

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

ИЗДАВАЕМЫЙ

Московской Духовной Академией
и Семинарией

№ 4

2004



СЕРГИЕВ ПОСАД

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

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

ISBN5-87245-113-X

© Московская духовная академия, 2004
© Учебный Комитет Русской Православ-
ной Церкви, 2004

СОДЕРЖАНИЕ

Список сокращений	8
-------------------	---

ОТДЕЛ I. ТВОРЕНИЯ СВ. ОТЦОВ В РУССКОМ ПЕРЕВОДЕ

<i>Свт. Амфилохий Иконийский. Слово о жене-грешнице, помазавшей Господа миром, и о фарисее (перевод и вступительная статья иером. Вассиана (Змеева))</i>	9
<i>Афраат, персидский мудрец. Тахвиты «О посте» и «О молитве» (перевод прот. Леонида Грилихеса и Г. Кесселя, вступительная статья Г. Кесселя)</i>	28
<i>Свт. Григорий Богослов. О душе (перевод, вступительная статья и примечания свящ. Андрея Зуевского)</i>	69
<i>Прп. Никита Стифат. Исповедание веры (перевод и примечания иером. Дионисия (Шленова))</i>	91

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

Библеистика

<i>Протоиерей Леонид Грилихес. Гебраизмы в Евангелии от Матфея. К вопросу об оригинальном языке первого канонического Евангелия</i>	106
---	-----

Богословие

<i>Священник Иоанн Бэр. Дева Матерь — Дева Церковь (перевод с английского Н. И. Колотовкина)</i>	123
--	-----

Патрология

<i>С. Н. Говорун. Единый сложный Христос</i>	150
--	-----

СОДЕРЖАНИЕ

Литургика

- А. М. Пентковский.* Богослужебный синаксарь константинопольского монастыря Христа Человеколюбца 177
- Протоіерей Валентинъ Асмусъ.* Гимны преподобнаго Симеона Новаго Богослова въ богослужебныхъ книгахъ Русской Церкви 209

История Поместных Церквей

- К. Е. Скурат.* Чешских земель и Словакии Православная Церковь (окончание) 220

История Русской Церкви

- Архимандрит Макарий.* Московские «гости» Дмитрий и Федор Сырковы и святитель Макарий 254
- Д. В. Сафонов.* К вопросу о подлинности «Завещательного послания» св. Патриарха Тихона 265

История религий

- Ю. В. Максимов.* Преподобный Феофан Исповедник об исламе 312

ОТДЕЛ III. ДОКЛАДЫ, СЛОВА, ПРОПОВЕДИ И РЕЧИ, ВОСПОМИНАНИЯ

- Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексій II.* Слово на годичном акте в Московской духовной академии 14 октября 2003 года 336
- Епископ Диоклийский Каллист (Уэр).* Слово, произнесенное на вечере в честь свт. Филарета, митрополита Московского 342
- Архиепископ Верейский Евгений.* Академическая реформа 344
- А. К. Светозарский.* Личность преподобного

СОДЕРЖАНИЕ

Серафима Саровского в трудах митрополита Вениамина (Федченкова)	354
Архиепископ Верейский Евгений. Проповедь перед чином прощения	373
<i>Из архивных материалов</i>	
Н. Н. Глубоковский. Академические обеты и заветы	379
Священник Павел Флоренский. Записка к студентам Моск<овской> Дух<овной> Акад<емии> <об академическом строе>	392
<i>Памяти усопших</i>	
Митрополит Питирим (Нечаев) († 4 ноября 2003)	399
ОТДЕЛ IV. КРИТИКА, РЕЦЕНЗИИ, БИБЛИОГРАФИЯ ПО БОГОСЛОВСКИМ НАУКАМ	
Библиографический указатель к «Творениям святых отцов в русском переводе»	410
<i>Рецензии</i>	
Ю. А. Шичалин. Климент Александрийский. Строматы. Книги 1—3. СПб., 2003	478
Протоіерей Валентинъ Асмусъ. Д. Е. Афиногеновъ. Константинопольскій патріархатъ и иконоборческій кризисъ въ Византіи (784—847). М., 1997	497
ОТДЕЛ V	
Хроника научной жизни Академии	512
Отчет о жизни Академии и Семинарии за 2002—2003 учебный год	583

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

БВ	Богословский вестник. СПб., 1892—1918, 1993—.
БТ	Богословские труды. М., 1959—.
ДС	Деяния Вселенских соборов. Т. 1—5. СПб., 1996.
ЖМНП	Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1803—1917.
ЖМП	Журнал Московской Патриархии. Москва, 1932—.
ПСРЛ	Полное собрание русских летописей. СПб., 1846—.
ТСО	Творения святых отцов в русском переводе. Т. 1—69. М., 1843—1916.
ХЧ	Христианское чтение. СПб., 1821—1917.
АСО ₂	Acta conciliorum oecumenicorum. Series 2 / R. Riedinger. Berlin, 1992. Т. II/2.
CCSG	Corpus Christianorum. Series graeca. Turnhout, 1978—.
CPG	Clavis Patrum Graecorum. Vol. 1—4 / Cura et studio M. Gerard. Turnhout: Brepols, 1983, 1974, 1979, 1980; Vol. 5 / Cura et studio M. Gerard et F. Glorie. Turnhout: Brepols, 1987.
CPGS	Clavis Patrum Graecorum Supplementum / Cura et studio M. Gerard et J. Noret, adjuvantibus F. Glorie et J. Desmet. Turnhout: Brepols, 1998.
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Paris etc. (затем Louvain; книжная серия, все старые выпуски были перепечатаны в Лувене репринтно), 1903—.
DS	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 Guibert, S. J., avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs. Т. 1—17. Paris, 1937—1995.
OCA	Orientalia Christiana Analecta. Roma, 1935—.
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.
SC	Sources Chrétiennes. Paris, 1942—.
TLG	Thesaurus Linguae Graecae E (CD).

Условные обозначения

+ добавляет
< опускает

ОТДЕЛ I

ТВОРЕНИЯ СВ. ОЦОВ В РУССКОМ ПЕРЕВОДЕ

СВТ. АМФИЛОХИЙ ИКОНИЙСКИЙ

СЛОВО О ЖЕНЕ-ГРЕШНИЦЕ, ПОМАЗАВШЕЙ ГОСПОДА МИРОМ, И О ФАРИСЕЕ

Вниманию читателей предлагается перевод еще одного слова святителя Амфилохия Иконийского¹. Так же как и в ранее опубликованных словах «О новокрещеных» и «О Закхее»², святитель предстает не только как искусный проповедник, отличающийся высоким слогом и вдохновенным стилем изложения, но и как опытный экзегет — истолкователь Священного Писания. Умело противопоставляя покаяние грешницы и гордость фарисея, он способен в каждой душе пробудить покаяние.

На протяжении долгого времени «Слово о жене-грешнице...» надписывалось именем свт. Иоанна Златоуста. Однако сто лет назад К. Холл подтвердил принадлежность слова именно свт. Амфилохию и на основании общих литературных особенностей убедительно доказал внутреннее единство слова с другими сочинениями свт. Амфилохия³. Той же точки зрения придерживался другой известный западный ученый Й. Целлингер, который писал о влиянии «Слова...» на гоимию, приписывавшуюся свт. Иоанну Златоусту⁴.

¹ По изданию: *Datema C. Amphilochii Iconiensis opera. Corpus Christianorum. Turnhout/Leuven, 1978. S. 107—122 (далее Datema 1978).*

² См.: БВ 3. 2003. С. 14—30.

³ *Holl K. Amphilohius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den Grossen Kappadoziern. Tübingen, 1904.*

⁴ *Zellinger J. Studien zu Severian von Gabala. Münster, 1926. S. 142—146.*

При раскрытии основной темы проповеди свт. Амфилохий опирается не только на место из Евангелия от Луки, где говорится о жене-грешнице и о Симоне фарисее, осудившем Христа за общение с ней (Лк. 7, 38—39), но и обращается к упоминанию Симона прокаженного в Евангелии от Матфея (Мф. 26, 6). Он отождествляет Симона фарисея и Симона прокаженного⁵, хотя в православной экзегетической традиции нет для этого достаточных оснований. Возможно, в связи с указанным, в двух рукописных списках «Слова...» чтение о прокаженном фарисее Симоне было опущено как не вполне соответствующее евангельскому повествованию⁶.

Со 2 по 8 главы свт. Амфилохий, основываясь более на тексте Евангелия от Луки, показывает, с одной стороны, глубину покаяния жены-грешницы, а с другой — лицемерие фарисея. Повествование достигает кульминации в 5 главе, где в форме исповеди приводится монолог кающейся грешницы. В 9—11 главах смирение и покаяние блудницы сопоставляется со сребролюбием и предательством Иуды, на этот раз с опорой на Евангелие от Матфея. «Неужели ты не стыдишься, Иуда, что она, будучи грешницей, почитает Меня миром, а ты, хотя и апостол, глумишься надо Мной продажей»⁷.

С покаянием тесно сплетена тема Божиего человеколюбия и милосердия, раскрытая во вступительной 1 главе и в главе 10, где предложено толкование притчи о милосердном Заимодавце. Покаянная направленность проповеди предполагает увещание к добродетели целомудрия, в связи с которой святитель упоминает о браке и о его значении в жизни человека (гл. 4), а в заключительной 12 главе призывает всех подражать добродетелям жены и украшать себя не внешними нарядами, но «нетленным гиматием целомудрия»⁸.

⁵ Строки 6—7 (с. 18).

⁶ *Vaticanus gr. 566* и *Vaticanus gr. 1639*. См. о них ниже, прим. 11.

⁷ Строки 17—19 (с. 23).

⁸ Строка 17 (с. 27).

Публикуемая проповедь свт. Амфилохия была критически издана бельгийским ученым К. Датемой в *Corpus Christianorum* на основании 33 древнегреческих рукописей, которые, как было им установлено, делятся на две большие группы⁹, условно названные ω^1 и ω^2 . Каждая из этих групп в свою очередь была поделена на две подгруппы ($\omega^1 = \alpha, \beta$; $\omega^2 = \gamma, \delta$).

Самыми древними рукописями подгруппы α являются *Parisinus gr. 582* (X в.) и *Oxoniensis New College gr. 82* (кон. X—нач. XI в.); в подгруппе β особого внимания заслуживают *Parisinus gr. 520* (X—XI в.), *Thessalonicensis τὸν Βλατᾶλων 6* (IX в.), *Oxoniensis Bodl. Barocc. 199* (X в.), в которых минимальное число разночтений¹⁰, а также более поздние *Vaticanus gr. 566* и *Vaticanus gr. 1639* (XI в.), отредактированные неизвестным византийским ученым¹¹.

В подгруппе γ древнейшие рукописи — это *Venetus Marcianus 573* (IX—X в.) и *Mosquensis gr. 217* (XI в.)¹², а в подгруппе δ — *Parisinus gr. 582* (890 г.), которая несмотря на свою древность весьма свободно передает текст и содержит много прибавлений, опущений и перестановок¹³.

В подстрочный аппарат вынесен русский перевод наиболее интересных разночтений. Принятые в критическом издании сокращения, которые используются в подстрочном аппарате, указаны

⁹ *Datema 1978. S. 96.*

¹⁰ В 2-х последних только четыре. См.: *Datema 1978. S. 98.*

¹¹ Исправлен не только текст Священного Писания, но и самого свт. Амфилохия: а именно строки 6—7 (с. 18) текста, как не согласующиеся с евангельским повествованием о Симоне фарисее (Лк. 7, 36—40). Однако несмотря на более позднюю правку, обе рукописи восходят к общему источнику IX в., более древнему, чем рукопись той же подгруппы *Thessalonicensis τὸν Βλατᾶλων 6*. См.: *Datema 1978. S. 100.*

¹² Они точно воспроизводят несохранившуюся рукопись, написанную унциалом. *Datema 1978. S. 101.*

¹³ Помимо этой рукописи в подгруппу δ входят еще шесть, из которых можно отметить *Venetus Marcianus gr. II 46* (XIII в.).

ОТДЕЛ I

ниже. Священное Писание цитируется по русскому синодальному переводу.

Особую благодарность хочется выразить Ю. А. Шичалину за ряд ценных советов при работе над переводом, а также иером. Тихону (Зимину) за участие в его окончательной доработке.

РУКОПИСИ¹⁴

- A = *Parisinus* gr. 582
- B = *Thessalonicensis* τῶν Βλατταίων 6
- C = *Oxoniensis New College* 82
- D = *Parisinus* gr. 520
- E = *Oxoniensis Bodl. Barocc.* gr. 199
- M = *Mosquensis* gr. 217
- N = *Venetus Marc.* gr. 573
- O = *Venetus Marc.* gr. II 46
- P = *Parisinus* gr. 1476
- Q = *Athous Pantocrator* 3
- V = *Vaticanus* gr. 566
- X = *Vaticanus* gr. 1639
- ω¹ = ABCDE
- ω² = MNOPQ

ПЕЧАТНЫЙ ТЕКСТ

v = PG 39, 65C—89A

¹⁴ Список взят из: *Datema* 1978. S. 106.

<ИЖЕ ВО СВЯТЫХ ОТЦА НАШЕГО> АМФИЛОХИЯ,
ЕПИСКОПА ИКОНИЙСКОГО, СЛОВО О ГРЕШНИЦЕ,
ПОМАЗАВШЕЙ ГОСПОДА МИРОМ, И О ФАРИСЕЕ
<НА СВЯТУЮ И ВЕЛИКУЮ ЧЕТЫРЕДЕСЯТНИЦУ>

1. Христос вполне утешил нас недавно на пиру у Закхея, ведь
когда пирует и возлежит с людьми и вкушает наши питье и пи-
щу Христос, то все направляется к слову радости. Действи-
тельно, кто из мытарей или блудниц и из сотворивших постыд-
ное и ужасное, видя, что Творец неба и земли вошел под кров ⁵
мытаря, и что Податель колосьев берет в руки человеческий
хлеб, и что Устроитель виноградной кисти благословляет со-
участием винные точила, так вот, кто из них не признаёт по
справедливости, что это — праздник и торжество? Вот поистине
праздник, вот поистине радость ангельского пира — ви- ¹⁰
деть, что Господин с рабами, что Бог с людьми, что Судия с
виновными вкушает общую трапезу. Именно поэтому пришел
Он на землю, не оставив при этом небо, и именно для того
стал человеком, не переставая быть Богом, чтобы и, по морю
плавая, оказавшихся в пучине житейского моря извлекать из ¹⁵
глубины греха, и, обходя веси и города и пробегая по тропам,
стезям и дорогам, заблудившихся на распутьях, как овец, не
имеющих пастыря, привести в Свое стадо. Ведь Он — Взы-
скающий погибающую овцу, Оставивший девяносто девять и
Отправившийся на поиск одной. Он искал одну, не пренебре- ²⁰
гая многими, и не предпочитая множеству одну. Но оставлял
девяносто девять, потому что им следовало безопасно пребы-
вать во дворе, а одну — шел и искал повсюду, чтобы не ста-
ла она пищей диаволу. Ведь овца без пастуха — готовая пища
для зверей, и душа, не запечатленная [Его печатью], — лег-

Название: «Иже во святых отца нашего» перед «Амфилохия» BEDMQ
POVX + на святую и великую четыредесятницу ACMQ
5 ужасное < P 22 следовало εδει ABED: ηδει MP

ко оловима для демонов. Вот поэтому накануне, как овцу из пасти волка, Он вырвал Закхея, поместил на двор и удостоил печати. Так же как пастырь, желая поймать заблудившуюся овцу, пускает свободно пастись прирученную, чтобы при-
 5 влечь отпавшую; так и Слово Божие отпустило плоть, воспринятую от Девы, словно овцу на пастбище, на трапезе Закхея, чтобы, привлекая его к общению общим законом гостеприимства, тайно сочетать собственному стаду.

2. Но фарисеи, не понимая этого, стали роптать, видя, что
 10 Он ест с мытарями. Но пусть они лопнут как ветхий мех, ибо не могут принять новое вино учения, а мы да шествуем вслед за человеколюбивым Пастырем. Ведь Тот, Кто сочетал мытаря Закхея словесному стаду апостолов, Тот и грешную блудницу, сотворившую бесчисленные злодеяния, выхватив, как аг-
 15 ницу, из пасти диавола, поместил в безопасную ограду. И чтобы вы познали и человеколюбие Христа, и безумие фарисеев, и покаяние¹⁵ грешницы, я провозглашу вам сами евангельские слова. Ибо если вы постигнете высоту прочитанного, легко усвоите¹⁶ смысл толкования. *Некто из фарисеев просил Иису-*
 20 *суса вкушать с ним пищи и Он, войдя в дом фарисея, возлег (Лк. 7, 36).* Какая несказанная радость! Какое неизреченное человеколюбие! И вместе с фарисеями пирует, и мытарей не отвергает, и блудниц принимает, и с самарянкой беседует, и хананеянку удостоивает слова, и кровоточивой уступает край
 25 одежды. Конечно же, ведь Он врач, прикасающийся ко всяким болезням, чтобы всем принести пользу, злым и благим, неблагодарным и доброжелательным. Потому и теперь, пригла-

1 как овцу < OQ
 χύνεται) VXv

25 подлинно так (vxi): и не стыдится (καὶ οὐκ ἐπαίσ-
 χυνεται)

¹⁵ В оригинале стоит редкое слово *παλινδία*, что буквально означает «возвращение».

¹⁶ *ἀναμάσσειν* означает «лепить тесто, месить». Рукописи AC дают чтение *ἀναλαμβάνειν* «воспринимать».

шенный фарисеем, Он входит в дом, прежде полный зла. Ибо где фарисей, там пристанище лукавства, приют греха, вместилище гордыни. Но несмотря на то, что дом его таков, Господь не считает недостойным прийти. Естественно, ведь как солнце не терпит ущерба от нечистот, направляя на них свои лучи, 5 но напротив, очищает свойственный им смрад, само не испытывая оскорбления, так и Христос, как Солнце правды, занимает всякое отягченное грехом и скверное место и истребляет злосмрадный грех лучами Своей благодати, не претерпевая ни оскорбления, ни умаления, ни осквернения по причине Свое- 10 го Божества.

3. Вот почему Он легко дал согласие приглашающему фарисею, пребывая в покое, молчании, не исследуя его жизни. Во-первых, чтобы освятить приглашенных, пригласившего, устройство дома, изобилие яств; потом, показав через возлежание, 15 еду, питье, вкушение хлебов, что вочеловечение не было призрачным. С другой стороны, поскольку блудница намеревалась прийти и показать тот горячий и пламенный образ покаяния, то ради этого Спаситель быстро дал согласие приглашающему фарисею, чтобы она, обличив собственные грехи на глазах 20 книжников и фарисеев, научила их, как грешникам, скорбящим о грехах, следует умиловать Бога. *И вот, женщина того города, которая была грешница (Лк. 7, 37).* Женщина — готовая поскользнуться природа, первая сеть диавола, начало заблуждения, наставница в преступлении; рожденная 25 быть помощницей, но оказавшаяся врагом; по природе сотворенная доброй, но вследствие своего произволения провозглашенная злой; оказавшая гостеприимство смерти; указавшая на красоту дерева и погубившая весь рай. *И вот, женщина того города, которая была грешница, несущая бремя Евы, отяг-* 30 *ченная многими злодеяниями.* Я расскажу об избытке ее прежних грехов, чтобы вы познали обилие ее покаяния.

19 + Спаситель Р

4. Бог взял кость из ребра Адама и, наделив ее плотью, создал Еву, и, назвав ее женой, дал Адаму в помощницу. Но после согрешения, и преступления закона, и изгнания из рая, и победы смерти, чтобы род [человеческий] совершенно устраненный смертью не погиб, брак воюет со смертью, так что он сеет, а она пожинает, она срезает, а он растит. И то, что удовольствие брака было дано им после того, как подчинились смерти, ясно из того, что Адам сочетался с Евой после исхода из рая. Ведь написано, что, когда вышли из рая, тогда *по-*
 10 *знал Адам жену свою* (Быт. 4, 1). Итак, прежде греха девство соблюдало неоскверненным хитон естества, а после преступления, после смертного приговора был привнесен брак, чтобы, процветая и рождая, он победил иссушающую и пожинаящую смерть. Но так как закон брака был дан для преемства рож-
 15 *дения и прибавления рода*, то Бог всеял в мужчину наслаждение, а женщину сотворил ласковой не для того чтобы блудно возбуждались к соитию, но чтобы законно соединялись в браке. Таким образом, законное совокупление в браке ценно перед Богом, но совершаемое ради удовольствий наказывается смертью. *Брак у всех честен и ложе непорочно; блудни-*
 20 *ков же и прелюбодеев судит Бог* (Евр. 13, 4). Те, которые законно совокупляются с мужьями ради деторождения — безупречны, как Сарра, и Ревекка, и Рахиль, и какая-либо другая из них, но те, которые из сладострастия побуждают юношей
 25 к распутству, как разорившие храм Божий, предаются на гибель. Ибо если кто растлит храм Божий, того растлит Бог (1 Кор. 3, 17 — *Пер. авт.*). И одной из таких была та грешница, о которой идет речь. Потому что, выставя напоказ свое естество, и румянами подкрашивая щеки, и искусно
 30 представляясь красивой, она увлекала юношей к распутству, склоняя их внезапно в пропасть блуда.

5. Не осмеивая ее за то, что сделала она прежде, говорю это, но восхваляя за то, от чего она отошла и какой вдруг стала: ведь называю, чем она была, чтобы показать, чем стала те-

перь, объявляю, как она впадала в грех, чтобы показать, как
исправилась покаянием. Та, которая прежде скверно распоря-
жалась своим телом, одних уловляя в сеть волосами, других
отравляя слезами, третьих околдовывая благовониями и всех
отовсюду призывая в скверну распутства, превращает свою
постыдную и сластолюбивую страсть в божественную и небес- 5
ную любовь. А так как она знала, что Иисус однажды смело
беседовал с самарянкой, а в другой раз подошел к хананеян-
ке, а еще сделал явным тайное деяние кровоточивой, и то ест
вместе с мытарями, то посещает дома фарисеев, она подума- 10
ла: «Если Он приближается к блудницам, грешникам и мы-
тарям, то до каких пор я буду с неудержимой страстью чер-
пать море греха? Не всегда мне быть молодой и красивой, ибо
все проходит, все увядает, и цветы, и лилии, и красота лиц.
Что же претерплю я за то, что сделала? Ибо уже размышляю 15
об огне геенском, уже душу мою охватывает раскаяние, пото-
му что, выставляя свою красоту для гибели юношей, я бега-
ла по улицам города и по его площадям и перекресткам, и бы-
ли ноги мои словно сеть и язык словно невод. Скольких юно-
шей я очаровывала, обводя их взором, полным бесстыдства! 20
Потому что, украшая себя на гибель зрителям, то громозди-
ла на голове хитросплетенные цепи, то позволяла стадам¹⁷ ку-
дрей блуждать от макушки до лба; а иногда нарумянивала ще-
ки и подводила глаза, иногда испускала источники слез, погу-
бляя душу обманом. Что же будет со мной после этого? Какого 25
врача найду от этих бесчисленных страстей? Если скажу лю-
дям о своих [делах], не принесет мне пользы такая слава. Так
скрою зло? Но я не могу скрыться, от кого скроюсь я, когда
не могу скрыться от Бога? И куда убегу я, если везде нахожу

8 а в другой раз подошел к хананеянке < Р 23 блуждать: спускаться VХv

¹⁷ Досл. пастухам, кочевникам (νομῆδες от νομῆς «кочующий, странствующий»).

Судию, Который хоть и невидим, но везде обличает мое зло? Одна у меня осталась надежда спасения, одно у меня средство обрести жизнь — это узнать Иисуса и прибегнуть к Нему. Ведь Принимающий мытарей не изгонит блудницу, Тот, Кто
 5 ест с фарисеями, не отвергнет слез грешницы. Итак, поскольку знаю, что Он зашел к Симону фарисею, мужу прокаженному и грешному, то устремлюсь к Нему. Но, подойдя, чего попрошу? Здоровья для глаз? Но эта радость временна. Освобождение от болезни? Но это достижение незначительно, ибо
 10 вечная смерть тягостнее этой. Оставив все телесное, испрошу исцеление души. Ведь я найду одно избавление от всех зол, если увижу Судию, если успею до времени наказания. Вспомню Раав блудницу, последую добродетельному примеру женщины, ибо Бог ничего не желает от нас, кроме перемены же-
 15 лания».

6. Благочестиво обдумав это и устремив мысль к вере, она входит туда, где возлежал Иисус, основанием дерзновения имея прежнее бесстыдство. И ничего не говорит Ему: ибо не отваживалась, ведь знала, что Ведающий всеми помышлениями не нуждается в словах. Да и что могла она сказать Знающему все? Что согрешила? Что сотворила много зол? Что страстно любя и будучи любимой, служила низменному наслаждению? Для Бога это было явным — не только совершаемое, но и обнажаемое на тайном совете души. Зная, что Он ведает все,
 25 и ничто не может утаиться от Него, закрывает уста и говорит слезами. Ведь сказано: *став позади у ног Его и плача, начала обливать ноги Его слезами* (Лк. 7, 38). Но если и языком не говорила, однако *воздыханиями неизреченными* (Рим. 8, 26) вопияла, открывая сокрушение сердца, победно про-
 30 вожая множество грехов, непристойные помыслы, греховные мысли, нечистые дела, выгоняя беззаконные речи, ведь не бы-

19 + всеми Р
 20ному (παύδεινον) Р

22 низменному] *досл.* всенародному (πάνδημον): ужас-

ло ни одного из сотворенных ей зол, которое она не изобрази-
ла бы в слезах. Ибо она знала — что исповедовала, за то и по-
лучала прощение. Ведь сказано: *«Рех: исповем на мя беззакон-
ное мое Господеви, и Ты оставил еси нечестие сердца моего»*
(Пс. 31, 5). И не только неизреченно вопияла воздыханиями 5
сердца, умоляя Господа, но и видом изобразила красоту покая-
ния. Плакала за то, что много смеялась, омывая добрыми сле-
зами злой смех и каплями из глаз смывая краску со щек, чтобы
в чем согрешила, в том ей и оправдаться, чем преступала за-
кон, тем умиловить Законодателя. Потому что как Давид 10
слезами омыл ложе, которое он незаконно осквернил совоку-
плением: *«Измыю на всяку ночь ложе мое, слезам моими по-
стелю мою омочу»* (Пс. 6, 7); так и она — изведя источни-
ки слез из тех же глаз, которыми совращала многих юношей
в распутство, омыла несмываемую грязь, сама для себя испу- 15
ская слезы как купель покаяния. Ибо она лила слезы как во-
ду, а от Христа невидимо принимала прощение. Она, пожалуй,
не только подражая Аврааму, но и превосходя его, умыла но-
ги Христу. Потому что тот, поставив умывальник, омыл водой
и вытер полотенцем, а она, не почерпнув воды, но испустив ис- 20
точники слез, умыла ноги Иисусу. Страшась же, как бы греш-
ными слезами не оскорбить святых ног, заменив красой волос
полотенце, вытерла ноги. И было видно, что женщина всеце-
ло обратилась к служению Иисусу: глаза сверху как источники
вод посылали потоки слез; душа словно умывальница, стоящая 25
внизу, принимала капли стекающие с ног; локоны вытирали,
исполняя роль полотенца; и руки, проливая миро из алавастро-
вого сосуда, помазывали божественные ноги, почитая миром
Миро, ибо *«миро излияное имя Твое»* (Песн. 1, 3).

7. Видишь, как победила неблагодарный разум иудеев греш- 30
ная женщина, непричастная божественным законам. Ибо те
бросали в Него камнями, а она радовала Его благоуханным ми-

11 незаконно (ἀθέσμως) P: жутко, страшно (ἐκθέσμως) ABCDEMNQ

ром. Но иудеи как неблагодарные, как неразумные и несведущие, воздавали Благодетелю камнями злобы, принимая в гости *краеугольный камень* (см. Ис. 28, 16), а она *мазала миром ноги* (см. Лк. 7, 38), которые будут за нее на весь день поставлены на древе креста. Да что я говорю о том, что она победила неблагодарный народ иудейский, когда она превзошла даже весь сонм святых? Ведь она получила милость, которой не получили цари, которой не удостоились повелители, потому что *царие фарсийстии и острови дары принесут... и поклонятся Ему вси царие земстии* (Пс. 71, 10—11). И хотя, согласно пророку, и дары дали, и поклонились издали, но никто из них не целовал ног Иисуса. Почему так? Пришли волхвы, имея помощницей в пути звезду, но они несли дары издалека, сознавая скромность своего чина. Ведь написано: *Не бо престол Мой, земля же подножие ног Моих* (Ис. 66, 1). И так, да будет прославлена женщина как воспринявшая честь всей земли, как прикоснувшаяся к чистым ногам, прах которых будут лизать народы и племена, согласно сказанному, что *персть ног его полижут* (Пс. 71, 9). Она прикоснулась к чистым ногам, поделила с Иоанном тело Христа. Тот пал на перси, намереваясь воспринять от Него божественное учение, а она помазала ноги, ради нас ступающие по земле. Но Христос, не осуждая грех, а восхваляя покаяние, и не наказывая за прошлое, но одобряя будущее, предав забвению прежние ее злодеяния, оказывает честь женщине и хвалит покаяние, оправдывает слезы и увенчивает намерение.

8. А фарисей, видя чудо, смущается мыслями и, уязвляясь завистью, не принимает покаяние женщины, но почтившую так Господа порицает бранью и умаляет достоинство Почитаемого, осуждая Его неведение. Евангелист говорит: *Видя это, фарисей, пригласивший Его, сказал сам в себе: если бы Он*

12 не целовал: не умывал О
 принимающий через покаяние О

24—25 будущее... злодеяния: всех при-

был пророк, то знал бы, кто и какая женщина прикасается к Нему, ибо она грешница (Лк. 7, 39). О, неразумный и бессмысленный, и такой-растакой фарисей! Говоря это, ты не обличаешь нрав женщины, но обвиняешь собственное произволение, поскольку утверждаешь, что Он не знает, какой была когда-то эта женщина. Итак, приглашением ты почтил Его не как Бога, знающего все, ведь ты не стыдишься, явный обвинитель и клеветник, что приглашаешь Его как Бога, во власти Которого благословить, но набрасываешься на Него как на человека, совсем ничего не знающего больше нас. Если бы Он был пророк. И насколько, фарисей, лучше тебя жена из Сихема, не знавшая пророка и с первого взгляда благоразумно исповедавшая Его Спасителем: *Господи! вижу, что Ты пророк* (Ин. 4, 19). И насколько больше, чем ты, достойна удивления и эта грешница, на грех которой ты смотришь, а покаяния не видишь. Но ты осуждаешь ту, которую Судья оправдывает, и бранишь и порицаешь ту, которую Бог, приняв, увенчивает, потому что, увидев у тебя Бога, возлежащего в образе человека, признала Его и почтила, и, обнажив раны души, испросила милости и прощения деяний. Но ты, почтив Его приглашением, бесчестишь поношением, говоря: *если бы Он был пророк, то знал бы, кто и какая женщина прикасается к Нему*. Несчастный! ты обвиняешь Его в неведении из-за того, что Он не обличил твое беззаконие? Из-за того, что Он пришел под твой обремененный многими беззакониями кров, ты отнимаешь у него ведение? Но потому, что просьбе войти под твой кров и возлечь с тобой, и прикоснуться к твоим яствам Он уступил и не пренебрег, ты считаешь Его одним из многих? Ты был достоин оказать гостеприимство Богу или предложить трапезу Приготавливающему трапезу в пустыне? Но Он по Своему человеколюбию не отказался принять питье и пищу даже

19 обнажив: очистив О
 ζεις) Ρ

28 считаешь (νομίζεις): называешь (δομῶ-
 ζεις) Ρ

от твоих слуг. Что ты, фарисей, обвиняешь человеколюбивого Владыку, Который равно налагает на всех благое иго? Что же ты, ожеживая комара женщины, проглатываешь верблюда собственных злодеяний? И ты желаешь, чтобы Бог по отношению к тебе был долготерпеливым, а по отношению к ней — строгим? Почему ты ожесточаешь Судью по отношению к чужим преступлениям и выпрашиваешь прощение собственных? Почему вы с Иудой согласились искушать Господа? Ведь ты словно чистый от скверны, насмехаясь над грехами женщины, обвиняешь Бога в незнании, а тот, словно нищелюбивый, негодует, говоря: *К чему такая трата* этого мира? *Ибо можно было бы продать это миро за большую цену и дать нищим* (Мф. 26, 8—9). Какая неразумная мысль! Какая неблагодарность! Ты, Иуда, почитание Христа считаешь тратой, а пред-
 15 назначенное в честь Богу называешь напрасным расходом?

9. Много ли мы отдали из того, что приобрели? Давайте посчитаем: с того времени, как мир появился, сколько рек милости истекают от его природы; и Бог не считает, что это изобилие — убыток. Сколько благоуханного произрастает зем-
 20 ля? Цветки роз и лилий, и стираксы¹⁸, и нард, и стакий, и все, из чего готовится прекрасное миро. И Бог не считает это тратой. И оттого, что малый сосуд мира был излит на ноги Христа, ты ропщешь? Но разве напрасно она его приобрела, чтобы тебе роптать? Она приобрела миро и явила образ пока-
 25 яния, обрела слезы и остановила источник грехов. Итак, какая трата, если спасена женщина, из-за которой рай затворен, из-за которой и Адам изгнан? Но это печалит тебя, Иуда? Конечно, ее спасение и диавола опечалило. Ибо знает он, что через нее впоследствии род человеческий изменится к покаянию,
 30 и терзается, и мучится, не имея отныне сети, которой он будет

6 Судию: Владыку Р

¹⁸ Стиракс — растение, дающее благовонную смолу.

улавливать человека. Оттого и тебя побуждает роптать: *К чему такая трата? Ибо можно было бы его продать за большую цену.* Уже продажа, Иуда? Уже забота о предательстве, начало злых загадок? Но Иисус не обличает его болезни, не разоблачает сребролюбия, чтобы тот не отказался от предсто- 5
ящего предательства.

Но Христос, порицая, говорит: *«Что смущаете женщину?»* (Мф. 26, 10). Зачем обвиняете человека помимо прежних зол в новых? Достаточно пострадал род женщин. Пусть никто не препятствует их спасению. Пусть никто не порицает 10
омывшую миром ноги, ради нее ступавшие по земле. *Ибо нищих имеете с собою* (Мф. 26, 11), примите же и Меня с нищими, потому что ради вас обнищал Я, будучи богатым, дабы вы обогатились Моей нищетой. Вы убиваете Меня и Я не обвиняю, а она готовит Меня к погребению, и вы ропщете? *Воз- 15
лив миро сие на тело Мое, она приготовила Меня к погребению* (Мф. 26, 12). Неужели ты не стыдишься, Иуда, что она, будучи грешницей, почитает Меня миром, а ты, хотя и апостол, глумишься надо Мной продажей. И женщина приготовляет то, что нужно к погребению, а ученик предаёт на смерть. 20
Я знаю, что эта женщина — грешница, но она подарила Мне то, что имела — источник слез, умиловляя источником Источником, принося невестественную жертву нестяжательному Учителю. Но ты, несчастный, даже оцениваешь мир, говоря, что оно стоит триста динариев. Однако ты оцениваешь не для 25
того, чтобы похвалить ее великодушие, ведь все богатство, собранное от злых дел, она потратила на стоимость мира, но для того, чтобы ропотом показать, что ты впал в ужасное зло, когда понес такой убыток. Но не такой уж большой, если ты не

3 продажа (πρῶσις) ACD NPQ: продаешь (πράσεις) MOV: творишь (πράσσεις) BEXv забота (о предательстве) (μελέτη) A MNOPQ; заботишься (μελετᾷς) CBEDVXv 7 упрекая (ἐπιπλήττων): при всех (ἐπὶ πάντας) VXv: (ἐπὶ πάντων) ACBED

выносишь потери трехсот динариев, а продал Меня, Господа, взяв тридцать!

Что вы дадите мне, и я вам предаю Его (Мф. 26, 15)? Несчастный! Раб продает Владыку. Порядок извратился: Я искупаю тебя от греха Своей Кровью, а ты продаешь Меня за тридцать оболов? И потом, человек продает Бога? Раз он продает — пусть представит: Кто Тот, к Кому прицениваются? За какую же цену купят Бога? И что так дешево совершаешь сделку? Продает кто-нибудь Бога в образе человека за тридцать оболов как раба, как варвара? И раздели: сколько за воплотившегося Бога, и сколько за явившегося человека? Что вы дадите мне? А ты, что ты желаешь получить? Они ведь не могут дать ничего равноценного Богу. Они предложили ему тридцать сребренников (Мф. 26, 15). Неужели за тридцать оболов продают безмездного Врача, — Врача, дающего глаза слепым, заставляющего хромых бегать? Это говорю, чтобы навести тебя на мысль, поскольку вы смущаете женщину за то, что она Свободного в мертвых еще и прежде смерти почтила как мертвого, за то, что она миром предзнаменовала благодать погребения и воскресения. Но ты получишь в качестве плода предательства веревку, а память о ней, где ни будет проповедано Евангелие (Мф. 26, 13), пребудет неизгладимой». Сказал Он, и на деле оказалось так, что миро Аарона и Елеазара прекратилось, и рог иссяк, а алавастр ее увеличивается с каждым веком, сохраняя благоухание памяти.

10. Но это Христос говорит Иуде, а ропщущему фарисею говорит так: «Симон! Я имею нечто сказать тебе» (Лк. 7, 40). О неизреченная радость! О несказанное человеколюбие! Бог беседует с человеком и предлагает образ и правило человеколюбия, обезоруживая его лукавство. Ибо говорит: «Симон! Я имею нечто сказать тебе. Имею сказать то, что никому из

2 тридцать: + сребренников Р

древних не говорил, ни патриарху, ни пророку, ни законодателью. Ибо тогда, требуя справедливости, Я взыскивал око за око, зуб за зуб (Ис. 21, 24). Но так как вы не можете снести справедливости, Я вместо закона ввожу благодать, скажу тебе неизреченную тайну». Он говорит: «Скажи, Учитель!». И ⁵ Иисус ему: У одного заимодавца было два должника (Лк. 7, 40—41). Смотри, какова премудрость Божия: молчит о женщине, чтобы не повредить ответу. Один — говорит — должен был пятьсот динариев, а другой пятьдесят (Лк. 7, 41). Страшно объяснять это. Жизнь наша — список, невидимо записывающий и помыслы, и дела, и блуждания глаз, и движения души. Но человеколюбивый Заимодавец устраняет страх, разрывая рукописания греха, причем не только разрывая, но также смывает их водами крещения, чтобы даже след от буквы или слога не оставался напоминанием о прошлых грехах. ¹⁵ Но как они не имели чем заплатить, он простил обоим (Лк. 7, 42). Увидел ты человеколюбивого Заимодавца, как он дает займы и обратно не забирает? И хотя с ним поступили несправедливо, он не цепенел, но рука его простерта к просящим? Но как они не имели чем заплатить, он простил ²⁰ обоим. Простил тем, кто не имел, но не тем, кто не хотел, потому что одно — не иметь, а другое — не хотеть. Я говорю о том, что Бог ничего от нас не ищет, кроме покаяния, поэтому желает, чтобы мы всегда радовались и прибегали к покаянию. Если, когда мы хотим покаяться, множество согрешений ²⁵ покажет, что наше покаяние неуместно, мы не выплатим должного не потому, что не желаем, а потому, что не имеем. Вот поэтому говорит: но как они не имели, — показывая, что Он, видя их желание через покаяние отдать долг и неспособность из-за множества согрешений, как Человеколюбец простил им, ³⁰

31—1 из древних (πλῆθον): из многих (πολλῶν) Ρ 1 ни патриарху < Ρ 5—6 + И Иисус ему Ρ 12 Заимодавец: Владыка Ρ 17 Заимодавца: Владыку О 23—24 поэтому... к покаянию < Ρ

освободив должников от уплаты не по делам, а по произволению. Итак, поскольку *они не имели чем заплатить*, не подвергнув бичеванию, ни пытке, не предавая насилию, Он *простил обоим*.

- 5 11. *Который из них более возлюбил его?* Симон отвечал: *думаю, тот, которому более простил* (Лк. 7, 42—43). Посмотри на несуразность фарисея: как только узнал самого себя, уже словом отделяясь от истины, он сказал «*думаю*», боясь дать совершенный ответ. Но Господь не стал записывать
- 10 его намерение, но, ухватившись за его ответ, говорит ему: *Правильно ты рассудил. И, обратившись к женщине, сказал Симону: «видишь ли ты эту женщину* (Лк. 7, 43—44), грешницу, тобою обличаемую, а Мною спасаемую? *Я пришел в дом твой, —* ведь твой дом, а не Мой полон поношения —
- 15 *ты воды Мне на ноги не дал, на ноги, ради тебя запыхавшиеся и перенесшие утомление, чтобы освободить от утомления труждающихся и обремененных. Ты наполовину оказал почтение: верхнему подивился, а нижнему не послужил. Поэтому ты воды Мне на ноги не дал, а она, испустив из очей*
- 20 *источники слез, смыла нечистоту своего греха. Ты целования Мне не дал* (Лк. 7, 45), как будто ты не подобен Иуде, лобзанием предавшему Меня, — *а она, с тех пор как Я пришел, не перестает целовать у Меня ноги; ты головы Мне маслом не помазал* (Лк. 7, 45) — *ибо слезы грешника да не намастит главы Моея* (Пс. 140, 5). Как ты мог почтить главу, не позаботившись о ногах? А она пророчески миром помазала Мне и ноги (Лк. 7, 46). Ведь написано: *Миро изливанное имя Твое* (Песн. 1, 3), «излиянное», но не вылитое. Ибо, когда
- 25 *сосуд иудейского мнения был гнилым, из алавастрохранилища*

7 увидел (εἶδεν): узнал (οἶδεν) ОХу 9 стал записывать] досл. ис-
следовал (ἐξήτασεν) VХv: стал описывать (ἀνέγραψεν) ВЕМN: опи-
сал (ἀνέγραψεν) АСQ: < Р 13 грешницу... спасаемую < Р
25 (он) мог (εἶχε) СВЕVХv: (ты) мог (εἶχες) АDМNQΡO

вашего на ноги Мои излилось миро, чтобы через Меня в наро-
дах распространилась благодать благоухания. *А потому ска-
зываю тебе: прощаются грехи ее многие* (Лк. 7, 47), пото-
му что ты, когда принял Меня под свой кров, не почтил Меня
целованием, не почтил Меня умащением масла, а она, полу- 5
чившая прощение многих зол, почтила Меня, словно смешав
двойную смесь из слез и мира.

12. Итак, ублажим женщину, покрывшую злодеяния Евы,
грешницу, блудницу, наследницу благ, явившую образ пока-
яния и открывшую закон человеколюбия; женщину, обрет- 10
шую защитника в Самом Судье и победившую слезами скорбь
осуждения. Итак, все, кто присутствует, ревнуйте о том, что
услышали, и подражайте не удовольствию, но плачу блудни-
цы. Потому что удовольствие породило плач, но плач доста-
вил освобождение от грехов. Итак, умойте ваше тело не водой, 15
а слезами, помажьте члены не миром, а святостью. Оденьтесь
не в шелковые ткани, но в нетленный гиматий целомудрия,
чтобы сподобиться вам ее славы, вознося благодарение Агнцу
Божию, Который берет на Себя грех мира, Которому слава,
честь и поклонение, со Отцом и Святым Духом, ныне и присно 20
и во веки веков. Аминь.

Перевод и вступительная статья
иеромонаха Вассиана (Змеева)

17 шелковые (ἐκ στήριων) DP: из плетения, досл. из цепей (ἐκ σπειρών)
CO: серов (Σηρών) ABEMNQVXv (sc. китайские. Серы [Σῆρες] — жи-
тели Дальнего Востока, по всей вероятности, китайцы; прилаг. στήριος от
στήρ) 20 честь: держава DM: честь + и поклонение ACVXv со От-
цом и Святым Духом < M

АФРААТ, ПЕРСИДСКИЙ МУДРЕЦ

ТАХВИТЫ «О ПОСТЕ» И «О МОЛИТВЕ»

В тахвитах «О посте» и «О молитве», написанных Афраатом в 336—337 гг.¹, ясно запечатлелись своеобразные черты многовековой сирийской аскетической традиции, при этом они являются первыми известными сочинениями о молитве и посте на сирийском языке. Они продолжают собой изложение основ христианской веры и нравственности, и, так же как тахвиты «О вере» и «О любви», начинающие корпус Афраата², в жанровом отношении представляют собой пространные послания.

При рассмотрении этих произведений ученые-сирологи отмечали только отдельные аспекты учения и литературной стороны тахвит Афраата «О посте» и «О молитве»³, обобщающее исследование которых представляется делом будущего. Тем не менее и в этих частных исследованиях были достигнуты значительные результаты.

Так, один из первых серьезных исследователей творчества Аф-

¹ Эта дата определяется на основании следующего места из тахвиты «О смерти и последних временах»: «Эти двадцать два слова я написал тебе по порядку двадцати двух букв. Первые десять я написал в 648 году царства Александра Македонского, сына Филиппова, как и написано в конце последнего» (*Parisot 1894. Col. 1044.*)

² Перевод тахвит «О вере» и «О любви» см.: БВ. 3. 2003. С. 31—69.

³ В объемном «Введении» М.-Ж. Пьер к ее французскому переводу тахвит в серии «Христианские источники» (*Pierre 1988. P. 33—199*) творческое наследие Афраата используется по преимуществу как материал для реконструкции системы богословских и антропологических представлений (причем план «Введения» во многом следует структуре пространного предисловия издателя тахвит Афраата Ж. Паризо: *Parisot 1894. P. IX—LXXX*).

раата, Ириней Осэр, в своих работах⁴ отметил, что Афраат писал о чистом сердце и чистой молитве более в нравственной плоскости, в то время как грекоязычные аскетические авторы (по преимуществу под влиянием Евагрия) пришли к сугубо интеллектуальному понятию о чистой молитве, а чистоту сердца связали исключительно с созерцательной жизнью. По словам исследователя, Афраат «не стремится к *молитвенному состоянию*, подобно Евагрию или Кассиану; *чистота* молитвы для него связана с нравственным поведением, и не переходит, как у Евагрия и Кассиана, в сферу духовную или же психическую»⁵. Также И. Осэр отмечает, что, по учению Афраата, какой бы добродетели христианин не посвятил себя, будь то любовь, надежда, чистый пост, чистая молитва, милостыня, целомудрие и др., самым важным является подчинение Божьей воле, нашедшей свое высшее выражение в заповеди любви к Богу и ближнему⁶.

На особое место тахвиты «О молитве» среди сходных по тематике произведений христианской письменности указывал Себастьян Брок, который в частности заметил, что в отличие от Тертуллиана, Оригена и свт. Киприана Карфагенского при раскрытии учения о молитве Афраат не прибегает к толкованию молитвы Господней⁷. Он же отметил параллели в раннесредневековой иудейской литературе, которые, по мысли ученого, могли являться источниками представлений Афраата, а также проследил влияние некоторых идей тахвиты «О молитве» (молитва как жертвоприношение, чистая молитва) на позднейшую сирийскую аскетическую письменность⁸.

⁴ Hausherr I. Aphraate // DS. T. I. Paris, 1937. Col. 746—752; Hausherr 1966. P. 255—306.

⁵ Hausherr 1966. P. 263.

⁶ Hausherr 1966. P. 264.

⁷ Brock 1987. P. 2—4.

⁸ Brock S. The Prayer of the Heart in Syriac Tradition // Sobornost / Eastern Churches Review 4:2. 1982. P. 131—142. Этот же ученый удачно охарактеризовал традиционный характер сирийской письменности: «Поразительно, как ча-

В свою очередь Роберту Мюррею удалось показать ошибочность стереотипного представления об Афраате как о представителе «чистого» семитского христианства, находившегося вне какого-либо эллинистического влияния и опиравшегося при написании тахвит только на Библию. Р. Мюррей одним из первых обратил внимание не на концептуальную сторону творчества Афраата, а на литературную, поставив своей целью выявить в тахвитах традиционные литературные мотивы, закрепившиеся в греко-римской и иудейской эллинистической риторике⁹. Он раскрыл всецело традиционный характер творчества Афраата, выражающийся, в частности, в использовании библейских примеров, обязательных в рамках литературной традиции при обсуждении определенной темы. Наличие в тахвитах общих греко-римских и еврейских топосов раскрывается в другой статье Р. Мюррея на примере сквозной темы «согласие» (*ḥmḇnoia*)¹⁰.

При рассмотрении тахвит «О посте» и «О молитве» нельзя не обратить внимание, с одной стороны, на другие помимо указанных Р. Мюрреем общие для всей раннехристианской письменности риторические приемы и аскетические идеи (напр., представление о молитве как жертвоприношении, а о посте как оружии и др.), а с другой — на оригинальность и своеобразие Афраата в учении о посте и молитве, зависящем во многом от современ-

сто можно наблюдать прямую линию преемственности между ранними и поздними авторами... Рядом с преемственностью, конечно же, идет и развитие, заключающееся во впитывании и приспособлении в эклектичном виде поздними авторами различных течений греческой традиции духовности, доступных им в сирийском переводе». Цит. по: Brock 1987. Р. xxxii.

⁹ Murray R. Some Rhetorical Patterns in Early Syriac Literature // A Tribute to Arthur Vööbus. Chicago, 1977. Р. 109—131. Впервые Р. Мюррей обратился к этой теме в своей ставшей уже классической книге «Символы Церкви и Царства» (недавно вышло второе, исправленное автором издание): Murray R. Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition. Cambridge, 1975 (см., напр., р. 42—43 и р. 350—351).

¹⁰ Murray R. Hellenistic-Jewish Rhetoric in Aphrahat // Symposium Syriacum III. Roma, 1983. Р. 79—85 (OCA 221).

ной ему духовной и исторической ситуации. Место учения Афрата в аскетической традиции может быть уяснено при сравнении с раннехристианскими (сирийскими, греческими и латинскими) произведениями, посвященными посту и молитве¹¹. Проведение такого исследования в будущем представляется весьма важным, поскольку «приоткрывает дверь» в мало сохранившуюся сирийскую аскетическую литературу первых трех веков христианской истории¹². Хотя до нас и дошло несколько сирийских памятников предшествующего периода, а именно «Оды Соломона», «Деяния Иуды Фомы», «Книга законов стран» и некоторые другие, но только Афрат может быть назван первым сирийским аскетическим писателем¹³. Это исследование смогло бы также подтвердить очевидный, но постоянно забывавшийся многими исследователями факт, что Афрат писал не в «безвоздушном» пространстве, опираясь только на библейский текст, но в рамках церковного Предания, соответствию которому он и считал одной из главнейших задач своего творчества.

* * *

Тахвиты «О посте» и «О молитве» сохранились в двух рукописях V и VI века (*A* — British Museum add. 14619, VI век; *B* — British Museum add. 17182, fol. 1—99, 474 год), причем рукопись *A* является четвертой древнейшей сирийской рукописью¹⁴.

¹¹ Такими, как цикл из десяти гимнов «О посте» прп. Ефрема Сирина, а также ряд его гимнов, посвященных посту и молитве в других циклах, «О молитве» Оригена, «О молитве» и «О посте» Тертуллиана, «О молитве Господней» свт. Киприана Карфагенского.

¹² Что, по мнению А. Гийомона, связано с инославным характером многочисленных течений раннесирийского христианства: *Guillaumont 1990*. Col. 1430.

¹³ Ср. мнение А. Гийомона: «...[Афрат — *Г. К.*] является первым автором труда, всецело посвященного учению о духовной жизни». *Guillaumont 1990*. Col. 1432.

¹⁴ *Parisot 1894*. P. LXIX.

Хотя они были выполнены через полтора-два столетия после написания тахвит, возможность искажения аутентичного текста, по предположению М.-Ж. Пьер¹⁵, сведена в них к минимуму. Разночтения же в подавляющем большинстве случаев имеют стилистический и грамматический характер.

Помимо армянской (под именем прп. Иакова Нисибинского) сохранилась также и арабская версия обеих тахвит (под именем прп. Ефрема Сирина)¹⁶. И если армянская версия является скорее парафразом, то арабская версия, по сравнению с оригиналом, выглядит как сокращенный вариант последнего¹⁷. Часть тахвиты «О молитве» (§§ 16—17, 19) вошла практически без изменений в сочинение «О молитве» восточносирийского аскетического писателя Авраама Натпарского (VI—VII в.)¹⁸.

Существует дореволюционный русский перевод тахвит «О посте» и «О молитве», сделанный по латинскому переводу армянской версии тахвит Афрата, приписанных прп. Иакову Нисибинскому и адресованных св. Григорию Просветителю¹⁹. Этот перевод можно использовать лишь для получения представления об армянской версии тахвит, которая может служить скорее для изучения принципов работы переводчиков богословских и аскети-

¹⁵ *Pierre* 1988. P. 122.

¹⁶ *Samir Kh., Yousif P.* La version arabe de la troisième Démonstration d'Aphrahat (sur le jeûne) // Actes du deuxième congrès international d'études arabes chrétiennes (Oosterhesselen, septembre 1984), Roma, 1986. P. 31—66 [арабский текст тахвиты «О посте» с факсимиле рукописи Strasbourg 4226, fol. 199^v—202^r] (OCA 226); текст арабской версии тахвиты «О молитве» не издан (Strasbourg 4226, fol. 201^v—206^r).

¹⁷ Почти ни один параграф оригинального текста не был переведен полностью. Тахвита «О посте» содержит §§ 1—3, 7, 8, 14, 16 сирийского текста. Тахвита «О молитве» — §§ 1—5, 8—15, 7, 18, 19 (см.: *Sauget J.-M.* Entretiens d'Aphraate en arabe sous le nom d'Éphrem // Le Muséon 92. 1979. P. 64—65).

¹⁸ Не издано; см. английский перевод С. Брока по рукописи British Library Or. 6714, fol. 81b—83a: *Brock* 1987. P. 190—196.

¹⁹ ХЧ 1842. Ч. 1. С. 373—397 («Письмо о молитве»); 1843. Ч. 4. С. 159—188 («Письмо о посте»).

ческих текстов в V веке, чем для изучения творческого наследия Афраата.

Перевод тахвит «О посте» и «О молитве» выполнен с сирийского языка по изданию Ж. Паризо (*Parisot 1894. Col. 97—181*). В сносках приводятся только те разночтения, которые в той или иной мере меняют смысл; разночтения, равнозначные в смысловом отношении, опущены. В тексте сохранено деление на параграфы; в квадратных скобках указывается номер столбца. Те места, в которых встречается определенная ритмическая организация (ограниченная длина законченных смысловых фрагментов, синтаксический и семантический параллелизм и др.), переведены и оформлены как поэтические.

В своих тахвитах Афраат очень часто цитирует Священное Писание²⁰, опираясь при этом на древние версии Пешитты для Ветхого Завета и на Диатессарон или древнесирийские Евангелия для Нового Завета. Наличие разночтений с ветхозаветным текстом Пешитты объясняется, согласно последним исследованиям, двумя основными причинами²¹. Во-первых, это связано с тем, что Афраат цитировал библейский текст по памяти. Во-вторых, в ряде случаев он сознательно изменял библейский текст, встраивая его в нужный контекст²². Исследователи не пришли к согласию относительно новозаветного текста, который использовал

²⁰ Ж. Паризо выделил в творениях Афраата 987 цитат из Нового Завета и 753 — из Ветхого: *Parisot J. Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes. Parisiis, MCMVII. P. 481—486 (Patrologia Syriaca P. 1. T. 2)*.

²¹ *Craig E. Morrison. The Reception of the Book of Daniel in Aphrahat's Fifth Demonstration, «On Wars»:* <http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol7No1/HV7N1Morrison.html>; *Owens 1983*; *Goshen-Gottstein M. H. Prolegomena to a Critical Edition of the Peshitta // Text and Language in Bible and Qumran. Jerusalem; Tel Aviv: Orient, 1960.*

²² Нельзя исключать и возможность использования Афраатом более древних по сравнению с сохранившимися рукописей сирийского Ветхого Завета, хотя, по наблюдению Р. Оуенса, библейский текст Афраата лежит в границах текстуальной традиции Пешитты (*Owens 1983. P. 247*). В любом случае Афрат является очень ценным свидетелем раннего сирийского ветхозаветного текста

Афраат, в некоторых случаях его цитаты совпадают с Диатессароном, а в других — с древнесирийскими переводами Евангелий (т. н. *Vetus Syra*). Кроме евангельского текста Афраат использовал сборник посланий апостола Павла²³.

При переводе библейских цитат за основу был взят синодальный перевод. В том случае, если библейская цитата точно совпадает и с текстом Пешитты²⁴ и с синодальным переводом, то ссылка на Священное Писание дается прямым шрифтом. Если в цитате имеются какие-либо лексические или стилистические отклонения, то ссылка на Священное Писание выделяется курсивом. Если цитата совпадает только с текстом Пешитты, то в подстрочник вынесен синодальный перевод данного отрывка. Если цитата не совпадает ни с Пешиттой, ни с синодальным переводом, то в подстрочнике приводятся чтения Пешитты и синодального перевода.

Григорий Кессель

БИБЛИОГРАФИЯ

Brock 1987 — The Syrian Fathers on Prayer and the Spiritual Life. Introduced and Translated by *Sebastian Brock*. Kalamazoo, 1987. P. 2—4 (*Cistercian Studies* 101).

(так, напр., самая ранняя сирийская библейская рукопись, содержащая фрагмент книги Исаии, датируется 459—460 г., а самая ранняя рукопись, содержащая весь Ветхий Завет, — VI—VII вв.).

²³ Цитаты из посланий ап. Павла в творениях Афраата были использованы для реконструкции древнесирийской версии посланий (также использовались «Деяния Фомы», творения прп. Ефрема, «Книга степеней» (*Liber Graduum*) и акты мучеников V в.), см.: *Kerschensteiner J.* Der Altsyrische Paulustext. CSCO 315 / Subsidia 37. Louvain, 1970.

²⁴ К сожалению, из-за недоступности критического издания сирийской Библии, которое выполняет Институт Пешитты (Лейден), нам пришлось использовать Пешитту, основанную на поздних рукописях, в издании Объединенных Библейских Обществ 1999 года.

- Guillaumont 1990 — Guillaumont A. Syriacque (Spiritualité). 1. Les premiers siècles // Dictionnaire de Spiritualité. T. 14. Paris, 1990. Col. 1429—1432.
- Hausherr 1966 — Hausherr I. La priere perpetuelle du chrétien // Hausherr I. Hésychasme et priere. Roma, 1966. P. 255—306 (OCA 176).
- Owens 1983 — Owens R. J. The Genesis and Exodus Citations of Aphrahat the Persian Sage. Leiden: Brill, 1983.
- Parisot 1894 — Parisot J. Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes. Parisiis, MDCCCXCIV (Patrologia Syriaca. P. 1. T. 1).
- Pierre 1988 — Aphraate le Sage Persan. Les Exposés / Traduction du syriaque, introduction et notes par M.-J. Pierre. T. 1. Paris, 1988 (SC 349).

ТАХВИТА О ПОСТЕ

[97] 1. Прекрасен перед Богом чистый пост, и пребывает он в сохранности, подобно сокровищу, [которое собирается] на небесах. Он есть оружие против лукавого и щит, отражающий раскаленные²⁵ стрелы врага²⁶. Это сказал я не от своего разумения, но от Священного Писания, в котором показано, что пост²⁷ всегда помогал тем, кто постился неложно. Ибо пост, возлюбленный мой, не [сводится] только к [воздержанию] от хлеба и воды, но немало имеется [видов] соблюдения поста.

Так, одни воздерживаются от хлеба и воды до тех пор, пока не появится голод и жажда. Другие постятся, чтобы пребывать в девстве, они алчут — но не едят, жаждут — но не пьют; и этот пост лучше. И еще есть соблюдающие себя в целомудрии, и это [также] пост. Одни воздерживаются от мяса, вина и от определенной пищи. Воздержание других заключается в том, чтобы препятствовать своим устам произносить злые²⁸ слова. Одни [100] воздерживаются от гнева и [стараются] преодолеть свою природную склонность ко злу, чтобы не оказаться побежденными [ею]. Другие воздерживаются от собственности, чтобы обнищать ради служения своему Господу²⁹. Одни воздерживаются от всякого ложа, чтобы бодрствовать в молитве. Другие воздерживаются от

²⁵ < В.

²⁷ + чистый А.

²⁹ Господу своему < В.

²⁶ Ср.: Еф. 6, 16.

²⁸ + вредоносные А.

вещей века сего, терпя страдания, чтобы враг не смог причинить им вреда. Воздержание некоторых состоит в том, чтобы скорбеть и [этим] угодить своему Господу через страдание. Но есть и такие, которые собирают все эти [виды воздержания] и сводят их во единый пост.

Предположим, что человек воздерживается от пищи, претерпевая голод. И пока он сдерживает себя, чтобы не есть и не пить, он называется постящимся. А если он [хотя бы] немного съест или³⁰ выпьет, то [тем] прекратит он свой пост. Подобно этому, если человек, воздерживающийся во всем, в какой-то момент прекратит одно из воздержаний, то уже более пост его не вменяется ему в заслугу. Тот, кто [, воздерживаясь от всего,] прекращает одно из [своих] воздержаний, не отличается от того, чей пост не засчитывается потому, что он ест и пьет с жадностью. Если случится, что некто по причине голода нарушит свой пост — невелик его грех. Но не мал, а велик грех того, кто, посвятив себя всецелому воздержанию, склонится к тому, чтобы оставить хотя бы одно из [своих] воздержаний.

2. Слушай же, возлюбленный мой, примеры³¹ [101] чистого поста.

Первый явил чистый пост своим приношением Авель.

И Енох — тем, что угодил пред Богом³².

И Ной — тем, что сохранил непорочность среди
погибающих³³.

И Авраам — тем, что преизобиловал в вере³⁴.

И Исаак — ради Завета с Авраамом³⁵.

И Иаков — ради обетований³⁶ Исааку³⁷,

И тем, что познал он Бога³⁸.

³⁰ или А: и В.

³¹ Букв. «тахвиту».

³² Ср.: Быт. 5, 24; Сир. 44, 16; Евр. 11, 5.

³³ Ср.: Быт. 6, 9.

³⁴ Ср.: Сир. 44, 19.

³⁵ Ср.: Быт. 26, 24; Сир. 44, 22.

³⁶ обетований А: обетования В.

³⁷ Ср.: Быт. 26, 3—4; 28, 13.

³⁸ Ср.: Быт. 32, 25—33.

А также Иосиф — по причине своего милосердия
и попечения.

И чистота каждого из них была совершенным постом перед Богом, но если нет чистого сердца, то пост не принимается.

Рассмотри и усвой, возлюбленный мой, что наилучшее дело состоит в том, чтобы очищать свое сердце, хранить свой язык и удерживать свои руки от зла, как [делали] те, о которых я написал тебе выше. Ибо не должен человек смешивать мед с полынью. И если воздерживается человек от хлеба и воды, то пусть не примешивает он к своему посту ругань и проклятия. И поскольку в твоём доме (который является храмом Божиим) есть всего одна дверь, то не подобает тебе, человек, чтобы из двери, которою входит Царь, выходили грязь и нечистоты. То есть если воздерживается человек от всего недолжного и принимает Тело и Кровь Христа, то пусть внимательно следит за своими устами, так как ими входит Сын Царя. Непозволительно тебе, человек, чтобы из уст твоих выходили нечистые слова. Послушай, что сказал наш Жизнодавец: *Не то, [104] что входит в человека, оскверняет его, но то, что выходит из уст, оскверняет его*³⁹.

3. Так же и Моисей, когда взошёл он на гору, то постился чистым постом и принес Закон своему народу. В посте своём был он тверд, [постясь] дважды по сорок дней⁴⁰. И воспринял он великую славу, и воссияло лицо его⁴¹, и отвратил он гнев от своего народа, и тот не был стерт [с лица земли]⁴².

Так же подобно Моисею постился и Илия, муж сильный в брани. Когда [Илия] был преследуем Иезавелью, то он, постясь сорок дней, продвигался к Хориву⁴³ — туда, где [Бог] беседовал с

³⁹ Ср.: Мф. 15, 11 «Не то, что входит в уста, оскверняет человека; но то, что выходит из уст, оскверняет человека» (Пешитта = Синод.).

⁴⁰ Ср.: Исх. 24, 18; 34, 28; Втор. 8, 18.

⁴¹ Ср.: Исх. 34, 29; 2 Кор. 3, 7. ⁴² Ср.: Исх. 32, 11; 34, 9.

⁴³ Ср.: 3 Цар. 19, 3—8.

Моисеем. И там явился [Илие Бог] и приказал, говоря: *Иди, помажь Ииуя, сына Намессиина и Азаила, чтобы он мстил среди сыновей Израиля, и Елисея, сына Сафатова, чтобы он воспринял твое служение*⁴⁴. И возрадовался [Илия], когда Господь явился ему во время его совершенного поста, так же как возрадовался Моисей, когда, постясь дважды по сорок дней, отвратил гнев Божий от своего народа и принес скрижали завета, на которых было написано перстом Божиим. И заслуга обоих была⁴⁵ в их посте, благодаря которому они достигли совершенства.

4. Так же и нечестивый пост я покажу тебе, [105] во время которого пролилась кровь, и поэтому он не был принят. Его установила Иезавель, подстрекатель Ахава и губитель⁴⁶ Израиля⁴⁷. Ибо она написала письмо от имени Ахава и послала сынам Израелевым, мужам нечестивым, послушникам нечестивой Иезавели⁴⁸. И написала она в письме нечестивом, говоря так: *Объявите пост и посадите Навуфея на первое место в народе; и против него посадите двух негодных людей, которые бы свидетельствовали на него и сказали: Навуфей хулил Бога и царя, — чтобы он был побит камнями и умер*⁴⁹.

А то, возлюбленный мой, что, послав, написала Иезавель: пусть двое мужей свидетельствуют на Навуфея, — соответствует святому Закону, ибо в Законе написано: *Осуждаемого на смерть не должно предавать смерти по словам одного свидетеля, но по словам двух свидетелей должен он умереть*⁵⁰. И так написано: *Рука свидетелей должна быть на нем прежде [всех], чтобы побить его камнями, потом рука всего народа*⁵¹.

⁴⁴ Ср.: 3 Цар. 19, 15—16: «помажь Азаила в царя над Сириею, а Ииуя, сына Намессиина, помажь в царя над Израилем; Елисея же, сына Сафатова, из Авел-Мехолы, помажь в пророка вместо себя» (Пешитта = Синод.).

⁴⁵ заслуга обоих была < В.

⁴⁶ + совратитель А.

⁴⁷ Ср.: 3 Цар. 22, 25.

⁴⁸ Ср.: 3 Цар. 21, 8.

⁴⁹ 3 Цар. 21, 9—10.

⁵⁰ Втор. 17, 6.

⁵¹ Втор. 17, 7.

И еще она написала им, чтобы так они свидетельствовали против него: Хулил Навуфей Бога и царя. Также и это написала она им в [своем] нечестивом письме в соответствии со святым Законом, ибо написано: *Хулителю имени Божиего должен быть побит камнями за то, что произнес хулу на святое имя*⁵². Однако не о имени Божиим [108] заботилась Иезавель — дабы не было оно хулимо — но пеклась она о жадности Ахав, пожелавшего виноградник Навуфея. И не вспомнил Ахав написанное: *Не пожелай ничего, что у ближнего твоего*⁵³.

5. О Иезавель, губитель⁵⁴ Ахав⁵⁵, кто Тот Бог, Которого хулил Навуфей? Это Бог, жертвенник Которого ты низвергла, и Бог, пророков Которого ты убила⁵⁶. А кто тот царь, которого он хулил? Это царь, отменивший закон и пожелавший захватить владение Навуфея.

Почему же, Иезавель, не исполнила ты написанное в [самом] начале заповедей Закона: *Не поклоняйся другому богу*⁵⁷, — ты же, Иезавель, служила Ваалу. И еще написано: *Не проливай крови невинного в земле, которую дал тебе Господь, Бог твой*⁵⁸. Тебе, Иезавель, следовало вспомнить написанное: *Земля не иначе очищается от пролитой на ней крови, как кровью пролившего ее*⁵⁹. Убоялась ли ты этих [слов], Иезавель, когда, исполненная нечестивой ревностью, ты [представила] Навуфея хулившим Бога, он же не хулил Его? И еще написано: *Кто пролил кровь человеческую, того кровь прольется*⁶⁰. А озлобленная Иезавель пролила кровь невинного Навуфея, и поэтому [109] на том месте, где во время назначенного нечестивого поста была пролита кровь невинного, пролилась кровь Иезавели и со-

⁵² Лев. 24, 16.

⁵³ Исх. 20, 17.

⁵⁴ + совратитель А.

⁵⁵ Ср.: 3 Цар. 22, 25.

⁵⁶ Ср.: 3 Цар. 19, 14.

⁵⁷ Исх. 20, 3. 5.

⁵⁸ Ср.: Втор. 19, 10: «дабы не проливалась кровь невинного среди земли твоей, которую Господь, Бог твой, дает тебе...» (Пешитта = Синод.).

⁵⁹ Числ. 35, 33.

⁶⁰ Быт. 9, 6.

баки съели ее⁶¹. А кровь Ахава, что послушался совета ее, слизали там псы⁶².

6. Но если Иезавель, не соблюдавшая Закон, отобрав, взяла из него [лишь] то, что способствовало ей в ее злодеянии, то вы, злодеи, сыны Изреелевы, как же вы смогли принять то письмо, в котором предписывался [вам] нечестивый пост, ибо предписано в нем лжесвидетельство и кровопролитие? Слышали ли вы когда-нибудь: Начните пост и пролейте кровь невинного? Почему же вы не отвергли то нечестивое письмо и лжесвидетельство?

И таким образом ни Ахав, ни Иезавель не избежали справедливого суда за пролитую кровь невинного Навуфея. А также и сыны Изреелевы, которые послушались Иезавели, были справедливо осуждены. Ибо пророчествовал Осия, говоря: *Еще не много пройдет, и Я взыщу кровь Изрееля с дома Ииуева*⁶³. И отомстил Ииуй за кровь Навуфея Иезавели и роду Ахава, а сынов Изреелевых он уничтожил в храме Ваала. И настигла их [месть] за кровь Навуфея⁶⁴, как сказал Ииуй в день [112] возмездия: *Кровь Навуфея и кровь сыновей его видел Я вчера*⁶⁵. И совершилось возмездие за него, а пост, что соблюдали сыны Изреелевы, стал им в осуждение.

7. Так же ниневитяне постились чистым постом, когда Иона возвестил им о разрушении. Ибо написано, что когда услышали они проповедь Ионы, то назначили продолжительный пост и усердное моление, [облачившись] во вретище и сидя на пепле. Они сняли свои нарядные одежды и надели вместо них вретища. И удержали детей от материнской груди, а овец и быков — от пастбища. Ибо так написано: *Это слово дошло до царя Ниневии, и он встал с престола своего, и снял с себя царское облачение свое, и оделся во вретище, и сел на пепле. И повелел про-*

⁶¹ В рук. А объектный суффикс согласован со словом м. р. «кровь», в рук. В — с именем «Иезавель».

⁶² Ср.: 3 Цар. 22, 38.

⁶⁴ + и кровь его сыновей А.

⁶³ Ос. 1, 4.

⁶⁵ 4 Цар. 9, 26.

возгласить и сказать в Ниневии, городе своем, от имени царя и вельмож его: *Чтобы ни люди, ни скот ничего не ели, не ходили на пастбище и воды не пили, и чтобы покрыты были вретищем люди и скот, и крепко вопияли к Богу, тогда, быть может, Он отвратит от нас пылающий гнев, и мы не погибнем*⁶⁶. И так написано: *Увидел Бог дела их, что они обратились от злых путей своих, и отвратил от них гнев пылающий и не погубил их*⁶⁷.

И не сказал [Бог], что видел Он воздержание от воды и хлеба, и [сидящими их] во вретище [113] на пепле, но [сказал, что видел Он], как обратились они от злых путей и от злодеяний своих. Ибо так повелел провозгласить царь Ниневии, говоря: *Да обратится каждый от злого пути своего и от насилия рук своих*⁶⁸.

То был пост чистый. И принят был [этот] пост, что соблюдали ниневитяне, когда обратились они от злых путей своих и от насилия рук своих. Чистым постом постились ниневитяне в соответствии с волей [Божией], и не был он подобен посту сыновей Израеля, когда была пролита кровь невинного.

8. Итак, возлюбленный мой, воздержание от злодеяний для постящегося всегда есть намного лучше, чем воздержание от хлеба и воды. И лучше оно такого [поста], когда *томит человек душу свою, когда гнет шею свою, наподобие крюка, и подстилает под себя вретище и пепел*⁶⁹, — как сказал пророк Исаия. Ибо когда будет воздерживаться человек от хлеба, воды и всякого пропитания, наденет на себя вретище, посыплет голову пеплом, и будет претерпевать скорби, то желанен [этот пост], честен и угоден, но гораздо угодней такой: *Когда томит человек душу свою, разрешит оковы нечестия и разрубит узы неправды. Тогда раскроется, как солнце, свет его. И правда его пой-*

⁶⁶ Иона 3, 6—9.

⁶⁷ Иона 3, 10 (Пешитта). Ср.: «И увидел Бог дела их, что они обратились от злого пути своего, и пожалел Бог о бедствии, о котором сказал, что наведет на них, и не навел» (Синод.).

⁶⁸ Иона 3, 8.

⁶⁹ Ис. 58, 5.

дет перед ним. И он будет, как цветущий сад⁷⁰, и как источник, воды которого никогда не иссякают⁷¹. [116] И не будет подобен он лицемерам, что омрачают и искажают свои лица, возвещая [тем самым] о своем посте⁷².

9. Вот также лживые учения, орудия лукавого: [придерживающиеся их,] памятуя о своих грехах, накладывают [на себя] пост, но нет того, кто наградил бы их за это. Действительно, кто воздаст плату Маркиону, который не верит в благость нашего Творца? И кто вознаградит за пост Валентина, который проповедует, что суть много творцов? Он говорит, что о совершенном Боге нельзя поведать устами и что мысль не достигает Его. И кто даст награду сынам тьмы, [принадлежащим] к учению незаконного Мани, обитающим во тьме, подобно змеям, и исповедующим учение вавилонских халдеев? Вот все они постятся, но не будет принят их пост.

10. Слушай же еще, возлюбленный мой, и я покажу тебе пост Мардохея и Есфири, который был принят⁷³. Пост их стал щитом спасения для всех сынов их народа, и они устранили гордость Амана, досаждавшего им.

И нечестие его обратилось на его голову.
И обман его обернулся на него самого.
И судом, которым хотел он судить, был судим.
И мерой, которой желал он отмерить, отмерили ему.
И как задумал он сделать, так было сделано с ним.

[117] И был он связан веревкой своих грехов.

И богатство, которым гордился, не последовало за ним.
И хитрость его не спасла его.

⁷⁰ Сир. 𐡀𐡩𐡪 𐡠𐡩𐡩𐡮𐡩 (pardaysā drāwez) значит также и «ликующий рай». В Ис. 58, 10 (Пешитта) стоит причастие 𐡠𐡩𐡩𐡮𐡩 (rāwē) «напоенный водой», и из-за схожести написания букв 'āleṗ и zaṓn здесь можно предположить lapsus calami.

⁷¹ Ис. 58, 6. 8. 11.

⁷² Ср.: Мф. 5, 16.

⁷³ Ср.: Есф. 4, 16.

И за то, что замыслил он зло,
Умалилось его величие,
Отошла от него его слава,
Погибла его красота
И иссякла мощь его.
Карой, которой хотел он карать, покарала его.
И казнью, которой хотел он казнить, был казнен.

Ибо хотел он, чтобы погибли все иудеи, что были под властью царя Артаксеркса. Но пост Мардохея и Есфири стал щитом, который остановил стрелы Амана.

И Аман был схвачен своим нечестием.
И меч его поражающий вошел в его сердце.
И лук его, полный нечестия, преломился,

как написано о беззаконниках: *Меч их войдет в их же сердце, и луки их сокрушатся*⁷⁴. И это исполнилось на нем. Ибо когда Аман приготовил виселицу Мардохею и его сыновьям, то был повешен на ней он сам и его сыновья⁷⁵.

И упал он в яму, которую вырыл.
И был пойман в ловушку, которую спрятал.
И сеть его на него распростерлась.
И попал он в свои нечестивые западни.
И погибель его во век.

11. Но почему же, возлюбленный мой, молил и просил Аман у царя, чтобы погибли все иудеи? [120] Он желал отомстить за свой народ, чтобы изгладить имя сыновей Израиля, подобно тому, как изглажена была память об Амалике под небесами.

Аман же был одним из оставшихся амаликитян, ибо так написано: *Аман, сын Амадафа Вугеянина*⁷⁶, — и он был в почете у

⁷⁴ Пс. 37, 15 Пешитта; Пс. 36, 15 Синод. ⁷⁵ Ср.: Есф. 7, 9—10.

⁷⁶ Есф. 3, 1. В Пешитте, как и у Афраата, отец Амана называется Агагеяни-

царя Артаксеркса. А Мардохей сидел каждый день у царских ворот⁷⁷ из-за воспитанницы своей Есфири, которая, когда привели ее, понравилась царю Артаксерксу более всех других девиц. Она вошла и села вместо царицы Астинь⁷⁸. А Мардохей с раннего утра сидел каждый день у царских ворот.

Аман был третьим после царя и почитаем был во всем царстве. И каждый человек, который был у царских⁷⁹ ворот, увидев Амана, падал ниц и кланялся перед ним⁸⁰. Мардохей же не вставал перед ним, и поэтому [Аман] решил отомстить сыновьям народа [Мардохея] и взыскать с них за [уничтожение] амаликитян⁸¹.

Ведь Аман был родом из дома Агага, царя Амалика, которого [пленив] увел Саул и которого Самуил разрубил пред Господом⁸². А Мардохей происходил из дома Саула, [121] колена Вениаминова, сыновей Киса⁸³. И так как Саул уничтожил амаликитян, то возжелал Аман отомстить Израилю⁸⁴ за народ свой, а Мардохею — за убийство Агага.

Но не знал он, безумный, того, что было определено об Амалике: память о нем должна быть изглажена под небесами, ибо написано в святом Законе: *Сказал Бог Моисею: Скажи Иисусу Навину, чтобы он выбрал себе мужей и сразился с амаликитянами*⁸⁵. Иисус вооружился и сразился с амаликитянами и победил их знамением креста — простираем рук Моисея. И хотя были разбиты [все] те, кто вышли в бой, но сохранился от них остаток — те, кто находились в своих жилищах. Тогда сказал Господь Моисею: *Напиши для памяти в книгу, и положи перед Иисусом Навином, потому что Я совершенно изглажу память об амаликитянах под небесами*⁸⁶.

ном (так же в еврейской Библии). Русский вариант «Вугеянин» взят из Септуагинты (при том, что царь амаликитян именуется Агагом).

⁷⁷ Ср.: Есф. 2, 21.

⁷⁹ царских < А.

⁸¹ Ср.: Есф. 3, 6.

⁸³ Ср.: Есф. 2, 5.

⁸⁵ Исх. 17, 9.

⁷⁸ Ср.: Есф. 2, 17.

⁸⁰ Ср.: Есф. 3, 2.

⁸² Ср.: 1 Цар. 15, 20. 33.

⁸⁴ Израилю < А.

⁸⁶ Исх. 17, 14.

И являл [Бог] долготерпение к амаликитянам: быть может, услышат они, что написано в святой книге Божией, где сказано: *Я совершенно изглажу амаликитян*⁸⁷, — и обратятся к Нему, а Он обернется к ним. И если бы они покалялись, то покаяние их было бы подобно покаянию ниневитян, [124] которые, когда возвестил [Иона] им разрушение, явили покаяние, и [Бог] отвел от них гнев. И подобно заключению союза с гаваонитянами, так что не погибли они вместе с хананеями⁸⁸. И подобно тому, как дано покаяние Раав, приобретшей веру⁸⁹. Так же и амаликитянам было бы дано покаяние, если б [только] они уверовали, пока [Бог] долготерпел к ним в течение четырехсот лет⁹⁰.

Но по прошествии того времени увидел [Бог], что они не покалялись, и, разгневавшись на них, вспомнил Он то, что вписал Моисей в святую книгу. Ибо когда воцарился Саул, то сказал Бог Самуилу: *Скажи ему, что вспомнил Я о том, что сделал Амалик вам, когда вы вышли из Египта, как он напал на вас. Теперь иди и порази грешного Амалика*⁹¹. И пошел Саул и поразил амаликитян. А за то, что проявил Саул жалость к Амалику, лишился он своего царства, потому что оставил из них некоторых в живых⁹². Итак, Аман происходил из дома Агага, оставленного [в живых] Саулом. Происхождение же Мардохея было из дома Саула, поразившего подданных Агага.

12. Есть, возлюбленный мой, люди, которые осуждают Мардохея, говоря: почему он не встал перед Аманом⁹³, который почитался во всем царстве? Что стало бы с ним, если бы он воздал ему честь? И [еще] так [125] говорят: если бы он встал перед Аманом, то тот не замыслил бы зла на Мардохея и на народ его. Так говорит тот, кто не понимает смысл слова [Писания]. Ведь Мардохей сделал это как муж праведный, соблюдающий Закон. Он не поднялся перед нечестивым Аманом, потому что вспомнил

⁸⁷ Исх. 17, 14.

⁸⁹ Ср.: Евр. 11, 31.

⁹¹ 1 Цар. 15, 2—3.

⁹³ Ср.: Есф. 3, 2.

⁸⁸ Ср.: Нав. 9, 3—27.

⁹⁰ Ср.: Быт. 15, 13—16.

⁹² Ср.: 1 Цар. 15, 10—23.

Саула, своего предка, который за то, что проявил жалость к царю Агагу, предку Амана, был лишен своего царства. И был на [Сауле] гнев [Божий]. И так же если бы Мардохей воздал честь незаконному Аману, то нашел бы на него гнев, как и на Саула.

13. И почему же, возлюбленный мой, Амалик, прежде других народов, вышел навстречу Израилю для сражения? Так решил Амалик: выйдем, поразим сыновей Иакова и отменим благословения Исаака, — потому что боялся он, что сыновья Иакова поработят его. Ибо так сказал Исаак Исаву: *Иакову, брату твоему, ты будешь служить, но если обратишься, то свергнешь иго его с выи своей*⁹⁴. Знай, что Амалик был сыном Елифаза, сына Исава, от наложницы⁹⁵ и не хотел поработиться сыновьям Иакова.

Почему же, возлюбленный мой, сказал Исаак Исаву: [128] *Иакову, брату твоему, ты будешь служить*⁹⁶. Слово [Писания] так объясняет: потому, что Исав женился на дочерях Ханана, который был проклят Ноем, предком своим. Ибо так сказал ему Ной: *Ты будешь рабом рабов у братьев своих*⁹⁷. И так как знали Авраам и Исаак, что прокляты хананеи, то не брали они дочерей их в жены сыновьям своим — Авраам не взял Исааку⁹⁸, и Исаак не взял Иакову⁹⁹ — чтобы не смешалось проклятое семя хананеев с семенем Сима, которого благословил Ной. Посему желал Амалик, сын Елифаза, сына Исава, отменить проклятия Ноя и благословения Исаака, и [решил] сразиться с сынами Иакова. И справедливо было предписано Богом об Амалике: *Будет изглажена память о нем сынами Рахили*¹⁰⁰.

Прежде всех сразился с [Амаликом] Иисус Навин из коле-

⁹⁴ Быт. 27, 40 Пешитта. Ср.: «и будешь служить брату твоему; будет же время, когда воспротивишься и свергнешь иго его с выи своей» (Синод.).

⁹⁵ Ср.: Быт. 36, 12.

⁹⁶ Быт. 27, 40.

⁹⁷ Быт. 9, 25.

⁹⁸ Ср.: Быт. 24, 3.

⁹⁹ Ср.: Быт. 28, 1.

¹⁰⁰ Ср.: Втор. 25, 19: «изгладь память Амалика из поднебесной...» (Пешитта = Синод.).

на Иосифа, затем Саул из сыновей Вениамина, а остаток его погубил Мардохей постом своим. Так как из всех сыновей Исава [именно] Амалик захотел сразиться с сынами Иакова, то была изглажена память его. Посмотри: постом Мардохея и Есфири был низвергнут Аман с высоты своего величия, и погиб остаток амаликитян, а Мардохей, получив славу Амана, стал великим во всем царстве [129] Артаксеркса, Есфирь же — царицей вместо Астинь.

14. Еще Даниил постился за свой народ, чтобы не был увеличен семидесятилетний [срок пребывания] в Вавилоне. Три седмицы [держал он пост], и [пост его] был принят¹⁰¹. В течение двадцатидвухдневного поста Бог [постоянно] внимал ему, и в те самые дни Гавриил стоял, помогая ему, ибо [Гавриил] всегда принимает молитвы. Вместе с Гавриилом¹⁰² помогал [Даниилу] также и Михаил, князь [Израиля]¹⁰³, и они противостояли князю персидскому двадцать один день¹⁰⁴. И помог [Гавриил и Михаил] Даниилу в посте его.

Знай, возлюбленный мой, что именно Гавриил принимает молитвы перед Богом. Ибо когда постился Даниил, то пришел к нему Гавриил с войском своим и сказал ему: *Молитва твоя услышана пред Богом, и я пришел по словам твоим*¹⁰⁵. И он ободрил его и сказал ему: *Мужайся, муж желаний*¹⁰⁶.

И как по молитве [Даниила во время] поста пришел к нему Гавриил, так же и молитву Захарии [Гавриил] принес к Богу. Ибо когда [Гавриил] благовествовал ему о рождении Иоанна, то сказал ему: *Услышана молитва твоя перед Богом*¹⁰⁷. И также молитву Марии он принес к Богу. Ибо, благовествуя о рождении Христа, он сказал Ей: *Ты обрела благодать у Бога*¹⁰⁸. [132] Чем же обрела Мария благодать, если не Своим постом и молитвой.

¹⁰¹ Ср.: Дан. 10, 2—3.

¹⁰² вместе с Гавриилом < А.

¹⁰³ Ср.: Дан. 10, 21.

¹⁰⁴ Ср.: Дан. 10, 13.

¹⁰⁵ Ср.: Дан. 10, 12: «слова твои услышаны, и я пришел бы по словам твоим» (Пешитта = Синод.).

¹⁰⁶ Дан. 10, 19.

¹⁰⁷ Лк. 1, 13.

¹⁰⁸ Лк. 1, 30.

Ибо Гавриил принимает чистые молитвы и приносит [их] к Богу, а Михаил — князь сыновей Израиля.

Он есть тот, о ком [Бог] сказал Моисею: *Вот, пойдет пред тобою ангел Мой и он истребит обитателей земли пред тобою*¹⁰⁹.

Он тот, кто явился ослице Валаама, когда Валаам ехал, чтобы проклясть Израиль¹¹⁰.

И еще он явился Иисусу Навину, когда, вытащив меч, он стоял в долине Иерихонской. Иисус же, увидев его, принял за врага, и сказал ему: *Наш ли ты, или из неприятелей наших?* Михаил ответил ему: *Я вождь воинства Господа, теперь я пришел [сюда]*¹¹¹.

И еще он сокрушил стены Иерихона перед Иисусом Навином¹¹².

И еще он уничтожил перед ним тридцать одного царя¹¹³.

И он уничтожил тысячу тысяч эфиоплян перед Асой¹¹⁴.

И еще он уничтожил в ассирийском стане сто восемьдесят пять тысяч¹¹⁵.

И так же когда шли в Вавилон сыны Израиля, то и он шел вместе с ними и сражался за них.

15. Почему же, возлюбленный мой, Даниил постился [133] те три седмицы, прося и умоляя Бога, и не написано, чтобы он постился до этого? Потому что написано: когда исполнились семьдесят лет с тех пор, как был разрушен Иерусалим, — о чем сказал пророк Иеремия¹¹⁶ — то [Даниил] стал молиться и умолять Бога¹¹⁷, чтобы Он не продлил ожидание более семидесяти лет, подобно тому, как Он сократил [годы жизни] людей во дни¹¹⁸ Ноя. И подобно тому, как прибавил сынам Израиля в Египте. И подобно тому, как уменьшил сынам Ефрема. И подумал Даниил,

¹⁰⁹ Исх. 23, 20. 23.

¹¹¹ Нав. 5, 13—14.

¹¹³ Ср.: Нав. 12, 7—24.

¹¹⁵ Ср.: 4 Цар. 19, 35.

¹¹⁷ Ср.: Дан. 9, 2—3.

¹¹⁰ Ср.: Числ. 22, 22—35.

¹¹² Ср.: Нав. 6, 19.

¹¹⁴ Ср.: 2 Цар. 14, 12.

¹¹⁶ Ср.: Иер. 25, 11—12; 29, 10.

¹¹⁸ + сыновей А.

как бы не пришлось народу из-за грехов своих ждать¹¹⁹ дольше этих семидесяти лет, о которых сказал Иеремия. И помог Гавриил и Михаил, князь [Израиля], в посте его.

И даже Михаил имел бы покой, если бы вернулись они в свою землю, а также Гавриил, что помогал народу своему, дабы умножились плоды молитв их в святом Храме и ежедневные жертвы, возносимые им к Богу. Но не хотел князь персидский, чтобы святое семя отделилось от грешного персидского царства, которое было ему предано Богом. Потому что пока среди них были праведники, также и [князь персидский] был счастлив [136] благодаря им.

Посмотри же, каким превосходным был принятый пост Даниила, ограничившего пленение своего народа семьюдесятью годами.

16. Но Тот, Кто ведет наш стан, больше, чем Гавриил, превосходнее, чем Михаил, и сильнее князя персидского. Это наш Жизнодавец, Господь наш Иисус Христос, Который, придя, облечся нашей человеческой природой, страдал и был искушаем в теле, которое Он принял от нас. И Он силен помочь тем, кто претерпевает искушение¹²⁰. Он постился за нас и победил нашего противника. Он заповедал нам поститься и бодрствовать во всякое время¹²¹, дабы силою чистого поста и мы достигли покоя Его.

Закончена тахвита о посте.

ТАХВИТА О МОЛИТВЕ

[137] 1. Лучшая молитва — это чистое сердце, она превосходит любую громкогласную молитву. И безмолвие, соединяемое с просветленным умом, лучше, чем когда человек вопит громким голосом.

¹¹⁹ + там А.

¹²⁰ Ср.: Евр. 4, 15.

¹²¹ Ср.: Мф. 26, 41.

Сейчас, возлюбленный мой, собери все свое внимание и послушай о силе чистой молитвы; посмотри, как благодаря своей молитве перед Богом восторжествовали наши праведные праотцы, и как она стала для них *чистой жертвой*¹²². Ведь именно благодаря молитве были приняты [их] жертвоприношения.

Она отвела потоп и исцелила бесплодие.
Она¹²³ сокрушила полки и раскрыла тайны¹²⁴.
Она разделила море и рассекла Иордан.
Она удержала солнце и остановила луну.
Она уничтожила скверну и низвела огонь.
Она заключила небо и подняла из ямы.
Она спасла от огня и вызволила из моря.

Сила [молитвы], подобно как и сила чистого поста, весьма велика. И как о посте, разъясняя, я поведал тебе в предыдущем слове, [140] так же и о молитве не затруднит меня рассказать и поведать тебе.

2. Первой благодаря чистоте сердца была принята перед Богом жертва Авеля, тогда как [жертва] Каина была отвергнута¹²⁵. Но из чего нам известно, что жертва Авеля была принята, а [жертва] Каина отвергнута? И каким образом Авель узнал, что его жертва принята, а Каин — что его отвергнута? Это я, как могу, объясню тебе.

Ведь ты знаешь, возлюбленный мой, что жертвоприношение, принимаемое Богом, отличалось тем, что огонь сходил с небес и поедал это жертвоприношение. Действительно, когда Авель и Каин вместе приносили свои жертвы, то спустился живой огонь, который служил перед Богом¹²⁶, и он пожрал чистую жертву Авеля, а [жертву] Каина, которая не была чиста, он не принес [Богу]. И поэтому Авель понял, что его жертва принята, а Каин по-

¹²² Мал. 1, 11.

¹²⁴ тайны В: тайну А.

¹²⁶ Ср.: Пс. 103, 4.

¹²³ + еще А.

¹²⁵ Ср.: Быт. 4, 3—5.

нял, что его — отвергнута. Плоды сердца Каина показали, засвидетельствовав о нем, что он исполнен коварства, ибо он убил брата своего. И то, что зачал он в уме, породили руки его. А чистота сердца Авеля была его молитвой.

3. Итак, я покажу тебе, возлюбленный мой, что огонь пожирал все принятые жертвоприношения.

[141] Ибо когда Маной, отец Самсона, принес жертву, то сошел живой огонь и пожрал ее. И в пламени поднялся к небу ангел, говоривший ему¹²⁷.

И так же [было] с Авраамом. Когда Бог дал Аврааму обетование, что у него родится сын, то Он сказал ему: *Возьми себе трехлетнюю телицу, трехлетнюю козу, горлицу и молодого голубя*¹²⁸. И зажав, Авраам рассек их, и положил [один] член напротив другого. И охватил его глубокий сон. Когда же наступила тьма, то, сойдя, огонь прошел между частями и пожрал жертву Авраама¹²⁹.

И так же на те жертвы, которые приносились в скинии, сходил живой¹³⁰ огонь, чтобы пожрать их¹³¹.

И так же [было] с сыновьями Аарона — Надавом и Авиудом, — которые небрежно относились к приношению жертв: как обычно во время жертвоприношения сошел огонь, но, найдя жертвы их нечистыми, он не принес их [Богу]. И когда увидели они, что [огонь] не пожрал их жертвы¹³², то принесли *огонь чуждый*¹³³, чтобы он съел их [жертвы], и чтобы Моисей не обвинил [их]: почему не съедена жертва? И *огонь чуждый* пожрал [их] жертву. А¹³⁴ огонь, который с небес, съел их самих, и Господь освятился в них. Это случилось, ибо они небрежно относились [144] к служению [Богу]¹³⁵.

¹²⁷ Ср.: Суд. 13, 20.

¹²⁹ Ср.: Быт. 15, 17.

¹³¹ Ср.: Лев. 9, 24.

¹³³ Лев. 10, 1.

¹³⁵ Ср.: Лев. 10, 1—4.

¹²⁸ Быт. 15, 9.

¹³⁰ живой < А.

¹³² жертвы А: жертву В.

¹³⁴ + и именно этот А.

И так же когда отделились против Моисея двести пятьдесят человек и принесли кадиланицы не по заповеди, то было приказано огню, и он вышел от Господа и съел их. И освятились их кадиланицы их душами¹³⁶.

Еще когда построил Соломон святилище и принес жертвы и всесожжения, то он помолился и сошел огонь с небес, и поглотил тук [животных], сожигаемых на жертвеннике¹³⁷.

Еще когда Илия принес жертву, то сошел огонь и пожрал ее¹³⁸. И была принята его жертва, как [и жертва] Авеля. А [жертва] служителей Ваала была отвергнута, как [и жертва] Каина.

Я написал тебе это разъяснение об огне, дабы ты удостоверился в том, что огонь пожрал жертву Авеля.

4. Слушай же, возлюбленный мой, о сей чистой молитве, о том, сколько чудес было явлено благодаря ей.

Ибо Авраам, помолившись, вернул плененных пятью царями¹³⁹.

И еще бесплодная родила по его молитве¹⁴⁰.

И еще силой своей молитвы он получил обетование, что в семени его благословятся народы¹⁴¹.

Так же Исаак явил силу молитвы, когда молился он за Ревекку, и она родила¹⁴²; [помолился] за Авимелеха — и гнев [Божий] был удержан от него¹⁴³.

5. И так же отец наш Иаков помолился в Вефиле [145] и увидел открытыми небесные врата и лестницу, поднимавшуюся до небес¹⁴⁴. То, что видел Иаков, есть образ нашего Спасителя. Врата небесные есть не кто иной, как Христос, поскольку Он [Сам] говорит: *Я есмь дверь жизни: всякий, кто войдет*

¹³⁶ Ср.: Чис. 16, 35.

¹³⁸ 3 Цар. 18, 38.

¹⁴⁰ Ср.: Быт. 21, 2.

¹⁴² Ср.: Быт. 25, 21.

¹⁴³ Афрат пишет о молитве Исаака за Авимелеха, отступая от библейского текста, где говорится о молитве Авраама (Быт. 20, 17).

¹⁴⁴ Ср.: Быт. 28, 12—17.

¹³⁷ Ср.: 2 Пар. 7, 1.

¹³⁹ Ср.: Быт. 13, 18; 14, 16.

¹⁴¹ Ср.: Быт. 22, 18.

Мною, спасется во век¹⁴⁵. И также Давид говорит: *Вот врата Господа; праведные войдут в них*¹⁴⁶. Лествица, которую видел Иаков, есть также образ нашего Спасителя, ибо Им восходят праведники от нижних к вышним. Но также она является образом креста нашего Спасителя, который был воздвигнут подобно лестнице, и действительно Господь стоит наверху ее. Ибо выше Христа лишь Господь всяческих, как сказал блаженный апостол: *Христу глава — Бог*¹⁴⁷. И установив там во свидетельство каменный столп и возлив на него елей¹⁴⁸, назвал Иаков это место Вефиль.

Также и это образно предвосхитил отец наш Иаков, ибо камни примут помазание. Ведь народы, о которых сказал Иоанн: *Из камней сих Бог может воздвигнуть детей Аврааму*¹⁴⁹, — уверовав в Помазанника, получили миропомазание. Таким образом, молитва Иакова предызобразила тайну [будущего] призвания народов.

6. Посмотри же, возлюбленный мой, сколько тайн сокрыто [148] в видении, которое видел Иаков.

Ведь он видел врата небесные, которые есть не что иное, как Христос.

Он видел лествицу — образ креста.

Он помазал камни — образ народов.

Он дал обет приносить десятину Левии¹⁵⁰, ибо в [Иакове] были сокрыты и дающие десятину, и принимающие начатки.

В чреслах его пребывал молодой лев Иуда¹⁵¹, в котором был сокрыт Царь-Помазанник, указавший через [Иакова] на миропомазание.

Колена, [сокрытые] в нем, дали обет левитам. Цари, что были

¹⁴⁵ Ин. 10, 9: «Я есмь дверь: кто войдет Мною, тот спасется...» (Пешитта = Синод.).

¹⁴⁶ Пс. 117, 20 Пешитта. Ср.: Пс. 118, 20 Синод.

¹⁴⁷ 1 Кор. 13, 3.

¹⁴⁸ Ср.: Быт. 28, 18—19.

¹⁴⁹ Мф. 3, 9.

¹⁵⁰ Ср.: Быт. 28, 22; Евр. 7, 8—10.

¹⁵¹ Ср.: Быт. 49, 9.

в его чреслах, сделали величественным его сердце. Дух пророков различил в нем тех, кто в будущем явится из его семени.

С одним жезлом своим он перешел Иордан¹⁵², — удивительный образ, предвосхищая, держал он в руке своей, ибо это есть знамение креста Великого Пророка. Поднялся на ноги [и пошел] в землю сынов востока¹⁵³, ибо из нее воссиял свет народам¹⁵⁴.

Он возлег у колодца, над устьем которого был камень, и никто не мог отвалить его¹⁵⁵. Множество пастухов не могло поднять его и открыть колодец, до тех пор пока не пришел Иаков, и силой сокрытого в его чреслах Пастыря отвалил камень и напоил овец своих. Так же многие пророки приходили, но не могли раскрыть [вод] крещения до тех пор, [149] пока не пришел Великий Пророк: лишь Он смог открыть [воды] и креститься в них. Он воскликнул, говоря Своим сладчайшим голосом: *Всякий жаждущий пусть придет ко Мне и пьет*¹⁵⁶.

Еще молился Иаков о возвращении от Лавана и был избавлен от рук брата своего Исава. Так с благодарностью молился он, говоря: *Я с жезлом моим перешел этот Иордан, а теперь у меня два стана*¹⁵⁷. О дивный образ нашего Спасителя! Ибо когда пришел наш Спаситель в первый раз, то вышел Жезл из корня Иессея¹⁵⁸ по подобию жезла Иакова. А когда придет Он от Отца Своего во втором пришествии, то вернется к Нему с двумя станами — один от народа, а другой от народов — подобно Иакову, вернувшемуся к отцу своему Исааку с двумя станами.

Иаков вернулся со своими одиннадцатью сыновьями¹⁵⁹, а с нашим Спасителем придут одиннадцать учеников Его, ибо нет с ними Иуды. Когда родился Вениамин, то стало двенадцать сы-

¹⁵² Ср.: Быт. 32, 11: «я с посохом моим перешел этот Иордан...» (Пешитта = Синод.).

¹⁵³ Ср.: Быт. 29, 1.

¹⁵⁵ Ср.: Быт. 29, 2—10.

¹⁵⁷ Быт. 32, 11.

¹⁵⁹ Ср.: Быт. 32, 23.

¹⁵⁴ Ср.: Лк. 2, 32.

¹⁵⁶ Ин. 7, 37.

¹⁵⁸ Ср.: Ис. 11, 1.

новой у Иакова, а когда был избран Толмай¹⁶⁰, то стало двенадцать учеников у нашего Спасителя. Вот каково действие молитвы Иакова.

7. Что же скажем мы о силе молитвы Моисея, которой нет предела!

Ведь молитва [152] избавила его от руки фараона
И показала ему славу Божию¹⁶¹.

Молитвой своей он навел на фараона десять кар¹⁶²,
И также его молитва разделила море¹⁶³.

Она сделала сладкой горькую воду¹⁶⁴,
Низвела манну и подняла перепелов¹⁶⁵.

Она расколола камень
И заставила истечь воду¹⁶⁶.

Она одержала победу над Амаликом
И укрепила Иисуса¹⁶⁷.

Она сотрясла сражением Ога с Сигоном¹⁶⁸
И низринула в Шеол лукавых¹⁶⁹.

Она отвела гнев Божий от его народа¹⁷⁰

¹⁶⁰ В Деян. 1, 23 упомянут Матфий. Ж. Паризо предположил, что в тексте тахвиты имела место описка переписчика: вместо *ṣṣ* (*mattay*) — *ṣṣṣ* (*ṣṣṣ*) (*Parisot 1894. P. xlvii*). С. Брок высказал мнение, что в раннесирийской традиции именно Толмай выступает заместителем Иуды, но, к сожалению, не привел иных примеров, подтверждающих это (*Brock 1987. P. 27*). М.-Ж. Пьер заявила, что, кроме текста тахвиты Афраата, только в сирийской версии «Церковной истории» Евсевия Кесарийского вместо Матфия назван Толмай (*Pierre 1988. P. 301*).

¹⁶² Ср.: Исх. 7, 8—12, 30.

¹⁶⁴ Ср.: Исх. 15, 22—25.

¹⁶⁶ Ср.: Исх. 17, 1—7; Чис. 20, 1—11.

¹⁶⁷ Ср.: Исх. 17, 8—13.

¹⁶⁹ Ср.: Чис. 16, 31.

¹⁶¹ Ср.: Исх. 3, 1—6.

¹⁶³ Ср.: Исх. 14, 15—29.

¹⁶⁵ Ср.: Исх. 16, 1—35.

¹⁶⁸ Ср.: Чис. 21, 21—35.

¹⁷⁰ Ср.: Исх. 32, 30—32.

И разбила вдребезги тельца беззакония¹⁷¹.

Она спустила с горы скрижали

И просветила лицо его¹⁷².

О молитве [Моисея] можно рассказать гораздо больше, чем о [молитве] Иакова. А также у Иисуса Навина была обильная молитва перед Богом.

Его молитва разделила Иордан¹⁷³,

Сокрушила стены Иерихона¹⁷⁴,

Поразила Ахана¹⁷⁵,

Удержала солнце,

Остановила луну¹⁷⁶,

Уничтожила царей,

Покорила страну¹⁷⁷

И дала [ее] в наследие сынам Израиля.

8. Перейдем к безмолвной молитве, которой молилась Анна, мать Самуила¹⁷⁸. [Ее молитва,] став угодной воле Божьей, отверзла бесплодие, устранила бесчестье, и [Анна] родила священника — назорея.

И так же Самуил помолился перед Богом и явил сынам Израиля знак (обличая их грехи, так как они просили себе царя): Самуил принес жертву всесожжения на жертвеннике и пошел дождь во дни жатвы пшеницы¹⁷⁹.

И [153] так же Давид молился перед Богом и был избавлен от руки Саула¹⁸⁰. И еще помолился он во время опустошения, последовавшего за переписью народа, и отошли от них гнев и ярость¹⁸¹.

¹⁷¹ Ср.: Исх. 32, 20.

¹⁷³ Ср.: Нав. 3, 16—17.

¹⁷⁵ Ср.: Нав. 7, 16—26.

¹⁷⁷ Ср.: Нав. 12, 7—24.

¹⁷⁹ Ср.: 1 Цар. 12, 16—25.

¹⁸¹ Ср.: 2 Цар. 24, 25.

¹⁷² Ср.: Исх. 34, 29—30.

¹⁷⁴ Ср.: Нав. 6, 1—20.

¹⁷⁶ Ср.: Нав. 10, 11—14.

¹⁷⁸ Ср.: 1 Цар. 1, 10—13.

¹⁸⁰ Ср.: 1 Цар. 19, 18 sqq.

Так же Аса молился, и молитва его явила великую силу: когда Зарай Ефиоплянин вышел на него с войском в тысячу тысяч¹⁸², тогда помолился Аса, говоря: *Через это познается сила Твоя, Боже наш, когда предашь Ты народ многий в руку народа мало-го*¹⁸³. Бог внял его молитве и послал Своего ангела, и тот сокрушил их — сила молитвы Асы победила огромное войско.

И так же молитва сына его Иосафата разбила и покорила войско врагов¹⁸⁴.

Так же Езекия помолился, и его молитва рукой ангела — предводителя воинства — отбросила сто восемьдесят пять тысяч¹⁸⁵.

И еще Иона молился перед Богом из морских глубин, и был он услышан, и получил ответ¹⁸⁶, и остался невредимым.

Его молитва рассекла бездны,

Победила волны,

Подчинила бури,

Расколола облако,

Полетела по воздуху,

Отверзла небеса

И приблизилась к престолу Величия — рукой Гавриила, который приносит молитвы к Богу.

Бездны извергли пророка, и рыба отпустила Иону на сушу.

А также¹⁸⁷ молитва Ханании, Азарии и Мисаила [156]

Превозмогла пламя,

Остудила жар огня,

Изменила огнепальщее естество,

Покорила ярость царя

¹⁸² Ср.: 2 Пар. 14, 9.

¹⁸³ Ср.: 2 Пар. 14, 11: «помоги народу Твоему, предав войско великое в руку малых; и тогда узнают все обитатели земли, что мы достойно уповаем на Тебя...» (Пешитта); «не в Твоей ли силе помочь сильному или бессильному? помоги же нам, Господи, Боже наш; ибо мы на Тебя уповаем...» (Синод.).

¹⁸⁴ Ср.: 2 Пар. 20, 3 sqq.

¹⁸⁵ Ср.: 4 Цар. 19, 14—19; 2 Пар. 32, 20—21; Ис. 37, 36.

¹⁸⁶ Ср.: Иона 2, 2—4.

¹⁸⁷ а также В: молился А.

И избавила праведников¹⁸⁸.

9. Еще молился Даниил, и молитва его затворила пасть львов¹⁸⁹. И была сомкнута ненасытная пасть перед плотью и костью праведника. Львы протянули свои лапы и взяли Даниила так, что он не упал на землю. Они обхватили его своими лапами и целовали его ноги. И когда поднялся Даниил в яме, чтобы помолиться, и протянул свои руки к небу, то и они [сделали] так же, как Даниил. И сошел к ним Принимающий молитвы и закрыл львиные пасти, ибо Даниил сказал Ариоху: *Бог мой послал Ангела Своего, и заградил пасть львам, и они не повредили мне*¹⁹⁰. И хотя яма была закрыта и запечатана, свет засиял в ней. Львы же обрадовались тому, что благодаря Даниилу они увидели свет. Когда же Даниил захотел спать и задремал, то львы склонились, чтобы он спал на них, а не на земле. В яме же той было гораздо светлее, чем в горнице со многими окнами. И [Даниил] умножил там свои молитвы, более чем, когда трижды [в день] молился в своей комнате¹⁹¹. И вышел [157] Даниил невиновным, а клеветники его упали вместо него¹⁹². Отверзли львы [свои] пасти и пожрали их, а кости их растоптали. И еще его молитва ограничила [срок] вавилонского пленения семьюдесятью годами¹⁹³.

И каждый из наших праведных отцов во время притеснения вооружался молитвой, и ею¹⁹⁴ избавлялся от беды.

10. Так же Спаситель наш научил нас молитве, говоря: *Молись Тайному втайне; Он видит все*¹⁹⁵. Вот что Он сказал: *Войди в комнату и помолись Отцу твоему тайно, и Отец, видящий тайное, воздаст тебе*¹⁹⁶.

Почему же, возлюбленный мой, учил нас Спаситель, говоря: *Помолись Отцу твоему тайно при затворенной двери*¹⁹⁷. Это, насколько я сам понимаю, я объясню тебе. Он сказал: *Помолись*

¹⁸⁸ Ср.: Дан. 3, 24—50.

¹⁹⁰ Дан. 6, 22.

¹⁹² + Даниила А.

¹⁹⁴ и ей А.

¹⁹⁶ Ср.: Мф. 6, 6: «войди в комнату твою и, затворив дверь твою, помолись

¹⁸⁹ Ср.: Дан. 6, 16—25.

¹⁹¹ Ср.: Дан. 6, 10.

¹⁹³ Ср.: Дан. 9, 23 sqq.

¹⁹⁵ Ср.: Мф. 6, 6.

Отцу твоему тайно¹⁹⁸ при затворенной двери. Вот на что указывает нам это слово нашего Спасителя: *Помолись тайно* — [то есть] в своем сердце; и *затвори дверь* — что же это за дверь, которую Он сказал затворить, если не твои уста, и они есть не что иное, как [вход] в храм, где обитает Христос; как сказал апостол: *Вы храм Господа*¹⁹⁹, ибо Он войдет в твоего внутреннего человека — в этот дом — и очистит [его] от всяческой нечистоты лишь тогда, когда дверь затворена, а она есть не что иное, как твои уста. А если не [160] так, то как же, по-твоему, понимать это? Неужели, если ты окажешься в поле, где нет ни дома, ни двери, ты не сможешь помолиться тайно? И если окажешься на вершине горы, то неужели ты не сможешь помолиться? Спаситель наш показал, что Бог²⁰⁰ ведает желание и сердца и ума, как написал Господь наш: *Знает Отец ваш прежде вашего прошения у Него, в чем вы имеете нужду*²⁰¹. И пророком Исаией написано: *Прежде нежели воззовут избранные Мной, Я слышу их; и прежде нежели они закричат, Я отвечу*²⁰². Еще Исаия сказал о нечестивых: *Даже если вы умножите моление, Я не услышу*²⁰³. Еще он сказал: *Хотя бы они взывали в уши Мои громким голосом, не услышу их*²⁰⁴. Это он сказал о ложной молитве, которая не принимается. Слушай все эти [слова] внимательно, и ты поймешь их значение.

11. И еще иное слово Сказал там наш Жизнодавец, и к нему необходимо отнестись со вниманием, ибо Он сказал: *Где двое или*

Отцу твоему, Который втайне; и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно» (Пешитта = Синод.).

¹⁹⁷ Мф. 6, 6.

¹⁹⁸ втайне < В.

¹⁹⁹ Ср.: *1 Кор. 3, 16*: «вы храм Божий» (Пешитта = Синод.).

²⁰⁰ Бог < В.

²⁰¹ Мф. 6, 8.

²⁰² Ср.: *Ис. 65, 24*: «прежде нежели они воззовут, Я отвечу; они еще будут говорить, и Я уже услышу» (Синод.); «прежде нежели они воззовут, Я отвечу; и прежде чем они скажут, Я услышу их» (Пешитта).

²⁰³ Ис. 1, 15 Пешитта. Ср.: «когда вы умножаете моления ваши, Я не слышу» (Синод.).

²⁰⁴ Иез. 8, 19 Пешитта (= Иез. 8, 18 Синод.).

трое собраны во имя Мое, там Я посреди них²⁰⁵. Что, по-твоему, возлюбленный мой, значат эти слова? Вот, наш Жизнодавец сказал: *Где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них*. А если же ты один, [161] то неужели не будет Христос с тобой?

Вот, написано о верующих во Христа, что в них обитает Христос²⁰⁶. Этим [слово Писания] показало, что прежде чем соберутся двое или трое, то и тогда с ними Христос. Также и я мог бы показать тебе, что иногда вместо двух или трех бывает больше тысячи собрано во имя Христово, но Христа с ними нет; а бывает так, что человек один, и с ним Христос. Прекрасно и полезно слово, сказанное нашим Жизнодавцем, для слушающих его, ибо Он сказал: *Где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них*. Если человек соберет свою душу во имя Христово, то Христос обитает в нем, а во Христе обитает Бог²⁰⁷. И так будет тот один человек включать в себя трех: себя самого, Христа, обитающего в нем, и Бога²⁰⁸, что во Христе, как сказал Господь наш: *Я в Отце и Отец во Мне*²⁰⁹. И сказал: *Я и Отец Мой — едины мы*²¹⁰. И еще Он сказал: *Вы во Мне, и Я в вас*²¹¹. А также Он сказал через пророка: *Вселюсь в них и буду ходить в них*²¹². [Именно] в этом смысле следует тебе понимать слово, сказанное нашим Жизнодавцем.

12. Теперь я покажу тебе, возлюбленный мой, что с каждым нашим праведным отцом, возносившем молитвы, [164] пребывал Бог. Так, когда Моисей молился один на горе, был с ним Бог²¹³. И хотя [Моисей] был один, он был услышан²¹⁴. Прекрасно услышана была его молитва, и она успокоила гнев Божий.

²⁰⁵ Мф. 18, 20.

²⁰⁷ Бог В: Отец А.

²⁰⁹ Ин. 14, 10—11.

²¹¹ Ин. 14, 20.

²¹³ Ср.: Исх. 32, 30—33.

²¹⁴ не была не услышана молитва Моисея А.

²⁰⁶ Ср.: Ин. 6, 57; 1 Ин. 3, 24; 4, 15.

²⁰⁸ Бог В: Отец А.

²¹⁰ Ин. 10, 30.

²¹² 2 Кор. 6, 16.

И хотя Илия был один на горе Кармил, молитва его являла дивные чудеса²¹⁵.

Ибо молитва его заключила небеса²¹⁶

И развязала оковы [небес]²¹⁷.

Его молитва похитила из рук смерти

И вызволила из Ада²¹⁸.

Его молитва искоренила нечистоту в Израиле

И трижды низвела огонь: один раз на жертвенник²¹⁹ и два — на вельмож²²⁰.

Огонь отомстил за него, когда сошел по его молитве. Помогился [Илия], упав на колени, и в тот же момент был услышан, а четыреста пятьдесят вопивших громким голосом не были услышаны, потому что призывали они имя Ваала²²¹. Илия же, будучи один, был прекрасно услышан.

Так же и Иона пророк, помолившись из Ада преисподнего, был услышан²²². Хотя²²³ и был он один, он был тотчас услышан и получил ответ.

И так же Елисей, помолившись, извел из Ада [сына сонми-тянки]²²⁴. Он был избавлен от рук злодеев, обступивших его. Хотя и казалось, что он был один, но на самом деле многочисленное войско окружало его, ибо он сказал своему ученику: [165] *Тех, которые с нами, больше, нежели тех, которые с ними*²²⁵. И хотя были они в одиночестве, но не были они одни.

Итак, благодаря моему пояснению ты можешь [теперь] понять слово нашего Господа, Который сказал: *Где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них*²²⁶.

13. Как уже я объяснил тебе выше, всякий раз, когда ты будешь молиться, направь свое сердце ввысь, а глаза — вниз. Вой-

²¹⁵ Ср.: 3 Цар. 18, 36—42.

²¹⁷ Ср.: 3 Цар. 18, 41—45.

²¹⁹ Ср.: 3 Цар. 18, 38.

²²¹ Ср.: 3 Цар. 18, 19—39.

²²³ хотя... был услышан < А.

²²⁵ 4 Цар. 6, 16.

²¹⁶ Ср.: 3 Цар. 17, 1.

²¹⁸ Ср.: 3 Цар. 17, 17—24.

²²⁰ Ср.: 4 Цар. 2, 9—12.

²²² Ср.: Иона 2, 2—4.

²²⁴ Ср.: 4 Цар. 4, 33.

²²⁶ Мф. 18, 20.

ди в своего внутреннего человека и помолись тайно Отцу твоему Небесному. Все это я написал тебе о молитве — если чиста, то будет услышана, а если не чиста, то не будет²²⁷ — из-за того, что находятся среди нас такие, кто умножают моления, продлевают прошения, кладут поклоны и простирают свои руки²²⁸, но далеки они от дел молитвы, хотя и молятся той молитвой, которую преподавал наш Жизнодавец: *Прости нам долги наши, и мы также простим должникам нашим*²²⁹.

О молящийся, помни, что к Богу подносишь ты приношение. Да не смутится Приносящий молитвы²³⁰ приношением, на котором есть порок. Ведь ты молишься, чтобы тебе было оставлено, обещая, что ты оставишь²³¹. Прежде подумай своим умом — оставишь ли ты — а затем обещай: «Я оставлю». Не обманывай Бога²³², говоря: «Я оставляю», — если не оставляешь. [168] Ибо Бог не человек, подобный тебе, чтобы мог ты солгать Ему²³³. *Если согрешит человек против человека, то он молит Господа; если же он согрешит против Бога, то кого ему молить?*²³⁴ Да не станешь ты виновен через свою молитву.

Слушай, что еще сказал наш Спаситель: *Если ты, принося дар, вспомнишь, что имеешь нечто против брата своего, оставь дар твой пред жертвенником, и пойди, примиришься с братом твоим и тогда приди и принеси дар твой*²³⁵. И если ты вспомнишь, молясь, что ты имеешь некий гнев²³⁶, то поразмысли своим умом о том, что твоя молитва останется перед жертвенни-

²²⁷ + принята (А).

²²⁸ Ср.: Ис. 1, 15.

²²⁹ Ср.: Мф. 6, 12: «прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим» (Пешитта = Синод.).

²³⁰ молитвы В: молитву А.

²³¹ ты оставишь В: я оставлю А.

²³² + живого А.

²³³ Ср.: Чис. 23, 19.

²³⁴ Ср.: 1 Цар. 2, 25.

²³⁵ Ср.: Мф. 5, 23—24: «если ты принесешь дар твой к жертвеннику и там вспомнишь, что брат твой имеет что-нибудь против тебя, оставь там дар твой пред жертвенником, и пойди прежде примиришься с братом твоим, и тогда приди и принеси дар твой» (Пешитта = Синод.).

²³⁶ + на своего брата А.

ком, и не захочет Приносящий молитвы²³⁷ взять ее с земли. Ибо он проверяет²³⁸ твою жертву: имеется ли на ней порок, — и если она чиста, то он поднимает ее к Богу.

Итак, если Возносящий молитвы²³⁹ найдет в твоей молитве [слова] — «оставь мне, и я оставляю» — то так он скажет молящемуся: «Прежде прости своему должнику, и затем я подниму твое [прощение] к твоему Заимодавцу. Оставь сто динариев²⁴⁰ по своей бедности, а твой Заимодавец по Своему величию оставит тебе мириад, не принимая в расчет проценты и прибыль». Если ты пожелаешь простить²⁴¹, то тогда Приносящий молитвы возьмет твой дар и поднимет его с собой. Но если [169] ты не простишь, то так он скажет тебе: «Нечистый дар ко святому престолу я не принесу, но ты сам пойдешь туда, чтобы отдать по счету своему Заимодавцу, и также жертву свою ты с собой принесешь Ему». А он оставит твою жертву и уйдет.

Послушай же, что сказал пророк: *Проклят тот, кто имеет в своем стаде самца неиспорченного, и он дал обет, а приносит в жертву Господу поврежденного*²⁴². Ибо [выше] сказал он: *Поднеси это твоему князю; будет ли он доволен тобою и благосклонно ли примет тебя?*²⁴³ Посему ты должен простить своему должнику до молитвы, и [только] затем молиться. И когда ты помолишься, то поднимется твоя молитва ввысь к Богу и не останется на земле.

14. [Бог] сказал через пророка: *Вот покой Мой — дайте покой утружденным*²⁴⁴. Итак сотвори, человек, покой Божий, и не будет у тебя необходимости [говорить]: «Оставь мне». Дай покой утружденному, посети больных, позаботься о бедных — это и есть молитва²⁴⁵. Я разъясню тебе, возлюбленный мой, что вся-

²³⁷ молитвы В: молитву А.

²³⁸ проверяет: отвергает [жертву из-за порока] А.

²³⁹ молитвы В: молитву А.

²⁴¹ оставишь < А.

²⁴³ Мал. 1, 8.

²⁴⁵ + совершенная А.

²⁴⁰ Ср.: Мф. 18, 23—25.

²⁴² Мал. 1, 14.

²⁴⁴ Ис. 28, 12.

кий раз, когда человек творит покой Божий — это и есть не что иное, как молитва. Ибо так написано: когда прелюбодействовал Зимри с мадианитянкой, увидел его Финеес, сын Елеазара, и, войдя в спальню, убил [172] их обоих²⁴⁶. И это убийство вменилось ему в молитву. Ибо так сказал о нем Давид: *Восстал Финеес, помолился, — и это вменено ему в праведность в роды и роды во веки*²⁴⁷. И поскольку он убил их ради Бога, это вменено ему в молитву.

Будь внимателен, возлюбленный мой, когда представится тебе по воле Божией сотворить покой, не говори: «Приблизилось время молитвы, помолюсь, а затем совершу». Но пока ты будешь пытаться совершить свою молитву, ты лишишься дела покоя. Ты будешь отсечен от воли и покоя Божия, и из-за своей молитвы станешь повинен во грехе. Но ты сотвори покой Божий, ведь именно он и есть молитва.

15. Слушай слово, сказанное апостолом: *Если бы мы судили сами себя, то не были бы судимы*²⁴⁸. Поразмысли над тем, что я скажу тебе: если, однажды совершая далекий путь, ты захотел бы пить от жары и встретил случайно одного из братьев, говоря ему: «Дай мне в жажде покой от истощения», — а он сказал бы тебе: «Сейчас время молитвы, я помолюсь, и затем приду к тебе», — но прежде чем он, помолившись, пришел бы к тебе, ты бы умер от жажды, то что представляется тебе за лучшее: чтобы он пошел помолиться или чтобы успокоил тебя в истощении?

И если бы ты, отправившись в путь зимой, и, попав под дождь, снег и мороз [173], опять пришел в истощение и вдруг встретил бы своего друга, а он, совершая молитву, ответил бы тебе тем же

²⁴⁶ Ср.: Чис. 25, 6—8.

²⁴⁷ Пс. 105, 30—31: «восстал Финеес и произвел суд, — и остановилась язва. И [это] вменено ему в праведность в роды и роды во веки» (Синод.); Пс. 106, 30—31: «восстал Финеес, помолился, — и остановилась язва. И это вменено ему в праведность в роды и роды во веки» (Пешитта).

²⁴⁸ 1 Кор. 11, 31.

словом, и ты бы умер от мороза, то какая же польза от его молитвы, если он не дал покой изможденному?²⁴⁹

Вот, Господь наш, предлагая притчу о Судном дне²⁵⁰ (когда Он произведет разделение и поставит [одних] справа, а [других] слева от Себя), так сказал тем, кто справа от Него: *Алкал Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня; был болен, и вы посетили меня; был странником, и вы приняли Меня*²⁵¹. И подобным образом Он говорит и тем, кто слева от Него. Но так как они не сделали [всего] этого, Он посылает их в муку, а тех, кто справа — в Царство.

16. Честна молитва и дела ее прекрасны.

Молитва принимается, если она ведет к покою.

Молитва услышана, если обретається в ней прощение.

Молитва возлюбленна, если чиста она от всякого коварства.

Молитва сильна, если крепость Божия совершается на ней.

Я написал тебе, возлюбленный мой, что исполнение воли Божией и является молитвой, и это представляется мне наилучшим. Но не для того я сказал тебе это, чтобы ты оставил молитву, но напротив, будь предельно усердным в молитве и не унывай, как написано²⁵² — «сказал Господь наш: *Молитесь и не унывайте*²⁵³». [176] Будь же усерден в бдении, удали от себя сонливость и тяжесть, бодрствуй днем и ночью и не отчаивайся.

17. [Теперь] я покажу тебе, что в разные времена бывает разная молитва. Существует [молитва] прошения, благодарения и славословия²⁵⁴. Прошением испрашивает человек снисхождения ко своим грехам. Благодарением ты благодаришь Отца твоего Небесного. Славословием же ты прославляешь [Бога] за Его дела. В то время, когда ты скорбишь — принеси прошение. Ког-

²⁴⁹ изможденному В: истощенным А. ²⁵⁰ Мф. 25, 31—46.

²⁵¹ Мф. 25, 35—36.

²⁵² написано < А.

²⁵³ Аграфон, встречается только у Афраата (см.: Resch A. Agrapha. Leipzig, 1906. Logion 96. Р. 138—139 [Texte und Untersuchungen 30]); ср.: Лк. 18, 1.

²⁵⁴ Ср.: 1 Тим. 2, 1.

да ты получил помощь от Его благодати — благодари Подателя. Когда же душа исполнена радости — принеси славословие. Все молитвы, которые ты совершаешь перед Богом, ты должен соотносить с обстоятельствами. Посмотри, что даже Давид всегда так говорил: *Я встал возблагодарить Тебя за суды Твои, Праведный*²⁵⁵. А также в другом псалме он говорит: *Хвалите Господа с небес, хвалите Его в вышних*²⁵⁶. Еще он сказал: *Благословлю Господа во всякое время; хвала Ему непрестанно в устах моих*²⁵⁷. Не одним видом [молитвы] он молился, но в зависимости от обстоятельств [использовал тот или иной вид].

18. Я уверен, возлюбленный мой, в том, что все, о чем люди будут усердно просить у Бога, Он подаст им. А [молитва] того, кто принесет ее с притворством, не будет Ему приятна, как написано: *Вот что нужно молящемуся, приносящему молитву: [177] рассмотреть тщательно свою жертву: не обнаружится ли на ней порок, и [лишь] потом принести ее, чтобы не осталась твоя жертва на земле*²⁵⁸. И что же есть жертва, если не молитва, как выше я написал тебе. Вот, Давид говорит: *Принеси в жертву Богу хвалу и воздай Всевышнему обеты твои*²⁵⁹. Несомненно, что чистая молитва превосходнее любых жертв.

Поэтому, возлюбленный мой, будь усерден в молитве, говорящей за тебя с Богом. Написано пророком Исаией: когда он объявил сынам Израиля их грехи, то назвал их князьями Содомскими, а не сынами, которых воспитал и возвысил [Бог], ибо они променяли свою славу на бесчестие. Сначала Исаия говорит о них: *Я воспитал и возвысил сыновей*²⁶⁰. А затем он говорит: *Князья Содомские и народ Гоморрский*²⁶¹. И поскольку они не послуша-

²⁵⁵ Пс. 118, 62 Пешитта. Ср.: «[я] вставал славословить Тебя за праведные суды Твои» (Синод.). ²⁵⁶ Пс. 147, 1.

²⁵⁷ Пс. 33, 2 Синод. (= Пс. 34, 1 Пешитта).

²⁵⁸ Аграфон, встречается только у Афрата (см.: Resch A. Agrapha. Leipzig, 1906. Logion 160. P. 192 [Texte und Untersuchungen 30]); ср.: Мф. 5, 23—24; Мк. 11, 25.

²⁶⁰ Ис. 1, 2.

²⁵⁹ Пс. 49, 14.

²⁶¹ Ис. 1, 10.

лись голоса пророка, который сказал о них: *Земля их опустошена; города их сожжены огнем*²⁶², — он назвал их князьями Содомскими и народом Гоморрским. Тогда они решили принести свои жертвы, чтобы получить прощение. Но жертвы их не были приняты, потому что нечестие их было столь велико, как и [нечестие] дома священника Илия, ибо [Бог] сказал в Писании: *Вина дома Илиева не загладится ни жертвами, ни приношениями*²⁶³.

И также сынам [180] Израиля был дан подобный ответ, ибо сказал им Исаия: *К чему Мне множество жертв ваших? говорит Господь. Я пресыщен всесожжениями овнов и туком откормленного скота, и крови тельцов и козлов не хочу. Кто требует этого от вас?*²⁶⁴ А они говорят ему: «Почему, хотя требовал ты, не принимаются наши жертвы?». Но говорит им пророк: *Ибо ваши руки полны крови*²⁶⁵. Они говорят ему: «Что же нам делать?». Он говорит им: *Омойтесь, очиститесь; удалите злые деяния ваши от очей Моих; перестаньте делать зло; научитесь делать добро, ищите правды, спасайте угнетенного, защищайте сироту, вступайтесь за вдову*²⁶⁶. Они же говорят пророку: «Если мы сотворим это, то что же будет нам?». Он отвечает им: *Так говорит Господь: Когда вы сделаете это, придите и будем говорить друг с другом*²⁶⁷. И как же могут говорить люди с Богом, если не через молитву, чистую от порока? А та, что имеет порок, не говорит с Богом, как написано: «Он сказал в ответ: *Даже если вы умножите моление, Я не услышу, ибо руки ваши полны крови*²⁶⁸». И Он говорит им: После того как вы омоетесь и мы побеседуем друг с другом, если будут грехи ва-

²⁶² Ис. 1, 7.

²⁶³ 1 Цар. 3, 14.

²⁶⁴ Ис. 1, 11—12.

²⁶⁵ Ис. 1, 15.

²⁶⁶ Ис. 1, 16—17.

²⁶⁷ Ис. 1, 18 Пешитта. Ср.: «Тогда придите — и рассудим, говорит Господь» (Синод.).

²⁶⁸ Ис. 1, 15 Пешитта. Ср.: «и когда вы умножаете моления ваши, Я не слышу: ваши руки полны крови» (Синод.).

ОТДЕЛ I

ши, как багряное, — как снег убелю; если будут красны, как пурпур, — [181] будут как волна. Если захотите и послушаетесь, то будете вкушать блага земли; если же не послушаетесь и будете упорствовать, то меч пожрет вас, — уста Господни говорят²⁶⁹.

19. О славные тайны, которые предузрел Исаия. Ведь он сказал им: *Ваши руки полны крови*²⁷⁰. Что это за кровь, которую предузрел Исаия, если не кровь Христа, что взяли они на себя и на сынов своих, и кровь пророков, убитых ими. Эта кровь красна, как багряный цвет и как пурпур. Они запачкались ею и не смогут очиститься, если не омоются в воде крещения и не примут Тела и Крови Христовой.

Кровь прощается Кровью²⁷¹,
Тело очищается Телом,
Грехи же водой смываются,
И молитва к величию Божию обращается.

Смотри, возлюбленный мой: были отвергнуты жертвы и приношения, и вместо них была избрана молитва. Поэтому возлюби чистую молитву и будь усерден в молении. Прежде всех молитв твоих соверши молитву Господню. Будь прилежен во всем, о чем я написал тебе. И всякий раз, когда ты встанешь на молитву, поминай своего друга.

Закончена тахвита о молитве.

Перевод протоиерея Леонида Грилихеса
и Григория Кесселя

²⁶⁹ Ис. 1, 18—20.

²⁷⁰ Ис. 1, 15.

²⁷¹ Ср.: Чис. 35, 33.

СВТ. ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ

О ДУШЕ

О ПОЭЗИИ СВ. ГРИГОРИЯ БОГОСЛОВА¹

Поэтическое наследие св. Григория Богослова до сих пор продолжает оставаться недостаточно изученным. Оно так и не было ни разу издано в соответствии с современным уровнем патристических исследований. Большая часть поэтических текстов, приведенных в последней компьютерной версии TLG 5, дана по греческой патрологии Ж.-П. Миня, в свою очередь основанной на бенедиктинском издании А. Б. Кайо (А. В. Caillau)². И только отдельные стихотворения или циклы стихотворений удостоились критических изданий³. При этом число рукописей, относящихся только к византийскому периоду, исчисляется сотнями.

¹ Общие справочные сведения во вступительной статье взяты из статьи: *Musurillo 1970*. См. также: *Успенский 1863*; *Говоров 1886*; *Pellegrino M. La poesia di S. Gregorio Nazianzeno. Milan, 1932*; *Routher R. Gregory of Nazianzus: Rhetor and Philosopher. Oxford, 1969*.

² *S. Patris nostri Gregorii Theologi opera omnia, quae extant post operam et studium monachorum ordinis S. Benedicti edente et accurante A. B. Caillau. T. II. Paris, 1842*. (Издание А. Б. Кайо является II томом, в который вошли стихотворные сочинения свт. Григория; I том с прозаическими произведениями был издан значительно ранее Д. Клемансетом. [Paris, 1778].) Перечень стихотворений этого малодоступного издания с указанием страниц, стихотворных размеров, числа стихов и имени предшествующего издателя (Биллия, Муратори или Толля) можно найти в качестве отдельного приложения в: *Говоров 1886. С. I—XII*. О более ранних изданиях см.: *Говоров 1886. С. 9—29*.

³ Перечень стихотворных произведений св. Григория, включенных в TLG помимо PG: *De vita sua* (ed. C. Jungck. 1974. TLG 2022/4. P. 54—148); *Comparatio vitarum* (= carmen morale 8), (ed. H. M. Werhahn. 1953. 2022/12. P. 22—29); *De testamentis et adventu Christi* (= carmen dogmaticum 9, additamentum inter vv. 18 et 19) (ed. B. Wyss. 1946. 2022/13. P. 161—163); *Alphabeticum pa-*

Блаженный Иероним считал св. Григория автором более чем 30 000 стихотворных строк⁴. Хотя две трети стихотворных произведений святителя утрачены, тем не менее объем сохранившегося корпуса значителен и насчитывает свыше 400 произведений. Большинство стихотворений было написано в арианском уединении, где святитель находился в последние годы своей жизни (383—390 гг.). По свидетельству самого св. Григория, он обратился к поэтическому творчеству, отчасти ища утешения в изящной словесности, которую любил в течение всей своей жизни, отчасти соревнуясь с теми авторами, сочинения которых всегда считались достоянием языческой культуры, а также ради опровержения еретиков и наставления собственной паствы⁵.

Поэзия святителя Григория продолжает античную традицию в тех поэтических жанрах, которые хорошо были известны ему со школьной скамьи. Он пишет квантитативным стихом, используя гекзаметры, элегические дистихи, ямбы, ямбические триметры и пентаметры. При этом в его стихах нельзя обнаружить какого-либо сирийского влияния, которое явственно прослеживается не только у св. Ефрема, но и у св. Романа Сладкопевца, и даже у св. Мефодия Олимпийского⁶.

В целом можно отметить, что в своей поэзии св. Григорий попытался собрать воедино и описать в стихотворной форме все аспекты христианской жизни. Уже при беглом сопоставлении содержания стихов с другими творениями святителя видно, что в них полностью отражен круг его богословских интересов. Выражаясь в стихах своих гораздо более сжато и образно по сравнению с прозой, св. Григорий изложил учение о непостижимости Бога, Его святом Отцовстве, о Христе-Логосе и, в то же время, — Жертве, Первосвященнике и Пастыре, и о неоспоримости

raeneticum 1 (e cod. Patm. 33) (ed. J. Sakkelion. 1890. 2022/14. Σ. 18—19); Epigrammata (2022/57).

⁴ *Hier. Strid.* De viris illustribus 117, PL 23, 707.

⁵ *Greg. Naz.* Carmina de se ipso, 39, PG 37, 1331:14—1333:9.

⁶ *Musurillo* 1970. P. 46.

Божественной природы Святого Духа. Возможно, одной из целей святителя было добиться того, чтобы его стихотворения можно было заучивать наизусть и декламировать в качестве противовеса весьма распространенным в то время гимнам ариан и аполинаристов⁷.

В стихах св. Григория звучит призыв к добродетельной жизни и аскетизму, в них часто говорится о благодати и о церковных таинствах. Они нередко проникнуты чувством любви и отеческой заботы о близких ему людях. Особую важность и значительность поэзии св. Григория мы видим в том, что она позволяет нам приблизиться к пониманию личности одного из величайших греческих богословов. Ни один из восточных отцов не раскрывал до такой степени внутренний мир своих переживаний и сомнений, разочарований и надежд⁸.

А. Б. Кайо (а следом за ним и Минь) подразделяет стихи св. Григория Богослова на две книги. Первая содержит «Богословские стихотворения» и в свою очередь разделяется на две части (sectiones) — «догматическую» и «нравственную». В первую из них включены гимны Богу Отцу, Сыну, Святому Духу, а также стихотворения, касающиеся вопросов онтологии, антропологии и действия промысла Божия; ко второй части принадлежат стихотворения преимущественно дидактического характера, они посвящены аскетической проблематике, вопросам христианской этики и морали⁹. Вторая книга, по объему значительно превышающая первую, содержит так называемые «Исторические стихотворения», и разделена на две части: «Стихи о себе самом» и «Стихи к другим». Первая часть весьма автобиографична и исполнена живого чувства; ко второй же относятся стихотворные произведения, написанные по особому случаю, как, например,

⁷ Там же.

⁸ В этом отношении его можно сравнить с блаженным Августином на западе (см., например, его «Исповедь»).

⁹ О дидактической поэзии св. Григория см.: *Ackermann W. Die didaktische Poesie des Gregorius von Nazianz. Leipzig, 1903.*

«Советы Олимпиаде», сочиненные по поводу ее свадьбы. Далее следуют 128 коротких эпитафий и 94 эпиграммы, написанные в традиционном эллинистическом стиле *Греческих антологий*, несомненно, имевших влияние на св. Григория-поэта. Адресаты этих последних произведений по большей части нам неизвестны, и можно предположить, что в эту часть корпуса св. Григория вошло некоторое количество неподлинных, приписываемых ему стихов. В виде приложения к стихотворному корпусу, изданному А. Б. Кайо, была помещена трагедия «Страждущий Христос»: этот текст, который на протяжении долгого времени без достаточных оснований приписывался св. Григорию, представляет собою центон, составленный из стихов, взятых из произведений Еврипида, и предположительно атрибутируется XI или XII столетием¹⁰.

В описанном выше издании стихотворение «О душе» входит в первую часть первой книги и стоит в ней на 8-м месте¹¹. Оно написано гекзаметром. Композиционно текст его состоит из двух разделов. В первом (строки 1—52) св. Григорий полемизирует с различными нехристианскими представлениями о происхождении и бытии человеческой души; во втором (строки 53—129) излагается положительное православное учение по данному вопросу. Соответственно содержанию меняется и интонация произведения: ирония и даже сарказм, присутствовавшие в начале, сменяются благоговением и радостью, рожденными от соприкосновения с истиной.

Следует отметить, что хотя св. Григорий во всей полноте воспринял важнейшее, непреходящее достоинство античной культуры — способность и вкус к диалектике, он никогда не стре-

¹⁰ *Christus patiens* [Dub.] (fort. auctore *Constantino Manasse*), ed. A. Tuilier, Grégoire de Nazianze. La passion du Christ. Paris: Cerf, 1969. P. 124—338. [SC 149] (TLG 2022/3). О проблеме аутентичности этого текста см. р. 11—18.

¹¹ В русских переводах на 7-м.

мится к достижению исчерпывающих знаний в области философских идей, безусловно ложных с точки зрения христианства¹². В частности, в стихотворении «О душе» не только сами эти идеи, но и их критика изложены довольно кратко и схематично. Отчасти это объяснимо тем, что опровержение язычества стало терять свою актуальность после смерти пытавшегося возродить его императора Юлиана в 363 г., но до некоторой степени определяет и требованиями стихотворного жанра. Помимо того, схематичность изложения античных концепций души во многом обязано тому, что св. Григорий опирался не на первоисточники, а на учебные сводки вроде «Мнения философов» (*Placita philosophorum*) псевдо-Плутарха или более пространные антологии (ср., напр., «Антологию» Иоанна Стобея). С такими учебниками св. Григорий мог познакомиться, когда обучался в Кесарии Палестинской, Александрии и Афинах.

* * *

Вопрос о необходимости стихотворного перевода поэтических сочинений свт. Григория неоднократно ставился русскими исследователями. Так, в середине XIX в. архимандрит Порфирий (Успенский) с горечью писал по этому поводу: «...Отсутствие гармоничной музыкальности подлинного стиха составляет важную и великую потерю...»¹³. Начало русским поэтическим переводам стихов св. Григория было положено свт. Филаретом (Дроздовым), который читал стихи святителя со студентами Вифанской духовной семинарии еще в нач. XIX в.¹⁴, однако поэтические публикации в этот ранний период оставались делом будущего. В 1842 г. в журнале «Маяк» был опубликован перевод

¹² Ср.: *Ruether R. R. Gregory of Nazianzus, Rhetor and Philosopher. New York; Oxford, 1969. P. 26.*

¹³ *Успенский 1863. С. 429.*

¹⁴ *Корсунский 1894. С. 24.*

стихотворения «Жизнь», выполненный гекзаметром, автор его неизвестен¹⁵. Впоследствии по случаю кончины митрополита Филарета (Гумилевского), архиепископа Черниговского († 9 августа 1866 г.), свт. Филарет, митрополит Московский, на самом склоне своей жизни, в 84-летнем возрасте, предложил перевод «Увещательной песни» (Παρακλητικόν) с точным сохранением эгегического дистиха, неоднократно переиздававшийся¹⁶. И, наконец, в 1886 г. А. Говоров опубликовал фундаментальное исследование на русском языке, остающееся до сих пор единственным, — «Свт. Григорий как христианский поэт». При этом автор, являясь тонким знатоком и ценителем поэзии св. Григория и неоднократно ее цитируя, не осмелился предпринять поэтический перевод¹⁷.

Стихотворение «О душе» в числе других творений святителя Григория в середине XIX в. было переведено на русский язык прозой прот. Петром Делициным¹⁸. В недавнее время игумен, а ныне епископ Иларион (Алфеев) в своей книге «Жизнь и учение св. Григория Богослова» дал новый прозаический перевод некоторых стихов из стихотворения «О душе»¹⁹. Из переводов других поэтических произведений святителя Григория хотелось бы отметить перевод поэмы «О себе самом и о епископах» (Εἰς ἑαυτὸν καὶ περὶ ἐπισκόπων), весьма компетентно выполненный священ-

¹⁵ Маяк 1842. Т. IV. С. 17—18 (Переиздано в: Песнопения таинственные 2000. С. 11).

¹⁶ Свт. Филарет переводил по греческому тексту, написанному специально для него прот. А. Горским. См.: *Корсунский 1894*. С. 25. Впервые перевод свт. Филарета был опубликован в: *Духовная беседа*. 1868. Т. I. С. 22. Затем в: *Говоров 1886*. С. 263—264; *Душеполезное чтение* 1890. Ч. I. С. 92; *Корсунский 1894*. С. XVII; *Песнопения таинственные 2000*. С. 12.

¹⁷ Приведенные в книге переводы далеки от поэтических. См., напр.: *Говоров 1886*. С. 272—274.

¹⁸ См., напр.: Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. Т. 1—6. М., 1843—1848. Перечень русских переводов произведений св. Григория указан в: Библиографический указатель ТСО // БВ 3. 2003. С. 276—349.

¹⁹ *Алфеев 2001*. С. 310, 311. Переводы других стихотворений см.: *Алфеев 2001*. С. 18, 19, 26, 28—29, 30, 33—35, 54—57 и др.

ником Алексеем Ястребовым²⁰. Однако и это также не стихотворный перевод. Академик С. С. Аверинцев — единственный из современных филологов, оставивший образцы замечательных поэтических переводов из наследия свт. Григория Богослова²¹.

В заключение следует отметить, что едва ли можно скольконибудь адекватно передать стихотворения и заключенный в них внутренний опыт поэта, отказавшись от присущей им поэтической формы. В настоящее время представляется весьма важным помочь русскому читателю ознакомиться со святоотеческими поэтическими творениями, тем более что русская словесность обладает богатейшим опытом поэтического перевода, в том числе лучших образцов античной литературы²². Содержание подлинно художественного сочинения всегда обладает непреходящей свежестью, всегда ново по сравнению с содержанием идей, изложенных в нем. В самом начале мироздания увидел Бог, что творение Его «хорошо весьма». Красота — универсальный принцип творения, и человеку — венцу творения Божия — именно в красоте открывается обращенное к нему слово Творца и Создателя мира.

²⁰ *Greg. Naz. Carmina de se ipso* 12, PG 37, 1166—1227. Рус. пер.: Церковь и время 22. 2003. № 1. С. 106—172.

²¹ См.: Многоценная жемчужина: Преп. Ефрем Сирий, свят. Григорий Богослов, Палладий Еленопольский, преп. Роман Сладкопевец, преп. Исаак Сирий, преп. Иоанн Дамаскин, преп. Феодор / Пер. С. С. Аверинцева. К.: Дух і Літера, 2003. С. 109—115 (Славословие = Песнь Богу 2 [Библиографический указатель ТСО, № 147]; Славословие апофатическое = Песнь Богу 1 [№ 146]; Размышление = К себе самому в вопросах и ответах [№ 67]; На могилу отца = Надгробия, Отцу 1 [№ 321]; Эпитафия матери = Надгробия, Матери, скончавшейся во святылище 14 [№ 324]; Жалобы = Плач Григория о себе самом 3 [№ 173]; Падение = Плач и моление ко Христу 4 [№ 166]; Ступени Обиды = Недобрые друзья 1 [№ 233]; Лестница целомудрия = На целомудрие 2 [№ 224]).

²² Среди переводчиков можно назвать такие имена, как Н. И. Гнедич, В. А. Жуковский, И. Ф. Анненский, А. А. Фет, В. В. Вересаев, В. Я. Брюсов, С. В. Шервинский, чью традицию в наши дни успешно продолжают М. А. Гаспаров, Ю. А. Шичалин и другие.

Читателю предлагается поэтический перевод поэмы «О душе» с параллельным греческим текстом, взятым из патрологии Ж.-П. Миня (РС 37, 446—456). Он выполнен по греческому оригиналу с учетом латинского перевода (см. там же).

Автор перевода выражает благодарность доктору философских наук Ю. А. Шичалину за творческое руководство и филологическое редактирование перевода.

ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

Успенский 1863 — Порфирий (Успенский), архим. О стихотворениях св. Григория Богослова // Труды Киевской Духовной Академии. 1863. Т. 1. С. 398—430.

ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ

Ψυχὴ δ' ἐστὶν ἄημα Θεοῦ¹, καὶ μίξιν ἀνέτλη
Οὐρανίη χθονίοιο, φάος σπήλυγγι καλυφθέν²,

Ἄλλ' ἔμπης θεΐη τε καὶ ἄφθιτος. Οὐ γὰρ ἔοικεν

Εἰκόνα τὴν μέγαλοιο Θεοῦ³ λύεσθαι ἀκόσμως,

5 Ἐρπυστῆρσιν ὁμοῖα βοτοῖσί τε ἀφραδέεσσιν⁴,

Εἰ καὶ μιν θνητὴν γε βιήσατο θεῖναι ἀμαρτάς.

Οὔτε πυρὸς μαλεροῖο πέλει φύσις· οὐ γὰρ ἔοικὸς

Δάπτειν δαπτομένοιο πέλειν κέαρ⁵· οὔτ' ἀποπνευστοῦ

Ἠέρος, ἢ πνευστοῖο, καὶ οὔ ποτε ἰσταμένοιο⁶

10 Οὐδὲ μὲν αἵματόεσσα χύσις διὰ σάρκα θέουσα⁷

Ἄλλ' οὐδ' ἁρμονίη τῶν σώματος εἰς ἓν ἰόντων⁸.

Οὐ γὰρ ἔη σαρκῶν τε καὶ εἰδὸς ἀθανάτοιο

Ἔστι φύσις. Τί δὲ πλεῖον ἀρειοτέροισι κακίστων,

Οὓς κράσις ἢ κακοὺς τεκτὴνατο ἢ φερίστους⁹;

15 Πῶς δ' οὐ καὶ ἀλόγοισι λόγου φύσις; Ἄρμονίη γὰρ

Ἦ σαρκῶν βροτέων τε καὶ εἰδὸς ἐστ' ἀλόγοισιν,

Εὐκράεες δ' ἄρα πάντες ἀρείωνες, ὥς ὅγε μῦθος.

- Говоров 1886 — Говоров А. Св. Григорий Богослов как христианский поэт. Казань: Типография Императорского Университета, 1886.
- Корсунский 1894 — Корсунский И. К истории греческого языка и его словесности в Московской Духовной Академии. Сергиев Посад, 1894.
- Песнопения таинственные 2000 — Святитель Григорий Богослов. Песнопения таинственные. М.: Правило веры, 2000.
- Алфеев 2001 — Иларион (Алфеев), игумен. Жизнь и учение св. Григория Богослова. СПб., 2001.
- Musurillo 1970 — Musurillo H. The Poetry of Gregory of Nazianzus // Thought 45. 1970. № 176. P. 45—55.
- Ps.-Plut. Placit. — Pseudo-Plutarchus. Placita philosophorum / ed. J. Mau, Plutarchi Moralia. Vol. 5.2.1. Leipzig, 1971.
- Patillion, Segonds 1995 — Porphyre. De l'abstinence. T. III. Livre IV / Text ed., trad. et annoté par M. Patillion et A. Ph. Segonds avec le concours de L. Brissan. Paris, 1995.

О ДУШЕ

Бога дыханье душа¹, и все-таки терпит смешение,
 Неборожденная, с перстью; светильник, сокрытый
 в пещере², —
 Все же нетленна она и божественна, ибо не может
 Образ Великого Бога³ бесследно навек раствориться,
 Словно она ползучая тварь иль скот неразумный⁴, —
 Хоть и пытается грех бессмертную смертной соделать.

Также палящий огонь — не ее естество (ведь не может
 Быть истязатель для жертвы своей источником жизни)⁵,
 И не изменчивый воздух, что вдохом и выдохом движим⁶;
 Также она не крови поток, пробегающий плотью⁷;
 И не гармония членов телесных, в единство сведенных⁸,
 Ибо различной природы бессмертная форма и тело.
 Чем же тогда превзойдут добродетельные наихудших,
 Если они от смешенья стихий прекрасны иль плохи?⁹
 И почему лишены бессловесные умной природы,
 Если их смертная плоть пребывает в гармонии с формой,
 А гармоничное все быть лучшим должно, коль им верить?

- Κεῖνοι μὲν δὴ τοῖα· τὸ δ' αἴτιον, ὧν ἀπεόντων
 Ψυχὴ σῶμα λέλοιπε, κέαρ τάδε μυθήσαντο.
 20 Φορβὴ δ' οὐ ποτέ σοι κέαρ ἔπλετο, ἧς δῖχα θνητὸν
 Ζῶειν πάμπαν ἄπιστον, ἐπεὶ σθένος ἐστὶν ἐδητύς.
 Οἷδα δὲ καὶ λόγον ἄλλον, ὃν οὐ ποτε δέξομ' ἔγωγε,
 Οὐδὲ γὰρ ἂν ξυνή τις ἐμοὶ καὶ πᾶσι μεριστῇ
 Ψυχῇ, πλαζομένη τε δι' ἡέρος¹⁰. Ὡδ' ἂν ὁμοίη
 25 Πᾶσι πέλοι πνευστὴ τε καὶ ἔκπνοος· ἐν δ' ἄρα πᾶσι,
 Πάντες, ὅσοι ζώουσι μεταπνεύοντες, ἔκειντο,
 Εἰ δὲ καὶ ἡέρος ἐστὶ χυτὴ φύσις ἄλλοι· ἐν ἄλλοις.
 Εἰ δὲ μένει, τί μὲν ἔσχε, τί δ' ἐν σπλάγχνοισι τεκούσης
 Ζῶν ἔτ', εἰ κείνη με προέσπασεν ἐκτὸς ἐόντα;
 30 Εἰ δὲ πλειοτέρων τεκέων σύ γε μητέρα θείης,
 Ψυχᾷς δαπτομένησιν ἔτι πλεόνεσσι γέρηνρας¹¹.
 Οὐ πινυτῶν ὅδε μῦθος, ἐτώσια παίγνια βίβλων,
 Οἷ καὶ σώματα πολλὰ βίοις προτέροισιν ὅμοια
 Ἑσθλοῖς ἡδὲ κακοῖς, ψυχῇ δόσαν αἰὲν ἀμείβειν,
 35 Ἦ τιμὴν ἀρετῆς, ἢ ἀμπλακίης τινὰ ποινήν¹²
 Εἴμασιν ὥς τινα φῶτα κατενδύοντες ἀκόσμως,
 Ἦ μετεκδύοντες, ἐτώσια μοχθίζοντες,
 Ἰξίονος κύκλοισιν ἀλιτροτάτοιο φέροντες¹³,
 Θῆρα, φυτὸν, βροτὸν, ὄρνιν, ὄφιν, κύνα, ἰχθὺν ἔτευξαν.
 40 Πολλάκι καὶ δὲς ἕκαστον, ἐπὴν τὸ δὲ κύκλος ἀνώγη.
 Μέχρι τίνος; Θηρὸς δὲ σοφοῦ λόγον οὐποτ' ὤπωπα,
 Οὐδὲ θάμνον λαλέουσιν. Ἀεὶ λακέρυζα κορώνη·
 Αἰεὶ δ' ἰχθὺς ἀναυδος ὑγρὴν διανήχεται ἄλμην¹⁴.
 Εἰ δὲ καὶ ὑστατίη ψυχῆς τίσις, ὥς ἐνέπουσι
 45 Κεῖνοι, τῶν ὅδ' ἐλεγμὸς ἐτώσιος. Εἰ μὲν ἀσάρκου,
 Θαῦμα μέγ'. Εἰ δ' ἄμα σαρκί, τίν' κ' πλεόνων πυρὶ δώσεις;
 Καὶ τότε θαῦμα μέγιστον, ἐπεὶ πλεόνεσσιν ἔδησας
 Σώμασι, καὶ πλεόνων με δαήμονα θήκατο δεσμὸς,
 Πῶς τόδε μῶνον ἄλυξεν ἐμὴν φρένα, τίς με πάροιθεν
 50 Εἶχε δορὴ; τίς ἔπειτα; πόσοις θάνον; οὐ γὰρ ἐπλούτει
 Ψυχᾷς, ὥς θυλάκοισι, δέτης ἐμός. Ἦ ἄρα μακρῆς

Так рассуждают, считая лишь то основанием жизни,
При удаленье чего и души тела оставляют.
Не назовешь же ты пищу причиною жизни, а смертный
Жить без нее не способен, поскольку в ней крепость и сила.

Я и другое учение знаю, хотя не приемлю:
Ибо душа, пребывая на всех разделенной и общей,
В воздухе вряд ли блуждает¹⁰. Ведь если б так было, то душу
Все б выдыхали одну и вдыхали, и каждый, кто дышит,
Находился б в других, согласуясь с природой воздушной,
Что разлита то в одном, то другом. Ну, а если блуждает, —
Что от нее, а что от утробы для жизни я принял,
Если я был к бытию извне привлечен породившей?
Если же ты полагаешь, что многих она породила,
Душ поглощенных лишь большим числом ты ее награждаешь¹¹.

И не ученье разумных, а книжная шалость пустая,
Будто душе суждено менять тела постоянно
Жизням согласно своим предыдущим — плохим иль хорошим:
Иль в наказание за грех, иль в некую честь по заслугам¹².
Душу в одежды они то оденут, как некого мужа,
То непристойно разденут. С великим усилием вращают
Тщетно они колесо Иксионово¹³, делая душу
Зверем, растением, смертным, псом, рыбою, птицей, змеею.
Часто и дважды одним, коль будет вращенью угодно.
Где же конец? Никогда не видал я разумного зверя,
Иль говорящего терна. Ворона ведь каркает вечно,
А по соленому морю плавает бессловесная рыба¹⁴.
Если же скажут, что, мол, душа в заключенье претерпит
Кару, то с ними не стоит и спорить. Ведь если без плоти, —
Странно. А с плотью — кого огню предадите из многих?
Но непонятней другое: ведь если с иными телами
Соединил ты меня и сведущим сделал во многом,
Как от ума моего ускользает одно лишь: кто прежде
Кожей мне был, кто потом, и в скольких я умер? Но ясно,
Уз налагатель не душами вовсе богат, а мешками.

- Καὶ τόδ' ἄλῃς, λήθην με παθεῖν προτέρης βιότῃτος.
 'Ημέτερον δ' αἰτοῖς ψυχῆς πέρι μῦθον ἄριστον.
 'Ενθεν ἐλὼν, τέρψιν δὲ μικρὴν ἀναμίζομεν οἴμῃ.
 55 'Ἦν ποτε ἦν ὅτε κόσμον ἐπῆξατο νοῦ Λόγος αἰπύς,
 'Εσπόμενος μεγάλιο νόῳ Πατρὸς, οὐ πρὶν ἔόντα¹⁵.
 Εἶπεν ὅδ', ἐκτετέλεστο ὅσον θέλεν. 'Ὡς δὲ τὰ πάντα
 Κόσμος ἔην, γαίῃ τε καὶ οὐρανὸς ἡδὲ θάλασσα,
 Δίζετο καὶ σοφίης ἐπίστορα μητρὸς ἀπάντων,
 60 Καὶ χθονίων βασιλῆα θεοῦδεα, καὶ τόδ' ἔειπεν·
 «'Ἦδη μὲν καθαροὶ καὶ ἀείζωοι θεράποντες
 Οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσιν ἄγνοί νόες, ἀγγελοὶ ἐσθλοὶ,
 'Υμνοπόλοι μέλποντες ἐμὸν κλέος οὔποτε λῆγον·
 Γαῖα δ' ἔτι ζώοισιν ἀγάλλεται ἀφραδέεσσιν.
 65 Ξυνὸν δ' ἀμφοτέρωθεν ἐμοὶ γένος εὖαδε πῆξαι
 Θνητῶν τ' ἀθανάτων τε νοήμονα φῶτα μεσηγῇ,
 Τερπόμενόν τ' ἔργοισιν ἐμοῖς, καὶ ἐχέφρονα μύστην
 Οὐρανίων, γαίης τε μέγα κράτος, ἀγγελὸν ἄλλον
 'Εκ χθονός, ὕμνητῆρα ἐμῶν μενέων τε, νόου τε.¹⁶»
 70 'Ὡς ἄρ' ἔφη, καὶ μοῖραν ἐλὼν νεοπηγέος αἶψας,
 Χεῖρεσιν ἀθανάτησιν ἐμὴν ἐστήσατο μορφήν,
 Τῇ δ' ἄρ' ἑῆς ζωῆς μοιρήσατο. 'Εν γὰρ ἔηκε
 Πνεῦμα, τὸ δὴ θεότητος ἀειδέος ἐστὶν ἀπορρώξ¹⁷.
 'Εκ δὲ χορὸς πνοιῆς τε πάγην βροτὸς ἀθανάτοιο
 75 Εἰκὼν· ἥ γὰρ ἄνασσα νόου φύσις ἀμφοτέροισι¹⁸.
 Τοῦνεκα καὶ βίοτον τὸν μὲν στέργω διὰ γαῖαν,
 Τοῦ δ' ἔρον ἐν στήθεσσιν ἔχω θεῖαν διὰ μοῖραν¹⁹.
 'Ἦδε μὲν ἀρχεγόνοιο βροτοῦ δέσις. Αὐτὰρ ἔπειτα
 Σῶμα μὲν ἐκ σαρκῶν, ψυχὴ δ' ἐπιμίσγεται αἰστώσας,
 80 'Εκτοθεν εἰσπίπτουσα πλάσσει χορὸς. Οἶδεν ὁ μῆζας
 Πῶς πρῶτόν τ' ἔπνευσε, καὶ εἰκόνα δῆσατο γαίῃ
 Εἰ μὴ τόνδε λόγον τις, ἐμοῖς ἐπέεσσιν ἀρήγων,
 Θήσει θαρσαλέως τε, καὶ ἐσπόμενος πλεόνεσσιν²⁰.

Или от долгих скитаний мной прежние жизни забыты?

Выслушай наше теперь о душе совершенное слово.
Здесь уже песню мою постараюсь немного украсить.
Было так: высочайшее Слово ума утвердило
Мир, дотоле не сущий, умом Отца вдохновляясь¹⁵.
Молвило, и совершилось по воле Его. И как только
Мир упорядочен был, став сущей, небом и морем,
Нужен стал созерцатель Премудрости — матери сущих,
Богобоязненный царь творенья; тут молвило Слово:
«Небо пространное полно служителей чистых, бессмертных,
Неповрежденных умов, добродетельных ангелов верных,
Гимны приснопоющих Моей нескончаемой славе;
Землю же лишь неразумные твари собой украшают.
Род, в ком и то, и другое теперь сотворить Мне угодно,
Мудрого мужа, стоящего между бессмертных и смертных,
Да насладится делами Моими. Да будет он Неба
Мудрый таинник, великий земли повелитель и новый
Ангел из персти, свидетель ума Моего и величья!¹⁶»
Так изрекает и, взяв новосозданной толику персти
Вечноживыми руками, творит человеческий образ.
И уделяя от жизни Своей, в него посылает
Духа, что есть Божества невидимого ответвление¹⁷.
Так из персти земной и дыхания был создан я, смертный —
Образ Бессмертного; ибо царит над обоими разум¹⁸.
Вот почему, как земля, я связан со здешнею жизнью,
К тамошней сердцем влекусь как причастник

божественной доли¹⁹.

Первородный так был сопряжен человек, а позднее
Тело от плотей рождалось, душа же путем неисследным
В перстный состав проникала, как — знает
один лишь Создатель,
Душу вдохнувший вначале, с землею обручивший Свой образ.
Разве что кто-нибудь смело (но, впрочем, следуя многим)
В помощь моим речам, объяснение предложит такое²⁰:

85 'Ως καὶ σῶμα τὸ πρῶτον ἀπὸ χθονὸς ἄμμι κερασθὲν,
 'Υστερον ἀνδρομέη ῥύσις ἔπλετο, οὐδ' ἀπολήγει
 'Ἄλλοτε ἄλλον ἔχουσα βροτὸν πλαστῆς ἀπὸ ῥίζης·
 Καὶ ψυχὴ πνευσθεῖσα Θεοῦ πάρα, κεῖθεν ἔπειτα
 'Ανδρομέοισι τύποισι συνέρχεται ἀρτιγένεθλος,
 Σπέρματος ἐκ πρῶτοιο μεριζομένη πλεόνεσσι,
 90 Θνητοῖς ἐν μελέεσσιν αἰεὶ μένον εἶδος ἔχουσα.
 Τοῦνεκεν ἡγεσίην νοερὴν λάχεν²¹. 'Ως δ' ἐνὶ τυτθοῖς
 Πνεῦμα μέγα στεινόν τε καὶ ἔκτροπον ἴαχεν αὐλοῖς,
 Καὶ μάλα ἱδριος ἀνδρὸς, ἐπὴν δ' εἰς χεῖρας ἱκωνται
 Εὐρύποροι, τημόσδε τελειοτέρην χέον ἡχήν,
 95 'Ως ἤγ' ἀνδρανέεσσιν ἐν ἄψεσιν ἀδρανέουσα,
 Πηγνυμένοις συνέλαμψε, νόον δέ τε πάντ' ἀνέφηγεν.
 Αὐτὰρ ἐπειδὴ τεῦξεν ἐὸν βροτὸν ἄφθιτος ὕϊός,
 'Οφρα κε κῦδος ἔχῃσι νέον, καὶ γαῖαν ἀμείψας²²
 'Ημασιν ὑστατίοισι Θεῶ Θεὸς ἔνθεν ὀδεύσῃ²³,
 100 Οὔτε μιν οὔτ' ἀνέηκεν ἐλεύθερον, οὔτε τι πάμπαν
 Δῆσατο· θεὸς δὲ νόμον τε φύσει, καὶ ἐσθλὰ χαράξας
 'Εν κραδίῃ, γυάλοισιν ἀειθαλέος παραδείσου
 Θῆκε μιν ἀμφιτάλαντον, ὅπῃ ῥέψει δοκεῦων,
 Γυμνὸν ἄτερ κακίης τε καὶ εἶδος ἀμφιθέτοιο.
 105 Ζωὴ δ' οὐρανίῃ πέλεται παρὰδείσος ἔμοιγε²⁴.
 Τοῦ ῥά μιν ἐντὸς ἔθηκε λόγων δρηστῆρα γεωργόν.
 Οἷου μιν ἀπέεργε τελειότεροιο φυτοῖο,
 'Εσθλοῦ τ' ἡδὲ κακοῖο διάκρισιν ἐντὸς ἔχοντος
 Τὴν τελέην. Τελέῃ γὰρ ἀεζομένοισιν ἀρείων,
 110 'Ἄλλ' οὐκ ἀρχομένοισιν· ἐπεὶ τόσον ἐστὶ βαρεῖα,
 'Οσπον νηπιάχοισι τελειοτέρῃ τις ἐδωδή.
 'Ἄλλ' ἐπεὶ οὖν φθονεροῖο παλαίσμασιν ἀνδροφόνιοι,
 Θηλυτέροιο λόγιοι παραιφασίῃσι πιθήσας,
 Γεύσατο μὲν καρποῖο προώριος ἡδυβόριοι,
 115 Δερματίνους δὲ χιτῶνας²⁵ ἐφέςσατο σάρκα βαρεῖαν
 Νεκροφόρος (θανάτῳ γὰρ ἁμαρτάδα Χριστὸς ἔκορσεν),
 'Ἦλθε μὲν ἄλσεος ἐκτὸς ἐπὶ χθόνα τῆς γένος ἦεν,

Так же, как тело, что слеплено было вначале из персти,
После же стало потоком людским, бесконечным ветвлением
Тварного корня, всех нас заключившим поочередно,
Так вдохновенная Богом душа с той поры и поныне,
Вновь зарождаюсь из первоначального семени, входит
В каждый состав человека, но, распределяясь меж многих,
В смертных телах сохраняет всегда неизменным свой образ.
С ним получает в удел и господство ума²¹. Но — как в малых
Сильное флейтах дыханье звучит некрасиво и слабо,
Хоть и искусен флейтист, когда же он в руки получит
Флейты большие, они изливают прекрасные звуки —
Так и душа, в немоощных немоощная составах, а в крепких
Светится ярко и силу ума в полноте раскрывает.

Сын же бессмертный когда сотворил Своего человека,
Чтобы он новую славу обрел, и, землю оставив²²,
К Богу как бог в последние дни совершил восхождение²³,
То ни свободным всецело, ни полностью связанным создал;
Дав природе его закон, начертав добродетель
В сердце, его поселил в цветущем урочище райском,
Равнопреклонным создав, что выберет он ожидая;
Тот был наг и не ведал еще ни греха, ни коварства.

Рай же — небесная жизнь, как мне представляется²⁴. В нем-то
И поселяется он, исполнитель Божьих заветов.
Лишь от единого древа, что было других совершенней
И содержало в себе добра и зла различенье
Полное, Бог удержал человека. Но полное знание —
Лишь преуспевшим во благо, тогда как неопытным вредно,
Так и взрослая пища всегда тяжела для младенцев.
Тот же, мужеубийцы завистливого ухищреньем
И уговорам женой изреченного слова поддавшись,
Сладостного плода до срока вкусил безрассудно,
И облачился в дебелую плоть, в одежды из кожи²⁵,
Тленью подпав (поскольку Христос грех смертью умерил).
Так человек возвратился на землю, откуда был родом,

Καὶ ζῶν πολύμοχθον ἐδέξατο. Τῷ δ' ἄρ' ἔθηκε
 Ζῆλον ἐὼν πυρόεντα φυτῷ κληῖδ' ἐριτίμῳ,
 120 Μὴ τις Ἀδὰμ, ὁ πρόσθε, προώριος ἐντὸς ἵκηται,
 Πρὶν πτόρθου γλυκεροῖο φυγεῖν δαπτρεῖαν ἐδωδῆν,
 Καὶ ζῶης πελάσειε φυτῷ κακός· ὥς δ' ὑπ' ἀήταις
 Χειμερίοις παλίνορσος ἀλίπλοος ἦλθεν ὀπίσσω,
 Αὔθις δ' ἡὲ πνοιῇσιν ἐλαφροτέρησι πετάσας
 125 Ἴστίον, ἡ ἐρέτῃσι μόγῳ πλόον αὔθις ἄνυσσεν,
 Ὡς ἡμεῖς μεγάλιοι Θεοῦ ἀπὸ τῆλε πεσόντες,
 Ἐμπαλιν οὐκ ἀμογητὶ φίλον πλόον ἐκπερόωμεν.
 Τοίη πρωτογόνοιο νεόσπορος ἦλυθεν ἄτη
 Δειλοῖσιν μερόπεσσιν, ἔθεν στάχυν ἐβλάσθησε.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Святитель Григорий начинает с утверждения фундаментального тезиса христианской антропологии, основанного на Священном Писании: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2,7).

² Образ безусловно навеян знаменитым мифом Платона о пещере (*Plat. Resp.* 514a:1—518b:4). О синтезе библейских представлений о человеке и античной философской антропологии см.: *Elverson A. S. The Dual Nature of Man. A Study in the Theological Anthropology of Gregory of Nazianzus. Uppsala, 1981* и *Алфеев 2001*. С. 306—307. Однако лучше говорить о том, что св. Григорий, так же как и большинство восточных святых отцов, предстает перед нами как хорошо образованный грек-христианин, учитель Церкви, который использует в своих богословских рассуждениях усвоенные со школьной скамьи образы, переосмысляя их в духе христианской доктрины.

³ Ср.: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его...» (Быт. 1, 27).

⁴ Св. Григорий полемизирует с теми, кто утверждал, что человеческая душа — смертна, в частности, с последователями Демокрита и Эпикура. В учебнике псевдо-Плутарха читаем: *Δημόκριτος Ἐπίκουρος φθαρτὴν τῷ σώματι συνδιαφθειρομένην (Ps.-Plut. Placit. 899C:7*. Эдесь и далее по возможности приводятся ссылки на безусловно известного св. Григория псевдо-Плутарха).

⁵ Критика Демокрита, считавшего, что душа состоит из сферических подвижных атомов, подобных атомам огня: *Δημόκριτος πυρῶδες σύγκριμα ἐκ τῶν*

Долю жизни претрудной приняв. А священное древо
Ревностью огненной Бог охраняет с тех пор непрестанно;
Чтобы какой-нибудь новый Адам, как и прежний, до срока
Внутрь не вошел, и плода пожирающей сласти не минув,
Будучи злым, не вкусил бы от дерева жизни. И так же,
Как мореход, увлеченный ненастьем, уходит от цели,
После же, иль дуновению легкому парус доверив,
Или на веслах с трудом на путь возвращается прежний,
Мы, в бесконечную даль отойдя от Великого Бога,
Вновь не без многих трудов вожденный поход совершаем.
Вот какая пришла, посеяна перворожденным,
К людям беда, и на ней возрос погибельный колос.

λόγῳ θεωρητῶν, σφαιρικὰς μὲν ἐχόντων τὰς ἰδέας πυρίνην δὲ τὴν δύναμιν, ὅπερ σῶμα εἶναι (Ps.-Plut. Placit. 898D:3—5).

⁶ Имеется в виду представление о душе как о воздухе или дыхании, свойственное представителям ионийской традиции, напр., Анаксимену, Гераклиту, и философам, чьи взгляды сложились под ее влиянием. Так, у псевдо-Плутарха об Анаксагоре: Οἱ δ' ἂπ' Ἀναξαγόρου ἀεροειδῆ ἔλεγον τε καὶ σῶμα (Ps.-Plut. Placit. 898D:1).

⁷ Эмпедокл считал, что сознание человека заключено в крови: Ἐμπεδοκλῆς ἐν τῇ τοῦ αἵματος συστάσει (Ps.-Plut. Placit. 899A13).

⁸ О душе как о сочетании телесных качеств (κρᾶσιν οὖσαν τὴν ψυχὴν τῶν ἐν τῷ σώματι) говорит Симмий в диалоге Платона «Федон» (Plat. Phaed. 85e:3—86d:4). В комментарии А. Ф. Лосева и А. А. Тахо-Годи к русскому переводу диалога со ссылкой на книгу Х. Дилса (Diels H. Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch. Berlin, 1959—1960, 44A:23) сказано, что, возможно, здесь речь идет об учении пифагорейцев, учениками которых были Симмий и Кебет: «Макробий сообщает: „Пифагор и Филолай сказали, что душа есть гармония“, „Говорят, что она есть некая гармония, ибо гармония есть смесь и соединение противоположностей, и тело состоит из противоположностей“» (Цит. по: Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид. М., 1999. С. 431—432).

⁹ О душе как о более или менее гармоничном смешении четырех стихий учил перипатетик Дикеарх: Δικαίρχος ἁρμονίαν τῶν τεσσάρων στοιχείων (Ps.-Plut. Placit. 898C:8).

¹⁰ Критикуется стоическое учение о душе человека как о части мировой разумной души. Согласно этому учению, душа в виде некоего горячего дыхания

(*πνεῦμα θερμόν*. *Ps.-Plut.* Placit. 898D:2) пронизывает весь мир и со смертью отделяется от тела, переставая быть носителем личностных свойств. О том, что все души — части единого целого, можно прочитать также и в «Эннеадах» Плотина (*Plotin.* Enn. 4.9.1:1—4.9.5:28 [ed. *P. Henry, H.-R. Schwyzler*]). Кроме того, о том, что существует одна всеобщая душа, рассеянная и разделенная в единичных телах, причем как одушевленных, так и неодушевленных, учили манихеи. В отличие, в частности, от неоплатоников они утверждали, что при вселении в тело сама сущность души разделяется на части. Об этом см.: *Nemesius Emesenus.* De natura hominis 2. P. 516—546 (ed. *B. Einarson*).

¹¹ Требуящее разъяснения место. По всей видимости, св. Григорий со свойственным ему критической манере сарказмом ставит здесь риторический вопрос, который можно развернуть следующим образом: «Если, несмотря на мое предыдущее утверждение, все-таки предположить, что душа пребывает (μένει) разделенной между всеми, общей для всех и блуждающей по воздуху, то какую часть своей души я принял от этой общей души, а какую часть от родившей меня матери? Если же предположить, что эта мать родила многих, то она, просто-напросто, поглотила большое число душ».

¹² Св. Григорий полемизирует с учением о переселении душ, или «метемпсихозе» (*μετεμψύχωσις*, собств. — «переодушевление»). В определенном смысле вернее было бы говорить об изменении тел или «метенсоматозе», и этот термин действительно встречается у поздних авторов. (См., напр., у Ипполита: εἶναι γὰρ οὗτοι [sc. Пифагор, Платон и их последователи] τῶν ψυχῶν μετενσωμάτων τινος νομίζουσιν, ὡς καὶ ὁ Ἐμπειδοκλῆς πυθαγορίζων λέγει. *Hippolytos Romanus.* Refutatio omnium haeresium 6, 26, 2, 4—5 [= *Philosophumena* / ed. *M. Marcovich.* 1986].) Вошедшее же в современное употребление слово «метемпсихоз» впервые встречается у Диодора Сицилийского (I в. до Р. Х.) (*Diod. Siculus.* Bibliotheca historica, 10, 6 [ed. *F. Vogel, K. T. Fischer.* 1890]); затем у Галена (*Gal.* De substantia facultatum naturalium fragmentum 4, 763, 7 [= De propriis placitis fragmentum, ed. *C. G. Kuhn.* 1964]); у Александра Афродисийского (*Alexander Aphrodisiensis.* De anima, 27, 18 [ed. *I. Bruns.* 1887]). Этот термин особенно характерен для неоплатонической традиции, он встречается у Порфирия (*Porph.* De abstinentia 4, 16, 2. TLG 2034/3. [= *Patillion, Segonds* 1995. P. 25]; см. также: *Patillion, Segonds* 1995. Прим. 229. P. 82); у Гермия в изложении Стобея (*Jo. Stobaeus.* Anthologium. 1, 49, 69. [Vol. 1. Berlin, 1884]) и у др. Следует различать учения, согласно которым вселение души происходит в «первое попавшееся» тело, и религиозно-философские концепции, в которых восхождение или нисхождение души по иерархической лестнице живых существ определено нравственными достоинствами личности умершего, т. е. осмысливается как посмертное воздаяние. Судя по свидетельству Аристотеля: «...согласно пифагорейским мифам, любая душа может облекаться в любое, случайное тело» (...ὥσπερ ἐνδεχόμενον κατὰ τοὺς Πυθαγορικοὺς μύθους τῇ

τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχόν ἐνδύεσθαι σῶμα. *Aristoteles. De anima* 407b21—23. [ed. W. D. Ross, 1961]), пифагорейцам была свойственна именно первая форма «метемпсихоза», вызвавшая протест Гераклита: «чем достойней смерть, тем лучше доля» (μόροι γάρ μέζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι. *Heraclitus Ephesius. Fr. 25* [ed. H. Diels, W. Kranz, 1951]). Платон воспринял учение о «метемпсихозе» из пифагорейской традиции, переосмыслив его в духе нравственного воздаяния (наиболее разработанное изложение — миф об Эре (*Plat. Resp.* 614b—621d)). С такой интерпретацией учения о переселении душ и полемизирует св. Григорий.

¹³ Иксион — герой греческой мифологии, который в наказание за нечестие был привязан к вечно вращающемуся колесу в Тартаре.

¹⁴ Здесь почти что пересказан приводимый Диогеном Лаэртием отрывок из несохранившегося произведения Эмпедокла:

Был уже некогда отроком я, был и девой когда-то,
Был и кустом, был и птицей, и рыбой морской бессловесной
(пер. М. А. Гаспарова)

ἤδη γάρ ποτ' ἐγὼ γενόμεν κοῦρός τε κόρη τε
θάμνος τ' οἰωνός τε καὶ ἔξαλος ἔμπυρος ἰχθύς.

(*Diogenes Laertius. Vitae philosophorum* 8, 77:5—6
[ed. H. S. Long, 1964]).

¹⁵ Св. Григорий подчеркивает, что в акте творения участвовали все три Лица Пресвятой Троицы (см. также строку 73), утверждая и развивая соответствующее христианское учение. О том, что все получило бытие через Слово, свидетельствует Евангелие: «Все через Него начало быть, и без Него ничего не начало быть, что начало быть» (Ин. 1, 3). Книга Бытия говорит о присутствии Святого Духа при творении: «... и Дух Божий носился над водою» (Быт. 1, 2). Св. Иринеи Лионский писал: «Человек был сотворен в начале руками Бога, то есть Сыном и Духом» (πλασθεὶς ἐν ἀρχῇ ὁ ἄνθρωπος διὰ τῶν χειρῶν τοῦ Θεοῦ, τοὔτέστιν Υἱοῦ καὶ Πνεύματος. *Ireneus Lugdunensis. Adversus haereses. Liber* 5, 22:36bis—37 [ed. A. Rousseau, L. Doutreleau, C. Mercier, 1969]). Сам св. Григорий во втором обличительном слове на Юлиана так говорит о творческой роли Слова: «Бог Словом рассеял тьму, Словом произвел свет, утвердил землю, округлил небо, водрузил звезды, разлил воздух, положил пределы морю, протянул реки, одушевил животных, сотворил человека по Своему образу (πρὸς ἐαυτὸν ἐμόρφωσε)» (PG 35, 704:25—29). Говорит он и об участии Святого Духа в творении: «и мысль стала делом, которое было исполнено Словом и довершено Духом» (καὶ τὸ ἐννόημα ἔργον ἦν, Λόγῳ συμπληρούμενον, καὶ Πνεύματι τελειούμενον. PG 36, 320:41—42), святитель Григорий почти повторяет св. Василия Великого, согласно которому Бог Отец творит через Сына и довершает в Святом Духе: Ибо одно начало сущих, через Сына созидающее и довершающее в Духе (Ἀρχὴ γὰρ τῶν ὄντων μία, δι' Υἱοῦ δημιουργοῦσα, καὶ τελειοῦσα ἐν

Πνεύματι. *Basilius. De Spiritu Sancto* 16, 38:21—23 [ed. *B. Pruche. 1968*]. См. также всю 16 главу этой книги св. Василия).

¹⁶ Святитель Григорий не раз затрагивает вопросы антропологии и в других своих произведениях. Так, о том, что человек заключает в себе как материальное, так и духовное начало см. в: *In theophania* (PG 36, 321:45—324:7) и тот же текст в: *In sanctum Pascha* (PG 36, 632: 7—19). Ср. также в: I. Перл ἀρετῆς из *Carmina moralia* (PG 37, 688:8—689:1).

¹⁷ См. прим. 15.

¹⁸ И в русском переводе XIX века, и у епископа Илариона (Алфеева) ἀμφοτέρωσι дано как «в обоих», видимо, в том смысле, что разум господствует как в смертном (βροτός), т. е. в человеке, так и в Бессмертном, т. е. в Боге, по образу Которого сотворен человек. Однако, вернее было бы перевести «над обоими», имея в виду — над перстью и дыханием. Известный исследователь наследия св. Григория Ж. Моссэ дает такой перевод этого места: «Je fus composé de poussière et de souffle, image mortelle de l'immortel; oui, en effet, la nature de l'intelligence commande aux deux principes» («я был сопряжен из персти и дыхания; смертный образ Бессмертного, ибо в действительности природа ума управляет двумя началами») (*Justin Mossay. La mort et l'au-delà dans saint Grégoire de Nazianze. Louvain, 1966. P. 119*). Он считает, что здесь св. Григорий раскрывает три начала человеческой природы, о таинственности и парадоксальности которой святитель пишет в таких произведениях, как Перл ἀρετῆς (в рус. пер.: «О смиреномудрии, целомудрии и воздержании») (8, *Carmina moralia*, PG 37, 685:5—11) и *De theologia* («О богословии второе») (*Orat. 28, 22:1—23:18* [ed. *J. Barbel. 1963*])). В стихотворении же «Против Аполлинария о вочеловечении» (Κατὰ Ἀπολλινάριου, περὶ ἐνανθρώπησης) о трехсоставности человеческой природы говорится, как о непереложной истине:

Мы знаем, что составленным из трех частей

Ум высший создал человека естество

Души, дебелости телесной и ума

Νοῦν τὸν μέγιστον ἔσμεν ἀνθρώπου φύσιν

Πᾶσαν παγέντα, ἐκ τριῶν συγκεκμημένην,

Ψυχῆς τε καὶ νοῦ καὶ πάχους τοῦ σώματος

10, *Carmina dogmatica*, PG 37, 464:11—465:2.

Однако следует отметить, что некоторые святые отцы и церковные писатели придерживались иного мнения на этот счет. О проблеме дихотомии и трихотомии см., напр.: *Владимирский Ф. С.* Отношение космологических и антропологических воззрений Немезия к патристической литературе и влияние его на последующих писателей // *Немезий Эмесский. О природе человека. М, 1998. С. 269—306.*

¹⁹ В стихотворении «О добродетели» (Περὶ ἀρετῆς) св. Григорий, говоря о природе человека, использует тот же образ: Θεοῦ τε μοῖραν ἣν ἔχει σέβων

(10, Carmina moralia, PG 37, 690, 6). Ср. также: 9, Carmina moralia, PG 37, 678:2.

²⁰ Ср. сходное рассуждение в трактате св. Григория Нисского «Об устроении человека». По мысли святителя, развитие человека есть единый органический процесс, в ходе которого «в определенном природном порядке проявляется заложенная в семени сила» (τάξει μὲν τινι φυσικῇ τὴν ἐγκειμένην τῷ σπέρματι δύναμιν φανεροῦσθαι. Greg. Nys. De orificio hominis, PG 44, 236:14—15), и что, как взрослый вид сначала присущ человеку в возможности, «так есть в нем душа, хотя и не проявляющаяся; но она проявится через свойственную ей природную энергию, развиваясь вместе с ростом тела» (Ὅτω καὶ ἡ ψυχὴ ἐστὶ μὲν ἐν ἐκείνῳ καὶ μὴ φαينوμένη, φανήσεται δὲ διὰ τῆς οἰκείας ἐαυτῆς καὶ κατὰ φύσιν ἐνεργείας, τῇ σωματικῇ αὐξήσει συμπρωοῦσα. Ibid. 243:43—46). Как справедливо замечает В. М. Лурье в комментарии к своему переводу этого труда св. Григория Нисского, подобная концепция является «святоотеческой альтернативой учению о постепенном росте и развитии изначально отсутствующей разумной души... Душа не отсутствует, но бытие ее поначалу не проявляется: душа существует как возможность и лишь постепенно приходит в действительность» (*Святой Григорий Нисский. Об устроении человека*. СПб., 2000. С. 172—173). Кроме того, ср.: *Nemesius Emesenus. De natura hominis*, 2, 246—515. Существует возможность того, что св. Григорию был известен этот трактат Эмесского епископа. По некоторым предположениям, они даже могли быть лично знакомы. Об этом см.: Хорьков М. А. Немезий Эмесский и его сочинение «О природе человека» // *Немезий Эмесский. О природе человека*. М, 1998. С. 451—457.

²¹ См. прим. 18.

²² В имеющихся русских вариантах γαῖαν ἀμείψας переводится как «заменяя в себе земное» или «изменив в себе земное». Данные переводы являются интерпретацией текста, полностью соответствующей православному учению. Однако буквальный перевод — «оставив землю». См. латинские переводы этого места в: PG 37, 454.

²³ В другом своем произведении св. Григорий Богослов пишет: «цель жизни человека —

... соделаться Богом и духом,
Сбросив дебелость с себя и супротивную плоть,
Место свое занять в светозарном и ангельском хоре,
Славу в великих трудах, большую прежней, стяжав».
Θεὸν, καὶ πνεῦμα γενέσθαι,
Σάρκι ἀποδυσάμενος καὶ πάχος ἀντίτυπον,
Ἀγγελικοῦ τε χοροῦ λαβεῖν στάσιν αἰγλήεντος
Μεῖζον τῶν μεγάλων ἄθλων ἔχων καμάτων

45, Carmina de se ipso. PG 37, 1355:3—5.

Согласно св. Афанасию Великому, Бог дает человеку Свой образ — Логос.

ОТДЕЛ I

Бог вкладывает в человека влечение к познанию Логоса, чтобы в Нем человек познал Отца и нашел в этом познании истинное блаженство (*Ath. Alex. De incarnatione Verbi*, PG 25, 11, 1:1—12, 6:7). Наибольшее же развитие православное учение о цели сотворения человека получило у прп. Максима Исповедника, согласно которому человек должен был, последовательно преодолев в себе разделенность сущего на мужское и женское, рай и остальную землю, землю и небо, чувственное и умозрительное и, наконец, тварное и нетварное, соединиться с Богом. И тогда человек стал бы — по благодати — обладать всем, чем Бог обладает по природе (см.: *Max. Conf. De ambiguis*, PG 91, 1305C—1308B).

²⁴ О рае и о грехопадении ср.: *Greg. Naz. Hom. 27—37. P. 126—130* (ed. *C. Moreschini, P. Gallay. 1990 [SC 358]*). О различных представлениях о рае см.: *Дионисий (Шлёнов), иеромонах. Тайна рая: отрывки о рае из богословских сочинений прп. Никиты Стифата по славянской «Диоптре» Филиппа Пустынника (с богословско-экзегетическим комментарием) // БВ 3. 2003. С. 70—128.*

²⁵ Ср.: Быт. 3, 21. Согласно св. Григорию, «кожаные ризы» (δερματῖνοι χιτῶνες), которыми Бог наделил Адама и Еву после грехопадения, — это человеческая плоть. Такая интерпретация характерна для александрийской традиции (см., например: *Алфеев 2001. С. 318*). Ср. также у Григория Нисского: «А под кожей, я думаю, следует подразумевать форму неразумной природы, в которую мы, обреченные на страдания, облечены» (δέρμα δὲ ἀκούων τὸ σχῆμα τῆς ἀλόγου φύσεως νοεῖν μοι δοκῶ, ὃ πρὸς τὸ πάθος οἰκτιρωθέντες περιεβλήθημεν. *Greg. Nys. Dialogus de anima et resurrectione*, PG 46, 148:41—43).

Перевод, вступительная статья
и примечания свящ. Андрея Зуевского

ПРП. НИКИТА СТИФАТ

ИСПОВЕДАНИЕ ВЕРЫ¹

Русский перевод «Исповедания веры» прп. Никиты Стифата (XI в.) выполнен по изданию Ж. Даррузеса, опубликовавшего греческий текст «Исповедания» на основании единственной сохранившейся рукописи конца XIII в. (Clarke 2, f. 109—113, Бодлеанская библиотека, Оксфорд)².

«Исповедание веры» было написано прп. Никитой в конце жизни, что подтверждается не только указанием в заглавии сочинения преподобного на его игуменский сан, возведение в который могло совершиться не ранее 1075 г.³, но и другими вну-

¹ Досл.: «Изложение исповедания и веры» — выражение, довольно широко распространенное в Византии. Ср.: *προκινδυνεύειν τῆς ὀρθῆς ὁμολογίας καὶ πίστεως*. *Nicéphorus I. Refutatio et eversio definitionis synodalis anni 815* 31:3—4. TLG 3086/12; *Nicetas Choniates. Historia*. P. 400:6. TLG 3094/1.

² См.: *Darrouzès 1961*. P. 444—462. В Clarke 2 содержится ряд сочинений прп. Никиты, перемежающихся с сочинениями других авторов (а именно с отрывками из Василия Охридского, Петра Антиохийского и свт. Григория Нисского). См.: *Darrouzès 1961*. P. 40—41.

³ Во всем корпусе прп. Никиты только в заглавии «Исповедания веры» указывается на то, что он был игуменом Студийского монастыря. Данное указание подтверждается тем, что в Clarke 2, ff. 193^v—205 содержится другое его сочинение «Ипотипосис» (*Ἰποτύπωσις*), краткий богослужебный устав, составление которого входило в число игуменских полномочий. Возможно, что при его написании прп. Никита имел в виду «Ипотипосис» прп. Феодора Студита (см.: PG 99, 1703 sqq.). Содержание «Ипотипосиса» кратко указывается в его пространном заглавии: *Ἰποτύπωσις εὐσύνοπτος τοῦ ἡμερονυκτίου τῆς ἀκολουθίας τῶν ὡρῶν γινομένη παρὰ τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νικήτα τοῦ Σπηθᾶτου μονῆς τοῦ Στοῦδίου*. Начальные слова, по-отечески обращенные к братии: *Πολλάκις μοι, τέκνα ποθούμενα καὶ ἀδελφοὶ καὶ πατέρες δι' ὅχλου γεγόνατε...*, также подходят более всего игумену. Полный греческий текст «Ипотипосиса» остается до сих пор неизданным. См.: *Darrouzès 1961*. P. 10, 40—41.

тренними свидетельствами. Во-первых, сам прп. Никита говорит о достижении им «глубокой старости» (§ 2). Во-вторых, он упоминает попутно о письме Льву, проэдру Аркадиополя, которое могло быть написано никак не ранее 1084 г. (§ 14). В-третьих, то, что прп. Никита пишет о почитании святых икон, скорее всего тесно связано со спором, возникшим в царствование императора Алексея Комнина по поводу его указа 1082 г. об изъятии икон на военные нужды империи (§ 15). С учетом всего вышесказанного Ж. Даррузес предложил считать годом написания «Исповедания веры» 1085, когда прп. Никите должно было быть около 80 лет⁴.

«Исповедания веры» относятся к особому жанру богословской литературы. Наряду с символами веры и символическими текстами, официально входившими в сокровищницу церковного предания⁵, в «исповеданиях» утверждались истины православного вероучения, которые произносились или же записывались духовными лицами как для защиты веры от еретических нападков⁶, так

⁴ См.: Darrouzès 1961. P. 446. Прим. 2.

⁵ Перечень и краткое описание основных символических текстов см., напр.: *Архиепископ Василий (Кривошеин)*. Символические тексты в Православной Церкви // БТ 4. 1968. С. 5—36. Рус. пер. некоторых символов см.: Христианское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви (III—XX вв.). СПб., 2002. С. 15—27. Издание симв. текстов на языке оригинала (греч. и лат.): *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche* / Hrsg. von A. Hahn, mit einem Anhang von A. Harnack. Breslau, 1897. Наиболее современный и представительный сборник симв. текстов, переведенных на англ. яз.: *Pelican J. J. Creeds and confessions of faith in the Christian tradition*. V. I. Rules of faith in the early church. Eastern Orthodox affirmations of faith. Medieval Western statements of faith. Yale University, 2003. P. 37—72 (доникейские символы и исповедальные тексты); P. 73—154 (региональные, соборные и личные символы); P. 155—244 (символы Вселенских соборов).

⁶ Напр., прп. Феодор Студит излагает краткое исповедание веры в одном из своих посланий в защиту иконопочитания. См.: *Theod. Stud. Ep.* 64:11—23. TLG 2714/2. См.: *Свт. Марк Эфесский*. Исповедание веры [Patrologia Orientalis 17. P. 435—442] // *Архим. Амвросий (Погодин)*. Святой Марк Эфесский и Флорентийская Уния. Москва, 1994 [Jordanville, 1963]. С. 278—283.

и для представления ее своим собратям во Христе⁷. Свт. Иоанн Златоуст писал о необходимости знать и проповедовать православленную веру каждому христианину: «Как царь диадему на главе, так и мы везде носим исповедание веры»⁸. Согласно 6-й новелле св. императора Юстиниана нареченный епископ обязан был произнести исповедание веры перед своей хиротонией⁹. Составление исповедания веры было также неотъемлемой обязанностью византийских императоров. Прп. Никита Стифат мог произносить свое исповедание при возведении его в сан игумена, хотя точные подтверждения этому предположению отсутствуют.

Особая благодарность за помощь в работе над переводом выражается иеромонаху Тихону (Зимину) и диакону Михаилу Асмусу.

ЦИТИРОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Болотов 1917 — Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. 4. СПб., 1917.
 Успенский 1948 — Успенский Ф. И. История Византийской империи. Т. 3. М., 1948.
 Успенский 2001 — Успенский Ф. И. Очерки по истории византийской образованности // Успенский Ф. И. Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов. М., 2001.
 Grillmeier 1993 — Grillmeier A. Le Christ dans la tradition chrétienne. Vol. IV: L'Église de Constantinople au VI^e siècle. Paris, 1993.
 Darrouzès 1961 — Nicéas Stéthatos. Opuscules et lettres / Éd. Darrouzès J. P., 1961. (SC 81.)
 Lampe 1976 — Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1976.
 Michel 1930 — Michel A. Humbert und Kerullarios, Quellen und Studien zum Schisma des XI. Jahrhunderts. Paderborn, 1930. 2.

⁷ Bas. M. Prologus 8 (de fide), PG 31, 685:3—692:5. TLG 2040/45. Ср. также у свт. Григория Паламы: Исповедание веры // PG 151, 763—768 (в составе письма к Дионисию).

⁸ ...τὴν ὁμολογίαν πανταχοῦ τῆς πίστεως περιφέρωμεν (Jo. Chrys. In sanctum Lucianum martyrem, PG 50, 526:11—13).

⁹ Just. Novella 6 (P. 39:15—16). TLG 2734/13.

1. Решившийся любомудрствовать о Божественном и человеческом должен и учить здраво и правильно, и жить достойно и чисто, чтобы жизнь не противоречила учению грубыми делами и поступками. Тогда слово учения, свободное от оков страстности, устремилось бы прямо к цели, а дело жизни сопутствовало бы слову, всегда согласное с ним и ни в чем ему не противное¹⁰.

2. Таким должно быть слово, и, как мне кажется, это недалеко от истины. Я же, желая огласить для всех свое исповедание, страшусь двойной ответственности, чтобы не упустить что-нибудь важное и в том и в другом; ведь я, лишенный по нерадению и слова, способного разорвать злосчастные оковы, и святой жизни, и не пренебрегающий видимым как достойным осмеяния, не знаю, как я приступлю к словам и к премудрым словам Божественных Писаний. Но чтобы нас не сочли хулителями Божественных даров и не учили в том, что мы по зависти, как неразумные рабы, закапываем талант, и еще из-за вредных людей¹¹, которые чувствуют слово и охотятся в погоне за выражением, я

¹⁰ Соответствие учения и жизни — постоянная тема прп. Никиты. Если в «Исповедании веры» прп. Никита по своему смирению указывает на несовершенство своей жизни и ее несоответствие истинной вере, то в «Обличительных словах против армян», напротив, он подчеркивает недостаточность для спасения даже подвижнической жизни, если она не сопровождается истинным учением. См.: *Nic. Steth. Adv. Arm.* I, 22 (Влад. 232, ff. 176^v—177); IV, 19, 20 (Влад. 232, ff. 190—190^v). «Пост и злострадание тела и строгая жизнь тогда служат пользе и достойны похвал и хвалебных речей, когда устраиваются по-апостольски и по-ангельски и когда право правящему слову истины Божией сопутствует православная вера и слово никоим образом не противоречит жизни» (*Adv. Arm.* IV, 20). Ср. у Василия Селевкийского (V в.): «Но вместе с истинной верой да приобретем и доброе житие, поскольку одно без другого недостаточно для совершенства» (ἀλλὰ μετὰ τῆς πίστεως τῆς ὀρθῆς, καὶ πολιτείας κτησώμεθα χρηστὴν, ὅτι θάτερον θατέρου χωρὶς, πρὸς τελείαν εὐδοκίμησιν οὐκ ἄρκεῖ... *Bas. Seleuc. Ser.* мо 39, 6, PG 85, 452:1—3. TLG 2800/2).

¹¹ Возможно, преподобный Никита подразумевает людей, разделявших воззрения Михаила Пселла и Иоанна Итала, византийских «гуманистов» XI в.,

бы сказал, излишне усердно, пугая тех, у кого слова идут от простой и открытой души, — вот и мы предпочли жизни учение¹², в котором мы рождены и вскормлены и достигли такой глубокой старости, и его-то и предлагаем познать тем, кто желает учиться у нас. Итак:

3. Верую во единого Бога Отца Вседержителя, безначального и вечного, Творца всего видимого и невидимого. И во единого Господа Иисуса Христа Сына Божия, едиnorodного, рожденного бесстрастно и вечно от Самого Бога и Отца — и мы не знаем другого начала, как только Отца — и исповедую Его как Свет от Света и Бога истинного от Бога истинного, и единосущного, и совечного Отцу. И в Духа Святого, исходящего вечно от Бога и Отца, постигаемого как Свет, и Бога истинного, пребывающего с Отцом и Сыном, совечного и единосущного Им и имеющего ту же природу, сущность и силу.

4. Исповедуя это от юности, верую в единосущную Троицу единочестную, единосильную и единоподержавную, составляющую единое Божество и Господство, хотя три Лица и Ипостаси не сливаются и не смешиваются в одно лицо. Исповедуя эту Троицу в Единице и Единицу в Троице, верую в Троицу в трех Ипостасях и в Единицу по единой сущности и по Божеству. Так я исповедую единого Бога в трех Ипостасях и единого Господа. Ибо я не отношу к единому Божеству трех господств и не ведаю иного Бога вне трех Лиц, и не знаю других трех единосущных Лиц Троицы вне единого Бога, которые суть Отец, Сын и Святой Дух, но считаю, что всевятая Троица состоит не из сущностей и природ, или из различных божеств, или трех господств, но из Ипостасей и разумных и совершенных особенностей, существующих ипостасно каждая сама по себе. А различаю Ее по Лицам, то есть

ярких представителей внешней учености и сторонников античной образованности. Ср.: *Nic. Steth.* Ep. ad Greg. Sophist. V 5.

¹² Самоуничижительная формула, в которой прп. Никита, скорее всего, уподобляет себя вышеупомянутому ученым, но бездуховным людям, красивые слова которых не соответствуют их греховной жизни.

по Ипостасям, хотя Она и пребывает нераздельной и несекомой по сущности, то есть по природе и по Божеству. Но я не мыслю в Троице ни трех божеств, ни трех природ, ни трех сущностей, ни трех богов, превосходящих в чем-либо друг друга. И тех, кто думает иначе, предаю анафеме.

5. Знаю единое начало единого Божества, единое царство, единую власть, силу и действие, единый совет, единую волю, единое владычество и единое господство единой в трех Лицах и Ипостасях сущности и природы. Я совершенно не сливаю в одну ипостась или в одно лицо три Ипостаси и три Лица, но знаю совершенного Бога Отца, совершенного Бога Сына, совершенного Бога Духа Святого, ибо каждое Лицо имеет то же единое, нераздельное, полное и совершенное Божество, и, являясь Богом, каждое Лицо, узреваемое само по себе, составляет то же самое — только ум может постичь неразделимое — Отца и Сына и Святого Духа, Бога в трех [Лицах].

6. Ибо Отец не иной Бог, и Сын не иной Бог, и опять Дух Святой не иной Бог, ибо Отец не иная природа, и Сын не иная природа, и опять же Дух Святой не иная природа, но Отец — Бог, и Сын — Бог, и Дух Святой — Бог, так как три Лица неразделимо и без остатка составляют полноту единого Божества и в каждом из них есть полностью Божество. Ибо Божество неделимо, пребывая в трех Лицах в полноте и совершенстве. Отец, будучи Богом, есть Отец, а не Сын и не Святой Дух. Он по сущности есть то, что Сын, и по природе то, что Дух Святой. И Сын, будучи Богом, есть Сын, а не Отец и не Святой Дух. Отец по природе возвещает Его и Дух Святой по сущности зрит Его. И Дух Святой, будучи Богом, есть <Дух>¹³ и не созерцается как Отец, и не приемлется как Сын. Отец возвещает Его по сущности. Итак, каждый узнается по своей особенности.

7. Я исповедую, что эта Святая Троица совершенна не только совершенством единого Божества, но и сверхсовершенна, сверх-

¹³ Πνεῦμα τὸ добавлено издателем.

божественна, неразделима, и не обособляема в славе, царстве и вечности. В этой единосущной Троице я не знаю ничего сотворенного, ничего рабского, ничего привнесенного, что прежде будто бы не существовало, а потом появилось, но Ее непревращаемую, неизменную и всегда равную Себе я исповедую с молодых ногтей, и воспеваю, и почитаю, и поклоняюсь Ей.

8. Еще же я верую и во единого от той же самой Святой и единосущной Троицы Господа нашего Иисуса Христа, едиnorodного, бесстрастно рожденного от Отца прежде всех веков и времен Сына Божия и Бога Слово, по своей милости пришедшего к нам добровольно¹⁴ и по благоволению Отца и Святого Духа, но не отделившегося от утробы родившего Отца, Духом Святым вошедшего в девственное чрево Марии, чистой и чуждой всякой скверны в теле, душе и помышлении, воплотившегося, и принявшего наш образ, и ставшего поистине человеком, вечно постигаемого как истинный Бог, вневременного и принявшего начало во времени. Я исповедую, что Он пришел не призрачно, как мнят безрассудные манихеи и валентиниане, но в истине и духе¹⁵, и верю, что Сын Слово восприял плоть, единосущную нам, и разумную душу, соприродную нашим душам, и ум, совершенно сходный с нашим умом.

9. В Нем я признаю совершенного человека, рожденного от святой Девы, очищающего подобное подобным, и спасающего сродное сродным через воплощение Слова, говорю одновременно и о плоти, одушевленной и разумной, и о плоти Бога Слова, одушевленной и разумной. Я убежден, что плоть не опередила Сло-

¹⁴ ἐκούσιᾱ βούλῃ досл. «добровольным решением». Обычно в святоотеческой письменности использовалось близкое по значению выражение ἐκούσιᾱ γνώμῃ «добровольным выбором» (см.: *Greg. Nys. De or. dom.* 256:18—20. *TLG* 2017/47; *Ephr. Panarion* 3,199:18—20). Ср. у автора XI в. Михаила Пселла: Ἰησοῦ τοῦ σωτῆρος τοῦ ὑψωθέντος ἐν αὐτῷ ἐκούσιᾱ βούλῃσει. *Mich. Psell. Poem.* 55: 209—211. *TLG* 2702/15.

¹⁵ Ср. Ин. 4, 23: «Истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине».

во ни на мгновение ока¹⁶, но существует с момента соединения природ Слова. Верую, что Слово воплотилось от чистых и непорочных кровей пресвятой, пречистой Приснодевы Марии, истинно усвоило человека, было носимо в девственной утробе, находилось там в течение обычного срока, уподобилось нам во всех свойствах природы, не несущих греха, и родилось совершенным Богом и цельным человеком. И родившая Его Дева и после рождения сохранила девство и чистоту. Я почитаю Ее Богородицей, провозглашенной так справедливо и истинно, ведь из Нее родился Бог <Слово>¹⁷, принявший ради нас после Своего первого, вечного, природного и неизреченного рождения от Отца второе рождение во времени.

10. Верую, поклоняюсь как совершенному Богу и совершенному человеку Господу нашему Иисусу Христу, обладающему двумя природами, двумя действиями, двумя совершенными волями. Из двух природ Он составил единство Божества и человечества, причем природы в соединении не изменяются и не смешиваются, так же как не разделяются и не рассекаются после соедине-

¹⁶ Данное утверждение прп. Никиты — о невозможности существования заранее предуготованного тела для воплощения Бога Слова — по предположению Ж. Дарузеса (см.: *Darrouzès 1961*. Р. 452—453. Прим. 1), направлено против учения Оригена о предсуществовании душ. Неоднократно высказывавшаяся Стифатом мысль об одновременном творении души и тела при создании Адама, несомненно имеющая полемический характер (см.: *Nic. Steth. De anima 14:24 sqq.*; Ер. IV, 9), оказывается востребованной для изложения учения о воплощении Христовом (см. также: *Nic. Steth. De paradiso 42:17—24*). Во времена Стифата наиболее известным сторонником предсуществования душ был Иоанн Итал, который наиболее полно изложил это учение в адресованном императору Михаилу VII Дуке (1072—1077) сочинении о бессмертии души (*Ὅτι οὐ πᾶσα ψυχὴ ἀθάνατος, ἀλλ' ἡ μόνη τῶν ἀνθρώπων*. См.: *Успенский 2001*. С. 135. Текст сочинения литографически опубликован Г. Церетели в: *Johannis Itali Opuscula selecta. Fasc. II. Typis et impensis Universitatis Tiphliensis, 1926*. Р. 74—76; краткое изложение его содержания см. в: *Stephanou E. Jean Italos: L'imortalité de l'âme et la resurrection // Echo d'Orient 32. 1933*. Р. 417—420).

¹⁷ Λόγος добавлено издателем.

ния образов¹⁸, то есть сущностей, как пустословят безумствующих Несторий и зломыслящий Евтихий. Почитаю одного Сына Слово, воплотившегося от Девы Духом Святым, и именуую единую Его ипостась сложную¹⁹, исповедуя Его в двух природах, действиях и волях.

11. Исповедую и два рождения Слова, как уже сказано, одно от Бога Отца, известное нам как вневременное и вечное, другое от всесвятой Девы и Богородицы Марии — недавнее и во времени. Как Богу, единосущному Отцу, я Ему поклоняюсь, а как Человеку, единосущному нам и Матери Своей, я воздаю Ему честь; видимому и невидимому, сотворенному и не сотворенному, облеченному в плоть и бесплотному, осязаемому и неприкосновенному, описуемому и неопisanному, земному и всевышнему, и обладающему всем тем, чем нераздельно обладает двойная природа.

12. Я знаю Его единого и сугубого (διπλοῦν)²⁰, единого по ипостаси, то есть по лицу, а сугубого по природам и по их свойствам — волям и действиям, и, конечно, каждая природа в общении с другой делает то, что ей свойственно: Слово совершает приличествующее Слово в общении с телом, участвуя с ним в деяниях — то прославляется чудесами, то испытывает поруга-

¹⁸ По-греч. μορφή «образ, вид, форма». В святоотеческой письменности слово μορφή (соотв. лат. forma) использовалось также для обозначения природы или сущности. См.: Lampe 1976. P. 885.

¹⁹ ὑπόστασιν σύνθετον. Ср. у св. имп. Юстиниана: «Мы исповедуем, что из них (т. е. Божественной и человеческой природ) состоит единая сложная ипостась Господа и Бога нашего Иисуса Христа» (ἐξ ὧν [sc. τῶν φύσεων] τὴν μίαν σύνθετον ὑπόστασιν τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὁμολογοῦμεν... Just. Epistula contra tria capitula 38:14. TLG 2734/4) и у прп. Максима Исповедника: «(...единение) ...составляющее единую сложную ипостась обоих природ» ([...ένωσις] ...μίαν ἀμφοτέρων ἀποτελοῦσα τὴν ὑπόστασιν σύνθετον. Max. Conf. ad Thal. 60:13—14). Учение о «сложной ипостаси», изложенное в «Исповедании веры» прп. Иоанна Дамаскина (Jo. Dam. Exp. fid. 47:69), было безусловно известно прп. Никите, как видно из пространного цитирования им данного места в 1-м «Слове против армян» (1, 8).

²⁰ Петр III, патриарх Антиохийский, писал в своем интронизационном послании Александрийскому патриарху (1052 г.): «И стал сложным простой по

ния²¹. Во Христе исповедую я воистину две природы и сущности: Божественную и человеческую, неизменно, нераздельно, также и две природные воли и два природные действия, совершенного Бога и совершенного человека, одного и того же самого Господа Иисуса Христа, Который как Бог ходил по морю, запрещал ветрам, насыщал пятью хлебами тысячи людей, воскрешал мертвых, исцелял всяческие недуги, обращал в бегство демонов, а как человек испытывал голод и жажду, утомлялся, страдал²² и затем добровольно претерпел распятие; как Бог, Он воскрес через три дня в теле, подверженном тлению²³, явился ученикам и возшел на

Божеству и сугубым явился» (καὶ σύνθετον γενέσθαι τὸν ἀπλοῦν τῇ θεότητι καὶ διπλοῦν ὁφθῆναι. Michel 1930. P. 434:17—18).

²¹ «Каждая природа... поругания» — известное место из «Догматического послания Флавиану» св. Льва, папы римского (Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exsequente quod carnis est. Unum horum coruscat miraculis, aliud succumbit injuriis. Leo M. Tractatus septem et nonaginta // Series Latina 138A. 54:30 sqq. A. Chavasse, 1973), весьма часто цитировавшееся византийскими авторами. Напр., оно дословно воспроизводится у Евагрия Схоластика (Euaqr. Hist. eccl. 84:11—15. TLG 2733/1), а также у св. имп. Юстиниана и прп. Иоанна Дамаскина (ср.: Just. Contra Nestorianos et Acephalos L. 7—10. TLG 2734/16; Jo. Dam. Exp. fid. 47:74).

²² Греч. выражение κοπιᾶσαντα καὶ ἀλγυγρότα τῷ πάθει досл. переводится: «утомлялся и болел, страдая».

²³ В греч. тексте: ἐν φθαρτῷ σῶματι. Как известно, споры о тленности или нетленности тела Христова возникли в Египте в VI в. (см.: Болотов 1917. С. 343—348). Монофизитский патриарх Севир Антиохийский полагал, что оно тленно; монофизитский епископ Юлиан Галикарнасский отстаивал обратную точку зрения, получившую еще большую поддержку среди его приверженцев, которые были прозваны афтартодокетами (Grillmeier 1993. P. 119—129). Полемизируя с последними, византийские богословы утверждали «тленность» тела Христова во время Его земной жизни. Так, напр., пресвитер Иоанн Грамматик (1 пол. VI в.) писал в своем сочинении «Против афтартодокетов»: «Не говори о том, что оно (sc. тело Христа) по природе нетленно, но скорее тленно. Христос, намереваясь исправить вынесенный против прародца Адама приговор, восприял после преступления тленное тело (ὁ Χριστὸς τὸ μετὰ τὴν παράβασιν φθαρτὸν ἀνεδέξατο σῶμα), чтобы в нем упразднить тление чрез житие вместе с грешниками. Если бы оно было нетленно по природе, оно не смогло бы воспри-

небеса вместе с воспринятой Им святой плотью и пребывает по правую сторону от Отца, откуда и воздаст каждому по делам его, имея бесконечное царство и беспредельную власть Божественного могущества.

13. Я исповедую и единое крещение, ведь в нем я омылся от скверны первородного греха²⁴, и спогребся Христу, и освящен по плоти. А душа моя бесплотна и бессмертна, ибо Бог сотворил ее разумной и Божественной, сохраняющей свои свойства и после смерти вечно. Еще я верю в воскресение мертвых и исповедую бесконечное царство праведников во век веков и то, что наказание грешников и самих демонов будет длиться вечно и никогда не прекратится, и что грешники и демоны не вернутся снова в первозданное состояние, как заблуждается в помрачении Ориген²⁵.

ять никакого страдания» (*Joannes Gramm. Adversus Aphthartodocetas* L. 227—234. TLG 2816/3).

О сроке прекращения действия тления святыми отцами делались следующие утверждения. Св. Григорий Нисский писал о преодолении тления после смерти крестной: «...Душою [Христос] открывает разбойнику рай, а телом останавливает действие тления. И в том уничтожение смерти, что тление, уничтоженное животворящей природой, стало недействительным» (*Greg. Nys. Antirrheticus adversus Apollinarium* 3,1. P. 153:9—13. TLG 2017/8). Свт. Епифаний Кипрский — об упразднении тления в момент воскресения: «Это тело, имея смертное естество, преестественно воскресло силою пребывающего в нем Слова, и прекратилось естественное тление...» (αὐτὸ δὲ τὸ σῶμα φύσιν ἔχον θνήτῃν ὑπὲρ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἀνέστη διὰ τὸν ἐν αὐτῷ λόγον, καὶ πέπαυται μὲν τῆς κατὰ φύσιν φθορᾶς... *Eriph. Panarion* 3,426:21—23. TLG 2021/2). Еще не преодоленная «тленность» при самом воскресении — смелая мысль в том же направлении, предложенная прп. Никитой. Можно предположить, что преодоление тленности в момент воскресения им подразумевается.

²⁴ Ср. у прп. Максима Исповедника: «Мы освободились от прародительского греха чрез святое крещение» (Τῆς μὲν γὰρ προγονικῆς ἀμαρτίας διὰ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος ἐλευθερώθημεν... *Max. Conf. Liber asceticus* 44:12—14. TLG 2892/112).

²⁵ См.: *Nic. Steth.* Ep. ad Greg. Soph. VI, VII. Ср. сходное учение Иоанна Итала, изложенное прп. Никитой в схолии, направленной против Итала: «Против еретиков, сторонников смерти души (θνητοψυχῆτων), которые говорят, что

14. Так я исповедую, так верю. А тех, кто так не верит и не думает, я почитаю врагами православной веры христиан и противниками католической апостольской Церкви, их гнушаюсь и предаю анафеме²⁶, как и всякую ересь, обличенную мной подробнее в письме Льву проэдру Аркадиополя²⁷.

15. Еще я почитаю свято и лобызаю пречистый и святой образ Господа нашего Иисуса Христа и Самой родившей Его пречистой Богородицы и Приснодевы Марии, и всех святых, являемых Духом Святым издревле и доныне, ведь образы святых от своих первообразов и освящают почитающих их. А те, кто неистовствовал когда-нибудь на святые образы, и те, кто все еще не почитает их²⁸, не поклоняется им и не лобызает их от всей души, да не бу-

душа после смерти спит некоторым образом вместе с телом и ничего не чувствует из того, что происходит ради нее здесь, или из тамошних тягостных и непривычных событий (*ἄλλως ἐχόντων*), как новый чародей (*ἀπομύκτης*) и продавец тряпья (*σαχοπῶλος*), именуемый лжеименным философом» (*Nic. Steth. De anima* 74. Греч. текст см.: *Darrouzès 1961*. Р. 136, опубл. по рук. *Angelicus* 30, f. 249). См.: *Успенский 2001*. С. 153.

²⁶ Ср. у Петра Антиохийского: «И тех, кто мыслит иначе, чем решили соборы, я ненавижу как врагов истины и от общения с ними я и сам убегаю, как от укуса ядовитых зверей, и не препятствую тому, чтобы мои подчиненные скрылись [от них]» (греч. текст: *Petrus Ant. Ad patriarcham Ieros. Michel 1930*. Р. 446:5—7).

²⁷ Письмо Льву, проэдру Аркадиополя, не сохранилось. *Πρόεδρος* в дословном переводе с древнегреческого означает «председатель». Никифор Каллист в своей «Церковной истории» сообщает, что архиепископ Леонтополя был вынужден покинуть свою кафедру из-за турецкого нашествия и что патриарх Николай III (интронизованный в 1084 году) поставил его проэдром Аркадиополя Фракийского (*Nic. Kall. Hist. Eccl.* 14, 39, PG 146, 1197A). Можно с достаточной степенью надежности предположить, что Стифат написал письмо именно этому архиепископу уже после 1084 года, то есть незадолго до составления «Исповедания веры». См.: *Darrouzès 1961*. Р. 23.

²⁸ Скорее всего, имеется в виду спор о почитании святых икон, возникший в связи с указом императора Алексея Комнина об обращении части церковных ценностей, и в том числе халкопатрийских дверей с изображением двенадцатых праздников, в денежные средства для уплаты жалования во время войны с Робертом Гвискарсом (около 1082 г.). Лев, митр. Халкидонский, приравнял

дут иметь места, где преклонить главу, и упокоения, уготованного для верных в будущем веке.

16. Еще я лобызаю гробницы и мощи тех, кто скончался ради любви к Богу, тех, кто через исповедание и мученичество пострадал за Христа, тех, кто прославлен знамениями, тех, кто послужил словом и учением на благо Церкви верных, и ликую со всеми ими, чтобы их освящение запечатлелось на моей душе и теле. Принимаю, чту и люблю их богодухновенные писания и труды древних и современных святых учителей Церкви Христовой, согласные с Евангелием и с апостольским учением, поскольку они доставляют пользу душе и содействуют Евангелию Христову. А подложные писания безбожных еретиков как губительные и исполненные всякого вреда не только не принимаю, но вместе с написавшими их предаю анафеме.

17. Наконец, исповедую и то, что почитаю самую чистую и праведную жизнь, в поступках добродетельную, истинную, освященную, чуждую безобразия и плотской нечистоты, просвещенную словом и знанием Божественного и человеческого, которую мудрость Божия открыла пред людьми ради общего домостроительства и блага созерцающих ее. Я опасюсь и совершенно отвергаю низменное и нечистое, в удовольствиях свиноподобное и

позицию императора к иконоборчеству, при этом он допустил ряд неточных в богословском отношении выражений. На соборе, созванном для опровержения этих неточностей, император настаивал на том, что иконы должно чтить только «относительно» (*σχετικῶς*), а не почитать их так, как Самого Христа и Бога (*λατρευτικῶς*. *Anna Comp. Alexias* 5,2,4:7 sqq. TLG 2703/1. См.: *Успенский 2001*. С. 164—166). Очевидно, что прп. Никита в вопросе о святых иконах поддерживает строго монашеское направление Студийского монастыря, хотя остается неясным, был ли он хоть в малой мере критичен по отношению к императору.

До прп. Никиты о почитании святых икон в составе символа веры писал, в частности, Петр III, патриарх Антиохийский, в своем интронизационном послании к Иерусалимскому патриарху (1052 г.), где иконоборцы именуются «обвиняющими христиан еретиками» (*χριστιανοκατηγόρους αἱρετικούς*) и предаются анафеме (см.: *Michel 1930*. Р. 444:19—24).

бессловесное, в корыстолюбии бесчувственное и бесчеловечное, а в кичливости бесовское и гордое.

18. Вот таково мое исповедание, в котором я родился. Такова моя вера, в которой я был крещен, таково учение, в котором я был вскормлен, с которым я жил и достиг глубокой старости, за которое произносятся слова, я не отказался бы пролить кровь²⁹. Вместе с ним да расстанусь я, о Христос, Царь мой, с этой жизнью и покину тело, ведомый Твоим Духом в места света, которые Ты приготовил для надеющихся только на Тебя и возлюбивших Тебя от всей души, и принесших себя целиком в жертву Тебе в пламени любви и Духа. Так что, расставаясь со своим кровом, я

²⁹ Ср. у прп. Феодора Студита: «Но ради этой веры вплоть до крови предпринять подвиги, когда укажет время» (ἀλλὰ ταύτη τῇ πίστει μέχρις αἵματος, εἰ καλοίη καιρός, ὑποδύμενοι τοὺς ἀγῶνας. *Theod. Stud.* Ep. 64:48—49. TLG 2714/2).

В Понедельник Светлой Седмицы 1204 года латиняне взяли Константинополь. Гордая, богохранимая столица преемников Константина Великого со своими многочисленными святынями была разграблена и разорена. При самом взятии Константинополя немецкие крестоносцы подожгли город. После взятия франки разграбили, а потом и сожгли Студийский монастырь. Храм Студийского монастыря оставался без крыши до конца XIII века, а на монастырской территории было устроено пастбище для скота. Крестоносцы совершили много святотатственных «подвигов». В собор Софии Премудрости Божией они въезжали на конях, в алтарь впускали мулов, разбили престол, ели из священных сосудов и из них же кормили собак, а сами мощи преподобных выбрасывали из рак. Всего было сожжено около 10 тысяч церквей, а остальные церкви были обращены в конюшни.

На Запад вывозились церковные ценности, рукописи, мощи святых. Так, мощи святителей Григория Богослова и Иоанна Златоустого попали в Ватикан. Иногда брали часть мощей. Ф. И. Успенский пишет о том, что Русский Археологический институт в 1909 г. нашел на территории Студийского монастыря обезглавленные останки нескольких его игуменов. Прп. Никита Стифат извещает готовность мученически засвидетельствовать свое «Исповедание веры». Неизвестно, был ли он в числе пострадавших от крестоносцев и была ли часть его мощей увезена на Запад. Скорее всего, нет. Но разоренный Студийон ожидал впоследствии еще более суровые испытания. После падения Константинополя турки устроили в храме Студийского монастыря мечеть. Ныне на месте монастыря — груда развалин (см.: *Успенский 1948*. С. 403—413).

найду пристанище в сокровенности крыл Твоего крова³⁰ — в Духе радости, неся богатство исповедания туда, где обитают празднующие в Духе, где радуются мои богоносные отцы и где Бог Отец троически воспевается бесчисленными Силами в Тебе, Сыне едиnorodном, и Духе. Да будет так. Аминь. Ныне и присно, и во веки веков.

Перевод и примечания
иеромонаха Дионисия (Шленова)

³⁰ Ср.: Пс. 60, 5. Образ, постоянно использовавшийся прп. Никитой. Напр., в «Обличительном слове против армян» (III, 7) говорится армянам (в случае их покаяния): «(Христос), когда вы покинете настоящую жизнь, примет вас в вечные кровы своего царства (εις τὰς αἰωνίας δέξεται σκηνὰς τῆς βασιλείας αὐτοῦ)» (Влад. 232, f. 185).

ОТДЕЛ II

ИССЛЕДОВАНИЯ, СТАТЬИ И ПУБЛИКАЦИИ ПО НАУКАМ
БОГОСЛОВСКИМ, ФИЛОСОФСКИМ И ИСТОРИЧЕСКИМ

БИБЛЕИСТИКА

ПРОТОИЕРЕЙ ЛЕОНИД ГРИЛИХЕС

ГЕБРАИЗМЫ В ЕВАНГЕЛИИ ОТ МАТФЕЯ К ВОПРОСУ ОБ ОРИГИНАЛЬНОМ ЯЗЫКЕ ПЕРВОГО КАНОНИЧЕСКОГО ЕВАНГЕЛИЯ

Одной немаловажной особенностью становления раннехристианской литературы является ее стремительность: если книги Ветхого Завета складывались на протяжении почти тысячелетия, то книги, вошедшие в канон Нового Завета, были написаны в течение 50—60 лет, т. е. буквально на протяжении одного-двух поколений. Это поколение апостолов и «мужей апостольских» (2 пол. I в. по Р. Х.), когда христианство «начиная от Иерусалима» (Лк. 24, 47), утвердившись «по всей Иудее, Галилее и Самарии» (Деян. 9, 31), активно выходит за пределы не только Палестины, но и еврейства в целом. Рим, Греция, Малая Азия, Иерусалим — такова география написания новозаветных книг, авторы которых говорят и пишут *на* интернациональном греческом койне.

Мы специально выделили предлог «на», чтобы подчеркнуть, что хотя они пишут уже *на греческом*, но все же не совершенно *по-гречески*: их язык еще очень отчетливо сохраняет следы ближневосточной словесности — будь то влияние еврейской литературно-религиозной традиции или зависимость от самого раннего христианского иврито- или арамеоязычного предания, основным

носителем которого являлась в первую очередь иерусалимская и, возможно, позднее антиохийская общины.

Последнее обстоятельство обнаруживает себя в огромном числе всякого рода гебраизмов или арамеизмов (как принято говорить, семитизмов), которые в той или иной степени присутствуют, пожалуй, во всех без исключения книгах новозаветного канона. Обычно различают семитизмы лексические и синтаксические, но этим проблема новозаветных семитизмов далеко не ограничивается. Французский исследователь Ж. Карминьяк¹, который первым попытался произвести определенную типологизацию новозаветных семитизмов, помимо уже отмеченных семитизмов лексики и синтаксиса выделяет семитизмы стиля, композиции, заимствования, подражания, мышления и перевода. Три последних подводят к вопросу о природе семитского пласта: недостаточно ограничиться обычным указанием на зафиксированные гебраизмы или арамеизмы, но в каждом конкретном случае важно определить, чем именно обусловлено появление того или иного семитизма.

Здесь можно наметить целый ряд причин.

Во-первых, на греческий язык новозаветных писаний могли влиять психолингвистические и культурные стереотипы мышления их авторов. Это влияние обнаруживается в первую очередь в определенных риторических фигурах, в стиле, композиции, приемах аргументации и т. п.

Во-вторых, коль скоро никто не сомневается в том, что и апостолы, и Господь, проповедуя по еврейским городам и весям, говорили по-семитски (т. е. либо по-арамейски, либо по-еврейски), а сами тексты Евангелий дошли до нас на греческом, то перед нами, хотим мы того или нет, встает проблема перевода. Этот перевод мог осуществляться уже на стадии устной передачи, т. е. непосредственно с устной традиции, но нельзя исключать и воз-

¹ Carmignac J. La naissance des Évangiles Synoptiques. Paris, 1984. P. 25—50.

возможность перевода с письменного источника. В последнем случае мы должны постулировать наличие некоего не дошедшего до нас иврито- или арамеоязычного протографа. Существование такого протографа не представляется чем-то совершенно невероятным, но напротив, отвечает древнейшему свидетельству Папия («Матфей на еврейском языке составил Изречения, переводил же их каждый, как мог»²) и имеет прямые аналогии в палестинской литературе междуветной эпохи: благодаря находкам в Иудейской пустыне можно с уверенностью говорить о семитском происхождении целого ряда дошедших до нас по-гречески (а также на других языках: латинском, сирийском, эфиопском, армянском, грузинском, славянском) апокрифов, напр.: Товит, книги Еноха, Юбилеев, Заветы 12 патриархов и др.

Перевод мог осуществляться не только с письменного текста или рассказа, передававшегося в устной традиции, но и с голоса, вслед за проповедником. По свидетельству того же Папия, евангелист Марк, будучи переводчиком Петра, старался как можно точнее передать устную проповедь апостола³. И действительно, греческий язык Евангелия от Марка обнаруживает целый ряд особенностей, за которыми легко просматриваются характерные черты разговорного узуса арамейского языка⁴.

И наконец, новозаветные авторы могли сознательно ориентироваться на язык Септуагинты, который, вероятно, воспринимался в качестве определенного нормативного языка религиозной письменности. Эта абсолютизация языка Септуагинты началась очень рано, по сути, еще до завершения перевода семидесяти. Можно показать, что сразу после появления перевода Пятикнижия последующие переводчики, т. е. переводчики других книг Ветхого Завета, нередко использовали его не только в качестве стилистического образца, но и в качестве словаря лек-

² Eusebius. Hist. eccl. III, 39, 16.

³ Eusebius. Hist. eccl. III, 39, 15.

⁴ Грилихес А. Археология текста. М., 1999. С. 71—75.

сических эквивалентов, черпали из него типичные, наработанные первыми толковниками приемы передачи тех или иных ивритских конструкций и т. д.⁵

Греческий язык Евангелия от Матфея также в целом близок к языку Септуагинты. Однако при детальном рассмотрении выявляется целый ряд отличий и в частности, что важно для нас, обнаруживается большое число гебраизмов, выходящих за рамки Септуагинты (т. е. гебраизмов, которые не могут быть квалифицированы как септуагинтизмы) и предполагающих непосредственную апелляцию к ивриту.

Приведу несколько примеров.

1. Мф. 5, 32

πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ
παρεκτὸς λόγου πορνείας ποιεῖ
αὐτὴν μοιχευθῆναι.

Досл. пер.

Всякий отпускающий жену свою
кроме как за слово блуда делает,
чтобы она стала соблазненной.

Греч. выражение *παρεκτὸς λόγου πορνείας* «кроме как за слово блуда» восстанавливается на ивр. как *על דבר זנות (אשר)* «кроме как за дело блуда», причем ивр. сочетание *על דבר* (досл. «за дело/слово») может выступать в качестве сложного предлога со значением «по причине, из-за». Таким образом, за искусственным греч. *παρεκτὸς λόγου πορνείας* «кроме как за слово блуда» (предлог *παρεκτὸς* отсутствует в словаре Септуагинты) скрывается вполне естественное ивр. выражение со значением — «(всякий отпускающий жену свою) кроме как по причине блуда».

Сложный предлог *על דבר* «по причине, из-за» встречается в текстах Библии 10 раз и ни разу не передается в LXX дословно, но всегда по смыслу либо как *περὶ* (Быт. 12, 17; Исх. 8, 8), либо как *ἐνεκεν* (Быт. 20, 11; Чис. 17, 14, 31, 16; Пс. 78/79, 9), либо как *διὰ* (Быт. 43, 18; Чис. 25, 18), либо как *ὕπερ* (2 Цар./Сам. 18, 5). Таким образом, в этом примере (№ 1) греческий язык Евангелия от Матфея обнаруживает гебраизм даже там, где

⁵ Mikra. Amsterdam, 1990. P. 171.

толковники единодушно, хотя и при помощи разных предлогов, уклоняются от него.

Приведем другой пример (№ 2) расхождений языка Септуагинты и Евангелия от Матфея, причем Евангелие также точнее следует ивр. словоупотреблению.

2. Мф. 14, 3

καὶ ἐν φυλακῇ ἀπέθετο
(вар. καὶ ἀπέθετο ἐν φυλακῇ)

Досл. пер.

И посадил в тюрьму

При рассмотрении этого выражения можно опереться на два ветхозаветных фрагмента, где глагол ἀποτίθημι выступает в значении «посадить (в тюрьму)»:

LXX Лев. 24, 12

καὶ ἀπέθεντο αὐτὸν εἰς φυλακὴν

ויניחו במשמר

LXX Чис. 15, 34

καὶ ἀπέθεντο αὐτὸν εἰς φυλακὴν

ויניחו אתו במשמר

Эти примеры показывают, что греч. текст Евангелия от Матфея, употребляя предлог ἐν, калькирует ивр. управление (предлогом ׀), отступая от варианта, предложенного Септуагинтой, где глагол ἀποτίθημι в том же выражении управляет предлогом εἰς.

Соответствие ивр. локативно-орудийного предлога ׀ и греч. ἐν сохраняется также в Евангелии от Матфея в цитате из Второзакония 6, 5.

3. Мф. 22, 37

Ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου
ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ σου
καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου
καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου

Втор. 6, 5

ואהבת את יהוה אלהיך
בכל לבבך
ובכל נפשך
ובכל מאדך

В LXX в данном месте употребляется предлог ἐκ:

LXX Втор. 6, 5

καὶ ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου
ἐκ ὅλης τῆς καρδίας σου
καὶ ἐκ ὅλης τῆς ψυχῆς σου
καὶ ἐκ ὅλης τῆς δυνάμεώς σου.

Параллельное место в Евангелии от Марка совпадает с Септуагинтой, где также употребляется предлог ἐκ. Этот пример ставит нас перед следующим вопросом: если евангелист Матфей, как полагают сторонники гипотезы «двух источников», воспользовался греческим текстом Евангелия от Марка, то почему он заменяет предлог ἐκ на ἐν вопреки не только варианту Марка, но и Септуагинты?

Коль скоро мы затронули ветхозаветные цитаты, то надо сказать, что они представляют наиболее удобный и очень важный материал для осмысления отношения греческого текста Евангелия от Матфея и Септуагинты. Большинство цитат, и особенно те, которые находятся в повествовательных частях (т. е. принадлежат непосредственно составителю Евангелия), т. н. цитаты «исполнения» (цитаты, которые предваряются стандартной формулой «все это было, дабы исполнилось слово, реченное Господом через пророка...»), значительно расходятся с чтениями из Септуагинты.

В ряде случаев чтения, представленные в Евангелии от Матфея, выглядят как самостоятельные переводы:

4. Ис. 42, 1—4

הָן עֲבָדִי
אֲחֻמְךָ בּוֹ
בְּחִירִי
רִצַּחְתָּ נַפְשִׁי
נִתְּתִי רוּחִי
עָלָיו מִשְׁפָּט

לְגוֹיִם יוֹצִיא
לֹא יַעֲזֹב וְלֹא יִשָּׂא
וְלֹא יִשְׁמָע
בְּחוּץ קוֹלוֹ
קִנְיָה רִצִּיּוֹן לֹא
יִשְׁבֹּר וּפְשָׁתָהּ
כִּהְיָ לֹא יִכְבֶּה
לְאַמַּת יוֹצִיא
מִשְׁפָּט לֹא יִכְבֶּה וְלֹא

LXX

Ἰακωβ ὁ παῖς μου,
ἀντιλήμψομαι αὐτοῦ· Ἰσραὴλ
ὁ ἐκλεκτός μου,
προσεδέξατο αὐτόν ἡ ψυχὴ
μου· ἔδωκα τὸ πνεῦμά μου
ἐπ' αὐτόν, κρίσιν τοῖς
ἔθνεσιν ἐξοίσει.
οὐ κεκράξεται οὐδὲ ἀνήσει,
οὐδὲ ἀκουσθήσεται
ἔξω ἢ φωνὴ αὐτοῦ.
κάλυπον τεθλασμένον οὐ
συντρίψει καὶ λίνον
καπνιζόμενον οὐ σβέσει,
ἀλλὰ εἰς ἀλήθειαν ἐξοίσει
κρίσιν. ἀναλάμψει καὶ οὐ
θραυσθήσεται, ἕως ἂν θῇ

Мф. 12, 17—21

Ἰδοὺ ὁ παῖς μου
ὃν ἡρέτισα,
ὁ ἀγαπητός μου
εἰς ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχὴ
μου· θήσω τὸ πνεῦμά μου
ἐπ' αὐτόν, καὶ κρίσιν τοῖς
ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ.
οὐκ ἐρίσει οὐδὲ κραυγάζει,
οὐδὲ ἀκούσει τις ἐν ταῖς
πλατείαις τὴν φωνὴν αὐτοῦ.
κάλυμον συντετριμμένον οὐ
κατεάξει καὶ λίνον
τυφόμενον οὐ σβέσει,
ἕως ἂν ἐκβάλῃ εἰς νῆκος
τὴν κρίσιν.

ОТДЕЛ II. БИБЛЕИСТИКА

Ис. 42, 1—4

יְרוּן עַד יְשִׁים
בְּאַרְץ מְשֻׁבָּת
וּלְתוֹרַתוֹ
אֵיִם יִחִילוּ

LXX

ἐπὶ τῆς γῆς κρίσιν· καὶ ἐπὶ
τῷ ὀνόματι
αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιούσιν.

Мф. 12, 17—21

καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη
ἐλπιούσιν.

Этот пример не оставляет никакого сомнения в том, что перед нами два самостоятельных греческих перевода с иврита.

Ср. также замечание Иеронима⁶:

In quo animadvertendum quod ubicumque evangelista, sive ex persona sua sive ex Domini Salvatoris veteris scripturae testimoniis abutitur, non sequatur Septuaginta translatorum auctoritatem, sed Hebraicam...

В нем (Евангелии от Матфея — Л. Г.) заслуживает внимания то обстоятельство, что везде, где евангелист пользуется свидетельством Ветхого Завета, от своего ли лица, или от лица Господа Спасителя, он следует не авторитету семидесяти толковников, но авторитету еврейского (Писания)...

Иногда заметно, что евангелист Матфей использует иную редакцию еврейского текста:

5. Ос. 11, 1

מִמְצָרִים
קָרָאתִי לְבָנִי

LXX

ἐξ Αἰγύπτου μετεκάλεσα
τὰ τέκνα αὐτοῦ.
из Египта воззвал
детей его

Мф. 2, 15

Ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα
τὸν υἱόν μου.
из Египта призвал Я
Сына Моего

В этом примере чтение, зафиксированное в Евангелии от Матфея, совпадает с масоретским текстом, тогда как чтение Септуагинты предполагает несколько иной вариант ивр. оригинала. Греч. τὰ τέκνα αὐτοῦ восстанавливается на ивр. как לְבָנָיו, а греч. τὸν υἱόν μου как — לְבָנִי без вава.

Иногда греч. текст Евангелия от Матфея предлагает свой вариант прочтения (огласовки) еврейского текста, отличный от варианта Септуагинты:

6. Мх. 5, 1

וְאַתָּה בֵּית לָדָם
אֶפְרַתָּה צֶעִיר לְחַיִּית

LXX

Καὶ σύ, Βηθλεεμ οἶκος τοῦ
Εφραθα, ὀλιγοστός εἰ τοῦ

Мф. 2, 6

Καὶ σύ, Βηθλέεμ
γῆ Ἰούδα, οὐδαμῶς

⁶ Hier. De viris illustribus 3. PL 23, 613B.

בְּאַלְפֵי יְהוּדָה מִמֶּךָ לִי יֵצֵא לַחַיִּים מוֹשֶׁל בִּישְׂרָאֵל	εἶναι ἐν χιλιάσιν Ἰουδαῖ ἐκ σοῦ μοι ἐξελεύσεται τοῦ εἶναι εἰς ἄρχοντα ἐν τῷ Ἰσραῆλ и ты, Вифлеем, дом Ефрафов, меньший ли есть в тысячах Иуди- ных, из тебя произойдет Мне правитель над Из- раилем.	ἐλαχίστη εἶ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰουδαῖ ἐκ σοῦ γὰρ ἐξελεύσεται ἡγούμενος и ты, Вифлеем, зем- ля Иудина, ничем не меньше в воеводах Иу- диных, ибо из тебя произойдет Вождь.
--	---	---

Не вдаваясь во все расхождения между вариантом Септуагинты и цитатой, представленной в Евангелии от Матфея, обратим внимание лишь на то, что одно и то же выражение בְּאַלְפֵי יְהוּדָה прочитывается греч. толковниками как בְּאַלְפֵי יְהוּדָה «в тысячах Иудиных», греч. ἐν χιλιάσιν Ἰουδαῖ — от ивр. אֶלֶף «тысяча», а у Мф. как בְּאַלְפֵי יְהוּדָה «в воеводах Иудиных», греч. ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰουδαῖ — от ивр. אֶלֶף «воевода».

Все эти примеры предполагают зависимость греч. языка Евангелия от Матфея непосредственно от иврита. Однако можно допустить, что евангелист Матфей, писав по-гречески, ориентировался не на язык Септуагинты, а на другой, более поздний, греческий перевод или ревизию, например, на т. н. перевод καίγε-Теодотиона⁷, осуществленный около середины I в. до Р. Х. Язык καίγε-Теодотиона, подобно языку Евангелия от Матфея, демонстрирует более строгую зависимость от ивр. оригинала, он точнее, чем переводчики Септуагинты, передает ивр. грамматические формы и предлоги. Этот перевод имел хождение в Палестине (что доказывается находкой 1953 года в Нахаль Хевер греческого свитка Двенадцати Пророков — 8NevXIIgr) и был известен новозаветным авторам (в ряде случаев новозаветные цитаты отступают от Септуагинты и совпадают с καίγε-Теодотионом⁸).

Но все же целый ряд гебраизмов в Евангелии от Матфея не может быть сведен ни к Септуагинте, ни к любому другому пе-

⁷ Mikra. Amsterdam, 1990. P. 182—183.

⁸ См., напр.: 1 Кор. 15, 54; Ин. 19, 37 и др.

реводу хотя бы потому, что они выходят за рамки библейского, классического иврита и отражают специфические особенности разговорного иврита эпохи Второго храма, не зафиксированные в Библии. Здесь, правда, всякий раз приходится останавливаться и делать специальные разъяснения. Среди широкой публики до сих пор бытует представление, что «арамейский был единственным семитским языком, употреблявшимся в Палестине во время Иисуса и апостолов. Однако, — утверждает Фитцмаер, — существуют ясные указания, как эпиграфические, так и литературные, на то, что иврит продолжал употребляться в определенных социальных слоях населения и, возможно, также в определенных географических областях»⁹. Гораздо решительнее, чем Фитцмаер, чье внимание привлекали в первую очередь памятники эпиграфики и находки из Кумрана, высказывается другой исследователь постбиблейского иврита: «Во дни Иродов и в последующие поколения... иврит сохраняется в качестве разговорного языка не только среди мудрецов (т. е. в качестве дидактического языка раввинов — Л. Г.), но также среди широких слоев общества, как то доказывается большим числом выражений и бесед, которые дошли до нас от того времени. Сравни, например, песнь иерусалимлянок в виноградниках 15 Ава и на Иом-Кипур (Таанит 4, 5), народную песнь о деспотизме первосвященников (Песахим 57, 70а), а также народные клятвы и обеты (Недарим 1, 1 и т. д.)»¹⁰.

Разговорный иврит времен Спасителя восстанавливается по надписям на гробницах, монетах, остраконах, документам, отчасти по литературным памятникам из Иудейской пустыни, но главным образом по своду Мишны, письменно зафиксированному около 200 г. От последнего постбиблейский иврит, с определенной долей условности, обычно называется мишнаитским.

⁹ Fitzmyer J. A. The Languages of Palestine in the First Century AD // A Wandering Aramean. 1979. P. 44.

¹⁰ Сегаль Ц. דקדוק לשון המשנה. 1936. מ. 3.

Мишнаитский иврит значительно отличается от библейского. Это отличие проходит через всю грамматику, лексику, стилистику и фразеологию и может быть сведено к следующим пунктам: употребление (1) особых грамматических конструкций; (2) библейских слов в новом значении; (3) слов, отсутствующих или редких для Библии (в ряде случаев характерных для арамейского); в том числе (4) слов, имеющих технический характер и (5) заимствованных из греческого или латыни.

В целом ряде случаев за греческим языком Евангелия от Матфея просматриваются особенности разговорного иврита, т. е. мы можем наблюдать т. н. мишнаизмы. Приведем некоторые примеры, группируя их в соответствии с намеченными выше пунктами.

1. ГРАММАТИЧЕСКИЕ КОНСТРУКЦИИ

Характерной особенностью мишнаитского иврита является употребление некоторых глаголов, которые, предшествуя (реже следуя) другому глаголу, приобретают модальное (вспомогательное) значение, т. е. служат для характеристики действия сопряженного с ними глагола. В частности, длительность/итеративность действия в мишнаитском иврите может передаваться с помощью глагола **בָּרַח** «приходить», см.:

היו מְבַרְחִין וְבָאִין עַד שֶׁבָּאִין עֲלֵיהֶם אֵת מִי הַמְּבֹרָךְ שֶׁכָּל הַדּוֹרוֹת

«ибо эти поколения прогневлили непрестанно» (досл. прогневлили и приходили), пока не навел на них воды потопа» (трактат Авот 5, 2). В связи с этим обращают на себя внимание следующие примеры, где греческое *ἔρχομαι* может восстанавливаться ивр. глаголом **בָּרַח**, досл. «приходить», в модальном значении указывающим на длительность или итеративность действия:

7. Мф. 4, 11

καὶ ἰδοὺ ἄγγελοι
προσῆλθον καὶ διηκόνουν αὐτῷ.
И вот ангелы
пришли и служили Ему

Мк. 1, 13

καὶ οἱ ἄγγελοι
διηκόνουν αὐτῷ.
И ангелы
служили Ему

Этот пример привлекает внимание, потому что в параллельном месте Евангелия от Марка глагол προσῆλθον отсутствует. И это не единственный случай, вот еще два подобных примера:

8. Мф. 3, 16

καταβαῖνον ὡσεὶ περιστερὰν [καὶ]
ἐρχόμενον ἐπ' αὐτόν·
(И увидел Духа Божия)
сходящего как голубь и
приходящего на Него

Мк. 1, 10

ὡς περιστερὰν
καταβαῖνον εἰς αὐτόν·
(И увидел... Духа)
как голубя
сходящего на Него

9. Мф. 9, 10

καὶ ἰδοὺ πολλοὶ τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοὶ
ἐλθόντες συνανέκειντο τῷ Ἰησοῦ καὶ
τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ.
И вот многие мытари и грешники
пришли и возлегли с Ним и
с учениками Его

Мк. 2, 15

καὶ πολλοὶ τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοὶ
συνανέκειντο τῷ Ἰησοῦ καὶ
τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ.
И многие мытари и грешники
возлегли с Ним и
с учениками Его

Другим распространенным мишнаитским глаголом, способным принимать вспомогательное значение, является заимствованный из араб. глагол רָחַץ, досл. «поворачиваться, возвращаться», в модальном употреблении «опять, снова, еще, к тому же». Представляется весьма вероятным, что ивр. глагол רָחַץ мог стереотипно передаваться греч. στραφῆναι «поворачиваться» даже тогда, когда он имел модальное значение. Например:

10. Мф. 18, 3

ἐὰν μὴ στραφῇτε καὶ γέννησθε
ὡς τὰ παιδία, οὐ μὴ εἰσέλθετε
εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.

перевод с греческого

Если не обратитесь и не будете
как дети, не войдете
в Царство Небесное.

перевод с учетом

семитской реконструкции

Если снова не будете
как дети, не войдете
в Царство Небесное

Особенно часто мишнаитское רָחַץ выступает в паре с глаголом רָמַס «сказать»: רָחַץ רָמַס «опять, еще, вновь сказал». В связи с этим привлекает внимание следующий пример:

11. Мф. 16, 23

ὁ δὲ στραφεὶς εἶπεν τῷ Πέτρῳ

перевод с греческого

и Он, повернувшись, сказал
Петру

перевод с учетом

семитской реконструкции

вновь (т. е. продолжая говорить)
сказал Петру

Можно привести еще один пример, где греч. глагол *στραφῆναι* «поворачиваться», так же как и в двух предыдущих, выступает в сочетании с последующим глаголом и может восстанавливаться ивр. модальным *לִּפְנֵי*.

12. Мф. 6, 7

(μηδὲ βάλλετε τοὺς μαργαρίτας ὑμῶν
ἐμπροσθεν τῶν χοίρων, μήποτε
καταπατήσουσιν αὐτοὺς ἐν τοῖς ποσὶν
αὐτῶν) καὶ στραφέντες ῥήξουσιν ὑμᾶς.

перевод с греческого

(и не бросайте жемчуга вашего перед
свиньями, чтобы они не затоптали его
ногами своими)

перевод с учетом

семитской реконструкции

и, обернувшись, не растерзали вас и к тому же не растерзали вас

Здесь обращение к ивр. *לִּפְנֵי* получает дополнительный аргумент, поскольку глагол *לִּפְנֵי* образует игру слов со словом *לִּפְנֵי* «свинья».

Следующие четыре примера (13—16) демонстрируют еще одну характерную для мишнаитского ивр. двухглагольную конструкцию с плеонастическим глаголом *יָשָׁב* «сидеть», который в модальном значении указывает на длительность или даже обстоятельность действия.

13. Мф. 13, 48

καὶ καθίσαντες συνέλεξαν τὰ καλὰ
εἰς ἄγγη

и, сев, собрали хорошее
в сосуды

14. Мф. 10, 21

Οὐαὶ σοι, Χοραζὶν· οὐαὶ σοι, Βηθ-
σαῖδά· ὅτι εἰ ἐν Τύρῳ καὶ Σιδῶνι
ἐγένοντο αἱ δυνάμεις αἱ γυνό-

Горе тебе, Хоразин! Горе тебе, Виф-
саида! Ибо, если бы в Тире и Сидоне
были совершены чудеса, совершив-

ОТДЕЛ II. БИБЛЕИСТИКА

μεναι ἐν ὑμῖν, πάλαι ἂν ἐν σάκ- κῳ καὶ σποδῷ καθήμενοι μετενόησαν.	шился в вас, то давно бы они в руби- ще и пепле с и д я покалялись.
---	--

15. Мф. 26, 55

καθ' ἡμέραν ἐν τῷ ἱερῷ ἐκαθεζόμε- νοι διδάσκων καὶ οὐκ ἐκρατήσατέ με.	каждый день в храме сид е л Я уча, и вы не взяли Меня
--	--

16. Мф. 27, 36

καὶ καθήμενοι ἐτήρουν αὐτὸν ἐκεῖ.	и, с и д я, стерегли Его там
--	-------------------------------------

2. БИБЛЕЙСКИЕ СЛОВА В НОВОМ ЗНАЧЕНИИ

Рассмотрим следующий пример:

17. Мф. 22, 40

ἐν ταύταις ταῖς δυσὶν ἐντολαῖς ὅλος ὁ νόμος κρέμεται καὶ οἱ προφῆται.	на этих двух заповедях весь Закон висит (повешен) и Пророки
--	--

Это выражение с учетом ивр. фразеологии передает следующее значение: «Этим двумя заповедями определяется все Писание». Греч. пассивному глаголу *κρέμεται* соответствует ивр. страдательное причастие *חָלַל* (производное от глагола *חָלַל* «вешать»), которое в библейском ивр. имеет прямое значение «быть повешенным, подвешенным», и лишь в мишнаитском иврите, управляя слитным предлогом *עַל* (= греч. *ἐν*), принимает переносное значение «относиться к, зависеть от, определяться чем-л.».

Слово *פָּנִים* в библейском иврите имеет значение «лицо» или «передняя, верхняя, внешняя часть, поверхность», а в постбиблейском, мишнаитском иврите получает дополнительное значение «вид, характер, образ, образ действия». В связи с этим можно указать на следующий пример:

18. Мф. 16, 2—3

ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· Ὁψίας γενομένης λέγετε· Εὐδία, πυρράζει γὰρ ὁ οὐρανός· καὶ πρωΐ· Σήμερον χειμῶν, πυρράζει γὰρ στουγνάζων ὁ οὐρανός. τὸ μὲν πρόσωπον τοῦ οὐρανοῦ γινώσκετε	Он же сказал им в ответ: вечером вы говорите: будет ведро, потому что небо красно; и поутру: сегодня ненастье, потому что небо багрово. Лицо (т. е. вид, образ действия) не-
--	---

διακρίνειν, τὰ δὲ σημεῖα τῶν καιρῶν
οὐ δύνασθε;

ба вы умеете различать, а знаменій
времен не можете?

3. СЛОВА, ОТСУТСТВУЮЩИЕ В БИБЛИИ

В Евангелии от Матфея 13 раз встречается греч. слово ὑποκριτής «лицемер». Это слово лишь дважды встречается в Септуагинте, где передает библ. לָשׁוֹן «льстец, лицемер». Однако в мишнаитском ивр. в значении «лицемер» обычно употребляется слово צָבוֹעַ, которое, принимая во внимание следующий фрагмент, где также сближаются слова «фарисей» и «лицемер», имеет больше шансов при реконструкции.

Сота 226

אמר לה ינאי מלכא לדביתיה אל תחיראי מן הפרושין ולא ממי שאינן פרושין
אלא מן הצבועין שדומין לפרושין שמעשיהן כמעשה זמרי ומבקרשין שכר כפנסם
Царь Яннай сказал жене своей: не бойся ни фарисеев, ни не фарисеев, а лице-
меров, которые (лишь) похожи на фарисеев, ибо поступки их как у Зимри, а
требуют вознаграждения, как Пинхас (Финеес).

Учитывая, что слово צָבוֹעַ «лицемер» образовано от глагола צָבַע «красить» и дословно обозначает «крашеный», мы можем предложить дополнительный аргумент, учитывающий смысловой контекст выражения, в котором употреблено данное слово.

19. Мф. 23, 27

Οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι
ὑποκριταί, ὅτι παρομοιά-
ζετε τάφοις κεκοσμημένοις, οἵτινες
ἐξωθεν μὲν φαίνονται ὡραῖοι ἔσω-
θεν δὲ γέμουσιν ὀστέων νεκρῶν καὶ
πάσης ἀκαθαρσίας.

Горе вам, книжники и фарисеи, ли-
цемеры (крашеные), что уподобля-
етесь окрашенным гробам, которые
снаружи кажутся красивыми, а вну-
три полны костей мертвых и
всякой нечистоты.

Ясно, что коль скоро фарисеи уподобляются крашенным (побе-
ленным) гробам, то ивритское צָבוֹעַ «лицемер, крашеный» вы-
глядит гораздо предпочтительнее, чем לָשׁוֹן «лицемер, льстец».

4. УПОТРЕБЛЕНИЕ ТЕХНИЧЕСКИХ СЛОВ

Рассмотрим следующий пример:

20. Мф. 26, 18

Ὑπάγετε εἰς τὴν πόλιν
πρὸς τὸν δεῖνα

Идите в город
к такому-то

Мк. 14, 13

Ὑπάγετε εἰς τὴν πόλιν,
καὶ ἀπαντήσῃ ὑμῖν
ἄνθρωπος

Идите в город
и встретит вас
человек

Лк. 22, 10

εἰσελθόντων ὑμῶν εἰς τὴν
πόλιν συναντήσῃ ὑμῖν
ἄνθρωπος

Когда вы пойдете в город,
встретит вас человек

В этом примере привлекает внимание слово δεῖνα «такой-то», которое отсутствует даже в параллельных местах Евангелия от Марка и от Луки и встречается в Новом Завете всего один раз. Нам представляется, что греч. δεῖνα в Мф. 26, 18 появляется в качестве точного эквивалента характерного для мишнаитского иврита технического словечка פְּלוֹנִי «такой-то, имярек». В Ветхом Завете слово פְּלוֹנִי встречается всего 3 раза (1 Цар. 21, 3; 4 Цар. 6, 8; Руфь 4, 1) и только в сочетании פְּלוֹנִי אֱלֹמוֹנִי, которое имеет тоже значение «некто (нечто), чье имя не обозначено». В LXX слово δεῖνα отсутствует, а сочетание פְּלוֹנִי אֱלֹמוֹנִי воспринимается либо как имя собственное (1 Цар. 21, 3; 4 Цар. 6, 8), либо передается греч. κρύφιε «скрытый, неизвестный» (Руфь 4, 1). Однако Акила в своем переводе все три раза для передачи ивр. פְּלוֹנִי אֱלֹמוֹנִי использует греч. δεῖνα.

5. УПОТРЕБЛЕНИЕ ЗАИМСТВОВАННЫХ СЛОВ

Обычно, говоря о Евангелии от Матфея, полагают, что апостол воспользовался греческим текстом Евангелия от Марка, улучшив его стиль в соответствии с греческой нормой. Указывается, что он регулярно заменяет исторический презенс на аорист, «совершенствует» соединение предложений заменой καὶ на δὲ и т. п. Однако мне бы хотелось обратить внимание читателя на одно явление, которое, очевидно, не может быть объяснено с этой позиции.

Одним из наиболее частотных слов Евангелия от Матфея является слово ὄχλος «народ, толпа» (50 раз), причем в большинстве случаев (31 раз) оно употребляется в форме множественного числа ὄχλοι «толпы». В Евангелии от Марка слово ὄχλος встречается 38 раз, из которых лишь 1 раз (Мк. 10, 1) в форме множественного числа (причем этим единственным случаем можно пренебречь, поскольку в ряде рукописей, таких как D, Θ и др., зафиксирована форма единственного числа). Спрашивается, зачем понадобилось евангелисту Матфею заменять ὄχλος «толпа» на ὄχλοι «толпы»? Эти толпы постоянно следуют за Христом (Мф. 4, 25; 14, 13; 19, 2) и предшествуют Ему (Мф. 21, 9), они приступают (Мф. 15, 30) и собираются к Нему (Мф. 13, 2), удивляются Его учению (Мф. 7, 28; 22, 33), ужасаются и прославляют Бога (Мф. 9, 8), приходят в изумление (Мф. 9, 33) и восторг (Мф. 12, 33) при виде Его чудес. Но при этом в повествовании Матфея, так же как и у Марка, речь идет не о различных народах или разных толпах, а об одной большой, многочисленной толпе. Приведем примеры такой замены в параллельных местах.

21. Мф. 13, 2

καὶ συνήχθησαν πρὸς αὐτὸν ὄχλοι πολλοί
и собрались к Нему многие толпы

Мк. 4, 1

καὶ συνάγεται πρὸς αὐτὸν ὄχλος πλείστος
и собралась к Нему многочисленная толпа

22. Мф. 14, 22

ἕως οὗ ἀπολύσῃ τοὺς ὄχλους.
пока Он отпустит толпы

Мк. 6, 45

ἕως αὐτὸς ἀπολύει τὸν ὄχλον
пока Он отпустит толпу

Какой норме греческого языка следует здесь Матфей? Подобное употребление слова ὄχλοι не только нехарактерно для языка греческой классики, но отсутствует также и в Септуагинте.

Нам представляется, что греческое ὄχλοι в Евангелии от Матфея передает мишнаитское слово **עֲלֻלִים** (*ʿūklūs* от греческого ὄχλος), которое обычно употребляется в форме плюралиса с арамейским показателем множественного числа — **עֲלֻלִים** (*ʿūklūsîn*).

Шесть раз в Евангелии от Матфея (Мф. 4, 25; 8, 1; 12, 15; 13, 2; 15, 30; 19, 2) встречается выражение *ὄχλοι πολλοί*, досл. «многие толпы» (в значении «многочисленная толпа»). Такой плюралис отсутствует в Септуагинте, но находит себе параллель в мишнаитской фразеологии *אִסְכְּלוּסִין הרבה*¹¹. Таким образом, с большой степенью вероятности мы можем предположить, что греческому *ὄχλοι* в Евангелии от Матфея соответствует заимствованное из греческого и арамеизированное мишнаитское слово *אִסְכְּלוּסִין*.

Все приведенные выше примеры исключают использование Матфеем греческого текста Евангелия от Марка, а также исключительную ориентацию автора первого канонического Евангелия на греческий язык Септуагинты. С другой стороны, они обнаруживают особенности живого, разговорного иврита эпохи конца Второго храма. Однако я не хотел бы, чтобы приведенный здесь материал был истолкован в том смысле, что Матфей написал свое Евангелие на мишнаитском иврите. Если признать, что свидетельство Папия Иерапольского заслуживает внимания и Евангелие от Матфея было действительно написано «на еврейском языке», то наиболее вероятно, что его язык, как и язык большинства ивритоязычных памятников из Кумрана, должен был совмещать две фазы иврита: ориентируясь в целом, и в первую очередь стилистически, на литературный язык, т. е. язык Библии¹², оно включало и элементы разговорного языка. Последние, как показывают наши примеры, обнаруживаются большей частью в обращенных либо ко «многим толпам», либо к ученикам поучениях, притчах, речах Спасителя (примеры 10, 12, 13—20), но иногда появляются также и в тех местах, которые принадлежат непосредственно составителю первого Евангелия (примеры 7, 8, 9, 11, 21, 22).

¹¹ См.: Танхума, Ба 4; Шофтим 14, и др.

¹² О библейских гебраизмах в Евангелии от Матфея подробнее см.: *Гриликес* Л. Археология текста. М., 1999. С. 19—28.

СВЯЩЕННИК ИОАНН БЭР

ДЕВА МАТЕРЬ — ДЕВА ЦЕРКОВЬ¹

В православном богослужебном почитании Девы Марии, Божией Матери, обращает на себя внимание то, что на трех из четырех двенадцатых Богородичных праздников: Рождества Ее, Введения во храм и Успения (за исключением праздника Благовещения, в отличие от указанных выше, посвященного событию, описанному в канонических Евангелиях), — на Литургии предписывается читать то место из Евангелия от Луки (10, 38—42), где деятельное служение Марфы противопоставляется созерцательному сидению у ног Иисуса Марии, внимавшей слову Его. Евангельское чтение заканчивается стихом, взятым из середины следующей главы, где Иисус обращается к народу со знаменательными словами:

«Когда же Он говорил это, одна женщина, возвысив голос из народа, сказала Ему: „Блаженно чрево, носившее Тебя, и сосцы, Тебя питавшие!“ А Он сказал: „Блаженны слышавшие слово Божие и соблюдающие его“» (Лк. 11, 27—28).

Слова Христа поражают тем, что отводят наше внимание от Матери Его по плоти: чрева, носившего Его, и сосцов, питавших Его, и сосредоточивают наш духовный взор на самом состоянии веры, на соблюдении услышанного нами слова. Напомним, что и

¹ Перевод с английского статьи профессора Свято-Владимирской семинарии (Нью-Йорк) свящ. Иоанна Бэра, которая будет опубликована в: St. Vladimir's Theological Quarterly.

ранее в том же Евангелии от Луки Христос, Которому сказали, что Мать и братья Его, стоящие вне, желают видеть Его, отвечает: «Мать Моя и братья Мои суть слушающие слово Божие и исполняющие его» (Лк. 8, 21). Те, кто слышат слово Божие, принимают и исполняют его, по словам Самого Христа, суть Его мать и братья.

Однако в то же самое время в Новом Завете не встречаем никого, кому вполне удалось бы соблюсти слово Божие в чистоте сердца, за исключением одной только Марии, Матери Иисуса. Напомним о том, что торжественно и благоговейно празднуется в день Благовещения: Пречистая Дева, услышав слово Бога, возвещенное Ангелом, принимает его и зачинает во чреве Христа. Поскольку Сама Она являет доподлинное усвоение того слова, о Котором говорит Христос, совсем не случайно в праздничном богослужении Благовещения опущено высказывание Христа, всегда читаемое на богослужениях других Богородичных праздников: «Блаженны слышавшие слово Божие и соблюдающие его» (Лк. 11, 28).

Впрочем, если мы перечтем Евангелия, то обнаружим, что Божия Мать вовсе не изображена в них повсюду как воплощение этой добродетели: Она с тревогой разыскивает Своего юного Сына и с удивлением находит, что Он беседует с учителями в доме Отца Его (Лк. 2, 41—51). А когда на брачном пиру в Кане Галилейской Она обращается к Нему с просьбой, то получает достаточно резкий ответ: «Что Мне и Тебе? Еще не пришел час Мой» (Ин. 2, 4). Святитель Иоанн Златоуст останавливается в своей беседе на этих двух аспектах представления Матери Иисуса в Евангелиях. Толкуя слова Христовы о Его Матери и братьях, он описывает Марию как образец требовательной еврейской матери, весьма уверенной во власти своей над Сыном, «о Котором, — по словам Златоуста, — Она еще не думала высоко». «А теперь мы узнаем еще более, — заключает он, — без добродетели нет никакой пользы и Христа носить в чреве, и родить этот дивный плод... От того нет Ей никакой пользы, если

Она не исполнит всего должного»². Но, продолжает Златоуст, «вот Христос показал нам пространный путь, и не только женам, но и мужам можно достигнуть столь великой чести, и даже еще гораздо большей. Идя этим путем, скорее можно сделаться матерью, нежели претерпевая болезни рождения»³.

Есть еще один эпизод в канонических Евангелиях (по сути, событие величайшей важности) — время, на которое указывает Христос: «Что Мне и Тебе, Жено, еще не пришел час Мой» (Ин. 2, 4), призванное обнаружить верность Божией Матери слову и приверженность Ее ко Христу. Речь идет о времени распятия, как описано оно в Евангелии от Иоанна. Синоптические Евангелия не упоминают Божию Матерь: ученики покинули Христа (или даже, как Петр, отреклись), в то время как жены, служившие Христу, стояли поодаль: Мария Магдалина, Мария, мать Иакова и Иосифа, и мать сынов Зеведеевых (Мф. 27, 56; Мк. 15, 41; Лк. 23, 49, здесь упоминаются только жены из Галилеи). Только в Евангелии от Иоанна представлена картина, впоследствии часто изображавшаяся в византийской иконописи: Иисус на кресте, а Матерь Его с возлюбленным учеником стоят у подножия креста (в Евангелии также упоминаются сестра Матери Его Мария, жена Клеопы, и Мария Магдалина, но они всегда только на заднем плане иконы, если вообще присутствуют на ней). И слова, сказанные Христом на кресте, опять же обращены к материнству, как таковому: «Жена, вот сын Твой; и к ученику: Вот Матерь твоя» (Ин. 19, 26—27). Отныне Мария — мать возлюбленного ученика, который сам неразделим со Христом; как указывает Ориген, Христос не говорит: «Жена, вот, и

² *Jo. Chr. In Matthaeum hom. 44, PG 57, 465:2. οὐδὲν οὐδέπω περὶ αὐτοῦ μέγα φανταζομένη. PG 57, 464:48—50. ὅτι οὐδὲ τὸ κυφορῆσαι τὸν Χριστόν, καὶ τὸν θαυμαστὸν ἐκείνων τόκον τεκεῖν, ἔχει τι κέρδος, ἀρετῆς οὐκ οὕσης. Рус. пер.: Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста. Т. 7. Кн. 1. Беседа 44 на Евангелие от Матфея (Мф. 12, 46—49). СПб., 1901. С. 462.*

³ *Jo. Chr. In Matthaeum hom. 44, PG 57, 466:41—45. Рус. пер.: Творения. Т. 7. Кн. 1. С. 464.*

сей сын Твой», — но: «Вот, Твой сын», или, как пересказывает Ориген: «Вот, сей есть рожденный тобой Иисус»⁴. Те, кто стоят у креста и не устыдились этого, обретают своей матерью Ее, воистину воплотившую эту плодоносящую, животворную верность, и сами они становятся сынами, как Христос Сам — Сын Божий, и обретают Христа, живущего в них.

Итак, в описании Девы Марии, данном в Евангелии, наше внимание обращено не к Марии Самой по Себе, но к Ней, восприимшей Слово и родившей Христа, увещающей нас также воспринять слово, твердо стоять у креста и приобщиться Христу.

Если мы обратимся к Посланиям святого апостола Павла, которые, как следует напомнить, по мнению ученых, предшествовали написанию четырех канонических Евангелий, то увидим, что и в них подчеркнута необходимость слышания и соблюдения слова. Обращает внимание явное отсутствие имени Божией Матери в Посланиях; хотя Павел и упоминает, что Христос «родился от жены, подчинился закону» (Гал. 4, 4) и что Христос из рода Давидова (Рим. 1, 3). Однако и Павел, подобно Евангелию, говорит о восприятии слова и ношении Христа и придает этому величайшее значение. Он благовествует, что Христос умер и воскрес в согласии со Священным Писанием, дав рождение вере во Христа, вере, которая приходит от слышания (Рим. 10, 17), перед ним стоит задача духовного вскармливания новых христиан. Он обращается к фессалоникийцам весьма мягко:

«(Мы) были тихи среди вас, подобно как кормилица нежно обходится с детьми своими. Так мы, из усердия к вам, восхотели передать вам не только благовестие Божие, но и души наши, потому что вы стали нам любезны» (1 Фес. 2, 7—8).

⁴ Orig. Commentarii in evangelium Joannis 1, 4, 23:8—11. TLG 2042/5. Εἰ γὰρ οὐδεὶς υἱὸς Μαρίας κατὰ τοὺς ὑγιῶς περὶ αὐτῆς δοξάζοντας ἢ Ἰησοῦς, φησὶ δὲ Ἰησοῦς τῇ μητρὶ: «Ἰδε ὁ υἱός σου» καὶ οὐχὶ «Ἰδε καὶ οὗτος υἱός σου», ἵσον εἴρηκε τῷ «Ἰδε οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς ὃν ἐγέννησας». Рус. пер.: Ориген. Комментарий на Евангелие от Иоанна / Пер. А. Г. Дунаева // БТ 38. 2003. С. 104.

Далее он продолжает:

«Вы знаете, как каждого из вас, как отец детей своих, мы просили и убеждали и умоляли поступать достойно Бога, призвавшего вас в Свое Царство и славу» (1 Фес. 2, 11—12).

Он не только их кормилец, но и отец. А фессалоникийцы, в свою очередь, восхваляются за то, что они приняли проповедь апостола «не как слово человеческое, но как слово Божие, — каково оно есть по истине, — которое и действует в вас, верующих» (1 Фес. 2, 13). Их преданная восприимчивость — условие усвоения апостольского послания как слова Божия, каковым оно и является воистину.

Несколько дальше Павел, хотя и уподобляет себя, как мы видели, тому, кто напитывает новообращенных верой, говорит также прямо о самом себе как о рождающем своих читателей. Вот его собственные слова:

«Я пишу это не к тому, чтобы постыдить вас, но чтобы вразумить вас, как возлюбленных детей моих. Ибо, хотя у вас тысячи наставников во Христе, но немного отцов; я родил вас во Христе Иисусе через благовестие» (1 Кор. 4, 14—15).

А обращаясь к галатам в еще более драматичной форме, он говорит о себе также как о матери, рожающей Христа: «Дети мои, для которых я снова в муках рождения, доколе не изобразится в вас Христос!» (Гал. 4, 19).

Христиане — это именно те, кто возродился во Христе Иисусе через благовестие; те, в ком запечатлен Сам Христос. В конечном счете, не один только Павел пребывает в муках рождения, но он служит образцом состояния, к которому все они призваны:

«Я сораспался Христу, и уже не я живу, но живет во мне Христос. А что ныне живу в плоти, то живу верою в Сына Божия, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня» (Гал. 2, 20).

Умерев по плоти, Христос не только живет теперь в Павле, но и сам Павел больше уже не живет: он не отделяет себя от Христа. Обращаясь к галатам, Павел говорит о Боге, «открывшем во

мне Сына Своего» (1, 16), и хвалит их за то, что они приняли его «как Ангела Божия, как Христа Иисуса» (4, 14).

Возрожденные через благовестие во Христе Иисусе, христиане являются сами телом Христа. И это отнюдь не слишком вольное сравнение или метафора: апостол Павел дает это отождествление без каких-либо оговорок и ограничений: «И вы тело Христово, а порознь — члены», т. е. все те, кто «одним Духом крестился в одно тело» (1 Кор. 12, 27, 13). Христиане призваны стать «единым телом» посредством жизни в подчинении у главы, Христа, позволив миру Его править у них в сердцах (Кол. 3, 15). Поскольку они члены Его тела, вся их жизнь и бытие напрямую зависит от главы. Как «первенец из мертвых», в Котором «вся полнота Божества обитает телесно», Христос есть «глава тела Церкви» (Кол. 1, 18—19; 2, 9). Только крепко держась главы, «все тело, составами и связями будучи соединяемо и скрепляемо, растет возрастом Божиим» (Кол. 2, 19). Но христиане зависят и друг от друга: «Мы, многие, составляем одно тело во Христе, а порознь один для другого члены» (Рим. 12, 5). Благодать дается каждому для блага единого тела, чтобы все делалось в любви ради его созидания (1 Кор. 12—13).

В конечном счете, тело Христово, как уже отмечалось нами, — это Церковь: Христос был «поставлен выше всего, главою Церкви, которая есть тело Его, полнота Наполняющего все во всем» (Еф. 1, 22—23). «Великая тайна» человека, оставляющего своих родителей и прилепляющегося к своей жене, становясь одной плотью (Быт. 2, 24), относится, по Павлу, и «ко Христу и к Церкви» (Еф. 5, 32). Обращаясь к коринфянам, Павел говорит, что он обручил их Христу, чтобы «представить их чистою девою единому мужу», хотя и опасается, что их могут соблазнить и сбить с пути чистого богопочитания проповедующие другого Иисуса или иное благовестие (2 Кор. 11, 2—4). Павел вполне ясно и отчетливо понимает проповедь Евангелия как рождение христиан, отвечающих своей верой на Слово крестное, Слово Божие. Он пребывает в муках рождения, запечатлевая Христа в

тех, кто и порознь, и вместе составляют тело Христово. Это ставит христиан в совершенно новые отношения с Богом, благодаря им, приобщаясь Духу, дарованному воскресшим Христом, они могут отныне взывать к Богу: «Авва, Отче».

Во всем указанном апостол и последовавшие ему следуют течению событий, описанному в одном месте у пророка Исаии, — возможно, наиболее важном для лучшего понимания личности и страданий Христовых. Его обычно называют «четвертой песней страждущего раба» (Ис. 52, 13—53, 12). Здесь говорится о страданиях раба, который изъязвлен за грехи наши и мучим за беззакония наши даже до смерти. Согласно православной традиции, это место читается на богослужении только на вечерне Великого Пятка, когда мы совершаем «обряд погребения» Господа. После прочтения в Великий Четверток у креста посреди храма Евангелий Страстей, в Великий Пяток мы вновь вспоминаем, как Иосиф Аримафейский снял тело Христа с креста и положил во гробе, только что высеченном, где еще никто не был положен (ср.: Лк. 23, 53 и парал.). Именно на вечерне Великого Пятка и читается это место из пророка Исаии. Хотя принято завершать эту песнь стихом 12 главы 53, ее следовало бы продолжить:

«Возвеселись, неплодная, нерождающая; воскликни и возгласи, не мучившаяся родами; потому что у оставленной гораздо более детей, нежели у имеющей мужа, говорит Господь» (Ис. 54, 1).

Современные ученые, пожалуй, сочли бы уместным разделить «песнь страждущего раба» на два различных пророчества. Однако, согласно традиции Православной Церкви, она завершается радостным восклицанием, что неплодная родит. Ибо, в последнем счете, именно в смерть и воскресение Христа крестятся христиане, возрождаясь водой и Духом, облакаясь во Христа, живя в Нем через благодать Духа, как сыны Божии (Рим. 6). Воздействие этого места из пророка Исаии, по-видимому, было гораздо более живо, когда, по древнему обычаю, пасхальная ночь бы-

ла временем крещения тех, кого оглашали на протяжении сорока дней Великого Поста.

1. ЦЕРКОВЬ КАК ДЕВА МАТЕРЬ

Если принять во внимание все эти образы, проходящие сквозь Священное Писание, совсем неудивительно, что с древнейших времен христиане говорили о Церкви как о своей Матери, или как о Деве Матери. Впрочем, связь между Пресвятой Девой и Церковью еще не столь явно выражена в сочинениях первых трех веков. Мария чаще всего сравнивается с Евой: послушная дева противопоставляется непослушной. В ранних творениях Церковь чаще всего олицетворяется в образе жены, или, по апостолу Павлу, в образе той, в которой мы все возродились, т. е. в образе нашей Матери.

Весьма пространное размышление о Церкви содержится в «Пастыре» Ерма — одной из самых замечательных книг второго века; некоторые даже полагали ее канонической книгой: она входит в состав Синайского кодекса и стоит там непосредственно за книгами Нового Завета. В первой части этого сочинения описываются различные видения, в которых некая жена является Ерму — жена, впоследствии опознаваемая им как Церковь Божия. Впервые она является в видении и укоряет Ерма за то, что он, имея супругу, прельстился красотой и добродетелями другой женщины. В видении некая жена приходит к нему в образе старицы «в блестящей одежде с книгой в руке»⁵. А потом у Ерма было другое видение:

Во время сна, братия, один красивый юноша явился мне, говоря:

— Кто, ты думаешь, та старица, от которой получил ты книгу?

⁵ *Hermas. Pastor* 2, 2:3—4. TLG 1419/1. καὶ ἦλθεν γυνὴ πρεσβυτίς ἐν ἱματισμῷ λαμπροτάτῳ, ἔχουσα βιβλίον εἰς τὰς χεῖρας... Рус. пер.: «Пастырь» Ерма. Кн. 1. Видения, 1.2.1 // Писания мужей апостольских. Рига, 1994. С. 199.

Я сказал: Сивилла.

— Ошибаешься, — говорит он, — она не Сивилла.

— Кто же она, господин?

И он сказал мне: Она есть Церковь Божия.

Я спросил его, почему же она стара.

— Так как, — объяснил он, — сотворена она прежде всего, то и стара; и для нее сотворен мир⁶.

Еще в одном видении старица показывает Ерму башню, которая строится из особо приготовленных для этой цели камней. Шероховатые, треснутые или неправильные камни отбрасываются, а используемые камни так плотно примыкают один к другому, что соединений их нельзя заметить и башня кажется возведенной из одного камня. Когда он попросил объяснить, что значит это строение, женщина сказала ему: «Итак, башня, которую видишь строящуюся, — это я, Церковь, которая явилась тебе теперь и являлась прежде»⁷. Далее следует пространное изъяснение аллегорического смысла башни и камней, после чего старица обращается к римским христианам:

— Послушайте меня, дети. Я воспитала вас в великой простоте, невинности и целомудрии, по милосердию Господа, Который излил на вас правду... Итак, теперь послушайте меня... будьте в мире между собою, чтобы и я, радостно предстая пред Отцом вашим, могла отдать отчет за вас Господу⁸.

Церковь олицетворена как женская фигура не столько исходя из представления о матери-роженице (этого у Ерма нет, как отсутствуют и какие-либо соотнесения с богословием апостола Павла, рассмотренным нами выше), сколько из представления о матери-кормилице своих детей, готовящей их, чтобы они стали зданием Церкви, которая и есть она сама. Этот созидательный

⁶ *Hermas*. Pastor 8, 1:1—2:1. Рус. пер.: Видения, 2.4.1. С. 199.

⁷ *Hermas*. Pastor 11, 3:1—2. ὁ μὲν πύργος, ὃν βλέπετε οἰκοδομοῦμενον, ἐγὼ εἰμι ἡ Ἐκκλησία, ἡ ὁφθεῖσά σοι καὶ νῦν καὶ τὸ πρότερον... Рус. пер.: Видения, 3.3.3. С. 207.

⁸ *Hermas*. Pastor 17, 1:1—17, 10:4. Рус. пер.: Видения, 3.3.9. С. 212.

процесс параллелен перемене наружного облика женщины в последующих видениях. Поначалу она приходит старицей, которая старше всего творения. Затем, в каждом дальнейшем видении, она становится все моложе и моложе. И, наконец, в четвертом видении она является «разукрашенной дево́й, как бы выходящей из брачного чертога (Пс. 18, 5), в белых башмаках, покрытой белыми одеждами до самого лба; митра была ее покрывалом, волосы у нее были белые»⁹. Церковь, вместе с тем, старше всего остального творения; она сотворена прежде всех вещей, и все вещи сотворены для нее. Но, поскольку откровение продолжается, она становится чистой дево́й, ибо именно непорочной дево́й, по словам апостола Павла, он будет представлять свои общины Христу: этого необходимо достичь и осуществить в будущем.

Мысль о том, что Церковь существовала прежде творения, можно найти и во Втором послании Климента: «Посему, братья, исполняя волю Отца нашего Бога, будем [чадами] Церкви первой, духовной, созданной прежде солнца и луны»¹⁰. Далее Послание толкует слова Священного Писания «И сотворил Бог человека... мужчину и женщину сотворил их» (Быт.1, 27): «Муж есть Христос, жена — Церковь, и Церковь, по свидетельству Книг и Апостолов, не ныне только существует, но издревле. Ибо была она духовною, как и Иисус наш, явилась же в последние дни, чтобы спасти нас. Церковь же, будучи духовной, явилась во плоти Христовой, ясно показывая нам, что если кто-нибудь

⁹ *Hermas. Pastor* 23, 1:2—3. *κεκοσμημένη ὡς ἐκ νυμφῶνος ἐκπορευομένη, ὅλη ἐν λευκοῖς καὶ ὑποδήμασιν λευκοῖς, κατακεκαλυμμένη ἕως τοῦ μετώπου, ἐν μίτρᾳ δὲ ἣν ἡ κατακάλυψις αὐτῆς εἶχεν δὲ τὰς τρίχας αὐτῆς λευκάς*. Рус. пер.: Видения, 4.2.1. С. 216.

¹⁰ *Clem. Rom. Ep. ii ad Corinthios* [Sp.]. 14.1:1—3. TLG 1271/2. «Ὡστε, ἀδελφοί, ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς ἡμῶν θεοῦ ἐσόμεθα ἐκ τῆς ἐκκλησίας τῆς πρώτης, τῆς πνευματικῆς, τῆς πρὸ ἡλίου καὶ σελήνης ἐκτισμένης... Рус. пер.: Второе послание св. Климента Римского к Коринфянам / Пер. Н. И. Барсова, сверенный и исправленный // Писания мужей апостольских. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003. С. 506.

из нас сохранит Ее во плоти и не погубит, воспримет Ее в Духе Святом»¹¹.

Явление Господа Иисуса Христа есть также явление Церкви, тела Его, которое надлежит сохранять в чистоте плоти, так чтобы все принадлежащие к Церкви могли воспринять Духа Божия, становясь истинно духовными.

В другом тексте конца второго века о Церкви уже говорится просто как о Деве Матери. Речь идет о письме Церквей Виенны и Лугдуна (ныне Виенн и Лион) братьям в Азии и Фригии, описывающем в очень живых подробностях страдания галльских христиан во время гонений около 177 г. по Рождестве Христовом¹². Уже при первом натиске гонений некоторые из христиан «оказались, однако, и неготовыми, без опыта, еще слабыми, не могшими выдержать этого напряженного великого состязания»¹³. Около десяти из них отпали от веры; по словам письма, они были «мертворожденными», или «выкидышами», они «доставили великое огорчение и неизмеримую скорбь и надломили мужественную решимость у тех, кто еще не был схвачен, и кто, хотя и с великим страхом, помогал мученикам»¹⁴. Однако даже отрекшиеся, эти «мертвые выкидыши», подчас воодушевлялись ревностью других, особенно рабыни Бландины — героини повествования. Ее решили подвесить к столбу на съедение диким зверям, но другим христианам она показалась воплощением Самого Христа: «Благодаря сестре телесными глазами увидели они Распятого за нас»¹⁵.

¹¹ *Clem. Rom. Ep. ii ad Corinthios* [Sp.]. 14, 2:2—3:7. Рус. пер.: там же.

¹² *Eus. Historia ecclesiastica* 5, 1:63—2:8. TLG 2018/2. Рус. пер.: *Евсевий Памфил. Церковная история*. М., 1993. С. 158—171.

¹³ *Eus. Hist. eccl.* 5, 1, 11:5—6. ἐφαίνοντο δὲ καὶ οἱ ἀνέτοιμοι καὶ ἀγύμναστοι καὶ ἔτι ἀσθενεῖς, ἀγώνος μεγάλου τόνον ἐνεγκεῖν μὴ δυνάμενοι. Рус. пер.: *Евсевий Памфил. Церковная история*. С. 159.

¹⁴ *Eus. Hist. eccl.* 5, 1, 11:7—10. ὧν καὶ ἐξέτρωσαν ὡς δέκα τὸν ἀριθμόν· οἱ καὶ μεγάλην λύπην καὶ πένθος ἀμέτρητον ἐνεποίησαν ἡμῖν καὶ τὴν προθυμίαν τῶν λοιπῶν τῶν μὴ συνειλημμένων ἐνέκοψαν· οἱ καίπερ πάντα τὰ δεινὰ πάσχοντες, ὁμῶς συμπαρήσαν τοῖς μάρτυσιν. Рус. пер.: *Евсевий Памфил. Церковная история*. С. 159.

¹⁵ *Eus. Hist. eccl.* 5, 1, 41:5—7. βλεπόντων αὐτῶν ἐν τῷ ἁγῶνι καὶ τοῖς ἐξῳθεν

После описания страданий Бландины и другого христианина по имени Аттал письмо Церкви Виенны и Лугдуна продолжает-
ся следующими словами:

«Живые оживили мертвых, мученики простили отрекшихся, и великая радость была у Девы Матери, принявшей живыми мертвых выкидышей. Благодаря исповедникам большинство отступников вернулось к вере, зачало новые плоды, загорелось и выучилось исповеданию. Ожившие, полные сил, подходили они к кафедре для нового допроса, и радовался Господь»¹⁶.

Христиане, отрекшиеся от исповедания веры, просто мертвы: отсутствие подготовки к предстоящим испытаниям означает, что они мертворожденные дети Девы Матери, Церкви; тем не менее, укрепленные свидетельством других, даже они бывают иногда способными пойти на собственную смерть. Таким образом, Дева Матьер принимает их назад живыми, в конечном итоге рождая живых детей Божиих. Смерть мученика, говорится дальше, — это «новое его рождение» (*παλιγγενεσία*)¹⁷, и потому день смерти мученика почитается как подлинный день его рождения.

Вполне возможно, что письмо Церкви Виенны и Лугдуна написано было Иринеем, который затем стал епископом Лионским после Потина, умершего во время гонений. Ириней также говорит о новом рождении, дарованном девой. Критикуя эвионитов, утверждавших, что Христос родился от жены точно так же, как рождается любой человек, Ириней спрашивает:

«Как они могут спастись, если совершивший их спасение на земле не есть Бог? И каким образом человек перейдет в Бога, если Бог не перешел в человека? И как человек избегнет рождения смертного, если не чрез новое рождение, дивно и неожиданно

ὁρθαλοῖς διὰ τῆς ἀδελφῆς τὸν ὑπὲρ αὐτῶν ἐσταυρωμένον. Рус. пер.: *Евсевий Памфил. Церковная история. С. 164.*

¹⁶ *Eus. Hist. eccl. 5, 1, 45:3—46:4.* Рус. пер.: *Евсевий Памфил. Церковная история. С. 165.*

¹⁷ *Eus. Hist. eccl. 5, 1, 62:3.* Рус. пер.: *Евсевий Памфил. Церковная история. С. 167.*

Богом данное в знамение спасения, т. е. чрез возрождение от Девы посредством веры?»¹⁸.

В контексте спора с эвионитами, ставившими под сомнение рождение Иисуса от Пресвятой Девы, указание на Деву здесь, несомненно, подразумевает Марию — новое рождение, явленное пришествием Самого Христа в этот мир. Но это не что иное, как новое рождение для всех христиан, которые путем веры призваны возродиться в девственной утробе Церкви.

Подобное отождествление делается свт. Иринеем несколько ниже в той же самой главе:

«Некоторые говорят: „Он человек, и кто узнает Его?“ (Иер. 17, 9) и: „Я пришел к пророчице, и она родила Сына, и имя Ему наречено: Чудный Советник, Бог сильный“ (Ис. 8, 3; 9, 6; 7, 14), и возвещаая Его Эммануилом от Девы, они открывали соединение Слова Божия с Своим созданием, именно, что Слово будет плотию и Сын Божий — Сыном Человеческим, Чистый чисто открывая чистую утробу, возродившую людей в Бога, которую Он Сам очистил, — и, сделавшись тем, что и мы, Он есть Бог сильный и имеет неизреченное рождение»¹⁹.

Христос, становясь человеком, по пророчеству Исаии, отвергает чистую утробу, через которую и мы возрождаемся для Бога.

Один из наиболее необычных примеров употребления слова Дева по отношению к Церкви мы находим у Климента Александрийского, писавшего в конце второго века. Дева не только потому мать наша, что дает нам рождение в жизнь Бога, но она же доставляет питание своим младенцам:

«Однако же Господь — плод Девы — не материнскую грудь назвал блаженной и не ее признал питательницей (Лк. 11, 28).

¹⁸ *Irenaeus*. Adv. haer. 4, 33, 4:77—80. SC 100. Quemadmodum autem relinquent mortis generationem, si non in novam generationem mire et inopinate a Deo, in signum autem salutis datam, quae est ex Virgine, per fidem regenerentur? Рус. пер.: Св. Иринея Лионский. Творения. СПб., 1900. С. 407.

¹⁹ Ср.: *Irenaeus*. Adv. haer. 4.33.11:223—231. SC 100. (на греч. яз. ср.: Fr. 18:1—3. TLG 1447/7). Рус. пер.: Св. Иринея Лионский. Творения. С. 411.

Послав Логоса, как дождь некий на землю, любвеобильный и человеколюбивый Отец Сам духовной пищею питает людей добродетельных. О, таинственное чудо!

Один Отец у вселенной, один и Логос у вселенной, един и Дух Святой вездесущий; едина и мать: с приятностью я называю этим именем единую Церковь. Молоко есть у этой матери, но оно произошло не из нее только одной, потому что и женой (рождащей) она состоит не сама по себе. Она есть вместе и мать, и дева; чиста она и свята как дева, а любовь ей свойственна материнская. Зовет она чад своих к себе и питает их молоком священным, вечно юным Логосом. Потому я сказал, что молоко этой матери не от нее только произошло. Ее молоко есть Само это прекрасное, к Себе дружественно располагающее Дитя, тело Христово, собой доводящее новорожденное человечество до меры более зрелого возраста»²⁰.

Здесь плод Девы — Христос, однако не просто как рожденный Ею, но как Ее молоко, то молоко, которым Она питает всех, кому Она Матерь. И вновь здесь предполагается как безусловное, что Церковь уже существует: Дева ожидает стать Матерью и сохранить свое девство. Возможно, что образ молока несет евхаристический подтекст, ибо были такие христиане, которые пользовались молоком, иногда с медом, в своих обрядовых трапезах, нередко связанных с крещением²¹.

О том, что Матерь сохранила Свое девство, впервые ясно и открыто утверждал именно Климент Александрийский. Для подтверждения приснодевства Марии он воспользовался весьма удивительным сравнением:

«Многие и ныне согласятся, что Мария через рождение Сына Своего стала матерью, и все же последствий материнства не

²⁰ *Clem. Alex. Paedagogus. TLG 555/2. 1.6.41.3:4—42.2:3. Рус. пер.: Климент Александрийский. Педагог. Кн. 1.6. М., 1996. С. 58.*

²¹ Ср.: *McGowan A. Ascetic Eucharists: Food and Drink in Early Christian Ritual Meals. Oxford: Oxford University Press, 1999. P. 107—115.*

испытала. Ибо, как говорят, после рождения Она была осмотрена повивальной бабкой и оказалась девой. Таковы для нас и Божественные Писания: будучи матерью истины, они порождают нас и все же вечно остаются девственными, скрывая в себе таинство, облакающее истину. „Родила Она и не родила“, — говорит Писание, показывая, что Мария зачала Сама, без плотского общения»²².

Мария осталась Девой точно так же, как Священное Писание дало рождение истине, оставшись девственным. Проповедь благовестия согласно Священному Писанию, как мы видели, приводит к рождению христиан в новую жизнь; и все же эта проповедь не причиняет какого-либо ущерба чистоте и цельности Священного Писания. Ниже я вернусь еще к связи между истиной, зачатой в Священном Писании, и Божией Матерью, рождающей Своего Сына.

Хотя Ерм и Ириней писали на Западе, оба они писали по-гречески. Но и в древней латинской церковной традиции мы встречаем подобную мысль о Церкви как о Деве Матери. Это можно наблюдать в изобразительном искусстве, например, в великолепных фресках римских катакомб, особенно же в образе Пресвятой Девы Оранта с воздетыми в молитве руками, который получил впоследствии широкое распространение в византийской иконописи, обыкновенно с младенцем Христом, помещенным над Девой. Тертуллиан, писавший в Карфагене в начале третьего века, весьма часто говорит о Церкви как о Матери. Иногда он также вводит в данный образный ряд фигуру Евы. Например:

«Адам служил прообразом Христа, а Адамов сон представлял

²² *Clem. Alex. Strom.* 7. 16. 93.7:1—94.2:1. TLG 555/4. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы / пер. Е. В. Афонасина. Т. 3. Кн. 7. Гл. 16. СПб., 2003. С. 252. Прим. редакции: Е. В. Афонасин указал, что источник цитируемого места из Священного Писания («*τέτοικεν καὶ οὐ τέτοικεν*») неизвестен, однако упоминается Тертуллианом и св. Григорием Нисским (*Tert. De carne Christi* 23; *Greg. Nyss. Adv. Jud.* 303). Климент мог цитировать Псевдо-Иезекииля (ср.: *Apcryphon Ezechiel. Fr. B:1—2. TLG 1161/1*).

смерть Христа, Который должен был умереть сном смерти так, чтобы Церковь, истинная Матерь всех живых, могла выйти из раны в Его боку»²³.

Церковь, изшедшая из бока распятого Христа (ссылка на кровь и воду — Ин. 19,34), была предвещена в творении Евы из ребра Адама, когда он спал сном, предзнаменовавшим Самого Христа сон в смерти. Хотя именно Ева названа матерью всех живущих (Быт. 3,20), на самом деле таковой является Церковь.

И св. Киприан, епископ Карфагенский, в середине третьего века говорит о Церкви просто как о Матери:

«По всей земле Она распростирает ветви свои, обремененные плодами; обильные потоки Ее текут на далекое пространство — при всем том Глава остается одна, одно Начало, одна Матерь, богатая преспеянием плодотворения. От Нее рождаемся мы, питаемся Ее млеком, одушевляемся Ее духом. Невеста Христова искажена быть не может: Она чиста и нерастленна, знает один дом и целомудренно хранит святость единого ложа. Она блюдет нас для Бога, уготовляет для царства рожденных Ею. Всяк, отделяющийся от Церкви, присоединяется к жене-прелюбодейце и делается чуждым обетований Церкви... Тот не может уже иметь Отцом Бога, кто не имеет Матерью Церковь»²⁴.

Для св. Киприана это безусловно, и он часто говорит о Церкви как о Матери.

Случалось подчас, что и наоборот — в образах Матери и Девы предстала Церковь. Согласно Епифанию, Маркион, первый великий вероотступник, по всей видимости, был извергнут из отцовой церкви за насилие над девой²⁵. Скорее всего, здесь

²³ Tert. De anima 43. PL 2, 723B. Si enim Adam de Christo figuram dabat, somnus Adae mors erat Christi dormituri in mortem, ut de injuria perinde lateris ejus vera mater viventium figuraretur Ecclesia.

²⁴ Cyr. De unitate Ecclesiae 5—6. PL 4, 502A—503A. Рус. пер.: Творения. М., 1999. С. 235—236.

²⁵ Eriph. Panarion 2, 94:10—13. TLG 2021/2. προσφθίρεται παρθένη τινὶ καὶ ἐξαπατήσας τὴν παρθένον ἀπὸ τῆς ἐλπίδος αὐτὴν τε καὶ ἑαυτὸν κατέσπασε καὶ τὴν

речь идет не о какой-то молодой женщине, но о Самой Церкви: ведь он совратил тех, кого Павел стремится представить чистою девою единому мужу; он увлек христиан от Христа проповедью другого Иисуса и иного благовестия (2 Кор. 11, 2—4).

2. БОЖИЯ МАТЕРЬ КАК ЗНАМЕНИЕ ЦЕРКВИ

Если обратиться к творениям первых трех столетий христианства, нельзя не обратить внимания на то, что, когда речь идет о Деве и Матери, нередко имеется в виду Церковь. Подобный язык будет употребляться и впредь, особенно в православной гимнографии. Например, воскресный тропарь на шестой глас звучит так:

«Ангельския силы на гробе Твоем, и стрегущии омертвеша, и стояше Мария во гробе, ищущи Пречистаго Тела Твоего. Пленил еси ад, не искусився от него; сретил еси деву, даруй живот. Воскресый из мертвых, Господи, слава Тебе»²⁶.

Очевидно, что упоминаемая в тропаре Мария — Мария Магдалина, и столь же ясно, что не о ней речь, когда говорится о деве, встреченной Христом. Пожалуй, под девою здесь имеется в виду и не Богородица. Скорее подразумевается, что воскресший Христос, даруя жизнь, приходит к Церкви, Церковь и есть доподлинно дева, становящаяся девственной матерью, дарующая новую жизнь своим чадам.

Начиная с четвертого века связь между Пресвятой Девой и Церковью, несомненно предполагавшаяся и прежде, все явственнее выступает на первый план. Преподобный Ефрем Сирин, чьи поэтические творения весьма склонны к подобному сопряжению образов, весьма тщательно и детально развивает эту тему. Например:

φθοράν ἀπερχασάμενος ἐξοῦται τῆς ἐκκλησίας ὑπὸ τοῦ ἰδίου πατρὸς. Рус. пер.: Епифаний. Панарион. Ч. 2. Ересь 42. О маркионитах. Главы 1—3. С. 127—132.

²⁶ Слав. текст цит. по: Православный богослужебный сборник. М., 1991. С. 155.

«Дева Мария являет собою знамение Церкви, когда получает первое провозвешение о Евангелии. И воистину во имя Церкви видит Мария воскресшего Христа. Блажен Бог, исполнивший Марию и Церковь великой радостью. Мы нарекаем Церковь именем Марии, ибо вполне заслуживает она двойного имени»²⁷.

Здесь преподобный Ефрем не отличает Марию, видевшую воскресшего Иисуса (Марию Магдалину, согласно Евангелию), от Марии, Матери Богомладенца Иисуса. Однако он перепутал их вовсе не случайно; утверждение его исходит из того, что им обем явлено было Евангелие — сначала как благовещение, а затем как видение воскресшего Иисуса. Именно в приятии евангельского призвания Мария видится ему символизирующей собою Церковь, но отнюдь не наоборот: она никак не прообраз Церкви, а только знамение Церкви. Церковь, не следует забывать этого, пребывает от века, она старше всего творения; и именно знамением или олицетворением ее и является сама Мария. И, как мы уже видели, такой подход основывается на материнстве Церкви, а впоследствии ведет к теснейшему сближению Церкви с ее знамением — Марией. Столь справедливым представляется преподобному Ефрему отождествление между Церковью и ее знамением — Марией (в свете сказанного выше), что иногда он просто называет Церковь «Марией».

В другом месте он отождествляет Церковь с Божией Матерью, вверенной Господом нашим Иисусом апостолу Иоанну:

«Он ходил по морю (ср. Мф. 14, 25—31), открылся в облаке (Мф. 17, 5), Церковь Свою освободил от закона обрезания и поставил водителем Божиим Иоанна девственника вместо Иисуса, сына Навинова, и отдал ему Марию (ср. Ин. 19, 25—7), Церковь Свою, как и Моисей отдал народ Иисусу»²⁸.

²⁷ *Ephr. Syr. De resurrectione*. Цит. по: *Gambero L. Mary and the Fathers of the Church: The Blessed Virgin Mary In Patristic Thought / Trans. T. Buffer. San Francisco: Ignatius Press, 1999. P. 115.*

²⁸ *Ephr. Syr. In Diatessaron 12, 5*. Цит. по: *Gambero 1999. P. 115.*

Церковь, Мария, вверена Иоанну, — замечает святой Ефрем, — девственнику, сохранившему свое целомудрие, чистоту веры и глубину богословия (недаром называем мы его Иоанном Богословом).

Согласно преподобному Ефрему, Пресвятая Мария и Церковь соединены нераздельно, потому что они узнали Христа воскресшего:

«Трех ангелов видели у гроба:

сии три возвестили, что Он воскрес в третий день.

Мария, видевшая Его, — это знамение Церкви,

Которая первой узнает знамения Второго Его пришествия»²⁹.

Только Церковь способна узнать знамения грядущего Господа. Таким образом, Мария (здесь мы вновь не разделяем двух Марий), согласно повествованиям о воскресении, первой встречающая воскресшего Христа, символизирует собою Церковь. Она знамение Церкви, ожидающей возвращения Христа и взирающей на Небеса, где подлинное жительство христиан. «Оттуда мы ожидаем и Спасителя, Господа нашего Иисуса Христа, Который уничиженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его» (Фил. 3, 20—21), так, что, «когда откроется, будем подобны Ему» (1 Ин. 3, 2).

И, наконец, совместно и Мария, и Церковь предлагают верующим истинный хлеб жизни:

«Церковь дарует нам хлеб живой

вместо опресноков, которые дал Египет.

Мария принесла нам живительный хлеб

взамен изнурительного хлеба, который доставила нам Ева»³⁰.

И вновь Церковь и Мария не разделены между собой, поскольку обе они приносят нам живой и питательный хлеб в отличие от пищи, данной в Египте, и хлеба Евы, добываемого тяжким трудом. Взаимосвязь между Церковью и Пресвятой Девой

²⁹ *Ephr. Syr. De crucifixione* 4, 17. Цит. по: *Gambero* 1999. P. 115.

³⁰ *Ephr. Syr. De azymis* 6, 6—7. Цит. по: *Gambero* 1999. P. 115—116.

Матерью оставалась в центре внимания многих других христианских писателей Востока и Запада, как в четвертом веке, так и впоследствии, но мы завершим свой обзор этими замечательными словами преподобного Ефрема.

3. МАРИЯ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ

Внимательно рассмотрев все эти уподобления и отождествления, что же мы можем сказать в связи с ними? Себастиан Брок, истолковывая параллель между Марией и Евой, делает ряд весьма проницательных и уместных замечаний³¹. Он противопоставляет между собой два разных подхода к теме о Марии. Первый, который он назвал «взглядом динамическим», заключается в утверждении, что Мария преодолевает все, что пришло через Еву. Здесь «Мария как бы исходит из того состояния, до которого низвела род человеческий Ева, но благодаря боговоплощению она способна возвратить человечество назад в Рай».

Второй же взгляд, «статический», уподобляет «состояние Марии на протяжении всей Ее жизни состоянию Евы до грехопадения». Согласно Броку, взгляд, названный им «динамическим», появился прежде и был общеупотребительным среди святых отцов. Однако, поскольку христианское богословие призвано рассуждать в свете воскресшего Христа, большинство отцов склонны были говорить о Марии, исходя из представления о Еве до грехопадения (толкования святителя Иоанна Златоуста, упомянутые выше, — исключение). В связи с этим нужно довольно внимательно вчитываться, чтобы понять, что именно они говорят о Марии. Как формулирует Брок, «непроницательный читатель может отнести ко всей прежней жизни Марии все, что говорится о Ней после боговоплощения». И это смешение, полагает Брок, — источник «статического» взгляда, породившего раз-

³¹ Brock S. Introduction to Jacob of Serug: On the Mother of God / Trans. by M. Hansbury. Crestwood: SVS Press, 1998. P. 9—10.

личные апокрифические жития Марии и «некоторые, по его словам, из наименее удачных типов почитания Ее на Западе» (то же можно было бы сказать и о Востоке).

Эти два подхода к пониманию Пресвятой Девы в то же время являются двумя различными методами толкования Священного Писания. Взгляд динамический имеет основание в типологическом чтении Священного Писания, т. е. в таком чтении, при котором определенные фигуры, события и образы используются для разъяснения других. А статический взгляд, как полагает Брок, склонен «принимать в качестве буквальной истины то, что первоначально мыслилось языком символа, поэзии, метафоры, мидраша». Такой «фундаменталистский, по его определению, подход лишает типологию способности развития и углубления смысла, и использует Священное Писание в качестве основания для создания застывших догм». С другой стороны, «типологический подход к Священному Писанию по самой сути своей жив и подвижен, он не может быть сведен ни к догматическим утверждениям, ни к выводам современной библеистики и результатам ее изысканий».

Очень важно отметить, что именно типологический подход к Писанию с самого начала служил проповеди благовестия, он прилагался не только к Пресвятой Деве, но и к Самому Христу. Как говорит апостол Павел в Первом послании к Коринфянам:

«Я первоначально преподавал вам, что и сам принял, то есть что Христос умер за грехи наши, по Писанию, и что Он погребен был, и что воскрес в третий день, по Писанию» (1 Кор. 15, 3—4).

Именно ссылаясь на Священное Писание, Павел проповедует смерть Христа и Воскресение. Прочитанное в свете того, что Бог содеял во Христе, Священное Писание предоставляет понятия и образы, цельный контекст, исходя из которого апостолы уясняли смысл того, что свершилось, и с помощью которого они изъясняли и проповедовали Слово Божие. Таким образом, Страсти Христовы описаны ими как истинная и пер-

вая Пасха (само это слово стали производить от слова «страдание»), Пасха-Исход была только отображением ее; именно Христос — истинный Агнец Божий. Апостол Матфей пользуется таким типологическим подходом, описывая Христа как нового Моисея, восходящего на гору, чтобы принести закон, а апостол Павел описывает Христа как нового Адама, пришедшего исправить ошибки Адама первого, вполне определенно и ясно называя того «образом будущего» (Рим. 5,14).

Такой типологический подход, понимающий Христа в свете Священного Писания, продолжает использоваться в канонических Евангелиях. Так, у святого апостола Марка самое «начало Евангелия Иисуса Христа» поясняется цитацией места из пророка Исаии (Мк. 1, 1—3; Мал. 3, 1; Ис. 40, 3). В Евангелии от Матфея то же сопряжение со Священным Писанием прослеживается повсюду, все повествование выстроено вокруг пророчеств и их исполнения. А вот у апостола Луки этот подход представлен в качестве герменевтики, фундаментальных принципов истолкования, которым учил Сам воскресший Христос, просвещая Своих учеников: «И, начав от Моисея, из всех пророков изъяснял им сказанное о Нем во всем Писании» (Лк. 24, 27, ср. Лк. 24, 44—49). У святого апостола Иоанна отношение между Священным Писанием и Спасителем утверждается чрезвычайно настойчиво Самим Христом: «Ибо если бы вы верили Моисею, то поверили бы и Мне, потому что он писал обо Мне» (Ин. 5, 46). Описание Христа и Его трудов в канонических Евангелиях достойно увенчивается описанием Страстей Господних и само осмысливается в перспективе предстоящего, с постоянным соотносением с образами Священного Писания. Напротив, сочинения неканонические, такие, как Евангелие от Фомы или Евангелие Истины Валентиниана, напроць лишены истолкования в свете Священного Писания, в них также нет, по крайней мере, в Евангелии от Фомы, описания Страстей Господних.

При всем этом важно отметить, что в апостольском пове-

ствовании именно Христос объясняется посредством Священного Писания, но вовсе не предпринимается толкование самого Священного Писания. Если встать на точку зрения Себастиана Брока, такой подход совсем не фундаменталистский; он не стеснен никакими изысканиями современной библеистики: в нем совершенно нет стремления установить или понять «первоначальный смысл» древнего текста. Прежде всего, его цель — понять Христа, Который после изъяснения «по Писанию» Сам становится единственным предметом и содержанием Священного Писания во всем составе — Закона, Псалмов и Пророков: ибо Он Слово Бога воплощенного. Язык такого подхода — это язык «символа, поэзии и метафоры», и потому, замечает Брок, «типологическая экзегеза по самой природе своей никогда не может претендовать на научную объективность, осознавая, что она принадлежит к совершенно иному роду мысли». Пожалуй, можно сказать, что язык ее — это язык исповеди и утверждения веры — веры в Того, Кем является распятый и вознесенный Христос, понятый посредством истолкования Священного Писания.

Исходя из типологического подхода, теперь мы можем перейти к дальнейшему уяснению того, каким образом святые отцы ведут речь о Марии, что даст нам возможность глубже понять таинственную взаимосвязь Марии и Церкви, мы коснемся аналогии между гробом Христа и утробой Марии. Обратимся к словам преподобного Ефрема:

«Воскресением Своим уверяешь Ты неверующих в рождестве Твоем, потому что чрево Матери Твоей пребыло заключенным, как запечатан был гроб. Чистым пребыл Ты во чреве и Живым — во гробе. О Тебе свидетельствуют и заключенное Матернее чрево, и запечатанный гроб. Матернее чрево и гроб вещают о рождении и воскресении Твоем. В заключенном чреве Ты зачат, запечатанный гроб родил Тебя. Преестественно и Матернее чрево родило Тебя, и гроб возвратил. Запечатан был гроб, в котором положили и стерегли Мертвого; девственно было чрево, не по-

знавшее мужа. Девственное чрево и запечатанный гроб, подобно трубам, оглашают слух глухих иудеев»³².

Девственное чрево соотнесено с запечатанным гробом, ибо оба они возвещают тайну о воскресшем Христе.

Похоже, что эта связь между чревом и гробом учитывалась при исчислении даты празднования Рождества Христова. На Востоке оно стало отмечаться лишь в конце четвертого века³³, хотя на Западе празднование ему сложилось значительно раньше. Почему в конечном счете остановились на дате 25 декабря, история довольно непростая, связанная отчасти с днем зимнего солнцестояния и отвлечением внимания христиан от римских языческих празднеств. Но еще прежде чем возобладали все эти соображения, по всей видимости, дата 25 декабря была произведена исходя из даты Страстей Господних, ибо считалось, что они произошли на девять месяцев раньше, т. е. 25 марта³⁴. Девятимесечный период имел определенное значение, однако лишь впоследствии дата эта (25 марта) стала почитаться днем зачатия Христа³⁵. Такая подразумеваемая связь между гробом и утробой удерживалась в сознании еще во времена блаженного Августина, который толкует:

«Верят, что зачат Он был 25 марта, а также и пострадал в тот же день. Таким образом, в новом гробе Его положили, где не клали ни одного смертного тела ни до, ни после этого, чему и соответствует вполне чрево, в котором Он был зачат, где никакое смертное тело не сеялось ни до, ни после»³⁶.

³² *Ephr. Syr. De nativitate*. Рус. пер. с сир.: Св. Ефрем Сирий. Песнопения на Рождество Христово 7, 6—8 // Творения. Т. 5. М., 1995. С. 139—140.

³³ См., например, проповеди св. Иоанна Златоуста в 386 г., которые обсуждаются в кн.: *T. Talley. The Origins of the Christian Year*. Collegeville: Liturgical Press, 1991. P. 135—136.

³⁴ Это засвидетельствовано на статуе «Ипполита»; ср.: *Talley. Origins...* P. 9.

³⁵ Ср.: *Talley. Origins...* P. 91—99.

³⁶ *Aug. De Trinitate* 4, 5, 9. PL 42, 894. Octavo enim calendas aprilis con-

Гробу соответствует чрево. То, что Мария родила именно Слово Божие, становится ясным апостолам лишь после Страстей Господних, когда они, стремясь глубже вникнуть в слова Священного Писания, размышляют о Том, Кто же был распят и воскрес. И Мария, представленная в повествованиях о детстве Богомладенца (но не в других местах), описана уже с точки зрения исполнения евангельской вести. Как особо подчеркивает Рэймонд Браун, повествования апостолов Матфея и Луки о детстве Иисуса Христа уже звучат как проповедь Евангелия (в полном смысле слова)³⁷. Связь эта также вполне наглядна и внятна на многих иконах Рождества Христова, где Младенец Христос изображен не в хлеву (как того требовало бы точное историческое описание), Он укутан в надгробных пеленах (с крестом в нимбе над Ним) и положен в ясли, словно пища (для нас, приобщающихся Телу Христову), и ясли расположены в пещере, напоминающей своей формой Деву, подобно тому, как распятый Христос был положен в пещере только что высеченной (т. е. девственной), купленной другим Иосифом. Множество параллелей можно найти и в литургической гимнографии праздника Рождества.

То, что Мария родила Слово Божие, известно лишь исходя из Страстей Господних и возведения Спасителя на крест, рассматриваемых и понимаемых через посредство Священного Писания. Зачатие и Рождество Христово сопряжены между собой: гробу соответствует чрево. Именно на этом основании Климент Александрийский, как уже отмечалось выше, связывает Рождество Христово из девственного чрева с целомудрием Писания, рождающего истину.

ceptus creditur, quo et passus: ita monumento novo quo sepultus est, ubi nullus erat mortuorum positus (Jo. 19, 41.42), nec ante, nec postea, congruit uterus virginis quo conceptus est, ubi nullus seminatus est mortalium.

³⁷ Ср.: *Brown R. The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke. New York: Doubleday, 1993*, и гораздо короче в кн.: *An Adult Christ at Christmas: Essays on the Three Biblical Christmas Stories. Collegeville: Liturgical Press, 1978.*

И последнее место, которое я хотел бы здесь рассмотреть, связывает вместе страдание Христа и воплощение Слова, сотканного из ткани Священного Писания. В своем трактате «О Христе и антихристе» святитель Ипполит Римский соединяет все это воедино посредством развернутой метафоры:

«Поскольку Слово Божие было бесплотное, Оно облеклось в святую плоть от Пресвятой Девы, как жених, ищущий Себе одежду в крестном страдании, так чтобы, соединив смертное наше тело с Его силой и смешав тленное с нетленным, немощное — с сильным, Он мог спасти гибнущего человека.

Итак, собственно ткацкий станок — это страдание, которое совершилось на кресте;

основа же на нем — сила Духа Святого;

уток — это та святая плоть, которая была выткана в Духе;

ниточки же — это благодать, (даруемая) чрез любовь Христа, которая скрепляет и соединяет и то и другое воедино;

челноки — это Слово;

а трудящиеся (ткачи) — патриархи и пророки, исткавшие Христу красивый подир и совершенный хитон,

проходя чрез которые, наподобие челнока, Слово тклет чрез них то, что именно желает Отец»³⁸.

Плоть Слова, полученную от Девы и «сплетенную из страданий на кресте», ткнут патриархи и пророки, чьи слова и дела возвещают тот путь, согласно которому явилось Слово, т. е. именно в проповеди Иисуса Христа, в проповеди Того, Кто умер на кресте, Который истолковывается и понимается в самой сердцевине, в утробе Писания, Слово воплощается от Девы. В таком случае Дева, как далее утверждает святой Ипполит, следуя 12 главе Откровения, — это Церковь, которая никогда не перестанет «износить из Своего сердца Слово, преследуемое в мире неверу-

³⁸ Hippol. De antichristo 4:6—13. TLG 2115/3. Рус. пер.: Свт. Ипполит Римский. О Христе и антихристе 61 // Творения. Т. 2. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1997. С. 42.

ющими», в то время как мужское дитя, которое Она рождает, — Христос Богочеловек, провозвещенный пророками, «Его именно вечно рождает Церковь, и (о Нем) учит она все народы»³⁹. Дева Церковь непрестанно рождает Христа Своим чистым учением, благовестием, возвещаемым по Писанию, и Слово становится плотью в Ее чадах.

То, что Дева Мария родила Слово Божие, осознается во всей ясности только после Страстей Господних, когда апостолы, углубляясь мыслями в Священное Писание, продолжают размышлять, Кто же все-таки был распят и воскрес? Это исповедальное утверждение было сделано ими в свете крестных страданий и Вознесения. И Пресвятая Дева Мария, предстающая нам в Священном Писании, Мария Священного Писания, удостоившаяся поклонения как Богородица, уже, таким образом, предстает нам как знамение Церкви. Подобным образом тело, воспрнятое Словом от Пресвятой Девы, как исповедуем мы, в перспективе Креста и Воскресения, никак не может быть отделено от того тела, коим являются ныне все верующие, возрождающиеся в Деве Церкви. Рассмотрев различные аспекты церковного взгляда на Божию Матерь, теперь мы, пожалуй, начинаем приближаться к пониманию слов святого Иоанна Дамаскина, что «праведно и истину Святую Марию называем Богородицею, ибо это имя составляет все таинство Домостроительства»⁴⁰.

Перевод с английского
Н. И. Колотовкина

³⁹ Hippol. De antichristo 61:10—12. θεὸν καὶ ἄνθρωπον, ὃν κατ'ἡγγέλων οἱ προφῆται, ὃν αἱ τίχτουσα ἡ ἐκκλησία διδάσκει πάντα τὰ ἔθνη. Рус. пер.: Свт. Ипполит Римский. О Христе и антихристе 4 // Творения. Т. 2. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1997. С. 12—13.

⁴⁰ Jo. Dam. Exp. fidei 56:38—39. TLG 2934/4. Ὁθεν δικαίως καὶ ἀληθῶς θεοτόκον τὴν ἁγίαν Μαρίαν ὀνομάζομεν· τοῦτο γὰρ τὸ ὄνομα ἅπαν τὸ μυστήριον τῆς οἰκονομίας συνίστησι. Рус. пер.: Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М.; Ростов-на-Дону, 1992. С. 222.

С. Н. ГОВОРУН

ЕДИНЫЙ СЛОЖНЫЙ ХРИСТОС

Благодаря св. Кириллу Александрийскому учение о единстве и цельности Христа как живого Существа стало основой для последующего развития богословской мысли в ее христологическом аспекте. Идея единства Христа, столь ярко раскрытая святителем, впервые оказалась освобожденной от прежнего отождествления с аполинаризмом. После св. Кирилла при решении вопроса о том, что более значимо — единство или различия во Христе, единство окончательно выступило на первый план, конечно, не упраздняя и различий, связанных с соединением во Христе Божества и человечества. Однако все же осталось не до конца уясненным, до какой степени можно допускать во Христе различия и каким образом они согласуются с Его единством.

Эти вопросы в дальнейшем разделили последователей св. Кирилла на два лагеря. По одну сторону оказались те, кто настаивал на абсолютном единстве Христа, буквально восприняв христологический язык, применявшийся и в значительной степени выработанный александрийским архиепископом. Они утверждали, что Божество и человечество во Христе как таковые во всех своих проявлениях составляют единство природы, действия и воли. Иной точки зрения придерживались те, для кого единство Христа (имевшее несомненное первенство перед какими бы то ни было различиями) вовсе не устраняло различий между двумя природами, действиями и волями. В число первых вошли противники Халкидонского собора, богословским исповеданием которых

стала христология св. Кирилла Александрийского, воспринятая ими главным образом в истолковании Антиохийского патриарха Севира (465—538). Сторонники Халкидона составили вторую группу. Внутри нее в VI веке возникло движение «неохалкидонизма»¹, как принято называть его в современной патрологической науке, или, было бы вернее сказать, «Кириллова халкидонизма». «Неохалкидониты» стремились показать, что богословие Халкидона несколько не противоречит учению св. Кирилла. Они пытались перефразировать определения Халкидона языком Кирилла. Из наиболее ярких представителей этой группы можно называть Иоанна Грамматика пресвитера Кесарийского, прп.

¹ См. о неохалкидонизме: *Lebon J.* Le monophysisme Sévérien: étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au Concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'Église jacobite, Universitas Catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum doctoris in facultate theologica consequendum conscriptae. Series 2; Tomus 4. Lovanii: J. Van Linthout, 1909 (далее *Lebon 1909*); *Moeller Ch.* Un Représentant de la christologie néochalcédonienne au début du sixième siècle en orient: Nephalius d'Alexandrie // *Revue d'histoire ecclésiastique*. T. 40, 1944—1945. P. 73—140; *его же.* Le Chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VIe siècle // *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart* / Hrsg. von A. Grillmeier, H. Bacht. B. I. Frankfurt/Main; Würzburg: Echter, 1951. S. 637—720; *Richard M.* Le néo-chalcédonisme // *Mélanges de science religieuse*. 3. 1946. P. 156—161; *Gray P.* The defense of Chalcedon in the East (451—553) // *Studies in the history of Christian thought*. V. 20. Leiden: Brill, 1979; *Grillmeier A.* Vorbereitung des Mittelalters. Eine Studie über das Verhältnis von Chalkedonismus und Neu-Chalkedonismus in der lateinischen Theologie von Boethius bis zu Gregor dem Großen // *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart* / Hrsg. von A. Grillmeier, H. Bacht. B. II. Würzburg: Echter, 1953. S. 791—839; *его же.* Der Neu-Chalkedonismus. Um die Berechtigung eines neuen Kapitels in der Dogmengeschichte // *Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 77. 1958. S. 151—160; *его же.* Das östliche und das westliche Christusbild. Zu einer Studie über den Neuchalkedonismus // *Theologie und Philosophie* 59. 1984. S. 84—96; *Helmer S.* Der Neuchalkedonismus: Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes. Bonn, 1962; *Perro-ne L.* La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche: dal Concilio di Efeso (431) al secondo Concilio di Costantinopoli (553). Brescia, 1980 (Testi e ricerche di scienze religiose 18).

Максима Исповедника, прп. Анастасия Синаита, прп. Иоанна Дамаскина и других.

В течение VI и VII столетий богословские споры велись преимущественно между двумя вышеуказанными группами. Принимая наследие св. Кирилла, они не могли согласиться в истолковании его учения и уяснении его отношения к Халкидону. В статье будет сделана попытка раскрыть одно из учений, оказавшихся в центре бурных христологических споров того времени, а именно учение о «едином сложном Христе».

Прежде всего надо сказать, что это учение, как и сама выражавшая его богословская формула, было вполне приемлемым и даже привлекательным для обеих противостоявших сторон. Так, среди севириан его использовал один из наиболее известных последователей Антиохийского патриарха — Александрийский патриарх Феодосий (535—566)². Среди приверженцев Халкидона оно встречается в сочинениях одного из главных вдохновителей «неохалкидонизма» — св. императора Юстиниана, который писал об «одном сложном Христе, [состоящем] из двух природ, то есть из Божества и человечества»³. При этом, «поскольку мы говорим о сложности, мы должны исповедать, что в целом находятся части и что целое познается в своих частях»⁴. О «сложном Христе» говорил также Леонтий Иерусалимский: «Итак, Он именуется не просто Словом, но сложным Христом»⁵.

В схолиях на св. Кирилла, приписываемых Арефе, архиепископу Кесарийскому (ок. 850—† после 944), также говорится о сложном Христе. Причем Его сложность связывается с тем, что Он состоит из ипостаси Бога Слова и человеческой природы, благодаря чему именуется Богочеловеком. Арефа подчер-

² *Theodosius Alex.* Tomus ad Theodoram augustam. PG 86, 285 (CPG 7133). См. также пер. с сир. *A. van Roey* и *P. Allen* в: *Monophysite Texts of the Sixth Century*. Leuven, 1994. P. 55.

³ *Just.* Edictum rectae fidei 132:14—15. TLG 2734/5.

⁴ *Just.* Edictum rectae fidei 132:20—21.

⁵ *Leont. Hier.* Contra Nest. 4, 3, PG 86, 1657B.

кивает, что Христос воспринял не человеческую ипостась, но природу:

«Превечный Бог Слово... стал Господом Иисусом Христом, сложенным из Божественной, но не человеческой ипостаси (σύνθετον μὲν ἐξ ὑποστάσεως θείας οὐ μόντοι καὶ ὑποστάσεως ἀνθρωπίνης). Он индивидуализировал в Себе (ἡτόμωσεν ἐν ἑαυτῷ) не некоего человека, но душу и тело, принадлежащие человеческой природе, и явился Богочеловеком»⁶.

Следует отметить, что выражение «сложный Христос» не было в такой степени распространено в текстах той эпохи, как выражения, уточнявшие его различные частные аспекты, а именно «сложная ипостась», «сложная природа», «сложное действие (энергия)» и «сложная воля». Именно относительно этих выражений велись продолжительные споры, в ходе которых выявились два противоположных подхода к наследию св. Кирилла. Свой анализ мы начнем с выражения «сложная природа».

1. СЛОЖНАЯ ПРИРОДА

Понятие «сложной природы» (σύνθετος φύσις) Христа получило распространение главным образом среди антихалкидонитов⁷. Действительно, оно было весьма удобным и приемлемым для Севира и его сторонников, поскольку позволяло им избежать двух крайностей, по их мнению недопустимых, а именно — либо признать какую-либо неполноту или изменение человечества во Христе и, тем самым, пойти по пути Евтихия, либо напротив, допустить присутствие во Христе двух природ и, тем самым, согла-

⁶ Scholia Arethae // Schwartz E. Acta conciliorum oecumenicorum. Series 1. Berlin, 1928. T. I/1.6. P. 132:30—32.

⁷ Как замечает Ж. Лебон: «Монофизитская догматика именует акт воплощения не только соединением (ένωσις), но также синтезом (composition, σύνθεσις)» (Lebon J. La christologie du monophysisme syrien // Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart / Hrsg. von A. Grillmeier, H. Bacht. T. I. Würzburg. Echter, 1953. P. 486).

ситься с решениями Халкидона. «Сложная природа» Христа, как она представлялась антихалкидонитам, объединяет в себе полноту Божества и человечества, но при этом сохраняет единство и не разделяется на две. Для подтверждения своего понимания «сложной природы» антихалкидониты любили приводить в качестве примера образ человека, состоящего из души и тела. Вот что по этому поводу писал Севир Антиохийский:

«Мы состоим из тела и души и созерцаем две природы: тела и души. Однако человеческое существо, благодаря соединению, одно из двух. То, что оно состоит из двух природ, вовсе не дает нам возможности заключить, что тот, кто один, является двумя. Он остается одним единственным человеком, как я уже сказал, будучи сложен из тела и души.

И человек, такой же как мы, может служить нам примером. Ибо в нем мы уразумевает две природы: души и тела. Тем не менее, хотя мы слабым разумением различаем или же воображением ума усматриваем различие <тела и души>, мы по-прежнему не противопоставляем друг другу две природы и не позволяем, чтобы в них полностью проявилась сила разделения. Напротив, мы понимаем, что они принадлежат единому существу таким образом, что отныне две уже не две, но из двух образовалось единое живое существо»⁸.

Итак, по мысли Севира, как человек, хотя и состоит из души и тела, остается, тем не менее, единой природой, так и Христос, соединяя в себе Божество и человечество, остается единой сложной природой⁹. Один из его последователей — Сергей Грамматик — пошел еще дальше, утверждая, что Христос имел не про-

⁸ *Sev. Ant. Philalethes* 42. CSCO 133. P. 260—261 (сир. оригинал); CSCO 134. P. 214 (франц. пер.).

⁹ Хотя сам Севир с некоторой настороженностью относился к формуле «сложная природа» (См.: *Sev. Ant. Liber contra impium Grammaticum* I, 10. CSCO 111; III, 38. CSCO 102), он вполне разделял те богословские воззрения, которые за ней стояли (См.: *Samuel V. The Christology of Severus of Antioch* // *Abba Salama* 4. 1973. P. 158—162).

сто сложную природу (σύνθετος φύσις), но и сложную сущность (σύνθετος οὐσία), что, впрочем, вызвало у Севира возражения¹⁰.

Сторонники халкидонского богословия, даже в смягченном «Кирилловом» варианте, решительно отвергали «сложную природу» во Христе. При этом, однако, они были готовы с нею согласиться применительно к человеку. Более того, именно в таком своем качестве она оказалась для них своеобразной защитой от нападок Севира и его последователей. Последние обвиняли православных в том, что, вводя две природы во Христе, они неизбежно приходят к тому, что признают в Нем три природы, поскольку человеческая природа состоит из души и тела¹¹.

Идея «сложной природы» Христа отвергалась сторонниками Халкидона как аполлинарианская¹². В частности, с ней polemизировал Леонтий Византийский, исходя из категорий вида и частной сущности, принятых в логике Аристотеля. В свое время каппадокийские отцы успешно применяли эти категории для опровержения арианства. Так, на основе различия между частной и общей сущностями (у Аристотеля первая и вторая сущности¹³), Василий Великий ввел различие между ипостасью и сущностью как между частным и общим¹⁴.

Леонтий применил это различие в христологии. Ход его рассуждений таков. Каждый конкретный человек, хотя состоит из тела и души, имеет одну природу. Единство природы человека обусловлено тем, что все люди участвуют в общем для всех виде (εἶδος). Именно потому, что существует вид людей, мы можем

¹⁰ См., напр.: Apol. Severi // Lebon J. Severi Antiocheni orationes ad Nephailium. Eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae. CSCO 120. P. 140.

¹¹ См., напр.: Jo. Dam. Expositio fidei 60. TLG 2934/4.

¹² См.: Grillmeier A. Christ in Christian tradition. T. II/2. London, Mowbrays, 1975. P. 358—359.

¹³ См., напр.: Arist. Categ. 2a:11—19. TLG 86/6.

¹⁴ См. его письма: ep. 38, 3:1 sqq.; 38, 5:62—63 (Брату Григорию о различии сущности и ипостаси), ep. 214, 4:8—9 (Терентию); ep. 236, 6:1 (Амфилохию епископу). TLG 2040/4.

говорить о единой природе каждого конкретного человека. Но Христос не обладает единой природой, поскольку Он не принадлежит никакому виду «христов», оставаясь единственным и уникальным Богочеловеком. Если предположить, что все же существует вид «христов», тогда конкретных или частных «христов» должно быть больше, чем один, что абсурдно:

«Невозможно найти человека, который имел бы вид, отличный от всеобщего человечества. Однако в случае Христа такой порядок отношения недействителен. Ибо не существует такого вида христов, как <есть вид> людей, чтобы один из них (то есть христов), как отличающийся неким образом от всеобщего Христа, назывался бы одной природой с теми и от тех (то есть христов), и чтобы нам можно было называть его одновременно и одной природой и двумя. Первое — по причине общего, а второе — по причине его частей, как это можно наблюдать в нас. Так как в Его случае невозможно найти той же причины, благодаря которой мы <называемся видом>, то присущее только нам к Нему относить неверно. Теперь становится ясно, из-за чего человек называется одной природой и из-за чего — двумя. Первое возможно благодаря причастности виду, а второе — благодаря непреложности частей. Однако в отношении Христа мы не можем говорить о виде. Как же в таком случае двум природам называться одной?»¹⁵

Леонтий мог основывать свои выводы на «Введении к категориям» Аристотеля, составленном Порфирием, где в качестве предпосылки существования общей природы предполагалось наличие множества индивидуумов, участвующих в этой природе¹⁶. И в самих «Категориях» говорится о том, что частные сущности, существующие в единственном числе (ἀπλῶς τὰ ἄτομα καὶ ἐν ἁριθμῷ), не принадлежат какой-либо общей сущности (κατ'

¹⁵ См.: *Leont. Hier. Contra Nest. et Eutych.* PG 86, 1289—1293.

¹⁶ *Porphyrii isagoge et in Aristotelis categorias commentarium* 4,1.3:2—5. TLG 2034/7.

οὐδενὸς ὑποκειμένου λέγεται)¹⁷. Следуя этой логике, можно легко заключить, что, поскольку Христос единственный и не может существовать других «христов», Божество и человечество, из которых Он состоит, не могут быть единой общей природой.

Прп. Максим Исповедник к вышеприведенным доводам прибавил несколько дополнительных аргументов¹⁸. Во-первых, согласно его учению, все части сложной природы должны начинать свое существование одновременно, как, очевидно, и происходит, если признать одновременное появление души и тела человека. Однако этот принцип оказывается совершенно неприемлемым в христологии, поскольку Божество Христа, вечно существующее, несоизмеримо с человечеством, появившимся во времени. К тому же соединение Божества и человечества во Христе было в действительности восприятием человечества Божеством, и потому не столь «равноправно», как соединение души и тела человека, которые одинаково возникают из небытия и потому соединяются «на равных правах»¹⁹. Еще одним возражением против признания идеи «сложной природы» Христа становится у него то, что части такой природы сосуществуют всегда невольно и по необходимости, в то время как Христос воспринял человечество совершенно свободно²⁰. Бог воспринял человеческое естество не для того, чтобы дополнить собственную Свою природу некоей недостающей частью, как это происходит в случае соединения души и тела в человеке, но чтобы спасти его от греха²¹.

Прп. Иоанн Дамаскин посвятил опровержению идеи сложной природы особый трактат «О сложной природе, или Против акефалов»²². Сначала он дает общее определение сложной природы. Согласно этому определению, она возникает в результате соеди-

¹⁷ *Arist. Categ.* 1b:6—7.

¹⁸ *Max. Conf.* Ep. 13, PG 91, 528D—529A.

¹⁹ *Max. Conf.* Ep. 13, PG 91, 532A.

²⁰ *Max. Conf.* Op. 5, PG 91, 64D—65A.

²¹ *Max. Conf.* Ep. 12, PG 91, 492A.

²² *Jo. Dam. De natura composita sive contra Acephalos.* TLG 2934/13.

нения других природ, но при этом не является и не носит названия ни одной из своих частей. В качестве примеров им приведены тело, состоящее из четырех элементов: огня, воздуха, воды и земли, и мул, в котором соединены лошадь и осел. И в том, и в другом случае итоговая сложная природа не сводится к какой-либо из своих частей, но представляет собой нечто совершенно отличное (*ἕτερον*)²³. Христос же может быть назван и воистину является Богом и человеком, поэтому понятие сложной природы к нему никак не применимо²⁴.

Далее в трактате «О сложной природе» предлагается целый ряд аргументов, основанных на приложении к области христологии общепринятых триадологических постулатов. При этом используются разные логические приемы, в том числе *reductio ad absurdum*. Так, если Христос имеет сложную природу, тогда должно быть действительно одно из следующих положений: либо Бог Отец и Христос не единосущны, поскольку иначе человечество, составляющее с Божеством единую природу, должно быть единосущным Божеству; либо у Христа одна природа сложная, а другая простая, которая и является единосущной Отцу, однако тогда Бог Отец и Святой Дух также должны обладать двумя такими природами. Единая сложная природа невозможна потому, что в одной природе не могут существовать вместе сотворенное и несотворенное, то, что способно, и то, что неспособно страдать²⁵.

Далее св. Иоанн повторяет аргумент Леонтия Византийского о том, что общая природа как вид (*εἶδος*) не может быть осуществлена лишь в одном индивидууме, но должна иметь по крайней мере несколько конкретных сущностей. Поскольку же Христос один и нет и не может быть других христов, то есть подобных Ему индивидуумов, состоящих из Божества и человечества, то

²³ Там же. 1:1—9.

²⁴ Там же. 1:9—16.

²⁵ Там же. 2.

Его Божество и человечество ни коим образом не могут рассматриваться как одна природа²⁶.

2. СЛОЖНАЯ ИПОСТАСЬ

Понятие «сложной ипостаси» (σύνθετος ὑπόστασις) содержит ссылку как на концепцию единой ипостаси Бога Слова, так и на учение о двух природах Христа, включая их свойства, действия и воли. При этом, как уже было сказано выше, на первом плане всегда остается единство Христа, что особо заметно из употребления выражения «единая сложная ипостась» (μία ὑπόστασις σύνθετος)²⁷. Понятие «сложной ипостаси» впервые появилось в связи с экзегезой Священного Писания. В гомилии на погребение Христа, приписываемой св. Епифанию Кипрскому, говорится, что Иосиф, когда возложил на плечи тело Христа, в действительности нес всю Его сложную ипостась. При этом для автора гомилии «сложная ипостась» равнозначна «двойной сущности»:

«Когда же настал вечер, пришел богатый человек из Аримафеи, именем Иосиф (Мф. 27, 57). Он действительно был богат. Неся всю сложную ипостась Господа (πᾶσαν τὴν σύνθετον τοῦ Κυρίου ὑπόστασιν κομισάμενος), он был воистину богат, поскольку получил у Пилата двойную сущность Христа (τὴν διττὴν οὐσίαν τοῦ Χριστοῦ)»²⁸.

Таким образом мы видим, что в данном истолковании «сложная ипостась» связывалась с единой нераздельностью Христа. При этом «сложность» ипостаси обусловлена двумя природами.

Понятие «сложной ипостаси» оказалось в дальнейшем востребовано сторонниками так называемого неохалкидонского богословия в противовес севирианской идее «сложной природы». Выражение «сложная ипостась» приписывалось самому св. Ки-

²⁶ Там же. 7.

²⁷ См., напр.: Jo. Dam. Contra Jacobitas. 24. 16. TLG 2934/7.

²⁸ Eriph. Hom. in Divini corporis sepulturam [Sp.], PG 43, 444:50—54.

рилу Александрийскому, хотя оно встречается (три раза) только в трактате «О Святой Троице»²⁹, относимом учеными к числу подложных его сочинений. Здесь сказано о «единой сложной ипостаси, состоящей из двух природ (ἐκ δύο συντεθειμένη φύσεων)»³⁰. Впоследствии этим выражением воспользовался яркий представитель «неохалкидонского» богословия св. император Юстиниан. Отвергая сложную природу, он предлагал взамен ей сложную ипостась: «Если же некоторые скажут, что поскольку о Христе говорят как о единой сложной ипостаси, то следует говорить и о единой сложной природе (...) — это чуждо благочестию»³¹. Выражение «сложная ипостась» встречалось также в различных текстах, созданных приверженцами моноэнергизма-монофелитизма седьмого века, как известно, также исходивших из основоположений неохалкидонской традиции³². В частности, выражение «сложная ипостась» содержится в объединительном соглашении, подписанном между мелкитами и севирианами в Александрии в 633 году³³. Также оно встречается в письме Константинопольского патриарха Сергия Александрийскому патриарху Киру — инициатору Александрийской унии 633 года³⁴.

Концепция «сложной ипостаси» получила дальнейшее осмысление в христологических построениях более позднего представителя неохалкидонской традиции — прп. Максима Исповед-

²⁹ *Cyr. Alex. De Sancta Trinitate*. CPG 5216. См.: *Fraigneau-Julien B.* Un traité anonyme de la sainte Trinité attribué à saint Cyrille d'Alexandrie // *Recherches de science religieuse* 49. 1961. P. 188—211; 386—405.

³⁰ *Cyr. Alex. De Sancta Trinitate* 18, PG 77, 1157:2—3; см. также: Там же. 22, PG 77, 1161:54—55; там же. 27, PG 77, 1172:20—21.

³¹ *Iust. Edictum rectae fidei*. P. 144:21—23.

³² См.: *Uthemann K.-H.* Der Neuchalkedonismus als Vorbereitung des Monotheletismus: Ein Beitrag zum eigentlichen Anliegen des Neuchalkedonismus // *Studia Patristica* 29. 1997. S. 373—413.

³³ *Riedinger R.* *Acta conciliorum oecumenicorum*. Series 2. Berlin, 1992. T. II/2. P. 598:7 (далее ACO₂).

³⁴ ACO₂. T. I. P. 138:4.

ника³⁵. С одной стороны, прп. Максим традиционно связывает «сложную ипостась» с единым целым Христом. Ее сложность для него обусловлена тем, что Христос был всецело Богом и всецело человеком. С другой стороны, он идет дальше и утверждает, что Божество и человечество настолько тесно соединились в единой сложной ипостаси Христа, что Он, будучи «Одним из Святой Троицы», стал также «одним из нас»:

«Согласно отцам, <Христос> есть одна сложная ипостась, в соответствии с которой Он — один и тот же со Своим человечеством и благодаря Своему Божеству — является всецело Богом и одним из Святой и всехвальной Троицы, и тот же самый со Своим Божеством и благодаря Своему человечеству есть всецело человек и один из нас»³⁶.

Необходимо было немалое богословское дерзновение, чтобы сказать, что Христос был одним из людей точно так же, как Он был Одним из Святой Троицы. Выражение «Один из святой Троицы», вызвавшее бурные богословские споры в дни царствования императора Юстиниана, восходит еще к Константинопольскому патриарху Проклу (434—446). В применении к человечеству Христа («один из нас») оно может быть понято и в несторианском смысле. Тогда, при императоре Юстиниане, наряду с выражением «Один из Святой Троицы» использовалось также выражение «одно лицо (persona) из Святой Троицы» — чтобы подчеркнуть, что речь идет не столько о Божественной природе

³⁵ Прп. Максим часто ссылается на это понятие: ер. 12, PG 91, 489C—493B; ер. 13, PG 91, 517C, 525C—529A; ер. 15, PG 91, 553D, 556C; amb. 2, 21—22, CCSG 48, 9; amb. 3, 18, CCSG 48, 10; оп. 2, PG 91, 41B; оп. 3, PG 91, 56A; оп. 7, PG 91, 73B; оп. 13, 3, PG 91, 148A; оп. 16, PG 91, 197D—204D; Thal. 62, 33, 89, CCSG 22, 117, 119. См.: Grumel V. L'union hypostatique et la comparaison de l'âme et du corps chez Léonce de Byzance et saint Maxime le Confesseur // Échos d'Orient 25. 1926. P. 393—406; Larchet J. La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur, Paris: Editions du Cerf, 1996. P. 327—332; Madden N. Composite Hypostasis in Maximus the Confessor // Studia Patristica 27. 1993. P. 175—197.

³⁶ Max. Conf. Ер. 13, PG 91, 525C.

Христа, сколько о Его Божественной ипостаси. Поэтому «один из нас» в приведенном отрывке из прп. Максима звучит как указание на человеческую ипостась Христа.

Однако означает ли это, что приведенное место предполагает, что после Воплощения с ипостасью Бога Слова соединилась ипостась человека, образовавши ипостась, состоящую из двух ипостасей? На такой вопрос можно ответить только отрицательно. Во-первых, по мысли прп. Максима, Христос во всем подобен нам, и значит, обладает одной ипостасью, точно так же как и каждый человек. Он является такой же конкретной сущностью или ипостасью, как и каждый из людей. Конкретное или ипостасное бытие людей может осуществляться только по образу и подобию конкретного бытия предвечных Ипостасей Святой Троицы. Ипостась Христа такая же, как наша, потому что она служит прообразом наших ипостасей. Во-вторых, Божественная Ипостась Христа стала собственной ипостасью для Его человечества. То есть человеческая природа Христа получает свое конкретное, частное бытие в Божественной ипостаси Бога Слова. Подобно тому, как каждый человек — как ипостась — есть данное конкретное осуществление общей человеческой природы, так и Бог Слово стал конкретным осуществлением человеческой природы. Его человеческая природа получает свое конкретное, частное бытие не в человеческой ипостаси, а в ипостаси второго Лица Святой Троицы, которая стала для нее собственной ипостасью, то есть собственным конкретным бытием человеческой природы Христа. Прп. Максим вовсе не имеет при этом в виду, будто Ипостась Христа «дополняется» некоей человеческой частью и делается состоящей из двух частей, но остается одной и той же ипостасью Бога Слова. Это следует, например, из следующего текста:

«Ибо мы говорим, что одна ипостась Христа, состоящая из плоти и Божества через природное соединение, то есть через истинное и подлинное соединение, стала посредством этого невыразимого соединения общей ипостасью для плоти и Божества.

Я говорю „общей“, потому что одна и та же ипостась возникла из соединения; или, было бы лучше сказать, она, как сейчас, так и прежде, является одной и той же ипостасью Слова. Однако ранее она существовала беспричинно и была простой и несложной, а позже причинно она стала истинно составной без изменения, восприняв плоть, имеющую разумную душу»³⁷.

Таким образом, прп. Максим поясняет, что ипостась Христа как до, так и после воплощения остается одной и той же без изменения. То есть сама в себе она не претерпевает никакого изменения. Для нее переменяется лишь то, что после воплощения она становится также ипостасью воспринятой ею человеческой природы.

В том же смысле понимал «сложную ипостась» и прп. Иоанн Дамаскин, уделивший данной христологической концепции особое внимание. Уже как бы само собою он использует понятие сложной ипостаси для того, чтобы охарактеризовать единство Христа: «Один Христос — сложная ипостась», — пишет он в трактате «Против яковитов»³⁸ и повторяет ту же мысль в «Точном изложении православной веры»:

«Мы говорим, что две природы сохраняются и после соединения в одной сложной ипостаси (ἐν τῇ μιᾷ συνθέτῳ ὑποστάσει), то есть в одном Христе»³⁹.

Христос является сложной ипостасью, поскольку состоит из двух природ. При этом наша природа, воспринятая Им, не имеет своего собственного самостоятельного существования, то есть своей ипостаси, но существует исключительно в ипостаси Логоса:

«Одна сложная ипостась произошла из двух природ. Будучи ипостасью, обладающей своей сущностью (ὑπόστασις ἐνούσιος), Он воспринял начаток нашего смешения — ипостасную природу

³⁷ *Max. Conf.* Ep. 15, PG 91, 556CD.

³⁸ *Jo. Dam. Contra Jacobitas* 74. TLG 2934/7.

³⁹ *Jo. Dam. Exp. fid.* 49. TLG 2934/4.

(φύσιν ἐνυπόστατον). При этом мы называем ее ипостасной не потому, что она существует сама по себе, и не потому, что она имела свою ипостась, но потому, что она существовала в ипостаси Слова»⁴⁰.

Прп. Иоанн Дамаскин представляет эту мысль и в несколько иной формулировке: ипостась называется сложной потому, что Христос тождественен по двум своим природам как прочим Лицам Святой Троицы, так и нам:

«Христос, будучи сложной ипостасью, по природе тождествен Отцу и Духу, а также Матери и нам»⁴¹.

Записывая эти слова, он вполне мог иметь в виду упомянутое выше утверждение из 13-го письма прп. Максима Исповедника о том, что Христос является одним из нас подобно тому, как Он есть один из святой Троицы. Вне зависимости от того, насколько последнее предположение справедливо, прп. Иоанн предлагает ряд тезисов, которые могут помочь лучше понять сказанное прп. Максимом и предостеречь от поспешных интерпретаций его утверждения. Во-первых, сложная ипостась Христа, по Дамаскину, не может состоять из двух ипостасей, то есть двух самостоятельных и конкретных сущностей Божественной и человеческой:

«Совершенно невозможно, чтобы <во Христе была> одна сложная природа, состоящая из двух природ, или одна ипостась, состоящая из двух ипостасей»⁴².

Единая сложная ипостась Христа есть собственно ипостась Логоса, однако она является ипостасью также для человечества: «Мы говорим об одной и той же ипостаси Его Божества и человечества»⁴³. С еще большей выразительностью прп. Иоанн формулирует данную мысль в трактате «О сложной природе»:

«И Божество и человечество Христа являются ипостасными

⁴⁰ *Jo. Dam. Contra Jacobitas* 79.

⁴¹ Там же. 74.

⁴² *Jo. Dam. Dialectica* 67:30—32. TLG 2934/2.

⁴³ *Jo. Dam. Exp. fid.* 47.

(ἐνυπόστατος), потому что каждая <природа> имеет <в качестве ипостаси> Его общую сложную ипостась. При этом Божество <имеет ее> предвечно и вечно, а разумная и одушевленная плоть была ею воспринята, существует в ней и имеет <ее как> ту же ипостась»⁴⁴.

Человеческое естество является тем элементом, который делает ипостась сложной — «восполняет» Ипостась Христа, как выражается Дамаскин: «Ипостасная природа, восполняющая сложную ипостась Христа (συνπληρωτικὴ τῆς συνθέτου τοῦ Χριστοῦ ὑποστάσεως)»⁴⁵. Это, однако, не означает, что без плоти ипостась была бы неполной. Без воспринятой плоти ипостась осталась бы простой, как явствует из следующего отрывка:

«<Ипостась>, изначально будучи простой, позже стала сложной... — благодаря предсуществующему в ней Божеству и воспринятой впоследствии плоти»⁴⁶.

Прп. Иоанн поясняет понятие «сложной ипостаси» одним из наиболее распространенных образов, использовавшихся в православной христологии, — раскаленного меча. Меч является ипостасью природы железа. Языки пламени, которые каждый может ощутить над костром, являются ипостасью природы огня. Меч, соединяясь с огнем, принимает не его ипостась, но «некий начаток» природы огня. Меч, таким образом, который до сих пор был простой ипостасью природы железа, становится сложной ипостасью. Он не принимает ипостаси огня, то есть не становится языком пламени, но оказывается ипостасью двух природ: железа и огня. Так и Христос принял от Девы не ипостась, но ипостасную плоть (ἐνυπόστατος σάρξ), которая именно в Нем получила свою ипостасность, то есть обрела частное, конкретное бытие. Поэтому ипостась Христа сначала была простой, а потом стала сложной⁴⁷.

⁴⁴ Jo. Dam. De natura composita 6.

⁴⁵ Jo. Dam. Contra Jacobitas 53.

⁴⁶ Jo. Dam. Contra Nest. 2.

⁴⁷ Там же.

Сложность ипостаси Христа обусловлена не только наличием двух природ, но также двойственностью Его действий (энергий) и воли. Так у прп. Иоанна находит место проблематика моноэнергитских-монофелитских споров:

«Тот же <Христос>, будучи совершенным Богом и совершенным человеком, <происходит> из двух природ — Божества и человечества и <существует> в двух разумных, волевых, действующих и самовластных природах (ἐν δύο φύσεσι νοεραῖς θελητικαῖς τε καὶ ἐνεργητικαῖς καὶ αὐτεξουσίαις) ... и в одной сложной ипостаси»⁴⁸.

Не все православные авторы эпохи христологических споров принимали идею сложной ипостаси. В частности, она была неприемлема для Леонтия Иерусалимского. Для него эта идея означала, что ипостась Христа происходит из двух ипостасей — человеческой и Божественной, и поэтому он усматривал в ней разнovidность несторианства⁴⁹. Взамен ее Леонтий предпочитал концепцию природ, соединенных по ипостаси⁵⁰.

3. СЛОЖНАЯ ЭНЕРГИЯ (ДЕЙСТВИЕ) И ВОЛЯ

В седьмом веке в ходе споров о волях и действиях Христа были выдвинуты идеи сложного действия и сложной воли во Христе. На первый взгляд может показаться, что эти идеи стали продолжением и развитием концепции сложной природы. Однако это не совсем так, поскольку они сложились в совершенно ином контексте, нежели тот, что существовал в среде севирианской, где было распространено понятие сложной природы. Создателями концепций сложной воли и сложной энергии были неохалкидонские богословы, для которых сама идея о сложной природе была неприемлемой. Поэтому, говоря о сложной воле или сложной энергии, они стремились избежать прямых аллюзий на сложную природу.

⁴⁸ *Jo. Dam. Exp. fid. 2.*

⁴⁹ *Leont Hier. Contra Nest., PG 86, 1485D.*

⁵⁰ См.: *Gray P. T. R. Leontius of Jerusalem's Case of a «Synthetic» Union in Christ // Studia Patristica 18, 1. P. 151—154.*

Экс-патриарх Пирр высказывал во время диспута с прп. Максимом Исповедником свои идеи таким образом, чтобы оппонент не мог обвинить его в возвращении к понятию о сложной природе:

«Поскольку следует благожелательно принимать истину, выявляемую исследованием, а рассуждение с большой ясностью показало, что воли во Христе природны, возможно, так же как мы говорим о чем-то сложном из двух природ (ἐκ τῶν δύο φύσεων ἐν τῇ σύνθεσιν), говорить и о чем-то сложном из двух природных волей (ἐκ τῶν δύο φυσικῶν θελημάτων ἐν τῇ σύνθεσιν)»⁵¹.

Пирр не говорит прямо о «сложной природе», но благоразумно предлагает более обтекаемую формулировку: «нечто сложное из двух природ», о чем, начиная с Кирилла, позволено было говорить и как об одной природе, и как о двух природах. Такое двойное словоупотребление, следуя принципам неохалкидонизма, приветствовал и сам прп. Максим Исповедник.

В таком же смысле Пирр предложил говорить и о волях — именно не о «сложной воле», но о чем-то, что сложено из двух волей⁵². По аналогии с природами, это нечто можно было бы называть и одной волей, и двумя (далее он поясняет сам: «дабы и утверждающие две воли... и утверждающие одну... не спорили друг с другом из-за простых слов»). Особо отмечая, что он во все не имеет в виду чего-либо выходящего за рамки Кириллова учения, Пирр уточняет, что это нечто происходит из двух волей, устанавливая тем самым аналогию со Христом, происходящим из двух природ.

По логике вещей данное предложение могло бы быть принято

⁵¹ *Max. Conf. Disputatio cum Pyrrho*, PG 91 296A. Рус. пер. Д. Е. Афиногенова см. в: Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / Под ред. Д. Поспелова. Москва, 2004. С. 157—159.

⁵² В вышеуказанном рус. переводе греч. выражение ἐκ τῶν δύο φυσικῶν θελημάτων ἐν τῇ σύνθεσιν λέγειν (С. 158:1) переведено как «некая сложная воля из двух природных <волей>» (см.: С. 159) вместо более точного «что-то сложное из двух природных волей».

прп. Максимом, который вначале готов был признать и две, и одну волю во Христе и принимал формулировку «из двух природ». Однако, тем не менее, прп. Максим не стал соглашаться с Пирром и отверг его предложение. И более того, он уличил Пирра в допущении «сложной воли» и «сложной природы»:

«К тому же опять вы волями разлучаете Его (sc. Христа) с Отцом, через сложную волю охарактеризовав сложную природу, и только (συνθέτω θελήματι σύνθετον καὶ μόνην χαρακτηρίσαντες φύσιν)»⁵³.

Впрочем, если бы речь велась только о том, что Пирр вводит сложную волю и, как следствие, сложную природу, тогда обвинения прп. Максима в адрес Пирра можно было бы считать и не вполне справедливыми, поскольку Пирр не говорил о сложной воле. Главным аргументом Максима было то, что не позволительно говорить о самостоятельном сложении природных свойств, включая волю, которые не имеют и не могут иметь своего собственного ипостасного бытия, но существуют лишь в естестве, которое одно только обладает таким бытием. Иными словами, возможно лишь сложение природ, но не заключающихся в них свойств, к которым принадлежит и воля:

«Вам совершенно неизвестно, что сложения происходят с тем, что существует ипостасно, но не с тем, что созерцается в чем-то другом, а не как нечто самостоятельное»⁵⁴.

Дискуссия по поводу компромиссной формулы, предложенной Пирром, не пошла далее и ограничилась лишь одним «вопросоответом». Причиной этому, по всей видимости, стало то, что идея некоего сложения воли или сложной воли, как видел ее Максим, не имела сколько-нибудь широкого распространения в монофелитских кругах. Очевидно также, что она была предложена Пирром в качестве попытки компромисса с прп. Максимом, которому, если судить по письменному тексту диспута, все же удалось

⁵³ *Max. Conf. Disp. cum Pyrrho*, PG 91, 295C. Рус. пер.: С. 159.

⁵⁴ *Max. Conf. Disp. cum Pyrrho*, PG 91, 295B. Рус. пер.: С. 159.

убедить своего собеседника в том, что воля является атрибутом природы, а не лица. Поскольку же Пирр признавал во Христе две природы, ему нужно было решать проблему совместного существования двух природ и одной природной воли. Здесь им и была употреблена идея сложения воли в нечто единое, что должно сохранять атрибуты обеих природ.

Не столь просто обстояло дело с идеей о сложном действии или энергии. Эта идея получила не только широкое распространение в моноэнергитско-монофелитских кругах (халкидонского толка), но и в определенном смысле нашла признание в среде православных диэнергитов. Перед последними, впрочем, встала задача определить, при каких условиях можно говорить о сложном действии, которое они предпочитали называть «богомужием» (θεανδρική).

Как моноэнергиты, так и их противники, говоря о сложном действии Христа, ссылались на четвертое послание Дионисия Ареопагита к Гаию монаху:

«Итак, подводя итог, скажем, что Он не был ни человеком, ни как если бы Он не был человеком, но Он стал как один из людей, пребывая за человеческими пределами, и стал воистину человеком, превышая человека. Что касается остального, то Он не творил божественных дел по Божеству (οὐ κατὰ Θεὸν τὰ θεῖα δράσας) и человеческих по человечеству (οὐ τὰ ἀνθρώπεια κατὰ ἄνθρωπον), но, будучи вочеловечившимся Богом, производил ради нас некое новое богомужнее действие (καὶνὴν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν ἡμῶν πεπολιτευμένος)»⁵⁵.

Моноэнергиты как халкидонского, так и антихалкидонского толка, начиная с Севира Антиохийского, понимали это высказывание как свидетельство об одном единственном действии Христа. Для удобства они даже отчасти видоизменили изначальную формулировку Дионисия с καὶνὴ τι θεανδρικὴ ἐνέργεια на μία θεαν-

⁵⁵ *Dion. Areop.* Ep. 4. P. 161:5—10. TLG 2798/6.

⁵⁶ См. текст Александрийской унии 633 года (АСО₂. Т. II/2. P. 598:18—

δριχὴ ἐνέργεια⁵⁶. Это заставило их православных противников выдвинуть против них обвинение в намеренном искажении текста Ареопагитик⁵⁷. Моноэнергиты не спорили против такого обвинения и не отрицали, что допустили изменение в тексте. Напротив, они пытались убедить своих противников в том, что выражения «некое новое богомужнее действие» и «одно богомужнее действие» являются полностью взаимозаменяемыми⁵⁸.

Диэнергиты обвиняли моноэнергитов в искажении Дионисиевой формулы, давая ей свое собственное толкование. Большой вклад в прояснение ее православного понимания сделал прп. Максим Исповедник⁵⁹. Тем не менее, не он был первым на этом поприще. Традиция истолкования формулы в диэнергитском смысле была ко времени прп. Максима уже вполне установившейся. По всей видимости, она была старше моноэнергитского истолкования. Действительно, самая ранняя моноэнергитская интерпретация формулы, известная нам, предпринята Севиром в его послании игумену Иоанну. Он указывает, что не может истолковать выражение Дионисия иначе, нежели в смысле единой энергии: «Мы подразумевали и продолжаем подразумевать... одну составную (= энергию) — она не может быть истолкована иначе (ἐτέρως ἢ μὴ νοηθῆναι μὴ δυναμένην)»⁶⁰. Самое же ран-

22), с которого и началось противостояние в среде халкидонитов по поводу действий и воли во Христе, приведшее в конце концов к осуждению моноэнергизма и монофелитизма на VI Вселенском соборе.

⁵⁷ См.: АСО₂. Т. I. Р. 153:22—23; 142:35—145:3.

⁵⁸ См., напр., «Догматический томос» патриарха Пирра АСО₂. Т. I. Р. 15:2:30—37.

⁵⁹ См.: Pelikan J. The Odyssey of Dionysian Spirituality // Luibhéid C., Rorem P. Pseudo-Dionysius: the complete works. London, 1987. Р. 23. (The Classics of western spirituality).

⁶⁰ Рус. пер. по: Diekamp F. Doctrina patrum de incarnatione Verbi. Münster, Aschendorff, 1907. Р. 309:17—22. См.: Lebon 1909. Р. 320. N. 1; *его же*. Le pseudo-Denys l'Aréopagite et Sévère d'Antioche // Revue d'histoire ecclésiastique 26. 1930. Р. 894—895; Louth A. Maximus the Confessor. London; New York, Routledge, 1996. Р. 29.

нее известное нам диэнергитское истолкование фразы Дионисия было предложено Иоанном Скифопольским в его схолиях к Ареопагитскому корпусу⁶¹. Иоанн говорил о «сложной» энергии Божества и человечества во Христе. При этом он совершенно четко различал эти две энергии:

«Нечто новое: никто да не говорит неразумно, что он (= Дионисий) называет Господа Иисуса «богомужем» (θεαυδρίτης). Потому что он не говорил о «действии богомужа» (θεαυδριτική), то есть происходящем от слова „богомуж“, но о богомужнем (θεαυδρική) действии, то есть в некотором смысле смешанном действии Бога и человека... Только это смешанное действие он и назвал богомужним. Ибо Он действовал только как Бог, когда, не присутствуя на месте, исцелил слугу сотника, и только как человек, когда, хотя и был Богом, ел и страдал. Иные чудеса Он совершал как смешанные <действия>, исцелив слепого через помязание и остановив кровотечение через прикосновение»⁶².

В VII столетии первым, кто предложил православное истолкование Дионисиевой формулы, был св. Софроний Иерусалимский. Он провел различие между тремя видами действия во Христе: Божественным, человеческим и «богомужным». Последнее он поместил между первыми двумя (μέσσην τινὰ τῶν ἐπέχουσιν)⁶³. Согласно интерпретации Софрония, богомужнее действие не было единым, но состояло из двух различных и несмешиваемых действий⁶⁴.

Православное истолкование Дионисиевой формулы получи-

⁶¹ См.: Suchla B. R. Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. 1, Philologisch-historisch Klasse; Jahrg. 1980, Nr. 3. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980. P. 31—66; Rorem P., Lamoreaux J. John of Scythopolis and the Dionysian corpus: annotating the Areopagite. Oxford, New York: Clarendon Press, 1998 (далее Rorem, Lamoreaux 1998).

⁶² Rorem, Lamoreaux 1998. P. 253.

⁶³ АСО₂. Т. II/1. P. 456:12—13.

⁶⁴ АСО₂. Т. II/1. P. 456:13—15.

ло впоследствии дальнейшее развитие на Латеранском соборе 649 года. Св. папа Мартин (649—653) толковал ее в том смысле, что она фактически означает не одно, но два действия, соединенных тем же образом, каким природы соединены во Христе⁶⁵. В отличие от св. Софония, св. Мартин не говорил о чистых божественных или чистых человеческих действиях. Все действия Христа для него были богомужными и сохраняли черты обеих природ⁶⁶.

Общий характер попыток участников Латеранского собора истолковать Дионисиеву формулу в православном смысле восходит к прп. Максиму Исповеднику. Как уже было нами сказано, в собственных своих трудах он уделял большое внимание диэнергитскому истолкованию этой формулы. В частности, в пятой амбигве он писал, что Дионисиево «новое богомужнее действие» на деле не означает единого действия, но подразумевает единство двух действий⁶⁷. Для Максима Дионисиева формула означала, что действия проявляют себя одно в другом и посредством друг друга (*ἐν ἀλλήλαις τε καὶ δι' ἀλλήλων*)⁶⁸. Дионисий таким образом обозначил образ проявления (*ἐκφρασις*) двух действий⁶⁹.

В том же смысле прп. Максим давал объяснения отрывкам из святоотеческих произведений предшествующего времени, в которых говорилось о едином действии Христа. Так, например, он объяснял в диэнергитском смысле Кириллово выражение «единое сродное действие» (*μία συγγενὴς ἐνέργεια*), которым александрийский святитель определял воскрешение Христом дочери одного из начальников синагоги⁷⁰. Согласно прп. Максиму, единое действие, упомянутое св. Кириллом, было не ипостасным и не

⁶⁵ ACO₂. T. I. P. 148:29—149:32.

⁶⁶ ACO₂. T. I. P. 148:32—151:5.

⁶⁷ *Max. Conf. Amb.* 5, PG 91, 1056A—1060C.

⁶⁸ *Max. Conf. Op.* 8, PG 91, 100D.

⁶⁹ См.: *Max. Conf. Disp. cum Pyrrho*, PG 91, 345C—348C; *Op.* 8, PG 91, 100B—101A.

⁷⁰ *Cyr. Alex. Commentarii in Joannem*, PG 73, 577CD.

природным, но указывало на единство Логоса и плоти во Христе, а также на их общее проявление (*συμφύτα*) и взаимопроникновение (*περιχώρησις*) двух действий⁷¹. В своем догматическом томосе к Марину прп. Максим проанализировал отрывок из трактата Анастасия, патриарха Антиохийского, против Иоанна Филопона⁷², где антиохийский патриарх писал: «Поэтому мы говорим о едином действии Христа, но не о едином свойстве — да не будет, поскольку свойства (*ιδιότητες*) Божества и человечества неодинаковы»⁷³. Согласно прп. Максиму, в действительности Анастасий подразумевал два действия, поскольку признавал различные свойства двух природ. Говоря о едином действии, он указывал на неразрывное единство действий и дел, совершенных Христом⁷⁴.

В своем толковании выражения «единое действие» прп. Максим пошел еще дальше. Он до определенной степени уравниал между собою выражения «единое действие» и «два действия», поскольку, по его мнению, они описывают различные аспекты одного и того же. Первое выражение указывает на единство Христа, а второе — на различия в Нем⁷⁵. Отсутствие одного из этих аспектов неизбежно привело бы к существенному искажению подлинного положения дел⁷⁶.

Вполне согласный принять, при соответствующем истолковании, те формулы, в которых так или иначе говорится об одном действии Христа, прп. Максим, тем не менее, полагал неуместным выражение «смешанное действие»⁷⁷. Объяснение этому может быть лишь одно: понятие смешанного действия для него необходимо обозначало единую смешанную природу Христа, что было для него полностью неприемлемым.

⁷¹ *Max. Conf.* Op. 7, PG 91, 88D.

⁷² Этот пассаж сохранился только у Максима.

⁷³ *Max. Conf.* Op. 20, PG 91, 232BC.

⁷⁴ См.: Op. 20, PG 91, 229B—233B.

⁷⁵ См.: Op. 7, PG 91, 88B—89D.

⁷⁶ См.: Op. 8, PG 91, 105A.

⁷⁷ См., напр.: Amb 5, PG 91, 1057A.

Для прп. Максима, как и для других православных богословов его эпохи, действие было тесно связано с природой, будучи одним из ее свойств. Еще свт. Софроний Иерусалимский, учитель прп. Максима, в своем окружном послании замечал, что разница между действиями Христа возможна потому, что существует разница между Его природами: «Ибо это вызывает различие действий во Христе, равно как... природ»⁷⁸. Свои выводы о зависимости действия от природы Софроний мог в той или иной мере позаимствовать у последнего представителя александрийской школы неоплатонизма Стефана, у которого мог брать уроки философии⁷⁹. Стефан коснулся данного вопроса в своих комментариях к Аристотелю и по существу воспроизвел Аристотелев подход к решению вопроса об отношении между действием и природой. Для него, в частности, все, что имеет одинаковые действия, имеет также одинаковую сущность⁸⁰. Софроний развил эту идею и дальше: энергия не может существовать сама по себе. Будучи неразрывно связана со своей природой, она является «существенной» (οὐσιώδης), «природной» (φυσική) и «соответствующей» (κατάλληλος) своей природе⁸¹. Связь между действием и его природой была для Софрония настолько неразрывной и тесной, что единственное действие Христа по необходимости означало бы для него единственную природу⁸².

Данный аргумент получил дальнейшее развитие у позднейших православных полемистов против моноэнергизма. Так, папа Мартин считал, что действительность природы зависит от того, располагает ли данная природа собственными своими действиями и волями. Следовательно, если свойства природы (среди них папа

⁷⁸ АСО₂. Т. I. II/1. Р. 446:3—4.

⁷⁹ См. свидетельство в «Луге духовном» Иоанна Мосха (PG 87³, 2929D).

⁸⁰ См.: ὅν δὲ αἱ ἐνέργειαι αἱ αὐταί, δῆλον ὅτι καὶ αἱ οὐσίαι αἱ αὐταί. Steph. In Aristotelis librum de interpretatione commentarium 35:14—15. TLG 9019/1.

⁸¹ АСО₂ II/1. Р. 444:21—446:2. См. также схолию к «Против Евномия» Василия Кесарийского, PG 87, 4012AB.

⁸² См.: АСО₂. Т. II/1. Р. 440:18—20.

перечислял воли и энергии) отсутствуют, тогда «природа по необходимости упраздняется вместе с ними (*συνκαίρεται πάντως*), поскольку она больше не может быть познаваема (*γνωρίζομένη*) через природное свойство, сущностно характеризующее ее (*οὐσιωδῶς χαρακτηρίζουσας αὐτήν*)»⁸³. Таким образом, если природа не имеет своей собственной энергии и воли, она не может существовать⁸⁴.

Подобную идею встречаем и у прп. Максима Исповедника. Для него природа без своего собственного действия не может быть рассматриваема как природа: «Природа не может быть ни познана, ни существовать без действий, подобающих ей»⁸⁵.

Из сказанного следует, что в силу теснейшего соответствия природы и ее действия единое «смешанное действие» по необходимости предполагало бы, что Христос имеет единую «смешанную природу», что никак не могло быть принято православными людьми.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таким образом, для византийского богословия в комплексе представлений о сложном Христе совершенно неприемлемой представлялась идея единой сложной природы, состоящей из Божества и человечества. Неприемлемыми для него были и понятия о единой сложной энергии/действия и воли — впрочем, лишь настолько, насколько они соответствовали учению о сложной природе. В некоторых иных контекстах понятие, в первую очередь, о сложном действии вполне могло соответствовать критериям православности и, более того, могло точнее выражать содействие двух природ Христа. Некоторые византийские богословы выделяли богомужные или «смешанные» действия наряду с чисто

⁸³ АСО₂. Т. I. Р. 406:13—15; 407:12—14.

⁸⁴ См.: АСО₂. Т. I. Р. 406:7—8; 407:6—7.

⁸⁵ *Max. Conf. Disp. cum Pyrrho*, PG 91, 341C.

Божественными или чисто человеческими. У других был более последовательный подход — они все действия Христа полагали в той или иной степени сложными и богомужными в силу того, что можно назвать «общением действий» (*communicatio operationum*).

Насколько решительно православные византийцы отвергали идею единой сложной природы во Христе, настолько же единодушно они приняли идею о «сложной ипостаси». Данное выражение не означало, впрочем, для них некоей «симметричной христологии». Иными словами, «сложная ипостась» не была в их понимании сложением двух ипостасей: ипостаси Логоса и ипостаси человека. Она была ипостасью Логоса, которая и стала конкретным существованием человечества Христа, до воплощения не имевшего своего конкретного бытия, то есть своей ипостаси. Впрочем, и после воплощения человечество Христа не получило особой собственной ипостаси, то есть не стало самостоятельной конкретной сущностью. Его ипостасью стала ипостась Логоса. Именно в силу того, что ипостась Логоса, бывшая до воплощения Спасителя лишь ипостасью Божества, после воплощения оказалась также ипостасью человечества и стала именоваться сложной. В этом смысле понятие «сложной ипостаси» — взятое таким образом, как оно использовалось византийскими богословами, — нисколько не противоречит «асимметричной» христологии, согласно которой при воплощении Богом Словом была воспринята лишь человеческая природа, но не человеческая ипостась.

А. М. ПЕНТКОВСКИЙ

БОГОСЛУЖЕБНЫЙ СИНАКСАРЬ
КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОГО
МОНАСТЫРЯ ХРИСТА ЧЕЛОВЕКОЛЮБЦА
(ISTANBUL, PATRIARCHATE LIBRARY, PANAGIA
KAMARIOTISSA, COD. 29): СЕНТЯБРЬ, 1—14

В 1887 году Н. Ф. Красносельцев обнаружил в Афинской национальной библиотеке греческую рукопись, содержащую богослужебный синаксарь (здесь и далее — Еввергетидский синаксарь, ЕС)¹ и ктиторский типикон (здесь и далее — Еввергетидский типикон)², происходившие из монастыря Пресвятой Богородицы Благодетельницы около Константинополя³. Судя по всему, он сообщил о находке своему ученику А. А. Дмитриевскому, который уже в следующем году ознакомился с этой рукописью, а в конце 1895 года опубликовал ее текст, сопровождавшийся краткой вступительной статьей, в первом томе знаменитого «Описания литургических рукописей»⁴.

¹ Богослужебный синаксарь представлял собой собрание рубрик, регламентировавших богослужение в течение богослужебного года.

² Ктиторский типикон представлял собой документ, составленный основателем монастыря и регламентировавший устройство монашеской жизни в монастыре. Подробнее см.: *Galatariotou K.* Byzantine Ktitorika Типика: a Comparative Study // *Revue des Études byzantines*. 1987. Т. 45. Р. 77—79.

³ Красносельцев Н. Ф. Типик церкви Св. Софии в Константинополе // *Летопись историко-филологического общества при Императорском Новороссийском университете*. 1892. Т. II. С. 174.

⁴ Дмитриевский А. А. Описание литургических рукописей, хранящихся в

После выхода в свет книги «русского Гоара» Евергетидский синаксарь⁵ и Евергетидский типикон⁶ постоянно привлекают внимание исследователей византийского богослужения и византийского монашества. В результате тщательного текстологического изучения Евергетидского типикона и сопоставления его текста с другими сохранившимися византийскими ктиторскими типиконами была выявлена его генеалогическая связь с группой константинопольских ктиторских типиконов XII—XIV веков и определено значение этого памятника для истории византийского монашества⁷. К сожалению, проведение систематического историко-литургического анализа Евергетидского синаксаря не представлялось возможным, так как на протяжении многих десятилетий этот текст был единственным греческим источником, использовавшимся при изучении константинопольского монашеского богослужения послеиконоборческого периода (843—1204 гг.),

библиотеках Православного Востока. Киев, 1895. Т. I. Типика: Ч. I: Памятники патриарших уставов и ктиторские монастырские типиконы. С. XXXIII—LIII, 256—655.

⁵ В настоящее время Р. Джордан начал подготовку нового издания ЕС, в котором греческий текст сопровождается английским переводом: *Jordan R. The Synaxarion of the monastery of the Theotokos Evergetis. September—February. Belfast, 2000 (= Belfast Byzantine Texts and Translations 6. 5).*

⁶ Комментированное издание греческого текста с французским переводом и словоуказателем см.: *Cautier P. Le Typikon de la Théotokos Évergétis // Revue des Études byzantines 40. 1982. P. 5—101.*

⁷ *Jordan R. The Hypotyposis of the Theotokos Evergetis and the making of a monastic Typikon. Doctoral Thesis (Ph. D.). Queen's University Belfast, 1997; ego же. The monastery of the Theotokos Evergetis, its children and grandchildren // The Theotokos Evergetis and eleven-century monasticism / Ed. by M. Mullett and A. Kirby. Belfast, 1994. P. 215—245 (= Belfast Byzantine Texts and Translations, 6. 1); ego же. The Hypotyposis of Evergetis: a unitary text? // Work and worship at the Theotokos Evergetis. 1050—1200 / Ed. by M. Mullett, A. Kirby. Belfast, 1997. P. 230—249 (= Belfast Byzantine Texts and Translations 6. 2); ego же. Evergetis: Typikon of Tymothy for the Monastery of the Mother of God Evergetis // Byzantine Monastic Foundation Documents. A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments / Ed. by J. Thomas and A. Hero. Washington, 2000. Vol. 2. P. 454—506 (= Dumbarton Oaks Studies 35).*

и даже публикация Мессинского типикона в 1969 году⁸ существенно не изменила сложившейся ситуации. Во многом по той же причине не увенчалась успехом и попытка изучения евергетидской литургической традиции, предпринятая в диссертации Дж. Клентоса⁹.

Общее положение в изучении византийского монашеского богослужения принципиально изменилось после публикации текста Студийско-Алексиевского устава, представляющего собой древнерусский перевод богослужебного синаксаря и ктиторского типикона, которые были составлены на основании текстов студийского происхождения в 1034—1043 годах для монастыря, основанного около Константинополя патриархом Алексием Студитом¹⁰. Сопоставление ЕС с богослужебным синаксарем патриарха Алексия Студита и другими византийскими богослужебными синаксарями показало, что Евергетидский синаксарь не был создан на основе кафедрального «Типикона Великой Церкви», как предполагал А. А. Дмитриевский, а принадлежал к студийской традиции¹¹, и в его основе лежит первая (константинопольская) редакция Студийского синаксаря, с которой связаны и все южно-итальянские типиконы¹².

⁸ Arranz M. Le Typicon du monastère du Saint-Sauveur à Messine. Codex Messinensis gr. 115. Roma, 1969 (= Orientalia Christiana Analecta, 185).

⁹ Klentos J. Byzantine Liturgy in twelfth-century Constantinople: an Analysis of the Synaxarion of the Monastery of the Theotokos Evergetis (codex Athens Ethnike Bibliothekhe 788). Doctoral Thesis (Ph. D.). University of Notre Dame, Indiana, 1995. Одна из первых глав и заключительная часть этой диссертации были опубликованы практически без изменений: Klentos J. The typology of the typikon as liturgical document // The Theotokos Evergetis and eleventh-century monasticism / Ed. by M. Mullet and A. Kirby. Belfast, 1994. P. 294—305 (= Belfast Byzantine Texts and Translations 6. 1); *е*то же. The Synaxarion of the Theotokos Evergetis: algebra, geology and Byzantine monasticism // Work and worship at the Theotokos Evergetis. 1050—1200 / Ed. by M. Mullet and A. Kirby. Belfast, 1997. P. 329—355 (= Belfast Byzantine Texts and Translations 6. 2).

¹⁰ Пентковский 2001.

¹¹ Там же. С. 109—115, 125—142.

¹² Пентковский А. М. Студийский устав и уставы студийской традиции // ЖМП. 2001. № 5. С. 74—78.

Изучение Евергетидского синаксаря (ЕС) и особенностей евергетидской литургической традиции привело к выводу, что она восходит к литургической традиции монастыря Воскресения на горе Галисий около Ефеса (Малая Азия), основанного преподобным Лазарем в конце своей жизни († 1053)¹³. По общему принципу устройства монашеской жизни монастырь Воскресения и Евергетидский монастырь были киновиями, однако по отношению к совершению служб суточного круга богослужения (например, касательно совместного совершения часов) эти два монастыря во многом напоминали лавру Саввы Освященного, в которой еще в XII веке часы обычно совершались в келлиях¹⁴. Поэтому в сравнении со строгой константинопольской киновией, типичным представителем которой являлся монастырь патриарха Алексия Студита, Евергетидский монастырь был своеобразной константинопольской «лаврой», где монахи имели собственное молитвенное правило, а также время и место для его регулярного совершения.

Особый характер литургической традиции, зафиксированной в ЕС, придавали некоторые элементы палестинского происхождения. Например, в ЕС неоднократно упоминаются праздничные «блаженны» на литургии, которые представляют собой один из поздних элементов палестинского праздничного богослужения¹⁵. На утрене в воскресные и праздничные дни после рядовых кафизм Псалтири пелся полиелей, другой особенностью воскресной

¹³ Пентковский 2003. Подробнее о преподобном Лазаре Галисийском и основанных им монастырях см.: Соколов И. И. Состояние монашества в Византийской Церкви с половины IX до начала XIII века (842—1204). Казань, 1894. С. 134—135; Janin R. Les Églises et les monastères des grands centres byzantins (Bithynie, Hellespont, Latros, Galèsios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique). Paris, 1975. P. 246—247.

¹⁴ Ср.: Дмитриевский 1917. С. 2—5.

¹⁵ Пентковский А. М., Йовчева М. Праздничные и воскресные блаженны в византийском и славянском богослужении VIII—XIII вв. // Palaeobulgarica 25. 2001. С. 42—44, 49.

утрени было пение XVII кафизмы (непорочны) с особыми воскресными тропарями. Происхождение этих элементов воскресного богослужения также связано с палестинской традицией¹⁶. Тем не менее отмеченная в ЕС возможность выбора между пением полиелея или же непорочных с воскресными тропарями указывает на вторичный характер каждого из этих элементов в евергетидской литургической традиции.

Характерной чертой евергетидского богослужения было совершение часов с пением двенадцати тропарей палестинского происхождения и чтениями в навечерия Рождества Христова и Богоявления, которые не упоминаются в богослужебном синаксаре из монастыря патриарха Алексия Студита и, соответственно, отсутствовали в Студийском синаксаре¹⁷. Совершение особых часов в эти дни отмечено и в богослужебных синаксарях, принадлежащих ко второй (фессалоникийской) редакции Студийского синаксаря¹⁸, но здесь, в отличие от ЕС, на часах пелись особые псалмы и несколько отличался состав тропарей¹⁹. Различия в особенностях совершения часов в навечерия Рождества Христова и Богоявления, имеющиеся в ЕС, с одной стороны, и в богослужебных синаксарях, принадлежащих к фессалоникийской редакции, с другой, не являются случайными. Они показывают, что заимствование элементов палестинского происхождения (в данном

¹⁶ Пентковский 2003. С. 327; Пентковский А. М. Иерусалимский типикон в Константинополе в палеологовский период // ЖМП. 2003. № 5. С. 78.

¹⁷ Дмитриевский 1917. С. 352—254, 376—378. Ср.: Пентковский 2001. С. 307, 315.

¹⁸ Кекелидзе К. С. Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение. Тифлис, 1908. С. 245—246, 249—250; Arranz. Le Typicon du monastère du Saint-Sauveur. P. 78—80, 94—96.

¹⁹ Подробнее о различиях в наборах чтений, псалмах, способах исполнения тропарей при совершении часов на Рождество Христова и Богоявление в Евергетидском и Мессинском синаксарях см.: *Sticherarium antiquum Vindobonense: codex theol. gr. 136 Bibliothecae Nationalis Austriacae phototypice depictus* / Ed. G. Wolfram. Vindobonae, 1987. Pars suppletoria. P. 145—150 (= *Monumenta Musicae Byzantinae X*).

случае особых часов в навечерия Рождества Христова и Богоявления) в Малой Азии (в частности, в монастырях преподобного Лазаря на Галисийской горе) и в Фессалониках происходило независимо друг от друга.

Появление отдельных элементов палестинского богослужения вне палестинского региона в X—первой половине XI вв. не могло быть обусловлено влиянием «Иерусалимского типикона», который стал постепенно распространяться в Малой Азии только во второй половине XI века, а в Фессалониках — не ранее второй половины XIII века. На отсутствие прямого влияния «Иерусалимского типикона» указывают и принципиальные различия в составе служб суточного круга, совершавшихся в воскресные дни в монастырях на Галисийской горе, а затем в Евергетидском монастыре, и в палестинских монастырях, богослужение которых определялось «Иерусалимским типиконом». Если в Евергетидском монастыре совершалась вечерня, за которой следовала трапеза и повечерие, затем монахи расходились по своим келлиям, а через некоторое время вновь собирались в церкви для совершения воскресной «агриппнии», состоявшей из службы «паннухис» и воскресной утрени, то в палестинских монастырях в субботу вечером совершалась малая вечерня, затем следовала трапеза, после которой служили палестинскую «агриппнию» (бдение), состоявшую из великой вечерни с литией и благословением хлебов и воскресной утрени.

* * *

В конце XI—начале XII века Евергетидский монастырь, следовавший традиции знаменитой обители Лазаря Галисийского и находившийся под покровительством могущественной семьи Дук, стал образцом для двух константинопольских монастырей — мужского монастыря Христа Человеколюбца и смежного с ним женского монастыря Богородицы Благодатной, которые были основаны императрицей Ириной Дуkenой при участии и со-

действию императора Алексея I Комнина (1081—1118)²⁰. Монастырь Христа Человеколюбца был основан не позднее 1107 года, его ктиторский типикон был составлен от имени императрицы Ирины, и один из экземпляров хранился вместе с описью монастырского имущества в сосудохранильнице Святой Софии²¹. К сожалению, этот текст не дошел до нас, но он лежит в основе ктиторского типикона монастыря Богородицы Благодатной²², а также в основе типикона возобновленного монастыря св. Маманта в Константинополе, который в 1158 году составил игумен Афанасий, бывший ранее экономом в монастыре Христа Человеколюбца²³.

Богослужение в монастыре Христа Человеколюбца определялось богослужебным синаксарем, список которого был обнаружен нами в Патриаршей библиотеке в Константинополе в собрании рукописей из монастыря Пресвятой Богородицы Камариотиссы²⁴. Написанный минускулом пергаменный кодекс XII века содержит месяцесловную (f. 1—115) и триодную (f. 116—178) части богослужебного синаксаря, который озаглавлен: *Συναξαρίον σὺν Θεῷ, ἀρχόμενον ἀπὸ μηνὸς Σεπτεμβρίου, περιέχον πᾶσαν ἀκολουθίαν μέχρι συμπληρώσεως αὐγούστου· ὡσαύτως καὶ τῆς ἁγίας τεσσα-*

²⁰ Пентковский 2003. С. 333—335. Подробнее об этих монастырях см.: Janin R. La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin. Première partie. Le siège de Constantinople et le patriarcat ecuménique. T. III. Les églises et les monastères. Paris, 1969. P. 188—191, 525—529.

²¹ Cautier 1985. P. 133:2013—2016.

²² Cautier 1985. P. 18—149.

²³ Εὐστρατιάδης Σ. Τυπικὸν τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει μονῆς τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Μάμαντος // Ἑλληνικά 1. 1928. Σ. 256—311.

²⁴ Istanbul, Patriarchate Library, Panagia Kamariotissa, Cod. 29. Описание: Τσακόπουλος Α. Περιγραφικὸς κατὰλογος τῶν χειρογράφων τῆς Βιβλιοθήκης τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου. Σταμπούλ, 1953. Τ. Α'. Τμῆμα χειρογράφων Παναγίας Καμαριωτίσσης. Σ. 56—57. Микрофильмы этого труднодоступного собрания греческих рукописей были изготовлены в 1962 г. научной экспедицией, организованной Научной библиотекой и музеем Dumbarton Oaks (Вашингтон), где эти микрофильмы в настоящее время и хранятся.

ρακοστῆς ἀπὸ τῆς κυριακῆς τοῦ τελώνου καὶ τοῦ φαρισαίου μέχρι τῶν Ἀγίων Πάντων²⁵. Название монастыря, литургическую практику которого регламентировал этот синаксарь, в заглавии отсутствует, но рубрика в праздник Благовещения — Μηνὶ τῷ αὐτῷ κε'. Ὁ Εὐαγγελισμὸς τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου καὶ μνήμη τῶν ἐγκαινίων τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ Φιλανθρώπου μονῆς τῆς δεσποίνης κυρᾶς Εἰρήνης τῆς (в ркп. — τοῦ) Δουκαίνης²⁶, а также упоминания об императоре Алексие Комнине как о ктиторе монастыря и неоднократно упоминания на полях рукописи²⁷ о родственниках «святой госпожи», то есть ктиторицы императрицы Ирины указывают на связь этого текста и этой рукописи с константинопольским монастырем Христа Человеколюбца и, соответственно, на его происхождение из этого монастыря.

Сопоставление синаксаря монастыря Христа Человеколюбца (далее — СХЧ) и ЕС показало, что в основном они совпадают между собою, а имеющиеся различия обусловлены, главным образом, индивидуальными особенностями каждого из монастырей. Например, в Евергетидском монастыре были храм Спасителя, храм Святых апостолов, храм на месте погребения братии, а главный храм был освящен 29 декабря, и в этот день совершался храмовый праздник (обновление). В свою очередь, в монастыре Христа Человеколюбца главный храм был освящен на праздник Благовещения, вследствие чего именно в этот день совершалось торжественное празднование дня освящения, то есть храмовый праздник²⁸. Кроме этого храма, в монастыре Христа

²⁵ Panagia Kamariotissa, Cod. 29, f. 1.

²⁶ Panagia Kamariotissa, Cod. 29, f. 81v.

²⁷ Записи на полях рукописи Panagia Kamariotissa, Cod. 29, содержащие неизвестные ранее сведения о семьях Дук и Комнинов, публикуются в статье: Пентковский А. М. Евергетидский монастырь и императорские монастыри в Константинополе в начале XII века // Византийский временник 63. 2004 (в печати).

²⁸ Сопоставление рубрик СХЧ и ЕС для праздника Благовещения см.: Пентковский 2003. С. 339—343.

Человеколюбец был небольшой храм Иоанна Богослова, неоднократно упоминаемый в СХЧ, а также храм святого мученика Димитрия, храм святой мученицы Евпраксии и храм святых бессребреников Космы и Дамиана, который находился на месте погребения братии²⁹.

Сравнение текстов богослужебных указаний на сентябрь показывает, что текст СХЧ во многих случаях содержит дополнительную литургическую информацию по сравнению с ЕС. Например, в нем имеются уставные указания об особенностях совершения повечерия в праздник Рождества Богородицы и рубрика о порядке чтения похвалы Иоанну Богослову, находящаяся под 27 сентября, регулярно упоминается служба «паннухис», а также служба I часа с чтением катехизиса (вероятно, Павла Евергетидского), причем эти сведения принадлежат общему архетипу ЕС и СХЧ. Тем не менее, в отдельных случаях ЕС лучше отражает чтения архетипа, чем СХЧ: так, например, для уставных чтений 16 и 27 сентября СХЧ содержит сокращенные инципиты, а ЕС — полные. В некоторых случаях два синаксаря содержат противоположные указания. Например, 9 сентября в Евергетидском монастыре совершалась, как обычно, служба «паннухис» с канонем праздника, а в монастыре Христа Человеколюбца «паннухис» отменялась. В два дня попразднества Рождества Богородицы (10 и 11 сентября), как и во многих других случаях (4, 7, 13, 16, 22, 24, 28 и 30 сентября), в СХЧ отменяется стихословие Псалтири на вечерне, а в ЕС специально отмечено наличие этого стихословия³⁰.

Находка СЧХ и введение этого источника в научный оборот имеет важное принципиальное значение для изучения византийского монашеского богослужения, так как этот текст является уникальным источником для изучения литургической тради-

²⁹ Panagia Kamariotissa, Cod. 29, f. 146^v, 147, 147^v.

³⁰ Подробнее результаты сопоставления см.: *Пентковский 2003*. С. 347—348.

ции ктиторских императорских монастырей в Константинополе. Сопоставление текста СХЧ с ЕС позволяет охарактеризовать первоначальный текст богослужебного синаксаря Евергетидского монастыря, составленного в восьмидесятых годах XI века игуменом Тимофеем, который зафиксировал результаты адаптации галесийской традиции в своем монастыре. Кроме того, сопоставление текстов СХЧ и ЕС позволяет определить характер изменений, вносившихся в богослужебный синаксарь при создании нового ктиторского монастыря, что, в свою очередь, позволяет определить степень участия ктитора в редактировании богослужебного синаксаря, взятого за основу, и в изменении существовавшей ранее литургической традиции.

Научное издание текста СХЧ находится в стадии подготовки. В настоящем издании впервые публикуется текст СЧХ за 1—14 дни сентября месяца (Panagia Kamariotissa, Cod. 29, f. 1—11)³¹.

ЦИТИРОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Дмитриевский 1917* — *Дмитриевский А. А.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Т. III. Пг., 1917.
Пентковский 2001 — *Пентковский А. М.* Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. Москва, 2001.
Пентковский 2003 — *Пентковский А. М.* Ктиторские типиконы и богослужебные синаксари евергетидской группы // БТ 38. 2003. С. 327—330.
Gautier 1985 — *Gautier P.* Le Typikon de la Théotokos Kécharitôménè // *Revue des Études byzantines* 43. 1985.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ЕС = Евергетидский синаксарь

СХЧ = синаксарь монастыря Христа Человеколюбца

³¹ Выражаю искреннюю благодарность иеромонаху Дионисию (Шленову) за непрерывное содействие при подготовке этой статьи.

Συναξαρίον σὺν Θεῷ, ἀρχόμενον ἀπὸ μηνὸς Σεπτεμβρίου, περιέχον πᾶσαν ἀκολουθίαν μέχρι συμπληρώσεως αὐγούστου· ὡσαύτως καὶ τῆς ἁγίας τεσσαρακοστῆς ἀπὸ τῆς Κυριακῆς τοῦ τελώνου καὶ τοῦ φαρισαίου μέχρι τῶν Ἀγίων Πάντων.

Μηνὶ Σεπτεμβρίῳ α', ἀρχὴ τῆς ἰνδίκτου, καὶ τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Συμεῶν τοῦ Στυλίου καὶ τῶν ἁγίων μ' γυναικῶν.

Ἐσπέρας οὐ στιχολογοῦμεν. Εἰς δὲ τὸ Κύριε ἐκέκραξα ἰστώμεν ς' καὶ ψάλλομεν στιχηρὰ γ' τῆς ἰνδίκτου εἰς ἤχον α' πρὸς· Τῶν οὐρανίων ταγμάτων, καὶ γ' τοῦ ὁσίου ἤχος πλάγιος α', ἰδιόμελον· Ὅσιε πάτερ, καλὴν ἐφεῦρες κλίμακα, καὶ τὰ τούτου προσόμοια πρὸς μίαν. Δόξα καὶ νῦν, θεοτοκίον· Ἐν τῇ ἐρυθρᾷ θαλάσῃ. Εἵσοδος, εἰς τό· Φῶς ἱλαρόν, προκείμενον τῆς ἡμέρας, εἶτα τὰ ἀναγνώσματα· τὸ α', Ἡσαίου, οὗ ἡ ἀρχή· Πνεῦμα Κυρίου ἐπ' ἐμὲ, τὸ β', Λευϊτικοῦ· Ἐλάλησε Κύριος τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ, τὸ γ', Παροιμιῶν· Δίκαιος ἐὰν φθάσῃ τελευτῆσαι. Ζήτηι ταῦτα εἰς τὸ βιβλίον, ἐν ᾧ ἔχει τὰς προφητείας τῶν ἑορτῶν. Εἰς τὸ στίχον τοῦ Ὀκτωήχου οὐδέν, εἰ μὴ ἐστὶν κυριακή, ἀλλὰ τῆς ἰνδίκτου εἰς ἤχον β', πρὸς· Οἶκος τοῦ, στιχηρὰ β'· Σοὶ τῷ πανβασίλει, Μέγας εἰ ἀγαθὲ, καὶ ἰδιόμελον εἰς τὸν αὐτὸν ἤχον, ἤχος β'· Ἐκ ῥίζης ἀγαθῆς. Δόξα καὶ νῦν, ἰδιόμελον τῆς ἰνδίκτου, ἤχος α'· Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν.

Ἀπολυτίκιον τὸ αὐτὸ μόνον ἑσπέρας, τὸ αὐτὸ καὶ εἰς τὸ Θεὸς Κύριος, ἤχος β'· Ὁ πάσης Δημιουργὸς τῆς κτίσεως, ὁ καιροὺς καὶ χρόνους ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ θέμενος, εὐλόγησον τὸν στέφανον τοῦ ἐνικυτοῦ τῆς χρησ-τότητός σου, Κύριε, φυλάττων ἐν εἰρήνῃ τὸν λαὸν καὶ τὴν πόλιν σου, ἱκετεύοντας διὰ τῆς Θεοτόκου, μόνε φιλόανθρωπε. Ἔτερον τοῦ ὁσίου, ἤχος α', εἰς τὸ Θεὸς Κύριος, Δόξα καὶ νῦν· Ὑπομονῆς στύλος γέγονας, ζηλώσας τοὺς προπάτορας ὅσιε, τὸν Ἰὼβ ἐν τοῖς πάθεσι, τὸν Ἰωσήφ ἐν τοῖς περασμοῖς, καὶ τὴν τῶν ἀσωμάτων πολιτείαν, ὑπάρχων ἐν σώματι· διὸ πρέσβευε Χριστῷ τῷ Θεῷ σωθῆναι τὰς ψυχὰς ἡμῶν. //(f. 1^v).

Εἰς τὴν παννυχίδα <τὸν> κανόνα τῶν ἁγίων γυναικῶν, ἤχος δ', Θεοφάνους, πρὸς· Ἀνοίξω τὸ στόμα μου. Ἀπὸ γ' ὥδῃς οὐδέν, ἀπὸ ς' τὸ κάθισμα τῶν ἁγίων, ἤχος α', πρὸς· Τὸν τάφον σου Σωτήρ. Δόξα καὶ νῦν, θεοτοκίον. Εἰ δὲ τύχη παρασκευὴ ἑσπέρας καταλιμπάνεται οὗτος ὁ κανὼν καὶ ψάλλομεν νεκρώσιμος εἰς τοὺς τάφους τοῦ ἐνεστώτος ἤχου, ὡς σύνηθες.

Εἰς τὸν ὄθρον Θεὸς Κύριος, ἤχος β' καὶ τὸ τροπάριον τῆς ἰνδίκτου β',

Δόξα καὶ νῦν, ἤχος α', τοῦ ὁσίου. Ἡ στιχολογία κάθισμα ἓν, κάθισμα τῆς ἰνδίκτου, ἤχος πλάγιος δ', πρὸς· Τὴν Σοφίαν τοῦ Λόγου· Ὁ καιροὺς καρποφόρους, ὁ ψάλτης καὶ ὁ λαός, Δόξα καὶ νῦν, θεοτοκίον. Ἀναγνώσις, ὁ βίος τοῦ ὁσίου, οὗ ἡ ἀρχή· Συμεῶνα τὸν πάνυ. Κανόνες δύο· τῆς ἰνδίκτου, ἤχος α', Ἰωάννου μοναχοῦ, εἰς ζ' καὶ τοῦ ὁσίου, ἤχος πλάγιος δ', Ἰωάννου μοναχοῦ, εἰς ζ'. Ἀισωμεν τῷ Κυρίῳ πάντες λαοί. Ἀπὸ γ' ᾠδῆς κάθισμα τοῦ ὁσίου, ἤχος πλάγιος δ', καὶ θεοτόκιον. Ἀναγνώσις ἐκ τοῦ βίου αὐτοῦ. Ἀπὸ ζ' τὸ κοντάκιον αὐτοῦ, ἤχος β', πρὸς· Τῷ θείῳ ξύλῳ· Τὰ ἄνω ζητῶν, καὶ τὸν οἶκον. Ἐξαποστειλάριον· Ἅγιος Κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν, τοῦ ἤχου, οἶα ἂν τύχη ἡμέρα. Εἰς τοὺς αἶνους οὐδέν. Εἰς δὲ τὸν στίχον τῶν αἰνῶν στιχिरὰ ἤχος πλάγιος δ', πρὸς· Ὡ τοῦ παραδόξου, τῆς ἰνδίκτου ἓν καὶ β' τοῦ ὁσίου. Δόξα καὶ νῦν, εἰς τὸν αὐτὸν ἤχον, τῆς ἰνδίκτου, πρὸς· Ὁ ἐν Ἐδὲμ παράδεισος. Ὁκτώηχον γὰρ οὐδ' ὅλως ψάλλομεν.

Εἰ δὲ ἐν κυριακῇ τύχη, ἐσπέρας στιχολογοῦμεν τὸ· Μακάριος ἀνὴρ. Εἰς δὲ τὸ Κύριε ἐκέκραξα ἰστώμεν ἢ καὶ ψάλλομεν στιχирὰ ἀναστάσιμα γ' τοῦ ἤχου καὶ τῆς ἰνδίκτου γ' καὶ δύο τοῦ ὁσίου. Δόξα καὶ νῦν, τὸ αὐτὸ θεοτοκίον· Ἐν τῇ ἐρυθρᾷ θαλάσσῃ. Εἴσοδος, προκείμενον καὶ τὰ ἀναγνώσματα. Εἰς δὲ τὸν στίχον τὸ ἀναστάσιμον τοῦ στίχου β' καὶ ἐν ἰδιόμελῳ τοῦ ὁσίου, ἤχος β'. Ἐκ ρίζης ἀγαθῆς. Δόξα καὶ νῦν, τὸ τῆς ἰνδίκτου ἰδιόμελῳ, ἤχος α'. Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν, τὸ δὲ ἀπολυτίκιον τῆς ἰνδίκτου καὶ τοῦ ὁσίου. Ἐν τῷ ὁρθρῷ τὸ ἀναστάσιμον β', Δόξα, τῆς ἰνδίκτου, καὶ νῦν, τοῦ ὁσίου. Ἐσπέρας ὁ κανὼν τῶν ἀγίων γυναικῶν. Ἀπὸ γ' ᾠδῆς τὸ κάθισμα αὐτῶν, ἀπὸ ζ' τὸ κοντάκιον τῆς Θεοτόκου. Εἰς τὸ τέλος τῶν στιχολογιῶν ἡ ὑπακοὴ τοῦ ἤχου. Ἀναγνώσις, ὁ βίος τοῦ ὁσίου. Οἱ ἀναβαθμοί, τὸ Πᾶσα πνοή, καὶ τὸ εὐαγγέλιον τῆς κυριακῆς. Κανόνες· ὁ ἀναστάσιμος ὁ α' τοῦ ἤχου εἰς ζ', τῆς ἰνδίκτου, ἤχος α', Ἰωάννου μοναχοῦ εἰς δ', ὁμοίως καὶ τοῦ ὁσίου, ἤχος πλάγιος δ', εἰς δ'. Ἀπὸ γ' ᾠδῆς κάθισμα τῆς ἰνδίκτου, ἀπὸ ζ' τὸ κοντάκιον τοῦ ὁσίου. Ἐξαποστειλάριον· Ἅγιος Κύριος. Εἰς τοὺς αἶνους // (f. 2) ἰστώμεν ἢ καὶ ψάλλομεν δ' ἀναστάσιμα καὶ δ', ἤχος πλάγιος δ'. Ὡ του παραδόξου θαύματος· ἐν τῆς ἰνδίκτου καὶ γ' τοῦ ὁσίου. Δόξα, ἤχος β', ἰδιόμελῳ τῆς ἰνδίκτου· Ὁ ἐν σοφίᾳ τὰ πάντα δημιουργήσας, καὶ νῦν, Ὑπερευλογημένη.

Χρὴ γινώσκειν, ὅτι, ὅταν ἐπιστῇ ἑορτή, ἔχουσα ἀναγνώσματα, εἰς τὸ λυχνικὸν οὐ στιχολογοῦμεν, γίνεται δὲ εἴσοδος εἰς τὸ Φῶς ἱλαρόν καὶ ἡ θεία λειτουργία τελεῖται ἐν τῷ ναῷ.

Εἰς τὴν λειτουργίαν τυπικὰ καὶ ὥδῃ τοῦ κανόνος τοῦ ὁσίου, ἤχος πλάγιος δ', ἡ ζ'. Χιτώναι μοι παράσχω. Μετὰ τὴν εἴσοδον τὸ τροπάριον τοῦ ἁγίου ἢ τῆς ἡμέρας, Δόξα καὶ νῦν, τὸ κοντάκιον τοῦ ὁσίου. Προκειμένον, ἤχος γ'. Μέγας ὁ Κύριος ἡμῶν καὶ μεγάλη, στίχος· Αἰνεῖτε τὸν Κύριον, ὅτι ἄγαθός ψαλμός. Ὁ Ἀπόστολος, πρὸς Κολοσσαεῖς· Ἀδελφοί, ἐνδύσασθε, ζῆτει κυριακῇ κθ'. Ἀλληλούια, ἤχος δ'. Σοὶ πρέπει ὕμνος, ὁ Θεός, ἐν Σιών, στίχος· Εὐλογῆσαι τὸν στέφανον τοῦ ἐνιαιτοῦ τῆς χριστότητος. Εὐαγγέλιον κατὰ Λουκᾶν· Τῷ καιρῷ ἐκεῖνῳ ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς εἰς Ναζαρέτ, ζῆτει ἐν τῷ μηνολογίῳ τοῦ Εὐαγγελίου. Κοινωνικόν, ἤχος α'. Εὐλογῆσαι τὸν στέφανον τοῦ ἐνιαιτοῦ, καὶ τοῦ ὁσίου· Εἰς μνημόσυνον.

Εἰ δ' ἔστιν κυριακὴ, μακαρισμοὶ ἀναστάσιμοι, τροπάριον τῆς ἡμέρας. Μετὰ τὴν εἴσοδον Δόξα καὶ νῦν, τὸ κοντάκιον, προκειμένον καὶ ἀλληλούια τὰ προειρημένα τῆς ἡμέρας, ἀπόστολος δὲ καὶ εὐαγγέλιον, ἀμφότερα· προηγούνται δὲ τῆς κυριακῆς ἔπειτα τῆς ἡμέρας, κοινωνικὰ τὰ προειρημένα.

Μηνὶ τῷ αὐτῷ β', τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Μάμαντος καὶ τοῦ ὁσίου Ἰωάννου τοῦ Νηστευτοῦ.

Ἐσπέρας μετὰ τὴν στιχολογίαν εἰς τὸ Κύριε ἐκέκραξα ἰστώμεν ζ' καὶ ψάλλομεν στιχηρὰ τοῦ μάρτυρος γ', πρὸς· Ὡ τοῦ παραδόξου θαύματος, ἤχος πλάγιος δ', καὶ ἕτερα γ' τοῦ ὁσίου εἰς τὸν αὐτὸν ἤχον, ὅμοια τῶν αὐτῶν. Δόξα καὶ νῦν, θεοτοκίον. Ἀντὶ προκειμένου Ἀλληλούια μετὰ τοῦ στίχου τῆς ἡμέρας, ἀπὸ τοῦ προκειμένου στιχηρὰ τῆς Ὁκτωήχου, Δόξα καὶ νῦν, θεοτοκίον. Ἀπολυτίκιον· Θεοτόκε παρθένε, καὶ τὰ λοιπά.

Εἰς τὴν παννυχίδα τὸν κανόνα τῆς ἡμέρας.

Εἰς τὸν ὄρθρον Ἀλληλούια καὶ τὰ τριαδικὰ τοῦ ἤχου. Μετὰ τὴν στιχολογίαν καθίσματα τῆς Ὁκτωήχου. Ἀνάγνωσις, ἐκ τοῦ βίου Συμεὼν τοῦ ὁσίου, καί, ἀπὸ γ' ὥδῃς, τοῦ μάρτυρος, οὗ ἡ ἀρχὴ· Μάμας ὁ περιβόητος. Κανόνες γ'· τῆς Ὁκτωήχου εἰς καὶ τοῦ μάρτυρος ἕτερος, ἤχος πλάγιος δ', Θεοφάνους· Ἀρματηλάτην Φαραώ, καὶ γ' τοῦ ὁσίου Ἰωάννου, ἤχος ὁ αὐτός, ποίημα Γερμανοῦ· Τῷ ἐκτινάξαντι, ἀνὰ δ'. Ἀπὸ γ' ὥδῃς κάθισμα τοῦ μάρτυρος, ἤχος πλάγιος δ', πρὸς· // (f. 2^ο) Τὴν σοφίαν τοῦ λόγου, καὶ θεοτοκίον, ἀπὸ ζ' κάθισμα τοῦ ὁσίου, ἤχος γ'. Ἐξαποστειλάριον τῆς ἡμέρας. Εἰς τὸν στίχον τῶν αἰνῶν στιχηρὰ τῆς Ὁκτωήχου καὶ θεοτοκίον.

Εἰς τὴν λειτουργίαν, πᾶσα ἡ ἀκολουθία τῆς ἡμέρας, ὡς σύνηθες.

Μηνὶ τῷ αὐτῷ γ', τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Ἀνθίμου καὶ τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Θεοκτιστοῦ, μαθητοῦ τοῦ ἁγίου Εὐθυμίου τοῦ μεγάλου³².

Ἐσπέρας μετὰ τὴν στιχολογίαν εἰς τὸ Κύριε ἐκέκραξα ἰστώμεν ζ' καὶ ψάλλομεν στιχηρὰ τοῦ ἱερομάρτυρος γ', ἤχος δ', πρὸς: Ὁ ἐξ ὑψίστου κληθεῖς, καὶ ἕτερα γ' τοῦ ὁσίου εἰς τὸν αὐτὸν ἤχον, πρὸς: Ἐδωκας σημεῖωσιν. Δόξα καὶ νῦν, θεοτοκίον. Ἀντὶ προκειμένου Ἀλληλοῦια μετὰ τοῦ στίχου τῆς ἡμέρας. Εἰς τὸν στίχον στιχηρὰ τῆς Ὁκτωήχου, ἤχος γ', καὶ θεοτοκίον. Ἀπολυτίκιον Θεοτόκε Παρθένε, καὶ τὰ λοιπά.

Εἰς τὴν παννυχίδα κανὼν τῆς ἡμέρας τοῦ ἤχου καὶ κάθισμα ὁμοίως.

Εἰς τὸν ὄρθρον μετὰ τὴν στιχολογίαν καθίσματα τῆς Ὁκτωήχου. Ἀνάγνωσις, τὸ μαρτύριον τοῦ ἁγίου, οὗ ἡ ἀρχή· Τίς οὐκ οἶδε τὴν Νικομήδειαν. Κανόνες γ'· εἰς τῆς Ὁκτωήχου καὶ τοῦ ἱερομάρτυρος, ἤχος πλάγιος δ', Ἰωάννου μοναχοῦ· Αἰσωμεν τῷ Κυρίῳ, καὶ τοῦ ὁσίου εἰς τὸν αὐτὸν ἤχον, Θεοφάνους· Ἡ κεκομμένη, ἀνὰ δ'. Ἀπὸ γ' ὁδῆς κάθισμα τοῦ μάρτυρος, ἤχος πλάγιος δ', ἀπὸ ζ' τοῦ ὁσίου καὶ θεοτοκίον. Ἐξαποστειλάριον τοῦ ἤχου. Εἰς τὸν στίχον τῶν αἰνῶν στιχηρὰ τῆς Ὁκτωήχου γ' καὶ θεοτοκίον.

Εἰς τὴν λειτουργίαν πᾶσα ἡ ἀκολουθία τῆς ἡμέρας.

Μηνὶ τῷ αὐτῷ δ', τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Βαβύλα, ἐπισκόπου Ἀντιοχείας³³.

Ἐσπέρας οὐ στιχολογοῦμεν, εἰς τὸ Κύριε ἐκέκραξα ἰστώμεν ζ' καὶ ψάλλομεν στιχηρὰ τοῦ ἁγίου γ' ἀνὰ β', ἤχος πλάγιος β', πρὸς τό· Ὅλην ἀποθέμενοι, Δόξα καὶ νῦν, θεοτοκίον. Προκείμενον τῆς ἡμέρας. Εἰς τὸν στίχον, στιχηρὰ τῆς Ὁκτωήχου β' καὶ ἰδιόμελον τοῦ ἁγίου, ἤχος πλάγιος β'. Βήματι τυράννου παρεστικῶς. Δόξα καὶ νῦν, θεοτοκίον. Ἀπολυτίκιον, ἤχος δ'. Καὶ τρόπων μέτοχος, καὶ θρόνων διάδοχος, τῶν ἀποστόλων γενόμενος, τὴν πράξιν εὖρες θεόπνευστε, εἰς θεωρίας ἐπίβασιν, διὰ τοῦτο τὸν λόγον τῆς ἀληθείας ὀρθοτομῶν, καὶ τῇ πίστει ἐνήθλησας μέχρις αἵματος, Βαβύλα ἱερομάρτυς, πρέσβευε Χριστῷ τῷ Θεῷ σωθῆναι τὰς θυγαῖς ἡμῶν. Τὸ αὐτὸ λέγεται εἰς τὸν ὄρθρον καὶ εἰς τὸ τέλος τοῦ ὁρθρου.

Εἰς τὸν ὄρθρον ἡ στιχολογία κάθισμα ἕν, ἀπὸ τῆς στιχολογίας καθίσματα τῆς Ὁκτωήχου. Ἀνάγνωσις, τὸ μαρτύριον τοῦ ἁγίου, οὗ ἡ ἀρχή·

³² На полях добавлено: ἔχομεν τὰ λείψανα τοῦ ἁγίου Ἀνθίμου, ψάλλομεν Θεὸς Κύριος, τροπάριον.

³³ На полях добавлено: ἔχομεν δὲ τὰ λείψανα.

Νουμεριανού τὰ Ῥωμαίων σκηπτρα. Ἀπὸ γ' κάθισμα τοῦ ἁγίου, ἤχος γ', πρὸς· Θείας πίστεως ὁμολογία, Δόξα καὶ νῦν, θεοτοκίον. Ἀπὸ ς' τὸ αὐτοῦ κοντάκιον καὶ τὸν οἶκον. Κανόνες γ'· τῆς Ὁκτωήχου οἱ δύο εἰς ς' καὶ τοῦ ἁγίου ὁμοίως εἰς ς', ἤχος πλάγιος β', Ἰωάννου μοναχοῦ. // (f. 3) Ὡς ἐν ἡπείρῳ πεζεύσας. Ἐξαποστειλάριον· Ὁ οὐρανὸν τοῖς ἄστροις. Εἰς τὸν στίχον τῶν αἰνῶν στιχηρὰ τῆς Ὁκτωήχου β' καὶ τοῦ ἁγίου, ἤχος πλάγιος α', πρὸς· Χαίροις ἀσκητικῶν, Δόξα καὶ νῦν, θεοτοκίον, καὶ τὸ ἀπολυτίκιον τοῦ ἁγίου.

Εἰς τὴν λειτουργίαν τυπικὰ τῆς ἡμέρας. Προκείμενον δὲ τοῦ ἁγίου, ὁμοίως καὶ τὸ τροπάριον αὐτοῦ, ἤχος δ'· Θαυμαστός ὁ Θεός ἐν τοῖς ἁγίοις, στίχος· Ἐν ἐκκλησίαις εὐλογεῖτε. Ὁ Ἀπόστολος, πρὸς Ἑβραίους· Ἀδελφοί, ὁ ἁγιάζων καὶ οἱ ἁγιαζόμενοι. Ἀλληλούια, ἤχος δ'· Ἐκέκραξαν οἱ δίκαιοι. Εὐαγγέλιον κατὰ Λουκᾶν· Εἶπεν ὁ Κύριος τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς· Ἴδου δίδωμι ὑμῖν τὴν ἐξουσίαν, ζῆτει σάββατον ἰ' τοῦ Λουκᾶ. Κοινωνικόν· Ἀγαλλιᾶσθε δίκαιοι ἐν Κυρίῳ.

Μηνὶ τῷ αὐτῷ ε', τοῦ ἁγίου προφήτου Ζαχαρίου καὶ τοῦ ἁγίου Κυρίλλου, ἐπισκόπου Γορτύνης.

Ἐσπέρας οὐ στιχολογοῦμεν, εἰς δὲ τὸ Κύριε ἐκέκραξα ἰστώμεν ς' καὶ ψάλλομεν στιχηρὰ τοῦ προφήτου δ', ἤχος πλάγιος δ', πρὸς· Ὡς τοῦ παραδόξου θαύματος, καὶ ἕτερα δύο τοῦ ἁγίου Κυρίλλου εἰς τὸν αὐτὸν ἤχον, πρὸς· Οἱ μάρτυρές σου, Κύριε. Δόξα καὶ νῦν, θεοτοκίον. Προκείμενον τῆς ἡμέρας. Εἰς τὸν στίχον στιχηρὰ τῆς Ὁκτωήχου β' καὶ ἰδιόμελον τοῦ προφήτου, ἤχος πλάγιος δ'· Ἰερωσύνης νομικῆς, Δόξα καὶ νῦν, θεοτοκίον. Ἀπολυτίκιον, ἤχος δ', πρὸς· Κατεπλάγη Ἰωσήφ· Ἰερωσύνης στολισμὸν, περιβαλλόμενος σαφῶς, κατὰ τὸν νόμον τοῦ Θεοῦ, ὀλοκαυτώματα δεκτά, ἱεροπρεπῶς προσενήνοχας Ζαχαρία· καὶ γέγονας φωστήρ, καὶ θεατὴς μυστικῶν, τὰ σύμβολα ἐν σοὶ τὰ τῆς χάριτος χαίρων ἐδείχθης πάνσοφε· καὶ ξίφει ἀναιρεθεὶς ἐν τῷ ναῷ τοῦ Θεοῦ, Χριστοῦ προφήτα σὺν τῷ Προδρόμῳ, πρέσβευε τοῦ σωθῆναι ἡμᾶς. Τὸ αὐτὸ καὶ εἰς τὸν ὄρθρον καὶ εἰς τὸ τέλος τοῦ ὄρθρου.

Εἰς τὸν ὄρθρον μετὰ τὴν στιχολογίαν καθίσματα τῆς Ὁκτωήχου. Ἀνάγνωσις, ἐγκώμιον τοῦ ἁγίου Κοσμᾶ Βεστήτορος, οὗ ἡ ἀρχή· Μύστα τῶν ἀρρήτων. Κανόνες γ' καὶ ἰστώμεν στίχους ιβ'· τῆς Ὁκτωήχου εἰς εἰς δ' καὶ τοῦ ἁγίου Κυρίλλου εἰς δ', ἤχος πλάγιος δ', Ἰωσήφ, καὶ τοῦ προφήτου

εις τὸν αὐτὸν ἦχον εἰς δ', ποίημα Θεοφάνους· Ὑγρὰν διοδεύσας. Ἀπὸ γ' ὠδῆς κάθισμα τοῦ προφήτου ἦχος πλάγιος δ', ἀπὸ ε' τὸ κοντάκιον αὐτοῦ. Ἐξαποστειλάριον· Ὁ οὐρανὸν τοῖς ἄστροις. Εἰς τὸν στίχον στιχηρὰ τῆς Ὁκτωήχου β' καὶ ἐν ἐκ τῶν //(f. 3^v) προσομοίων τοῦ προφήτου, ἦχος δ', πρὸς· Ἐδωκας σημειώσιν· Τοῖς παιδίοις ἐώρακας. Δόξα καὶ νῦν, θεοτοκίον. Τὸ ἀπολυτίκιον τοῦ ἁγίου.

Εἰς τὴν λειτουργίαν τυπικὰ καὶ μακαρισμοὶ τῆς ἡμέρας. Εἰς τὴν εἴσοδον τροπάριον τοῦ ἁγίου, Δόξα καὶ νῦν, θεοτοκίον. Προκείμενον, ἦχος βαρύς· Εὐφρανθήσεται δίκαιος, στίχος· Εἰσάκουσον, ὁ Θεός, τῆς φωνῆς μου. Ὁ Ἀπόστολος, πρὸς Ἑβραίους· Ἀδελφοί, οὐχ ἑαυτῷ τις λαμβάνει, ζήτηι Ἰουνίου ιδ'. Ἀλληλούια, ἦχος πλάγιος α'. Φῶς ἀνέτειλε τῷ δικαίῳ. Εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον· Εἶπεν ὁ Κύριος, οὐαὶ ὑμῖν γραμματεῖς καὶ φαρισαῖοι. Ζήτηι τῇ δ' τῆς ια' ἐβδομάδος. Κοινωνικόν· Εἰς μνημόσυνον αἰώνιον ἔσται δίκαιος.

Μηνὶ τῷ αὐτῷ ε', ἡ μνήμη τοῦ ἀρχαγγέλου Μιχαήλ εἰς τὸ θαῦμα τὸ ἐν ταῖς Χώναις.

Ἐσπέρας οὐ στιχολογοῦμεν, εἰς δὲ τὸ Κύριε ἐκέκραξα ἰσθῶμεν ε' καὶ λέγομεν στιχηρὰ τοῦ ἁσωμάτου, ἦχος δ', πρὸς· Ὡς γενναῖον, τρία, δευτεροῦντες αὐτά. Δόξα καὶ νῦν, θεοτοκίον. Προκείμενον τῆς ἡμέρας. Εἰς τὸν στίχον στιχηρὰ τῆς Ὁκτωήχου δύο καὶ ἰδιόμελον τοῦ ἁσωμάτου, ἦχος πλάγιος β'. Συγχάρητε ἡμῖν, ἅπασαι. Δόξα καὶ νῦν, θεοτοκίον. Ἀπολυτίκιον, ἦχος δ'. Τῶν οὐρανίων στρατιῶν ἀρχιστράτιγε, δυσωποῦμέν σε αἰεὶ οἱ ἀνάξιοι, ἵνα ταῖς σαῖς δεήσεσιν ἐκτίλξης ἡμᾶς σκέπη τῶν πτερύγων σου, τῇ αὐλῷ σου δόξης φρουρούμενοι προσπίπτοντες ἐκτενῶς σοι βοῶμεν· ἐκ τῶν κινδύνων λύτρωσαι ἡμᾶς, ὡς ταξιάρχης τῶν ἄνω δυνάμεων. Τὸ αὐτὸ καὶ εἰς τὸν ὄρθρον καὶ εἰς τὸ τέλος τοῦ ὄρθρου.

Εἰς τὴν παννυχίδα ὡς σύνηθες.

Εἰς τὸν ὄρθρον Θεὸς Κύριος καὶ τὸ αὐτὸ τροπάριον β', Δόξα καὶ νῦν, θεοτοκίον. Ἀπὸ τῆς στιχολογίας κάθισμα τῆς Ὁκτωήχου. Ἀνάγνωσις, τὸ θαῦμα τοῦ ἁσωμάτου, οὗ ἡ ἀρχή· Καὶ τὰ περὶ τῶν ἄλλων ἁγίων. Κανόνες β', τῆς Ὁκτωήχου εἰς εἰς δ' καὶ τοῦ ἀρχιστρατήγου, ἦχος δ', ποίημα Ἰωσήφ· Τῷ ὁδηγήσαντι πάλαι, εἰς ἡ'. Ἀπὸ γ' ὠδῆς κάθισμα τοῦ αὐτοῦ, ἦχος δ'· Οἱ τῷ ναῷ σου τῷ σεπτῷ, ἀπὸ ε' τὸ κοντάκιον αὐτοῦ, ἦχος β'. Ἀρχιστράτηγε Θεοῦ, λειτουργέ. Ἐξαποστειλάριον· Ὁ οὐρανὸν τοῖς ἄσ-

τροις. Εἰς τοὺς αἶνους οὐδέν. Εἰς τὸν στίχον τῶν αἶνων στιχηρὰ τῆς Ὁκτωήχου δύο καὶ ἰδιόμελον τοῦ ἁσωμάτου, ἥχος πλάγιος α΄. Ὅπου ἐπισκιάσει. Δόξα καὶ νῦν, θεοτοκίον. Ἀναγινώσκειται δὲ ἐν τῷ αὐτῷ ὄρθρῳ καὶ τὸ μαρτύριον τοῦ ἁγίου μάρτυρος Εὐδοξίου καὶ τῶν λοιπῶν, // (f. 4) οὗ ἡ ἀρχή· Τραϊανοῦ τοῦ δυσσεβοῦς.

Εἰς τὴν λειτουργίαν τυπικὰ καὶ ᾠδὴ τοῦ κανόνος ἡ ζ΄ τοῦ ἁσωμάτου. Εἰς τὴν εἰσοδὸν τὸ τροπάριον, Δόξα καὶ νῦν, τὸ κοντάκιον αὐτοῦ. Προκείμενον, ἥχος δ΄. Ὁ ποιῶν τοὺς ἁγγέλους αὐτοῦ πνεύματα, στίχος· Εὐλόγει ἡ ψυχὴ μου τὸν Κύριον. Ὁ Ἀπόστολος, πρὸς Ἑβραίους· Ἀδελφοί, εἰ ὁ δι ἁγγέλων λαληθεὶς λόγος, ζῆτει Νοεμβρίου εἰς ἡ΄. Ἀλληλούια, ἥχος β΄. Αἰνεῖτε τὸν Κύριον πάντες οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ, στίχος β΄. Ὅτι αὐτὸς εἶπε καὶ ἐγενήθησαν, αὐτοῖς. Εὐαγγέλιον κατὰ Λουκᾶν· Εἶπεν ὁ Κύριος τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς· ὁ ἀκούων ὑμῶν, ἐμοῦ ἀκούει, ζῆτει Νοεμβρίῳ εἰς ἡ΄, ἔγουν Ὁκτωβρίῳ εἰς ἡ΄. Κοινωνικόν· Ὁ ποιῶν τοὺς ἁγγέλους αὐτοῦ πνεύματα.

Δεῖ γινώσκειν, ὅτι ἐὰν τύχη ἐν ἡμέρᾳ σαββάτου τοῦ ἁσωμάτου, οὐδὲν τῶν νεκρωσίων ψάλλομεν. Εἰς δὲ τοὺς αἶνους λέγομεν στιχηρὰ μαρτυρικά τοῦ ἥχου καὶ εἰς τὸ Δόξα τὸ ἰδιόμελον· Ὅπου ἐπισκιάσει, καὶ θεοτοκίον. Εἰς δὲ τὸν στίχον τὰ νεκρώσιμα τοῦ ἥχου. Εἰς δὲ τὸν ὄρθρον ψάλλομεν κανόνα, εἰ λάχῃ, κατανυκτικὸν εἴτε σταυρώσιμον, εἰ δὲ ἑτέρα ἡμέρα, τῆς Θεοτόκου εἰς δ΄ καὶ τοῦ ἁσωμάτου εἰς ἡ΄.

Μηνὶ τῷ αὐτῷ ζ΄, προσέρτια τῆς γεννήσεως τῆς Θεοτόκου καὶ τοῦ ἁγίου μάρτυρος Σώζοντος.

Ἐσπέρας οὐ στιχολογοῦμεν, εἰς δὲ τὸ Κύριε ἐκέκραξα ἱστώμεν ζ΄ καὶ ψάλλομεν στιχηρὰ τῆς Θεοτόκου προσέρτια δύο, ἥχος α΄, πρὸς· Τῶν οὐρανίων ταγμάτων, δευτεροῦντες τὸ ἓν, καὶ γ΄ τοῦ ἁγίου μάρτυρος Σώζοντος, ἥχος δ΄, πρὸς· Ἐδωκας σημείωσιν. Δόξα καὶ νῦν, θεοτοκίον. Προκείμενον τῆς ἡμέρας. Εἰς τὸν στίχον στιχηρὰ τῆς ἑορτῆς, ζῆτει ταῦτα ἐν τῷ Μηναίῳ. Δόξα καὶ νῦν, ἥχος δ΄· Τὴν πάνσεπτόν σου γέννησιν. Ἀπολυτίκιον, ἥχος α΄, πρὸς· Τοῦ λίθου σφραγισθέντος, τὸ αὐτὸ καὶ εἰς τὸν ὄρθρον καὶ εἰς τὸ τέλος· Τεχθεῖσα παραδόξως στερωτικῶν ἐξ ὠδίνων, παρθενικῶν ἐκ λαγόνων ἐκύησας ὑπὲρ φύσιν, ὥραϊος φανεῖσα γὰρ βλάστος, ἐξήνησας τῷ κόσμῳ τὴν ζωὴν, διὰ τοῦτο αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν βοῶσί σοι, Θεοτόκε· δόξα τῇ προόδῳ σου ἀγνή, δόξα τῇ κυήσει σου, δόξα τῇ παρθενίᾳ σου, Μῆτερ ἀνύμφευτε.

Εἰς τὴν παννυχίδα κανῶν τὸν προσόρτιον. Ἀπὸ γ' ὥδῃς οὐδέν, ἀπὸ ς' τὸ κοντάκιον τῆς Θεοτόκου ἐκ τῶν συνήθων.

Εἰς τὸν ὁρθρον Θεὸς Κύριος, ἤχος α', καὶ τὸ αὐτὸ τροπάριον ἐκ γ'. Ἡ στιχολογία // (f. 4^v) κάθισμα ἐν, καθίσματα τῆς Ὀκτωήχου. Ἀνάγνωσις, τὸ μαρτύριον τοῦ ἁγίου Σώζοντος, οὗ ἡ ἀρχή· Μαξιμιανοῦ τῆς Κιλικίας. Κανόνες β', τῆς ἑορτῆς ὁ προσόρτιος εἰς η', ἤχος δ', ποίημα Γεωργίου· Ἀνοίξω τὸ στόμα μου, καὶ τοῦ ἁγίου εἰς τὸν αὐτὸν ἤχον, ποίημα Θεοφάνους· Θαλάσσης τὸ ἐρυθραῖον πέλαγος. Ἀπὸ γ' κάθισμα ἤχος δ', πρὸς· Ὁ ὑψωθείς ἐν τῷ Σταυρῷ, Δόξα καὶ νῦν, θεοτοκίον, ἀπὸ ς' τὸ τῆς Θεοτόκου κάθισμα, ἤχος πλάγιος δ', πρὸς· Τὸ προσταχθὲν μυστικῶς· Ἀνανεώθητε Ἀδάμ, Δόξα καὶ νῦν, τὸ αὐτό. Ἐξαποστειλάριον Ἅγιος Κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν. Εἰς τὸν στίχον τῶν αἰνῶν στιχηρὰ τῆς ἑορτῆς, ἤχος β', τὰ ἐν τῷ Μηναίῳ. Δόξα καὶ νῦν, τὸ ἰδιόμελον τῆς ἑορτῆς, ἤχος β'. Δεῦτε, φιλοπάρεθνοι πάντες.

Εἰς τὴν λειτουργίαν, οἱ μακαρισμοὶ τοῦ ἤχου. Μετὰ τὴν εἴσοδον Δόξα καὶ νῦν, ἤχος α', τὸ τροπάριον τῆς Θεοτόκου. Προκείμενον, ἤχος πλάγιος β'. Μνησθήσομαι τοῦ ὀνόματός σου, στίχος· Ἀκουσον, θύγατερ. Ἀλληλούια, ἤχος πλάγιος δ'. Ἀνάστηθι, Κύριε, εἰς τὴν ἀνάπαυσίν σου, στίχος· Ὡμοσε Κύριος τῷ Δαβὶδ ἀλήθειαν, καὶ οὐ μὴ ἀθετήσῃ αὐτῷ. Ἀπόστολος δὲ καὶ Εὐαγγέλιον τῆς ἡμέρας. Κοινωνικόν· Ποτήριον σωτηρίου λήψομαι.

Μηνὶ τῷ αὐτῷ η', τὸ γενέθλιον τῆς ὑπεραγίας δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου.

Ἐσπέρας οὐ στιχολογοῦμεν. Εἰς δὲ τὸ Κύριε ἐκέκραξα ἰστώμεν η' καὶ ψάλλομεν στιχηρὰ, ἤχος πλάγιος β'. Σήμερον ὁ τοῖς νοεροῖς θρόνοις, ἔτερον· Αὕτη ἡ ἡμέρα Κυρίου, ἀγαλλιᾶσθε, ἄλλο· Εἰ καὶ θεῖο βουλήματι, τὰ γ' ἀνὰ γ'. Εἴτα εἴσοδος, προκείμενον τῆς ἡμέρας. Ἀναγνώσματα λέγονται τὰ εἰς τὴν Κοίμησιν τῆς Θεοτόκου· τὸ πρῶτον, Γενέσεως· Ἐξῆλθεν Ἰακώβ ἀπὸ τοῦ φρέατος, τὸ β', Ἰεζεκιήλ· Ἔσται ἀπὸ τῆς ἡμέρας τῆς ὀγδόης, τὸ γ', Παροιμιῶν· Ἡ σοφία ᾠκοδόμησεν ἑαυτῇ οἶκον. Εἰς τὸν στίχον στιχηρὰ ἰδιόμελα, ἤχος δ'· Ἡ παγκόσμιος χαρά, στίχος· Μνησθήτι, Κύριε, τοῦ Δαβὶδ καὶ πάσης τῆς πραότητος αὐτοῦ, ὡς ὥμοσεν τῷ Κυρίῳ, ἠΐξατο τῷ Θεῷ, ἔτερον· Δι' ἀγγέλου προρρήσεως, στίχος· Ὡμοσε Κύριος τῷ Δαβὶδ ἀλήθειαν καὶ οὐ μὴ ἀθετήσῃ αὐτῷ ἐκ καρποῦ τῆς κοιλίας σου θήσομαι ἐπὶ τοῦ θρόνου, ἄλλο· Τὴν πάνσεπτόν σου γέννησιν. Δόξα καὶ νῦν, ἤχος πλάγιος β'. Σήμερον στερωτικαὶ πύλαι ἀνοίγονται. Ἀπολυτίκιον, ἤχος α'

πρὸς· Ἡ γέννησίς σου, Χριστέ ὁ Θεός, Ἡ γέννησίς σου, Θεοτόκε, χάραν ἐμήνυσε πάσῃ τῇ οἰκουμένη, ἐκ σοῦ γὰρ ἀνέτειλεν ὁ ἥλιος τῆς δικαιοσύνης Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν, καὶ λύ/(f. 5)σας τὴν κατάραν, ἔδωκε τὴν εὐλογίαν, καὶ καταργήσας τὸν θάνατον, ἔδωρήσατο ἡμῖν ζωὴν τὴν αἰώνιον. Τὸ αὐτὸ καὶ εἰς τὸν ὄρθρον.

Εἰς δὲ τὰ ἀπόδειπνα τό· Ὁ κατοικῶν, ἀπολυτίκιον τῆς ἑορτῆς, Δόξα καὶ νῦν, τὸ κοντάκιον ὁμοίως τῆς ἑορτῆς καὶ τὸ Κύριε ἐλέησον, μ', ἡ εὐχὴ το· Ὁ ἐν παντὶ καιρῷ, καὶ ἡ ἐτέρα εὐχὴ· Κύριε, Κύριε, ὁ ρυσάμενος ἡμᾶς, μόνον καὶ ἀπολύει.

Εἰς τὴν παννυχίδα τῆς ἀγρυπνίας κανόνες τῆς Θεοτόκου δύο· ὁ εἷς, ποίημα Λέοντος Δεσπότη, ἡχος δ'· Ἀνοίξω τὸ στόμα μου, εἰς ε' σὺν τοῖς εἰρμοῖς, καὶ ὁ ἕτερος, ποίημα Ἰωσήφ, εἰς τὸν αὐτὸν ἡχόν· Γηθόμενοι σήμερον, εἰς δ'· Ἀπὸ γ' ὁδῆς κάθισμα τῆς ἑορτῆς, ἀπὸ ε' τὸ κοντάκιον τῆς Θεοτόκου· Προστασία τῶν χριστιανῶν, καὶ τὸν οἶκον. Μετὰ δὲ τὴν ἀπολυσιν ἡ ἀνάγνωσις εἰς τὸ πανηγυρικὸν βιβλίον τῆς Θεοτόκου, λόγος α', Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ, οὗ ἡ ἀρχή· Δεῦτε πάντα τὰ ἔθνη. Εἶτα μετὰ τὴν ἀνάγνωσιν σημαίνει τὸ μέγα σήμαντρον, εἶτα τὸ χαλκὸν καὶ ἀρχόμεθα τοῦ ὄρθρου.

Εἰς τὸν ὄρθρον Θεὸς Κύριος, ἡχος α', καὶ τὸ τροπάριον ἐκ τρίτου. Εἶτα ἡ στιχολογία, κάθισμα τῆς ἡμέρας τὸ ἐνόρδινον, κάθισμα τῆς ἑορτῆς, ἡχος δ', πρὸς· Κατεπλάγη Ἰωσήφ· Ἐκ τῆς ρίζης Ἰεσσαί, Δόξα καὶ νῦν, τὸ αὐτὸ. Ἀνάγνωσις, λόγος τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ, οὗ ἡ ἀρχή· Εἰ μετρεῖται γῇ σπιθαμῇ. Εἶτα λέγομεν κάθισμα ε', τό· Κύριε μὴ τῷ θυμῷ σου, καθ' ὅλον μετὰ μειζόνων ἀλληλουιαιῶν, ἔπειτα τὸ κάθισμα τῆς ἑορτῆς, ἡχος δ', πρὸς· Κατεπλάγη· Ἡ παρθένος Μαριάμ, Δόξα καὶ νῦν, τὸ αὐτό. Ἀνάγνωσις λόγου τοῦ αὐτοῦ κυροῦ Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ, οὗ ἡ ἀρχή· Ἄλλοι μὲν ἄλλας ἑορτῶν ὑποθέσεις. Ἐπειτα, εἰ ἐστὶ ταχύ καὶ προτάξει ὁ προσεστώς, λέγομεν τὸν πολυέλεον, εἰ δ' οὖν καταλιμπάνεται κάθισμα ὁμοίως· Ἀναβόησον Δαβίδ, Δόξα καὶ νῦν, τὸ αὐτό. Ἀνάγνωσις, λόγος τοῦ κυροῦ Ἀνδρέου, ἐπισκόπου Κρήτης, οὗ ἡ ἀρχή· Ἀρχὴ μὲν ἑορτῶν ἡ παροῦσα πανήγυρις. Μετὰ τὴν ἀνάγνωσιν οἱ ἀναβαθμοὶ, ἡχος δ', ἀντίφωνον ἕν, προκείμενον, ἡχος δ'· Μνησθήσομαι τοῦ ὀνόματός σου ἐν πάσῃ γενεᾷ, στίχος· Ἀκουσον, θύγατερ, καὶ ἴδε, τὸ Πᾶσα πνοή, ἡχος πλάγιος β', τὸ μέγα εὐαγγέλιον ἐωθινὸν τῆς Θεοτόκου· Ἀναστᾷσα Μαριάμ, εἶτα ὁ Ν'. Κανόνες β' τῆς ἑορτῆς· ἡχος β', ποίημα

Ἰωάννου μοναχοῦ· Δεῦτε λαοί. Τῷ Κυρίῳ ἄσωμεν οὐ λέγομεν, λέγομεν δὲ τοὺς εἰρμούς ἀνά β', τὰ δὲ τροπάρια ἀνά δ'. Καὶ ἕτερος κανὼν τοῦ κυροῦ Ἀνδρέου εἰς ζ', ἥχος πλάγιος δ'. Τῷ συντρίψαντι πολέμους, εἰς ζ'. Ἐσχατον δὲ ἀμφοτέροι οἱ χοροὶ ψάλλομεν τὴν καταβασίαν τοῦ Σταυροῦ· Σταυρὸν χαράξας Μωσῆς. // (f. 5^v) Ἀπὸ γ' ὠδῆς κάθισμα, ἥχος πλάγιος δ', <πρὸς> Τὸ προσταχθὲν μυστικῶς. Ἀγαλλιásthω οὐρανός, γῇ εὐφραινέσθω, Δόξα καὶ νῦν, τὸ αὐτό. Ἀνάγνωσις, λόγος εἰς τὴν Μετάφρασιν τοῦ ἁγίου Ἰακώβου ἱστορικός εἰς τὴν αὐτὴν ἑορτὴν, οὗ ἡ ἀρχή· Ἐν ταῖς ἱστορίαις τῶν δώδεκα φυλῶν. Ἀπὸ ζ' τὸ κοντάκιον ἥχος δ'. Ἰωακείμ καὶ Ἄννα, καὶ τὸν οἶκον. Ἐξαποστειλάριον Ἅγιος Κύριος, εἰ δ' οὖν ἕτερος, πρὸς· Γυναῖκες ἀκουτίσθητε· Ἀγάλλονται τὰ πέρατα. Εἰς τοὺς αἶνους ἱστῶμεν ζ' καὶ ψάλλομεν στιχηρά, ἥχος α', ἀνά β'. Ὡ τοῦ παραδόξου θαύματος, καὶ ἕτερα β' ὅμοια αὐτοῦ. Δόξα καὶ νῦν, ἥχος πλάγιος β', ἰδιόμελον· Σήμερον ἡ στεῖρα Ἄννα τίκτει Θεόπαιδα. Δοξολογία μεγάλη, ἀπολυτίκιον τῆς ἑορτῆς.

Εἰ δὲ τύχη ἐν κυριακῇ ἐσπέρας ἡ στιχολογία· Μακάριος ἀνὴρ. Εἰς δὲ τὸ Κύριε ἐκέκραξα ἱστῶμεν ἡ' καὶ ψάλλομεν τὰ γ' ἀναστάσιμα καὶ τὰ γ' τῆς ἑορτῆς τὰ προγραφέντα, ἥχος πλάγιος β'. Σήμερον ὁ τοῖς νοεροῖς θρόνοις, Αὐτὴ ἡ ἡμέρα Κυρίου, Εἰ καὶ θείῳ βουλήματι, ἀνά β' μετὰ τοῦ Δόξα καὶ νῦν. Εἴσοδος, προκείμενον καὶ τὰ ἀναγνώσματα. Εἰς τὸν στίχον τὸ ἀναστάσιμον ἄπαξ καὶ τῆς ἑορτῆς τὰ προγραφέντα, ἥχος δ'. Ἡ παγκόσμιος χαρὰ, ἕτερον· Δι' ἀγγέλου προρρήσεως, πρὸς μίαν, τοὺς δὲ στίχους τῆς ἑορτῆς, Δόξα καὶ νῦν, Τὴν πάνσεπτόν σου γέννησιν, ἀπολυτίκιον τῆς ἑορτῆς τὸ προγραφέν.

Εἰς δὲ τὴν παννυχίδα κανόνας τοὺς προειρημένους, καθὼς εἰς τὴν ἑορτὴν ἐγράφησαν.

Εἰς δὲ τὸν ὄρθρον τὸ ἀναστάσιμον τροπάριον εἰς τὸ Θεὸς Κύριος β', Δόξα καὶ νῦν, τῆς ἑορτῆς. Ἡ στιχολογία τὰ δύο καθίσματα τῆς Κυριακῆς· Ἐξομολογήσομαι καὶ Ἀγαπήσω σε, Κύριε. Καθίσματα δὲ καὶ ἀναγνώσεις, ὡς εἴρηται, τῆς ἑορτῆς καὶ μετὰ τὸν πολυέλεον ἡ ὑπακοὴ τοῦ ἡχοῦ, ἀλλ' εἰ ἔχει ἡ ὥρα λέγομεν καὶ τὸν πολυέλεον, εἰ δὲ μή, μετὰ τὴν ἀνάγνωσιν, οἱ ἀναβαθμοὶ τοῦ ἡχοῦ, τὰ³⁴ γ' ἀντίφωνα. Προκείμενον δὲ καὶ Εὐαγγέλιον καὶ Πᾶσα πνοὴ ἐωθινὸν τῆς Θεοτόκου μόνα. Οὕτω γὰρ διετάξατο ὁ

³⁴ В рукописи тоῦ.

Στουδίτης ποιεῖν καὶ εἰς ταύτην τὴν ἑορτὴν τῆς Θεοτόκου, καὶ εἰς τὴν Ὑπαπαντήν, καὶ τὴν Κοίμησιν, καὶ εἰς τὸν Εὐαγγελισμόν. Καὶ τοῦτο, εἰ μὴ τύχη ἡ κυριακὴ τῶν Βαΐων, ἐν ταύτῃ γὰρ προτιμᾶται τὸ εὐαγγέλιον τῶν Βαΐων, εἰς δὲ τὰ Ἅγια τῶν Ἀγίων, τὸ ἀναστάσιμον προτιμᾶται, εἰ τύχη εἰς κυριακὴν. Εἰς δὲ τὴν λειτουργίαν ἀμφοτέρα εἰς πάσας τὰς ἑορτάς. Εὐαγγέλιον τοῖνον καὶ προκείμενον τῆς Θεοτόκου, ὡς εἴρηται, εἶτα Ἀνάστασιν Χριστοῦ θεασάμενοι, καὶ τὸν Ν' ψαλμόν. Κανόνας δὲ ψάλλομεν γ' τὸν ἀναστάσιμον εἰς δ' καὶ τῆς ἑορτῆς τὸν β' ἤχον εἰς ζ', ὁμοίως καὶ τὸν πλάγιον δ' εἰς ζ'. Λέγομεν δὲ καὶ Τῷ Κυρίῳ ἄσωμεν καὶ ι'/(f. 6) στῶμεν στίχους ις'. Ἡ δεξιὰ σου, Κύριε, δεδόξασται. Ἐσχάτον δὲ τὴν καταβασίαν τοῦ Σταυροῦ οἱ δύο χοροὶ ὁμοῦ. Ἀπὸ γ' ὥδῃς τὸ τῆς ἑορτῆς κάθισμα, ὡς εἴρηται, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ ἀνάγνωσις, ἀπὸ ζ' τὸ κοντάκιον. Ἐξαποστειλάριον Ἅγιος Κύριος, καὶ τὸ τῆς ἑορτῆς τὸ προγραφέν Ἀγάλλονται τὰ πέπρατα. Εἰς τοὺς αἶνους ἰστῶμεν ἡ' καὶ ψάλλομεν τὰ δ' ἀναστάσιμα καὶ τῆς ἑορτῆς τὰ γ', δευτεροῦντες τὸ ἐν Ὡ τοῦ παραδόξου θαύματος, ἤχος α'. Δόξα καὶ νῦν, Ὑπερευλογημένη, ἀπολυτίκιον τὸ ἀναστάσιμον.

Εἰς τὴν θείαν λειτουργίαν τυπικὰ καὶ μακαρισμοὶ τῆς ἑορτῆς, ἤχος πλάγιος δ'. Μνήσθητι ἡμῶν, τροπάριον καὶ τριαδικὸν καὶ θεοτοκίον. Προκείμενον, ἤχος γ', ὥδῃ τῆς Θεοτόκου Μεγαλύνει ἡ ψυχὴ μου τὸν Κύριον, στίχος Ὅτι ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν. Ὁ Ἀπόστολος, πρὸς Φιλιππησίους Ἀδελφοί, τοῦτο φρονεῖσθω ἐν ὑμῖν. Ἀλληλούια, ἤχος πλάγιος δ' Ἀκουσον, θύγατερ, καὶ ἴδε, στίχος β'. Τὸ πρόσωπόν σου λιτανεύσουσιν οἱ πλούσιοι τοῦ λαοῦ. Εὐαγγέλιον κατὰ Λουκᾶν Τῷ καιρῷ ἐκείνῳ εἰσῆλθεν ὁ Ἰησοῦς εἰς κώμην τινά. Κοινωνικόν Ποτήριον σωτηρίου λήψομαι.

Εἰ δὲ τύχη ἐν κυριακῇ, τυπικὰ καὶ μακαρισμοὶ ἀναστάσιμοι, Δόξα καὶ νῦν, τὸ κοντάκιον τῆς ἑορτῆς, προκείμενον καὶ ἀλληλούια τὰ εἰρημένα τῆς ἑορτῆς, ἀπόστολος δὲ καὶ εὐαγγέλιον ἀμφοτέρα, προηγούνται δὲ τῆς κυριακῆς. Κοινωνικὸν τῆς ἑορτῆς Ποτήριον σωτηρίου.

Μηνὶ τῷ αὐτῷ θ', τῶν ἁγίων καὶ δικαίων Ἰωακείμ καὶ Ἀννης.

Ἐσπέρας οὐ στιχολογοῦμεν, ἀλλ' εἰς τὸ Κύριε ἐκέκραξα ἰστῶμεν ζ' καὶ ψάλλομεν στιχηρὰ τῆς ἑορτῆς γ', ἤχος α'. Ὡ τοῦ παραδόξου θαύματος, καὶ τὰ τούτου προσόμοια, πρὸς μίαν, εἶτα τῶν δικαίων, ἤχος δ', πρὸς Ἐδωκας σημείωσιν, τρία. Δόξα καὶ νῦν, ἤχος δ'. Τὴν πάνσεπτόν σου γέν-

νησιν. Προκειμένον τῆς ἡμέρας. Εἰς τὸν στίχον στιχηρὰ τῆς ἐορτῆς, ἤχος β', πρὸς· Οἶκος τοῦ Ἐφραθᾶ· Δεῦτε τὴν ἐκ Δαβίδ, Σήμερον εὐκλεῶς, Ρίζης τοῦ Ἰεσσαί. Στίχοι δὲ λέγομεν τῆς ἐορτῆς. Δόξα καὶ νῦν, ἤχος δ'· Στεῖρα ἄγονος ἡ Ἄννα σήμερον. Ἀπολυτίκιον δὲ τῆς ἐορτῆς· Ἡ γέννησίς σου, Θεοτόκε.

Τὴν δὲ παννυχίδα ἀφ' ἐσπέρας καταλιμπάνομεν διὰ τὸν κόπον τῆς ἀγρυπνίας.

Εἰς τὸν ὕμνον, εἰ μὴ τύχη κυριακή, ἐγειρόμεθα ὥρα θ' διὰ τὸν κόπον. Εἰς τὸ Θεὸς Κύριος τροπάριον τῆς ἐορτῆς ἐκ γ'. Οὐ στιχολογούμεν, ἀλλ' εὐθέως τὸν Ν', κανόνας β'· τῆς ἐορτῆς τὸν δεύτερον ἤχον, τὸ Δεῦτε λαοί, ὁμοίως καὶ τῶν ἀγίων εἰς τὸν αὐτὸν ἤχον, ἀνὰ ζ'. Ἀπὸ γ' ὥδῃς κάθισμα τῶν δικαίων, ἤχος πλάγιος α'. Ἀνάγνωσις, ὁ περισσεύσας // (φ. 6^ν) τῆς ἐορτῆς Ἰωάννου μοναχοῦ τοῦ Δαμασκηνοῦ, λόγος δ', οὗ ἡ ἀρχή· Πάλιν ἐορτὴ καὶ πάλιν πανήγυρις. Ἀπὸ ζ' τὸ κοντάκιον καὶ οἶκον. Ἐξαποστειλάριον Ἅγιος Κύριος, καὶ τῆς ἐορτῆς· Ἀγάλλονται τὰ πέρατα. Εἰς τοὺς αἰνους οὐδέν, εἰς τὸν στίχον τῶν αἰῶν στιχηρὰ τῆς ἐορτῆς γ', ἤχος α', πρὸς· Τῶν οὐρανίων ταγμάτων Ἰωακεὶμ καὶ ἡ Ἄννα. Δόξα, καὶ νῦν, ἤχος πλάγιος β'· Σήμερον τῆς παγκοσμίου χαρᾶς. Ἀπολυτίκιον τῆς ἐορτῆς.

Εἰς τὴν λειτουργίαν τυπικὰ καὶ ὥδῃ τοῦ κανόνος τῶν δικαίων ἡ ζ'. Τὸ τροπάριον καὶ τὸ κοντάκιον τῆς ἐορτῆς. Προκειμένον ἤχος πλάγιος β'· Εὐφράνθητε ἐπὶ Κύριον καὶ ἀγαλλιᾶσθε, δίκαιοι, στίχος· Μακάριοι, ὧν ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι. Ὁ ἀπόστολος πρὸς Ἑβραίους· Ἀδελφοί, εἶχεν ἡ πρώτη σκηνή. Ἀλληλούια, ἤχος α'· Σωτηρία τῶν δικαίων παρὰ Κυρίου, καὶ ὑπερασπιστὴς αὐτῶν ἐστὶν ἐν καιρῷ, στίχος· Καὶ βοηθήσει αὐτοῖς κύριος καὶ ῥύσει αὐτοὺς καὶ ἐξελεῖται αὐτοῦς. Εὐαγγέλιον κατὰ Λουκᾶν· Εἶπεν ὁ Κύριος· οὐδεὶς λύχον ἄψας, ζήτει σαββάτῳ τρίτῳ τοῦ Λουκᾶ ἡ ζ'. Κοινωνικόν· Ἀγαλλιᾶσθε δίκαιοι ἐν Κυρίῳ.

Εἰ δὲ τύχη ἐν κυριακῇ, ἐσπέρας μετὰ τὴν στιχολογίαν τό· Μακάριος ἀνὴρ, εἰς τὸ Κύριε ἐκέκραξα ἰστώμεν ἢ καὶ ψάλλομεν στιχηρὰ τὰ τρία ἀναστάσιμα δευτεροῦντες τὸ α' καὶ τῶν ἀγίων, ἤχος δ', εἰς δ'. Δόξα καὶ νῦν, Τὴν πάνσεπτόν σου γέννησιν. Εἴσοδος, προκειμένον. Εἰς τὸν στίχον τὸ ἀναστάσιμον τοῦ στίχου καὶ ἔτερα β', πρὸς· Οἶκος τοῦ Ἐφραθᾶ. Δόξα καὶ νῦν, ἰδιόμελον, ἤχος δ'· Στεῖρα ἄγονος ἡ Ἄννα σήμερον. Ἀπολυτίκιον τῆς ἐορτῆς.

Εἰς τὴν παννυχίδα τῆς ἀγρυπνίας τὸν κατανυκτικὸν κανόνα τοῦ ἤχου εἰς ζ' καὶ τὸν προγραφέντα τῆς ἑορτῆς, ἤχος δ'· Ἄισομαί σοι, Κύριε, ὁ Θεός μου, εἰς δ'. Ἀπὸ γ' ᾠδῆς, κάθισμα κατανυκτικόν, ἀπὸ ζ' τὸ κοντάκιον· Προστασία τῶν χριστιανῶν, καὶ τὸν οἶκον.

Εἰς τὸν ὄρθρον αἱ στιχολογίαι καὶ τὰ καθίσματα καὶ αἱ ἀναγνώσεις ἅπαντα τῆς κυριακῆς, ὡς σύνθετες ἡμῖν ποιεῖν, ὁμοίως καὶ οἱ ἀναβαθμοί, τὸ προκείμενον, τὸ Πᾶσα πνοή, τὸ ἑωθινὸν εὐαγγέλιον, ἅπαντα τῆς κυριακῆς. Κανόνας δὲ ψάλλομεν γ'· τὸν ἀναστάσιμον εἰς ζ' καὶ τῆς ἑορτῆς τὸν β' ἤχον εἰς δ', ὁμοίως καὶ τῶν ἁγίων εἰς τὸν αὐτὸν ἤχον εἰς δ'. Ἀπὸ γ' ᾠδῆς κάθισμα τῶν ἁγίων, ἀπὸ ζ' τὸ κοντάκιον τῆς ἑορτῆς. Ἐξαποστειλάριον· Ἅγιος Κύριος. Εἰς τοὺς αἶνους ἰστώμεν ἡ' καὶ λέγομεν τὰ δ' ἀναστάσιμα καὶ τὰ δ' τῆς ἑορτῆς τὰ προειρημένα, ἤχος α', πρὸς· Τῶν οὐρανίων ταγμάτων. Δόξα καὶ νῦν, Ὑπερ/(f. 7)ευλογημένη ὑπάρχεις, ἀπολυτίκιον τὸ ἀναστάσιμον.

Εἰς τὴν λειτουργίαν, τυπικὰ καὶ μακαρισμοὶ οἱ ἀναστάσιμοι. Μετὰ τὴν εἴσοδον τροπάριον τὸ ἀναστάσιμον, Δόξα καὶ νῦν, τὸ κοντάκιον τῆς ἑορτῆς. Προκείμενον καὶ Ἀλληλούια τῶν δικαίων τὰ εἰρημένα, ἀπόστολος καὶ εὐαγγέλιον καὶ κοινωνικὸν ἀμφότερα, προηγούμενα δὲ τῆς κυριακῆς, ὅτι ὁ ἀπόστολος, τὸ εὐαγγέλιον καὶ τὸ κοινωνικόν, ἀλληλούια δὲ τῶν δικαίων.

Μηνὶ τῷ αὐτῷ ι', τῶν ἁγίων μαρτύρων Μηνოდώρας, Μητροδώρας καὶ Νυμφοδώρας.

Ἐσπέρας οὐ στιχολογοῦμεν, εἰς τὸ Κύριε ἐκέκραξα ἰστώμεν ζ' καὶ ψάλλομεν στιχηρὰ τῆς ἑορτῆς β', ἤχος δ', πρὸς· Ἐδωκας σημειώσιν, καὶ τῶν ἁγίων εἰς τὸν αὐτὸν ἤχον δύο. Ψάλλομεν δὲ ἑσπέρας καὶ τὸν ἅγιον Σευηριανόν, καὶ λέγομεν στιχηρὰ τοῦ αὐτοῦ ἁγίου β', Δόξα καὶ νῦν, ἤχος δ'· Ἡ παγκόσμιος χαρά. Προκείμενον τῆς ἡμέρας. Εἰς τὸν στίχον στιχηρὰ τῆς Ὁκτωήχου γ', Δόξα καὶ νῦν, ἤχος β'· Ἡ προορισθεῖσα παντάνασσα Θεοῦ, ἀπολυτίκιον τῆς ἑορτῆς· Ἡ γέννησίς σου, Θεοτόκε.

Εἰς τὴν παννυχίδα, κανὼν τῆς ἑορτῆς, ποίημα Ἰωάννου μοναχοῦ· Ἄισομαί σοι, Κύριε, ὁ Θεός μου. Ἀπὸ γ' ᾠδῆς οὐδέν, ἀπὸ ζ' τὸ κοντάκιον τῆς Θεοτόκου, ἤχος β'. Πρεσβεία θερμή.

Εἰς τὸν ὄρθρον Θεὸς Κύριος καὶ τὸ τροπάριον τῆς ἑορτῆς ἐκ γ'. Ἡ στιχολογία κάθισμα ἕν, κάθισμα δὲ, εἰ τύχη ἡ ἡμέρα σταυρώσιμος ἢ ἀνα-

στάσιμος, λέγομεν τοῦ ἤχου, εἰ δὲ μή γε λέγομεν τῆς ἑορτῆς πρὸς τὸν ἤχον, Δόξα καὶ νῦν, τὸ αὐτό. Ἀνάγνωσις, τὸ μαρτύριον τῶν ἁγίων, οὗ ἡ ἀρχή· Οὐδὲ γυναιξίν, οὐδὲ κόραις. Ψάλλομεν δὲ καὶ κανόνας γ'· τῆς ἑορτῆς τὸν πλάγιον δ' εἰς δ' καὶ τῶν ἁγίων εἰς δ', ποίημα Ἰωσήφ, ἤχος δ'· Ἀνοίξω τὸ στόμα μου, καὶ τοῦ μάρτυρος εἰς δ'. Ἀπὸ γ' ὥδῃς κάθισμα τῶν ἁγίων, ἤχος δ', ἀπὸ ε' τὸ κοντάκιον τῆς ἑορτῆς. Ἐξαποστειλάριον ὁμοίως τῆς ἑορτῆς. Εἰς τοὺς αἶνους στιχηρὰ τῆς Ὁκτωήχου γ', Δόξα καὶ νῦν, ἤχος πλάγιος δ', στιχηρὸν προσόμοιον τῆς ἑορτῆς, πρὸς· Δεῦτε ἅπαντες πιστοί. Ἀπολυτίκιον τῆς ἑορτῆς.

Εἰς τὴν λειτουργίαν τυπικὰ καὶ μακαρισμοί, ἤχος πλάγιος δ', οἱ καταλειφθέντες τῆς ἑορτῆς, τροπάριον καὶ τὸ κοντάκιον τῆς ἑορτῆς. Προκείμενον, ἤχος πλάγιος β'. Μνησθήσομαι τοῦ ὀνόματός σου, στίχος· Ἀκουσον, θύγατερ. Ἀπόστολος δὲ καὶ Εὐαγγέλιον τῆς ἡμέρας, Ἀλληλούια, ἤχος πλάγιος δ'. Ὡμοσε Κύριος τῷ Δαβὶδ ἀλήθειαν, καὶ οὐ μὴ ἀθετήσῃ αὐτῷ ἐκ καρποῦ τῆς κοιλίας σου θήσομαι. Κοινωνικὸν δὲ τῆς ἑορτῆς· Ποτήριον σωτηρίου λήψομαι.

Μηνὶ τῷ αὐτῷ ια', τῆς ὁσίας μητρὸς ἡμῶν Θεοδώρας τῆς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ.

Ἐσπέρας οὐ στιχολογοῦμεν, εἰς δὲ τὸ Κύριε ἐκέκραξα ἰσθῶμεν ε' καὶ ψάλλομεν στιχηρὰ τῆς ε'/(f. 7^o)ορτῆς δύο, ἤχος πλάγιος δ', πρὸς· Τὴν ἐνδοξον καὶ ἄχραντον, εἴτα ἕτερα β' στιχηρὰ τοῦ ἁγίου Αὐτονόμου εἰς τὸν αὐτὸν ἤχον, πρὸς· Ὡ τοῦ παραδόξου θαύματος, ζήτει ταῦτα εἰς τὰς δώδεκα τοῦ μηνός. Ἀφ' ἐσπέρας γὰρ ψάλλομεν καὶ τὸ ἅγιον Αὐτόνομον διὰ τὸ ἀποδίδειν εἰς τὰς ιβ' τὴν ἑορτήν. Καὶ ἕτερα δύο στιχηρὰ τῆς ὁσίας, ἤχος δ', πρὸς· Ὡς γενναῖον ἐν μάρτυσιν, Δόξα καὶ νῦν, εἰς τὸν αὐτὸν ἤχον τῆς ἑορτῆς ἰδιόμελον· Δι' ἀγγέλου προρρήσεως γόνος πάνσεπτος. Προκείμενον τῆς ἡμέρας. Εἰς τὸν στίχον στιχηρὰ τῆς Ὁκτωήχου γ', Δόξα καὶ νῦν, ἰδιόμελον τῆς ἑορτῆς, ἤχος α'. Ἡ ἀπαρχὴ τῆς ἡμῶν σωτηρίας, ἀπολυτίκιον τῆς ἑορτῆς.

Εἰς τὴν παννυχίδα κανὼν, ἤχος δ', πρὸς· Ἀνοίξω τὸ στόμα μου, ποίημα Λέοντος Δεσπότου· Γηράσαντα πάναγνε.

Εἰς τὸν ὄρθρον ἡ στιχολογία κάθισμα ἐν, ἀπὸ τῆς στιχολογίας κάθισμα τῆς ὁσίας, ἤχος πλάγιος δ', καὶ ἀναγινώσκομεν καὶ τὸν βίον αὐτῆς, οὗ ἡ ἀρχή· Ζήνων μὲν οὖν ἤδη, τὴν αὐτοκράτορα Ῥωμαίων. Κανόνας δὲ

ψάλλομεν γ' τῆς ἑορτῆς, ἤχος β'. Δεῦτε λαοί, καὶ τῆς ὁσίας, ἤχος δ', ποίημα Θεοφάνους· Ἀνοίξω τὸ στόμα μου, καὶ τοῦ ἁγίου Αὐτονόμου, ἤχος πλάγιος δ', ἀνὰ δ'. Ἀπὸ γ' ὥδῃς κάθισμα τοῦ ἁγίου, ἤχος δ', ἀπὸ ε' ὥδῃς τὸ κοντάκιον τῆς ἑορτῆς καὶ οἶκον. Ἐξαποστειλάριον τῆς ἑορτῆς. Εἰς τὸν στίχον τῶν αἰνῶν στιχηρὰ τῆς Ὁκτωήχου γ', Δόξα καὶ νῦν, ἰδιόμελον τῆς ἑορτῆς³⁵, ἤχος β'. Δεῦτε φιλοπάρεθνοι πάντες. Ἀπολυτίκιον δὲ τῆς ἑορτῆς.

Εἰς τὴν λειτουργίαν τυπικὰ καὶ ὥδῃ τοῦ κανόνος τῆς ἑορτῆς τοῦ πλαγίου δ' ἡ τρίτη ὥδῃ, τροπάριον καὶ τὸ κοντάκιον τῆς ἑορτῆς. Προκείμενον καὶ ἀλληλούια τῆς ἑορτῆς, Ἀπόστολος δὲ καὶ Εὐαγγέλιον τῆς ἡμέρας. Κοινωνικόν· Ποτήριον σωτηρίου λήψομαι. Εἰ δὲ τύχη ἐν κυριακῇ ἢ ἐν σαββάτῳ προκείμενον καὶ ἀλληλούια τῆς ἡμέρας.

Μηνὶ τῷ αὐτῷ ιβ', τοῦ ἁγίου μάρτυρος Αὐτονόμου. Ἐν ταύτῃ τῇ ἑσπέρᾳ ἀποδίδομεν τὴν ἑορτὴν καὶ διὰ τοῦτο, ὡς εἴρηται, προσψάλλομεν τὸν ἅγιον εἰς ια'.

Ἐσπέρας οὐ στιχολογοῦμεν, ἀλλ' εἰς τὸ Κύριε ἐκέκραξα ἰστώμεν ε' καὶ ψάλλομεν στιχηρὰ ἰδιόμελα, ἤχος πλάγιος β', τὰ εἰς τὴν ἑορτὴν· Σήμερον ὁ τοῖς νοεροῖς θρόνοις, Αὐτῇ ἡ ἡμέρα Κυρίου, Εἰ καὶ θεῖον βουλῆματι, τὰ τρία ἀνὰ β'. Δόξα καὶ νῦν, τὸ πρῶτον· Σήμερον ὁ τοῖς νοεροῖς θρόνοις. Προκείμενον τῆς ἡμέρας. Εἰς τὸν στίχον στιχηρὰ τῆς ἑορτῆς, ἤχος δ'· Ἡ παγκόσμιος χαρὰ, καὶ τὰ ἕτερα δύο, ὡς καὶ ἐν τῇ ἑορτῇ μετὰ τῶν στίχων αὐτῶν. Δόξα καὶ νῦν, ἤχος πλάγιος β'· Σήμερον στερωτικάι πύλαι ἀνοίγονται. Ἀπολυτίκιον, ἤχος α'· Ἡ γέννησίς σου, Θεοτόκε, χάραν ἐμήνυσεν. //(f. 8)

Εἰς τὴν παννυχίδα κανὼν τῆς ἑορτῆς, ἤχος δ', πρόσ· Ἀνοίξω τὸ στόμα μου· Γηθόμενοι σήμερον. Ἀπὸ γ' ὥδῃς οὐδέν, ἀπὸ ε' κοντάκιον τῆς ἑορτῆς.

Εἰς τὸν ὄρθρον Θεὸς Κύριος καὶ τὸ τροπάριον τῆς ἑορτῆς ἐκ τρίτου. Ἡ στιχολογία κάθισμα ἓν, ἀπὸ τῆς στιχολογίας κάθισμα τῆς ἑορτῆς, ἤχος δ', πρόσ· Κατεπλάγη Ἰωσήφ· Ἀναβόησον Δαβὶδ, τι ὤμωσέ σοι ὁ Θεός. Δόξα καὶ νῦν, τὸ αὐτό. Ἀνάγνωσις, τὸ μαρτύριον τοῦ ἁγίου Αὐτονόμου, οὗ ἡ ἀρχή· Τῆς Ἰσῆς ἀτοπίας, εἶναι νομίζω. Κανόνες β' τῆς ἑορτῆς, τοὺς δύο ἀνὰ ε', τὸν β' ἤχον καὶ τὸν πλάγιον δ'. Ἀπὸ γ' ὥδῃς κάθισμα, ἤχος πλάγιος

³⁵ В рукописи добавлено ἰδιόμελον.

δ' Ἀγαλλιᾶσθω οὐρανός, Δόξα καὶ νῦν τὸ αὐτό. Ἀπὸ ς' ᾠδῆς τὸ κοντάκιον τῆς ἑορτῆς καὶ τὸν οἶκον. Ἐξαποστειλάριον τῆς ἑορτῆς. Εἰς τὸν στίχον τῶν αἰνῶν στιχηρὰ τῆς ἑορτῆς γ', ἤχος α'. Ὡ τοῦ παραδόξου θαύματος, καὶ ἕτερα δύο ὅμοια τούτου. Δόξα καὶ νῦν, ἤχος δ'. Στεῖρα ἄγονος ἡ Ἄννα σήμερον. Ἀπολυτίκιον τῆς ἑορτῆς, ἤχος α'. Ἡ γέννησίς σου, Θεοτόκε, χαράν.

Εἰ δὲ τύχη ἐν κυριακῇ, προηγούνται τὰ ἀναστάσιμα πάντα, ψάλλονται δὲ μετὰ τῆς ἑορτῆς, ὡς ἐκεῖσε εἴρηται.

Εἰς τὴν λειτουργίαν, πάντα τῆς ἑορτῆς, ὡς <εἰς> αὐτὴν τὴν ἡμέραν τῆς ἑορτῆς. Ἀπόστολος καὶ Ἀλληλούια, Εὐαγγέλιον καὶ κοινωνικὸν τῆς ἑορτῆς. Ποτήριον σωτηρίου.

Μηνὶ τῷ αὐτῷ ιγ', προσέρτια τοῦ Τιμίου Σταυροῦ καὶ τοῦ ἁγίου Κορνηλίου τοῦ ἑκατοντάρχου.

Ἐσπέρας οὐ στιχολογοῦμεν, εἰς δὲ τὸ Κύριε ἐκέκραξα ἰστώμεν ς' καὶ ψάλλομεν στιχηρὰ τῆς ἑορτῆς τοῦ Σταυροῦ, ἤχος πλάγιος α', πρὸς· Χαίροις τρία, ζῆτει ταῦτα εἰς τὴν ἑορτὴν, καὶ τρία τοῦ ἁγίου Κορνηλίου, ἤχος δ'. Δόξα καὶ νῦν, θεοτοκίον. Προκείμενον τῆς ἡμέρας. Εἰς τὸν στίχον στιχηρὰ τῆς Ὀκτωήχου γ'. Δόξα καὶ νῦν, ἤχος πλάγιος δ', πρὸς· Δεῦτε ἅπαντες πιστοί· Δεῦτε ἅπαντες πιστοὶ τὸ ζωοδώρητον ξύλον, ζῆτει αὐτὸ εἰς τὴν ἑορτὴν. Ἀπολυτίκιον, ἤχος β'. Τὸν ζωοποιὸν Σταυρὸν τῆς σῆς ἀγαθότητος, ὃν ἐδωρήσω ἡμῖν τοῖς ἀναξίοις Κύριε, σοὶ προσάγομεν εἰς πρεσβείαν· σῶζε τοὺς βασιλεῖς καὶ τὴν πόλιν σου, ἱκετεύοντας διὰ τῆς Θεοτόκου, μόνε φιλόνητοπε.

Τὸ αὐτὸ καὶ εἰς ὄρθρον καὶ εἰς τὸ τέλος τοῦ ὄρθρου.

Εἰς τὴν παννυχίδα κανὼν προσέρτιος τοῦ Σταυροῦ, ἤχος δ'. Τριστάτας κραταιούς. Ἀπὸ γ' ᾠδῆς οὐδέν, ἀπὸ ς' κάθισμα σταυρώσιμον, ἤχος β'. Σωτηρίαν εἰργάσω ἐν μέσῳ τῆς γῆς Χριστὸς ὁ Θεός, Δόξα καὶ νῦν, θεοτοκίον.

Εἰς τὸν ὄρθρον Θεὸς Κύριος, ἤχος β', καὶ τὸ τροπάριον· Τὸν ζωοποιὸν Σταυρὸν, ἐκ γ'. // (f. 8v) Ἡ στιχολογία κάθισμα ἐν, μετὰ τὴν στιχολογίαν κάθισμα σταυρώσιμον τῆς Ὀκτωήχου πρὸς τὸν ἥχον, οἷα ἂν ἡμέρα ἦ. Δόξα καὶ νῦν, θεοτοκίον. Ἀνάγνωσις, τὸ μαρτύριον τοῦ ἁγίου Κορνηλίου, οὗ ἡ ἀρχή· Μετὰ τὴν σωτήριον ἐπὶ γῆς τοῦ Λόγου. Κανόνες β' τὸν προσέορτιον, ἤχος δ', κατὰ ἀλφάβητον· Ἀγάλλου οὐρανέ, εἰς η', καὶ τοῦ ἁγίου, ἤχος πλάγιος α', ποίημα Ἰωσήφ, εἰς δ'. Ἀπὸ γ' ᾠδῆς κάθισμα τοῦ ἁγίου,

ἤχος δ', ἀπὸ ς' κάθισμα, ἤχος πλάγιος δ', πρὸς· Τὸ προσταχθέν μυστικῶς· Ἐπὶ Σταυροῦ σε κατιδὼν ἀνυψωθέντα, ζήτει αὐτὸ εἰς τὴν Ὀκτωήχων. Δόξα καὶ νῦν, θεοτοκίον· Τὸν ἀμνὸν καὶ ποιμένα· Ἐξαποστείλῃ· Ἅγιος Κύριος ἡμῶν. Εἰς τὸν στίχον τῶν αἰνῶν στιχηρὰ τῆς Ὀκτωήχου γ'. Δόξα καὶ νῦν, ιδιόμελον, ἤχος πλάγιος β'. Σήμερον προέρχεται ὁ Σταυρὸς τοῦ. Ἀπολυτίκιον τὸ εἰρημένον· Τὸν ζωοποιὸν Σταυρὸν τῆς σῆς.

Εἰς τὴν λειτουργίαν, τυπικὰ καὶ ἡ γ' ὥδῃ τοῦ προεορτίου κανόνος. Μετὰ τὴν εἴσοδον Δόξα καὶ νῦν, τροπάριον τὸ αὐτό. Προκείμενον, ἤχος πρῶτος· Γένοιτο, Κύριε, τὸ ἔλεός σου ἐφ' ἡμᾶς, στίχος· Ἀγαλλιᾶσθε δίκαιοι. Ὁ Ἀπόστολος τοῦ ἀγίου, Πράξεων· Ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἀνὴρ τις ἦν ἐν Καισαρείᾳ, ζήτει τῇ β' τῆς δ' ἐβδομάδος τοῦ Πάσχα. Ἀλληλούια, ἤχος α'. Ὁ Θεὸς ὁ διδοὺς ἐκδικήσεις ἐμοὶ καὶ ὑποτάξας λαοὺς ὑπ' ἐμέ, ὁ ρύστης μου ἐξ ἐχθρῶν μου. Εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην· Εἶπεν ὁ Κύριος· ὁ φιλῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ, ζήτει τῇ γ' τῆς ς' ἐβδομάδος τοῦ Πάσχα ἀπὸ τοῦ μέσου. Κοινωνικόν· Αἰνεῖτε τὸν Κύριον.

Σαββάτω πρὸ τῆς Ὑψώσεως.

Πᾶσα ἡ ἀκολουθία τῆς ἡμέρας, ἤγουν προκείμενον, τυπικὰ καὶ ἀλληλούια. Ὁ Ἀπόστολος δὲ πρὸς Κορινθίους· Ἀδελφοί, σοφίαν λαλοῦμεν ἐν τοῖς, ζήτει σαββάτω ιγ'. Εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον· Εἶπεν ὁ Κύριος· ὁ φιλῶν πατέρα ἢ μητέρα ὑπὲρ ἐμέ, ζήτει σαββάτω ζ'.

Κυριακῇ πρὸ τῆς Ὑψώσεως.

Πᾶσα ἡ ἀκολουθία τῆς ἡμέρας. Προκείμενον τῆς λειτουργίας, ἤχος γ'. Μέγας ὁ Κύριος ἡμῶν καὶ μεγάλη, στίχος· Αἰνεῖτε τὸν Κύριον, ὅτι ἀγαθός. Ὁ Ἀπόστολος, πρὸς Γαλάτας· Ἀδελφοί, ἴδετε πηλίκους ὑμῖν γράμμασιν, ζήτει κυριακῇ κβ'. Ἀλληλούια τῆς ἡμέρας, τοῦ ἤχου. Εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην· Εἶπεν ὁ Κύριος· οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανόν. Κοινωνικόν· Αἰνεῖτε τὸν Κύριον.

Μηνὶ τῷ αὐτῷ ιδ', ἡ Ὑψώσις τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ Σταυροῦ.

Τῇ ἐσπέρᾳ μετὰ τὸ κροῦσαι τὴν θ' ἀνέρχεται ὁ ἐγκάθετος ἱερεὺς μετὰ // (f. 9) τοῦ ἐκκλησιάρχου καὶ διακόνου ἐν τῷ σκευοφυλακίῳ ἡλλαγμένον

³⁶ ἀποτίθενται Everg.

καὶ καταβιβάζουσι τὸν τίμιον σταυρὸν ψάλλοντες ἡσύχως τροπάριον· Σῶ-
σον, Κύριε, τὸν λαόν σου, καὶ ἀποτιθέμενοι³⁶ αὐτὸν ἔσωθεν ἐν τῷ ἁγίῳ
θυσιαστηρίῳ, εἴθ' οὕτως σημαίνει τὸ ἐσπερινόν.

Ἐσπέρας δὲ οὐ στιχολογοῦμεν. Εἰς δὲ τὸ Κύριε ἐκέκραξα ἰστώμεν
ἢ καὶ ψάλλομεν στιχηρά, ἥχος πλάγιος β', πρὸς· Ὁλην ἀποθέμενοι, γ'.
Σταυρὸς ἀνυψούμενος, ἄλλο· Μωσῆς προετύπου σε, ἕτερον· Σταυρὲ παν-
σεβάσμιε, τὰ γ' ἐκ δευτέρου. Εἶτα ἰδιόμελον εἰς τὸν αὐτὸν ἥχον· Σήμερον
ξύλον ἐφανερώθη, καὶ τοῦτο δευτεροῦντες. Δόξα καὶ νῦν, εἰς τὸν αὐτὸν
ἥχον· Ὁ τετραπέρατος κόσμος. Ἐπειτα εἰσοδος, προκείμενον τῆς ἡμέρας,
εἴθ' οὕτως τὰ ἀναγνώσματα· τὸ α', τῆς Ἑξόδου· Ἐξῆρε Μωϋσῆς τοὺς υἱ-
οὺς Ἰσραὴλ, τὸ β', Παροιμιῶν· Υἱέ, μὴ ὀλιγώρει παιδείας κυρίου, τὸ γ',
Ἡσαΐου· Τάδε λέγει Κύριος· Ἀνοιχθήσονται πύλαι. Εἰς τὸν στίχον στιχη-
ρά, ἥχος πλάγιος δ'· Ὅνπερ πάλαι Μωϋσῆς, στίχος· Ὑψοῦτε Κύριον τὸν
Θεὸν ἡμῶν καὶ προσκυνεῖτε τὸ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν αὐτοῦ, ὅτι ἅγιος
ἐστίν, καὶ πάλιν τὸ αὐτὸ στιχηρόν, στίχος β'. Ὑψώθητι ἐπὶ τοῦ οὐρανοῦς
ὁ Θεὸς ἡμῶν καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν ἢ δόξα, ἄλλο· Τῶν προφητῶν αἰ-
φωναί. Δόξα καὶ νῦν, ἰδιόμελον, ἥχος γ'· Χριστέ, ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τήν,
ἀπολυτίκιον, ἥχος α'· Σῶσον, Κύριε, τὸν λαόν σου καὶ εὐλόγησον τὴν κλη-
ρονομίαν.

Χρὴ γινώσκειν, ὅτι ἐὰν τύχη ἐν κυριακῇ ἡ ἑορτῇ αὕτη, οὐδὲν τῶν ἀνα-
στασίμων ψάλλομεν, οὔτε στιχηρά, οὔτε κανόνας, οὔτε τι ἕτερον τῆς κυρι-
ακῆς, ἀλλὰ πάντα τῆς ἑορτῆς ἐν τε τῷ ἐσπερινῷ καὶ τῷ ὄρθρῳ καὶ ἐν τῇ
λειτουργίᾳ, μόνον δὲ ἐν τῷ ἐσπερινῷ στιχολογοῦμεν τὸ Μακάριος ἀνῆρ.

Εἰς τὴν παννυχίδα τὸν κατανυκτικὸν κανόνα τοῦ ἡχοῦ τῆς ἡμέρας τῆς
παννυχίδος εἰς ς' καὶ τοῦ Σταυροῦ, ἥχος δ', ποίημα Γερμανοῦ· Αἰσομαί
σοι, Κύριε, ὁ Θεός μου, εἰς δ'. Ἀπὸ γ' ᾠδῆς κάθισμα τοῦ Σταυροῦ, ἥχος
α', τῆς Ὀκτωήχου· Τὸ ὄπλον τοῦ Σταυροῦ, ζῆτει εἰς τὸν α' ἥχον. Δόξα
καὶ νῦν, Οἱ τὴν σὴν προστασίαν. Ἀπὸ ς' τὸ κοντάκιον τῆς Θεοτόκου·
Προστασία τῶν χριστιανῶν, καὶ τὸν οἶκον. Εἰς τὸ τέλος ἡ ἀνάγνωσις, ὡς
σύνηθες, ἐν τῷ Πραξαποστόλῳ.

Εἰς τὸν ὄρθρον Θεὸς Κύριος, ἥχος α', τροπάριον· Σῶσον, Κύριε, τὸν
λαόν σου, δύο, Δόξα καὶ νῦν, θεοτοκίον· Οἱ τὴν σὴν προστασίαν. Ἡ στι-
χολογία, τὸ κάθισμα τῆς ἡμέρας, κάθισμα εἰς τὸν ἥχον σταυρώσιμον τοῦ
ἡχοῦ, οἷα ἂν ἡμέρα λάχῃ. Ἀνάγνωσις ἀπὸ τῆς στιχολογίας τοῦ πρώτου
καθίσματος εἰς τὸ Πανηγυρικόν, // (f. 9^o) λόγον Σωφρονίου Ἱεροσολύμων,

οὗ ἡ ἀρχή· Σταυροῦ πανήγυρις, καὶ τίς οὐ σκιρτήσεις, καὶ ἕτερον λόγον Παντολέοντος διακόνου οὗ ἡ ἀρχή· Πάλιν ὑψοῦτε σταυρός, τὰ δύο συν-
ημμένως εἰς μίαν ἀνάγνωσιν, καὶ ἕτερον λόγον Ἀλεξάνδρου μοναχοῦ. Εἶτα
στιχολογοῦμεν τὸ β' κάθισμα· Ἀγαθὸν τὸ ἐξομολογεῖσθαι τῷ Κυρίῳ, τὰ
γ' ἀντίφωνα εἰς τὸν ἐνεστώτα ἤχον, κάθισμα δὲ εἰς τὴν Ὀκτώηχον ὁμοιον
τοῦ αὐτοῦ ἤχου, ἡ τῆς τετράδος, ἡ τῆς παρασκευῆς, Δόξα καὶ νῦν, τὸ
αὐτὸ θεοτοκίον. Ἀνάγνωσις εἰς τὸ αὐτὸ βιβλίον λόγος τοῦ Χρυσοστόμου,
οὗ ἡ ἀρχή· Τί εἶπω, ἡ τί λαλήσω. Ἐπειτα εἰ ἔχει ἡ ὥρα καὶ ὁ πολυέλεος
εἰς ἤχον πλάγιον β', κάθισμα εἰς τὸν αὐτὸν ἤχον· Μόνον ἐπάγη τὸ ξύ-
λον, Δόξα καὶ νῦν, θεοτοκίον. Ἀνάγνωσις, <λόγος>³⁷ εἰς τὴν Μετάφρασιν
τοῦ κυροῦ Ἀνδρέου, οὗ ἡ ἀρχή· Σταυροῦ πανήγυριν ἄγομεν, εἰς δόσεις β'.
Μετὰ τὴν ἀνάγνωσιν οἱ ἀναβαθμοὶ ἤχος δ', ἀντίφωνον ἓν, εἰ δὲ κυριακῇ
τύχῃ, τοῦ ἤχου τὰ γ' ἀντίφωνα. Προκείμενον, ἤχος δ'· Εἶδοσαν πάντα
τὰ πέρατα τῆς γῆς τὸ σωτήριον τοῦ Θεοῦ ἡμῶν, στίχος· Ἀισατε τῷ Κυ-
ρίῳ ᾄσμα καινόν. Τὸ Πᾶσα πνοὴ εἰς τὸν αὐτὸν ἤχον. Εὐαγγέλιον κατὰ
Ἰωάννην· Εἶπεν ὁ Κύριος· Πάτερ, δόξασόν σου τὸν Υἱόν. Τὸ Ἀνάστασιν
Χριστοῦ θεασάμενοι, οἱ ἂν ἡμέρᾳ ἡ, καὶ τὸν Ν'. Εἶτα ὁ κανὼν, ἤχος
πλάγιος δ', ποίημα Κοσμᾶ μοναχοῦ. Λέγομεν τοὺς εἰρμούς πρὸς μίαν οἱ
χοροὶ, τὰ δὲ τροπάρια ἀνὰ δ', ἐν αἷς ὥδαῖς εἰσὶ γ', Δόξα καὶ νῦν, καὶ πάλιν
τὰ δύο πρὸς μίαν, ἔσχατον δὲ ἀμφότεροι οἱ χοροὶ τοὺς εἰρμούς ἀπαξ, ὡς
εἴρηται. Ἐν αἷς δὲ ὥδαῖς εἰσὶ δύο τροπάρια, ἀνὰ ζ', Δόξα καὶ νῦν, καὶ
πάλιν αὐτὰ πρὸς μίαν.

Χρῆ δὲ γινώσκειν, ὅτι προευνρεπισμένου ὄντος τοῦ τετραποδίου μετὰ
καὶ ἐνδυτῆς προτιθέασιν αὐτὸ οἱ παρεκκλησιάρχαι ἐν τῷ δεξιῷ μέρει τοῦ
βήματος ἔξωθεν ἐν τῷ ψάλλεσθαι τὸν Ν' ἅμα δὲ τοῦ ἄρξασθαι τὸν κανόνα·
Σταυρὸν χαράξας Μωσῆς. Τοῦ ἱερέως ἡλλαγμένου ὄντος μετὰ φελωνίου
καὶ ἐπιτραχηλίου, ὁμοίως δὲ καὶ διακόνου, λαβὼν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐ-
τοῦ τὸ τίμιον ξύλον ὁ ἱερεὺς μετὰ τῆς θήκης αὐτοῦ, ἀνωθεν μικροῦ πο-
τηροκαλύμματος κειμένου τοῦ σταυροῦ, προπορευομένου αὐτῷ καὶ τοῦ
διακόνου μετὰ τοῦ πυρείου καὶ τῶν μανουαλίων τῆς εἰσόδου, ἐξέρχονται
ἀπὸ τοῦ ἀριστεροῦ κλίματος καὶ ἔρχονται μέχρι τοῦ βήματος/(f. 10)τος
εἰσοδεύοντες, καὶ τιθέασιν αὐτὸν ἐπὶ τοῦ τετραποδίου ἔμπροσθεν τοῦ ἀγί-
ου θυσιαστηρίου πλαγίως, ὡς εἴρηται, ἱστῶντες καὶ τοὺς δύο κηροὺς τῆς

³⁷ + Everg.

εἰσόδου ἔμπροσθεν αὐτοῦ ἡμμένους, καὶ εὐθὺς εἰσέρχεται διὰ τῶν ἁγίων θυρῶν ἔνδοθεν τοῦ βήματος. Ἐπειτα θυμιᾷ ὁ διάκονος τὸν ναὸν ἅπαν καὶ τὸν λαόν.

Ἀπὸ δὲ γ' ὥδῃς κάθισμα, ἤχος πλάγιος β'. Σήμερον τὸ προφητικόν, Δόξα καὶ νῦν, τὸ αὐτό. Ἀνάγνωσις, λόγος τὸ καταλειφθὲν ἐκ <τοῦ λόγου ἐκ>³⁸ τοῦ κυροῦ Ἀνδρέου. Ἀπὸ ζ' τὸ κοντάκιον, ἤχος δ'. Ὁ ὑψωθείς ἐν τῷ σταυρῷ, καὶ, εἰ ἔχει ἡ ὥρα, ψάλλομεν καὶ οἴκους καὶ γ'. Καὶ ἀναγινώσκεται καὶ λόγος τῆς εὐρέσεως τοῦ τιμίου Σταυροῦ, οὗ ἡ ἀρχή· Τοῦ διακοσιοστοῦ³⁹ τρίτου. Τῆς δὲ θ' ὥδῃς τὰ τροπάρια ὅλα καὶ τῶν δύο εἰρμῶν ἀνὰ δ', τοὺς δὲ εἰρμούς ἀνὰ β'. Ἐξαποστειλάριον· Ἅγιος Κύριος, ἡ τοῦ Σταυροῦ· Σταυρὸς ὁ φύλαξ πάσης τῆς οἰκουμένης. Εἰς δὲ τοὺς αἶνους στιχηρὰ προσόμοια, ἤχος πλάγιος δ', πρὸς· Ὡ τοῦ παραδόξου θαύματος, τὰ γ' ἐκ δευτέρου. Δόξα καὶ νῦν, ἤχος πλάγιος β'. Σήμερον τὸ φυτὸν τῆς ζωῆς, εἶτα Δοξολογία μεγάλη.

Ταύτης ψαλλομένης, ἀπέρχεται ὁ μέλλων ὑψῶσαι ἱερεὺς μετὰ καὶ διακόνων δύο, καὶ βαλόντες μετάνοιαν τῷ προσεστώτι, ἀπέρχονται καὶ ἀλλάσσουν, τοῦ ἱερέως φοροῦντος τὴν στολὴν αὐτοῦ ἅπασαν μετὰ καὶ ὑπομανίκων. Μετὰ δὲ τὸ τέλος τοῦ Τρισαγίου, ἀρχομένου τοῦ λαοῦ τὸ τροπάριον τό· Σῶσον, Κύριε, τὸν λαόν σου, εὐθὺς ἐξέρχονται οἱ διάκονοι διὰ τῶν ἁγίων θυρίων μετὰ θυμιατοῦ καὶ τοῦ ἱερέως· ἱσταμένου δὲ τοῦ ἱερέως ἐν τῷ τόπῳ τῶν ψαλτῶν, αἶρει ὁ διάκονος τὴν θήκην ἐπὶ χειρας, καὶ ἀναλαμβάνεται ὁ ἱερεὺς τὸν τίμιον σταυρὸν ἐξ αὐτῆς, ἐξ εὐθείας κειμένου τοῦ τιμίου ξύλου. Εἶτα πάλιν τίθησιν ὁ διάκονος τὴν θήκην μόνην ἐν τῷ τετραποδίῳ. Καὶ ὑποστρέψας ἵστανται οὖν οἱ δύο διάκονοι, εἷς ἐκ δεξιῶν καὶ εἷς ἐξ εὐωνύμων τοῦ ἱερέως, τοῦ ἐνὸς αὐτῶν τὸ πυρεῖον κατέχοντος· τοῦ δὲ λαοῦ πληροῦντος τὸ τροπάριον, ὁ ἱερεὺς σφραγίζει ἀπάρχεται, τοῦ ἐκκλησιάρχου μετὰ τῶν συνισταμένων αὐτῷ εὐθὺς ἐκβοῶντος τό· Κύριε ἐλέησον, ἐκ γ' μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς· καὶ καθ' ἕκαστον Κύριε ἐλέησον, σφραγίζει ὁ ἱερεὺς μετὰ τοῦ τιμίου σταυροῦ ἐκ γ' κατὰ ἀνατολάς, ἡγουν εἰς // (f. 10^v) τὰ γ' μόνᾳ Κύριε ἐλέησον. Εἶτα ἵσταται κατὰ μικρόν, ὑψῶν τὸν σταυρὸν ἀμφοτέραις χερσίν, ἀνατείνων αὐτὰς εἰς ὕψος, ἕως τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ, ἱσταμένων καὶ τῶν διακόνων, ὡς εἴρηται, ἐκ δεξιῶν καὶ ἐξ εὐωνύμων. Ὁ δὲ ἐκκλησιάρχης μετὰ τὸ τέλος τῆς γ' κραυγῆς καὶ

³⁸ + Everg.

³⁹ Так в Everg., в рукописи диакоστοῦ.

σφραγίσσεως ἅμα παντὶ τῷ λαῷ ἄρχεται τὸ Κύριε ἐλέησον ὁμαλώτερον μὲν τραχύτερον δὲ ὅμως, ὥς τε τὰς προλεχθείσας τρεῖς πρώτας φωνὰς ἀπαρχῆς ἐκτὸς εἶναι τοῦ ἀριθμοῦ τῆς ἑκατοστῆς· ἀφ' οὗ δὲ πᾶς ὁ λαὸς τὰς φωνὰς κοινωνάμενος βοᾷν ἄρξονται, ἐξ αὐτῆς ἀριθμὸν δέχεται ἡ ἑκατοντάς. Εἶτα ἡνίκα δὲ φθάσῃ εἰς 47' Κύριε ἐλέησον, ὑποῖ πάλιν τὴν φωνὴν ὁ ἐκκλησιάρχης, ὥς, αἰσθόμενον τὸν ἱερέα τέλος λαμβάνειν τὴν ἑκατοστὴν, ἐν ᾧ μέρει ἵσταται σφραγίζει πάλιν ἐκ γ'. Αὐτοῦ ἐν ταύτῳ σφραγίζοντος καὶ τοῦ λαοῦ τρισσῶς ἐκβοῶντος τὸ Κύριε ἐλέησον, τελειοῦται ἡ ἑκατοντάς. Εὐθὺς οὖν ὁ ἱερεὺς, πρὸς τὸ νότιον μέρος σταθείς, σφραγίζει πάλιν ἐκ γ' καθ' ἓν Κύριε ἐλέησον, καὶ ἵσταται ἐκ τοῦ κατὰ μικρὸν ὑψῶν τὸν σταυρόν, συνεσομένων αὐτῷ καὶ τῶν δύο διακόνων, εἰς οἷον ἂν μέρος ἑαυτὸν ὑποκλινῇ ὑποκλινομένων καὶ αὐτῶν, πρὸς τὸ ἵστασθαι ἐκ δεξιῶν καὶ ἐξ εὐωνύμων ἀεὶ. Οὕτως ἐν τῇ ἀρχῇ τῆς ἑκατοστῆς, ἐν τῷ τέλει, καὶ ἐν ᾧ μέρει ἵσταται σφραγίζων ἐκ γ' τοῦ ἐκκλησιάρχου μετροῦντος καὶ ὑψοῦντος, ὥς εἴρηται, τὴν φωνὴν. Εἶτα πρὸς δυσμὰς ὑποκλίνει, ἀκχεῖσε ὡσαύτως σφραγίσας ἐκ γ' ὑποῖ κατὰ μικρὸν τὸν σταυρόν. Εἶτα τοῖς πρὸς τὸ βόρειον μέρος ἑαυτὸν ἐμφανίζει, ἀκχεῖ ὁμοίως ποιήσας πάλιν ὑποῖ πρὸς ἀνατολάς, τοῦ λαοῦ ὡσαύτως βοῶντος καθ' ἓνα κλίτος τό· Κύριε ἐλέησον, ἀνὰ ρ', συγκεφαλαιούμενα εἰς φ'. Πληρώσαντες οὖν, ὥς εἴρηται, τὴν πεντάκις ὕψωσιν, εὐθὺς ἀρχόμεθα ψάλλειν τὸ κοντάκιον, ἡχος δ'· Ὁ ὑψωθείς ἐν τῷ Σταυρῷ. Ὁ δὲ διάκονος, λαβὼν τὸ τετραπόδιον μετὰ τῆς θήκης, τίθει αὐτὸ ἔμπροσθεν τοῦ ἱερέως, καὶ ὁ ἱερεὺς εὐθὺς τίθῃσιν ἐν τῇ θήκῃ αὐτὸν τὸν τίμιον σταυρόν ἄνευ ποτηροκαλύμματος, καὶ ἀσπασάμενος εἰσέρχεται μετὰ καὶ τοῦ ἐνὸς διακόνου τοῦ ἁγίου θυσιαστηρίου ἔσωθεν. Μετὰ δὲ τὸ κοντάκιον εὐθὺς ἄρχεται ψάλλειν ὁ λαός· Τὸν Σταυρόν σου προσκυνοῦμεν, Δέσποτα, ἐκ γ', ἔπειτα τροπάριον, ἡχος πλάγιος β'. Σήμερον τὸ προ/(f. 11)φητικόν πεπλήρωται λόγιον, καὶ πάλιν· Τὸν Σταυρόν σου προσκυνοῦμεν, ἐκ γ'. Εἶτα τροπάριον· Μόνον ἐπάγη τὸ ξύλον, καὶ πάλιν· Τὸν Σταυρόν σου προσκυνοῦμεν. Τούτων δὲ, ὥς εἴρηται, ψαλλομένων ἀπέρχεται πρῶτος ὁ καθηγούμενος καὶ προσκυνοῖ, εἶτα καθεξῆς πάντες δύο δύο, ποιοῦντες ἴσως καὶ εὐτάκτως ἔμπροσθεν τοῦ τιμίου ξύλου ἀνὰ τρία μετάνοιαι⁴⁰. Συνάγονται δὲ τῶν μοναχῶν οἱ ψάλλοντες εἰς τὸ δεξιὸν κλίτος πλησίον τοῦ σταυροῦ καὶ ἄρχονται ψάλλειν

⁴⁰ В рукописи метаноιών.

προσκυνούντων τῶν ἀδελφῶν στιχηρά· ἰδιόμελον, ἤχος πλάγιος β΄· Σταυρὲ τοῦ Χριστοῦ χριστιανῶν ἡ ἐλπίς, καὶ ἕτερον, ἤχος β΄· Δεῦτε πιστοὶ τὸ ζοωποῖον, Δόξα καὶ νῦν, Σταυρὲ τοῦ Χριστοῦ, καὶ εὐθὺς· Τὸν Σταυρόν σου προσκυνοῦμεν ἐν γ΄, εἶτα ἐκτενὴ καὶ ἀπολύει. Προκειμένου ἐκεῖσε τοῦ τιμίου σταυροῦ μετὰ κηρῶν δύο μέχρι τῆς λειτουργίας.

Ψάλλομεν δὲ καὶ τὴν πρώτην ὥραν, οὐκ ἀναγινώσκομεν δέ.

Εἰς τὴν λειτουργίαν ἀντίφωνον τὸ α΄· Ἀγαθὸν τὸ ἐξομολογοῖσθαι τῷ Κυρίῳ. Τὸ β΄· Ὁ Κύριος ἐβασίλευσε, εὐπρέπειαν ἐνεδύσατο. Σῶσον ἡμᾶς, Ὑἱὲ Θεοῦ, ὁ δι' ἡμᾶς σταυρωθεὶς, ψάλλοντας. Τὸ γ΄· Δεῦτε ἀγαλλιασώμεθα, ἤχος α΄, τροπάριον· Σῶσον, Κύριε, τὸν λαόν σου. Εἰς δὲ τὴν εἴσοδον οὐ λέγομεν τό· Δεῦτε προσκυνήσωμεν, ἀλλὰ τὸν στίχον τοῦτον· Ὑψοῦτε Κύριον τὸν Θεὸν ἡμῶν· Σῶσον, Κύριε, τὸν λαόν σου. Μετὰ τὴν εἴσοδον Δόξα καὶ νῦν, ἤχος δ΄, τὸ κοντάκιον· Ὁ ὑψωθείς ἐν τῷ Σταυρῷ. Ἀντὶ δὲ Τρισαγίου· Τὸν Σταυρόν σου προσκυνοῦμεν, χωρὶς συναπτῆς. Προκείμενον, ἤχος βαρύς· Ὑψοῦτε Κύριον τὸν Θεὸν ἡμῶν, στίχος· Ὁ Κύριος ἐβασίλευσεν. Ὁ Ἀπόστολος, πρὸς Κορινθίους πρώτη· Ἀδελφοί, ὁ λόγος ὁ τοῦ Σταυροῦ τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις, τέλος· καὶ Θεοῦ σοφία. Ζήτηι τῇ ἀγίᾳ καὶ μεγάλῃ παρασκευῇ ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τοῦ μέσου. Ἀλληλούια, ἤχος α΄· Μνήσθητι τῆς συναγωγῆς σου, ἥς ἐκτήσω ἀπ' ἀρχῆς, στίχος· Ὁ δὲ Θεὸς βασιλεὺς ἡμῶν πρὸ αἰῶνος. Εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην· Τῷ καιρῷ ἐκείνῳ, συμβούλιον ἐποίησαν οἱ ἀρχιερεῖς. Κοινωνικὸν· Ἐσημειώθη ἐφ' ἡμᾶς.

Σαββάτῳ μετὰ τὴν Ὑψωσιν.

Ὁ Ἀπόστολος, πρὸς Κορινθίους πρώτη· Ἀδελφοί, βλέπετε τὴν κλῆσιν, ζήτηι σαββάτῳ ιβ΄. Εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην· Εἶπεν ὁ Κύριος, ἐγὼ ὑπάγω καὶ ζητήσετέ με, ζήτηι τῇ παρασκευῇ τῆς δ' ἑβδομάδος τοῦ Πάσχα.

Κυριακῇ μετὰ τὴν Ὑψωσιν.

Ὁ Ἀπόστολος, πρὸς Γαλάτας· Ἀδελφοί, εἰδότες ὅτι οὐ δικαιοῦται, ζήτηι κυριακῇ κα΄. Εὐαγγέλιον κατὰ Μάρκον· Εἶπεν ὁ Κύριος· ὅς τις θέλει ὀπίσω μου, ζήτηι κυριακῇ <γ> τῶν νηστειῶν. Προκείμενον δὲ καὶ ἀλληλούια καὶ κοινωνικὸν τῆς ἡμέρας. // (f. 11^v)

ПРОТОІЕРЕЙ ВАЛЕНТИНЪ АСМУСЪ

ГИМНЫ ПРЕПОДОБНАГО
СИМЕОНА НОВАГО БОГОСЛОВА
ВЪ БОГОСЛУЖЕБНЫХЪ КНИГАХЪ
РУССКОЙ ЦЕРКВИ¹

Церковныя молитвословія — одно изъ выраженій соборности Церкви, это тѣ молитвы, которыя Церковь предлагаетъ возносить *всѣмъ* вмѣстѣ или *каждому* въ отдѣльности. Гимны прп. Симеона — выраженіе его личнаго, неповторимаго духовнаго пути, его мистическаго опыта. Этотъ опытъ — особый и исключительный. Прп. Симеонъ, по точному слову покойнаго архіеп. Василія (Кривошеина), будучи «подлинно и безупречно православнымъ» — «не былъ, однако, православнымъ „какъ всѣ“»². И самъ прп. Симеонъ, когда писалъ свои гимны, хотѣлъ выразить именно свой опытъ. Гимны его чаще всего не молитва въ узкомъ смыслѣ, но бесѣда: съ Богомъ, съ самимъ собой, съ ближайшими учениками. Авторъ не хотѣлъ придавать имъ форму церковныхъ молитвъ. Это подчеркнуто и самой метрикой гимновъ: они написаны такими размѣрами, которые, въ общемъ, не свойственны церковной гимнографіи. Прп. Симеонъ употребляетъ въ своихъ гимнахъ три размѣра. Почти двѣ трети гимновъ

¹ Первая публикація доклада, написаннаго 30 января 1988 года и прочитаннаго на международной конференціи, посвященной 1000-лѣтію крещенія Руси. Текстъ набранъ М. Н. Любошинской и подготовленъ къ печати А. Г. Дунаевымъ, написавшимъ дополнительныя примѣчанія 8, 9, 16, 18, 20—29. Границы авторской отвѣтственности въ примѣчаніяхъ, составленныхъ совмѣстно, обозначены инициалами В. А. и А. Д.

² *Василій (Кривошеинъ)*, архіеп. Преподобный Симеонъ Новый Богословъ. Парижъ, 1980. С. 351.

написаны т. н. политическим стихом — пятнадцатисложным тоническим размером, свойственным народной поэзии. Правда, незадолго до того, как прп. Симеонъ вышелъ на свое поприще, была сдѣлана попытка ввести политическій стихъ не только въ «высокую» литературу, но даже въ церковную гимнографию. Императоръ Константинъ Багрянородный составилъ въ этомъ размѣрѣ 11 воскресныхъ эксапостилларіевъ³, которые вошли въ греческую *Παρχαλλητικὴ* и въ славянскій Октоихъ. Возможно, именно это творение царственного поэта открыло политическому стиху путь въ высокую словесность, но въ богослужбной гимнографіи этотъ размѣръ все же не привился⁴. Другой размѣръ, употребляемый прп. Симеономъ, — анакреонтический восьмисложникъ, основанный у него на тоникѣ⁵. Этотъ размѣръ встрѣчался въ христіанской поэзии (напр., гимны свт. Софронія Іерусалимскаго), но только послѣ прп. Симеона гимны, написанные этимъ размѣромъ, стали вводиться въ церковныя книги. Наконецъ, третій размѣръ, которымъ пользовался прп. Симеонъ, — ямбическій триметръ, самый употребительный размѣръ византийской «ученой» поэзии, въ цѣломъ оставался чуждъ богослужбной гимнографіи, несмотря на авторитетъ прп. Іоанна Дамаскина, написав-

³ Μητσάκης Κ. Βυζαντινὴ ὑμνογραφία, т. Α'. Θεσσαλονίκη, 1971. Σ. 328.

⁴ Позже этимъ же размѣромъ писалъ эксапостилларіи св. Симеонъ, архіеп. Солунскій († 1429), но эти творенія въ богослуженіе не вошли. См.: Φουντούλης Γ. Μ. Συμῶνος ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τὰ λειτουργικὰ συγγράμματα Ι. Θεσσαλονίκη, 1968. Σ. 263 ἐπ.

⁵ Koder J. Introduction // Syméon le Nouveau Théologien. Hymnes. Т. 1. Paris, 1969. P. 84 (SC 156).

Въ дальнѣйшемъ я буду ссылаться на это изданіе Гимновъ, гдѣ нумерація гимновъ иная, чѣмъ въ 2-хъ предыдущихъ греческихъ изданіяхъ (Венеція, 1790 и Сирось, 1886), въ латинскомъ переводѣ, вошедшемъ въ Греческую Патрологию Миня (РС 120) и въ русскомъ переводѣ іером. Пантелеимона (Успенскаго) (см. прим. 9). (В. А.) Новѣйшее и лучшее изданіе гимновъ, привлекаемое ниже при анализѣ разночтеній: *Symeon Neos Theologos*. Hymnen / Prolegomena, kritischer Text, Indices besorgt von Athanasios Kambylis. Berlin; N. Y., 1976 (Supplementa byzantina. Texte und Untersuchungen. Bd. 3). (А. Д.)

шаго ямбическіе каноны на Рождество, Богоявленіе и Пятидесятницу⁶.

Итакъ, уже сами размѣры, а также метрическія неправильности, элементы некнижного, народного языка и другія внѣшнія особенности гимновъ прп. Симеона подчеркиваютъ ихъ частный, интимный характеръ. Ни по намѣреніямъ автора, ни по своей формѣ они не должны были войти въ т. н. общественное богослуженіе и не вошли въ него. Составилъ ли вообще прп. Симеонъ какія-нибудь молитвословія богослужебнаго характера? На этотъ вопросъ нельзя дать точнаго отвѣта. Извѣстный эпизодъ изъ житія прп. Симеона, связанный съ почитаніемъ имъ памяти его старца, прп. Симеона Благоговѣйнаго, рассказанъ біографомъ и ученикомъ прп. Симеона Новаго Богослова Никитой Стиѣатомъ въ неясныхъ выраженіяхъ: «составилъ по божественному откровенію гимны ему, энкомій, а также цѣлое житіе его»⁷. Такъ или иначе, можно утверждать, что гимны, вошедшіе въ извѣстный намъ корпусъ, не предназначались для литургическаго употребленія.

Въ то же время духовное вліяніе прп. Симеона, которое нача-

⁶ М. Параникасъ насчитываетъ, правда, 4287 ямбическихъ стиховъ во всѣхъ греческихъ церковныхъ книгахъ, но это и не такъ много, принимая во вниманіе огромный объемъ этихъ книгъ; кромѣ того, значительная часть ямбовъ приходится на эпиграммы передъ синаксарями, акростиhi и др. тексты, непосредственно въ богослуженіи не произносимые; какая-то часть ихъ появилась послѣ прп. Симеона (напр., каноны митр. Іоанна Мавропода). См.: *Μητράκης*. *Op. cit.* Σ. 273—274.

⁷ *Vie de Syméon le Nouveau Théologien par Nicéas Stéthatos / Ed. Irénée Hausherr // Orientalia Christiana. Vol. XII. Num. 45. Roma, 1928. P. 98—100 (cap. 72—73) (= TLG 3099/1; BHG 1692).* (В. А.) Новѣйшее крит. изд.: *Κοῦτσας Συμεών, ἀρχιμ. Νικήτα τοῦ Στηθάτου Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Συμεών τοῦ Νέου Θεολόγου. Εἰσαγωγή, κείμενο, μετάφραση, σχόλια.* Ἐκδ. Ἀκριτίας, 1994. (А. Д.) Краткая русская версія житія, составленная еп. Теофаномъ (Говоровымъ) на основаніи новогреческой версії Діонисія Загоря, звучить болѣе опредѣленно: «составилъ... похвальные слова, пѣсни и каноны». См.: Слова прп. Симеона Новаго Богослова въ переводѣ на русскій языкъ съ новогреческаго Епископа Теофана. Вып. I. М., 1892. С. 15. (В. А.)

лось еще при его жизни, не прекращалось въ послѣдующіе вѣка византійской и послѣвизантійской исторіи. Въ нѣкоторыя времена вліяніе прп. Симеона становилось опредѣляющимъ. Такъ, напримѣръ, мы находимъ у прп. Симеона всю богословскую «программу» исихазма⁸, и не удивительно, что въ XIV—XV вѣкахъ творенія прп. Симеона изучались особенно усердно. Его ученіе объ обоженіи еще въ земной жизни какъ общеобязательной цѣли христіанской жизни, при всѣхъ различіяхъ нюансовъ, глубочайше родственно исихазму и выражаетъ очень существенныя черты православія въ цѣломъ.

Глубокое вліяніе прп. Симеона привело къ тому, что тексты, тѣмъ или инымъ образомъ связанные съ его именемъ, вошли въ наши богослужебныя книги. Разсмотрѣнію этихъ текстовъ и посвящено мое краткое сообщеніе.

Всѣ эти тексты относятся къ разряду келейныхъ молитвъ. Начну съ самаго извѣстнаго. Это молитва ко Св. Причащенію, по принятому въ нашихъ современныхъ книгахъ счету 6-ая или 7-ая. Начинается она словами: «Отъ скверныхъ устенъ»⁹. Греческій текстъ ея написанъ анакреонтическимъ восьмисложникомъ. Заглавіе этой молитвы въ русскихъ старопечатныхъ книгахъ говоритъ какъ будто бы о томъ, что молитва заимствована изъ корпуса Гимновъ: «Молитва, ко святому причащенію. Святаго Симеона новаго богослова, отъ Божественныхъ раченій Святаго Причащенія, 17». «Божественная раченія» — славянское соотвѣтствіе θεῖον ῥωτης, каковое выраженіе входитъ въ прекрасный титулъ корпуса гимновъ и служитъ его краткимъ титу-

⁸ Подробную сводку изслѣдованій о прп. Симеонѣ Новомъ Богословѣ, и въ частности о его связяхъ с исихазмомъ, см. въ книгѣ: Исихазмъ: аннотированная библиографія / Подъ общей и научной редакціей С. С. Хоружаго. М., 2004. Раздѣлъ 6. № 43—132.

⁹ Рус. пер. іеромонаха Пантелеимона (Успенскаго): Божественныя гимны преподобнаго Симеона Новаго Богослова. Сергіевъ Посадъ, 1917 (репринты: Йошкар-Ола, 1989; Свято-Троицкая Сергіева Лавра, 1993 [= Творенія. Т. 3]) (дальше: Божественныя гимны...). Гимнъ 55. С. 250—252.

ломъ. Но въ греческихъ рукописяхъ корпуса этой молитвы нѣтъ. Она встрѣчается въ рукописяхъ внѣ корпуса, причемъ иногда подъ именемъ прп. Іоанна Дамаскина. Подъ этимъ именемъ она вошла въ Парижское собраніе твореній прп. Іоанна Дамаскина 1712 г.¹⁰, въ Патрологію Миня¹¹, а также въ нѣкоторыя греческія изданія Великаго Часослова. Впослѣдствіи, однако, издатели греческаго Часослова возстановили авторство прп. Симеона, которое указывалось въ самыхъ первыхъ типографскихъ изданіяхъ Часослова, и снабдили молитву пространнымъ примѣчаніемъ, гдѣ авторство прп. Симеона доказывается, въ основномъ, исходя изъ метрики молитвы. Греческій комментаторъ резонно отмѣчаетъ, что если бы прп. Іоаннъ Дамаскинъ пожелалъ воспользоваться анакреонтическимъ размѣромъ, онъ взялъ бы за образецъ античную анакреонтику, гдѣ, какъ и во всей античной поэзіи, стихъ строился на правильномъ чередованіи долгихъ и краткихъ слоговъ. Въ той же «анакреонтикѣ», которая представлена молитвой Ἀπὸ ῥυπαρῶν χεῖλέων, стихъ построенъ на чередованіи ударныхъ и безударныхъ слоговъ, причемъ долгота гласныхъ не имѣетъ никакого значенія¹². По этой же причинѣ принималъ авторство прп. Симеона Th. Nissen въ своемъ изслѣдованіи, посвященномъ византійской анакреонтикѣ¹³. Однако Кодеръ, которому принадлежитъ первое научное изданіе Гимновъ, рѣшительно объявляетъ молитву не принадлежащей прп. Симеону. Кодеръ основываетъ свое сужденіе какъ на исторіи текста¹⁴, такъ и на метрицѣ молитвы¹⁵. Я не въ силахъ обжаловать категорическій приговоръ Кодера во всемъ его объемѣ. Однако попытаюсь сдѣлать это въ какой-то мѣрѣ. Въ молитвѣ нѣтъ такихъ чисто личныхъ описаній мистическаго опыта, какъ во многихъ гимнахъ прп. Симеона. Однако она выражаетъ весьма точно его ученіе о обоженіи. Въ молитвѣ

¹⁰ Т. I. Р. 691.

¹¹ PG 96, 853—856.

¹² Ὁρολόγιον τὸ Μέγα. [Αθῆναι,] 1973. Σ. 439—440 (= Βενετία, 1856).

¹³ Koder. Op. cit. P. 21.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid. P. 83—84.

встрѣчаются многие сильные образы, которые мы находимъ въ корпусѣ гимновъ. Напримѣръ, слова молитвы «Твои же ми подаждь нозѣ и держати и цѣловати»¹⁶ по смыслу соотвѣтствуютъ 1-ой строке 24 гимна: «Δίδου μοι, Χριστέ, καταφιλεῖν σοὺς πόδας!»¹⁷. Выраженіе «радуясь вкупѣ и трепеща»¹⁸ встрѣчается, въ другомъ стихотворномъ размѣрѣ, въ Гимнѣ 19, строка 31: «χαίρων ἄμα καὶ τρέμων»¹⁹. Этотъ списокъ параллельныхъ мѣстъ можно продолжатьъ еще и еще. Но самое удивительное (и я удивляюсь, что этого не замѣтилъ Кодеръ) — это совпаденіе цѣлыхъ строкъ молитвы къ Причащенію и гимна 17-аго. Въ точности соотвѣтствуютъ тексту молитвы слѣдующія строки 17-аго гимна²⁰: 48—50²¹, 54²², 56—57²³, 66—68²⁴, 70²⁵, 73—76²⁶. Многія другія строки этого

¹⁶ Стихи 22—23: σοὺς δὲ πόδας μοι πόδας, καὶ κρατῆσαι, καὶ φιλεῖσαι.

¹⁷ *Symeon le Nouveau Théologien. Hymnes*. Т. 2. Paris, 1971. Р. 226 (SC 174). Ср. также гимнъ 45:114—116 // *Idem*. Т. 3. Paris, 1973. Р. 110—112 (SC 196).

¹⁸ 123-й стихъ молитвы (χαίρων τε καὶ τρέμων ἄμα).

¹⁹ *Ibid*. Т. II. Р. 96.

²⁰ Въ переводѣ іеромонаха Пантелеимона это 2-й гимнъ. Отрывки изъ этого гимна имѣются въ стихотворномъ переводѣ С. С. Аверинцева (Симеонъ Новый Богословъ. Изъ «Гимновъ Божественной любви» // Памятники византийской литературы IX—XIV вѣковъ. М., 1969. С. 129—131).

²¹ οἶδα, Σῶτερ, ὅτι ἄλλος, / ὥς ἐγώ, οὐκ ἔπαισέ σοι, / οὐδὲ ἔπραξε τὰς πράξεις... = стихамъ 99—101 молитвы.

²² ἀλλὰ τοῦτο πάλιν οἶδα = стиху 103 молитвы.

²³ ὥς οὐ μέγεθος πταισμάτων = стиху 104 молитвы.

²⁴ καὶ θερμῶς μετανοοῦντας / καὶ καθαίρεις καὶ φωτίζεις / καὶ φωτὸς ποιεῖς μετόχους, / κοινωνοὺς θεότητός σου = стихамъ 110—113 молитвы (съ замѣной καὶ на τοὺς въ стихѣ 110 и φωτίζεις на λαμπρύνεις въ слѣдующемъ стихѣ; послѣднее разночтеніе, согласно изданію Камбилиса, соотвѣтствуетъ изданію Загорья).

²⁵ ὅσπερ φίλοις σου γνησίους = стиху 118 молитвы. Предыдущій 117 стихъ молитвы въ точности соотвѣтствуетъ, согласно аппарату Камбилиса, 69 строкѣ гимна по изданію Загорья (ὁμιλεῖς αὐτοῖς πολλάκις; другіе кодексы читаютъ ὁμιλεῖς καὶ συλλαλεῖς те). Изъ сопоставленія этого и предыдущаго примѣчаній очевидно, что составитель молитвы ко Святому Причащенію пользовался спискомъ, близкимъ къ изданію Діонисія Загорья.

²⁶ διὰ τοῦτο καὶ προσπίπτω / καὶ θερμῶς ἀναβοῶ σοι / ὥς τὸν ἄσπαστον ἐδέξω /

большого (853 строкъ) гимна тоже близки къ тексту молитвы, въ нихъ развиваются тѣ же мысли и образы²⁷.

Я не знаю такого случая, чтобы прп. Симеонъ использовалъ фрагменты одного своего гимна въ другомъ. Поэтому можно было бы истолковать наличіе такого заимствованія какъ аргументъ противъ подлинности молитвы. Но самъ я истолковываю это по-другому. Вполнѣ можно предположить, что прп. Симеонъ, по чьей-то просьбѣ, составилъ молитву «для общаго употребленія» съ использованіемъ текста своего гимна, причемъ эта молитва естественно осталась внѣ корпуса гимновъ. Но даже и въ томъ случаѣ, если молитва составлена не самимъ прп. Симеономъ, она восходитъ къ подлиннымъ его твореніямъ не только духовно, но и текстуально, и поэтому мы имѣемъ право называть ея создателемъ прп. Симеона. Еще свободнѣе могли это дѣлать средневѣковые переписчики, которые исходили изъ другихъ понятій объ авторствѣ.

Слѣдующіе тексты, носящіе имя прп. Симеона, о которыхъ я буду говорить, также входятъ въ «Послѣдованіе ко Святому Причащенію». Но въ современныхъ нашихъ книгахъ ихъ нѣтъ. Они содержатся въ «Послѣдованіи ко Святому Причащенію» въ старопечатныхъ славянскихъ книгахъ, до сихъ поръ употребляемыхъ единовѣрцами и старообрядцами. Это послѣдованіе, кстати, гораздо болѣе пространное и частично другого состава. Предваряется послѣдованіе часами, на которыхъ читается тропарь «Егда славнии ученицы» и кондакъ «Вечери твоей тайнѣй». Блаженна отъ канона причастнаго, пѣснь 3 и 6. Затемъ Апостоль къ

καὶ τὴν πόρνην προσελθόντας = стихамъ 91—94 молитвы (съ замѣной *προσελθόντας* на *προσελθοῦσαν*; у Камбилиса отмѣчено разночтеніе причастія единств. числа мужского рода, но и вариантъ текста молитвы естественно вытекаетъ изъ синтаксиса фразы).

²⁷ Послѣ выхода очередной (шестой) версіи TLG, въ которую уже внесенъ текстъ гимновъ прп. Симеона по изд. Камбилиса (TLG 3116/2), возможности для поиска параллельныхъ мѣстъ гимновъ Симеона и богослужебныхъ книгъ существенно разширятся.

Коринѣянамъ, зачало 149 и Евангеліе отъ Іоанна, зач. 23. Кромѣ тѣхъ псалмовъ, которые входятъ въ современное послѣдованіе, въ старое включенъ еще и псаломъ 21.

Канонъ въ старомъ Послѣдованіи — другой, нежели въ нынѣшнемъ. Онъ начинается словами: «Виждь душе Христа закалаема». Этотъ канонъ надписанъ характернымъ образомъ: «Твореніе святаго Симеона, новаго богослова. Метафраста, логовета. О божественныхъ раченіи толковника». Смѣшеніе прп. Симеона Новаго Богослова и одноименнаго старшаго его современника очень часто встрѣчается въ рукописяхъ. Наслѣдіе Метафраста, одного изъ замѣчательнѣйшихъ писателей X вѣка, не только не удостоилось детальныхъ изслѣдованій, но еще и не издано полностью. Съ точностью выдѣлить тексты Метафраста поэтому затруднительно; мы не можемъ и въ данномъ и, какъ увидимъ, въ другихъ случаяхъ достовѣрно атрибутировать тѣ тексты, которые рукописная традиція приписываетъ и тому, и другому Симеону.

Послѣ канона въ послѣдованіи идутъ молитвы, которыхъ въ старомъ послѣдованіи 18. Остановимъ вниманіе на 16-ой молитве «святаго Симеона метафраста». Эта молитва начинается словами «О Отче, и Сыне, и Душе, Троице Святая»²⁸. По-гречески она написана ямбическимъ триметромъ. Эту молитву многіе рукописи приписываютъ не Метафрасту, но Новому Богослову. На этомъ основаніи Діонисій изъ Загоры включилъ эту молитву въ editio princeps гимновъ прп. Симеона. Это изданіе, очень несовершенное текстологически, вышло въ Венеціи въ 1790 году²⁹. Русскій переводчикъ гимновъ, іеромонахъ Пантелеимонъ (Успенскій), пытается обосновать эту атрибуцію молитвы, но,

²⁸ Русскій переводъ см.: Божественные гимны... Гимнь 54. С. 245—250.

²⁹ Не исключено, что это изданіе готовилъ прп. Никодимъ Святогорецъ, а Діонисій былъ лишь его помощникомъ, однако въ вышедшей книгѣ въ качествѣ издателя былъ указанъ только Діонисій. Подробности см. въ Предисловіи Камбиласа. *Op. cit.* S. CX ff. (по мнѣнію ученаго, editio princeps съ полнымъ правомъ можетъ называться изданіемъ Діонисія Загоря).

на мой взглядъ, неубѣдительно. Впрочемъ, самъ іером. Пантелеимонъ отмѣчаетъ, что «можно сомнѣваться» въ принадлежности этой молитвы прп. Симеону Новому Богослову, такъ какъ она имѣетъ стилистическія особенности, чуждыя его гимнамъ³⁰. Кодеръ, рѣшительно отвергая авторство Новаго Богослова, готовъ принять авторство Метафраста³¹.

Заканчивая обзоръ послѣдованія къ Причащенію, отмѣчу, что въ отпустѣ старопечатнаго послѣдованія по Причащенію наряду съ другими святыми упоминается также преподобный и Богоносный отецъ нашъ Симеонъ Новый Богословъ. И это не случайно. Причащеніе Св. Таинъ — одна изъ центральныхъ темъ богословія св. отца. Какъ отмѣчаетъ архіеп. Василій, «значеніе прп. Симеона Новаго Богослова состоитъ въ томъ, что онъ, можетъ быть первый изъ аскетическихъ писателей, отводитъ Св. Евхаристіи главное мѣсто на пути къ Богу»³².

Наконецъ, есть еще одинъ текстъ прп. Симеона, вошедшій въ наши молитвословы. Этотъ текстъ вошелъ въ молитвы утреннія. Этого чина, то есть молитвъ утреннихъ и на сонъ грядущимъ, нѣтъ ни у грековъ, ни въ нашихъ старопечатныхъ книгахъ. Составленъ онъ, по всей видимости, только въ XVII вѣкѣ. Но при составленіи старались включить сюда самыя старыя молитвы, носящія самыя авторитетныя имена: святт. Василия Великаго и Іоанна Златоустаго, препп. Макарія Великаго и Іоанна Дамаскина, и др.; нѣкоторыя же утреннія и вечернія молитвы анонимны. Анонимна и молитва утренняя 8-ая, которая начинается: «Многомилостиве и Всемилостиве Боже мой». Часть этой молитвы, а именно слова «Вѣруй бо въ Мя, реклъ еси, о Христѣ мой, живъ будетъ и не узритъ смерти во вѣки. Аще убо вѣра, яже въ Тя,

³⁰ *Иером. Пантелеимонъ*. Предисловіе къ кн.: Божественные гимны прп. Симеона Новаго Богослова. Сергіевъ Посадъ, 1917. С. XXX—XXXI.

³¹ *Koder*. Op. cit. P. 21. (В. А.) См. также его статью въ *Jahrbuch der Österreichischen byzantinistischen Gesellschaft* 14 (1965), 129—138, гдѣ помѣщено и критическое изданіе молитвы (А. Д.).

³² *Архіеп. Василій*. Op. cit. С. 97.

спасаетъ отчаянные, се вѣрую, спаси мя... Вѣра же вмѣсто дѣла да вменится мнѣ, Боже мой: не обрящеши бо дѣла отнюдь оправдающихъ мя. Но та вѣра моя да довлѣетъ вмѣсто всѣхъ, та да отвѣщаетъ, та да оправдитъ мя, та да покажетъ мя причастника славы Твоея вѣчныя», — эти слова въ точности совпадаютъ со строками 92—100 гимна 26-ого³³. Этотъ текстъ прп. Симеона чада Русской Церкви ежедневно читаютъ въ составѣ утреннихъ молитвъ. Впрочемъ, приходилось встрѣчать ревнителей Православія, которые полагали, что акцентированный «паулинизмъ» этихъ строкъ есть плодъ нѣкихъ «протестантскихъ вліяній», особенно якобы процвѣтшихъ въ Россіи въ началѣ XVIII в. Остается изслѣдовать прочую часть этой молитвы. Можетъ быть, и здѣсь обнаружатся соотвѣтствія съ текстами, несомнѣнно принадлежащими прп. Симеону.

Въ заключеніе своего сообщенія я хочу благодарно почтить память іером. Пантелеимона (Успенскаго), замѣчательнаго русскаго изслѣдователя Гимновъ прп. Симеона. Въ 1917 году въ Сергіевомъ Посадѣ вышелъ выполненный о. Пантелеимономъ русскій переводъ Гимновъ, снабженный его предисловіемъ и примѣчаніями. Въ томъ же году, однако, іером. Пантелеимонъ умеръ, не успѣвъ осуществить главной своей цѣли — изданія греческаго текста Гимновъ. Частично эта цѣль была все же осуществлена. Къ изданію русскаго перевода въ видѣ приложенія были прибавлены нѣкоторые греческіе тексты. Это приложение I имѣетъ особую, римскую, пагинацію и состоитъ изъ XXXIII страницъ. Къ сожалѣнію, приложение имѣется лишь въ нѣкоторой части тиража книги, поэтому даже многіе изъ тѣхъ, кто держалъ въ рукахъ эту очень рѣдкую книгу, ничего не знаютъ о греческомъ приложеніи. Въ греческое приложение вошли: предисловіе къ Гимнамъ Никиты Стиѣата, молитва къ Духу Святому, стоящая въ началѣ корпуса гимновъ, гимны 10, 15 (со схо-

³³ *Symeon le Nouveau Théologien. Hymnes*. Т. II. Р. 276 Koder (= 235 Kambylis). (В. А.) В русскомъ переводѣ это гимнъ 43 (А. Д.).

лей) и 21. До этого указанные греческіе тексты не издавались, такъ что русскому ученому иноку принадлежитъ честь перваго ихъ изданія³⁴.

³⁴ Этого не знаютъ ни Кодеръ (Op. cit. P. 19, 21—22), ни даже архіеп. Василій (Op. cit. С. 8). (В. А.) А. Камбилисъ (S. LXXV) упоминаетъ о путешествіи въ 1913 г. іеромон. Пантелеимона на Аѳонъ, но ни статья Пантелеимона (Изъ записокъ путешественника по Аѳону: Къ вопросу объ изученіи твореній прп. Симеона Новаго Богослова [научный отчетъ] // БВ. 1915. 1. С. 87—121), ни изданіе 1917 г. не были ему доступны (S. CCCXXVII). Справедливости ради надо упомянуть и о предыдущей попыткѣ обращенія къ рукописямъ Симеона Новаго Богослова, предпринятой другимъ русскимъ ученымъ (Семеновъ А. Θ. Сличеніе рукописей, содержащихъ гимны Симеона Богослова. Кіевъ, 1902. 48 с. Эта работа намъ недоступна). (А. Д.)

К. Е. СКУРАТ

ЧЕШСКИХ ЗЕМЕЛЬ И СЛОВАКИИ
ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ
ИСТОРИЧЕСКИЙ ОЧЕРК ПРАВОСЛАВНОЙ
ЦЕРКВИ ЧЕШСКИХ ЗЕМЕЛЬ И СЛОВАКИИ

6. Православная Церковь в Чехословакии после второй мировой войны: бедственное состояние Церкви непосредственно после войны; мероприятия правительства по улучшению церковной жизни; принятие православных чехов и словаков в ведение Русской Церкви; учреждение Экзархата; увеличение числа храмов, паствы, епархий; отмена Ужгородской унии; открытие Духовных школ

Положение Православной Церкви после второй мировой войны было очень тяжелым. Храмы значительно повреждены, иконы, книги, церковная утварь уничтожены. Однако постепенно церковная жизнь стала налаживаться. С возвращением священников из концлагерей в ряде мест вновь начали совершаться богослужения. Восстанавливается церковная печать, первые опубликованные статьи посвящены памяти жертв нацизма, особенно епископу-мученику Горазду.

Конституция и гражданское законодательство (закон от 18 октября 1949 г.) нового государства предоставили Православной Церкви свободу и равноправие со всеми прочими вероисповеда-

О к о н ч а н и е. Начало см.: БВ № 3. 2003. С. 165—193.

ниями. Кроме того, был издан ряд правительственных распоряжений, которыми гарантированы права и материальное обеспечение государством всех вероисповеданий, в том числе и Православной Церкви. Духовенству было обеспечено государством ежемесячное жалованье, социальное страхование, бесплатное лечение и пенсия; ему предоставлялись также приусадебные участки, обрабатывать которые должны были сами священники или члены их семей.

Подобные мероприятия новой Республики создали благоприятные условия для восстановления Православной Церкви, заприщенной и разрушенной до основания фашистами. Но Церковь была без епископа, не имелось даже кандидатов на этот пост. В связи с этим она обратилась с просьбой к Церкви-Матери в Сербию. Однако Сербская Церковь сама нуждалась в то время в кандидатах для епископского сана. Патриарх Гавриил находился на лечении в Швейцарии после освобождения из концлагеря в Дахау (Германия). Более половины 1945 года прошло в поисках кандидата во епископа. Вместе с тем усердно восстанавливались храмы, организовывались приходы. 15 октября 1945 г. в Прагу прибыл от Святейшего Патриарха Алексия I архиепископ Орловский и Брянский Фотий (Топиро). Русское духовенство и верующие, окормлявшиеся епископом Сергием, воссоединились с Матерью — Русской Православной Церковью. Вслед за ними духовенство Чехии и Прешовщины подало прошение Святейшему Патриарху Алексию о принятии под его первосвятительский омофор, а Священному Синоду Сербской Церкви было направлено прошение о разрешении на выход из ее юрисдикции.

Деятельное участие в переговорах с архиепископом Фотием со стороны чешского духовенства принимали протоиерей Честмир Крачмар (впоследствии — с 1950 г. — Оломоуцко-Брненский епископ), священник Георгий Новак и священник Ростислав Гофман. Они же потом — в январе 1946 г. — вошли и в делегацию (возглавлял ее прот. Ч. Крачмар) Чешской Православной

Церкви, которая на приеме у Святейшего Патриарха Алексия I просила благоволить «милостивно прияти Чешскую Православную епархию под высокую руку Патриарха Московского и всея Руси»¹.

В результате прошения православных чехов и словаков начались переговоры между Русской и Сербской Церквями, приведшие к тому, что Архиерейский собор Сербской Церкви своим определением от 19—20 марта 1946 г. дал согласие на то, чтобы Патриарх Московский и всея Руси Алексий направил в Чехословакию епископа Русской Церкви для временного возглавления Чешской епархии. Тот же Архиерейский собор удовлетворил прошение 18 православных приходов Прешовщины, входивших раньше в Мукачевскую епархию, о включении их в состав Чешской епархии. Приходы Мукачевской епархии, оказавшиеся после второй мировой войны на территории Советского Союза, были присоединены к Русской Православной Церкви несколько раньше. Акт их передачи совершил прибывший из Югославии в Москву епископ Мукачевский Владимир (Раич) на состоявшемся по этому поводу 22 октября 1945 г. заседании Священного Синода под председательством Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия. На данном заседании епископ Владимир огласил письмо председателя Священного Синода Сербской Церкви Митрополита Иосифа, в котором сообщалось решение Синода о передаче Мукачевской епархии в юрисдикцию Церкви Русской. После прочтения письма Преосвященный Владимир заявил о своем согласии на эту передачу. В заключение он сказал, что как он сам, так и «вся Сербская Церковь сердечно рады, что епархия Мукачевская входит в состав своей родной Русской Православной Церкви, и пожелал ей преуспевания под защитой Русской Православной Церкви, на которую теперь смотрят с большими надеждами все православные народы»². Окон-

¹ ЖМП. 1946. № 1. С. 14.

² ЖМП. 1945. № 11. С. 20.

чительно Сербская Православная Церковь отпустила Чехословацкую Православную Церковь в юрисдикцию Московского Патриархата решением своего Священного Архиерейского собора от 15(2) мая 1948 г. Таким образом, в 1948 г. на всей территории Чехословакии установилась единая юрисдикция Русской Православной Церкви.

Принимая в свое ведение Чехословацкую Православную Церковь, Священный Синод Русской Православной Церкви внимательно ознакомился с ее положением, обычаями, практикой и определил: признать и утвердить церковно-административную и обрядовую практику в том виде, как она была заведена с благословения Сербской Церкви приснопамятным епископом Гораздом (с пожеланием лишь, чтобы Чешская Церковь постепенно перешла от празднования западной пасхалии к восточной); считать всех русских, проживающих в Чехословакии, членами Чешской Церкви; образовать на территории Чехословакии Экзархат в составе двух епархий — Чешско-Моравской и Восточно-Словацкой; назначить на кафедру Экзарха Московской Патриархии с титулом архиепископа Пражского и Чешского епископа Ростовского и Таганрогского Елевферия (Воронцова) с местожительством в г. Праге. Правительство Чехословакии не возражало против осуществления этих решений и признало на своей территории только одну юрисдикцию Русской Православной Церкви.

Новый архипастырь-Экзарх, прибывший в Чехословакию в 1946 году, с усердием принялся за дело восстановления Чехословацкой Православной Церкви. С финансовой помощью государства начали реставрироваться и восстанавливаться разрушенные оккупантами храмы, а также строиться новые. Активным помощником Экзарха в строительстве новых храмов стал архимандрит Андрей (Коломацкий), в свое время оказавший большую помощь в том же святом деле епископу священномученику Горазду. На Прешовщине были воздвигнуты два замечательных храма-памятника русским воинам, положившим свою жизнь за освобождение Чехословакии от гитлеровских оккупантов: в Прешове во

имя св. Александра Невского и в Медзилаборце во имя Святого Духа. Живое участие в постройке этих храмов-памятников принял протоиерей Андрей Шлепецкий, став уполномоченным по делам Комитета по восстановлению имущества Прешовской православной епархии. «Постройка этих храмов, — читаем в жизнеописании отца протоиерея, — положила прочную основу Православной Церкви на Прешовской Руси, и она всесторонне развивается во славу Божию и на радость и утешение ее верующих. На этом поприще отец протоиерей Андрей, будучи верным заветам своих славных предков... усердно трудится до сих пор»³.

В 1946—1947 гг. численность православных верующих в тогдашней Чехословакии значительно возросла в результате возвращения на родину православных волинских чехов (свыше 30 тысяч).

Духовная жизнь Православной Церкви в Чехословакии достигла столь благоприятного состояния, что возникла необходимость для более совершенного руководства церковной жизнью разделить приходы Чешско-Моравской епархии на две самостоятельные епархии. Состоявшееся по этому поводу в декабре 1949 г. епархиальное собрание приняло решение о разделении епархии на Пражскую с епископской кафедрой в Праге и Оломоуцко-Брненскую с епископской резиденцией в Оломоуце (Моравия).

28 апреля 1950 г. в Прешове состоялся исторический Собор униатского духовенства и мирян, на котором присутствовали 820 делегатов. Собор принял решение отменить Ужгородскую унию 1649 г. и вернуться к вере своих предков — к Святому Православию⁴. В связи с воссоединением греко-католиков с Православной Церковью значительно увеличилась паства Восточно-Сло-

³ Сенюк Д. О. Митрофорный протоиерей Андрей Шлепецкий. Краткий очерк жизни и деятельности. Прешов, 1967. С. 125—126.

⁴ См.: Ведерников А. Прекращение унии в Чехословакии // ЖМП. 1950. № 7. С. 40—53.

вацкой (Прешовской) епархии, и поэтому епархиальное собрание, состоявшееся в Прешове в июле 1950 г., приняло решение о разделении ее на две: Прешовскую с кафедрой в Прешове и Михаловскую с кафедрой в Михаловце. Во епископа Михаловского был хиротонисан бывший греко-католический священник Виктор Михайлович (в монашестве Александр). Таким образом, к середине 1950 г. в Чехословацкой Православной Церкви было уже четыре епархии.

Еще в декабре 1948 г. в Карловых Варах для подготовки православных священнослужителей была открыта Духовная Семинария. В 1949 г. ее перевели в Прагу, а в 1950 г. преобразовали в Православный Богословский факультет с перемещением в Словакию в г. Прешов, так как на Прешовщине большинство населения православное.

7. Предоставление автокефалии и отношение к этому Константинополя

В результате действенной помощи Матери-Церкви создались благоприятные канонические условия для провозглашения автокефалии Православной Церкви в Чехословакии. В связи с этим Экзарший Совет на своем заседании, состоявшемся 2 октября 1951 г., принял определение Священного Синода Православной Церкви в Чехословакии от 1 октября 1951 г. по вопросу осуществления автокефалии. Государственное управление по церковным делам своим решением от 19 октября 1951 г. сообщило, что чехословацкое правительство не возражает против того, чтобы Православная Церковь в Чехословакии была объявлена автокефальной.

По просьбе Священного Синода и Экзаршего Совета Православной Церкви в Чехословацкой Республике Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексей I и Священный Синод Русской Церкви решением от 8 октября 1951 г. дали предварительное согласие на автокефалию Православной Церкви в Чехос-

ловакии. К 23 ноября все архиереи Русской Православной Церкви прислали свои подписи под этим постановлением Священного Синода. В этот день в Московской Патриархии был подписан следующий акт:

«Русская Православная Церковь, в лице Патриарха Московского и всея Руси Алексия и всего освященного Архиерейского собора, во внимание к ходатайству собора Православной Церкви в Чехословакии, дарует сей Церкви, бывшей доселе Экзархатом Московской Патриархии, автокефалию.

Русская Православная Церковь единым сердцем молит Небесного Пастыреначальника Господа нашего Иисуса Христа, да подаст Он Свое Божественное благословение юнейшей сестре в семье Православных Автокефальных Церквей, Церкви Чехословакии и да увенчает Он ее вечной славой. Алексий, Патриарх Московский и всея Руси. 23 ноября 1951 г.»⁵.

Торжество провозглашения автокефалии Чехословацкой Православной Церкви и интронизация избранного 2 октября 1951 г. Собранием Экзархата первого Предстоятеля Церкви — Митрополита Елевферия состоялись в кафедральном храме г. Праги 8 и 9 декабря 1951 года с участием представителей автокефальных Церквей Антиохийской, Русской, Грузинской, Румынской, Болгарской и Польской. Делегация Албанской Православной Церкви, задержавшаяся в пути, прибыла только для поздравления со свершившимся событием. «Русская Православная Церковь, — говорил глава ее делегации митрополит Крутицкий и Коломенский Николай в своей приветственной речи Блаженнейшему Елевферию, — преисполнена чувствами глубочайшей радости, видя свою Дочь, Чехословацкую Православную Церковь, достигшей, с помощью Божией, полноты канонического возраста и вступающей на началах равноправия в семью автокефальных Православных Церквей... Переживая это историческое событие, мы не можем не видеть того, как благословение святых равноа-

⁵ ЖМП. 1951. № 12. С. 3.

постольных первоучителей словенских Кирилла и Мефодия, внедривших семена Святого Православия в сердца отдаленных предков современных чешского и словацкого народов, сохраняет свою действенность до сего дня, пройдя через целый ряд веков... Мы свято верим в силу молитв великого и незабвенного святителя-мученика епископа Горазда, который душу свою отдал укреплению и расширению дела Православия в этой стране и жизнь свою положил за любимую родину. Вечная ему память!..»⁶.

Провозглашение автокефалии Чехословацкой Православной Церкви было совершено, как видим, в строгом соответствии с церковными канонами. И поэтому совершенно непонятно, почему же Константинопольская Церковь (вслед за ней и все греческие Церкви, а также Антиохийская) долгое время (до 1998 г.) воздерживалась от признания этого исторического факта и считала Чехо-Словацкую Церковь всего лишь автономной. «Константинопольская Церковь, — скажем словами главы Православной Церкви Чешских Земель и Словакии Блаженнейшего митрополита Дорофея, — почему-то считает ее своей Дочерью со времен миссии свв. Кирилла и Мефодия. Если, допустим, Моравская Православная Церковь и находилась в свое время в зависимости от Царьграда, то на основании 17 правила IV Вселенского собора, 25 правила Трулльского собора и особенно 119 и 121 правил Карфагенского собора Царьград давно потерял всякое право на эту церковную область по той простой причине, что он больше чем 1000 лет тому назад потерял ее и ничего в течение этого времени не сделал для ее возвращения в лоно Православной Церкви из уз Ватикана. Другие возобновили здесь Православие, а не Константинопольская Церковь, следовательно, другим, по тем же правилам, и принадлежат все вытекающие из этого права и обязанности»⁷.

⁶ ЖМП. 1952. № 1. С. 46—47.

⁷ Митрополит Дорофей. История Церкви. Прага, 1966. С. 826 (машинист).

8. *Нестроения в связи с восстановлением Греко-Католической Церкви*

Много испытаний выпало на долю Православной Церкви в Чехословакии в связи с восстановлением 13 июня 1968 г. деятельности Греко-католической церкви, которая была упразднена Прешовским собором 1950 г., отменившим Ужгородскую унию 1646—1649 гг. Наиболее бурно разворачивались события в Восточной Словакии, где экстремистские силы Греко-католической церкви особенно упорно стремились разжечь враждебность местного населения по отношению к Православию. Был ряд случаев насильственного захвата церковных зданий и учреждений Православной Церкви и изгнания под угрозой физической расправы православных священников вместе с их семьями из приходских домов, принадлежавших православным общинам. В ряде сел были проведены римско-католические собрания. Руководящие деятели Комитета действия ради возобновления Греко-католической церкви не стеснялись провозглашать, что их церковь должна получить назад все свои бывшие приходы, — независимо от того, что большая часть православных, бывших униатов, не желала возвращения к унии, — и ради этого они не считались ни с чем. «Во время этих актов организованного насилия, — читаем в чехословацкой газете „Руде право“ от 1 сентября 1970 г., — в 20 случаях была нарушена неприкосновенность жилища, в 10 случаях были нанесены телесные повреждения. Всего в 1969 г. было совершено 44 уголовных преступления, 58 проступков и 66 нарушений. Уголовное дело было возбуждено в отношении 176 граждан». В конце 70-х и начале 80-х годов церковная жизнь стала постепенно налаживаться: восстанавливались православные приходы, открывались храмы, организовывались советы. Но вскоре снова активизировалась римско-католическая пропаганда, и отношения Православной и Католической Церквей ухудшились.

9. Поместный собор в Прешове — новое название Церкви: Православная Церковь в Чешских Землях и в Словакии. Константинополь «возвышает» Церковь в «автокефалию»

Накануне разделения Чехословакии на два самостоятельных государства — Чешскую Республику и Словацкую Республику — в г. Прешове состоялся 11—12 декабря 1992 г. Поместный собор Церкви, который принял новый Устав. Согласно принятому Уставу и Церковь получила новое название: Православная Церковь в Чешских Землях и в Словакии, а Предстоятель стал именоваться Архиепископом Пражским, Митрополитом Чешских Земель и Словакии. Под управлением единого Предстоятеля соответственно образовано два Митрополичьих совета — один в Праге с председателем архиепископом Пражским и второй в Прешове с председателем архиепископом Прешовским. В первый Митрополичий совет входят епархии Пражская и Оломоуцко-Брненская, во второй — Прешовская и Михаловская.

Важным деянием этого Поместного собора явилась канонизация благоверного Моравского князя Ростислава.

Осенью 1998 г. произошли труднообъяснимые события в истории Церкви Чешских Земель и Словакии. В ответ на обращение митрополита Дорофея (от 4 июля 1998 г.) Константинопольский Патриарх Варфоломей III вместе со своим Священным Синодом специальным Томосом от 8 сентября 1998 г., напомнив о провозглашении в 1923 г. автономии Чехословацкой Православной Церкви Константинопольским Патриархом Мелетием (Метаксакисом), а также сославшись на содержание 28 правила IV Вселенского собора, которое якобы предоставляет Константинополю юрисдикционную власть над «всеми христианами, находящимися за пределами своих Патриарших и Автокефальных Церквей», «возвысил» Православную Церковь Чешских Земель и Словакии «из автономной в автокефальную». Согласно этому Томосу Предстоятель Церкви именуется «Блаженнейшим Архиепископом Пражским и всея Чехии и Словакии», епи-

скопы возводятся в митрополиты, а их епархии — в митрополии. Митрополит Прешовский к своему титулу присовокупляет еще «Экзарх Словакии». В священном диптихе Православных Церквей «Церковь Чехии и Словакии» (так она именуется в Томосе) ставится на четырнадцатое место — после Албанской Церкви.

В этом Томосе обращает на себя внимание то, что св. Миров Церковь Чехии и Словакии должна получать от Константинополя. Также и суд над архиереями совершается «с одобрения Патриарха» иерархами «исключительно из лона Матери-Церкви, т. е. Вселенской Патриархии». Последние заявления могут свидетельствовать о том, что Церковь Чешских Земель и Словакии не была возвышена до автокефалии, а скорее наоборот, понижена до автономии.

Непонятно в этих событиях и обращение Блаженнейшего Митрополита Дорофея к Константинополю: ведь на заре своего предстоятельства он, правомерно ссылаясь на ряд канонов, решительно отвергал право Константинополя на церковные области, Православие в которых «возобновили другие, а не Константинополь» (см. выше).

Следует, однако, отметить, что сегодня в Православной Церкви Чешских Земель и Словакии понимают этот Томос не как «возвышение» в автокефалию, а лишь как признание Константинополем уже существующей автокефалии и как восстановление с ним братских отношений. Архиепископ Пражский Христофор, посетивший осенью 2001 г. Московскую духовную академию, в интервью студенческому православному журналу «Встреча» в ответ на вопрос: «Как сегодня строятся ваши взаимоотношения с Константинопольским Патриархатом? Как относится ваша Церковь к Томосу, который Патриарх Варфоломей издал в 1998 году?» заявил: «Наш Поместный Собор очень ясно в своем решении сказал, что этот Томос мы принимаем как подтверждение нашей автокефалии, полученной в 1951 году. Именно в 1951 году был издан Акт Святейшего Патриарха Московского и всея Руси

Алексия I, который даровал автокефалию Чехословацкой Церкви. Мы считаем себя автокефальной Церковью именно с этого дня, 8 декабря 1951 года»⁸.

10. Митрополиты Чехо-Словацкой — ныне Чешских Земель и Словакии — Православной Церкви

1. Первым Предстоятелем Чехословацкой Православной Церкви был митрополит Елевферий (в миру Вениамин Александрович Воронцов). Он родился в 1892 г. в подмосковном селе Ромашково, где отец его был священником. Во время обучения в московских Духовных школах — Семинарии и Академии — Вениамин Воронцов выделялся среди своих сверстников как прекрасный проповедник. В последний год учебы (1915) он был рукоположен ректором Академии епископом Волоколамским Феодором в сан священника. После окончания Московской духовной академии в 1916 г. отец Вениамин был назначен на должность законоучителя в Марфо-Мариинский женский институт и настоятеля домово́й при нем церкви; затем служил в разных храмах Москвы и Ивановской епархии. В это время он лишился супруги, оставившей ему двух дочерей и сына. В 1943 г. он принял монашество и был рукоположен в Богоявленском Патриаршем Соборе во епископа Ростовского и Таганрогского. В 1945 г. епископ Елевферий по поручению Святейшего Патриарха Алексия посетил Харбин, где словом своего убеждения вернул из карловачкого раскола в лоно Матери-Церкви иерархов и духовенство дальневосточных русских приходов. 5 апреля 1946 г. Патриарх Алексий I назначил епископа Елевферия Экзархом Московского Патриарха в Чехословакии с титулом архиепископа Пражского и Чешского, а в 1948 г. возвел в сан митрополита.

Весьма плодотворной и ценной была деятельность митрополи-

⁸ Интервью с Высокопреосвященнейшим Христофором, архиепископом Пражским и Чешских Земель // Встреча 15. 2002. № 1. С. 36.

та Елевферия по окормлению бывших униатских приходов, воссоединившихся с Православной Церковью в результате решений Прешовского собора 1950 года. С большой духовной радостью и любовью приветствуя участников собора, собравшихся после его деяний в бывшем греко-католическом кафедральном соборе г. Прешова для совершения благодарственного молебна, Экзарх сказал: «Принятое вами сегодня историческое решение воссоединиться с Православной Церковью является воистину исполнением святых заветов Божественного нашего Учителя Господа Иисуса Христа „да будут все едино“ (Ин. 17, 11—20). Сегодня своим единодушием вы исполняете все эти заветы, и радуется вся наша Православная Церковь, с любовью принимая вас в свои материнские объятия... Да будет же неизменно и непреклонно это ваше решение! Да будете тверды в православной вере и верны Святой Православной Церкви. Пусть пребывание ваше в лоне Ее приносит вам всегда великую духовную радость и утешение и ведет верным путем к вечному и блаженному Царствию Христову!»⁹.

Церковная жизнь Православной Церкви в Чехословакии неустанными заботами митрополита Елевферия постепенно налаживалась, увеличивалось число паствы и пастырей. Экзархат расширился от двух до четырех епархий. В 1951 г. на Поместном соборе митрополит Елевферий открытым голосованием был единодушно избран главой автокефальной Чехословацкой Православной Церкви. Этот же Собор принял «Устав Православной Церкви в Чехословакии», разработанный под руководством и при участии Митрополита Елевферия. Его заботами был издан круг православных богослужебных книг на церковно-славянском языке под названием «Великий сборник», стал выходить журнал «Голос Православия», был открыт Православный Богословский факультет в Прешове. Первым доктором богословия (*honoris causa*) данного факультета был избран 24 апреля 1952 г. митропо-

⁹ Митрополит Дорофей. История Церкви. С. 779—780.

лит Елевферий¹⁰. В качестве награды от Церкви он получил орден свв. братьев Кирилла и Мефодия I степени.

В 1955 г. в связи с перенесенным инфарктом миокарда митрополит Елевферий прибыл в Москву для продолжительного лечения и отдыха, а в конце этого года сложил с себя обязанности главы Православной Чехословацкой Церкви и был назначен на Ленинградскую кафедру. Скончался он 27 марта 1959 г.

2. Следующим Предстоятелем Православной Чехословацкой Церкви 17 мая 1956 г. был избран епископ Жатецкий Иоанн, который занимал этот пост до 1964 г., когда в связи с недугоманием вернулся в Советский Союз.

Митрополит Иоанн (в миру Михаил Иванович Кухтин) родился в 1901 г. в Ростовской области в семье священника. Учился в Духовном училище, потом в Новочеркасской духовной семинарии, которую не успел закончить. В 1920 г. Михаилу Кухтину пришлось выехать в Грецию, а через два года — в Югославию, где в 1926 г. он окончил Призренскую духовную семинарию. В 1927 г. принял монашество с именем Иоанн и вскоре епископом Нишским Досифеем был рукоположен в сан иеродиакона и иеромонаха. В 1936 г. закончил Православный Богословский факультет в Белграде. Проживая до 1950 г. в Югославии, трудился в качестве преподавателя монашеских школ, настоятеля монастыря в Дечанах, приходского священника, профессора Призренской духовной семинарии. В 1950 г. он переехал в Болгарию, откуда через полтора года был вызван в Чехословакию митрополитом Пражским Елевферием. Здесь отец Иоанн был назначен сначала на должность воспитателя студентов Православного Богословского факультета в Прешове, а затем — на должность доцента того же факультета. В октябре 1954 г. архимандрит Иоанн был рукоположен в сан епископа Жатецкого с местопребыванием в Праге. 20 мая 1956 г. в кафедральном хра-

¹⁰ Его докторская речь «О задачах современной проповеди» была опубликована в журнале «Голос Православия» (за июнь 1952 г.).

ме свв. Кирилла и Мефодия в Праге состоялась его торжественная интронизация.

Митрополит Иоанн в своем служении Церкви продолжал линию своего предшественника митрополита Елевферия.

После переезда в Советский Союз владыка Иоанн проживал на покое в Одесском Успенском монастыре, где и скончался в 1975 году.

3. С 1964 г. по 1999 г. Чехословацкую Православную Церковь (с 1992 г. — Чешских Земель и Словакии) возглавлял Блаженнейший Митрополит Дорофей.

Митрополит Дорофей (в миру Димитрий Георгиевич Филипп) родился 20 октября 1913 г. в крестьянской семье в селе Нанково Закарпатской области. После окончания средней школы и военной службы в 1938 г. поступил в Свято-Николаевский монастырь г. Изы (Подкарпатская Русь). В 1939 г. пострижен в монахи с именем Дорофей. В 1940 г. в день Благовещения Божией Матери рукоположен в иеродиакона, а в 1941 г. в тот же праздник — в иеромонаха. С 1942 г. отец Дорофей служил в различных приходах Мукачевской епархии. В 1947 г. назначен на должность благочинного в Мукачевском мужском монастыре, а с 1951 г. состоял духовником того же монастыря вплоть до призвания на епископскую кафедру. В 1955 г. был назначен благочинным монастырей Мукачевской и Ужгородской епархий. Заочно окончил Ленинградскую духовную семинарию и академию со степенью кандидата богословия. 12 июня 1955 г. иеромонах Дорофей был хиротонисан во епископа Кременецкого в Богоявленском Патриаршем соборе. В совершении хиротонии, кроме Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия I, приняли участие архиепископ Можайский Макарий и настоятель Антиохийского подворья в Москве епископ Василий (Самаха). С благословения Патриарха Алексия, по просьбе митрополита Елевферия, епископ Дорофей был отпущен в Чехословакию на Прешовскую кафедру. В 1963 г., в связи с исполнившимся 50-летием со дня рождения, митрополит Иоанн возвел его в сан архиепи-

скопа. На Прешовской кафедре архиепископ Дорофей, вплоть до октября 1964 г., продолжал начатые труды своего предшественника архиепископа Алексия (Дехтерева), внося добрую лепту в дело укрепления Святого Православия среди воссоединившихся с Православной Церковью в 1950 г. бывших униатов. 23 октября 1964 г. на Четвертом Поместном соборе Чехословацкой Православной Церкви он был избран Предстоятелем Церкви, а 25 октября 1964 г. состоялась его интронизация. Скончался он 30 декабря 1999 г. Накануне кончины совершил Божественную Литургию и соборовался.

Итог жизни митрополита Дорофея подведен в газете «Воронеж православный» (январь—февраль 2000. С. 10): «Старец-митрополит жил очень скромно. Его резиденция находилась в просторной вилле, но из многочисленных помещений он выбрал себе лишь небольшую келью. Любители делить материальное наследство будут явно разочарованы — кроме скромной мебели и личных икон там ничего нет. Зато те, которые унаследуют его чистое сердце, любовь к Богу и людям, усердную молитву, ревность об Истине, аскетизм — уже на земле ощутят радость жизни во Христе».

4. Ныне Православную Церковь Чешских Земель и Словакии возглавляет Блаженнейший Николай, Митрополит Чешских Земель и Словакии.

Митрополит Николай (в миру Николай Иванович Коцвар) родился 19 декабря 1927 г. в селе Ганиговцах, Сабиновского района (Восточная Словакия) в семье благочестивых крестьян. Начальную школу окончил в родном селе, шесть классов гимназии в Гумennom и в 1950 г. Пражскую духовную семинарию. После окончания семинарии вступил в брак. 4 августа 1950 г. был рукоположен епископом Прешовским Алексием (Дехтяревым) в сан диакона, а на следующий день — в сан священника и направлен на приходское служение. Через два года его призвали в ряды Чехословацкой Армии (1952—1954). Во время прохождения военной службы скончалась его супруга, оставив на попечение

родителей священника Николая малолетнего сына. В 1954 г. демобилизовался и получил назначение быть воспитателем и духовником на Православном Богословском факультете г. Прешова, где и служил до поступления в Московскую духовную академию. В 1955—1959 гг. учился в Московской духовной академии. После успешной сдачи экзаменов получил ученую степень кандидата богословия за диссертацию на тему: «Насаждение унии в Закарпатье и на Прешовщине и борьба с нею в XVII—XX вв.»¹¹. Вернувшись на родину, отец Николай некоторое время служил на приходе и преподавал на Православном Богословском факультете в Прешове. В 1965 г. Митрополитом Пражским и всея Чехословакии Дорофеем был пострижен в монашество и вскоре хиротонисан во епископа Прешовского (28 февраля того же года). В сане епископа преосвященный Николай принимал деятельное участие в жизни Православной Церкви: мужественно свидетельствовал о Святом Православии, был представителем Священного Синода в Православном Богословском факультете в Прешове, членом Ученого Совета, читал лекции, многие годы являлся заместителем митрополита Дорофея.

В 1987 г. возведен в сан архиепископа Прешовского, а после распада Чехословакии и принятия нового Устава стал архиепископом Прешовским и Словакии. За время его архипастырства в Прешовской епархии воздвигнут ряд храмов и церковных построек (свыше 60). Награжден орденами Православных Церквей: Русской, Грузинской и Эладской. Прешовский Богословский Факультет присвоил ему степень доктора богословия *honoris causa*. 14 апреля 2000 г. на Поместном соборе Православной Церкви Чешских Земель и Словакии архиепископ Николай избран Митрополитом Чешских Земель и Словакии. Интронизация состоялась 4 июня 2000 г. в кафедральном соборе св. благоверного князя Александра Невского г. Прешова при участии многих представителей Поместных Православных Церквей и в

¹¹ Загорск, 1959. 153 с. (машинопись).

присутствии президента Словакии. Так как и после интронизации Блаженнейший Николай остался управляющим (непосредственно) Прешовской епархией, то центр Автокефальной Церкви был переведен из Праги в г. Прешов.

По справедливому слову архиепископа Пражского и Чешских Земель Христофора, Блаженнейший Николай — «Защитник Православия, выдающийся деятель нашей Церкви, старейший архиерей... В его лице я вижу мученичество и святость Церкви»¹².

11. Святые, особо чтимые православными Чехии и Словакии

Чехо-Словацкая Православная Церковь имеет своих национальных особо чтимых угодников Божиих. Кроме святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, весьма почитаемых всеми славянами, чешский народ с благоговением называет имена святого Иоанна Чешского († 883), святого Ростислава князя Великоморавского (пригласил святых равноапостольных Кирилла и Мефодия в Великую Моравию, † 870), святого Горазда I (после смерти святого Мефодия епископ Великоморавский), святых Ангеляря, Климента (епископа Охридского) († 916), Наума (Охридского) и Саввы (ученики святых равноапостольных Кирилла и Мефодия), святой мученицы княгини Людмилы († 927), мученика князя Вацлава (Вячеслава) († 935), святого Прокопия Сазавского († 1053) и священномученика Горазда II († 4 сентября 1942 г.).

Святой Иоанн Чешский происходил из могущественного племени полабских славян, именуемых иначе ободритами. Его отец Гостомysl был королем ободритов. В 844 г. Гостомysl погиб во время сражения с войсками императора Людовика Немецкого, находившегося под влиянием латинских священников, принуждавших огнем и мечом полабских славян к латинской вере. После

¹² Цит. интервью и изд. С. 35.

того как собратья святого Иоанна были уничтожены чужеземцами, он ушел в уединение в чешские леса для духовного совершенствования. 42 года подвизался святой Иоанн в лесном одиночестве. На склоне жизни он встретился с чешским князем Борживоем, когда тот однажды, преследуя на охоте раненую лань, пришел к пещере подвижника. По просьбе святого князь прислал к нему священника славянского обряда по имени Павел. С этим священником святой Иоанн ходил в резиденцию князя и там, в храме, причастился Святых Таин под обоими видами. Вернувшись в свое уединение, он вскоре скончался.

Святая Людмила была женой князя Борживоя и вместе с ним приняла около 874 г. крещение от святого Мефодия. Борживой недолго жил после крещения, и великий труд по утверждению православного учения в Чехии пал на княгиню Людмилу. Вместе со своим мужем и после его кончины она строила храмы, заботилась о священниках, поддерживала всех труждающихся и обремененных. Когда умер ее сын, законным наследником престола стал ее внук Вацлав, за воспитанием которого Людмила усердно следила. Но мать Вацлава Драгомира, предполагая, что Людмила оказывает влияние на Вацлава и на правительство страны не в ее пользу, с помощью двух бояр задушила ее в замке Тетине. Святую Людмилу как первую славянскую мученицу почитают все православные славяне (16 сентября ст. ст.). В Римско-Католической Церкви ее память чтят только чехи. В ноябре 1999 г. Блаженнейший Митрополит Чешских Земель и Словакии Дорофей принес в пределы Русской Православной Церкви ковчежец с частицей святых мощей мученицы Людмилы. Принимая святую частицу в храме святителя Николая, что в Котельниках г. Москвы, Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II сказал: «Эта великая угодница Христова широко почитается православными русскими людьми, многие из которых нсят ее имя и молятся ей как своей небесной покровительнице»¹³.

¹³ ЖМП. 2000. № 2. С. 53.

Святой Вацлав, внук святой княгини Людмилы, родился около 907 года. Святая Людмила смогла посеять в душе отрока добрые семена веры Восточной Православной Церкви. После смерти отца святой Вацлав, еще будучи юношей, стал правителем страны. Чешские историки свидетельствуют, что он жил согласно вере православной, с любовью творил добрые дела, запрещал причинять людям обиды, строил храмы, в числе которых и храм святого Вита в Праге. Святой Вацлав старался защищать целостность своего государства мирными средствами. Когда против него выступил князь Злицкий Ратибой, он пытался уговорить его не проливать кровь подданных. Брат святого Вацлава Болеслав, стремившийся захватить власть, пригласил его в свой замок на освящение домового храма и, когда Вацлав шел в храм на утреннее богослужение, Болеслав со своей дружиной убил его. Спустя три года останки святого Вацлава были перенесены в Прагу и погребены в храме святого Вита (память 4 марта и 28 сентября ст. ст.). Осенью 2001 г. — в день памяти св. Вацлава — архиепископ Пражский Христофор передал привезенную из Праги по благословению Блаженнейшего митрополита Чешских Земель и Словакии Николая частицу св. мощей св. Вацлава храму во имя святителя Николая в Котельниках.

Весьма почитается православными в Чехо-Словакии также святой Прокопий Сазавский. Блаженнейший митрополит Дорофей называет его светилом чешского народа, искренним патриотом, верным стражем Кирилло-Мефодиевского наследия и величайшим подвижником¹⁴. Родился святой Прокопий около 985 года в Чехии и с малых лет отдан был на служение Богу при храме святого Климента на Вышеграде, построенном князем Борживоем и освященном святым Мефодием. Здесь Прокопий духовно возрастал и с любовью изучал славянские священные книги. За его особое благочестие духовенство и паства хотели избрать его настоятелем храма святого Климента, но святой Про-

¹⁴ Митрополит Дорофей. Указ. изд. С. 620.

копий, стремясь к отшельничеству, не принял этой чести. После кончины супруги он, как свидетельствует предание, посетив некоторые славянские монастыри, поселился в уединенной пещере возле реки Сазавы. Здесь он построил часовню, которую освятил в честь Пречистой Девы Марии. В 1032 г. чешский князь Одржих, любивший богослужение на славянском языке, разрешил святому Прокопию построить в месте уединения монастырь, в котором бы воспитывались иноки в духе Православия. Новооснованный монастырь был заселен славянской братией. Первым игуменом был избран сам святой Прокопий. Он оставался настоятелем обители до своей кончины. Память святого Прокопия — 16 сентября ст. ст.

С первых же дней бытия Сазавский монастырь стал хранителем Кирилло-Мефодиевских идей. Святой Прокопий сделал его центром восточной иконописи, архитектуры и славянской письменности. Сам святой Прокопий и братия обители переписывали Евангелие, Псалтирь и иные церковные славянские книги и распространяли их среди народа. Богослужения монастырские, совершавшиеся на славянском языке, а особенно славянское пение, привлекали множество людей. Возрастание славы Сазавского монастыря, а вместе с этим и распространение восточного славянского обряда не давали покоя католикам-немцам, которые путем интриг добились в конце 1096 г. изгнания славянских монахов. Место их заняли — при помощи государства — латиняне. Новоизбранный игумен Детгарт приказал уничтожить все славянские богослужебные книги. До первой мировой войны в монастыре хранилось лишь Евангелие, написанное, по традиции, собственноручно святым Прокопием, во время войны и этот шедевр был уничтожен¹⁵.

Есть свидетельства, что монахи Сазавского монастыря имели общение с иноками русских обителей. Результатом этого было принесение частиц мощей святых Бориса и Глеба в Сазавский мо-

¹⁵ Leixner J. Všeobecné dějiny církevní. Praha, 1957. S. 98.

настырь, служивших предметом величайшего благоговения и почитания.

12. Современное положение Православной Церкви Чешских Земель и Словакии: статистические данные; национальный состав паствы; духовное просвещение, печать; богослужение; благотворительность; положение Церкви в государстве; организация Церкви

Согласно переписи 2001 г. в Чешской Республики проживает 23053 православных — менее одного процента населения. В Праге чешские прихожане посещают кафедральный собор св. Кирилла и Мефодия (настоятель прот. Ярослав Шуварски). Выходцы из Восточной Словакии и Закарпатской Украины (русины) в основном являются прихожанами храма Благовещения Пресвятой Богородицы (настоятель прот. Михаил Данадар). Русские и украинцы посещают храм Успения Пресвятой Богородицы на Олшанском кладбище (настоятель архимандрит Сильвестр (Вайло)), а также недавно построенный (усилиями архимандрита Тихона Бондаренко) храм св. вмч. Георгия Победоносца при Посольстве Российской Федерации (настоятель иерей Николай Лещенюк). В моравском городе Брно действует храм св. Вячеслава (настоятель прот. Иосиф Фейсак — выпускник МДА). В Шумперке существует большая община воыльских чехов, которые вернулись на родину после Второй мировой войны.

В Словацкой республике проживает 50363 человек православного вероисповедания, в основном в восточной Словакии, в городах Прешов, Кошице, Михаловце, Свидник и др.

Всего в состав единой Поместной Церкви входит 166 приходов (в Чешской Республике 61 приход, в Словацкой — 106). Храмов, часовен и молитвенных домов — около 200 (в Чехии — 68, в Словакии — 128). Некоторые общины в Михаловской епархии не имеют храмов и потому совершают бо-

гослужение на переносных престолах. Ряд храмов в Чехии и Словакии находятся в совместном пользовании с Римско-Католической или Чехословацкой Гуситской Церквями. Всего в единой Поместной Церкви совершают служение свыше 200 клириков. Имеются 4 епархии: Прешовская (в Словацкой Республике; епархиальный архиерей Блаженнейший архиепископ Прешовский, Митрополит Чешских Земель и Словакии Николай Коцвар, в храмах епархии старый стиль), Пражская (в Чешской Республике; архиепископ Пражский и Чешских Земель Христофор Пулец, в храмах старый и новый стиль, по требованию прихожан), Михаловская (в Словацкой Республике; епископ Иоанн Голонич, в храмах новый стиль) и Оломоуцко-Брненская (в Чешской Республике; епископ Симеон Яковлевич, в храмах старый и новый стиль). Монастырей — 4 мужских (в Пражской епархии — святого Прокопия Сазавского в г. Мост и святого князя Ростислава в Хабаржлавицах; в Оломоуцко-Брненской — святого священномученика Горазда в поселке Груба Врбка; в Прешовской — Положения ризы Пресвятой Богородицы), 2 женских (в Пражской епархии — святителя Николая на Амберге у Карловых Вар; в Оломоуцко-Брненской — Успения Пресвятой Богородицы в Вилемове). Интересно отметить, что настоятельница Вилемовского монастыря игуменья Алексия по происхождению румынка. Она, как и большинство сестер обители, прибыли в Чехию из румынского монастыря Варатик. Три года тому назад в Вилемове приняла постриг первая монахиня чешского происхождения — матушка Людмила. Монастырь в селе Ладомирова (восточная Словакия), разрушенный во время Второй мировой войны фашистами, до сих пор не был обновлен (восстановлен только храм, который сегодня действует как приход).

В Чехии и в Словакии ныне действует Общество Православной Молодежи, которое организывает летние детские лагеря (ежегодно, например, в женском монастыре в моравском Вилемове), крестные ходы (к месту, где служили св. равноап. Кирилл

и Мефодий — разрушенный моравский Велеград¹⁶; далее в день мученической кончины св. Вячеслава и Людмилы в места их убийств, или к пещере, в которой подвизался св. Иоанн, к Сазавскому монастырю, экскурсии по святым местам православия, лекции и т. д.

В Церковь входят следующие этнические группы: чехи, словаки, русские, украинцы. Русские эмигранты проживают в Чехии с начала XX века. С 1920-х годов они имеют в Праге на Ольшанском кладбище свой храм Успения Божией Матери, построенный заботами первого премьер-министра Чехословакии Карела Крамаржа и охраняемый государством как памятник русско-чешских культурных связей. Имеются, хотя и в небольшом количестве, болгары, румыны, греки, сербы, цыгане. Епархии Пражская и Оломоуцкая по национальному признаку раньше являлись преимущественно чешскими, но в наши дни в Чешской республике работает уже до 100.000 одних украинцев, в Прешовской епархии преобладают украинцы, русины, в Михаловской — словаки.

Для подготовки священнослужителей в 1948—1950 гг. действовала Духовная Семинария (сначала в Карловых Варах, затем в Праге), реорганизованная в 1950 г. в Православный Богословский факультет с пребыванием в словацком городе Прешове. В 1989 г. он вошел в состав Кошицкого университета (Словакия), а с 1997 г. в связи с разделением университета на два —

¹⁶ Имеется в виду местность близ моравского поселка Микульчицы. В 1954 году археологи обнаружили здесь славянское поселение, которое, по мнению ряда исследователей, было столицей Великой Моравии (См.: *Poulik Josef. Mícuľčice. Sídlu a pevnost knížat velkomoravských. Praha, 1975*). Эту местность следует отличать от Велеграда в районе Угерске-Градиште, засвидетельствованного в более поздних письменных источниках (См.: *Флоря Б. Н. Сказания о начале славянской письменности. СПб., 2000. С. 336—338*). В последние годы по инициативе протопресвитера Иосифа Фейсака в дни памяти святых Кирилла и Мефодия организуются паломничества в Микульчицы, где совершается Божественная литургия на месте предполагаемого захоронения святого Мефодия (о предполагаемой гробнице св. Мефодия см.: *Klanica Zdeněk. Tajemství hrobu moravského arcibiskupa Metoděje. Praha, 2002*). — *Прим. ред.*

университет в Кошицах и университет в Прешове — входит в состав последнего под названием Православного Богословского факультета Прешовского университета. Курс обучения на факультете пятигодичный. Весь учебный материал Православного Богословского факультета распределен на девять кафедр: 1) кафедра библейских наук, 2) систематического богословия, 3) философии, основного богословия и социального служения, 4) практического богословия, 5) церковной истории, 6) общественных наук и 7) кафедра психологии и педагогики, 8) византологии, 9) церковного права. На факультете изучаются также музыка, церковно-славянский, древнееврейский, греческий, латинский, русский и украинский языки. Есть сектор заочного обучения. Для поступления на факультет необходимо иметь аттестат зрелости. Окончившие факультет получают право принять сан священника, а лица женского пола — лишь апробацию «учителя религии и этики». На Богословском факультете преподают профессора доктора богословия протоиереи Белеканич Имрих, Пружинский Стефан, Алеш Павел, Корманик Петр и др. В моравском городе Оломоуц в здании епархиального управления действует филиал Православного Богословского факультета, в который раз в две недели (по субботам) приезжают преподаватели и профессора из Прешова.

Плодотворна издательская деятельность в Чехо-Словацкой Православной Церкви: после Второй мировой войны изданы Типикон, Великий сборник (богослужебный), Служебник, Требник, Молитвослов для мирян, книга правил Вселенских и Поместных Соборов, ряд богословских книг и публикаций на чешском, словацком и русском языках по истории Православной Церкви, катехизису, литургике, церковному праву, проповеди Митрополита Елевферия («На Божией ниве»), епископа Прешовского Алексия («Мир и безмятежие даруяй»), учебные пособия по различным богословским дисциплинам и др.¹⁷ В 1956 г. был переведен

¹⁷ У автора нет сведений об издании Чехо-Словацкой Православной Цер-

на словацкий язык и издан труд архимандрита Сергия (Страгородского), впоследствии Патриарха Московского, «Православное учение о спасении». В настоящее время регулярно выходят ежемесячные журналы: с 1945 г. «Hlas Pravosláví» на чешском языке и с 1955 г. «Odkaz sv. Cyrila a Metoda» на словацком языке (некоторые статьи на украинском — (русинском) языке) и с 1967 г. «Pravoslávny teologický zborník» на чешском и словацком языках. Ежегодно выпускаются церковные календари на словацком и чешском языках, в которых помещаются статьи на церковно-исторические и богословские темы¹⁸. «Православная Церковь в Чехословакии, — говорится в Уставе Церкви, — издает и распространяет с согласия государства, в целях религиозного воспитания, необходимые книги, журналы и иные виды печати»¹⁹. Сегодня переводами православной литературы и издательской деятельностью занимаются в основном работники Прешовского богословского факультета, а также иерей Иоанн Баудиш (издательство «Elias» (Илия), город Йиглава, Моравия), протоиерей Иосиф Фейсак (при храме св. Вячеслава, город Брно, Моравия), Павел Милко (работник Пражской епархии) и др. На чешский язык были переведены труды многих святых Отцев, популярностью также пользуется книга Владимира Лосского «Догматическое богословие» (на чешский язык переведена прот. проф. Павлом Алешем), книги о старце Паисии Святогорце, труды иером. Серафима Роуза (на словацком языке) и другие.

ковью книг Священного Писания в наше время. Необходимо отметить, что их перевод на живой, свободный от архаизмов чешский язык, а также издание («Кралецкая Библия») были осуществлены в XVI в. под руководством гуманиста Яна Благослова.

¹⁸ См. статью Е. Карманова «Десятилетие Автокефалии Православной Церкви в Чехословакии» (ЖМП 1961. № 11. С. 67—70), в которой даются сведения о духовных школах и издательстве. См. также статью прот. д-ра Г. Новака «Теологическая деятельность Православной Церкви в ЧССР» (Ежегодник. 1960. С. 9—14).

¹⁹ Устав Православной Церкви в Чехо-Словакии, § 25.

При резиденции Архиепископа Пражского имеется библиотека, насчитывающая более 8000 томов, а на Прешовском богословском факультете — 20300.

Иерей Либор Рацлавски уже несколько лет сотрудничает с радио «Проглас» в г. Брно и подготавливает еженедельные православные передачи (между прочим, чешские слушатели полюбили чтение чешского перевода известной в России книги «Отец Арсений»).

Богослужение совершается в Словакии преимущественно на церковно-славянском языке, в приходах чешских по языку — на чешском (в г. Праге и в г. Брно по требованию русских эмигрантов на церковно-славянском языке), а для венгров (в южной Словакии) — на венгерском языке.

Благотворительная деятельность Церкви проявляется в материальной помощи оказавшимся в трудных обстоятельствах, в приюте социально незащищенных, в организации «Линии доверия», протоиерей Христиан Попеску (город Брно) основал общество «SOZE», которое уже много лет помогает в Чехии живущим эмигрантам.

* * *

Во внутренней деятельности Церковь руководствуется Уставом, принятым 11—12 декабря 1992 г. Поместным Собором в г. Прешове (до этого времени действовал Устав Поместного Собора 1951 г.).

Предстоятелем Церкви является Архиепископ Пражский, Митрополит Чешских Земель и Словакии, избираемый Собором пожизненно²⁰. Митрополит одновременно является епархиаль-

²⁰ В избрании Предстоятеля Православной Церкви в Чехословакии Митрополита Дороефа можно отметить такие моменты: он был выдвинут как кандидат на пост главы Церкви Священным Синодом по предложению своего предшественника Митрополита Иоанна. Для решения вопроса об избрании главы Церкви был созван Четвертый Поместный Собор в составе 70 делегатов-епископов.

ным архиереем (Устав Православной Церкви в Чешских Землях и в Словакии. § 2, 1—2), Председателем Священного Синода (§ 3, 1) и Митрополичьего Совета в Чешских Землях (§ 13, 1).

Священный Синод, состоящий из епархиальных епископов, «обсуждает вопросы веры и нравственности, сотрудничает с Митрополитом при каноническом управлении Церковью» (§ 3), выносит окончательное решение по судебным делам (§ 11, 3).

Высшим законодательным и административным органом Церкви в Чешских Землях и в Словакии является Поместный Собор, в состав которого входят Митрополит, правящие епископы, представители церковных учреждений. Собор избирает и Митрополита тайным голосованием (§ 12).

Исполнительный орган Собора — Митрополичьи Советы (Митрополичий Совет по управлению Православной Церковью в Чешских Землях и Митрополичий Совет по управлению Православной Церковью в Словакии), а Митрополичьих Советов — Управления (§ 13, 1, 4).

Во главе епархий стоят епархиальные архиереи, избираемые Епархиальным Собранием «по представлению Священного Синода» (§ 4, 1). Также избираются и викарные епископы (§ 5). Епархиальное Собрание во главе с епископом-председателем — высший административный орган епархии — «обсуждает все важные вопросы в епархии» (§ 14). Исполнительный ор-

скопов, представителей духовенства и мирян от всех четырех епархий. Заседания Собора открыл сам архиепископ Дорофей. Собор рассмотрел, прежде всего, отчет о деятельности Церкви за период от Третьего Поместного Собора, а затем приступил к выборам главы. На время выборов архиепископ Дорофей покинул Собор, заседаниями которого стал руководить епископ Михаловский Мефодий. По решению Собора голосование проводилось открыто. Результаты выборов сообщила кандидату трехчленная делегация, которая и привела его в зал заседания Собора. Все присутствующие — делегаты и гости — встретили новоизбранного аплодисментами. Затем последовали поздравления от церковных и гражданских представителей, а также от гостей. Новоизбранный глава Поместной Церкви поблагодарил Собор за оказанное доверие и в своем слове изложил программу предстоящей деятельности.

ган Епархиального Соборания — Епархиальный Совет (§ 15, 1). Ему предписывается также в случае освобождения епископской кафедры подготовить в течение 40 дней выборы нового епископа (§ 6, 1). В каждой епархии устанавливается «духовный суд», рассматривающий нарушения на местах (§ 11, 1—4).

Епархии разделяются на окружные благочиния (архидеканаты, протопресвитераты), благочиния (деканаты) и приходы (§ 8, 1—3). Высшим органом управления приходом служит Приходское Собрание, исполнительным — Совет кураторов, председатель которого избирается Приходским Собранием (§§ 16 и 17). При каждой епархии и приходе имеются ревизоры — «контрольные органы» (§ 20).

Монастыри подчиняются непосредственно епископу (§ 10, 2).

В жизни Церкви активное участие принимают миряне — «являются членами всех административных коллективных органов» (§ 22, 2).

Избранные быть служителями Церкви «на ведущих местах» приносят присягу: «Обещаю перед Всемогущим Богом, что буду верен Святой Православной Церкви, буду хранить ее вероучение, канонические предписания, Устав и Святое Предание. Я не буду предпринимать ничего, что нанесло бы вред ее интересам и вызвало бы смуту. Я обещаю, что буду хранить молчание (должностную тайну. — К. С.) по обсуждаемым делам и в обществе всегда буду защищать интересы Святого Православия» (§ 24, 2).

Церковь и ее учреждения являются юридическими лицами — (§ 28).

13. Связи между Чехо-Словацкой — Чешских Земель и Словакии — и Русской Православными Церквами

Традиционные тесные братские связи Чехо-Словацкой Православной Церкви и Русской Православной Церкви. Продолжаются они и в настоящее время. В марте 1992 г. Предстоятели двух По-

местных Православных Церквей — Святейший Патриарх Алексий II и Блаженнейший Митрополит Дорофей — встречались в Стамбуле, а в сентябре того же года Святейший Патриарх Алексий II посетил Чехо-Словацкую Церковь.

Через четыре года — в 1996 г. Святейший Патриарх Алексий II еще раз был гостем Православной Церкви Чешских Земель и Словакии. В Кошицах и Братиславе Его Святейшество освятил места для постройки новых храмов. Тогда же была достигнута договоренность об открытии в Москве при храме святителя Николая в Котельниках Представительства Православной Церкви Чешских Земель и Словакии. Официальное открытие Подворья состоялось в конце ноября 1999 г. во время визита в Москву Блаженнейшего Митрополита Чешских Земель и Словакии Дорофея. Приветствуя Митрополита Дорофея и его спутников, Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексия II отметил: «История Православия в землях Чехии, Моравии и Словакии исполнена трагическими событиями, жертвенной борьбой верных последователей святых Кирилла и Мефодия за чистоту православной веры. Общие славянские корни неразрывно связывали населявший земли Чехии и Словакии народ с их братьями по вере, помогая православным чехам и словакам сохранить восточную традицию, вопреки сильным влияниям извне. И именно Русская Православная Церковь сыграла важную роль в возрождении Православия в этих землях, стала Церковью-Матерью Православной Церкви Чешских Земель и Словакии, даровав ей в 1951 году каноническую автокефалию... Сохранение и укрепление всеправославного единства на фоне раздираемого конфликтами и противоречиями мира является в наши дни одной из главных задач, стоящих перед Православными Церквями. Мы надеемся, что деятельность Подворья Православной Церкви Чешских Земель и Словакии в Москве будет выполнять данную задачу, способствуя более тесному общению между нашими Церквями».

В октябре 2001 г. архиепископ Пражский и Чешских Земель Христофор посетил Московскую духовную академию, где прочи-

тал доклад на тему: «Истоки Православной Церкви в Чехии». И в последующие годы неоднократно архиепископ Христофор был гостем Русской Православной Церкви.

Свято верим, что по молитвам святителя-мученика Горазда братский союз и дружеское согласие наших Церквей будут неизменно расширяться и укрепляться во славу Божию, во имя спасения верных чад, на благо единства христиан и мира во всем мире.

БИБЛИОГРАФИЯ

На русском языке

- Агафангел, архим.* Митрополит Иоанн, бывший Пражский. (Некролог) // ЖМП. 1975. № 9. С. 39.
- Алексий, еп.* Православие в Словакии // ЖМП. 1950. № 9. С. 41—42.
- Алексий (Дехтерев), инок.* День Православия. Ужгород, 1936.
- Алеш Богумир, прот.* Памяти Владыки — мученика Горазда // Ежегодник. Прага, 1961.
- Алеш П., прот.* Из жизни Православного Богословского факультета в Прешове // ЖМП. 1974. № 7. С. 36—38.
- Ашкинази Э. Г.* Православное движение в Подкарпатской Руси. Ужгород, 1926.
- Богословский И.* Автокефальная Православная Церковь в Чехословакии // ЖМП. 1954. № 1. С. 72—73.
- Бурега В. В.* Проблема юрисдикции Православной Церкви в Чешских Землях в XX веке // Церковно-исторический вестник. № 9. М., 2002. С. 154—185.
- Бурега В. В.* Чехословацкая Православная Церковь: путь к автокефалии. 1945—1951 // Власть и Церковь в СССР и странах Восточной Европы. 1939—1958 (Дискуссионные аспекты). М., 2003. С. 200—219.
- Ведерников А.* Прекращение унии в Чехословакии // ЖМП. 1950. № 7. С. 40—53.
- Гангану Штефан.* Православная Церковь в Чехословакии // ЖМП. 1970. № 10. (Библиография. *Studii teologice*. 1969. № 3—4). С. 76.
- Геровский Г.* Историческое прошлое Прешовщины // Историко-литературный Сборник. Прага, 1948.
- Гильфердинг А.* Гус и его отношение к Православной Церкви. СПб., 1893.
- Грабец М.* К истории Мармарош-Сигетского процесса. Ужгород, 1934.
- Дорофей, митрополит.* Епископ Горазд — архипастырь-патриот // ЖМП. 1967. № 9. С. 53—64.
- Дорофей, митрополит.* Сочинение по Истории Церкви: Насильственное вве-

- дение унии в Закарпатье в 1646—1649 гг. Развитие Православной Церкви до сего дня в Закарпатье и Чехословакии. Ч. 2. Прага, 1966 (машинопись).
- Духнович А. В. История Прешовской епархии (Перевод с неизданной латинской рукописи прот. К. Кустодисва). СПб., 1877.
- Евреинев Б. А. Война за освобождение балканских славян (1877—78) и чешское общество / Труды V съезда Русских Академических Организаций за границей в Софии 14—21 сентября 1930 года. Ч. I. Изд. Русских Академических Организаций в Софии. 1932.
- Ивашина П. И. Православная вера у русских за Карпатами // Свет Православия. Прешов. 1949. № 4. С. 14—15.
- Иосиф (Пустоутов), игумен. К 70-летию патриарха Чехословацкой Церкви д-ра Мирослава Новака // ЖМП. 1977. № 7. С. 59—64.
- Иосиф (Пустоутов), игумен. Чехословацкая Гуситская Церковь. ЖМП // 1977. № 7. С. 58—59.
- История Православной Христианской Церкви. Прага, 1950.
- Карманов Е. Десятилетие Автокефалии Православной Церкви в Чехословакии // ЖМП. 1961. № 11. С. 66—71.
- Качур Илия, д-р. Уния и ее судьбы в Восточной Словакии и Западной Украине. Прешов, 1954 (рукопись).
- Кернашевич Петр, д-р. Автокефалия Православной Церкви в Чехословакии // «Ежегодник». Прага, 1962. С. 38—52.
- Кирилл (Мучичка), иером. История борьбы Православия с католико-униатством в Закарпатье в XX веке и ликвидация унии в 1949 г. Загорск: Троице-Сергиева Лавра, 1956. (Курсовое сочинение, машинопись).
- Кирилл (Поспишил), иером. История Православия в Чехословакии с IX по XX век // «Ежегодник». Прага, 1959. № 3.
- Кирилл (Поспишил), иером. Труды епископа Горазда (Павлика) по возрождению и утверждению Православия в Чехословакии. МДА, 1959. (Курсовое сочинение, машинопись).
- Комаров К. Славянские просветители святые Кирилл и Мефодий // ЖМП. 1963. № 8. С. 49—56.
- Кондратович И. История Подкарпатской Руси. Ужгород, 1930.
- Кондратович И. Очерки из истории Мукачевской епархии. «Карпаторусский Вестник». Ужгород, 1928.
- Коцвар Н., свящ. Насаждение унии в Закарпатье и на Прешовщине и борьба Православия с нею в XVII—XX вв. МДА, 1959. (Курсовое сочинение, машинопись).
- К тридцатилетию воссоединения с Православной Церковью первой группы чехов (1 октября 1870 г. — 1 октября 1900 г.). М., 1900.
- Мефодий, игумен. Православная Церковь в Словакии // Свет Православия. 1948. № 1 и 2. С. 13—17.

ОТДЕЛ II. ИСТОРИЯ ПОМЕСТНЫХ ЦЕРКВЕЙ

- Никодим, митрополит Ленинградский и Новгородский. К юбилею патриарха Чехословацкой Церкви Гуситской. Юбилейный сборник. Прага, 1977.
- Новак Г., прот. Православие в Чехословакии и «Журнал Московской Патриархии» // ЖМП. 1974. № 4. С. 51—54.
- Новак Г., прот., д-р. Православная Церковь в Чехословакии // ЖМП. 1961. № 9—10. С. 57—60, 72—74.
- Новый Предстоятель Православной Церкви в Чехословакии // ЖМП. 1965. № 1. С. 56—60.
- Пальмов И. С., д-р, проф. Гуситское движение: вопрос о чаше в гуситском движении. СПб., 1881.
- Пальмов И. С., д-р., проф. Чешские братья в своих конфессиях до начала сближения их с протестантами в конце первой четверти XVI столетия. Т. I—II. Прага, 1904.
- Петров А. А., проф., д-р. Древнейшие грамоты по истории Карпаторусской Церкви и иерархии 1391—1498 гг. Прага, 1930.
- Петров А. А. Отзвуки реформации в Русском Закарпатье XVI в. Прага, 1923.
- Попович Димитрий, свящ. История Церкви Христовой. Ужгород, 1925.
- Скурат К. Е., проф. История Поместных Православных Церквей. В двух томах. Т. II. М., 1994. С. 207—258.
- Скурат К. Е., проф. Православная Автокефальная Церковь в Чехословакии // ЖМП. 1973. № 2. С. 47—50; № 3. С. 47—51.
- Скурат К. Е. проф. Страницы духовной жизни Православной Церкви в Чехословакии. Святые Чехии и Словакии // ЖМП. 1973. № 4. С. 45—48.
- Троицкий С. В., проф. Великий борец за единство православного мира (святый Савва, архиепископ Сербский) // ЖМП. 1956. № 11. С. 67—71.
- Филарет, митр. Братское посещение Московским Патриархом Чехословацкой Православной Церкви // ЖМП. 1973. № 6. С. 8—16.
- Фомин А., свящ. О пребывании в СССР Блаженнейшего Митрополита Пражского Дорофея // ЖМП. 1965. № 4. С. 60—63.
- Харламов П. К истории православного монашества в Закарпатье // ЖМП. 1957. № 5. С. 61—65.
- Христофор (Пулец), архиепископ. Православный мир (наглядная история Патриархатов и Поместных Церквей). Изд-во святых Кирилла и Мефодия. М., 2002. (Машинопись).
- Цурканович Ю. И. Тяжкое положение Православной Церкви в Подкарпатской Руси. Ужгород, 1934.
- Чешское торжество Православия. К тридцатилетию воссоединения с Православной Церковью первой группы чехов (1 окт. 1870—1 окт. 1900). СПб., 1901.

ЧЕШСКИХ ЗЕМЕЛЬ И СЛОВАКИИ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ

- Ширинкин А. Богословская мысль Православной Церкви в Чехословакии // ЖМП. 1966. № 4. С. 37—40.
- Шишкин А. Ф. Дни духовной радости на Прешовской Руси // ЖМП 1946. № 12. С. 33—36.
- Шишкин А. Ф. Из православной церковной жизни в Чехословакии // ЖМП. 1946. № 11. С. 35—39.
- Шишкин А. Ф. К постройке новых православных храмов на территории Чехословакии. Прага, 1947. № 1—2.
- Шлепещкий И. Старая вера и уния // Дружно вперед, Прешов. 1965. № 6.
- Шлепещкий И. «Старая вера» и уния на Прешовщине // ЖМП. 1966. № 3.
- Цербер Н. Мармарош и Православие. Ужгород, 1938.
- Цербер Николай, прот. Краткие данные о возникновении отдельных епархий Православной Церкви в Чехословакии // Ежегодник. Прага, 1960. С. 48—76.

На чешском и словацком языках

- Aleš Pavel, Prof. ThDr. Pravoslavná cirkev u nás. Pregľad dejinnej cesty. Preložil Mgr. Ján Zozulák. Prešov, 1998.
- Cineč František. K náboženské otázce v prvních letech naší samostatnosti 1918—1925. Olomouc, 1926.
- Farský K. Kalous F. Československý katechismus. Učebnice pro mládež a věřící církve československé. Příbram, 1922.
- Gorazd (Pavlik), biskup. O krizi v církvi československé. Otázka pravoslavné církve v Československu. Praha, 1924.
- Gorazd (Pavlik), biskup. O úkolech a orientaci církve československé. Olomouc, 1922.
- Gorazd (Pavlik), biskup. Pamětní spis o právním postavení církve pravoslavné v Republice Československé. Praha, 1932.
- Grigorič Vladimír. Pravoslavná církev ve státě Československém. Praha, 1928.
- Hopko V., dr. Greko-katolícká církev. Prešov, 1946.
- Kadlec Jaroslav. Byzantské křesťanství u slovanských národů. Praha, 1946.
- Kadlec Jaroslav. Přehled českých církevních dějin. Praha, 1991.
- Mejhes M. Pravoslavné hnutí na Podkarpatské Rusi // «Sborník». Praha, 1923.
- Popradov P. Podkarpatské pravosláví // «Sborník». Bratislava, 1936.
- Sbory Církve Československé. Edice Blahoslav, 1953.
- Šuvarský Jaroslav. Biskup Gorazd. Praha, 1979.
- Varvíněk Vladimír. Církevní misie v dějinách Velké Moravy. Praha, 1963.
- Vopatrný Gorazd. Pravoslavná církev v Československu v letech 1945—1951. Brno, 1998.

АРХИМАНДРИТ МАКАРИЙ

МОСКОВСКИЕ «ГОСТИ»
ДМИТРИЙ И ФЕДОР СЫРКОВЫ
И СЯТИТЕЛЬ МАКАРИЙ

После присоединения к Москве Великого Новгорода князем Иоанном III в 1478 году часть новгородцев была переселена им из Новгорода, а на их место были направлены жители других городов. В Новгороде их называли «московскими гостями», в последующее время они выполняли различные государственно-административные функции. Среди них известна и семья Сырковых. Д. А. Петров так характеризует их деятельность по созиданию храмов: «Привилегированное семейство купцов, получивших к середине века возможность занимать высшие административные должности в Новгороде, превзошло в масштабности своего строительства даже самые аристократические и богатые фамилии Московского государства»¹.

Особая страница в жизни Великого Новгорода XVI века — время архиепископа Макария (1526—1542). Строителем храмов в Великом Новгороде при нем был «московский гость» Дмитрий Сырков. В летописи есть некоторые сведения и о его родственниках. Осенью 1505 года на Ярославовом дворище был заложен храм святых Жен-Мироносиц и святого Прокопия «на единой основе Иван Сырков с детьми своими, с Афанасьем и з Дмитрие-

¹ Петров Д. А. Строительство Сырковых // Архив архитектуры. Вып. 5: Заказчик в истории русской архитектуры. М., 1994. С. 64.

м»². Его освящение произошло в 1510 году, когда еще вдовство-вала Новгородская владычня кафедра. Д. А. Петров считает, что построение храма было связано с «псковским взятием»³. Дан-ный храм имел особое значение для семьи Сырковых, поскольку, как отмечает исследователь В. А. Варенцов, «двор гостей Сыр-ковых в течение трех поколений находился около Торга, рядом с церковью Жен-Мироносиц»⁴. Храм имел «двухэтажное подцер-ковье», а своей архитектурой способствовал формированию «сти-листического языка городского зодчества 1520-х годов, опреде-ляя его направление»⁵.

В 1524 году на Ярославовом дворище в храме мученицы Па-раскевы, главном на новгородском торге, велись ремонтные ра-боты, в которых принимал участие Д. И. Сырков. В 1536 году в нем была устроена всеневная служба⁶, что, несомненно, про-изошло по благословению Новгородского архиепископа Мака-рия. Самый первый храм, освященный святителем Макарием в

² Полное собрание русских летописей. Т. 4. Ч. 1: Новгородская четвертая летопись. Вып. 3. Л., 1929. С. 612. Интерпретацию летописных разночтений о данном событии см.: Петров Д. А., Филиппов Л. А. Церковь Жен-Миро-носиц по письменным источникам // Церковь Жен-Мироносиц в Новгороде. Материалы исследований. М., 1995. С. 4—5.

³ Петров Д. А. Строительство Сырковых... С. 66.

⁴ Варенцов В. А. Московские гости в Новгороде // Вопросы истории. 1982. № 8. С. 34; Романов К. К. К вопросу о влиянии взаимоотношений между строителями и заказчиками на формы зодчества в Новгороде в XV—XVI вв. // Временник Отдела изобразительных искусств. Л., 1927. С. 29. В записях хозяйственной документации называется их адрес: «Славенский конец. Дво-рище». Пожня Д. Сыркова находилась «у Малые Веряшки» (Писцовые кни-ги Новгородской земли. М., 1999. Т. 1. С. 347). Некоторые угодыя Дмитрия, а затем Федора Сырковых были рядом с монастырем преподобного Антония Римлянина, «а оброк с тое земли платили все в Онтонов монастырь» (Варенцов В. А. Привилегированное купечество Новгорода XVI—XVII вв. Учебное по-сobie по спецкурсу. Вологда, 1989. С. 34).

⁵ Гордиенко Э. А. Новгород в XVI веке и его духовная жизнь. СПб., 2001. С. 61.

⁶ Петров Д. А. Строительство Сырковых... С. 68.

1526 году, в год его архиерейской хиротонии и прибытия в Великий Новгород, имел престолы, посвященные апостолу Филиппу и Чудотворцу Николаю. При этом летопись отмечает, что при освящении «на обедни простил Бог жену очима болну. А строены церкви святыи Апостол Филипп и святы Николае на одном основании»⁷. Э. А. Гордиенко высказывает предположение, что его строителем был тот же «московский гость» Дмитрий Иванович Сырков⁸. Несомненно, он молился в храме при освящении его святителем Макарием.

Сырковы не только сами много строили, но внесли также значительный вклад в развитие новгородской архитектуры. «Развернувшееся во второй четверти XVI в. уличанское храмовое строительство активно воспринимает черты внешнего облика церкви Жен-Мироносиц»⁹, что связывается с «наряднической» деятельностью Дмитрия Сыркова. Ведутся поиски новых инженерных решений в архитектуре. В построенном в 1529 году рядом с церковью Жен-Мироносиц храме мученика Прокопия был применен принцип повышенных подпружных арок¹⁰.

Одним из первых деяний святителя Макария в Новгородской епархии было введение общежительного устава в монастырях¹¹. В результате этого в обителях увеличивается число монашествующих, строятся трапезные и другие необходимые поме-

⁷ ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. Вып. 3. С. 542.

⁸ Гордиенко Э. А. Новгород в XVI веке и его духовная жизнь. СПб., 2001. С. 147. Об этом храме см.: Кузьмина Н. Н. Церковь св. Филиппа Апостола и Николая Чудотворца на Нутной улице в Великом Новгороде. Великий Новгород, 2001.

⁹ Гордиенко Э. А. Новгород в XVI веке... С. 356.

¹⁰ Седов В. В. Повышенные подпружные арки в новгородской архитектуре XVI в. // Памятники русской архитектуры и монументального искусства XIII—XIX вв. М., 2000. С. 86.

¹¹ Макарий, архимандрит. Монастырская реформа Новгородского архиепископа Макария // Макарьевские чтения: Монастыри России. Материалы VII Российской научной конференции, посвященной памяти святителя Макария. Вып. 7. Можайск, 2000. С. 5—18.

щения. В 1532 году в Колмовом монастыре по благословению архиепископа Макария был освящен трапезный храм Живона-чальной Троицы. Это строительство, связанное с архипастырской деятельностью Новгородского владыки, было осуществлено Д. Сырковым¹². Архиепископ Макарий был почитателем святителя Николая. Мирликийскому Чудотворцу был посвящен домовый владычный храм, о строительстве которого читаем в летописи под 1532 годом: «Того же году в осениах поставленна бысть церковь камена во владычне дворе святити Никола, подле святых Исповедник, на старом основании, повелением Пресвященнаго архиепископа Макария, а нарядщик¹³ был Дмитреи Сырков»¹⁴. Три года спустя Д. Сырковым был сделан «верх камен» в приделе преподобного Варлаама Хутынского в «голке»¹⁵ Никольского собора на Ярославовом Дворище¹⁶.

Под 1536 годом в летописи Дубровского говорится об освящении 30 апреля в храме Жен-Мироносиц придела апостола Матфея, который ранее был посвящен мученику Прокопию¹⁷. «...И

¹² Петров Д. А. Строительство Сырковых... С. 69; Гордиенко Э. А. Новгород в XVI веке... С. 151.

¹³ Нарядник, нарядщик — распорядитель, начальник, руководитель работ (Словарь русского языка XI—XVII вв. Вып. 10. М., 1983. С. 232, 233).

¹⁴ ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. Вып. 3. С. 550; Макарий, архимандрит. Всероссийский Митрополит Макарий — почитатель святителя Николая Мирликийского // Макариевские чтения: Почитание святых на Руси. Материалы IV Российской научной конференции, посвященной памяти святителя Макария (5—7 июня 1996 года). Вып. 4. Ч. 1. Можайск, 1996. С. 60—76.

¹⁵ Голбец — подвальная часть церковного здания, используемая как помещение для хранения товаров (Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1977. Вып. 4. С. 60).

¹⁶ ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. Вып. 3. С. 573. См.: Булкин В. А., Сивак С. И., Штендер Г. М. О Никольском голбец // 125 лет Новгородскому музею. Материалы научной конференции. Новгород, 1991. С. 104—109.

¹⁷ Одновременно в Великом Новгороде был построен храм во имя святых страстотерпцев Бориса и Глеба в Плотниках, который в своей архитектуре подражал сырковским постройкам (Гордиенко Э. А. Новгород в XVI веке... С. 159).

по благословению архиепископа Макария антиминс пременили и освящали во имя святого Апостола Еуаггелиста Матвеея»¹⁸. Его строительство связывается уже с сыном Дмитрия Сыркова — Федором, который явился продолжателем трудов своего отца и в 1548—1556 годах был государевым дьяком в Новгороде¹⁹.

Его деятельность, согласно историческим источникам, имеет многосторонний характер. После успешно выполненной в Ревеле (Таллинне) возложенной на него дипломатической миссии, сопряженной с опасностью для жизни, дьяк Федор Сырков, возвратившись, по обету основал в середине XVI века монастырь под Великим Новгородом в честь Сретения Владимирской иконы Богоматери²⁰, в котором были построены храмы во имя преподобного Феодосия Киево-Печерского, а также в честь Владимирской иконы Богоматери²¹. Святыней обители был образ Владимирской иконы Богоматери, получивший именование Сырковской²². Ктитору давал в основанную им обитель книги в каче-

¹⁸ ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. Вып. 3. С. 574; *Петров Д. А.* Строительство Сырковых... С. 70. Ранее, когда в Новгороде был построен обетный храм во имя апостола Марка, то было отмечено отсутствие храма во имя апостола Матфея. Теперь таковой храм был построен (там же. С. 71).

¹⁹ См. о нем: *Веселовский С. Б.* Дьяки и подьячие XV—XVII вв. М., 1975. С. 504; *его же.* Исследования по истории опричнины. М., 1963. С. 452. См. также: *Гордиенко Э. А.* Новгород в XVI веке... С. 126—128.

²⁰ Об этой обители см.: *Остроумов И.* Святыни нашего Севера (путешествие по Соловкам, Валааму и другим обителям Северной России). Очерки и рассказы. СПб., 1897. С. 62—83; *Секретарь Л. А.* История Новгородского Сыркова монастыря // Искусство христианского мира. Сборник статей. Вып. 5. М., 2001. С. 260—275. В Новгородском музее сохранился иконостас из Сыркова монастыря См.: *Гордиенко Э. А.* Большой иконостас Софийского собора (По письменным источникам) // Новгородский исторический сборник. Вып. 2(12). Л., 1984. С. 218. Прим. 45.

²¹ *Варенцов В. А.* Привилегированное купечество Новгорода XVI—XVII вв. Учебное пособие по спецкурсу. Вологда, 1989. С. 24. См. также: *Гордиенко Э. А.* Новгород в XVI веке... С. 332—335; *Преображенский А. А., Перхавко В. Б.* Купечество Руси XI—XVII века. Екатеринбург, 1997. С. 176.

²² *Щенникова Л. А.* Культ иконы Богоматери «Владимирской» в Великом

стве вклада²³. В 1561 году московским иконописцем Симеоном Яковлевым в Москве по заказу Ф. Сыркова была написана и доставлена в Новгород Владимирская икона, которая находилась «согласно описям Софийского собора в составе местного ряда до 1800 г.»²⁴.

В 1551 году дьяк Ф. Сырков вместе с другими представителями государственной администрации подчинил ведению Соловецкого игумена Филиппа владения в Выгозерском погосте²⁵. О связях семьи Сырковых с Соловецкой обителью свидетельствуют вклады Дмитрия Сыркова и его сыновей Алексея и Федора²⁶. В 1558 году Ф. Сырков позаботился об изготовлении для Соловков креста, украшенного драгоценными камнями, по заказу «царевичей и великих князей Иоанна Иоанновича и Феодора Иоанновича»²⁷.

Хотя Новгородский архиепископ Макарий, став в 1542 году Всероссийским Митрополитом, отбыл в Москву, тем не ме-

Новгороде // Новгородский исторический сборник. Сб. 9(19). СПб., 2003. С. 290. О Сырковской иконе Богоматери см.: Снессорева С. Земная жизнь Пресвятой Богородицы и описание святых чудотворных Ее икон, чтимых Православною Церковью, на основании Священного Писания и церковных преданий. Ярославль, 1993. С. 411.

²³ Новикова О. А. Рукописные книги Сыркова монастыря // Опыты по источниковедению. Древнерусская книжность: Археография, палеография, кодикология. СПб., 1999. С. 156—185. Во второй половине 1560-х годов Ф. Сырков возводит Благовещенский храм в Зеленецкой пустыни (Петров Д. А. Строительство Сырковых... С.75).

²⁴ Гордиенко Э. А. Большой иконостас Софийского собора... С. 218; *еже*. Новгород в XVI веке... С. 380. См. также: Словарь русских иконописцев XI—XVII веков / Редактор-составитель И. А. Кочетков. М., 2003. С. 784.

²⁵ Акты социально-экономической истории Севера России конца XV—XVI вв.: Акты Соловецкого монастыря. 1479—1571 гг. / Сост. И. Э. Либерзон. Л., 1988. С. 105 (№ 168); С. 106—107 (№ 171).

²⁶ Варенцов В. А. Привилегированное купечество Новгорода XVI—XVII вв. С. 20.

²⁷ Досифей, архимандрит. Летописец Соловецкий... Изд. 4. М., 1847. С. 27—28.

нее его связь с Великим Новгородом продолжалась. Его важнейшие усилия на первосвятительской кафедре — канонизация святых и собирание древнерусской книжности. Эти начинания многогранной деятельности иерарха нашли отражение и в трудах Ф. Сыркова. После того как митрополит Макарий в 1552 году, в год десятилетия своей интронизации, вложил в Успенский собор в Кремле комплект Четых Миней, для царя стали создавать новый комплект Четых Миней, получивших именование «царских». Местом их составления был Великий Новгород, т. е. «база исполнения — это школа, выпестованная святителем»²⁸. Один из писцов этого грандиозного начинания, новгородец Мокий, оставил интересную запись в переписанной им рукописи: «...вдаша ми властеле Новагорода списати сию святую книгу, Минею май месяц, в ней же бе вписана и сия чудная книга святаго места Патерик Печерьский. Того бо ради уже властеле с нужею повелеша ми писати сию Минею. Аз бо не послушах того священника Фомы. И бысть ми тогда прещение велико с яростию от Федора от Сыркова. Аз же неволею начах писати. Но Господь мене не остави: с радостию писах. Живущу же ми тогда у брата своего в дому. И бысть пожар, и негде ми писати. Аз же пришед к Федору и Фоме и ркох има: „Негде писати!“ Федор же посла мя в свое строение в монастырь к святей Богородици Владимирьския на Веряжю. Аз же с миром писах и дописавшю ми Патерик, и на прочая пошедшю»²⁹. Кроме Майской Минеи Мокий участвовал так же в написании Июньской и Ноябрьской Минеи³⁰. В связи с созданием царских Четых Миней, несомненно, в Новгород по-

²⁸ Макарий, игумен. Великие Макарьевские Четы-Минеи — сокровище духовной письменности Древней Руси // Богословские труды. Сб. 29. М., 1989. С. 108.

²⁹ Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XVI века. М., 1986. С. 546, 548; Протасьева Т. Н. Описание рукописей Синодального собрания (не вошедших в описание А. В. Горского и К. И. Невоструева). Ч. 2. М., 1973. С. 42—43.

³⁰ Кукушкина М. В. Книга в России в XVI веке. СПб., 1999. С. 62.

сылались грамоты сятителем Макарием. Ктиторский же монастырь Ф. Сыркова явился, таким образом, местом, где переписывались Великие Миней.

При архиепископе Пимене 30 апреля 1558 года в приделе Софийского собора произошло открытие нетленных мощей Новгородского епископа Никиты († 1109; память 31 января)³¹. «Храм же бе той до проявления святого тесен и темен бысть, повелением же сего архиепископа Пимина распространен бысть храм пространен и светел и подписан бысть храм и златом обложы. Мощы же сятителя Никиты из старья каменные раце в древяную раку предложены быша и поставлены на том же месте, иде же обретены в церкви святых праведных богоотец Иакима и Анны, творя многа чудеса благодатию Христовою и до сего дни с верою приходящим»³². В связи с обретением мощей архиепископ Пимен пишет письмо митрополиту Макарию, испрашивая благословение о том, как писать образ святого³³. Новгородский богослов-полемист, инок Зиновий Отенский, составил Похвальное слово сятителю Никите, в котором описал явление мощей Сятителя. Последовавшая со временем опала Ф. Сыркова, по мнению В. Брюсовой, объясняет, почему в Слове не назван по имени непосредственный устроитель придела в честь Иоакима и Анны, где были обретенны мощи сятителя Никиты³⁴.

³¹ ПСРЛ. Т. 31. С. 135—136. См. также: Макарий, архимандрит. Новгородский архиепископ Пимен (1552—1570) // Альфа и Омега. № 1 (35). М., 2003. С. 103—104.

³² Новикова О. А. О второй редакции... С. 247; Тихомиров М. Н. Русское летописание. М., 1979. С. 196—197. Вторая редакция жития сятителя Никиты Новгородского была создана по благословию Новгородского архиепископа Пимена игуменом Данилова монастыря Иоасафом после обретения мощей сятителя Никиты в 1558 году. Начало: «Иже в Троице прославляемаго» (Барсуков Н. Источники русской агиографии. СПб., 1882. Стб. 391).

³³ Макарий, архимандрит. Жизнь и труды сятителя Макария, Митрополита Московского и всея Руси. М., 2002. С. 434—435.

³⁴ Брюсова В. Г. Страница из истории Софийского собора в Новгороде // Культура Древней Руси. М., 1966. С. 44; Гордиенко Э. А. Большой иконостас

В 1560 году был устроен Тихвинский монастырь в Новгородской епархии, для чего 3 февраля архиепископ отбыл в монастырь. «И лета 7068-го году царь и великий князь Иван Васильевич всеа Руси велел богомолцу своему архиепископу Пимину да Федору Дмитриеву сыну Сыркова устроить монастырь общежителный. А которые были около церкви причта церковного и посадских людей дворы и лавки и те дворы все царь и великий князь велел от церкви отставить подале»³⁵. При проведении указанных работ «на той же старой обежной пашенной земле поставлена ново ж слобода Пречистые ж Тихвинского... а перенесены те дворы в слободу, которые были по обе стороны Тихфины реки около церкви»³⁶.

Прошли годы, почил святитель Макарий, ушел на покой митрополит Афанасий (1564—1566). Во время опричного похода на Новгород страдальчески скончался митрополит Филипп († 1569; память 9 января). Сам древний град, бывший целью опричного похода, подвергся разорению. В составленной по этому поводу повести читаем: «...дети боярские... государева первого полку по всему Великому Новгороду по улицам во всех градских приходах церкви и подцерковные и домовые полаты у всех именитых людей Великого Новгорода и со всем имением их запечаташа, и многие стражи поставиша стрещи крепко до государева приезде. А иные дети боярские... повелением государевым во всем Великом Новгороде гостей приказных государевых людей именитых переимаша и роздаваша их по приставам, и повелеша приставам держати их крепко во оковах железных, а дома их и вся имения их запечаташа, и жены и дети их повелеша стражем твердо блюсти их до государева приезде»³⁷. Данное

Софийского собора (по письменным источникам) // Новгородский исторический сборник. Вып. 2(12). Л., 1984. С. 218.

³⁵ Писцовые книги Новгородской земли. Т. 2: Писцовые книги Обожежской пятины XVI в. / Сост. К. В. Баранов. СПб., 1999. С. 109.

³⁶ Там же. С. 110.

³⁷ Повесть о походе Ивана IV на Новгород в 1570 году // «Изборник»

свидетельство повести, очевидно, имеет прямое отношение к дьяку Ф. Сыркову, т. к. постигшая его судьба печальна: он погиб от рук опричников³⁸. В Синодике опальных встречается имя «Федора Сыркова, Алексиа Сыркова с женою и с дочерью»³⁹. Погребен Ф. Сырков был в основанной им обители.

Э. А. Гордиенко так характеризует «московского гостя» Ф. Сыркова: «Особенно близок к владычному престолу был Федор Сырков. Кроме храмового зодчества, находившегося в течение более двух десятилетий под его непосредственным надзором, он участвовал в подготовке Великих Миней, перестраивал придел Иоакима и Анны в Софийском соборе, заказал новый покров и облачения для гроба епископа Никиты, активно внедрял в Новгороде культ иконы Владимирской Богоматери»⁴⁰. Макариевское время в Великом Новгороде характеризуется интенсивным храмостроительством, и важную роль в этом отношении играли «московские гости». Среди них два поколения русских самородков:

(сборник произведений литературы Древней Руси). М., 1969. С. 478—479.

³⁸ Скрынников Р. Г. Трагедия Новгорода. М., 1994. С. 91; *его же*. Опричный террор. СПб., 1992. С. 371. В позднем Пинежском летописце, отличающемся некоторой эпичностью, после сообщения о расправе с Новгородским архиепископом Пименом говорится: «А вельможу Федора Сыркова на плахи сказнить» (Копанев А. И. Пинежский летописец XVII в. // Рукописное наследие Древней Руси. По материалам Пушкинского дома. Л., 1972. С. 77).

³⁹ Скрынников Р. Г. Трагедия Новгорода. С. 161. Некоторое художественное осмысление судеб трагической судьбы рода Сырковых см.: Толстой М. Владимир Сырков. Исторический рассказ из времен Грозного царя. М., 1878. Автор вкладывает в уста Федора Сыркова перед его гибелью следующие слова, обращенные к царю: «Но ты, государь, помни, что кровь наша падет на твою голову. Как ты лишил меня детей и истребил весь род мой, и тебя покарает Господь Бог в твоём потомстве и истребит корень твой с лица земли. Не сидеть внукам твоим на престоле царском!» (там же. С. 20). Заканчивается повествование описанием прибытия посольства из Пскова в 1581 г., среди которого был внук Ф. Сыркова Владимир. Он стал очевидцем гибели царевича Иоанна Иоанновича (там же. С. 56).

⁴⁰ Гордиенко Э. А. Новгород в XVI веке... С. 120.

ОТДЕЛ II. ИСТОРИЯ РУССКОЙ ЦЕРКВИ

отец и сын, Дмитрий и Федор Сырковы. Они были «нарядчиками», т. е. строителями храмов и монастырей, а также благочестивыми вкладчиками. Они внесли достойный вклад в историю храмо-
строительства в Великом Новгороде. В своей деятельности им приходилось немало общаться со святителем Макарием, выдающимся иерархом своего времени. Их имена вошли в историю Великого Новгорода: сохранились построенные ими храмы, созданный Ф. Сырковым монастырь и чудотворный образ Богоматери, находившийся в нем, носят их имя.

Д. В. САФОНОВ

К ВОПРОСУ О ПОДЛИННОСТИ «ЗАВЕЩАТЕЛЬНОГО ПОСЛАНИЯ» СВ. ПАТРИАРХА ТИХОНА

Вопрос о подлинности «Завещательного послания» Патриарха, датированного 7 апреля 1925 г., до сих пор вызывает споры среди исследователей. Среди сторонников той версии, что Патриарх не подписал послание, нужно выделить имя прот. Василия Виноградова, который в своих воспоминаниях о Патриархе Тихоне доказывает неподлинность послания¹. Однако в трудах большинства современных исследователей (таких, как прот. В. Цыпин², Н. А. Кривова³, Д. В. Поспеловский⁴ и др.), указывается, что Патриарх все же подписал послание.

Существует целый ряд различных редакций «Завещательного послания» Патриарха Тихона:

- «Обращение Патриарха Тихона» (А)⁵;
- «Послание Патриарха Тихона» (Б)⁶;
- «Послание Патриарха Тихона» с исправлениями Е. А. Тучкова (Г)⁷;

¹ Виноградов 1998. С. 30—40.

² Цыпин 1997. С. 122—125.

³ Кривова Н. А. Власть и Церковь в 1922—1925 гг. Политбюро и ГПУ в борьбе за церковные ценности и политическое подчинение духовенства. М.: «Аиро-ХХ», 1997. С. 210.

⁴ Поспеловский 1995. С. 126—128.

⁵ ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 13. Л. 58—62; Оpubл.: Следственное дело. С. 402—406.

⁶ Там же. Л. 64—66; Оpubл.: Следственное дело. С. 406—409.

⁷ Там же. Л. 68—71.

«Послание Патриарха Тихона» в редакции РОСТА, представленная в двух копиях — в следственном деле Н-1780 (В)⁸ и в фонде Политбюро (Д)⁹;

«Предсмертное „завещание“ Патриарха Тихона» из фонда Е. Ярославского (Е)¹⁰;

«Воззвание Патриарха Тихона», опубликованное в газетах 15.04.1925 (Ж)¹¹;

Несохранившаяся редакция Патриарха Тихона, о тексте которой можно судить по записке сотрудника ОГПУ, содержащей характеристику этого документа (З)¹².

Рассмотрим соотношение трех приведенных редакций (А, Б, Ж) и то, в какой степени они отражали патриаршую редакцию (З). Редакции отличаются, прежде всего, своими заголовками. «Обращение» — А; «Послание» — Б; и «Воззвание Патриарха Тихона» — Ж; в редакции РОСТА (Е) документ носит наименование «Предсмертное „завещание“ Патриарха Тихона».

Обращает на себя внимание то, как обозначено имя Патриарха. В редакциях А и Б: «Божиею Милостию Смиранный Тихон, Патриарх Московский, Союза Советских Социалистических Республик и всея Церкви (церкви — Б) Российской». В редакции Б слова «Союза Советских Социалистических республик» вычеркнуты. Такое наименование Патриарха было одним из требований к нему, ранее предъявлявшихся ОГПУ, наряду с требованием поминовения советских властей. Однако Патриарх неизменно отклонял подобного рода требования. Во всех своих посланиях Патриарх обозначал свой титул следующим образом: «Патриарх Московский и всея России». Справедливо замечание прот. В. Виноградова о том, что Св. Синод не мог допустить

⁸ Там же. Л. 55—57; Оpubл.: Следственное дело. С. 409—413.

⁹ АПРФ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 25. Л. 61—63; Оpubл.: Архивы Кремля. Кн. 1.

¹⁰ Там же. Л. 61—63; Оpubл.: Архивы Кремля. Кн. 1. С. 291—296.

¹¹ Известия ЦИК. 1925. № 86 (2419); Оpubл.: Акты. С. 361—363.

¹² ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 13. Л. 67—67 об.; Оpubл.: Следственное дело. С. 413—414.

того заголовка¹³, который появился в опубликованном варианте. В первоначальном варианте (А) титул со словами «Союза Советских Социалистических Республик» был отвергнут Патриархом. Эти слова были затем вычеркнуты в редакции Б, по всей видимости, сотрудником ОГПУ. Таким образом, титул был сокращен, но не стал таким, каким употреблял его Патриарх. Именно в таком виде он был опубликован (Ж). Наименование «всея Церкви Российской» вместо «всея России» было одним из принципиальных требований ОГПУ.

После того как Патриарх отверг первоначально предложенный ему для подписания вариант (А), Тучков был вынужден пойти на частичные уступки. Вариант (А) был существенно изменен, в ОГПУ была создана редакция Б, но в ней титул Патриарха изменился лишь частично. Слова «Церкви Российской» вместо «всея России» оставались неизменными, что не было случайностью, ибо ОГПУ располагало всеми посланиями Патриарха и знало его официальный титул.

Требование об изменении титула было предъявлено Патриарху АРК еще 2 июля 1924 г., когда на заседании АРК решила: «Считать возможным разрешение поминания Тихона за богослужением только в том случае, если Тихон согласится на формулу вместо слов „Всея России“ — „Всего Союза Советских Социалистических Республик“»¹⁴.

Переходя к анализу содержательной части «Завещательно-го послания», необходимо отметить, что слова «Благодать вам и мир от Господа и Спаса нашего Иисуса Христа» (Б, Ж) являются искажением традиционно используемой в патриарших посланиях формулы «Благодать вам и мир от Бога Отца нашего и Господа Иисуса Христа», взятой из посланий апостола Павла (Рим. 1, 7). Ни в одном из посланий Патриарха не встречается такой формулы, как в данном документе. Кроме того, в редак-

¹³ Виноградов 1998. С. 36.

¹⁴ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 112. Д. 775. Л. 3—4.

ции Б первоначальные слова «Благодать всем» от руки исправлены на «благодать Вам», что говорит о том, что в редакцию Ж эти слова попали не из первоначальной патриаршей редакции послания, а были вставлены в послание при составлении редакции Б в ОГПУ, в редакции А эта формула отсутствует.

Далее следует часть послания, посвященная отношению к советской власти. Здесь излагаются те положения, признания которых от Патриарха, по решению АРК, Е. Тучков должен был добиться еще в 1923 г. Так, на заседаниях АРК в июне 1923 г. было принято решение о том, что условиями освобождения Патриарха должно быть заявление о его лояльном отношении к советской власти¹⁵, а также «признание своего преступления против Соввласти и Трудящихся России»¹⁶. В своем заявлении в Верховный суд от 16 июня 1923 г. и в послании от 28 июня 1923 г. Патриарх признавал, что он советской власти не враг. Но власти хотели добиться от Патриарха того, чтобы он признал себя их другом и сторонником, а также призвал священнослужителей подчиниться им «не за страх, а за совесть».

Общий смысл первой части патриаршей редакции «Завещающего послания» (З) выражен сотрудником ОГПУ следующим образом: «Советская Власть терпима только как попушение Божие». В опубликованном варианте это положение отсутствует. Возможно, фраза «по воле Божией, без которой ничто в мире не совершается, во главе Русского государства встала Советская власть» взята из редакции (З). В патриаршей редакции (З) о свободе вероисповедания в СССР говорилось таким образом, что в ОГПУ отмечали, что в нем «компрометируется свобода веры, якобы поставленная Сов. правом в границы (мнимые)»¹⁷. В своем заявлении во ВЦИК от 30 сентября 1924 г. Патриарх говорил о том, что, несмотря на провозглашение «в многочислен-

¹⁵ Архивы Кремля. Кн. 1. С. 526.

¹⁶ Там же. С. 527.

¹⁷ ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 13. Л. 67; Оpubл.: Следственное дело. С. 413.

ных актах о безрелигиозном устройении общества», властями на Церковь оказывается давление, он также указывал на те гонения, которые обрушились на Церковь со стороны властей¹⁸. Эти слова Патриарха резко контрастируют со словами о том, что у Церкви есть право и возможность жить и вести свои религиозные дела согласно требованиям своей веры, которые помещены в опубликованной редакции «Завещания» (Ж).

Важно отметить, что в редакции Б говорилось о «полной свободе православного исповедания», затем эта формулировка была исправлена на более осторожную. Если в своем варианте послания (З) Патриарх говорил об отсутствии свободы веры, то в варианте ОГПУ говорилось о «полной свободе веры», т. е. слова были заменены на прямо противоположные.

В патриаршем варианте документа (З) имелись слова, в которых было «художественно, в артистически тонких намеках упомянуто о приниженном состоянии церкви, при царе главенствовавшей, а ныне сравненной со всяким обществами, члены коих „могут веровать во что угодно“». Причем сотрудником ОГПУ отмечалось: «Намеренно вульгарные отношения здесь оттеняют презрительно нетерпимое отношение к самому духу Сов. Власти и соврежима»¹⁹. Эти слова Патриарха не вошли в другие редакции послания. В редакции А имелись слова о том, что Патриарх «чистосердечно раскаялся» в былых заблуждениях, в последующих редакциях эти слова были убраны. Обращает на себя внимание написание слов: «архипасторям», «пасторям» (Б), что говорит о том, что текст составлялся явно нецерковным человеком. Также выражение «Рабоче-Крестьянская власть народов» (Б) не могло выйти из-под пера Патриарха.

Смысл следующей части патриаршего послания, касавшейся признания советской власти верующими, сотрудником ОГПУ характеризовался следующим образом: «Вынуждаясь в отноше-

¹⁸ Акты. С. 336—337.

¹⁹ ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 13. Л. 67; Оpubл.: Следственное дело. С. 413.

нии к ее признанию во внутренней церковной жизни, верующие должны оставаться непримиримыми, не допуская компромиссов. Причем „чада“ должны быть искренни именно в таком отношении к Сов. Власти и таких „искренних“ к Сов. Власти рекомендуется выбирать в приходские Советы»²⁰. Необходимо отметить, что в этой части текста опубликованная редакция (Ж) гораздо ближе к патриаршей (З), чем редакция Б. Если в Б просто говорится о необходимости «искреннейше сотрудничая Власти, ради общего блага, сообразовывать порядок внешней церковной жизни и деятельности с новым государственным строем», то в редакции Ж — о недопустимости каких-либо компромиссов или уступок в области веры, здесь текст был, по-видимому, изменен, по сравнению с патриаршим, но все же более близок к нему, чем в Б. Такое изменение текста произошло по инициативе Патриарха в ходе переговоров с Тучковым.

В следующей части документа также нельзя не заметить определенной трансформации его смысла в различных редакциях. Если в редакции А содержатся призывы «встать за Рабоче-Крестьянскую власть Советов, содействуя всеми ей силами», а также раскаяние за прежде допущенные «заблуждения» и призыв верующих к такому раскаянию, то в редакциях Б и Ж уже нет слов о раскаянии, а вместо призывов «встать за власть Советов» содержится призыв к молитве о ниспослании помощи советской власти. В редакции Ж опущены слова предостережения «от какой-либо хотя бы тайной вражды противу Власти», имеющиеся в ранних редакциях.

Следующая часть документа касается церковно-приходских советов. Этот вопрос неизменно волновал Е. Тучкова и АРК. Вот как характеризовал эти советы Е. Тучков в своем докладе в феврале 1925 г.: «Эти советы играют большую роль в борьбе с обновленцами... они приняли определенно антисоветский характер. Настроение... церковно-приходских советов очень реакци-

²⁰ Там же.

онно, что заметно в их антисоветской деятельности, выражающейся довольно разнообразно»²¹. Поэтому одной из важнейших задач 6 отделения СО ОГПУ было добиться от Патриарха осуждения «антисоветской» деятельности церковно-приходских советов и призыва к прекращению таковой. Эта задача учитывалась при составлении текста «патриаршего» послания. Как и в предыдущих отрывках, текст редакции А носит более выгодный властям характер. Так, согласно этой редакции, Патриарх фактически признавал антисоветскую деятельность советов, призывая их «прекратить антиправительственные замыслы, не питать надежды на возвращение монархического строя». В редакциях Б и Ж эта формулировка заменена на более сдержанную — на призыв «не допускать никаких поползновений неблагонамеренных людей в сторону антиправительственной деятельности». Однако, если в редакции Б содержится призыв «оставить бесполезные и безумные надежды на возвращение изжитого навсегда царя монархического строя», то в редакции Ж просто содержится призыв «не питать надежд на возвращение монархического строя». Еще 12 июня 1923 г. АРК сформулировало требование к Патриарху отмежеваться «открыто и в резкой форме от всех контрреволюционных организаций, особенно... монархических организаций, как светских, так и духовных»²². Частично Патриарх сделал это в своем послании от 1 июля 1923 г.²³ Однако ОГПУ было прекрасно известно о том, что многие верующие надеются на скорое падение советской власти, многие являются сторонниками возвращения монархии, поэтому для ОГПУ было необходимо устать Патриарха развеять эти надежды. В связи с этим, при составлении документа, в него были внесены слова о «прочности и непоколебимости» советской власти, которые во всех редакциях (кроме З) неизменны. В состав церковно-приходских советов,

²¹ Архивы Кремля. Кн. 2. С. 444.

²² Архивы Кремля. Кн. 1. С. 526.

²³ Акты. С. 287.

по посланию (Ж), необходимо выбирать людей «искренно расположенных к советской власти», хотя, судя по записке о содержании послания Патриарха (З), в патриаршем тексте имелись в виду люди искренно настроенные не допускать никаких компромиссов в области внутренней церковной жизни.

Далее в тексте, в редакции А врагами православия названы только сектанты и католики, в редакциях Б и Ж к ним добавлены обновленцы и безбожники. Задачей ОГПУ было устами Патриарха внушить верующим, что врагами Церкви является не советская власть, а другие силы. Внесение в текст осуждения гонений на православных в Польше было со стороны Тучкова попыткой выполнить указание, данное ему на заседании АРК еще 12 декабря 1923 г., когда было постановлено: «Поручить т. Тучкову провести через Синод и Тихона осуждение Польскому правительству за гонения на православную церковь»²⁴. Это поручение к апрелю 1925 г. Тучков так и не смог выполнить, поэтому внес эти слова в текст «патриаршего послания» (Ж).

Внесение в текст (А) осуждения архиепископа Кентерберийского было также выполнением решения АРК от 12 июня 1923 г, в котором среди требований к Патриарху указывалось следующее: «Заявить о своем отрицательном отношении к проискам как католического духовенства, так и епископа Кентерберийского»²⁵. В последующих редакциях этот текст был опущен в связи с резко отрицательным отношением к нему Патриарха.

Слова о том, что Патриарх оправился от болезни, по всей видимости, содержались и в патриаршем тексте (З) и подчеркивают то, что послание не задумывалось как завещательное, что смерть Патриарха наступила внезапно, несмотря на происшедшее перед этим улучшение состояния его здоровья. Слова об осуждении всяких мятежей против власти должны были, по замыслу ОГПУ, еще раз подчеркнуть то, что Патриарх якобы

²⁴ Архивы Кремля. Кн. 1. С. 533.

²⁵ Там же. С. 526.

является сторонником и приверженцем властей. Эти слова отсутствовали в патриаршем послании (З), в котором, по словам характеризовавшего его сотрудника ОГПУ, имелось «презрительно нетерпимое отношение к самому духу Сов. Власти и сов. режима»²⁶.

Вопрос об осуждении зарубежных иерархов во главе с митрополитом Антонием (Храповицким) неоднократно поднимался во время допросов Патриарха в 1922—1923 гг. Однако Патриарх требование властей о церковном осуждении митрополита Антония (Храповицкого) выполнять отказался. В очередной раз заставить осудить зарубежную иерархию власти попытались, составляя текст послания. Существуют заметные расхождения в текстах всех четырех редакций (А, Б, Ж, З). В редакции А имелось благословение на создание комиссии, которая должна была «отстранить от общения с паствою» тех священнослужителей, которые не принесли покаяние перед советской властью. Нужно отметить, что в церковных канонах нет такой формы наказания для клирика, как «отстранение от общения с паствою», что еще раз подчеркивает нецерковное происхождение документа. Согласно редакции Б комиссия должна была осуществлять «расследование и отстранение от управления и священнодействий» тех клириков, которые не раскаялись «в своем противлении Власти, предавая таковых законному суду Церкви». Формулировка «отстранение от управления и священнодействий» также является неканоничной и по сути, и по форме, во-первых, потому что она не употребляется в церковной практике, а во-вторых, такого рода действия мог осуществлять только Синод из двенадцати архиереев во главе с Патриархом. В редакции Ж формулировка была заменена на более осторожную, добавлены слова о том, что отстранение будет производиться «если понадобится» и «в каноническом порядке», а суд над нераскаявшимися перед властью должен производиться Православным Собором. В патриаршей редакции послания

²⁶ Следственное дело. С. 413.

(З) были прибавлены слова «законным собором»²⁷. Эти слова сотрудником ОГПУ, характеризовавшим текст послания, названы одной из «казуистических оговорок» и добавлено, что «раз речь идет о законном суде, лишнее говорить о форме». В опубликованном варианте (Ж) говорится просто о суде Православного Собора без указания на его законность. Такая формулировка служила для того, чтобы получить возможность от имени Патриарха осудить неугодных иерархов на предстоящем обновленческом поместном соборе, подготовка которого велась с 1924 г.

В дальнейшей части текста редакция А значительно расходится с другими. Слова о том, что Патриарх будет карать «за малейшее противление власти, искореняя дух лукавой измены», были отвергнуты Патриархом и в дальнейших редакциях опущены. Слова осуждения преступной деятельности заграничных иерархов также не могли содержаться в патриаршем послании (З), согласно которому суду подлежали только те, «кои пользовались именем Тихона»²⁸.

Осуждение Карловацкого собора также предусматривалось директивами АРК. Еще 12 июня 1923 г. от Патриарха потребовали «выразить резко отрицательное отношение к Карловицкому собору и его участникам»²⁹. Патриарх в своем послании от 1 июля 1923 г. ограничился подтверждением того осуждения, которое было вынесено Синодом 5 мая 1922 г. Тучкову тогда не удалось добиться выполнения директивы АРК. В апреле 1925 г. он попытался достигнуть этой цели. Однако тон осуждения Карловацкого собора меняется с крайне резкого (А) до умеренного (Ж). Так, в редакции А говорится, что этот собор вызвал «горестное изумление», в редакции Б — о «нарочитом вреде», который принес собор, а в Ж просто сказано, что он принес «не благо Церкви». Характеристика собора редакции Б как «безум-

²⁷ Следственное дело. С. 413.

²⁸ Там же.

²⁹ Архивы Кремля. Кн. 1. С. 526.

ной, преступной, антицерковной затеи» в редакции Ж устранена. В редакции А содержалась совершенно неканоничная и нецерковная и по форме и по содержанию формула: «Мы отрекаем, отлучаем и анафемствуем их, объявляя их врагами», которую, конечно, не мог использовать Патриарх. В редакции Б эти слова отсутствуют, однако деятельность зарубежных иерархов названа «изменнической, антицерковной и контрреволюционной», эти характеристики отсутствуют в редакции Ж. Напомним, что заставить Патриарха обратиться к зарубежным иерархам с призывом вернуться на родину ОГПУ пыталось еще в мае 1922 г. Однако Патриарх прекрасно понимал, что в случае возвращения этих иерархов ждет если не смерть, то длительное тюремное заключение. Поэтому призыв, содержащийся в опубликованном послании, которого несомненно не было в патриаршей редакции (З), не мог быть подписан Патриархом, это поставило бы его в один ряд с теми, кто обрушил бы репрессии на этих иерархов в случае их возвращения.

Другой важной задачей ОГПУ было добиться от Патриарха опровержения того факта, что он находится в состоянии несвободы. В связи с этим в текст послания были внесены слова, опровергающие мнение о несвободе. Слова эти имеются во всех трех представленных редакциях послания и отсутствовали в редакции З.

В редакции А имеются слова о введении нового стиля в Церкви, включение которых в текст послания сотрудниками ОГПУ также являлось исполнением директивы АРК от 1 ноября 1924 г., в которой Тучкову предписывалось добиться от Патриарха введения нового стиля в Церкви к 1 января 1926 г.³⁰ В последующих редакциях слова о введении нового стиля были удалены.

Заключительная часть послания, содержащая просьбы Патриарха к властям, отсутствовала в первоначальных редакциях (А, Б). Эта часть послания, имевшаяся и в патриаршей редакции

³⁰ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 112. Д. 775. Л. 11.

(З), так характеризовалась в записке ОГПУ: «Заключительные слова о том, что Власть даст школы и учебники и проч., вводит в послание момент торгового сговора с Властью, т. е. имеет в виду обязать Власть к предоставлению этого рода, оправдать революционность послания, которое является как бы новой Голгофой для Тихона ради школ и учебников, но главным образом указать на твердую несговорчивость окрепшей Тихоновщины и на мягкую уступчивость ослабевшей Сов. Власти»³¹. Слова об этом были включены в опубликованную редакцию Ж из патриаршего послания (З) после того, как предыдущие редакции были отвергнуты Патриархом.

На основе анализа текстов различных редакций «Завещания» и воспоминаний прот. В. Виноградова можно восстановить историю появления этих редакций. Как отмечает прот. В. Виноградов, исчерпав все другие способы, Тучков в последние месяцы жизни Патриарха снова с решительной настойчивостью начинает атаки на него с целью добиться от него желательного для ОГПУ акта в форме соответствующего послания. Как было показано выше, слова о том, что Патриарх оправился от болезни, имелись и в патриаршем послании (З), следовательно, оно было написано в период улучшения состояния Патриарха. Такое улучшение наступило в конце февраля 1925 г. после лечения в больнице Бакуниных. Сам Бакунин писал об этом следующее: «До первой недели поста (т. е. до 2 марта 1925 г. — Д. С.) в состоянии здоровья больного было отмечено заметное улучшение — отсутствие припадков, здоровый пульс и нормальное самочувствие. В начале первой недели поста Тихон выписался на 4—5 дней из лечебницы для совершения служб в московских церквях, после чего вернулся в лечебницу очень утомленным, как со стороны сердца, так и почек»³². На протяжении всей первой недели Великого поста

³¹ Следственное дело. С. 413.

³² Цит. по: Левитин-Краснов А., Шавров В. Очерки по истории русской церковной смуты. М., 1996. С. 436. (Материалы по истории Церкви. Кн. 9.).

Патриарх совершал ежедневные богослужения в московских храмах и проживал в Донском монастыре.

Накануне выхода из больницы, 28 февраля, Патриарх повторно обратился в ОГПУ с просьбой о предоставлении ему помещения в Богоявленском монастыре, так как пребывание в Донском монастыре неблагоприятно сказывается на его здоровье. Одновременно тогда же Патриарх обратился в СНК СССР с просьбой о регистрации Священного Синода. Однако этот документ сразу же был переправлен в 6 отделение ОГПУ. Патриарх также обратился с письмом к самому Е. Тучкову, где просил о содействии в организации и регистрации Св. Синода. В этом письме Патриарх, в частности, писал: «По организации и регистрации Священного Синода — последним, во главе со мной, будет издана декларация об отношении Церкви и ея служителей к Советской Власти как Инструкции на местах для епископов»³³.

Тучков размышлял над этими просьбами Патриарха до 4 марта, когда все письма Патриарха по его указанию были подшиты в дело, следовательно, никаких последствий уже иметь не могли. В этот период Е. Тучков составил черновой набросок ответа Патриарху, который сохранился в следственном деле. Документ имеет многочисленные исправления. Тучков писал в ответ на просьбу в содействии регистрации Синода: «...сообщаю, что препятствий к его деятельности... в помещениях, занимаемых Вами... с моей стороны препятствий не встречается»³⁴. Характерно, что первоначально Тучков написал, что организация Синода возможна в помещениях Донского монастыря, а затем исправил эти слова, написав: «в помещениях занимаемых Вами». Это говорит о том, что он еще не решил окончательно вопрос о том, удовлетворять ли просьбу Патриарха о помещениях в Богоявленском монастыре. То, что в деле имеется только черновик,

³³ ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 5. Л. 170; Оpubл.: Следственное дело. С. 397.

³⁴ ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 13. Л. 63; Оpubл.: Следственное дело. С. 398—399.

говорит о том, что белого варианта написано не было, т. е. Патриарх это письмо не получил.

В ответ на просьбу Патриарха от 28 февраля 1925 г., Тучков выдвинул требование написания Патриархом еще до организации Св. Синода послания, в котором он показал бы себя сторонником Советской власти. Реагируя на это требование, Патриарх написал послание (З), которое в следственном деле не сохранилось, однако его характеристика, сделанная одним из сотрудников ОГПУ, возможно, самим Е. Тучковым, имеется в деле³⁵. Послание это было написано в период со 2 по 4 марта 1925 г., т. е. после выхода Патриарха из больницы и до того, как Тучков фактически поставил крест на всех просьбах Патриарха, подшив его письма в дело 4 марта. Этот шаг Тучкова был следствием того, что он остался крайне неудовлетворен посланием Патриарха, о чем свидетельствует характеристика этого документа, данная в ОГПУ. Послание было написано Патриархом в Донском монастыре, где он проживал в эти дни и где совершал ежедневные богослужения³⁶, соответственно, именно этот монастырь был указан в подписи. С этой подписи в ОГПУ была сделана факсимильная копия, как это уже практиковалось с подписями Патриарха на письме Красницкого от 19 мая 1924 г. и на проекте деяний Синода от 21 мая 1924 г., где подписи Патриарха отчерчены с пометой: «сделать клише»³⁷. Эта факсимильная подпись была использована для доказательства подлинности «Завещательного послания» и помещена в газетах. Это объясняет то, почему в подписи указано «Донской монастырь», между тем как Патриарх с начала апреля находился в больнице на Остоженке.

Именно отказ Е. Тучкова выполнить просьбы Патриарха, изложенные в его письмах от 28 февраля, а также то, что вско-

³⁵ ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 13. Л. 67; Оpubл.: Следственное дело. С. 413—414.

³⁶ Бакунина 1997. С. 378.

³⁷ ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 5. Л. 178, 211.

ре после отказа опубликовать патриаршее послание (З) Тучков предложил для подписания свой вариант послания (А), были, по всей видимости, одной из причин ухудшения состояния здоровья Патриарха, вследствие чего он вынужден был снова переехать в больницу. Переговоры Е. Тучкова с Патриархом происходили во время визитов Тучкова в больницу, а также при посредничестве митрополита Петра (Полянского). Врач Э. Бакунина сообщает, что перед визитами Е. Тучкова, которых было несколько, Патриарх волновался, но старался шутить, говорил: «Вот завтра приедет ко мне „некто в сером“»³⁸. После отказа Патриарха подписать редакцию А оно было изменено и отредактировано, что видно из сравнения приведенных выше текстов. Ряд положений, например, о введении нового стиля, были удалены. Патриарху был предложен новый вариант послания (Б), который также был им отвергнут. Вероятно, допрос Патриарха, проведенный 21 марта в больнице, стал следствием непреклонности Патриарха в этом вопросе. Врач Э. Бакунина вспоминала, что «следовательно ОГПУ» в течение длительного времени допрашивал Патриарха.

2 апреля Патриарху была сделана операция по удалению нескольких зубов из нижней челюсти, после чего его общее состояние ухудшилось. Как видно из отчетов Е. Тучкова, он ожидал смерти Патриарха и новое ухудшение его состояния заставило руководителя 6-го отделения торопить Патриарха с подписанием новой редакции послания. Как сообщает прот. В. Виноградов, Патриарх в день своей смерти вынужден был в срочном порядке выехать на экстренное заседание Священного Синода, созванное для выработки нового проекта послания³⁹. На этом заседании был выработан новый проект послания, куда были внесены некоторые места из редакции Тучкова (Б), которых нельзя было избежать. Этот вариант послания митрополит Петр должен был согласовать с Е. Тучковым, но последний внес туда изменения,

³⁸ Бакунина 1997. С. 378.

³⁹ Виноградов 1998. С. 33.

в результате которых появилась редакция Г. Именно этот документ, который привез в больницу митрополит Петр, должен был подписать Патриарх в последние часы своей жизни. Во время последнего визита митрополита Петра к Патриарху их разговор слышал человек, свидетельство которого приводит прот. В. Виноградов: «Находясь в соседнем помещении, я слышал, как вошел в комнату Патриарха митр. Петр и затем что-то обычным своим голосом читал и докладывал Патриарху... я слышал, как Патриарх несколько раз и притом в несколько раздраженном, повышенном тоне прерывал доклад митр. Петра замечанием — „я этого не могу“, и из этого я заключил только, что то, что читал или докладывал митр. Петр Патриарху, встречено было последним решительно неодобрительно. Когда митр. Петр вышел из комнаты Патриарха, с Патриархом вскоре сделалось дурно и началось предсмертное состояние»⁴⁰. О последнем визите митрополита Петра вспоминала и врач Э. Бакунина: «Келейник пустил его, но так как митрополит долго не уходил и о чем-то горячо говорил с Патриархом, то келейник вызвал меня и сказал, что Патриарх взволнован, страшно утомлен беседой и чувствует себя очень плохо. Чтобы прекратить это, я пошла к больному и у его дверей встретила Петра Крутицкого, спешно выходившего с какими-то бумагами»⁴¹.

Редакция Г имеет очень незначительные расхождения в печатном тексте с опубликованным вариантом (Ж). По тексту сделана карандашная правка (неучтенная в опубликованном варианте (Ж)), и той же рукой текст перечеркнут крест-накрест, также в документе имеется правка красными чернилами рукой Е. Тучкова, которая также не была внесена в опубликованный вариант. Вероятно, с этим документом ездил митрополит Петр к Патриарху. Карандашная правка, по всей видимости, принадлежит либо Патриарху, либо митрополиту Петру, перечеркивание текста озна-

⁴⁰ Виноградов 1998. С. 34.

⁴¹ Бакунина 1997. С. 379.

чает его непринятие. Нужно отметить, что, судя по документам 6-го отделения, ни Тучков, ни кто-либо из работников ОГПУ не пользовались карандашом для исправления документов, поэтому карандашная правка вряд ли могла принадлежать этим лицам. Отвергнутый таким образом документ митрополит Петр передал Е. Тучкову, который начал красными чернилами, обычно использовавшимися им, чтобы делать исправления, составлять новую редакцию послания. Однако полученное известие о смерти Патриарха сделали эти исправления ненужными. Появилась возможность опубликовать от имени Патриарха отвергнутую им редакцию. То, что послание не было подписано, косвенно подтверждается тем, что и ранее ОГПУ прибегало к опубликованию отвергнутых Патриархом документов.

Копия этого «Завещательного послания» была направлена Тучковым Е. Ярославскому (Е). Она имеет следующий заголовок: «Приложение № 4. Предсмертное „завещание“ патриарха Тихона». Важно отметить, что на ней имеется резолюция: «Сократить», поставленная, очевидно, Е. Ярославским, так как документ сохранился в фонде последнего. Очевидно, что если бы речь шла о подлинном послании, подписанном Патриархом, то такой резолюции быть не могло. Это дало бы повод иерархам, видевшим послание, утверждать, что послание опубликовано с изменениями. Такая вольность в обращении с текстом документа объяснима в том случае, если предположить, что Е. Ярославский знал, что послание не было подписано Патриархом. Кроме того, в этом варианте послания в подписи отсутствуют слова «Донской монастырь», которые есть в опубликованном варианте. Клише с подписью Патриарха со словами «Донской монастырь» имелось в ОГПУ, как об этом говорилось во II главе настоящей работы. Клише было сделано в мае 1924 г. Именно это клише и было использовано для доказательства подлинности подписи Патриарха. Это объясняет, почему в подписи, опубликованной в газетах 15 апреля 1925 г., имеются слова «Донской монастырь», хотя Патриарх неделю до смерти провел в больнице, а также то, почему

подпись под «Завещательным посланием» отличается ровностью, хотя подпись Патриарха в последние месяцы жизни была крайне неровной, «дрожащей». Для того, чтобы убедиться в этом, достаточно сравнить подпись Патриарха под «Завещанием» и протоколом допроса от 21 марта 1925 г.⁴²

14 апреля 1925 г. по требованию Тучкова митрополиты Петр (Полянский) и Серафим (Оболенский) направили в редакцию газеты «Известия» отвергнутый Патриархом в день смерти вариант «Завещательного послания», куда Тучков внес незначительные изменения.

Перед публикацией в газетах в Российском телеграфном агентстве (РОСТА) была составлена редакция, где была использована «советская» орфография, т. е. слова «Господь», «Иисус Христос» и др. писались здесь со строчной буквы. В таком виде документ 14 апреля был отправлен для согласования в Политбюро.

Редакция РОСТА представлена в двух копиях: одна из которых сохранилась в фонде Политбюро (Д) и содержит исправления от руки, сделанные в Политбюро, другая копия исправленного в Политбюро текста была направлена Тучкову Т. Самсоновым (В) со следующей резолюцией: «т. Тучкову. Для сведения, на всякий случай. Т. Самсонов». Т. П. Самсонов, бывший до июля 1923 г. начальником СО ОГПУ, в этот период работал управляющим делами ЦК ВКП(б). Е. Тучков наложил на этом документе резолюцию: «К делу воззваний Тихона 14/IV Е. Тучков». Таким образом, Тучков был ознакомлен с правкой, сделанной в Политбюро.

Как видим, после смерти Патриарха Тихона 7 апреля 1925 г. работа над текстом «Завещательного послания» во властных структурах продолжалась, что также свидетельствует о том, что Патриарх Тихон не подписывал этот документ.

Рассуждая о подлинности «Завещательного послания» Патриарха Тихона, необходимо рассмотреть отношение к нему ми-

⁴² ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 23. Л. 11об.

трополита Петра (Полянского), который знал истинное происхождение этого документа. Ряд интересных сведений по этому поводу приводит прот. В. Виноградов. В частности, он указывает на тот факт, что митрополит Петр на совещании епископов, состоявшемся после погребения Патриарха, не огласил это послание. Совершенно справедливым представляется мнение прот. В. Виноградова о том, что если бы имелось подписанное Патриархом послание, Е. Тучков обязал бы митрополита Петра обнародовать его перед епископами. Вместе с тем, митрополит Петр никогда публично не отрицал подлинность послания. Это было вызвано его тактикой поведения в отношениях с властями. В главе I уже цитировались его слова, сказанные им в доверительной беседе по поводу возможности введения нового стиля. За два предыдущих года верующие уже привыкли к тому, что в советской печати публикуются «вынужденные» или фальсифицированные документы от имени Патриарха, но эти документы не воспринимались как выражение патриаршей воли. Так было с посланием о введении нового стиля в 1923 г., с публикацией материалов о «примирении» Патриарха с Красницким и т. д. Митрополит Петр знал о том, что верующие, по крайней мере, в Москве, не воспримут «завещание» как выражение предсмертной воли Патриарха. Так, Э. Бакунина — врач, лечившая Патриарха, вспоминала: «Текст был написан не им, но на подлинности газеты настаивали»⁴³. Кроме того, очень важно отметить, что послание не было разослано по епархиям и приходам, что обычно делалось в отношении патриарших посланий.

По всей видимости, Е. Тучков потребовал от митрополита Петра подписать сопроводительное письмо в редакцию «Известий» и, таким образом, признать подлинность послания. Необходимо отметить, что, как указывалось выше, Е. Тучков в разработке «шпионской организации церковников» называл митрополита Петра членом группы «правых церковников», которая «имела от-

⁴³ Бакунина 1997. С. 382.

ношения шпионского характера с АРА и с представителями Англии»⁴⁴. 27 марта Е. Тучков докладывал, что «группа ликвидирована». Готовился арест Патриарха, остальные члены группы были арестованы и допрашивались. Только митрополит Петр, названный вторым после Патриарха, не только не был допрошен или арестован, но и с ведома ОГПУ стал Местоблюстителем Патриаршего престола. Фактически без видимых причин с него были сняты тяжелейшие обвинения. Естественно, пойти на это Е. Тучков мог при условии выполнения митрополитом Петром определенных требований ОГПУ. Кроме того, митрополит Петр, естественно, не мог не понимать, какие репрессии обрушатся на Церковь в случае его отказа признать подлинность послания.

Важным источником при изучении подлинного отношения митрополита Петра к «Завещанию Патриарха Тихона» является следственное дело Н-3677, заведенное в 1925 г. в отношении митрополита Петра и целого ряда других священнослужителей. В деле имеется обвинительное заключение в отношении митрополита Петра и других, проходящих с ним по делу лиц. Основным обвинением против митрополита Петра было то, что он отказался от «Завещания» Патриарха Тихона и в своей деятельности руководствовался советами епископов-«даниловцев». В этом документе говорилось: «Смерть Тихона, последовавшая вскоре после выпуска послания, пресекла для него возможность предпринять какие-либо практические шаги в области осуществления намеченных им мероприятий и вместе с тем придала посланию характер обязательного завещания, указывающего направление, по которому должна была пойти политика церкви по отношению к Соввласти и которую предстояло проводить лицу, заменившему Патриарха». Местоблюститель же, согласно заключению, отказался от выполнения воли почившего Патриарха⁴⁵.

Однако действительно ли воля Патриарха Тихона не бы-

⁴⁴ ЦА ФСБ. Ф. 2. Оп. 4. Д. 372. Л. 294.

⁴⁵ ЦА ФСБ. Д. Н-3677. Т. 4. Л. 236.

ла важна для митрополита Петра? На этот вопрос дал ответ сам Местоблюститель. В 1933 г. шел девятый год его заточения. Митрополит находился в нечеловеческих условиях, в одиночной камере, претерпевая нестерпимые страдания. Власти настойчиво добивались от него отказаться от местоблюстительства, но митрополит так отвечал на это: «Между прочим, в акте о моем вступлении имеется напоминание, что я обязан не уклониться от воли Патриарха Тихона»⁴⁶. Несмотря на страшные страдания, которые он мог прекратить, отказавшись от местоблюстительства, митрополит Петр предпочел смерть отказу от воли Патриарха Тихона.

Но митрополит Петр полностью игнорировал другую «волю» Патриарха, изложенную в послании от 7 апреля 1925 г. В обвинительном заключении говорится: «Начав с замалчивания и игнорирования завещания Тихона... Полянский перешел к решительной борьбе со сторонниками проведения завещания Патриарха Тихона»⁴⁷. ОГПУ ставило в вину митрополиту то, что он отказался от исполнения завещания человека, которого они незадолго до этого называли «главой черносотенной контрреволюционной группировки».

В обвинительном заключении по делу митрополита Петра, «Заявление» в Верховный суд и послания Патриарха лета 1923 г. расцениваются как изменение политики по отношению к власти «на более осторожную, прикрываемую флагом лояльности»⁴⁸. Лишь «Завещательное послание» расценивается как изменение позиции Патриарха по отношению к государству.

Как уже отмечалось, задачей Е. Тучкова было внести раскол в среду епископата. 3 сентября 1924 г. АРК приняла решение: «Поручить т. Тучкову принять меры к усилению правого течения, идущего против Тихона, и постараться выделить его в самостоя-

⁴⁶ Цит. по: Орловский 1996. С. 368.

⁴⁷ ЦА ФСБ. Д. Н-3677. Т. 4. Л. 236.

⁴⁸ ЦА ФСБ. Д. Н-3677. Т. 4. Л. 235.

тельную противотихоновскую иерархию»⁴⁹. Целью опубликования «Завещательного послания» как раз и был раскол среди епископата. Е. Тучков знал, что архиереи-«даниловцы» откажутся признавать этот документ. Он полагал, что, направивший «Завещание» в газеты митрополит Петр лишится поддержки этой авторитетной группы иерархов и должен будет проводить в жизнь то, что изложено в документе. Именно этим можно объяснить то, что в первые несколько месяцев местоблюстительства митрополита Петра ОГПУ занимало выжидательную позицию и никаких антицерковных действий не предпринимало.

Однако митрополит Петр, зная о том, что Патриарх «Завещание» не подписал, отказался проводить в жизнь его положения. Например, не была создана комиссия для расследования действий зарубежных иерархов. Более того, митрополит Петр в своих действиях руководствовался мнением архиереев-«даниловцев»⁵⁰. 28 июля 1925 г. Местоблюститель обратился с посланием, направленным против обновленчества. В деле сохранился подлинник этого документа, подписанный митрополитом Петром⁵¹.

Другим важным источником, сохранившимся в деле Н-3677, является проект обращения митрополита Петра в Совнаркоме⁵². Послание посвящено проблеме взаимоотношений государства и Церкви, то есть той же проблеме, что и «Завещание» Патриарха. Естественно было бы предположить наличие ссылок на «Завещание» или, по крайней мере, общности позиций обоих документов. Однако обращение митрополита Петра полностью игнорирует «Завещание». В обращении указывалось на то, что отказ властей зарегистрировать органы церковного управления непра-

⁴⁹ Цит по: Орловский 1996. С. 13.

⁵⁰ Архиепископ Феодор (Поздеевский) был арестован в 1924 г., после чего «даниловцев» возглавил архиепископ Парфений (Брянских).

⁵¹ ЦА ФСБ. Д. Н-3677. Т. 4. Л. 290—291.

⁵² ЦА ФСБ. Д. Н-3677. Т. 4. Л. 276—280. Этот документ опубликован иером. Дамаскиным (Орловским) (Орловский 1996. С. 472—475).

вомочен. Положение Церкви характеризовалось как «безправное». Характерно указание на то, что все попытки митрополита Петра напечатать в «Известиях» опровержение обновленческих измышлений оказались тщетны. Митрополит Петр призывал власти прекратить административное давление на Православную Церковь и просил облегчить участь томящихся в тюрьмах и лагерях священнослужителей. В своем обращении митрополит Петр, в частности, писал: «Возглавляя в настоящее время после почившаго Патриарха Тихона правосл. церковь... и свидетельствуя снова о политической лояльности со стороны православной церкви и ея иерархии...»⁵³. Заявление о политической лояльности Патриарх Тихон сделал в июне 1923 г. Именно на это заявление указывал здесь митрополит Петр.

Из допросов А. Д. Самарина, епископов-«даниловцев» и других лиц, проходивших по делу с митрополитом Петром следует, что исполнение патриаршего «Завещания» для Церкви, по их мнению, необязательно, так как грозит для нее серьезными последствиями⁵⁴. Однако митрополит Петр, как уже отмечалось, полностью игнорировал «Завещание» в своих действиях, это было одной из причин того, что он получил безусловную поддержку епископов из Даниловского монастыря. Он тщательно избегал любых контактов с представителями ОГПУ, ни о чем их не просил и в переговоры не вступал. Такая принципиальная позиция митрополита Петра, который до смерти Патриарха активно участвовал в переговорах с Тучковым, также могла быть вызвана тем, что ОГПУ пошло на то, чтобы опубликовать неподписанное Патриархом послание. А. Дрейбнер писал о том, что готовый текст декларации был предложен Тучковым митрополиту Петру, но тот решительно отказался его подписать⁵⁵. Это еще раз подтверждает факт существования в деятельности 6-го отдела

⁵³ ЦА ФСБ. Д. Н-3677. Т. 4. Л. 279.

⁵⁴ Там же. Л. 242.

⁵⁵ Акты. С. 402.

ния практики подготовки документов, написанных от лица первоиерархов Церкви.

Одним из основных аргументов авторов, которые являются сторонниками подлинности опубликованного 15 апреля 1925 г. «Завещания» Патриарха, является то, что существует преемственность между ним и «Декларацией» митрополита Сергия (Страгородского), на это, в частности, указывает Д. В. Поспеловский⁵⁶. Отсутствие же в «Декларации» прямых ссылок на «Завещательное послание» этими авторами объясняется тем, что «возможно, непопулярность этого документа среди церковного народа побудила митрополита Сергия отказаться от столь, на первый взгляд, легкого и надежного обоснования своей позиции положениями, выраженными в „Завещании“ глубоко чтимого народом усопшего Патриарха»⁵⁷. Эти аргументы не представляются нам убедительными. Для того чтобы обосновать свою позицию, рассмотрим историю возникновения «Декларации» митрополита Сергия.

9 декабря 1925 г. был арестован Местоблюститель митрополит Петр (Полянский). 14 декабря 1925 г. митрополит Сергей (Страгородский) объявил о том, что приступает, согласно воле митрополита Петра, к исполнению обязанностей его заместителя. К этому времени ОГПУ удалось организовать раскольническую группу во главе с митрополитом Григорием (Яцковским), которая образовала Высший Временный Церковный Совет, не признавший права митрополита Сергия. Одновременно, путем различных уловок, Е. Тучков добивался от митрополита Агафангела (Преображенского) согласия на восприятие местоблюстительства. АРК на своем заседании 24 апреля 1926 г. так сформулировала тактику ОГПУ в отношении Церкви: «Вести линию на раскол между митрополитом Сергием (назначенным Петром временным Местоблюстителем) и митрополитом Агафангелом, претендующим на патриаршее местоблюстительство, укрепляя одно-

⁵⁶ Поспеловский 1995. С. 128—130.

⁵⁷ Цыпин 1997. С. 124.

временно третью тихоновскую иерархию — Временный Высший Церковный Совет во главе с архиепископом Григорием, как самостоятельную единицу»⁵⁸.

В это же время митрополит Сергей пытался добиться у властей легализации органов церковного управления. 10 июня 1926 г. он подал в НКВД прошение об их регистрации⁵⁹. Как условие легализации власти выдвигали опубликование декларации, которая удовлетворила бы требования ОГПУ. Эти требования, как было показано выше, предъявлялись уже митрополиту Петру. Вместе с прошением митрополит Сергей подал проект декларации, посвященной вопросу отношений государства и Церкви. Этот проект, написанный, несомненно, самим митрополитом Сергием, резко отличается от «Декларации» июня 1927 г.

Последний документ появился при следующих обстоятельствах. 12 декабря 1926 г. митрополит Сергей был арестован ОГПУ и, по его распоряжению, церковное управление перешло к архиепископу Серафиму (Самойловичу). Формальным поводом для ареста послужила попытка избрания Патриарха путем письменных опросов архиереев. В архиве ФСБ имеется следственное дело № Р-31639, по которому, кроме митрополита Сергия, проходили: епископ Афанасий (Сахаров), епископ Павлин (Крошечкин), архиепископ Иосиф (Петровых), архиепископ Корнилий (Соболев), епископ Евгений (Кобранов), епископ Григорий (Козлов). Названные епископы характеризовались как «черносотенная группировка церковников, ведущих за собой всю церковь»⁶⁰. Обращает на себя внимание ответ, данный митрополитом Сергием в анкете при протоколе допроса. На вопрос об отношении к советской власти он ответил: «Одинаково подчиняюсь как Сов[етской] власти, так и всякой другой, напр[имер] царской,

⁵⁸ Цит. по: Орловский 1996. С. 15.

⁵⁹ Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. 1917—1941. Документы и фотоматериалы / Сост. О. Ю. Васильева. М.: Изд. Библейского богословского института ап. Андрея, 1996. С. 217—218.

⁶⁰ ЦА ФСБ. Д. Р-31639. Л. 48.

или подчинился бы и демократической власти, если бы она была при том добросовестной»⁶¹. Это высказывание, в отличие от «Декларации» 1927 г., выражает истинное отношение митрополита Сергия к власти.

Митрополит Сергей обвинялся по статье 58 п. 6 УК СССР, которая предусматривала наказание от 5 лет до высшей меры. Протоколы допросов митрополита Сергия датированы декабрем 1926—январем 1927 г. Несмотря на всю тяжесть обвинения, 2 апреля 1927 г. принимается решение об освобождении митрополита Сергия из-под стражи⁶². Положение митрополита Сергия во время заключения можно сравнить с положением Патриарха во время его нахождения в той же Внутренней тюрьме ОГПУ в апреле—июне 1923 г. Освобождение Патриарха тогда было обусловлено написанием им заявления в Верховный суд и послания верующим, которых требовали от него власти. Положение Церкви во время заключения митрополита Сергия было еще более угрожающим, чем в 1923 г. Церковь стояла на грани окончательного раскола и уничтожения. ОГПУ приложило все усилия, чтобы заставить митрополита Сергия подписать этот документ. Ведь еще в июне 1926 г. Е. Тучков в докладе «Церковники» писал о том, что митрополит Сергей находится в безусловном подчинении у «черносотенцев»⁶³. Митрополит Сергей вынужден был подписать предложенный ему в ОГПУ текст декларации, только после этого власти обещали ему освобождение и легализацию органов церковного управления.

На факт участия сотрудников ОГПУ в составлении «Декларации» указывает О. Ю. Васильева: «Анализируя текст „Декларации“, можно с уверенностью сказать, что основная часть ее написана самим митрополитом, а тучковская команда взяла на себя сочинительство первой и последней частей документа»⁶⁴.

⁶¹ Там же. Л. 56 об.

⁶² Там же. Л. 54.

⁶³ ЦА ФСБ. Ф. 2. Оп. 4. Д. 372. Л. 332.

⁶⁴ Васильева 1997. С. 182.

То, что текст «Декларации» 1927 г. был выработан в ОГПУ, доказывает сравнение текстов проекта Декларации мая 1926 г. и «Декларации» 1927 г. Для сравнения приведем некоторые отрывки:

Проект «Декларации» 1926 г.

Одной из постоянных забот нашего почившего Святейшего Патриарха было выхлопотать для нашей Православной Патриаршей Церкви регистрацию, а вместе с ней и возможность легального существования в пределах Союза ССР.

Получая, таким образом, права легального существования, мы отдаем себе отчет и в том, что вместе с правами на нас ложатся и обязанности по отношению к той власти, которая дает нам эти права. И вот я взял на себя от лица всей нашей Православной старопатриаршальной иерархии и паствы засвидетельствовать перед Советской властью нашу искреннюю готовность быть вполне законопослушными гражданами Советского Союза, лояльными к его правительству и решительно отмежеваться от всяких политических партий или предприятий, направленных во вред Союзу. Но будем искренними до конца: мы не можем замалчивать того противоречия, какое существует между нами, православными, и коммунистами-большевиками, управляющими Союзом. Они ставят своей задачей борьбу с богом (так в тексте копии, сделанной в ОГПУ — Д. С.) и его властью в сердцах народа, мы же весь смысл и всю цель нашего существования видим в исповедании веры

«Декларация» 1927 г.

Одною из забот почившего Святейшего Отца нашего Патриарха Тихона перед его кончиной было поставить нашу Православную Русскую Церковь в правильные отношения к Советскому Правительству и тем дать Церкви возможность вполне законного и мирного существования...

Выразим всенародно нашу благодарность советскому Правительству за такое внимание к духовным нуждам православного населения, а вместе с тем заверим Правительство, что мы не употребим во зло оказанного нам доверия.

Приступив, с благословения Божия, к нашей синодальной работе, мы ясно сознаем всю величину задачи, предстоящей как нам, так и всем вообще представителям Церкви. Нам нужно не на словах, а на деле показать, что верными гражданами Советского Союза, лояльными к Советской Власти, могут быть не только равнодушные к православию люди, не только изменники ему, но и самые ревностные приверженцы его... Мы хотим быть православными и в то же время сознавать Советский Союз нашей гражданской родиной, радости и успехи которой — наши радости и успехи, а неудачи — наши неудачи. Всякий удар, направленный на Союз, будь то война, бойкот, какое-

в Бога и в возможно широком распространении и укреплении этой веры в сердцах народа. Они признают лишь материалистическое понимание истории, а мы верим в Промысел Божий и чудо, и т. д. Отнюдь не обещаясь примирить непримиримое и подкрасить нашу веру под коммунизм, мы религиозно останемся такими, какие есть, староцерковниками или, как нас величают, Тихоновцами.

нибудь общественное бедствие или просто убийство из-за угла, подобное Варшавскому, сознается нами как удар, направленный в нас. Оставаясь православными, мы помним свой долг быть гражданами Союза «не только из страха, но и по совести», как учил нас Апостол (Рим. 13, 5). И мы надеемся, что с помощью Божиею, при вашем общем содействии и поддержке эта задача будет нами решена⁶⁵.

Необходимо отметить, что между редакциями «Завещания Патриарха Тихона», созданными в ОГПУ и отвергнутыми Патриархом на начальном этапе (редакции А и Б), и «Декларацией» 1927 г. существует много общего. Отметим ряд схожих моментов:

1. Указание на то, что советская власть — власть установленная Богом: «По воле Божией, без которой ничто не совершается, Советская власть приняла на себя...» (Б); «Утверждение Советской Властью многим представлялось каким то недоразумением... Забывали люди, что случайностей нет для христианина и что в совершающемся у нас, как везде и всегда, действует та же Десница Божия» («Декларация»).

2. Слова о том, что власть доброжелательна по отношению к верующим: «Советская Власть... декретировала полную свободу веры... обеспечив... полную свободу православного исповедания» (Б); «Выразим всенародно нашу благодарность Советскому Правительству за такое внимание к духовным нуждам православного населения» («Декларация»).

3. Призыв быть верными властям: «Молим Вас, чада наша, пребыть в непоколебимой верности к нашей Рабоче-Крестьянской власти» (А); «Мы должны искреннейше сотрудничая власти» (Б); «Нам нужно... показать, что верными гражданами Со-

⁶⁵ Акты. С. 509—512.

ветского Союза, лояльными к Советской Власти могут быть... ревностные приверженцы его (Православия — Д. С.)» («Декларация»).

4. Необходимость всю внешнюю (внецерковную) сторону жизни соотносить с советским укладом жизни: «Мы должны... соотносить распорядок внешней церковной жизни и деятельности с новым государственным строем» (Б); «Мы хотим...сознавать Советский Союз нашей гражданской родиной, радости и успехи которой — наши радости и успехи, а неудачи — наши неудачи» («Декларация»).

5. Осуждение врагов советской власти: «... осуждая всякое общение с врагами Советской Власти, явную и тайную против нее агитацию» (Б); «... мы, церковные деятели, не с врагами нашего Советского Государства и не с безумными орудиями их интриг» («Декларация»).

6. Призыв отвергнуть антисоветские настроения: «Остерегая всех верных чад богохранимой Церкви нашей от какой-либо хотя бы тайной вражды противу Власти» (Б); «Людям указанного (антисоветского — Д. С.) настроения придется или переломить себя... по крайней мере не мешать нам, устранившись временно от дела» («Декларация»).

7. Осуждение монархии, отрицание связи монархии и Православия: «Мы призываем... оставить бесполезные и безумные надежды на возвращение изжитого навсегда царя и монархического строя» (Б); «Таким людям, не желающим понять „знамений времени“, и может казаться, что нельзя порвать с прежним режимом и даже с монархией, не порывая с православием» («Декларация»).

8. Утверждение прочности и непоколебимости советской власти: «...твердом убеждении, что Советская Власть народов... прочна и непоколебима» (Б; А); «Утверждение Советской Власти многим представлялось каким-то недоразумением, случайным и потому недолговечным. Забывали люди, что случайности для христианина нет» («Декларация»).

9. Осуждение Польского правительства: «Достаточно посмотреть на происходящее в Польше...» (А, Б); «...убийство из-за угла, подобное Варшавскому» («Декларация»).

10. Осуждение политиканства в Церкви. «Мы решительно осуждаем тех, кто, злоупотребляя своим церковным положением, в забвении Бога предается политиканству» (Б); «Людям указанного (антисоветского — Д. С.) настроения придется... оставив свои политические симпатии дома, приносить в Церковь только веру» («Декларация»).

11. Призыв к православным за рубежом признать советскую власть и вернуться на родину: «Мы обращаемся к чадам церкви нашей, в рассеянии и беженстве сущих, соединиться с оставленной ими родиной под Рабоче-Крестьянской Властью народов» (А); «...наше постановление, может быть, заставит задуматься, не пора ли им (зарубежному духовенству — Д. С.) пересмотреть вопрос о своих отношениях к Советской Власти, чтобы не порывать со своей родной Церковью и Родиной» («Декларация»).

12. Осуждение и исключение из Русской Церкви нелояльного к советской власти заграничного духовенства: «Осуждаем и отлучаем от общения со Святою Церковью тех, кои сознательно склоняясь на сторону врагов нашей родины, тем изменнически ее предают» (А); «...мы потребовали от заграничного духовенства дать письменное обязательство в полной лояльности Советскому Правительству во всей своей общественной деятельности. Не давшие такого обязательства или нарушившие его будут исключены из состава клира» («Декларация»).

13. Осуждение руководства РПЦЗ («карловчан»): «Горестного изумления исполнились Мы, известившись о действиях так называемого собора в Сермских Карловцах... Мы отрекаем, отлучаем и анафемствуем их» (А); «Ярко противосоветские выступления некоторых наших архипастырей и пастырей за границей, сильно вредившие отношениям между правительством и Церковью, как известно, заставили почившего Патриарха упразднить заграничный Синод (5 мая—22 апреля 1922 г.), но Синод до сих

пор продолжает существовать, политически не меняясь» («Декларация»).

Важно отметить, что здесь приводится ссылка на указ 1922 года, хотя еще более резким шагом по отношению к руководству РПЦЗ было создание, согласно «Завещанию», комиссии для расследования их деятельности, вызов в Москву и угроза заочного суда. На это в «Декларации» не указывается. Это можно объяснить только тем, что, с одной стороны, митрополит Сергей, зная о неподлинности «Завещания», избегал ссылок на него, с другой стороны, в ОГПУ также избегали этого, так как учитывали, что в подлинность «Завещания» многие не верили.

14. Призыв подчиняться власти «не за страх, а за совесть»: «...молим Вас со спокойной совестью... подчиняться Советской власти не за страх, а за совесть, памятуя слова Апостола...» (Б); «...мы помним свой долг быть гражданами Союза „не только из страха, но и по совести“, как учил нас Апостол...» («Декларация»).

Необходимо отметить, что практически ни одно из приведенных схожих мест не присутствует в проекте «Декларации» 1926 г., автором которой является митрополит Сергей. Кроме того, большинство из этих мест не вошли в опубликованную редакцию «Завещательного послания». Текстуальное и стилистическое сходство между редакциями «завещания» А и Б и Декларацией июня 1927 г. позволяют предположить, что в их составлении принимал участие один и тот же автор. Этим автором митрополит Сергей быть не мог, следовательно, все эти документы составлены при активном участии сотрудников ОГПУ, в частности, Е. Тучкова, который внес в Декларацию те моменты, которые отверг уже на начальном этапе Патриарх Тихон. Зная о том, что «Завещание» не было подписано Патриархом и что многие верующие не верят в его подлинность, он не стал включать в текст «Декларации» прямые ссылки на «Завещание», которые были более чем уместны в данном случае.

Таким образом, как и в случае с «Завещанием» Патриарха Ти-

хона, в случае с «Декларацией» 1927 г. авторами из ОГПУ был использован авторский документ, но он был в очень значительной степени переработан в угоду властям. Однако, в отличие от истории с «Завещанием» Патриарха Тихона, когда различные варианты последовательно отвергались Патриархом, в данном случае, по всей видимости, митрополит Сергей вынужден был согласиться на первый предложенный ему вариант.

Обращает на себя внимание и способ опубликования двух сравниваемых документов. «Завещательное послание» было опубликовано в центральных советских газетах — «Известиях» и «Правде». Опубликование «церковного» документа в печатном органе ВКП (б) «Правде» было явлением исключительным. Опубликовать же «Завещание» отдельными листовками и распространить его по храмам и епархиям у ОГПУ не было возможности, так как высшее церковное руководство знало о его неподлинности. В случае же с «Декларацией» 1927 г. публикация была осуществлена на отдельных листовках с участием церковных структур и распространено по приходам и епархиям, так как было подписано митрополитом Сергием.

В «Декларации» 1927 г. удалены слова о том, что Церковь не может брать на себя «эзекюторских функций» и карать врагов советской власти. Если в проекте предусматривалось, что зарубежное духовенство для пребывания в клире Московского Патриархата должно было «признать свои гражданские обязательства перед Советским Союзом», то в «Декларации» говорится уже о письменном обязательстве «в полной лояльности к Советскому Правительству во всей своей общественной деятельности». Отсутствовали в проекте слова о созыве второго Поместного Собора.

По справедливому замечанию О. Ю. Васильевой, слог ряда мест «Декларации» близок к газетным публикациям 30-х годов о «вредителях» и «врагах народа»⁶⁶. Кроме того, в «Декларации»

⁶⁶ Васильева 1997. С. 182.

1927 г., в отличие от проекта митрополита Сергия, отсутствовал критический момент в оценке государственной политики по отношению к Церкви⁶⁷. Так же необходимо указать на «Памятную записку о нуждах Православной Патриаршей Церкви в СССР», которую митрополит Сергий направил 19 февраля 1930 г. на имя П. Г. Смидовича⁶⁸. Положения и стилистика этого документа, который бесспорно принадлежал митрополиту Сергию, также в значительной мере отличаются от «Декларации» 1927 г. «Памятная записка» включала в себя 21 пункт, в которых митрополит Сергий изложил все нарушения действующего законодательства о культах.

Таким образом, как и в случае с «Завещательным посланием» Патриарха Тихона, в случае с «Декларацией» 1927 г. авторами из ОГПУ был использован авторский вариант, но он был в значительной степени переработан. Участие сотрудников ОГПУ в составлении «Декларации» подтверждается также тем, что между редакциями «Завещания Патриарха Тихона», созданными в ОГПУ и отвергнутыми Патриархом Тихоном, и «Декларацией» 1927 г. существует текстуальное и стилистическое сходство.

Таким образом, как следует из вышеизложенного, так называемое «Завещательное послание» Патриарха Тихона от 7 апреля 1925 г. не было подписано Патриархом и не может быть признано подлинным, хотя при его составлении и был использован патриарший вариант текста. Опубликованное «Завещательное послание» было промежуточной редакцией документа, вырабатываемого в ходе переговоров Патриарха и Тучкова. К практике опубликования посланий и «интервью» Патриарха, которые были значительно изменены по сравнению с авторскими или полностью фальсифицированы, ОГПУ уже прибегало не раз. В данном случае, когда ОГПУ ожидало смерти Патриарха и рассчитывало внести раскол в среду «тихоновского» епископата, опублико-

⁶⁷ Там же.

⁶⁸ ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 263. Л. 67—68.

вание подобного «Завещания» было чрезвычайно выгодно для властей. Привлечение «Декларации» митрополита Сергия подтверждает то, что автором первоначальных редакций и «Завещания», и «Декларации» был сотрудник ОГПУ, вероятнее всего, Е. Тучков. Однако оба документа имели в своей основе в очень значительной степени измененные авторские тексты Патриарха Тихона и митрополита Сергия соответственно. Это не позволяет полностью отрицать их авторство, однако это авторство можно назвать лишь условным (в разной степени, в зависимости от того, подписал условный автор документ или нет).

ЦИТИРОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Акты — 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.: Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт, 1994. С. 361—363.
- Поспеловский 1995 — Поспеловский Д. В. Русская Православная Церковь в XX веке. М.: Республика, 1995.
- Орловский 1996 — Дамаскин (Орловский), иеромонах. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX века: жизнеописания и материалы к ним. Кн. 2. Тверь.: Булат, 1996.
- Цыпин 1997 — Цыпин В., прот. История Русской Церкви 1917—1997. М.: Издательство Валаамского монастыря, 1997. (История Русской Церкви. Кн. 9).
- Бакунина 1997 — Бакунина Э. Последние дни Патриарха Тихона (воспоминания врача) // Арбатский архив. М., 1997.
- Васильева 1997 — Васильева О. Ю. Жребий митрополита Сергия (от «Декларации» до «Памятной записки») // Ежегодная богословская конференция ПСТБИ. Материалы. М., 1997.
- Архивы Кремля. Кн. 1. — Архивы Кремля. Политбюро и Церковь 1922—1925 гг. Кн. 1. М.; Новосибирск: РОССПЭН; Сибирский хронограф, 1997.
- Архивы Кремля. Кн. 2. — Архивы Кремля. Политбюро и Церковь 1922—1925 гг. Кн. 2. М.; Новосибирск: РОССПЭН; Сибирский хронограф, 1998.
- Виноградов 1998 — Виноградов В., прот. О некоторых важнейших моментах последнего периода жизни и деятельности Святейшего Патриарха Тихона (1923—1925) // Церковно-исторический вестник. 1998. № 1. С. 30—40.
- Следственное дело — Следственное дело Патриарха Тихона. Сборник документов по материалам ЦА ФСБ. М., 2000.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АРК = Антирелигиозная комиссия при ЦК РКП(б)

ГАРФ = Государственный архив Российской Федерации

ОГПУ = Объединенное государственное политическое управление при СНК СССР

НКВД = Народный комиссариат внутренних дел

РГАСПИ = Российский государственный архив социально-политической истории

ЦА ФСБ = Центральный архив Федеральной службы безопасности РФ

ПРИЛОЖЕНИЕ

А

Обращение

Божиею Милостию
Смиренный Тихон, Патриарх Московский, Союза Советских Социалистических Республик и всея Церкви Российской.

Б

Послание⁶⁹

Божиею Милостию
Смиренный Тихон, Патриарх Московский, Союза Советских Социалистических Республик⁷⁰ и всея церкви Российской.

Ж

[Воззвание]

«Божиею милостию,
Смиренный Тихон, Патриарх Московский и всея Церкви Российской».

Благодать Вам⁷¹ и мир от Господа и Спасателя нашего Иисуса Христа.

В годы великой гражданской разрухи по воле⁷² Божией⁷³, без которой в мире ничто не совершается⁷⁴, Советская власть приняла на себя тяжелую обязанность

Благодать вам и мир от Господа и Спасателя нашего Иисуса Христа.

В годы великой гражданской разрухи по воле Божией, без которой в мире ничто не совершается, во главе Русского государства стала Советская власть, при-

⁶⁹ «Послание» исправлено от руки по первоначально написанному «Воз[звание]».

⁷⁰ Слова «Союза Советских Социалистических Республик» зачеркнуты.

⁷¹ «Вам» написано над строкой вместо зачеркнутого «всем».

⁷² «по воле Божией» исправлено от руки по первоначальному «изволением Божиим».

⁷³ «Божией» исправлено по первоначальному «Божиим».

⁷⁴ слова «без которой в мире ничто не совершается» вписаны от руки над строкой.

по избавлению родины, от неисчислимых⁷⁵ последствий кровопролитной войны, внутренних мятежей и великого голода.

Еще в январе 1918 г. Советская Власть декретировала полную свободу веры и Совести, обеспечив затем и по конституции СССР богохранимой Церкви⁷⁶ нашей полную свободу православного исповедания.

нявшая на себя тяжелую обязанность — устранение жутких последствий кровопролитной войны и страшного голода.

Вступая в управление Русским государством, представители Советской власти еще в январе 1918 г. издали декрет о полной свободе граждан веровать во что угодно и по этой вере жить. Таким образом, принцип свободы совести, провозглашенный Конституцией СССР, обеспечивает всякому религиозному обществу, и в том числе и нашей Православной Церкви, права и возможность жить и вести свои религиозные дела согласно требованиям своей веры поскольку это не нарушает общественного порядка и прав других граждан.

А потому Мы в свое время в актах, обращенных к Власти, также и в посланиях к архипасторям, пасторям и пасомым всенародно признали новый порядок вещей и Рабоче-Крестьянскую

А поэтому мы в свое время в посланиях к архипастырям, к пастырям и пасомым всенародно признали новый порядок вещей и Рабоче-Крестьянскую власть народов, правительство

Противу распространяемых врагами нашими ложных и суетных мнений, Мы в полном сознании бывших заблуждений, чистосердечно в них раскаявшись, торжественно и всенародно признали новый порядок вещей и Рабоче-Крестьянскую власть

⁷⁵ «неисчислимых» исправлено от руки по первоначальному «неисчисляемых».

⁷⁶ «Церкви» исправлено от руки по первоначальному «церкви».

народов, правительство коей искренно приветствовали.

Возрождение благосостояния и могущества нашей родины, погибавшей в обстоятельствах внешней войны внутренних мятежей и голода, уже ныне исполняет нас совершенной уверенностью в том, что Рабоче-Крестьянская Власть ведет народы, ею объединяемые, к полному благополучию.

Вознося смиренные молитвы Наши о ниспослании благословения Божия на труд народов, объединивших силы свои во имя общего блага, Мы призываем возлюбленных чад

Власть народов, Правительство коей искренно приветствовали.

В молитвенном уповании на милость Божию и неисповедимые пути Промысла Всевышнего, в заботах о чистоте и крепости исповедания богохранимой церкви нашей и об ограждении ее мира и благосостояния, Мы должны искреннейше сотрудничая Власти, ради общего блага, сообразовывать распорядок внешней церковной жизни и деятельности с новым государственным строем, осуждая всякое общение с врагами Советской Власти, явную и тайную против нее агитацию.

Вознося молитвы наши о ниспослании благословения Божия на труд народов, объединивших силы свои во имя общего блага, Мы призываем всех возлюбленных чад Богохранимой⁷⁷ Церк-

коей искренно приветствовали.

Пора понять верующим христианскую точку зрения, что «судьбы народов от Господа устроятся», и принять все происшедшее как выражение воли Божией. Не погрешая против Нашей веры и Церкви, не переделывая чего-либо в них, словом, не допуская никаких компромиссов или уступок в области веры, в гражданском отношении мы должны быть искренними по отношению к Советской власти и работе СССР на общее благо, сообразуя распорядок внешней церковной жизни и деятельности с новым государственным строем, осуждая всякое сообщество с врагами Советской власти и явную или тайную агитацию против нее.

Вознося молитвы наши о ниспослании благословения Божия на труд народов, объединивших силы свои во имя общего блага, мы призываем всех возлюблен-

⁷⁷ «богохранимой» исправлено от руки по первоначальному «Богохранимой».

Богохранимой Церкви нашей, в сие ответственное время строительства общего благосостояния народов, соединиться с Нами, в сознании заблуждений, прежде допущенных и, принося чистосердечное в них раскаяние встать за Рабоче-Крестьянскую власть Советов, содействуя ей всеми силами, всемерно облегчая ей бремя столь великого подвига.

Мы особенно обращаемся и призываем церковно-приходские общины, в особенности их исполнительные органы церковно-приходские советы, прекратить антиправительственные замыслы, не питать надежды на возвращение монархического строя и убедиться в том, что Советская власть — это действительно народная Рабоче-Крестьянская Власть, а потому прочная и непоколебимая.

ви нашей⁷⁸ в сие ответственное время строительства общего благосостояния народов⁷⁹ слиться с нами в горячей молитве ко Всевышнему о ниспослании помощи Рабоче-Крестьянской власти в ее трудах для общенародного блага. Остерегая всех верных чад богохранимой Церкви нашей от какой-либо хотя бы тайной вражды против⁸⁰ Власти, Мы призываем братства, православно-религиозные общины, церковно-приходские общины и особенно их исполнительные органы не допускать никаких поползновений небагонамеренных людей в сторону антиправительственной деятельности, оставить бесполезные и безумные надежды на возвращение изжитого навсегда царя и монархического строя⁸¹ в искреннем и твердом убеждении, что Советская Власть народов и, как таковая, прочна и непоколебима.

ных чад Богохранимой Церкви Российской в сие ответственное время строительства общего благосостояния народа слиться с нами в горячей молитве ко Всевышнему о ниспослании помощи Рабоче-Крестьянской власти в ее трудах для общенародного блага.

Призываем и церковно-приходские общины, и особенно их исполнительные органы не допускать никаких поползновений небагонамеренных людей в сторону антиправительственной деятельности, не питать надежд на возвращение монархического строя и убедиться в том, что Советская власть — действительно Народная Рабоче-Крестьянская власть, а потому прочная и непоколебимая.

⁷⁸ «нашей» вписано от руки вместо зачеркнутого «Российской».

⁷⁹ «народов» исправлено от руки по первоначальному «народа».

⁸⁰ «противу» исправлено от руки по первоначальному «против».

⁸¹ Со слова «царя» вписано над строкой вместо зачеркнутого: «и не питать надежды на монархического строя».

Мы призываем выбирать в церковно-приходские советы людей наиболее достойных и преданных православной церкви, ничем не скомпрометированных, не политиканствующих и искренно расположенных к Советской власти.

Церкви православной нужно заниматься теперь не политиканством, а укреплением веры православной, ибо враги православия — сектанты, католики и т. п. стремятся использовать всякий момент для разрушения православной веры.

Они прибегают ко всякого рода обманным действиям, понуждениям и даже подкупам, стараясь достичь своих целей.

Достаточно посмотреть на примере с Польшей, где из 350 находящихся там церквей и монастырей осталось всего лишь 50, остальные или закрыты, или

Мы призываем выбирать в церковно-приходские советы людей достойных, честных и преданных православной церкви, чуждых политиканства и искренне расположенных в пользу Советской Власти.

Деятельность Православных общин должна быть направлена не в сторону политиканства, а к укреплению⁸² веры православной, ибо враги святого православия — сектанты, католики, протестанты, обновленцы, безбожники и им подобные — стремятся использовать всякий момент в жизни православной церкви во вред ей.

Враги церкви прибегают ко всякого рода обманным действиям, понуждениям и даже подкупам в стремлении достигнуть своих целей. Достаточно посмотреть на происходящее в Польше, где из 350-ти находящихся там церквей и монастырей осталось лишь 50... Остальные же или закрыты,

Мы призываем выбирать в церковно-приходские советы людей достойных, честных и преданных Православной Церкви, не политиканствующих и искренно расположенных к Советской власти.

Деятельность православных общин должна быть направлена не в сторону политиканства, совершенно чуждого Церкви Божией, а на укрепление веры православной, ибо враги Святого Православия — сектанты, католики, протестанты, обновленцы, безбожники и им подобные — стремятся использовать всякий момент в жизни Православной Церкви во вред Ей.

Враги Церкви прибегают ко всякого рода обманным действиям, понуждениям и даже подкупам в стремлении достигнуть своих целей. Достаточно посмотреть на происходящее в Польше, где из 350 находившихся там церквей и монастырей осталось лишь 50. Остальные же или закрыты, или обра-

⁸² «к укреплению» исправлено по первоначальному «на укрепление».

превращены в костелы, не говоря уже о тех гонениях, которым подвергается там наше православное духовенство.

Наряду с противоправославными действиями католиков, сектантов, живодерковников, безбожников, и т. п. действует также в Англиканской церкви Архиепископ Кентерберийский, который, являясь представителем церкви богатой страны — Англии, стремится свергнуть православную церковь в ересь, пересмотреть догматы и ввести в нее ряд ненужных православию новшеств, с каковой целью он и ведет свою работу на Востоке.

Ныне, когда по неизреченной милости Божией оправившись от болезни, Мы снова вступили на пост служения Нашего, обращая к Вам, чада наша возлюбленные, сие наше слово любви и мира, призывая Вас к мирному труду для всякого блага, заблагорассудили Мы еще раз решительно осудить

или обращены в костелы, не говорим уже о тех гонениях, каким подвергается там наше православное духовенство.

Ныне Мы, милостию Божией оправившись от болезни, вступая снова на служение Церкви Божией, призываем Вас, возлюбленные братья-архипастыри и пастыри⁸³, осудив еще раз всякое сопротивление Власти, злонамеренные против нее⁸⁴ умышления, мятежи и вся-

щены в костелы, не говоря уже о тех гонениях, каким подвергается там наше православное духовенство.

Ныне Мы, с милостию Божией оправившись от болезни, вступая снова на служение Церкви Божией, призываем вас, возлюбленные братья-архипастыри и пастыри, осудив еще раз всякое сопротивление власти, злонамеренные против нее умышления, мятежи и всякую против

⁸³ «пастыри» исправлено по первоначальному «пасторы».

⁸⁴ «нее» исправлено по первоначальному «Нее».

всякое сопротивление власти, злонамеренные противу нее умышления, мятежи и всякую противу нее вражду.

Призывая Вас, возлюбленная братия, архипастыри и пастыри, разделить Наш труд по умирению паствы Нашей, да отложится для дела любви и мира всякий дух мятежа, Мы, в сознании лежащей на Нас, по долгу первосвятительского служения Нашего, ответственно-сти перед Пастыре-Начальником, Господом нашим ИИСУСОМ ХРИСТОМ, благословляем открыть действия особой при Нас комиссии, возложив на нее немедленное отстранение от общения с паствою тех архипастырей и пастырей, которые пребывают еще в своих заблуждениях и не принесли в них искреннего раскаяния перед Советской Властью, предавая таковых в слу-чаях особой важности

кую против нее⁸⁵ вражду, разделить наш труд по умиротворению паствы нашей и по⁸⁶ благоустроению Церкви Божией.

В сознании лежащей на Нас обязанности блюсти чистоту жизни церковной, первое всего ищущей спасения в осуществлении в жизни вечных Божественных начал, Мы решительно осуждаем тех, кто, злоупотребляя своим церковным положением, в забвении Бога, предается политиканству, преступному часто не только с точки зрения церковной, а потому, по долгу первосвятительского служения Нашего, благословляем открыть действия особой при Нас Комиссии, возложив на нее расследование и отстранение от управления и священнодействий тех архипастырей и пастырей, кои, упорствуя в своих заблуждениях, не раскаялись в своем противлении Власти, предавая таковых законному суду Церкви⁸⁷.

нее вражду, разделить Наш труд по умиротворению паствы Нашей и благоустроению Церкви Божией.

В сознании лежащей на Нас обязанности блюсти чистоту жизни Церкви, первое всего ищущей спасения людей и осуществления в жизни вечных Божественных начал, Мы не можем не осуждать тех, кто в забвении Божьего, злоупотребляя своим церковным положением, отдается без меры человеческого, часто грубому политиканству, иногда носящему и преступный характер, и потому по долгу Первосвятительского служения Нашего благословляем открыть действия особой при Нас комиссии, возложив на нее обследование и, если понадобится, и отстранение в каноническом порядке от управления тех архипастырей и пастырей, кои упорствуют в своих заблуждениях и отказываются принести в них раскаяние перед совет-

⁸⁵ «нее» исправлено по первоначальному «Нее».

⁸⁶ «по» вписано от руки над строкой.

⁸⁷ «Церкви» исправлено по первоначальному «церкви».

законному суду святой церкви.

Мы об'являем и впредь ограждая Святую церковь нашу от мятежа, Мы строго будем карать за малейшее противление власти, искореня всякий дух лукавой измены. Мы обращаемся к чадам церкви нашей, в рассеянии и беженстве сущих, соединиться с оставленной ими родиной под Рабоче-Крестьянской Властью народов, не отступая на верности ей ни страха, ни соблазна ради, как то и подобает Вам, сынам величайшего из народов мира.

Питаемая вражескими деньгами предательская агитация злоумышляющих на нашу родину стремится соблазнить особо Вас, временно лишенных родины, то лживыми обещаниями какой-то неполезной, к тому же несбыточной и немислимой помощи, то лживыми призраком царя, полагая тем использовать отсталость и темноту людей несознательных или несознательность слабых душею, дабы снова свергнуть Богохрани-

мой властью, предавая таковых суду Православного Собора.

Вместе с тем с глубокой скорбью Мы должны отметить, что некоторые из сынов России, даже архипастыри и пастыри, покинув родину, предались за границей преступной деятельности, направленной против нашего государства и во всяком случае вредной для нашей церкви, к тому же иногда пользуясь при этом Нашим именем и Нашим авторитетом церковным, развивая контрреволюционную работу.

Вместе с тем с глубокой скорбью Мы должны отметить, что некоторые из сынов России, и даже архипастыри и пастыри, по разным причинам покинули Родину, занялись за границей деятельностью, к которой они не призваны, и во всяком случае вредной для нашей Церкви. Пользуясь Нашим именем, Нашим авторитетом церковным, они создают там вредную и контрреволюционную деятельность.

мую родину нашу во все ужасы новой гражданской войны, уничтожить все достижения трудового народа, и ввергнуть его к состоянию бывшего рабства.

Вступая ныне твердо и непоколебимо противу сих вражеских злоумышлений и козней; в уповании на Господа, да просветит ум несознательных, сердце прельщенных и да укрепит дух слабых, *осуждаем и отлучаем от общения со Святою Церковью тех, кои сознательно склоняясь на сторону врагов нашей родины, тем изменчески ее предадут.*

Горестного изумления исполнились Мы, известившись о действиях так называемого собора в Сермских КАРЛОВЦАХ, где группа наших иерархов беженцев, организовав вокруг себя некоторое сообщество, стремилась положить основание монархического противу Рабоче-Крестьянской Власти мятежа. Своевременно и решительно Мы осудили эти безумные по-

Мы решительно заявляем, что у нас, вопреки их утверждениям, нет с ними никакой связи, Мы их чужды, сугубо осуждаем, объявляя деятельность их, скрытую за притворными заботами о Святой церкви Нашей ей прямо враждебной, а относительно родины изменнической.

На памяти всех нарочитый вред, который принесла церкви и Народу безумная⁸⁸, преступная и антицерковная затея так называемого собора в Карловцах, ныне Мы об'являем, что впредь не остановимся ни перед какою крайностью сугубого прещения Нашего и церкви противу подобных анти-церковных изменнических и контр-революционных попыток. Сим с предупреждением о тягчайших карах Мы призываем всех находящихся за границей архипастырей

Мы решительно заявляем: у Нас нет с ними связи, как это утверждают враги наши, они чужды нам, мы осуждаем их вредную деятельность. Они вольны в своих убеждениях, но они в самочинном порядке и вопреки канонам Нашей Церкви действуют от Нашего имени и от имени Святой Церкви, прикрываясь заботами о Ее благе.

Не благо принес Церкви и ее народу так называемый Карловацкий собор, осуждение коего мы снова подтверждаем и считаем нужным твердо и определенно заявить, что всякие в этом роде попытки впредь вызовут с Нашей стороны крайние меры вплоть до заprecation священнослужения и предания суду Собора. Во избежание

⁸⁸ «безумная» исправлено из первоначального «безумия».

пытки, но ныне, когда в ошибочном расчете на мнимую темноту народа нашлись люди, стремящиеся обмануть массы и стать во главе новых злодейских замыслов, Мы отрекаем, отлучаем и анафемствуем их, объявляя их врагами не только родины и ее народов, но и Святой Православной церкви нашей.

К вящему огорчению Нашему, сущие за рубежом наши иерархи и беженцы, не взирая на строгое прещение Наше, переступив Наши распоряжения, презрев голос и церкви вселенской, не отступая перед ложью, продолжают вести против родины и против святой церкви нашей предательскую работу изменников, почему Мы благословляем учинить о деяниях митрополита **АНТОНИЯ**, бывшего Киевского и Галицкого, **ПЛАТОНА**, бывшего Одесского и Херсонского, **ЕВЛОГИЯ**, быв. Волынского и Житомирского, архиепископов — **АНАСТАСИЯ**, бывшего Кишиневского и Хотинского, **АЛЕК-**

и пастырей, прекратив свою анти-церковную, изменническую и контр-революционную работу с мужеством честных людей, немедленно приехать на родину, принести православной церкви их нынешнее исповедание и дать отчет о себе и своей деятельности. Их отказ подчиниться сему нашему призыву, как неисполнение сего, повлечет за собой их заочное осуждение.

Их деяния должны быть срочно и строжайше расследованы особой комиссией, что в равной мере должно быть отнесено ко всем им, а в особенности к митрополитам: **Антонию** бывш. Киевскому, **Платону** быв. Одесскому, **Евгению** быв. Волынскому, **Архиепископам**: **Анастасию** бывш. Кишиневский, **Александру** быв. Американскому, **Феофану** быв. Полтавскому, **епископам**: **Вениамину**, слывшего за **Севастопольского**, **Дамиана**

тяжких кар Мы призываем находящихся за границей архипастырей и пастырей прекратить свою политическую с врагами нашего народа деятельность и иметь мужество вернуться на Родину и сказать правду о себе и Церкви Божией.

Их деяния должны быть обследованы. Они должны дать ответ церковному православному сознанию.

Особой комиссией мы поручаем обследовать деяния бежавших за границу архипастырей и пастырей и в особенности митрополитов: **Антония** (Храповицкого) — бывшего Киевского, **Платона** (Рождественского) — бывшего Одесского, а также и других, и дать деятельности их немедленную оценку. Их отказ подчи-

САНДРА, бывшего Американского и Алеутского, ФЕОФАНА, бывшего Полтавского и Лубенского, епископов: НЕСТОРА Камчатского, ДАМИАНА Царицынского, ВЕНИАМИНА, славящего Севастопольского, АНТОНИЯ, славящего Бердянского и других, строжайшее расследование для предания их суду, впредь же до окончания дела воспрещаем им ныне священнослужение и всякое пастырское общение с верующими, предостерегая и чад святой церкви от всякого с ними общения.

Мятежные сии иерархи вместе с врагами нашего народа и родины, стремясь разлучить Нас с возлюбленными чадами благоверной Нам паствы нашей, распространяют ложный слух о том, что Мы на Патриаршем посту Нашем несвободны в распоряжении словом нашим и совестью, что мы

бывш. Царицынского и других.

Наши враги, стремясь разлучить Нас с возлюбленными чадами вверенной⁸⁹ от Бога⁹⁰ нам — паствы⁹¹, распространяют ложные слухи о том, что Мы на патриаршем посту не свободны в распоряжении словом Нашим и даже совестью, что мы засилены⁹² мнимыми вра-

нителя Нашему призыву вынудить Нас судить их заочно.

Наши враги, стремясь разлучить нас с возлюбленными чадами, вверенными Богом нам — пастырям, распространяют ложные слухи о том, что мы на патриаршем посту не свободны в распоряжении словом Нашим и даже совестью, что мы засилены мнимыми вра-

⁸⁹ «вверенной» исправлено по первоначальному «вверенных».

⁹⁰ «от Бога» исправлено по первоначальному «Богом».

⁹¹ «паствы» исправлено по первоначальному «пастырям».

⁹² «засилены» исправлено по первоначальному «засилены».

засилены мнимыми врагами народа и лишены возможности свободно общения с паствою, Нами ведомою.

Мы об'являем за ложь и соблазн все измышления о несвободе нашей, поелику нет на земле власти, иже бы возмогла отлучить от Нас святительскую совесть нашу, связать патриаршее слово Наше.

В ознаменование сего Нашего к вам, чада наша возлюбленная, обращения, Мы, в согласии с сестрами Богохранимой Церкви нашей, Церквами Восточными, благословляем приступить к принятию священно-церковной жизни летоисчисления по новому стилю, опубликовав о сем особое распоряжение.

Необязненно и с великим упованием взираем Мы на грядущие пути святого православия, смиренно просим Вас, возлюбленные чада Наши, блюсти дело Божие, да ничтоже успеют сыны беззакония — ей же врата ада не одолеют.

Призывая на вас милости Господа Нашего

гами народа и лишены возможности общения с паствою, Нами ведомою. Мы об'являем за ложь и соблазн все измышления о несвободе Нашей, поелику нет на земле власти, которая могла бы связать Нашу Святительскую Совесть.

Необязненно и с великим упованием взирая на грядущие пути Святого Православия, Мы смиренно просим Вас, возлюбленные чада Наши, блюсти дело Божие, да ничтоже успеют силы беззакония.

Призывая на архипастырей, пастырей и верных Нам чад благословение Божие, молим

гами народа и лишены возможности общения с паствою, Нами ведомою. Мы об'являем за ложь и соблазн все измышления о несвободе Нашей, поелику нет на земле власти, которая могла бы связать Нашу Святительскую совесть и Наше патриаршее слово.

Необязненно и с великим упованием взирая на грядущие пути Святого Православия, Мы смиренно просим вас, возлюбленные чада Наши, блюсти дело Божие, да ничтоже успеют силы беззакония.

Призывая на архипастырей, пастырей и верных Нам чад благословение Божие, молим

ИИСУСА ХРИСТА и благословение Божие — молим Вас, чада наша, пребыть в непоколебимой верности к нашей Рабоче-Крестьянской власти, да Вседержитель ГОСПОДЬ благословит труд народов, даруя любезному отечеству нашему во всех путях его успеяние, мир и благоволение. Аминь.

Подлинный подписал:

ТИХОН, Патриарх Московский, Союза Советских Социалистических Республик и Всея Церкви Российской.

Вас со спокойной совестью, без боязни погрешить против Святой веры, подчиняться Советской власти не за страх, а за совесть, памятуя слова Апостола: «всякая душа да будет покорна высшим властям: ибо нет власти не от Бога, — существующие же власти от Бога установлены» (Рим. 13,1).

Всех вас да укрепит Господь в⁹³ преданности Святой Православной вере, церкви и законной Ее иерархии.

вас со спокойной совестью, без боязни погрешить против Святой веры, подчиняться Советской власти не за страх, а за совесть, памятуя слова Апостола: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога, — существующие же власти от Бога установлены» (Рим. 13, 1).

Вместе с этим Мы выражаем твердую уверенность, что установка чистых искренних отношений побудит Нашу власть относиться к нам с полным доверием, даст Нам возможность преподавать детям Наших пасомых закон Божий, иметь богословские школы для подготовки пастырей, издавать в защиту православной веры книги и журналы.

Всех вас да укрепит Господь в преданности Святой православной вере, Церкви и Ее иерархии.

Патриарх Тихон.
7 апреля 1925,
г. Москва, Донской монастырь.

⁹³ «в» вставлено от руки.

Ю. В. МАКСИМОВ

ПРЕПОДОБНЫЙ ФЕОФАН ИСПОВЕДНИК ОБ ИСЛАМЕ

Предложенная статья преследует цель обратить внимание на место прп. Феофана Исповедника в ряду ранних полемистов с исламом — тема малоизученная, хотя преподобный является одним из ранних и самых оригинальных авторов в этом ряду. Поскольку житие прп. Феофана и его сочинение не столь широко известны читателю, мы позволили себе, придерживаясь традиционной схемы патрологических курсов, предварительно сказать несколько слов о его биографии и творческом наследии.

1. КРАТКАЯ БИОГРАФИЯ

Основным источником по биографии прп. Феофана является «Житие», написанное патриархом Константинопольским Мефодием (842—847)¹.

Прп. Феофан родился около 760 г. в семье благочестивых родителей, в раннем возрасте он остался сиротой. Его отец, Исаак, был знатным византийским чиновником, стратигем фемы Эгейского моря, и, несмотря на приверженность иконопочитанию, находился в такой доверии у императора-иконоборца Константина V (741—775), что он лично позаботился о

¹ Латышев В. В. Мефодия, патриарха Константинопольского, Житие прп. Феофана Исповедника. Петроград, 1918. С. 1—40 (греч. текст и рус. пер.).

том, чтобы рано осиротевший Феофан получил хорошее образование.

Уже в юные годы Феофан занимает высокие государственные должности: при Льве IV (775—780) он был назначен стратором и вскоре получил титул спафария. При том же императоре Феофан вступил в брак с Мегало, дочерью византийского патриция Льва. Брак был недолгим: после смерти императора Льва супруги по взаимному согласию посвятили себя монашеской жизни.

В монастыре Полихнион (Πολίχνιον) у горы Сигриан прп. Феофан принял иноческий постриг, основным его послушанием было переписывание книг богословского содержания. Впоследствии прп. Феофан был игуменом монастыря «Великое поле» (Ἀγρός) у г. Сигриан, развалины которого сохранились до наших дней на побережье Мраморного моря, между Кизиком и устьем Риндака, а также основал несколько других монастырей. Житие указывает, что прп. Феофан принимал участие в VII Вселенском соборе в Никее (787 г.), но его имя не встречается среди имен игуменов и архимандритов, подписавших деяния собора. В противоположность студитам, он занимал умеренную позицию св. патриарха Тарасия в разногласиях по поводу расторжения брака Константина VI (780—797)².

В 815 г. с возобновлением иконоборчества при Льве V (813—820) прп. Феофан был вызван императором в Константинополь, где ему было приказано отречься от иконопочитания. За отказ подчиниться он был заточен в тюрьму. Перед этим прп. Феофан победил в диспуте будущего иконоборческого патриарха Иоанна Грамматика (832—842). После полуторагодичного заключения преподобный был сослан на о. Самофракию. Он умер 12 марта 817 г., через месяц после прибытия на остров. После смерти Льва V ученики прп. Феофана вновь отстроили его монастырь, сожженный иконоборцами.

² Чичуров 1980. С. 17. Сведения о биографии преподобного взяты нами преимущественно из этого источника.

2. ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ О СОЧИНЕНИИ

Единственное сочинение прп. Феофана — «Хронография» — было составлено им как продолжение оставшейся незаконченной всемирной хроники его друга Георгия Синкела, по настоятельной просьбе последнего. «Хотя Феофан и подчеркивает случайность своего обращения к истории (он уступил лишь просьбам умирающего Георгия), им создан один из значительнейших памятников византийской историографии. Рассказ начинается там, где оставался Георгий, — с 284 г., и доходит до 813 г.»³

Помимо византийской истории, в «Хронографии» описываются крупные политические и религиозные события в жизни персов, арабов, других варварских народов. Это очень значительный памятник византийской историографии, которому во многом следовали последующие византийские историки. Его особая научная ценность заключается в описании тех событий, которые неизвестны нам по другим источникам.

Прп. Феофан Исповедник — первый и единственный из византийских хронистов создал строго анналистическое повествование⁴. Его «Хронография» дает наиболее полное изложение византийской истории VII—VIII веков.

Прп. Феофан сообщает очень много сведений об арабских завоеваниях, истории халифата и взаимоотношениях византийцев с мусульманами. Для заявленной нами темы особый интерес представляет небольшой отрывок из «Хронографии», посвященный зарождению ислама, — он начинается с года смерти Мухаммеда, который прп. Феофан относит к 622, помимо этого различные указания на религию арабов разбросаны по всему последующему тексту.

Необычайная осведомленность прп. Феофана как в исламе,

³ Чичуров 1980. С. 18.

⁴ Любарский Я. Н. Сочинение продолжателя Феофана. Хроника, история, жизнеописание // Продолжатель Феофана. СПб., 1992. С. 215.

так и в истории халифата неоднократно обращала на себя внимание. Вопрос о том, каким образом могли попасть к нему точные детальные сведения из арабской мусульманской традиции, до сих пор является спорным и загадочным.

Традиционно считается, что в этих вопросах прп. Феофан Исповедник опирался на некую несохранившуюся сирийскую православную летопись VIII в. Британский византист Е. Брукс на основании совпадения «Хронографии» со многими сирийскими хрониками установил использование Сигрианским исповедником серии утраченных сиро-христианских летописей начала, середины и конца VIII века⁵. Праудфут выдвинула предположение о том, что проникновение арабского материала в греческую традицию, выраженную у прп. Феофана, происходило через посредство сирийского источника⁶.

Обратившись к этому вопросу, Конрад показал всю его сложность и неоднозначность. Он обратил внимание на то, что, хотя сирийские исторические тексты часто содержат те же самые примечания об исламе, что и у прп. Феофана, в арабских источниках описание тех же самых событий совпадает с ним в гораздо большей степени и, таким образом, «эти арабские рассказы представляют более сложную историографическую проблему»⁷.

Аналогичные рассказы в мусульманской исторической традиции появились в «Сирате» — биографии «пророка», составленной Ибн Исхаком в начале VIII в., но большая часть других мусульманских известий, записанных прп. Феофаном, нашли отражения в арабских источниках уже после смерти прп. Феофана (у таких историков, как ал-Калби (ум. 819), ал-Вакиди (ум. 823) и ал-Мадаини (ум. 839)).

Очевидно, что так называемые восточные источники прп. Фео-

⁵ Brooks E. W. Sources of Theophanes and the Syriac chronicles // *Byzantinische Zeitschrift* 15, 1906. P. 578—587.

⁶ Proudfoot A. Sources of Theophanes for the Heracleian dynasty // *Byzantinon* 44, 1947. P. 406.

⁷ Conrad 1990. P. 7.

фана включали арабо-исламские материалы, и согласие между «Хронографией» и арабскими источниками проистекает из факта, что прп. Феофан в этих случаях зависим от исламской традиции⁸.

Например, пассаж «Хронографии» о генеалогии арабов от Авраама демонстрирует прекрасную осведомленность о происхождении крупных племен Аравии и их генеалогическом отношении между собой. Однако подобная систематическая генеалогия появилась только во времена ислама и под его непосредственным влиянием.

На основе значительных текстовых соответствий и точек соприкосновения «Хронографии» с Анонимной Сирийской хроникой 1234 г., Конрад, как и ранее Брукс, предполагает, что источником явилась несохранившаяся сирийская хроника, обильно излагавшая сведения на основе арабо-мусульманской традиции⁹. В свою очередь, Панченко обращает внимание на то, что в «Китаб аль-Унван» Агапия Манбиджского в отрезке, описывающем VII—VIII вв., около 65 процентов сведений имеют прямые параллели с трудом прп. Феофана¹⁰, что чисто теоретически не исключает существование арабских христианских источников.

Каковы бы ни были источники прп. Феофана, очевидно, что последующие византийские историки не были с ними знакомы, но зависят от «Хронографии»¹¹, и она, таким образом, сыграла решающую роль в передаче материала из арабских источников в официальную византийскую традицию. «Метод, которым эти материалы были переданы Феофану, сложно определить окончательно»¹².

Вся «Хронография» была переведена на русский язык в XIX

⁸ *Conrad 1990*. Р. 9.

⁹ *Conrad 1990*. Р. 40.

¹⁰ Панченко К. А. Источники летописи Агапия Манбиджского по VII—VIII вв. // <http://orient.pu.ru/conferences/april1999/044.html>.

¹¹ *Conrad 1990*. Р. 34.

¹² *Conrad 1990*. Р. 43.

веке В. И. Оболенским и Ф. А. Терновским¹³, однако перевод этот был выполнен на не очень высоком уровне, что признавали и сами переводчики в предисловии к изданию. И. С. Чичуров сделал новый перевод, отдельные фрагменты которого вместе с его комментариями и предисловием были не так давно изданы¹⁴. Поскольку перевод интересующей нас главы пока что не издан, ниже мы предлагаем свой вариант перевода.

3. МЕСТО ПРП. ФЕОФАНА В ВИЗАНТИЙСКОЙ АНТИИСЛАМСКОЙ ПОЛЕМИКЕ

Влияние прп. Феодана на последующую антимусульманскую полемику и на восприятие в христианском мире религии арабов велико и вполне сопоставимо с влиянием прп. Иоанна Дамаскина. Хотя прп. Феодан, по-видимому, был знаком с антимусульманским трудом прп. Иоанна Дамаскина¹⁵ (100 глава из книги «О ересьях»¹⁶), но в выбранном материале, в оценках и трактовках он совершенно самостоятелен. Именно благодаря этому два этих труда органично дополнили друг друга и явились основными источниками для византийских представлений об исламе. Сведения и мысли прп. Феодана об исламе оказали влияние и на латинский мир посредством перевода «Хронографии» на латынь, выполненного в конце IX века Анастасием Библиотекарем¹⁷. Отчасти его «Хронография» повлияла и на арабоязычных христианских хронистов. Так, например, в арабской «Хронике» Бар Хебреуса в качестве одного из источников информации являлась «Хронография» Сигрианского исповедника.

¹³ *Летопись византийца Феодана / Пер. В. И. Оболенского и Ф. А. Терновского. М., 1887.*

¹⁴ *Чичуров 1980.*

¹⁵ *Khoury 1969. P. 109.*

¹⁶ *Johannes Damascenos. Schriften zum Islam / Corpus Islamo-Christianum. Series Graeca. T. 3. Wurzburg, 1995. S. 74—84 (далее — CISC. SG).*

¹⁷ *Khoury 1969. P. 108.*

Круг источников, использованных прп. Феофаном по интересующей нас теме, не ограничивается упомянутой несохранившейся восточной летописью. Говоря о возможных византийских источниках, оказавших идейное влияние на сведения «Хронографии» об исламе, следует отметить, что прп. Феофан является, возможно, единственным из древних авторов, кто обратил внимание на высказывания прп. Анастасия Синаита о религии арабов. Так, он не только воспринял предложенную синайским отцом общую мысль о возникновении ислама как наказания за грехи православных, но прямо цитирует фразу из «3-го слова»: «Между тем, как возмущали Церкви и цари, и нечестивые иереи, восстал на поражение Христова народа пустынный Амалик»¹⁸ (ср. «и внезапно восстал пустынный Амалик поражать нас, народ Христов»¹⁹). «Выраженная в данном пассаже Анастасием Синаитом провиденциальная оценка событий вполне соответствовала собственным взглядам самого Феофана на этот счет, потому он и процитировал его»²⁰. Также прп. Феофан использовал не дошедшее до нас антимусульманское сочинение прп. Иоанна Дамаскина, посвященное мученичеству св. Петра Маюмского. Он упоминает и кратко излагает его под 734 г.

Рассказ св. Феофана о жизни и вероучении Мухаммеда отличается от повествований его литературных предшественников — прп. Иоанна Дамаскина и Феодора Абу Курры²¹. Примечательно, что прп. Феофан помещает свой отрывок, посвященный Мухаммеду, в год смерти последнего, тогда как упоминать его в соответствии с годами «правления над арабами» он начинает за-

¹⁸ *Theoph. Chronographia*. Т. I., Р. 332.

¹⁹ *Anast. Sin. Sermo* 3, PG 89, 1156C.

²⁰ Кривов М. В. Феофан и Никифор о начале арабских завоеваний // Византийский временник. № 43. 1982. С. 221.

²¹ Видный православный богослов и миссионер на арабском востоке, епископ Харрана, примерные годы жизни 750—830 гг. Подробнее см.: Максимов Ю. В. Феодор Абу Курра и его место в истории ранней православной полемики с исламом // Богословский сборник ПСТБИ 10. 2002. С. 114—123.

долго до этого — следовательно, он полагает, что имя основателя ислама вполне знакомо современному ему образованному византийскому читателю и не нуждается в объяснениях.

Как верно заметил Конрад, значительная часть приводимого Феофаном материала не историческая, а явно полемическая²². В целом изложение материала последовательно и строго логично. Прп. Феофан дает родословную арабов (даже упоминает разделение арабских племен на две группы, происходящих от разных потомков Измаила), описывает их образ жизни (занимались скотоводством, жили в палатках, торговали верблюдами), географически локализует место обитания (в пустыне Мадиямской).

После рассказа о происхождении он говорит о социальном положении Мухаммеда — был беден и сирота, хотя и относился к «родовитому племени». Далее повествуется о женитьбе на Хадидже. Она была богатой вдовой, родственницей Мухаммеда, у которой он первоначально работал. Прп. Феофан справедливо отмечает повышение социального статуса Мухаммеда после женитьбы на Хадидже.

Уже прп. Иоанн Дамаскин говорил, что Мухаммед «случайно познакомился с Ветхим и Новым Заветом»²³. Прп. Феофан уточняет, где и как это произошло — во время похода с караваном в Палестину. Общение будущего «пророка» с христианами во время походов с караванами описывает и Ибн Хишам²⁴, только вместо Палестины в мусульманских преданиях называется Сирия.

Интересно, что прп. Феофан отмечает ту же пассивность Мухаммеда в деле возникновения ислама, какую мы видим и в мусульманских источниках: его пророческая миссия устанавливается на советании Хадиджи с братом — Варакой, который, воз-

²² Conrad 1990. Р. 18.

²³ CISC. SG. Т. 3. Р. 74.

²⁴ Ибн Хишам. Жизнеописание пророка Мухаммеда / Пер. Н. А. Гайнуллина. М., 2002. С. 49.

можно, был монахом²⁵: за него решают, что произошедшее было явлением ангела, свидетельствующим, что Мухаммед является пророком, сам же он в создании этой концепции не принимает личного участия.

Прп. Феофан предлагает свое объяснение пророческих притязаний Мухаммеда: он первым из христианских авторов указывает на заболевание эпилепсией как на ключевой момент в возникновении ислама. Это отлично от взглядов прп. Иоанна Дамаскина, который, по-видимому, полагал, что тот сознательно вводил в обман своих последователей, и от взгляда Феодора Абу Курры, который объяснял появление ислама одержимостью его основателя. Указанные три варианта — эпилептик, обманщик и одержимый — стали основными точками восприятия Мухаммеда в христианском мире на многие века, вплоть до нового времени. Впоследствии они нередко сочетались в умах христиан²⁶, хотя изначально это были три разные концепции.

Прп. Феофан, как мы уже говорили, был знаком с сочинением прп. Иоанна Дамаскина и сведения о влиянии на Мухаммеда некоего монаха-еретика у них совпадают²⁷. Однако несмотря на то, что ему было известно, что Дамаскин назвал этого монаха арианом, сам прп. Феофан воздерживается от такого определения.

²⁵ Имеющиеся у нас ранние мусульманские источники (прежде всего, Ибн Хишам и ал-Бухари) не называют Вараку монахом, вместе с тем они подчеркивают, что он был не просто христианином, но христианином грамотным и образованным — а в то время и, особенно, в той среде для религиозного араба получить хоть какое-то образование можно было лишь через монастырь. Поэтому вовсе не исключено, что Варака действительно был монахом, не исключено также, если он и не был монахом, что его современники и, впоследствии, некоторые мусульмане могли по причине его образованности воспринимать его как монаха или говорить о нем как о монахе. Это, кстати, могло бы объяснить происхождение благоприятных отзывов о монахах, встречающихся в ранних сурах Корана.

²⁶ См., напр.: *Прп. Максим Грек. Слово обличительное против агарянского заблуждения и против измыслившего его скверного пса Магомета // Творения. Т. II. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996.*

²⁷ CISC. SG. T. 3. P. 74.

Это расхождение было очевидно уже для Георгия Амартола, который, цитируя текст прп. Феофана, дополняет его эпитетом Дамаскина: «монах-арианин». Почему же сам преподобный избегает этого, столь соблазнительного для последующих византийских авторов, определения? Возможно, ему было известно мнение прп. Анастасия Синаита о влиянии монофизитов на религию арабов²⁸. На наш взгляд, столь существенное расхождение в трактовках двух авторитетных писателей вполне могло бы послужить основанием для опущения подробности такого рода: монах-еретик не мог ведь одновременно быть и арианином и монофизитом!

Прп. Феофан указывает, что иудеи вначале приняли Мухаммеда за Мессию (здесь видна зависимость от мусульманских источников, которые постоянно включали подобные истории, чтобы обосновать вселенскую миссию «пророка»). Говорит о переходе десяти выдающихся иудеев в ислам, косвенно упоминаются споры Мухаммеда с иудеями по вопросу о исполнении Моисеева закона. Обращенные иудеи, разочаровавшись в Мухаммеде, но боясь оставить его религию, научили его различным нечестивым мыслям о христианах и христианстве. Среди мусульманских авторов точной параллели этому рассказу нельзя найти, если не считать сообщения Ибн Исхака о восьми (!) иудеях, которые приняли ислам, но лицемерно²⁹.

Интересно, что тот же мотив встречается и в иудейской средневековой литературе. На еврейском языке первое упоминание его находится в антикараимском трактате X в. Здесь говорится о том, что десять иудейских старейшин внешне приняли ислам, «ради спасения народа Божия», чтобы Мухаммед «не вредил им своими ложными обвинениями»³⁰. Также эта история фигуриру-

²⁸ *Anast. Sin.* Hodegos 10, PG 89, 169BC.

²⁹ *Hoyland R. G. Seeing Islam As Others Saw It: A Survey And Evaluation Of Christian, Jewish And Zoroastrian Writing On Early Islam.* Princeton, 1997. P. 505.

³⁰ *Mann J. An Early Theologico-Polemical Work // Hebrew Union College Annual.* Vol. XII—XIII, 1937—1938. P. 432.

ет в иудейской арабоязычной литературе. В одном анонимном полемическом сочинении говорится, что «десять мудрых евреев» лицемерно обратились в ислам и помогали Мухаммеду в составлении Корана, закладывая в его текст скрытые указания на порочность и фальшь ислама³¹. В последней версии эта история фактически целиком совпадает с тем, что изложено у прп. Феофана, однако указание на антихристианский характер деятельности еврейских лицемеров свидетельствует, что она прошла христианское осмысление, прежде чем попасть на страницы «Хронографии».

Особое внимание в рассказе уделяется Абу Бакру. Он занимал значительное положение среди арабов, был первым мужчиной, поверившим в пророческую миссию Мухаммеда (здесь прп. Феофан расходится с мусульманской традицией), находился с ним в родстве и был избран им наследником после себя (последний пункт ясно указывает, что мусульманские источники прп. Феофана были суннитскими — шииты³² оспаривали легитимность преемства Абу Бакра, хариджиты³³ восставали против самого принципа правления курейшитов³⁴. Это внимание обусловлено значением фигуры Абу Бакра в глазах прп. Феофана как первого

³¹ *Leevan J. Mohammed And His Jewish Contemporaries // The Jewish Quarterly Review. Vol. XVI, 1925—1926. P. 399.*

³² Шиизм — одно из главных течений ислама. Зародилось из движения политических сторонников Али — приемного сына, двоюродного брата и зятя Мухаммеда. Они считали, что халифом должен был быть по праву Али, а Абу Бакр — узурпатор. Впоследствии культ Али, а также двух его убитых сыновей — Хасана и Хусейна — оказал значительное влияние на формирование шиитской доктрины.

³³ Одно из трех ранних течений в исламе. Произошло от сторонников Али, отделившихся от него после того, как тот прекратил борьбу с Муавией. Хариджиты выступали за равенство, требовали, чтобы халифы избирались за личные качества, а не по принципу родо-племенной принадлежности.

³⁴ Племя, населявшее Мекку, из которого произошел Мухаммед. Первые халифы также принадлежали к этому племени.

арабского правителя, развязавшего войну против Византии и всего немусульманского мира.

Далее преподобный вводит периодизацию истории зарождения и становления ислама, выделяя в ней три периода: тайный, военный и открытый. В общем, той же схемы (мекканский период — мединский — всеобщий) придерживаются и современные исламоведы. Им отмечается особая роль г. Ясриба (Медины) в укреплении ислама. Указывается, что ислам изначально распространялся с помощью войны — впоследствии классический антимусульманский аргумент у византийцев.

Информация о Мухаммеде, приводимая прп. Феофаном, очевидно заимствована большей частью из мусульманского источника, причем суннитского. Начиная с рассказа о происхождении Мухаммеда и до указания этапов становления ислама в Аравии излагаемые сведения во многом совпадают с «Сиратом» Ибн Хишама (ум. 834 г.) настолько, что эта часть рассказа прп. Феофана даже повторяет в миниатюре структуру «Сирата»!

«Сират» Ибн Хишама составлен был после «Хронографии» и источником для нее быть не мог. Однако сочинение Ибн Хишама во многом зависело от более раннего, не сохранившегося до наших дней «Сирата» Ибн Исхака (ум. 767 г.) и, вероятно, именно это сочинение через посредство неизвестного нам восточного православного источника было основным источником для прп. Феофана по биографии «арабского лжепророка». Незначительные вариации легко могут объясняться как личными искажениями передатчика, сообщившего прп. Феофану «историю Мухаммеда», так и, возможно, более ранними вариантами самого «Сирата», который до нас дошел лишь во фрагментах, цитируемых более поздними арабскими авторами. Именно благодаря этому знакомству прп. Феофан, никогда не бывший в халифате и говоривший лишь по-гречески, дает в некоторых случаях более точные сведения, чем прп. Иоанн Дамаскин, который вырос среди арабов, разговаривал и читал на арабском.

Некоторые значимые отличия от мусульманского текста —

активная роль Мухаммеда в женитьбе на Хадидже, определение поведения Мухаммеда во время «ниспосылания откровений» как приступов эпилепсии, проповедь Хадиджи соплеменникам и др., — не содержат самостоятельных сведений, достаточных, чтобы предположить их независимое происхождение, и являются осмыслением автора-христиана сведений мусульманских источников. Отдельные, излагаемые прп. Феофаном сведения, отличаются от общепринятой мусульманской схемы. В частности, он говорит о девяти, а не о трех годах тайной проповеди, смерть Мухаммеда относит к 622 году, то есть на десять лет раньше срока, приписанного мусульманской традицией.

В конце своего рассказа прп. Феофан несколько слов посвящает вероучению ислама, подробно останавливаясь лишь на учении о рае. Информация о рае в «Хронографии» совпадает со сведениями прп. Иоанна Дамаскина о трех реках, но в остальном оригинальна: и о совокуплении с женщинами, отличными от земных, и о представлении, что «убивающий врага или врагом убиваемый входит в рай»³⁵.

То, что прп. Феофан лишь кратко говорит о вероучении ислама, упоминая «прочие подобные нелепости», вероятно, следует понимать как ссылку на прп. Иоанна, который как раз напротив исторические моменты ислама упоминает лишь вскользь и по случаю, а больше внимания уделяет вероучению и обрядовой практике. Видимо, прп. Феофан рассматривал приводимые им сведения прежде всего как дополнение к известной работе Дамаскина, поскольку и в вопросе вероучения он говорит только то, чего нет у последнего.

Помимо сведений, описанных в этой главе, прп. Феофан дает немало иных известий об исламе в дальнейшем тексте «Хронографии», в основном при описании истории арабского халифата.

³⁵ Еще до него Феодор Абу Курра указывал в одном из своих диалогов на эту основу и стимул священной войны, но прп. Феофан, несомненно, не был знаком с его сочинениями.

Мы попытаемся вычлениить и систематизировать их, указывая в скобках год, под которым то или иное сведение содержится в сочинении прп. Феофана.

4. СВЕДЕНИЯ ОБ ИСЛАМЕ

а. Вероучение ислама

Прп. Феофан описывает, как халиф Омар, «с сатанинским лицемерием» войдя в Иерусалим, просил у св. Софрония посмотреть иудейский храм, построенный Соломоном (627)³⁶. Очевидно, этот интерес был продиктован легендарной историей мираджа, вознесения пророка Мухаммеда на небеса, одним из элементов которой было моление его во главе сонма пророков на крыше не существовавшего уже много столетий к тому времени Иерусалимского храма.

В другом месте, приводя инцидент с Юстинианом II, нарушившим мир с арабами, прп. Феофан цитирует слова арабов: «Бог будет Воздаятелем и Судией виновному» (683). Это свидетельствует о мусульманском учении о едином Боге — Судие и Воздаятеле, косвенно также предполагает идею грядущего Божьего Суда.

б. Исламский ритуал

Как никто другой в его время, прп. Феофан осведомлен о мусульманских обрядах и ритуальной стороне ислама, с чем знакомит читателя по мере необходимости.

Так, он упоминает праздник Ид аль-Фитр, называя его «днем идоложертвования» (623). Сообщает, что у мусульман существует пост (765), имеются культовые сооружения, которые

³⁶ В скобках мы будем указывать год, под которым в «Хронографии» дано то или иное упоминание.

прп. Феофан называет «дома богохулия» (798). Мекка упоминается как религиозный центр мусульман — «рассадник их злохуления» (746). Ритуальный запрет на употребление свинины явствует из упоминания осуществленного мусульманами истребления свиней в Сирии (686). Также у мусульман есть священные реликвии — описывается, что халифы обладали «символами своей проклятой власти: шапкой и сандалиями лжепророка Мухаммеда» (746).

в. Внутримусульманские разделения

Прп. Феофан был сравнительно хорошо осведомлен с внутримусульманскими религиозными разделениями, течениями и сектами.

Он описывает начало отделения шиитов от суннитов, говоря, что между сарацинами возникла распря: некоторые были за Али, зятя Мухаммеда, другие же желали Муавию (647). Затем «Али был коварно убит» (651). В дальнейших упоминаниях шиитов и их вождей прп. Феофан подразумевает их особую преданность Али и его дому.

Также прп. Феофан упоминает, что возникла «арабская секта хариджитов», с которой сражался Муавия (652), описывает восстание хариджитов, возглавляемое Дахаком (736), свидетельствует, что христиане были ненавидимы ими (758), и определяет их как «зилотов».

Говоря о шиитском восстании ал-Мухтара, прп. Феофан пишет, что «Мухтар лжец в Персии объявил себя пророком, арабы пришли в беспокойство» (674), позднее халиф послал полководца в Персию «против Мухтара лжепророка и тирана» (678). Ал-Мухтар был правоверным шиитом, которого, впрочем, в период побед простолюдины, составлявшие его армию, превозносили как большего, чем простого смертного. После его гибели суннитские официальные власти, желая опорочить его имя, распространили сведения, подтвержденные его женами, что ал-Мухтар

якобы провозгласил себя пророком³⁷. Именно эта версия и попала к прп. Феофану.

Прп. Феофан упоминает также о разделениях на секты внутри шиитов: «некоторые из черноризых персов секты волхования, дьявольскою прелестью ослепленные, продали свое имение, и голые взошедши на стены, низверглись, думая, что они летят прямо в небеса, и падши на землю, сокрушили свои члены. Начальников сего обмана Абдаллах приказал Селиму казнить смертью» (750). «В Давеке возмутились некоторые черноризцы, назвали Богом сына своего первого советника и распространили это заблуждение» (752).

г. Притеснения христиан

Прп. Феофан описывает последовательные и все усиливающиеся притеснения христиан со стороны мусульман, возводя это как к первоисточнику к самому «лжепророку Мухаммеду», который «умер, поставив четырех эмиров для войны против христиан» (623).

Занявши Иерусалим, мусульмане пытались безуспешно строить мечеть, но постройка каждый раз рушилась. Халиф Омар принял совет от иудеев, что это из-за креста, находящегося на горе Елеонской, снес этот крест и многие другие (635).

Халиф Омар II запретил ввоз вина в город и принуждал христиан к отречению от Христа: отвергавшихся оставлял без подачек, приверженных убивал и многих соделал мучениками, узаконил также не принимать свидетельства христианина против мусульманина. Он отправил догматическое послание к царю Льву, чтобы склонить его к отступлению (710).

От некоего иудея халиф Язид II был научен, что будет править долго, если уничтожит в христианских храмах иконы, и обнаруживал учение против икон (715). Интересно, что прп. Феофан

³⁷ Большаков О. Г. История Халифата. Т. III. М., 1998. С. 254.

описывает неприемлемость икон не как учение, имеющее мусульманские корни, но как учение, возникшее в позднее время среди мусульманских правителей под влиянием иудаизма.

Халиф Исам избил всех пленных христиан во всех городах его владычества, «причем пострадал и блаженный Евстафий, сын знаменитого патриция Марина. Несмотря на все принуждения, он не отрекся от истинной веры и в знаменитом месопотамском городе Харране оказался истинным мучеником, где святые мощи его благодатию Божиею производят исцеления, но и многие другие в мученичестве пролили кровь за Христа» (732).

Халиф Валид «приказал отрезать язык святейшему митрополиту Петру Дамасскому за то, что он торжественно обличал нечестие арабов и манихеев, и сослал его в заточение в счастливую Аравию, где он до конца жизни свидетельствовал о Христе и ясно исполнял божественную литургию» (734).

Аббасиды, придя к власти, «убили многих христиан как родственников прежней династии, хитростью захватив их в Антипатриде» (743).

Арабы по ненависти изгнали Феодора Александрийского по подозрению в шпионаже в пользу Византии, «впрочем, сам Салим назначил местом изгнания его родину. Тот же Салим приказал не строить новых церквей, не ставить крестов и не говорить с арабами о христианской вере» (748).

«Эмир Абдаллах причинял величайшие бедствия христианам, которые жили под владычеством его: он приказал снять кресты с церквей, запретил всенощные бдения и учиться своей грамоте» (758). Также он приказал класть клейма на руках христиан и иудеев (765).

д. Положительное отношение к христианам

Будучи для средневекового историка максимально объективным, прп. Феофан упоминает также случаи положительного отношения к христианам со стороны мусульманских правителей, хотя

они и явно составляют диспропорцию к упомянутым выше примерам гонений.

Халиф Муавия «из усердия к христианам» восстановил разрушенную землетрясением церковь в Эдессе (670). Халиф Исам «полюбил сирийского монаха по имени Стефан, человека необразованного, но благочестивого», и позволил после сорокалетнего перерыва поставить на Антиохийскую кафедру патриарха (734). Халиф Марван скончавшегося Стефана Антиохийского «всенародными грамотами приказал иметь в почтении всем арабам, потому что сей патриарх был украшен духовными дарами, особенно даром целомудрия» (736). Также Марван «убил в темнице Аббаса, пролившего много крови христианской» (736).

5. ПОЛЕМИКА ПРОТИВ ИСЛАМА

Распространяющееся могущество арабов было предвещено небесным знамением: явлением «звезды в виде меча» (кометы) (624).

Мусульмане называются «ненавистниками Христа» (635), «отверженниками Христа» (664), по отношению к мусульманскому правителю употребляются эпитеты «враг Христов» (709), «богоборец» (800). Именно эти эпитеты под влиянием прп. Феофана будут повторять впоследствии большинство византийских хронистов в применении к арабам.

Присутствует в «Хронографии» также традиционное для полемической литературы противопоставление богоугодности христианства богоотверженности ислама. Показывается это фактически, через безуспешность попыток арабов захватить главный город православной империи. Описывая страшное поражение арабского флота после неудачной осады Константинополя, преподобный пишет, что таким образом арабы «на опыте узнали, что град сей хранит Бог и пресвятая Дева Богоматерь... и нет совершенного оставления Божия на призывающих Его по истине, хотя мы на короткое время и наказуемся за грехи наши» (709).

Другая тема — истинность христианства перед лицом ислама, свидетельствуемая устами мучеников. В дальнейшем это получит значительное развитие как в византийской агиографии, так и в полемической литературе, скажем, в «Сказании о мучениках Аморийских» Еводия.

Прп. Феофан под 734 годом пишет о св. Петре Маюмском, что тот «сделался добровольным мучеником за Христа. Однажды, одержимый болезнью, призвал он к себе начальников арабских, как друзей своих, потому что при взимании податей он исполнял должность писца, и говорил им: за посещение ваше получите вы мзду от Бога, хотя вы друзья неверные, но хочу вас иметь свидетелями следующего моего заветования: всякий, неверующий в Отца, Сына и Святого Духа, в единосущную и живоначальную во единстве Троицу, слеп душою и достоин вечного наказания. Таков и Мухаммед, лжепророк ваш и предтеча антихриста. Итак, отстаньте от его бредней и поверьте мне, свидетельствующемуся небом и землей. Желая ныне, как друг ваш, чтобы вы не подверглись вместе с ним наказанию». Сначала арабы думали, что он повредился рассудком от болезни, но после, когда он продолжал восклицать: «анафема Мухаммеду и бредням его и всем верующим в них», то был «изрублен мечом и оказался мучеником». Преподобный упоминает, что об этом писал прп. Иоанн Дамаскин в специальном слове. Это сочинение, насколько нам известно, не сохранилось.

Другая полемическая тема: духовное бессилие мусульман перед лицом подлинной духовной реальности христиан. Мусульманский полководец Хумеид хотел разломать раку свт. Николая Мирликийского, но по ошибке разломал чужую, за это его постигла кара: на обратном пути флот его погиб в буре, а сам он едва спасся, признав силу святого (800).

Все упомянутые случаи — это полемика, исходящая из исторических фактов, а не рациональных аргументов. В этом выражается специфичность полемики этого жанра византийской литературы.

Еще одна любопытная линия «Хронографии»: обвинение в мусульманском происхождении критикуемых идей как аргумент в богословской византийской полемике. Прп. Феофан последовательно проводит эту линию в отношении иконоборчества.

Прп. Феофан сообщает, что от некоего иудея халиф Язид II был научен, что будет править долго, если уничтожит в христианских храмах иконы. Он обнародовал учение против икон, но умер в том же году, и это не получило большого распространения. Некий Висир, христианин-сириец, перешел в ислам, а затем прибыл в Византию, где оказался близок ко двору и был соучастником царя Льва в деле иконоборчества (715). Таким образом Лев «усвоил себе мнения сарацин». Кроме отрицания икон, «проклятый ругался над мощами, как делают учителя его арабы» (718). И вообще Лев причинял православным такие притеснения, каких и арабы не причиняли восточным христианам (723).

Этот метод пользовался успехом. Известно, что сами члены иконоборческого собора обвиняли прп. Иоанна Дамаскина в «сарациномудрии».

Как справедливо замечает А.-Т. Хури, сдержанность прп. Феофана сильно контрастирует с тем, что из этих слов разовьют его последующие продолжатели³⁸. Прп. Феофан не сообщает ни одного неверного сведения об исламе. Характерно, что он не допускает никакой возможности участия в возникновении ислама каких-либо духовных сил (даже демонических): это порождение стечения обстоятельств и сочетания заблуждения и злой воли отдельных людей. Ислам равно называется в отрывке и «религией», и «ересью». Это свидетельствует, что в то время эти слова не несли еще такого различия, как впоследствии.

Более того, прп. Феофан заключает свой отрывок тем, что отмечает два положительных момента в вероучении ислама: заповедь о сострадании друг другу и о помощи несправедливо обижаемым. Это уникальный случай объективности и беспристраст-

³⁸ Khoury 1969. P. 110.

ности, и вплоть до свт. Григория Паламы из-под греческого пера не выйдет более ни одного доброго слова о религии арабов³⁹. Это разрушает привычные стереотипы о предвзятости и тенденциозности византийских полемистов с исламом.

Небольшой, но чрезвычайно емкой антимусульманской главой прп. Феофана будут широко пользоваться последующие византийские полемисты с исламом. Ее возьмет за основу Георгий Амартол⁴⁰, через посредство которого с основными мыслями и сведениями прп. Феофана познакомятся многие полемисты как Византии, так и славянского мира, будет она использована Феодосием Мелитинским⁴¹, Львом Грамматиком⁴², Константином Багрянородным⁴³ и Георгием Кедрином⁴⁴. Кроме упомянутых, и другие византийские хронисты будут использовать те же эпитеты по отношению к арабам и так же описывать мусульман, как и прп. Феофан в своей «Хронографии».

ПРЕПОДОБНЫЙ ФЕОФАН ИСПОВЕДНИК
ОТРЫВОК ИЗ «ХРОНОГРАФИИ»,
ПОСВЯЩЕННЫЙ МУХАММЕДУ⁴⁵

В этот год скончался Мухаммед, вождь и лжепророк сарацин, заранее избрав на правление своего родственника Абу Бакра. И когда в то время прошел слух об этом, все устремились.

³⁹ См.: *Δογματικαὶ καὶ ἐπιστολαὶ γραφεῖσαι κατὰ τὰ ἔτη 1348—1358* / Προλογίζει Π. Κ. Χρήστου; ἐκδίδουν Χρήστου Π. Κ., Φανουράκης Β. Δ. *Ψευτογῆς Β.* 1988. Σ. 120—141. Рус. пер.: Свт. Григорий Палама. Письмо своей Церкви / Игумен Иоанн (Экономцев). Православие, Византия, Россия. М., 1992. С. 215—221.

⁴⁰ *Georg. Chronogr. Chronicon*. P. 697:9 sqq. TLG 3043/1.

⁴¹ *Theod. Melit. Chronographia* / Ed. T. L. F. Tafel. Munich, 1859. P. 105—105.

⁴² *Leo Gramm. Chronographia* / Ed. I. Bekker. Bonn, 1827. P. 153.

⁴³ *Const. VI Porphy. De administrando imperio* 14:3—10. TLG 3023/8.

⁴⁴ *Georg. Cedr. Compendium historiarum* / Ed. I. Bekker. Bonn, 1838. Vol. I. P. 738.

⁴⁵ Предлагаемый перевод с древнегреческого, выполненный Ю. В. Макси-

Заблудшие иудеи в начале пришествия его сочли, что он есть ожидаемый ими Христос, так что некоторые выдающиеся из них пришли к нему и приняли его религию (θρησκείαν), отбросив божовидца Моисея. Было же их числом десять, тех, кто сделали так, и оставались с ним до самой его смерти. Увидев же, что он ест верблюжатицу⁴⁶, узнали, что он не есть тот, за кого они его почитали, и находились в затруднении, что делать, а [поскольку] оставить его религию боялись, эти несчастные научили его нечестивым [мыслям] о нас, христианах; и остались с ним.

Полагаю необходимым рассказать о происхождении его: он был из одного родовитого племени, восходящего к Измаилу, сыну Авраама. Ибо Низар, потомок Измаила, провозглашается отцом всех их; он же родил двух сыновей: Мунзира и Рабия. Мунзир родил Курайша, Кяйса, Тамима и других, [нам] неизвестных. Все они жили в пустыне Мадиямской⁴⁷ и там занимались скотоводством, обитая в палатках. Были там и другие, не из этого племени, но [происходящие от] Иоктана, которые назывались йеменитами, то есть химвяритами⁴⁸. Некоторые из них торговали верблюдами их.

мовым по изданию: Theophanis Chronographia / Ed. C. de Boor. Lipsiae, 1883. Т. I. Р. 332—333 (TLG 4153/1), представляет собой часть готовящегося сборника: Византийские полемисты с исламом. Тексты. М., ПСТБИ.

⁴⁶ Верблюд входил в число нечистых животных по Второзаконию (14, 7). В тексте Корана действительно имеются намеки на разногласия иудеев с Мухаммедом по вопросам пищевых запретов. Коран 6.146 мусульманские комментаторы (как, например, Табари) прямо относили к отрицанию запрета употребления в пищу мяса верблюда.

⁴⁷ Идентифицируя территорию их обитания как Мадиямскую пустыню, преп. Феофан демонстрирует осведомленность в том, что это Северная Аравия, названная так в Библии (Быт. 25, 1—4; Исх. 2, 15; Суд 6, 1—8 и др.).

⁴⁸ Иоктан, к которому возводятся южноаравийские племена, — библейское имя одного из сыновей Евера (Быт. 10, 25), они названы йеменитами по византийскому географическому названию Южной Аравии — Йемен, а также химвяритами по имени одной из ветвей южноаравийских племен — бану химвяр, основавшем древнее Химвяритское царство. В средневековом исламе для обозначения южноаравийских племен использовалось чаще название кахлан.

Упомянутый Мухаммед, будучи бедным и сиротою, решил поступить [на работу] к некоей богатой женщине, его родственнице, именем Хадиджа, как наемник по [уходу за] верблюдами и по торговле в Египте и Палестине. По немногом же времени осмелев, вошел в доверие к этой женщине, бывшей вдовою, и взял ее себе в жены и получил верблюдов ее и все имение. Придя в Палестину, он познакомился с иудеями и христианами. Достал же от них [там] некие писания.

[Следует добавить, что] он страдал эпилепсией. Заметив это, жена очень обеспокоилась, что она, будучи благородною, связалась с таким не только бедным, но и эпилептиком. Он же старался отвлечь ее [от этих мыслей], говоря: «я вижу некоего ангела, называемого Гавриилом, и, будучи не в силах вынести его вида, помрачаюсь и падаю». У нее же был другом некий монах, который по зловерию был изгнан и жил там, ему она рассказала все и [в том числе] имя того ангела. Этот, желая успокоить ее, сказал ей: «Истину он говорит, ибо этот ангел посылается ко всем пророкам». Она же, благосклонно выслушав слова лжестарца (ψευδοββῆ), поверила ему и проповедовала всем единоплеменным ей женщинам, что он есть пророк. И эта молва от жен перешла к мужьям и прежде всего к Абу Бакру, которого он и оставил на смену себе.

И в конце концов посредством войны усилилась эта ересь⁴⁹ в пределах Ясриба. Сперва девять лет [передавалась она] тайно, также десять лет посредством войны и десять лет [возвещалась] явно.

Учил он своих последователей, что убивающий врага или врагом убиваемый входит в рай⁵⁰. Раем же он называл плотскую пищу, питье и совокупление с женщинами; там реки вина, меда и молока, и женщины не здешние, но другие, и совокупление [с ни-

⁴⁹ Прп. Феофан использует ту же терминологию в отношении ислама, что и прп. Иоанн Дамаскин.

⁵⁰ См.: Коран 4.74.

ПРЕПОДОБНЫЙ ФЕОФАН ИСПОВЕДНИК ОБ ИСЛАМЕ

ми] долговременное и наслаждение продолжительное. [Помимо этого] и другим подобным распутством и нелепостью преисполнено [учение его]. [Однако он заповедовал также] сострадать друг к другу и помогать обижаемым.

ЦИТИРОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Чичуров 1980* — Чичуров И. С. Византийские исторические сочинения. М., 1980.
- Conrad 1990* — Conrad L. I. Theophanes and the Arabic Historical Tradition: Some Indications of Intercultural Transmission // Byzantinische Forschungen 15. 1990.
- Khoury 1969* — Khoury A.-T. Les Theologiens byzantins et l'Islam. Paris, 1969.

ОТДЕЛ III

ДОКЛАДЫ, СЛОВА, ПРОПОВЕДИ И РЕЧИ, ВОСПОМИНАНИЯ

СВЯТЕЙШИЙ ПАТРИАРХ МОСКОВСКИЙ
И ВСЕЯ РУСИ АЛЕКСИЙ II

СЛОВО НА ГОДИЧНОМ АКТЕ В МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ 14 ОКТЯБРЯ 2003 ГОДА

Ваше Высокопреосвященство, владыка ректор, собратья архипастыри, дорогие отцы, братья и сестры, уважаемые гости!

Сердечно поздравляю членов профессорско-преподавательской корпорации, наставников, сотрудников, студентов Московских Духовных школ и всех, собравшихся здесь сегодня на торжественное собрание, с праздником Покрова Пресвятой Богородицы — престольным праздником храма Московской духовной академии.

Для меня всегда большой радостью является присутствовать на годичном акте Московской духовной академии. По традиции именно на нем подводятся итоги ушедшего учебного года, обозначаются задачи на будущее. Присутствие Предстоятеля Церкви на этом собрании — не просто внешняя дань торжеству, но свидетельство того, что духовное образование является важнейшим приоритетом для Священноначалия Русской Православной Церкви. Мы ясно осознаем, что от того, каким будет духовное образование, от того, каких выпускников будет готовить Духовная школа, в определяющей степени зависит облик нашей Церкви в ближайшие десятилетия. Сегодня немало говорится о необходимости совершенствования церковной жизни, миссии и служения. Но ключ для решения этой задачи в конечном итоге

находится именно здесь — в сфере духовного и религиозного образования.

Убежденность в том, что эффективность исполнения Церковью врученной ей Богом миссии напрямую зависит от состояния образования в Церкви в широком смысле, подвигла нас к началу реформы Духовной школы.

Реформа потребовалась не потому, что изменились задачи духовного образования. Они остались прежними — готовить достойных священнослужителей. Реформа вызвана тем, что принципиально изменилась историческая ситуация, в которой сегодня Церковь призвана нести свидетельство и служение миру, осуществлять свою спасительную миссию. Это означает, что будущим пастырям Церкви необходимо дать такой уровень образования, который будет соответствовать нуждам и задачам Церкви в данный исторический момент ее земного бытия.

Сегодня российское общество переживает время значительных перемен. Перед Церковью открываются большие возможности в несении Благой Вести. Церковь не может не принимать участие в формировании российского общества. Именно от нее в немалой степени зависит — будет ли оно разделять христианские нравственные идеалы или же оно погрязнет в пороке, что приведет в конечном итоге к его саморазрушению. В деле возрождения России огромная роль принадлежит консолидации общества на основе традиционных нравственных ценностей, которые уже более тысячи лет укрепляются в нашем Отечестве Русской Православной Церковью. Но для этого Церкви нужны сегодня высококультурные, эрудированные служители, которые будут в состоянии вести диалог с обществом, которые смогут ориентироваться в общественных процессах и активно влиять на них. Для этого нужно, чтобы они не просто «соответствовали» современному уровню образования и культуры, а превосходили его.

Реформа — не революция, не отмена прошлого как ненужного и устаревшего. Нельзя также свести реформу к внешним, формальным преобразованиям. Она должна сохранить и приу-

множить все лучшее, что есть в сокровищнице нашего духовного образования. Следует помнить, что Церковь и ее свидетельство миру тем актуальнее, чем глубже оно укоренено в церковном опыте и предании. А значит, продвижение реформы вперед возможно, только если мы одновременно возвращаемся к корням, к основам церковного предания и церковной жизни.

Получаемое в Духовных школах образование — это не свод абстрактных сведений. Это знание того, как Церковь действовала в истории, как решала дисциплинарные вопросы, как отстаивала чистоту веры, как свидетельствовала о Христе, как совершала подвиг мученичества, как при неизменном укреплении от Святого Духа преодолевала все тяготы и невзгоды. Немыслимо и недопустимо, чтобы священнослужитель был чужд этой сокровищницы знаний и опыта.

Весь учебный процесс должен основываться на церковном, святоотеческом предании. Важно, чтобы богословие не отрывалось при этом от литургического опыта и аскетики. Особое внимание должно быть обращено на самое глубокое изучение Священного Писания. При этом весь учебный процесс должен иметь в виду и миссионерские, апологетические цели.

Завершившийся учебный год стал важным этапом в развитии реформы духовного образования — состоялся первый выпуск в семинариях, перешедших на пятилетний срок обучения.

Разумеется, пока мы еще не можем в полной мере судить о том, в какой мере осуществлены задачи, поставленные в концепции реформы Духовной школы. Но даже первые результаты реформы весьма и весьма обнадеживают. Уровень подготовленности выпускников семинарий как по церковно-богословским предметам, так и по дисциплинам обще-гуманитарного цикла стал существенно выше. Особенно ясно это показали вступительные экзамены в Духовные академии в этом году — выпускники семинарий, перешедших на пятилетний срок обучения, показали значительно лучшие результаты, чем выпускники четырехлетних семинарий.

Разумеется, первые положительные результаты не дают нам права считать, что реформа семинарии осуществлена. Мы в начале пути — заложен лишь каркас той системы, которая должна возникнуть в результате преобразований. Необходимо критически проанализировать результаты первого этапа реформы, внести там, где это необходимо, соответствующие коррективы в учебные планы и программы, сбалансировать распределение времени между предметами, неуклонно продолжать совершенствование методической работы.

Следует помнить о том, что Священный Синод Русской Православной Церкви в своем заседании 17 июля 2001 г. поставил ясную задачу: семинарии, продолжая исполнять свою традиционную задачу подготовки священнослужителей, должны осуществлять планомерную работу по достижению статуса государственно признаваемых высших учебных заведений. На сегодняшний день реальной формой такого признания представляется получение государственной аккредитации.

Начавшийся учебный год знаменателен тем, что им начинается второй этап реформы духовного образования — реформа Духовных академий. Академия не должна больше дублировать семинарию. Она должна стать научно-педагогическим центром, готовящим церковных ученых, преподавателей Духовных школ, сотрудников церковных учреждений. Вводится целый ряд новых дисциплин и спецкурсов. Планируется существенное усиление роли и значения научно-богословской работы в Академии. Усиление роли научной работы в Академиях, разумеется, не означает того, что духовная подготовка отходит на второй план. Духовное воспитание, научно-богословская работа должны взаимно укреплять и дополнять друг друга в деятельности Академии.

Большое значение имеет координация и взаимодействие научной деятельности Академий с трудами иных синодальных структур, в первую очередь, таких как Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», Синодальная Богословская комиссия,

ОВЦС МП, а также развивать контакты с научными учреждениями в России и за рубежом.

Хочу особо обратиться к учащимся: помните, ваша учеба — это не просто ваше личное дело. Это одно из самых ответственных церковных послушаний. Вы — будущее Церкви, ее надежда. Учеба — дело многотрудное, временами скорбное, но могущее принести немалый плод и для вас, и для Святой Церкви. Используйте каждый час для учебы и для духовного возрастания. Время обучения в семинарии — это время воспитания духа, обретения подлинной церковной дисциплины, навыков послушания, время духовного взросления, приобретения опыта молитвы.

Но с сожалением должен отметить, что современные учащиеся, студенты наших Духовных учебных заведений, как мне кажется, недостаточно ценят и доверие к ним со стороны Церкви, и те возможности, которые перед ними открываются. Я поступил в Ленинградскую духовную семинарию в середине 40-х годов минувшего столетия, когда после вызванного гонениями 16-летнего перерыва только начинали возрождаться Духовные учебные заведения Русской Православной Церкви. И я могу свидетельствовать, сколь велик был энтузиазм учащихся Духовных школ того времени, сколь велика была наша благодарность Господу за этот дар — возможность получить богословское образование.

Поэтому я призываю сегодня студентов Духовных учебных заведений беречь этот дар, дорожить им и лучше использовать время, данное вам для получения знаний, столь необходимых вам для последующего самостоятельного служения на церковной ниве.

Второй, решающий, этап реформы Духовных школ начинается в год, когда мы празднуем столетие прославления великого угодника Божия — преподобного Серафима Саровского. Это празднование побуждает нас с особой чуткостью отнестись к знамениям времен. Благодарение Богу, мы переживаем один из лучших с точки зрения внешней свободы и возможностей период. Конечно, у нас очень много сложностей и проблем. И тем не менее, это весьма благоприятное время для укрепления Церковного ор-

СЛОВО НА ГОДИЧНОМ АКТЕ

ганизма, для развития миссии и свидетельства. Будущее сокрыто от нас и мы не знаем, что принесет оно. Но, в любом случае, мы знаем, что нам придется дать ответ перед Богом за то, смогли ли мы приумножить данное нам, смогли ли быть достойным нашего призвания, не растратили ли время и данные нам возможности в праздности. Нам следует не предаваться мечтаниям относительно общественного статуса и значения Церкви, а быть реалистами, использовать все имеющиеся возможности, научиться эффективно осуществлять миссию и церковное служение в условиях нынешнего состояния государства и общества. И здесь огромная, если не решающая роль принадлежит Духовной школе.

Еще раз сердечно поздравляю всех здесь собравшихся с престольным академическим днем и желаю всем учащим и учащимся Московских духовных школ неоскудевающей помощи Божией в нелегких трудах. Да пребудет над большой кельей преподобного Сергия в обители Святой и Живоначальной Троицы Покров и заступничество Матери Божией.

ЕПИСКОП ДИОКЛИЙСКИЙ КАЛЛИСТ (УЭР)

СЛОВО, ПРОИЗНЕСЕННОЕ НА ВЕЧЕРЕ В ЧЕСТЬ СВТ. ФИЛАРЕТА, МИТРОПОЛИТА МОСКОВСКОГО¹

Ваше Высокопреосвященство, архиепископ Евгений, дорогие отцы, братья и сестры!

Великой честью и радостью для меня является присутствие на этом вечере, посвященном свт. Филарету, митрополиту Московскому. Будет подобающим за эти несколько минут спросить самих себя, что мы подразумеваем под «богословием», выражающим жизнь Церкви.

Свт. Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский, говорит, что существуют три вида богословов. К первому относятся те люди, которые имеют прямой, личный опыт встречи с живым Богом. Иначе говоря, это святые, и они являются истинными богословами Церкви. Ко второму виду относятся те люди, которые еще не достигли святости, но которые также имеют опыт живого богообщения и доверяют святым. Такие люди вполне могут быть хорошими богословами. И, наконец, к третьему виду принадлежат те, которые не доверяют святым и не имеют собственного опыта богообщения, и таковые являются плохими богословами.

Теперь посмотрим, понимает ли свт. Григорий Палама богословие в том ключе, в каком мы понимаем его сегодня. Для него богословие было прежде всего связано со святостью, с личным опытом общения с живым Богом. Такое богословие не черпается из книг, но является прежде всего видением истины. Слова его

¹ Произнесено в Большом актовом зале МДА 2 декабря 2003 г.

могут показаться очень суровыми, но при этом они и вдохновляют нас. Лично о себе могу сказать, что я никак не святой, но стремлением к святости я вдохновляюсь в надежде приблизиться к настоящему богословию.

Евагрий Понтийский, ближайший ученик каппадокийских отцов, изрек известное утверждение: «Богослов есть тот, кто истинно молится, и тот, кто истинно молится, есть богослов». Таким образом, и для Евагрия Понтийского, и для каппадокийских отцов между молитвой и богословием была самая прямая связь, прямое отношение. Так же и православный богослов, родившийся сто лет назад, В. Н. Лосский говорил: «Все истинное богословие — это мистическое богословие».

И я молюсь, чтобы это понимание богословия, высказанное свт. Григорием Паламой, утверждавшееся всеми святыми отцами, поддержанное свт. Филаретом Московским, память которого мы собрались почтить сегодня, чтобы такое понимание всегда было господствующим в наших Духовных школах.

АРХИЕПИСКОП ВЕРЕЙСКИЙ ЕВГЕНИЙ

АКАДЕМИЧЕСКАЯ РЕФОРМА¹

Ваше Преосвященство, владыка Феогност! Дорогие отцы, братья и сестры, уважаемые профессора и преподаватели Московской духовной академии и семинарии!

Прежде всего разрешите от всего сердца поприветствовать и поздравить всех здесь присутствующих с началом нового учебного года и пожелать всем членам профессорско-преподавательской корпорации в предстоящем учебном году помощи Божией, духовных и телесных сил, творческих и научных успехов, профессионального роста в несении послушания, возложенного на нас Церковью. <...>

Пользуясь случаем собрания Совета и учитывая особое, я бы сказал, историческое событие — начало нового этапа в деятельности Московской духовной академии в ее новом, реформированном качестве, я хотел бы высказаться по некоторым, наиболее важным, на наш взгляд, аспектам жизни Московских духовных школ. <...>

Хочу напомнить, что о необходимости реформы Духовной школы неоднократно упоминалось в решениях Архиерейских соборов РПЦ 1994, 1997 и 2000 гг., в распоряжениях Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II, а также в ряде постановлений Священного Синода. <...>

Фактическое начало процессу реформы Духовной школы было положено в 1994 г., когда Святейший Патриарх Алексий II собрал ректоров тогда уже многочисленных Духовных школ, чтобы поставить перед ними задачу повышения качества обра-

¹ Выступление на заседании Совета МДА 29 августа 2003 года.

зования. Святейший Патриарх определил цель развития Духовной школы как создание единой системы духовного образования в Русской Православной Церкви с достижением стандарта и уровня высшей школы. Архиерейский собор Русской Православной Церкви 1994 г. в рамках этого видения постановил к 2000 году подготовить переход к новой системе духовного образования, в рамках которой семинарии должны стать высшими учебными заведениями, причем их целью останется подготовка священнослужителей. Во исполнение этой задачи была создана рабочая группа по разработке концепции новой системы богословского образования.

Суть подготовленной концепции заключалась в том, что Духовная семинария, предназначенная главным образом для подготовки пастырей, преобразуется в пятилетнее высшее учебное заведение. Духовная же академия становится местом подготовки богословов, преподавательских кадров, ответственных церковных работников, а потому приобретает специализированный характер. При этом органом, координирующим процесс реформирования Духовной школы, является Учебный Комитет при Священном Синоде. В период после Архиерейского собора 1997 г. начинается процесс внедрения указанной концепции в жизнь.

Было ясно, что с учетом имеющихся ресурсов, возможностей, известной инерции всего сразу сделать не удастся. Осуществление реформы мыслилось в несколько этапов.

I этап

- а) создание стандарта семинарии, ориентированного на уровень высшего образования;
- б) апробация этого стандарта.

II этап

- а) последовательное внедрение этого стандарта в жизнь;

б) создание единой системы духовного образования, функционирующей в рамках этого стандарта;

в) получение государственного признания достигнутых результатов (сегодня это рассматривается в форме аккредитации по стандарту «теология»);

г) преобразование Духовных академий в научно-педагогические центры, в обязанности которых входит: разработка учебных пособий и программ, регулярная исследовательская и учебно-методическая работа, издание учебных пособий. Важнейшим направлением их деятельности является целенаправленная и систематическая подготовка преподавательских кадров для системы Духовных школ РПЦ и теологических факультетов, а также церковных ученых для синодальных учреждений.

III этап

На III-м этапе планируется создание единой структуры духовного образования в Русской Православной Церкви, четко интегрированной в общецерковный процесс подготовки и переподготовки священно- и церковнослужителей. Она должна включать в себя создание единой системы преподавательских кадров, взаимосвязанную цепь образовательных учреждений, в которую входят, с одной стороны, традиционные академии, семинарии, училища, а с другой стороны, и новые учреждения, такие как богословские институты, теологические факультеты. Возможно также, что со временем в нее будут включены и какие-то иные, новые формы образовательной деятельности по подготовке и переподготовке специалистов, необходимых для церковного служения. Эта система должна быть гибкой, управляемой, эффективно служащей интересам церковного служения и свидетельства. Она должна служить укреплению церковного единства, в том числе и в плане совершенствования единой церковно-административной системы в новых исторических условиях.

В прошедшем учебном году состоялся первый выпуск в семи-

нариях, перешедших на пятилетний срок обучения, и мы можем говорить о завершении первого этапа реформы. В этом году из числа выпускников «новой» семинарии был набран курс «новой» Академии — Академии, которая теперь будет состоять из четырех отделений, готовящих специалистов в различных областях церковной науки и практики. <...>

Я хотел бы предложить ряд выводов, которые не претендуют на полноту и лишь отчасти охватывают круг тех проблем, с которыми мы столкнулись в ходе реформы. Я буду благодарен всем, кто сможет поделиться своими соображениями и оценками результатов первого этапа реформы. Эти выводы относятся к постановке учебно-воспитательного процесса в семинариях.

1) При подготовке студентов следует в большей степени ориентироваться на то, какими знаниями и навыками должен обладать сегодня священно- и церковнослужитель. Необходимо сделать все возможное, чтобы учебные дисциплины и содержательно и методически прежде всего были ориентированы на задачи и нужды сегодняшнего приходского служения. Следует в большей степени использовать «обратную связь», общение с выпускниками семинарий, служащими на приходах или несущих иное церковное послушание, с целью выяснения того, какие именно знания им в наибольшей степени необходимы.

2) Приоритетное внимание в семинариях необходимо уделять воспитательной работе, которая должна способствовать воцерковлению учащихся, приобщению их опыту молитвы и духовной жизни Православной Церкви.

3) Необходимо дальнейшее совершенствование учебных программ и всего учебно-воспитательного процесса, рассматриваемого как единый комплекс учебной, духовной, молитвенной, нравственной подготовки учащихся для дальнейшего прохождения церковного служения.

4) Необходимо избегать дублирования курсов. Курс обучения должен рассматриваться как единый образовательный и воспитательный процесс, строящийся на единых принципах и основах.

5) Необходимо дальнейшее совершенствование воспитательной работы, нахождение новых форм и возможностей для использования инициативы учащихся, укрепления духа взаимной ответственности и братской поддержки, поддержки студенческих инициатив, направленных на укрепление высокого нравственного и духовного климата в студенческой общине.

6) Необходимо нахождение надлежащего баланса между общегуманитарными предметами, в том числе языками, и предметами собственно церковными. Несомненно то, что Духовные школы РПЦ должны представлять собой эффективную систему подготовки кадров для служения Церкви в различных областях — прежде всего священнослужителей. Но, с другой стороны, Церкви нужны самые различные специалисты — педагоги, юристы, экономисты. Должны ли Духовные школы заниматься решением этой проблемы? Полагаю, что решению этого вопроса может способствовать взаимодействие Духовной школы со светскими вузами. Вместе с тем, нужно шире использовать ресурсы православной общественности, в частности, в среде образования, науки и культуры. Там, где мы имеем возможность готовить специалистов для Церкви силами светских вузов, нужно непременно делать это. Так, следует внедрять практику целевого направления на учебу в светские вузы. Семинарии, разумеется, не должны готовить по тем специальностям, по которым готовят светские вузы. Впрочем, возможно говорить о *дополнительных* светских специальностях для студентов и выпускников семинарий — педагогика, психология, история, философия, юриспруденция, социология, религиоведение, иностранные языки и даже менеджмент, финансы и экономика, информационные технологии. Эти специальности, если это будет возможно и не будет требовать существенного отвлечения средств, можно давать в качестве дополнения к основной специальности. Кроме того, там, где это возможно, следует практиковать параллельное получение светского гуманитарного образования по вышеперечисленным специальностям. <...>

Говоря о государственной аккредитации Духовных школ, хочу обратить особое внимание присутствующих на то, что эта задача была совершенно ясно и твердо поставлена перед нами Святейшим Патриархом и Синодом и уже не является вопросом для дискуссии, а задачей, которую нам надлежит выполнять. Считаю полезным в связи с этим привести пространную выдержку из выступления Святейшего Патриарха на совещании ректоров Духовных школ РПЦ 16 апреля 2002 года, в котором Его Святейшество очень четко обосновывает необходимость аккредитации, а также дает указания по незамедлительным действиям по ее проведению.

«Церковь отделена от государства, но она не может быть отделена от общества. <...> Задача обретения равного статуса церковного высшего образования со светским никоим образом не является секуляризацией духовного образования, а лишь преодолением тех искусственных дискриминационных преград, которые все еще продолжают существовать с прежних времен, вопреки принципиально изменившемуся характеру присутствия Церкви в общественной жизни. <...> В настоящее время перед нами стоит задача подготовить Духовные школы к получению государственной аккредитации <...> Важно подчеркнуть, что министерский стандарт не предписывает никакой идеологической тенденции в преподавании общеобразовательных дисциплин, и преподаватели аккредитованных Духовных учебных заведений могут и должны придать преподаванию таких предметов, как философия, история или социология, направление, соответствующее православному мировоззрению.

Речь не идет о секуляризации церковного компонента в Духовных школах, а о выделении в рамках стандарта „теология“ светского гуманитарного компонента. Это означает, что студенты Духовных школ в рамках этого светского компонента, обозначенного в стандарте, будут получать такой объем образования, который будет соответствовать нормам светского высшего образования. <...>

17 июля 2001 года Священный Синод <...> определил стратегическую задачу проводимой ныне реформы системы духовного образования: государственная аккредитация Духовных учебных заведений, предполагающая получение их выпускниками диплома государственного образца. *Как представляется, альтернативы этому пути для нашей Духовной школы нет.* Можно обсуждать формы, темпы, этапы и иные детали этого процесса. Для каких-то Духовных школ это насущная проблема, для других — лишь отдаленная перспектива. Ясно, что в этом процессе должна быть постепенность, увязываемая с уровнем и состоянием семинарии <...>».

Несмотря на то, что фактически реформа, проводимая по решениям высшей церковной власти, осуществляется уже на протяжении целого ряда лет, вновь и вновь можно слышать один и тот же вопрос: а зачем нашей Духовной школе нужна реформа? Не является ли реформа по самому своему названию неким стремлением к изменению сути духовного образования, к подмене главной цели духовного образования целями второстепенными или даже чуждыми цели главной? Не есть ли это некое скрытое прельщение духом века сего, вдохновленное замыслом обмирщения важнейших церковных установлений?

Разумеется, высказанное предположение неверно. Для того, чтобы ответить на этот вопрос или, скорее, попытаться рассеять это сомнение, скажу следующее. Давайте спросим сами себя — а что собственно является главной целью духовного образования? Уверен, мы все ответим одинаково: главной целью духовного образования Церкви является подготовка священнослужителей, истинных служителей Христовых. До тех пор, пока эта цель будет главной, наше духовное образование будет оставаться духовным и церковным. <...>

Поэтому когда мы говорим о реформе, мы никоим образом не имеем в виду изменение цели образования. Но о чем же мы тогда говорим? Мы говорим лишь о совершенствовании самой подготовки. То есть мы говорим о том, *каких священнослужителей*

должна готовить система духовного образования и *каким образом* она должна это делать. Итак, *каких* священнослужителей должна готовить сегодня Духовная школа? Отличается ли сегодняшшний идеал священнослужителя от того, который был изначала, от примера, заданного Пастырем Добрым — Пастыреначальником Христом, от того, как он изложен св. ап. Павлом, св. Григорием Богословом или св. Иоанном Златоустом, от того, как его понимали двадцать, десять веков назад, или, скажем, сто лет назад? Конечно же, нет.

Наверное, я не ошибусь, если скажу, что священнослужитель и вчера и сегодня и завтра — то есть *всегда* должен быть, прежде всего, верным служителем и свидетелем Христовым. Но для того, чтобы это было возможно, он должен быть человеком живой веры, человеком Церкви, он должен быть глубоко укоренен в вере Церкви, ее благодатной духовной и богословской традиции, жить благодатной жизнью Таинств, быть истинным хранителем сокровищ духовных, верным хранителем Таин Божиих.

Однако приобщенность церковной полноте необходима не для того, чтобы держать ее под спудом, но для того, чтобы из ее глубин, из доподлинно пережитого духовного опыта верно благовествовать миру о Христе, о принесенном Им спасении, о Царстве Божием, о Церкви Христовой. <...> Вот почему совершенно очевидно, что в делании священнослужителя во все времена (и двадцать веков назад, и сегодня) сочетаются два аспекта, а именно: традиция и новизна. Традиция благодатного опыта и новизна обстоятельств и ситуации, в которой этот опыт свидетельствуется и передается.

Но что это означает в деле подготовки священнослужителя? Это означает, по сути, то, что учащийся Духовной школы должен в процессе своего обучения не только получить доступ к сокровищам Божественного Откровения и духовного опыта, хранимого Церковью, а также укрепить навыки духовной самодисциплины и усовершенствоваться в молитвенной и аскетической практике. Он должен также научиться быть строи-

телем Церкви и свидетелем о Христе в сегодняшних условиях. Он должен приобрести навык в изменяющихся условиях и обстоятельствах свидетельствовать миру на языке этого мира о вечных и неизменных истинах и принципах. То есть он должен научиться не только тому, *о чем говорить и что делать*, но и тому, *как говорить и как совершать свой пастырский труд*.

И здесь возникает задача усвоения той культуры, в ее лучших проявлениях и принципиальных основаниях, которая является универсальным языком сегодняшнего общества. Это означает необходимость усвоения основного свода гуманитарных знаний, преподаваемых в форме и объеме, соответствующих высшему общепринятому сегодня в обществе стандарту — то есть, говоря иными словами, стандарту высшего образования.

Является ли то, о чем мы сейчас говорим, каким-то новаторством, неизвестным классической эпохе церковной истории? Разумеется, нет. Достаточно в качестве примера вспомнить владение апостолом Павлом классической греческой культурой или отношение святых отцов каппадокийцев к той же культуре и принципам классического образования, в плане ее применения в деле образования христианского юношества.

Церковь, верная своей универсальной природе и своему миссионерскому призванию, всегда была открыта тому, чтобы говорить с миром на языке его культуры: философии, науки, искусства и даже обыденных бытовых представлений. Общегуманитарная культура священнослужителя — не роскошь, а необходимое условие успеха его трудов, его миссии. <...>

Никогда и ни при каких обстоятельствах не должна быть допущена ложная альтернатива — духовность *или* ученость. Это значит, что в Духовной школе светские гуманитарные дисциплины, да и сама ученость ни при каких обстоятельствах не должны превращаться в самоцель. Но с другой стороны, это означает также и то, что Духовная школа, сохраняя и укрепляя свои духовные традиции и устои именно как духовного, церковного образова-

тельного учреждения, будет всемерно развиваться и как научно-богословский центр.

Еще раз повторю — мы против противопоставления духовности и учености. Мы за такую ученость, которая возвращается на доброй почве подлинного церковного опыта, молитвы и нравственного совершенствования. Духовные школы должны миновать две крайности, чтобы как не пренебрегать духовностью во имя ложно понимаемой учености ради учености, так и не уничижать настоящую ученость и образованность во имя ложно понимаемой духовности. Мне представляется, что эта тема соотношения духовности и учености, в особенности с учетом замечательных традиций и исторических примеров их гармоничного сочетания в нашей Академии, должна стать важной темой для плодотворной дискуссии. <...>

Нас ожидает непростой учебный год. Хотелось бы надеяться, что нашими общими усилиями мы сможем преодолеть все возникающие трудности и достичь тех результатов, которые ставятся перед нами священноначалием Церкви. Позвольте еще раз поздравить всех членов нашей корпорации с началом нового учебного года. Благодарю всех за внимание.

А. К. СВЕТОЗАРСКИЙ

ЛИЧНОСТЬ ПРЕПОДОБНОГО СЕРАФИМА САРОВСКОГО В ТРУДАХ МИТРОПОЛИТА ВЕНИАМИНА (ФЕДЧЕНКОВА)¹

Ваше Святейшество!

Ваши Высокопреосвященства! Ваши Преосвященства!

Всечестные отцы, братья и сестры! Уважаемые гости!

В настоящей традиционной для наших Духовных школ актовой речи перед нами стоит задача соединить в нашем сознании образы двух выдающихся представителей Русской Православной Церкви, двух духовных предшественников наших: светильника Русской Земли и всего вселенского Православия духоносного старца-подвижника преподобного Серафима Саровского и подвижника-иерарха духовного писателя митрополита Вениамина (Федченкова), в чьих трудах с удивительной силой отразился свет Серафимовой святости, его духовного подвига.

Совсем недавно, в конце июля — начале августа текущего года, мы вместе со всей полнотой Русской Православной Церкви и представителями братских Поместных Церквей молитвенно отмечали знаменательный юбилей — столетие со дня прославления Саровского подвижника преподобного Серафима. И в дни юбилейных торжеств, явивших всему миру яркую картину православного возрождения в нашем Отечестве, мы не раз мысленно обращались к событиям столетней давности, к Саровским торжествам 1903 года. Они проходили с 17 по 21 июля (старого стиля) при огромном стечении богомольцев со всей России. Ко дню про-

¹ Актовая речь, произнесенная в Московской духовной академии в праздник Покрова Пресвятой Богородицы 14 октября 2003 г.

славления, назначенного на 19 июля (день рождения старца Серафима), в Саров прибыло около ста тысяч паломников, для размещения которых был устроен временный городок. На торжества прибыл император Николай Александрович, императрица Александра Феодоровна, вдовствующая государыня Мария Феодоровна, великий князь Сергей Александрович (дядя царя) и его супруга великая княгиня Елизавета Феодоровна — «княгиня милосердия», как ее называли в народе, другие члены императорской фамилии. Царственная чета особо чтит старца Серафима и во многом способствовала его прославлению. Супруги прибыли в Саров с горячим желанием участвовать во всенародном православном торжестве, а также с молением о даровании наследника престола. Напомним о том, что их молитвы были услышаны. Долгожданный наследник российского престола цесаревич Алексей Николаевич появился на свет в следующем 1904 году.

На этих торжествах, ознаменовавших собою, дерзнем сказать, в духовном смысле последний аккорд истории синодального периода, бытия Церкви в условиях православной государственности, будущий митрополит Вениамин присутствовать не мог. Он — в то время двадцатитрехлетний Иван Федченков — держал вступительные экзамены в Санкт-Петербургскую духовную академию, куда был направлен как лучший выпускник Тамбовской духовной семинарии. Испытания он выдержал успешно и был принят на первый курс Академии. Но несомненно, Саровские торжества, канонизация преподобного Серафима оказали на него определенное влияние. Ему, конечно, хотелось побывать в Сарове и Дивееве, что он потом и осуществил, но об этом скажем позднее.

Круг общения Ивана Федченкова в Академии включал в себя лиц, сугубо почитавших преподобного Серафима. Прежде всего здесь следует упомянуть о его многолетнем наставнике архимандрите, а впоследствии архиепископе Феофане (Быстрове), оказавшем огромное влияние на формирование духовно-нравственного облика будущего митрополита. Отец Феофан с 1901 по 1909

год занимал пост инспектора Академии. Под его руководством действовал «златоустовский кружок», в рамках которого наиболее серьезно настроенные студенты занимались изучением творений святых отцов. Впоследствии этот иерарх-подвижник, оказавшись в эмиграции, стяжал славу «нового Феофана Затворника»: он жил на юге Франции в пещере, находившейся на территории одного частного владения, и ежедневно совершал Божественную Литургию. Отец, а впоследствии владыка Феофан сугубо чтит преподобного Серафима, бывал в Сарове и поддерживал общение с Еленой Ивановной Мотовиловой, вдовой Николая Александровича Мотовилова — сподвижника и ученика преподобного Серафима, описателя совершавшихся по его молитвам чудес и свидетеля дивного «преображения» святого старца. В определенном смысле владыка Феофан был и хранителем саровских и дивеевских преданий. Как сообщает в своей книге «Из того мира» митрополит Вениамин, «сам он (то есть владыка Феофан — А. С.) знает многое, что еще не напечатано и о чем ему рассказывали в Сарове, а особенно в Дивееве»².

Имя новопрославленного угодника Божия преподобного Серафима Саровского получил в постриге однокурсник владыки Вениамина «Колечка С.» — Николай Соболев (впоследствии архиепископ Серафим), подвижник, богослов и церковный писатель, память которого особенно почитается в Болгарии. В той же книге «Из того мира» содержится трогательное повествование о том, как чистый душой и за это особенно любимый товарищами по Академии «Колечка» выбирал свой дальнейший жизненный путь. Николай Соболев, так же как и Иван Федченков, находившийся под влиянием архимандрита Феофана, долго колебался перед принятием монашества. И однажды, года через два после прославления преподобного Серафима, он получил в подарок

² Митрополит Вениамин (Федченков). Из того мира. Книга чудес и знамений нашего времени. М.: Московский Сретенский монастырь; Новая книга, 1996. С. 56.

его икону и был этим очень обрадован, так как почитал «батюшку Серафима» еще до его канонизации. Было у него и жизнеописание подвижника, составленное Левитским.

Получив неожиданное благословение Преподобного в виде иконописного изображения, Николай решил разом покончить со всеми своими сомнениями. Поставив перед собой икону, он в простой, но горячей молитве излил свою просьбу преподобному Серафиму, а затем раскрыл его жизнеописание, надеясь отыскать там ответ на мучивший его вопрос. Перед ним был рассказ о послушнике Глинской пустыни, долго колебавшемся в вопросе о пострижении и получившем на этот ответственный жизненный шаг благословение преподобного Серафима.

«Так Преподобный, — пищет владыка Вениамин, — благословил Колечку идти в монахи...

Мучения кончились раз и навсегда. И скоро Колечки не стало, вместо него клобуком покрылся инок Серафим, названный так при постриге почитатель Преподобного, удостоенный от него чудесным ответом»³.

Следует добавить к сказанному выше, что образ преподобного Серафима привез из Сарова в подарок своему сокурснику Иван Федченков — будущий митрополит Вениамин. Он побывал в местах, где все, по его собственным словам, «еще дышало памятью о Преподобном», приблизительно в 1905 или 1906 годах.

В студенческие годы в жизни Ивана Федченкова был еще один известный нам случай, в котором «поучаствовал» Саровский подвижник. Будущий владыка, так же, как его одноклассник Николай Соболев, довольно долго размышлял о выборе дальнейшего жизненного пути. Мечтал о служении приходского священника, думал о семейном счастье. Но и тернистый путь иночества привлекал его. Летом 1905 года он посетил Валаам, где обратился за разрешением своих сомнений к подвижнику Иоанно-Предтеченского скита схимонаху Никите, который предрек

³ См. цит. соч. С. 26—32.

его будущее монашество и архиерейство⁴. Но сомнения не отступали. И тогда он, по совету своего духовника архимандрита Феофана, отправился в Гефсиманский скит Троице-Сергиевой Лавры к иеромонаху Исидору (Козину). Об этой поездке и о своем дальнейшем общении со старцем Исидором митрополит Вениамин поведал впоследствии в своей книге «Божьи люди»⁵, посвященной жизнеописаниям современных ему подвижников. Жизнеописание, составленное владыкой Вениамином, дополняет известное повествование священника Павла Флоренского «Соль земли, или Житие Гефсиманского старца отца Исидора».

При встрече со старцем, высказавшем в прикровенной форме свое суждение о дальнейшем призвании студента Академии, между подвижником и будущим иерархом произошел, между прочим, следующий диалог, который владыка Вениамин воспроизводит по памяти в своей книге.

Старец обратился к студенту с «просьбой-желанием»:

— Хотелось бы мне побыть у преподобного Серафима.

— Да в чем же дело?

— Денег нет.

— А вот летом получу деньги за напечатанную статью и свожу вас. Хотите, батюшка?

— Хорошо, хорошо! Вот хорошо.

«Так мы и условились, — пишет далее митрополит Вениамин, — как получу деньги, то напишу ему письмо и приеду за ним. С тем и уехал я домой на каникулы. Летом получил деньги (вероятно, за свою первую в жизни публикацию — очерк „На северный Афон“, опубликованный в 1906 году на страницах журнала „Странник“ — А. С.) и сразу написал отцу Исидору, предвкушая радость путешествия с ним, да еще к такому великому угодику: со святым к святому»⁶.

⁴ См.: Митрополит Вениамин (Федченков). Божьи люди. Мои духовные встречи. М.: Отчий Дом, 1997. С. 25—35.

⁵ См. с. 35—51.

⁶ См. с. 38.

Однако радостные ожидания не исполнились. История получила совершенно иное продолжение. В ответ на письмо старец Исидор прислал послание некоего человека с отчаянной просьбой о помощи. А при последовавшей затем личной встрече отец Исидор просил этому человеку помочь, оказать ему покровительство. «Преподобный-то Серафим не обидится на меня, а деньги, что для меня приготовил, ты на него и израсходуй»⁷, — прибавил при этом старец.

Оказалось, что нуждающийся в помощи — некий Иван Федорович, получивший серьезное увечье во время работы на фабрике и ставший беспомощным инвалидом. Жил он в Курске — родном городе преподобного Серафима. Исполняя послушание, наложенное старцем, будущий митрополит в течение многих лет оказывал помощь этому человеку.

В конце обучения в Академии, но еще до принятия монашества, Иван Афанасьевич Федченков познакомился с семьей Обуховых, принадлежавшей к кругу почитателей архимандрита Феофана (Быстрова). По рекомендации отца Феофана он даже некоторое время был в этой семье домашним учителем. Впоследствии особенно близкие духовные отношения связывали его с Ольгой Васильевной Обуховой. Ее муж Сергей Николаевич был председателем уездной земской управы и предводителем дворянства в Житомире. Впоследствии получил назначение на пост вице-губернатора. Обуховы отличались глубокой религиозностью и искренним благочестием. Частыми гостями в их доме были духовные лица. В их числе — архиепископ (впоследствии митрополит) Антоний (Храповицкий) и архимандрит Феофан (Быстров). Духовной дочерью последнего была Ольга Васильевна, богословски образованная, живущая жизнью Церкви. Она близко знала преподобномученицу Елизавету — великую княгиню Елизавету Федоровну, духовного писателя Погожева (Поселянина), многих выдающихся иерархов и подвижников. Уди-

⁷ См. с. 39.

вительна судьба этой православной русской женщины. Во время революции умрет от тифа ее супруг. Сына Николая, которого какое-то время учил будущий владыка Вениамин, расстреляют большевики. В советской России в тяжелых условиях останется жить серьезно больная дочь, а сама она в буквальном смысле с последним пароходом покинет русский берег и четверть века, даже более, проведет в изгнании. По благословению владыки Феофана она примет монашеский постриг с именем Анны, приедет к своему бывшему домашнему учителю, а в то время экзарху Московской Патриархии в Америке и станет его многолетней сотрудницей, помощницей и духовным другом. Вернувшись в Россию, она (к тому времени ей уже за восемьдесят) будет готовить девушек и женщин, выросших и сформировавшихся в условиях общества принудительного атеизма, к принятию таинства Святого Крещения, подобно диакониссам Древней Церкви, и пещись о нехитром, по-монашески аскетичном домашнем хозяйстве владыки.

Для митрополита Вениамина «мать», «матушка Анна», как он именуется в своих дневниках, была еще и носительницей живого церковного предания. Путешествуя в дореволюционные годы вместе с семьей по обителям, совершая паломничества к святыням православной России, она общалась с подвижниками благочестия, духоносными старцами и старицами, сохраняла в памяти многочисленные предания о чудесах, совершавшихся по молитвам святых угодников Божиих. Ее воспоминания во многом способствовали и появлению из-под пера владыки Вениамина целого цикла небольших рассказов под общим заглавием «Чудеса преподобного Серафима». Они включены автором в книгу «Из того мира», о которой мы сегодня уже неоднократно упоминали, а также в сборник (если так можно его определить), озаглавленный «Записки архiereя».

Особенно замечателен рассказ «Малинка», запомнившийся владыке еще со времен его жизни в доме Обуховых. Этот рассказ, переданный владыке со слов старушки-няни, жившей в этой

семье, являет собой пример народного повествования о преподобном Серафиме. Суть его состоит в следующем. В Саровскую обитель прибыл архиерей, много слышавший о чудесах старца Серафима и о его удивительной жизни, но этим рассказам не особенно доверявший. По предположению митрополита Вениамина, это мог быть епископ Иона (Василевский), занимавший Тамбовскую кафедру с марта 1812 по апрель 1821 года. После торжественной встречи в монастыре архиерей пожелал посетить отца Серафима. Преподобный жил в то время в пустыньке. Подали лошадей, которые, увязая в сугробах, еле доставили архиерея к месту сугубых подвигов Преподобного.

Святой с почтением встретил епископа. Положил перед ним земной поклон и испросил благословения. Владыка же начал спрашивать его о чудесах, говорить о том, что жизнь старца порождает разного рода толки в народе и обществе. Не будем забывать, что дело происходит в синодальную эпоху, когда начиная с времен Петра Великого государственные чиновники и многие архиереи, опасавшиеся возможной ответственности, стремились предельно строго регламентировать жизнь православных обителей, а особенно — наиболее ярких и неординарных представителей русского монашества. Те, кто проводил подобного рода государственную политику, действовали из благих побуждений. Объективно она некоторым образом контролировала деятельность разного рода «старцев» и «стариц», учивших «от ветра главы своя». Увы, подобного рода «духовное наставничество», о чем неоднократно говорил в своих выступлениях Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексей II, получило свое «возрождение» и в наши дни.

Но, с другой стороны, возвращаясь к эпохе давно минувшей, отметим, что позиция официальных представителей духовного ведомства часто, и тому есть множество примеров из двухвековой истории синодального периода, стояла на пути подлинных проявлений православного духа, истинного подвижничества.

Вернемся, однако, к прерванному повествованию. Вопрос о

«разговорах» Преподобный проигнорировал, а на вопрос о чудесах отвечал:

— Нет, батюшка, убогий Серафим чудеса творить не может, чудеса творить лишь один Господь Вседержитель волен.

После этих слов архиерей взглянул в угол келии, куда указывал ему преподобный Серафим, и увидел там большой куст малины со спелыми ягодами на ветках. А затем и принял угощение от рук старца. Рассказ завершается покаянием архиерея в маловерии⁸.

Это повествование, близкое по жанру к народным рассказам о святых, не встречается в жизнеописаниях Саровского подвижника. В том, что оно сохранилось для потомков, — несомненно, заслуга владыки Вениамина. А ценность самого повествования заключается в том, что оно удивительно верно передает народный взгляд на взаимоотношения между представителем официальной церковной структуры и носителем подлинной святости.

В другом рассказе из цикла «Чудеса преподобного Серафима» — «Не могу не верить», по словам самого митрополита Вениамина, «нет никакого „чуда“, если не считать чудом непрестающее воздействие на нас святых и по смерти своей... Это — повествование о дочери Ольги Васильевны (монахини Анны), которая, столкнувшись в молодом возрасте с суровой прозой жизни, с растущим безбожием и характерным для людей „серебряного века“ (особенно в предреволюционные и революционные годы) аморализмом, переживала, что не может поступать так, как это делают многие ее сверстники, легко перешагивавшие в своей повседневной жизни пределы допустимого. А „мешал“ ей в этом „батюшка Серафим“».

«Если был отец Серафим, значит, все это в самом деле так и есть. Отец Серафим врать никак не мог! Вот почему и говорю

⁸ См.: Митрополит Вениамин (Федченков). Из того мира. Книга чудес и знамений нашего времени. М.: Московский Сретенский монастырь; Новая книга, 1996. С. 33—41.

я тебе, что не могу не верить: хочу, а не могу, ничего не выходит», — говорила девушка матери⁹.

Действительно, «чуда» как будто и нет. И в то же время — перед нами явное чудо — чудо души человеческой, «христианки по природе». Был преподобный Серафим, а значит все есть: и вечные евангельские истины, и «тот мир», и пасхальная радость, в которой жил подвижник и которой щедро делился со своими посетителями: «Радость моя, Христос воскрес!»

Этот особенно полюбившийся владыке Вениамину рассказ, явно близкий ему по духу, включен и в другое его апологетическое произведение «Беседы в вагоне»¹⁰.

Уже проживая в эмиграции, а точнее — в изгнаничестве (слова «эмиграция» владыка не любил, а слову «эмигрант» предпочитал слово «беженец») владыка Вениамин чутко прислушивался к вестям с родины. С глубокой скорбью воспринимал он ставшие известными за границей факты гонений на Церковь и верующих. С отрадой в душе узнавал о том, что и среди тотальных преследований, организованных безбожными правителями, вера в народе жива.

Материалом для следующего рассказа о чудесах преподобного Серафима «Мой день» послужило письмо, полученное из России в 1925 году. В нем рассказывается о случае чудесного исцеления больного мальчика, совершившегося в Саровской обители в день памяти преподобного Серафима. Это последнее обстоятельство было особенно дорого владыке Вениамину. Следуя святым отцам, он твердо веровал в то, что Господь, Божия Матерь, святые даруют верующим особую благодать в дни праздников. Эта мысль особо подчеркивается им в книге «Письма о двенадесятих праздниках». А по поводу исцеления мальчика, совершившегося по молитвам угодника Божия преподобного Серафима, он писал:

⁹ См. цит. соч. С. 41—45.

¹⁰ См.: Митрополит Вениамин (Федченков). Беседы в вагоне. М.: Издательская группа «Скимен»; издательство «Пресса», 2003. С. 27—28.

«Так совершил Преподобный чудо в „свой день“, в день канонизации его. Читая жития святых, очень часто замечаешь, что они щедро раздавали благодатные дары своей милости именно в „свой день“...»¹¹.

«Частые случаи, — пишет далее владыка Вениамин, — когда угодившие Богу люди призываются к вечной радости в дни памяти святых, имена коих они носили. Поэтому-то православные и молятся особенно усердно в дни памяти святых. Поэтому даже простые крестьяне, бывало, ездят в соседние села — „на престол“, они не знали как и почему, но сердцем ощущали радость, какую давали святые в „свой день“, даже не по заслугам людей, а по своей любви и по благодати Божией»¹².

Немного курьезный, но в то же время и трогательный рассказ «Выкупал угодник» владыка Вениамин начинает следующими словами:

«Этот рассказ кому-то может показаться слишком незначительным для такого великого угодника, но человеческие мерки — не Божии, и мы не знаем, на кого что может подействовать. На одного — важное, на другого — мелочь. Закхей через смешное любопытство влез на смоковницу и спасся, а фарисеи и воскресением Лазаря соблазнились и решили убить его и Иисуса. И апостол Павел говорит: „Всем бых вся, да всяко некия спасу“ (1 Кор. 9, 22)»¹³.

А суть рассказа заключается в следующем. Одна семья приехала в Саров. Дело было летом 1914 года. Можно с уверенностью предположить, что это была хорошо известная владыке Вениамину семья Обуховых, и сам рассказ навеян воспоминаниями матушки Анны. Среди приехавших на богомолье был зять Ольги Васильевны — офицер. Его звали Федором. Это был муж той

¹¹ Митрополит Вениамин (Федченков). Из того мира. Книга чудес и знамений нашего времени. М.: Московский Сретенский монастырь; Новая книга, 1996. С. 50.

¹² Цит. соч. С. 50—51.

¹³ Цит. соч. С. 52.

самой женщины, которой преподобный Серафим, а точнее — сам факт его исторического существования — «мешал» нарушать нравственные нормы. Человек он был не то чтобы неверующий, но к вере относящийся достаточно равнодушно. Возможно, нормы его поведения диктовались правилами, принятыми в то время в военной среде: своей религиозности не афишировать и избегать ее внешних проявлений. В любом случае, его настроение диссонировало с общим настроем остальных членов семьи, чувствовавших себя «в гостях у батюшки Серафима», как дома. Все купались в источнике святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова. К этому источнику направлял при своей жизни страждущих преподобный Серафим, и чудеса здесь начали совершаться при нем. Все купались, а Федор не хотел. Тогда его жена в шутку пожаловалась одному из монахов:

— Отец Игнатий! Федор мой не хочет искупаться. Что же делать?

— Просите, Ниночка, батюшку Серафима, он сам и Федора Николаевича выкупает, — весело ответил монах.

И в тот же день, только несколько позднее, когда все другие члены семьи ушли в храм ко всенощной, Федор, катавшийся на лодке с одним своим знакомым, упал в воду и вымок до нитки. Весь монастырь ликовал: «Сам батюшка выкупал непокорного!» И в том же рассказе — удивительное повествование о том, как жившая в семье Обуховых гувернантка из Швейцарии, кальвинистка по вероисповеданию, приехав в Саров, молилась, по совету православной женщины, преподобному Серафиму об исцелении тяжело больного брата, и брат ее выздоровел. Там же — еще одна история — о неверующем учителе, воспитаннике Академии художеств. Он тихо прожил в обители, как на даче: рисовал, гулял, катался на монастырских лошадях, бродил по окрестным лесам. А перед отъездом неожиданно для всех исповедовался и причастился Святых Тайн, и стал верующим. Замечателен рассказ «Преподобный Серафим и Франциск Ассизский». Владыка Вениамин приводит его по письму некого «К». Само же со-

бытие относится по времени к 1931 году. Корреспондент владыки сослался на свою встречу с родственницей (свекровью) человека, чей личный мистический опыт и был положен в основу повествования.

Человек этот был протестантом по вероисповеданию. Он жил в Эльзасе, где население было смешанным. Веками бок о бок друг с другом жили протестанты и католики. И даже по очереди совершали богослужения в одном и том же храме. И этот протестант, как и другие члены его семьи, под влиянием известной книги Саббатье о Франциске Ассизском чрезвычайно заинтересовался самим феноменом святости. Тем временем его жена, будучи больной, читала однажды в саду упомянутую уже нами книгу об этом особо чтимом католическом святом и неожиданно удостоилась необычного видения. Ей явился сам Франциск в сопровождении «сгорбленного сияющего старичка». Франциск подошел к ней со словами:

— Дочь моя! Ты ищешь истинную Церковь — она там, где он. Она все поддерживает, а ни от кого не просит поддержки.

«Белый старичок молчал и лишь одобрительно улыбался на слова Франциска»¹⁴.

Видение это поразило жительницу Эльзаса. Вскоре же в их доме появился работник из числа русских беженцев. В его жилище она увидела изображение виденного ей во сне старца. На вопрос, кто он, она получила ответ: «Преподобный Серафим, наш православный святой».

Записав рассказы матушки Анны, владыка Вениамин зафиксировал и ее впечатления об особой атмосфере, царившей вокруг Саровской обители в предреволюционные годы (матушка Анна вспоминала о своей поездке вместе с сыном Николаем в Саров в 1912 или в 1913 году): «Все села вокруг Сарова точно напитаны были отцом Серафимом. Бывало, пойдешь через Арзамас (60 верст до обители), а на полдороге всегда кормили лошадей. И че-

¹⁴ Цит. соч. С. 59.

го только не наслушаешься! Все крестьяне как-то особенно тепло и живо относились к отцу Серафиму, считая его своим близким и величайшим угодником. И почти каждый из них знал о многих исцелениях от „водицы“ и других чудесах. И угодник Божий вообще помогал им в житейских всяких невзгодах. Иногда совсем мелких. Он всем помогал как-то особенно щедро.

Или идешь через Темников с ночевкой в женском монастыре. И опять все жило отцом Серафимом. Он всех привлекал к себе. Тысячи, десятки тысяч ежегодно шли к „батюшке Серафиму“».

И устные рассказы всегда бывали красочны... Исцеления бывали ежедневно. Никто не удивлялся: «Так и должно быть!» Редко записывали. И то не все, а вкратце»¹⁵.

Это вполне совпадало с ощущениями самого будущего владыки Вениамина, посетившего вскоре после канонизации Преподобного Саров, где «все дышало памятью» о подвижнике.

Но пришло иное время, и эта особая духовная атмосфера, возможно, вполне воспринимаемая лишь верующими душами, была разрушена.

В 1920 году по инициативе местной власти в Саровской пустыни произвели кощунственное вскрытие мощей преподобного Серафима, но святые мощи угодника Божия до времени были оставлены в обители. В 1922 году в результате кампании по организации помощи голодающим были изъяты монастырские ценности. В первые годы советской власти пустынь неоднократно подвергалась набегам со стороны представителей местной администрации и партийного актива, расхищавших достояние монастыря. Тем временем число паломников, приходивших в обитель на поклонение преподобному Серафиму, с каждым годом возрастало. В 1926 году по подсчетам агентов ОГПУ, в Сарове в день памяти преподобного Серафима побывало более десяти тысяч богомольцев. Цифра по тем временам немалая. Это очень беспокоило органы ОГПУ. В августе 1926 года были арестованы: игу-

¹⁵ Цит. соч. С. 55—56.

мен Мефодий, иеромонахи Маркеллин, Леонид, Иерофей и Макарий. В обитель они больше не вернулись. А сам монастырь был закрыт в 1927 году.

И когда обитель была предана поруганию, а по всей стране развернулось небывалое гонение на христиан, в странах русского рассеяния русские изгнанники, вынужденные покинуть отеческий кров и родную землю, широко отмечали духовный юбилей — столетие со дня кончины преподобного Серафима Саровского. Было это в 1933 году.

Наши православные соотечественники, волею исторических обстоятельств вынужденные покинуть родину, издавали на свои скудные средства прекрасные книги о святом старце, писали его иконы, возводили храмы в его честь. Но ситуация в зарубежье, в русской церковной диаспоре, тоже была непростой. К тому времени владыка Вениамин — епископ армии и флота, глава военного духовенства в Русской Армии, действовавшей под началом генерала Врангеля, — уже тринадцать лет жил за границей, покинув Россию в ноябре 1920 года. Он был участником и свидетелем многих знаменательных событий в церковной жизни русского зарубежья.

Вынужденная внешними политическими обстоятельствами к разделению русская церковная эмиграция переживала период юрисдикционных споров. В зарубежье бушевала церковная смута. И в тот год, в год 1933, русские изгнанники, разделенные на три юрисдикции: «антониевскую», «евлогиевскую» и «сергиевскую», взывали к заступничеству преподобного Серафима, вновь обращались к его личности, житию и подвигам. Готовилась к юбилею и сравнительно небольшая группа «патриархистов» — сторонников канонического подчинения законной церковной власти — Заместителю Патриаршего Местоблюстителя митрополиту Сергию (Страгородскому), впоследствии Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси, и действовавшему при нем временному Патриаршему Синоду. Эта группа организовалась в Париже после разрыва митрополита Евлогия (Георгиевского) с

Московской Патриархией и основала Трехсвятительское подворье — единственный русский православный приход в Париже, оставшийся верным Москве. Во главе общины стоял владыка Вениамин. При подворье действовало Православное издательство и типография имени отца Иоанна Кронштадтского, в организации деятельности которых епископ (а с 1933 года — архиепископ) Вениамин принимал самое деятельное участие. Этим издательством и были выпущены в свет книги владыки Вениамина, посвященные преподобному Серафиму Саровскому.

В преддверии юбилея издательство выпустило в свет небольшую по объему книжечку «Преподобный Серафим Саровский. Откровение о цели христианской жизни. По записи Н. А. Мотовилова и с приложением его же рассказа: „Есть ли адские муки?“» Текст был снабжен комментариями владыки Вениамина. Несомненно, и сама идея этого издания принадлежала ему. Древняя истина, которую преподобный Серафим напомнил своим современникам, всегда привлекала его особенное внимание. Речь идет об учении Саровского подвижника о цели христианской жизни как пути стяжания Духа Святого. «Молитва, пост, бдение и всякие другие дела христианские, — говорил преподобный Серафим Николаю Александровичу Мотовилу, — сколько ни хороши они сами по себе, однако не в делании только их состоит цель нашей христианской жизни, хотя они и служат необходимыми средствами для достижения ее. Истинная же цель нашей христианской жизни состоит в стяжании Духа Святого Божия»¹⁶.

Это учение владыка Вениамин считал главным вкладом Преподобного в духовную сокровищницу православия, и часто в своих трудах обращался к дивному «преображению» старца Серафима, совершившемуся на глазах у изумленного ученика и почитателя.

¹⁶ Митрополит Вениамин (Федченков). Всемирный светильник преподобный Серафим Саровский. М.: Паломник; Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 1996. С. 115.

Вкладом же самого владыки Вениамина в агиографию преподобного Серафима, несомненно, явилась вышедшая в свет в том же 1933 году книга «Всемирный светильник преподобный Серафим Саровский». Работая над ней, владыка изучил целый ряд источников: жизнеописания, составленные Н. В. Елагиным, Л. И. Денисовым, иноками Сергием, Георгием и Иоасафом. Он привлекал свидетельства Н. А. Мотовилова и разыскания С. А. Нилуса, воспоминания Н. Аксаковой. Особенно часто обращался он к «Летописи», составленной архимандритом Серафимом (Чичаговым) — впоследствии мучеником-митрополитом, принявшим страдальческий венец на Бутовском полигоне НКВД в 1937 году. В книгу владыки Вениамина вошли и уже не раз упоминавшиеся нами главы из его труда «Из того мира», посвященные преподобному Серафиму. Получилось удивительное, яркое и запоминающееся повествование, книга, трогающая душу и умягчающая злые сердца. Эта книга представляет собой богатое драгоценными сведениями, красноречивыми фактами и выразительными штрихами художественное полотно, в центре которого — личность преподобного Серафима Саровского, недостижимо великого и близкого одновременно.

В ненавязчивом, едва различимом авторском комментарии — объяснения аскетической природы пасхальной радости, в которой пребывал Саровский подвижник, размышления о монашестве и жизни в миру, о высоком предназначении человека, о грехе и покаянии, и многое, многое другое, полезное для всякого, ищущего пути спасения.

Но, увы, совершенно не поддается описанию непосредственное впечатление от прочтения этой замечательной книги. Ее нужно читать. Неспешно. Внимательно. И тогда на ее страницах вы встретитесь с самим аввой Серафимом, ощутите его благодатное присутствие. Прекрасный пример для наших современных агиографов, которые трудятся над составлением житий мучеников и подвижников минувшего столетия!

Несомненно достойны удивления и слова, завершающие этот

труд владыки Вениамина: «А по пророчествам отца Серафима еще не конец Православной Церкви в России, еще ожидает светлое будущее и Дивеево и Саров... Еще будут петь летом пасхальные песни... И к этому же приближается время... дай Бог за молитвы твоего дивного угодника!»¹⁷.

Слова эти написаны в 1933 году. Как принято говорить в таких случаях, комментарии излишни. Книга, о которой сейчас шла речь, которую можно назвать одной из вершин творчества владыки Вениамина, является еще и памятником веры, веры в действие Всеблаготворного Промысла Божия, в заступление Божией Матери и Ее благодатного избранника преподобного Серафима, веры в духовные силы родного народа, веками воспитывавшегося в лоне Православной Церкви, и хотя упешдшего временно «на страну далече», но все же православного по сути своей, носящего неизгладимую печать сопричастности той пасхальной радости, которой жил Саровский подвижник. Минувшее десятилетие — самое верное свидетельство тому. И в связи со всем сказанным выше позволю себе, памятуя о том, что здесь в зале, в стенах родной Академии, нашей *alma mater*, присутствуют сегодня в большинстве своем молодые люди, будущие пастыри и наставники нашего народа, привести своего рода *credo* владыки Вениамина, высказанное им в черновых набросках к книге «Письма о двенадцятих праздниках».

«Мы говорим: „Я — сын России“ или „сын земли Российской“, — это равнозначно россиянин, русский, то есть русский и по происхождению, и по месту, и по духу, и по вере, и по родным, и даже по приспособленности к климату; по культуре, по облику внешнему, по языку...

Короче, я — по всему русский.

И для меня Россия дорога больше, чем я сам по себе: за Россию и душу нужно полагать. Россия может на меня рассчитывать, мною распоряжаться, как своим сыном.

¹⁷ Цит. соч. С. 338.

ОТДЕЛ III

Я люблю Россию, как Россия любит меня: мы — свои, мы едино.

И где бы я ни был, я прежде всего — русский, буду защищать свою Родину, ходатайствовать за нее, а если нужно — и пострадаю!»¹⁸.

Вам, сегодняшним воспитанникам Духовных школ, сегодня или завтра предстоит духовно окормлять пробуждающийся от многолетней спячки великий народ. Вам надлежит этот народ любить по определению, по самой сути вашего призвания. И дай вам Бог совершать это великое служение в соответствии с великими словами батюшки Серафима: «Стяжи дух мирен, и тысячи вокруг тебя спасутся». Пусть не тысячи, но хотя бы сотни и даже десятки, но дай Бог!

¹⁸ Митрополит Вениамин (Федченков). Письма о двенадесятых праздниках. Рождество Христово. Рукопись, часть IV. Предпразднство Рождества Христова. 1928 г. (пагинация отсутствует).

ПРОПОВЕДЬ ПЕРЕД ЧИНОМ ПРОЩЕНИЯ¹

Во имя Отца и Сына и Святаго Духа!

«Покайтесь, ибо приблизилось Царствие Небесное»², — слышим мы из уст святого пророка Иоанна Предтечи. Эти несколько слов, сказанные в Иудейской пустыне, имеют непреходящее вневременное значение. В них таится источник вечной жизни как для тех, кому проповедовал пророк, так и для всех, искренне искавших исполнения воли Божией на протяжении христианской истории. В них таится источник жизни вечной и для нас с вами, источник, который не оскудеет для жаждущих спасения во все оставшиеся времена до скончания века, ибо без покаяния невозможно спастись³.

Сегодня, накануне Святой Четыредесятницы, мы молились о том, чтобы Господь очистил нас «тучами покаяния»⁴. «Се время покаяния, отложим дела тьмы и облечемся во оружия света»⁵. Но что же такое покаяние? В узком смысле слово «покаяние» означает исповедь, исповедание грехов, когда кающийся человек приходит к священнику и исповедует пред ним свои согрешения. Священник читает над кающимся разрешительную молитву и Господь, видя истинное раскаяние человека, прощает ему все ис-

¹ Произнесена в Покровском академическом храме за вечерним богослужением 22 февраля 2004 года.

² Мф. 3, 2.

³ Ср.: 2 Пар. 36, 23е.

⁴ Неделя о Страшном Суде вечера. Стихира на «Господи воззвах» // Триодь Постная. М., 1897. С. 77.

⁵ Неделя о Страшном Суде вечера. Стихира на Стиховне // Триодь Постная. М., 1897. С. 77.

поведанные грехи. В широком смысле слова «покаяние» означает изменение всего образа жизни и всенепременное стремление человека не возвращаться более к своим прежним грехам. Таким образом, покаяние есть постоянное самоотверженное настроение всего нашего внутреннего человека, ежечасное ведение духовной брани, непрестанная готовность к подвигу. Эта готовность выражается и в исполнении внешних предписаний церковных, которые побуждают нас к глубокому внутреннему переосмыслению жизни и исправлению ее.

Но почему пост именуется «временем покаяния»? Почему именно во время поста мы просим вместе с прп. Ефремом Сириним: «Ей, Господи Царю, даруй ми зрети моя прегрешения»? Пост — это время самоограничения, время утеснения себя во всем, время внешних подвигов, которые, конечно, обретают свой подлинный смысл только в связи с внутренним подвигом и с глубочайшим покаянным чувством. Во время поста приобретают особую силу молитва и другие христианские добродетели. По речению прп. Варсонофия Великого: «Пост чувственный ничего не значит без духовного»⁶, а по слову святителя Игнатия (Брянчанинова): «Молитва бесплодна, если она не основана на посте. И пост бесполезен, если он не основан на молитве»⁷. Пост — это вступление в пустыню, в которой должно иссохнуть все греховное, все несовершенное, все эгоистическое и в теле и в душе, и снаружи и внутри.

Однако при столь великих целях нам нужно не сбиться с пути, чтобы, с одной стороны, не устремляться безоглядно к недосягаемым вершинам, для покорения которых нам не хватит опыта и сил, а с другой — не малодушествовать и не останавливать-

⁶ Прп. Варсонофий и Иоанн. Ответ 168 // Прп. отцев Варсануфия Великого и Иоанна руководство к духовной жизни в ответах на вопрошения учеников / Пер. [МДА] с греч. М., 1993. С. 126.

⁷ Сочинения еп. Игнатия (Брянчанинова). Т. 1. Аскетические опыты. 3 изд. СПб., 1905. С. 135.

ся на первых шагах, еще ничего не достигнув. Вступая в поприще Великого поста, мы должны избежать двух крайностей: неумеренной ревности и теплохладной холодности. Иногда новообращенные, еще не имея опыта духовной жизни, пытаются буквально исполнить то, о чем они прочли в житии того или иного святого. Узнав о том, что некий великий подвижник совсем не спал и довольствовался малейшей толикой пищи, они стараются подражать ему, во всем стремясь поступать так, как поступал он. При этом они еще не осознают, что телесный подвиг подвижника соответствовал его высочайшему уровню духовной жизни. Когда же мы, простые смертные, излишне ограничиваем себя не по силам нашим духовным, то вместо обретения пользы мы можем повредиться и телом и душой.

И наоборот, нередко случается так, что люди, даже именующие себя верующими православными христианами, пренебрегают телесным постом, ссылаясь на свои недуги и болезни, оправдываясь необходимостью жизни в миру по законам мира сего. Иногда они рассуждают при этом о ничтожности внешних предписаний по сравнению с молитвой и другими духовными добродетелями, но сами, отказавшись даже от малого, остаются вдали от чаемых ими высот, по евангельскому речению: «Неверный в малом, неверен и во многом»⁸.

Святые отцы призывают нас к золотой середине, чтобы под руководством опытных наставников мы достойно проходили поприще поста, шествуя по царскому пути — не налагая на себя чрезмерных подвигов, и в то же время не освобождая себя от предписаний Церкви. Прп. Варсонофий утешал болящего инока: «Если и десять раз в день будешь есть, не печалься, ты не будешь осужден за это»⁹. Но в то же время святитель Иоанн Златоуст призы-

⁸ Лк. 16, 10.

⁹ Прп. Варсонофий и Иоанн. Ответ 169 // Прп. отцев Варсануфия Великого и Иоанна руководство к духовной жизни в ответах на вопрошения учеников / Пер. [МДА] с греч. М., 1993. С. 128.

вает нас к всецелому воздержанию: «Поститься должно не только чрево, но и глаза, уши, руки, все тело и все наши чувства»¹⁰. Если и можно во время поста чреву дать малое послабление, при этом всего себя должно принести в жертву Богу, стремясь возложить подвиг воздержания на все свои чувства.

Иногда проходя поприще нашей жизни вообще и поприще поста в частности, мы впадаем в уныние от того, что внешние труды и подвиги не приносят нам сразу внутреннего результата. Исполняя все церковные предписания, не вкушая ничего недолжного и привлекательного, регулярно посещая продолжительные церковные службы, вычитывая утреннее и вечернее молитвенное правило вместе с Псалтирью, канонами и акафистами, мы, тем не менее, не видим и не ощущаем плодов своих трудов. Но и здесь не стоит отчаиваться. Преподобный Иоанн Лествичник возглашает: «Удивляться трудам всех святых дело похвальное, ревновать им спасительно, а хотеть вдруг сделаться подражателем их жизни есть дело безрассудное и невозможное»¹¹. Это говорил великий святой на основании своего внутреннего опыта, зная ограниченность своих сил и полагая себя великим грешником. Тем более мы, совсем не святые, должны не превозноситься, смиренно мыслить о своих делах, стремиться ко спасению и совершенству, но при этом видеть в себе всю бездну собственного несовершенства и недостойнства. «Без дара пророчеств, без знамений и чудес многие спаслись, но без смирения никто не может войти в Царствие Небесное», — говорится в другом месте «Лествицы»¹². Итак, вступая на поприще поста, вооружимся смирением, которое поможет нам избежать как неумеренной горделивой ревности, так и боязливой и равнодушной холодности, чтобы с усердием и постоянством совершать то, что предписано Церковью, по-

¹⁰ Творения св. Иоанна Златоуста. Т. 2. Ч. 1. СПб., 1899. С. 50.

¹¹ Прп. Иоанн Лествичник. Слово 4, 42 // Прп. Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица. ТСА, 1898. С. 39.

¹² Прп. Иоанн Лествичник. Слово 25, 52 // Прп. Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица. ТСА, 1898. С. 171.

нуждая себя к исполнению заповедей Христовых, понуждая себя на пост, молитву и добрые дела.

В этот вечер мы собрались по традиции в нашем святом храме так же, как и многие столетия назад в древней Церкви православные христиане собирались накануне Святой Четыредесятницы, чтобы испросить друг у друга прощения. Прежде чем вступить на великопостное поприще, на поприще особо напряженного духовного делания, нам надлежит простить друг друга, примириться друг с другом, ничего не держать на душе против других. Нам надлежит испросить прощение у своих духовных наставников и руководителей, близких и родных, товарищей, однокурсников, сослуживцев.

В Евангелии от Матфея, которое читалось сегодня утром за Божественной Литургией, мы слышали: «Итак, если ты принесешь дар твой к жертвеннику и там вспомнишь, что брат имеет что-нибудь против тебя, оставь там дар свой пред жертвенником, и пойди прежде примирись с братом своим...»¹³. Итак, прощение ближнего является неперменным и необходимым условием для того, чтобы мы принесли Богу *жертву хвалы*, жертву от начатков всего, что мы имеем, принесли чистый дар, состоящий из молитвы и прочих внешних и внутренних подвигов. Прощение ближних позволяет нам достойно вступить на поприще поста, на протяжении которого мы призваны приготовить и принести Богу этот дар.

А в другом месте у того же евангелиста сказано: «Если вы прощаете согрешения ближним, то Отец ваш Небесный простит вам согрешения ваши. И если вы не прощаете согрешений ближних, то и Отец ваш Небесный не простит ваших согрешений»¹⁴. Таким образом, в прямой зависимости от того, прощаем ли мы согрешения нашим ближним, стоит прощение наших собственных грехов. Прощение ближнего не означает нашего собственного не-

¹³ Мф. 5, 23.24.

¹⁴ Ср.: Мф. 11, 25.26.

ОТДЕЛ III

медленного прощения, но позволяет нам вступить на путь покаяния и плача, путь очищения пред очами строгого, и в то же время милостивого Судии. Прощение ближних позволяет нам принести достойный «плод покаяния»¹⁵ в уготованное для нас Великим постом «время покаяния».

Каждый из нас обязан всегда и особенно в предстоящие святые дни поста стремиться к обретению нелицемерного покаяния и прощения. Легко ли прощать ближним? Мы, конечно, с легкостью прощаем тогда, когда знаем, что человек ничего не имеет против нас. Но так бывает далеко не всегда. Ближний нередко остается недоброжелательным к нам, и ветхий человек, живущий в нашей душе, никак не соглашается с тем, чтобы простить его. И все же мы должны понудить себя и заставить себя первым протянуть руку прощения ближнему. Я тоже грешный человек и, в свою очередь, желаю, чтобы Господь простил мне прегрешения моя. И конечно же, многие из вас видят мои согрешения и вот, пользуясь случаем, что сегодня все мы собрались здесь нашей большой академической семьей, вместе с прихожанами нашего святого храма, я прошу у всех вас прощения: простите и благословите, дорогие отцы, братья и сестры, мне грешному, елико согреших в сей день и во вся дни жизни моей делом, словом и помышлением и всеми моими чувствами.

¹⁵ Мф. 3, 8.

Н. Н. ГЛУБОКОВСКИЙ

АКАДЕМИЧЕСКИЕ ОБЕТЫ И ЗАВЕТЫ

Слова, предлагаемые вниманию читателя, принадлежат перу Николая Никаноровича Глубоковского (1863—1937 гг.) и являются составной частью сборника выступлений этого замечательного русского ученого-богослова перед студентами Санкт-Петербургской духовной академии (1897—1917 гг.).

Доктор богословия Московской духовной академии, заслуженный профессор Санкт-Петербургской духовной академии, член-корреспондент Российской академии наук, многократный лауреат различных научных премий, Н. Н. Глубоковский пользовался безграничным уважением у своих студентов. Такое отношение к профессору было вызвано не только его блистательными заслугами перед наукой. Николай Никанорович являлся человеком широкой натуры: великий ученый, во всем, что касалось науки, взыскательный и твердый и вместе с тем искренний, добрый и снисходительный наставник в академической аудитории. Недаром уже в преклонные лета его (тогда уже профессора Софийского университета) студенты богословского факультета ласково называли старцем.

Прекрасно осознавая силу своего влияния на слушателей, Николай Никанорович иногда позволял себе делать отступления от учебной программы и посвящал лекционные часы волнующим студентов темам. Не остались без внимания Н. Н. Глубоковского ни вопросы войны и мира, так актуальные в годы конфликта с Японией и первой мировой войны, ни растущее революционное

движение в Империи и самой Духовной академии, ни реформы богословского образования.

Большая часть таких бесед была собрана и подготовлена к публикации самим автором уже после эмиграции из советской России. Работа по составлению сборника была окончена профессором в марте 1922 года в Финляндии. Озаглавив труд звучным «Академические обеты и заветы», Николай Никанорович надписывает посвящение: «На священный алтарь духовных академий Московской и Петроградской с благоговейной признательностью и молитвенными упованиями». Если вспомнить, что первая академия была закрыта властями в 1919 году, а вторая годом раньше, и представить весь тот ужас, который пережил сам Н. Н. Глубоковский с начала революции до своего чудесного спасения от рук большевиков бегством за границу, то можно понять искреннюю сердечность каждого из этих слов.

Сборник «Академические обеты и заветы» стал, таким образом, одной из первых законченных работ Николая Никаноровича в эмиграции. Как и многие другие, эта рукопись великого русского богослова так и не была опубликована. После кончины профессора, последовавшей 18 марта 1937 года, его архив, включавший в себя различные документы, переписку и рукописи, долгое время оставался в здании Богословского факультета Софийского университета. Во второй половине XX века следы архива теряются. Лишь несколько рукописей — тоненькие тетрадки, хранящиеся в библиотеке факультета и в собраниях частных лиц — все, что оставалось доступным для исследователей.

Но архив не погиб и не исчез бесследно. Последним его пристанищем в Болгарии стал дом одного любознательного и просвещенного софийского священника. Одной из первых рукописей Николая Никаноровича, обнаруженной в коллекции отца Христо, были «Академические обеты и заветы». Это произошло в 2002 году. Рукопись представляла собой несколько прошитых тетрадей в большую клетку форматом 22,5 × 18 см и содержала 256 листов. В сборник вошли 22 выступления профессора перед

студентами и большое введение, содержащее интересный автобиографический материал. После проведенной каталогизации архива она была помещена в III картон под номером 2.

Не только уникальные исторические факты и свидетельства, содержащиеся в данном труде Н. Н. Глубоковского, делают его ценным для церковной науки и самой русской богословской школы. Читая сборник, проникаешься духом эпохи Глубоковского, Лебедева, Флоренского, времени, заслуженно называемого сегодня золотым веком русского богословия. И хотя первые страницы в силу обычной для Глубоковского пространности в манере изложения даются нелегко, очень скоро начинаешь «чувствовать» текст, будто бы уже находишься в академической аудитории и внимаешь самому профессору.

Публикуемые ныне выступления Н. Н. Глубоковского можно отнести к определенному периоду в истории развития академического образования. Произнесенные соответственно в 1907 и 1909 годах, они приходятся на время бурных споров в церковно-академической среде по вопросу реформы академий. Начавшееся со студенческих беспорядков в 1905 году обсуждение проблем академического образования неожиданно привело к победе той части профессорско-преподавательского состава, которая ратовала за автономию академий от церковной власти. Определение Святейшего Синода от 26 ноября 1905 года и «Временные правила» 1906 года освобождали высшую Духовную школу от подчинения епархиальному архиерею, сводя его участие в академической жизни к «попечительному наблюдению», вводили выборное начало в академиях, существенно расширяли права академических Советов, предоставляя им право окончательного и самостоятельного утверждения ученых степеней и право решения учебных и воспитательных вопросов. Однако уже через два года синодальный курс на автономию в Духовных академиях пошел на спад. В 1908 году во всех четырех Академиях была проведена ревизия, итогом которой стала отмена в 1909 году «Временных правил».

Н. Н. Глубоковский имел прогрессивные взгляды на перспек-

тивы развития академической науки и образования. Об этом свидетельствует его переписка и публикации дореволюционного периода и большое количество ссылок на мнение профессора в публикациях и переписке его современников. Разделяя взгляды «автономистов», Николай Никанорович в своих традиционных обращениях к студентам не мог не отреагировать на отказ от начатой было в 1908—1909 годах академической реформы и последовавшее давление на академические корпорации. Этой теме он посвятил свою встречу со студентами 20 (7) сентября 1909 года, назвав свое выступление «Во имя академических заветов». Публикуя текст этого выступления, редакция руководствовалась растущим интересом к данной теме, обусловленным проводимой сегодня в Русской Православной Церкви реформой духовного образования. Другое публикуемое выступление, названное профессором «Богословие как наука», приходится на начало 1907/1908 учебного года и свидетельствует о серьезном и вдумчивом отношении Николая Никаноровича к роли и месту богословской науки в академическом курсе.

Н. Н. Глубоковский писал на левом развороте, правый разворот использовался им для примечаний, которые в настоящей публикации сделаны подстрочными. Расшифровка двух публикуемых слов осуществлена иером. Леонтием (Козловым) и М. Тихоновым (4 курс МДС), которым выражается особая благодарность.

Иеромонах Петр (Еремеев)

БОГОСЛОВИЕ КАК НАУКА¹

Во свете Твоем (Господи) узрим свет.

Опять начинается наша учебно-педагогическая череда. Отхлынувшие было молодые силы восполнены свежими заместителя-

¹ Эта лекция, подготовленная... (вечером) накануне Воздвижения — в четверг 1907, IX, 13, была сказана в понедельник 17 сентября 1907 г. студентам

ми — и снова открывается прибой богословско-научной пыливости. И кому приходится стоять неподвижно среди этих стен, тот видит пред собой как бы прилив и отлив живых волн. И вот эта аналогия вызывает на серьезные размышления. Она прежде всего говорит о гармоническом соответствии в разных частях природы, но, не переходя в тождество, указывает и существенные различия. А последние таковы, что механическое не равно органическому, и живое не должно быть просто копией мертвых процессов безжизненной повторяемости. Значит, и у нас прилив не может быть только восполнением происшедшей убыли, когда он заранее осуждал бы себя, обрекая на жалкую роль пассивной фигуры для оставшегося пустого места. Очевидно, требуется привнести нечто новое по сравнению с предшественниками, чтобы сделать больше и лучше их и двинуть вперед общую работу. Этим начертывается неперемнная задача для наших новых членов, которые без подобных ресурсов и целей не имеют права на самое существование среди нас. Правда, без них мы и сами скоро прекратили бы свое бытие, но всегда достойнее умереть идейной силой, чем сохраняться мертвой окаменелостью, тормозящей органический рост жизни. И, к счастью, мы сразу же находим нечто действительно новое, доселе невиданное у нас в таком значительном количестве. Его даст нам привхождение многочисленного элемента представителей созидательного пастырского дела с опытом своих лет (иногда совсем почтенных) и с уроками практического служения². С этими запасами они должны внести трезвость взгляда, уравновешенность настроения, методичность напряжения, — и пока уже это одно будет высоко полезным вкладом в нашу научно-педагогическую работу. Все мы нуждаемся именно в указанных факторах. Не буду напоминать особенно, какими

I (LXVIII) и II (LXVII) курсов моего XVII академического выпуска 1907—1908 учебного года.

² Разумеется то обстоятельство, что в этом учебном году на I-й (LXVIII) курс поступило в число студентов много священников.

гибельными результатами сопровождалось отсутствие их в процессе самой педагогической жизни, где утрата равновесия вызвала полнейшую сумятицу. Неизвестно стало, кто кого учит и чему люди учатся, раз науки усваивались не ради свойственной им истины, а последней начали принципиально «корчемствовать» в интересах целей то субъективно партийных, то прямо злостных. В нашей специальной области путаница достигала порой чуть не апогея. Достаточно отметить, что пытались иногда опрокинуть все здание богословской науки и снести самый академический фундамент. Одни твердили, что богословие христианское, естественно, подлежит ведению и компетенции всякого разумного христианина, как такового, и следовательно, не может быть «собственностью специалистов», которые и культивируют эту дисциплину в качестве особой отрасли знания. И новейшие наши церковно-политические движения свидетельствуют, что не-богословские голоса старались давать тон и получать верх в обсуждении богословских тем. Твердо и гордо звучал лозунг, что члены тела Христова все и одинаково «востязуют всяческая» (1 Кор. 2, 15)³. Если же так, то специализация неизбежно суживает и принижает предмет «общего пользования», обращая его в объект ограниченного кругозора интеллектуальной пытливости. И вот богословская наука, которая огромному множеству нашего православного общества всех градаций кажется ненужной, является теперь уже ортодоксально подозрительной и рационалистически опасной, либо прямо вредной и для высших иерархических кругов, и для разгонных газетных фельетонов⁴.

³ Имеются в виду слова 1-го Послания к коринфянам: *духовный судит о всем, а о нем судить никто не может.* — Прим. ред.

⁴ Сколько припоминаю, — в последнем случае разумеются газетные выходы (убитого <большевицкими> мерзавцами? [вытерто] в 1918 году) известного сотрудника «Нового времени» Михаила Осиповича Меньшикова, немало злословившего о русском духов(ни)честве и богословии и по поводу столетнего юбилея Петроградской Академии (в декабре 1910 года) напечатавшего позорный фельетон «Пир во время чумы».

Во всем этом не столько научных убеждений, сколько недисциплинированных настроений, которые самим своим возбланием неотразимо удостоверяют законность, необходимость и важность строгой богословской научности. С ними было бы легко покончить, но тут уже присяжные богословы восстают на самих себя. Они категорически выражают, что богословской науки как равноправной другим научным дисциплинам, собственно, и нет совсем. Она возможна лишь в будущем, когда всецело будет построена на революционных началах, причем христианство явится процессом постепенного развития *in indefinitum* из некоторых первичных эмбриологических зародышей! Здесь общепризнанная научность будет приобретена именно тем, что свои прежние абсолютные авторитеты теология заменит относительными эволюционными факторами⁵.

Человеку, конечно, легче иметь дело с относительным и подвластным, чем с абсолютным и повелительным; он больше тяготеет к произвольному, чем к обязательному... Значит, перестроить богословие по указанному методу было бы не трудно — с надеждой на общечеловеческий успех. Беда вся в том, что это поведет к искажению самого объекта изучения. В нем эволюционистам не нравится его абсолютность, но что же делать, если такова природа самого предмета? По крайней мере несомненно, что он рисуется в новозаветных писаниях со строго божественным достоинством и прежде всего должен быть принимаем в этом абсолютном качестве. Нам возражают, что с такими свойствами он не находит себе законного места в цели миробытия и превращается в миф, а потому для собственного самосохранения должен спуститься до уровня относительно-исторической величины. Но вовсе не верно, чтобы для христианской божественности не было исторической основы. Напротив, она есть и, утверждая самый факт, раскрывает его историческую необходимость. А последняя коренится в

⁵ См.: *Prof. Otto Pfeleiderer. Die Entwicklung des Christentums. München, 1907. S. VII.*

том, что для данной цели все исторические ресурсы оказались недостаточными и непригодными настолько, что систематическое применение привело лишь к совершеннейшему истощению. Настал такой момент, что все должно было бы погибнуть при прежних средствах, и спасение могло последовать лишь от факторов новых, т. е. вышемирных. Этим естественно вызывалась нужда во вмешательстве высшем, или божественном, которое и оказывается натуральным в ходе исторического процесса. И апостол Павел свидетельствует (Гал. 4, 4), что Бог послал Своего божественного Сына, когда «пришла полнота времен», — или после того, как были исчерпаны все обычные способы, доступные человечеству.

В результате получается, что само относительное приобретает основу своего бытия в абсолютном, в чем каждый может убедиться личным опытом и вдумчивым наблюдением.

Но дальше подчеркивают, что само знание человеческое ограничено, а потому притязания на абсолютность изобличают их эссенциальную ненаучность. Однако здесь богословие как наука напрасно смешивается с верой, исповедующей абсолютную истину, ибо оно вовсе не претендует на абсолютную исключительность в ряду всех других научных дисциплин. Богословие только исследует абсолютный объект в исторических условиях его обнаружения и относительными силами человеческими. Понятно, что тут и успехи могут быть тоже относительными. При всем том крайне ошибочно, будто именно относительность служит мерилом научности. Совсем наоборот! Первая для людей неизбежна, но ничуть не является конечным идеалом. При эссенциальной относительности наше знание потеряло бы смысл и цену, так как оно превратится тогда в простое повторение условностей, которые не могут дать завершительного итога. Тут будет лишь бесплодное круговращение без самодовлеющей цели и увенчивающего результата, а это есть несомненная и неустраняемая смерть для всякого человеческого знания. Последнее стремится вперед и приносит все жертвы и усилия единственно для того, чтобы овла-

деть истиной, для всех бесспорной и обязательной или абсолютной по ее окончательности, не допускающей никаких недоумений и разысканий. Разумеется, наши средства для сего недостаточны, но гуманитарная наука верит в общечеловеческий разум всей мировой истории, где бесчисленные частичные приобретения, якобы, должны образовать своей совокупностью безграничную сумму, а в христианско-богословской области мы ждем решительного увенчания вовсе не от человеческой немощности. Там мы не столько познаем Бога, сколько бываем познаваемы от Него (Гал. 4, 9), ибо предмет познания доходит до нас путем откровения Абсолютного в Абсолютном или в адекватной форме, и мы приготавливаемся к его восприятию божественным возрождением, и отсюда в нас рождается и утверждается непоколебимая уверенность, что некогда мы увидим Познаваемое лицом к лицу (1 Кор. 13, 12) со всей непосредственностью наиточнейшего созерцания. Следовательно, в <христианском богословии>⁶ абсолютные факторы обещают и обеспечивают абсолютный результат. Но и во всех других областях знания наша неизбежная относительность почерпает силу лишь в общении с абсолютным, которое окрыляет наши напряжения и озаряет светом высшего единства все относительные успехи. С этой стороны богословие, верное своему идеалу, будет наиболее совершенным знанием, если оно не забудет, что — в качестве науки — должно средствами человеческого разума стремиться к постижению объекта своей веры.

Таким служит для нас Христос-Искупитель, о Котором общаются писания Нового Завета. Нам нужно достигнуть точного познания лица и дела Господа-Спасителя, а для сего вполне подлинным источником могут быть послания св. апостола Павла. Всем своим существом он ярко иллюстрирует обязательность абсолютного для плодотворности человеческого познания, ибо при-

⁶ Предполагаемый правильный вариант вместо авторского выражения «христианско-богословский», которое не согласуется с остальными членами предложения. — *Прим. ред.*

обрел целостное христианское ведение лишь исповеданием божественности Христа. В этом отношении эллинский благовестник есть научный богослов *κκτ' ἐξοχήν* и может служить безусловно пригодным для нас авторитетом. Наряду с этим не менее бесспорно и историческое достоинство его посланий для отчетливого и объективного осведомления с жизнью Господа нашего Иисуса Христа.

ВО ИМЯ АКАДЕМИЧЕСКИХ ЗАВЕТОВ

Мы вступаем в новый учебный год на рубеже двух столетий в жизни нашей Академии. Эта знаменательная грань остается ничем не отмеченной⁷, между тем, казалось бы, что самый простой расчет побуждал подвести итоги прошлому, дабы выяснить накопленные капиталы, с которыми приходится оперировать дальше ради духовных прибытков. А наряду с этим несомненны еще две истины, взаимно связанные между собою. Первая — та, что в духовной области нет и не должно быть перерывов в духовном возрастании. Духовный организм не менее физического требует постоянного роста, потому что лишь при нем сохраняется его здоровая жизнь. Посему даже простая остановка равняется здесь регрессивному падению, ибо предполагает замирание духовных сил и наклон их от спячки к смерти. Все это должно быть абсолютною аксиомой особенно для нас, богословов, поскольку все мы веруем, что натуральная и этическая задача всего человеческого бытия есть наисовершеннейшее уподобление Богу (Мф. 5, 48). Тут безграничность цели обязывает конечное существо к не-

⁷ Это «предварение к курсу лекций на 1909—1910 учебный год», подготовленное вечером 1909, IX, 5 (суббота), было сказано в понедельник 7 сентября 1909 г. студентам II (LXIX) курса моего XIX академического выпуска.

Празднование столетнего юбилея — по некоторым неблагоприятным влияниям — затягивалось и... состоялось почти экспромтом, так что лишь накануне проф. Н. В. Покровскому предложено было заготовить приветственную речь...

престанной работе ради ее достижения. Успех в этом направлении будет обеспечиваться постепенным нарастанием результатов, где новое увеличивает старание духовного приобретения. Тогда в данном пункте предъявляет свои грозные права вторая истина; что без прошлого не бывает настоящего, а потому не оказываются основы и для будущего. Верное всегда и везде — это правило бесспорно и для нашей академической жизни, откуда следует, что раз мы не вспоминаем нарочито своего столетия, то — значит — потеряли свои устои, духовно истожились и впали в состояние паразитического прозябания. Если это факт, — долг и честь повелевают нам сойти со сцены и уступить место другим делателям, которые будут приносить Господину жатвы (Мф. 9, 38) достойные плоды во времена свои (Мф. 21, 41)...

Как видите, мы стоим пред роковым решением академической судьбы вообще, — и для нас пока не находится ни оправдания, ни пощады. Грозный приговор является не простым теоретическим выводом «печальников» и «соглядатаев» Академий, но применен на практике с неотразимою осязательностью. Пострадали лица⁸, и о каждом из них может быть особая речь, но в них и вместе с ними сурово осуждаются принципы академического бытия. Жалко пострадавших, но не забудем и того, что мы сами остаемся печальными сателлитами при пострадавшей, обличенной и осужденной [Академии]. Тяжело наше положение и высоко ответственна роль пред историей в этот роковой момент. Мы с вами являемся обломками побитого академического корабля, носимого капризными волнами к неизвестным пока берегам. Прежние пристани ограждены устрашающими минами, а новые не обрисовываются в точных очертаниях. Со всех сторон — либо беда, либо опасность. По-видимому, теперь единственный исход — спу-

⁸ Разумеется тот факт, что по Синодальной ревизии архиепископа Херсонского Дмитрия (Ковальницкого) принуждены были выйти из состава академических преподавателей профессора Николай Константинович Никольский, Владимир Николаевич Бенешевич, Дмитрий Иванович Абрамович.

стить наш старый, изорванный бурями научно-академический флаг и сдаться окончательно и безусловно. Легко понять, однако, что это малодушное решение было бы губительно не только для нас, но и для самого академического дела. Тогда получилось бы, что мы были частью плохими моряками, частью изменниками своему призванию, а этим стали бы доказывать, что — по нашей вине — прошлое достигло крайнего упадка и не может служить даже положительной точкой отправления для дальнейшего развития. Мы констатировали бы разрыв в нашем органическом развитии, причем всякое новшество приобретает только тяжелой операцией, после которой никогда не бывает прежней здоровой целостности. В самом удачном случае будет лишь приблизительное восстановление, а оно едва способно охранять себя и всего менее может быть источником светлой и живоносной будущности. Не хочу быть дурным пророком, ничего не предвосхищаю и не осуждаю заранее, ибо говорю только в принципиальном смысле. Реформа, слишком хулящая все прежнее и предающая его огульному <...>⁹, сама грозит превратиться в ухудшенную копию чего-либо старого, давно похороненного и забытого, или удариться в субъективную пристрастную крайность. При подобном положении этот уклон, по моему мнению, логически неизбежен и — думаю — для всех нас одинаково нежелателен. В свою очередь предпосылкою к сему служат наши недостатки, ради которых опорочивается бывшая академическая система. Теперь на нас лежит великий долг перед будущим — доказать не «словом, ниже языком, но делом и истиною» (1 Ин. 3, 18), что недостатки, бывшие нашими личными слабостями, не относятся к существу нашего академического служения, которое имеет достаточно здоровых сил, чистых идеалов, горячих порывов, этических влечений. Есть еще время засвидетельствовать фактами наших совместных успехов, что прошлое, нуждаясь в обновлениях и улучшениях, достойно поддержки и продолжения. При этом и раз-

⁹ Слово написано неразборчиво. — *Прим. ред.*

умная реформа станет живительным стимулом органического возрастания академической жизни. Мы сами много виновны, что дали повод к предположениям об академической спячке, почти не обещающей пробуждения. Естественно, что теперь наша неотложная обязанность — устранить возможные опасности не раздражающими протестами и гибельными бойкотами, а неоспоримым голосом важности и спасительности правильного применения исконных академических заветов. Здесь мы, приобретая свой личный плод, будем трудиться не для себя только, но ради великого и святого академического дела. Это должно возобновлять нас самоотверженной энергией в ограждении своей интенсивной работой богословского знания, которое направлено к усвоению и изъяснению божественной истины.

С этими ободряющими надеждами будем усердно трудиться так, чтобы временная печаль наша претворилась в светлую историческую радость (Ин. 16, 20), чтобы наше прошлое сохранило сию нить, а ближайшее будущее принесло славу академическим святилищам как истинным училищам высшего ведения. Пусть нашим руководством служит напоминание Господа Спасителя (Мф. 13, 52): «Всякий книжник, наученный царству небесному, подобен хозяину, который выносит из сокровищницы своей новое и старое». Академическое служение есть «дело веры и труд любви и терпение упования» (1 Фес. 1, 3) и может созидаться только самоотверженными занятиями во имя академических заветов.

СВЯЩЕННИК ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ

ЗАПИСКА К СТУДЕНТАМ
МОСК<ОВСКОЙ> ДУХ<ОВНОЙ>
АКАД<ЕМИИ> <ОБ
АКАДЕМИЧЕСКОМ СТРОЕ>¹

В своем постановлении от 20-го числа² студенты 4 курса выражают протест против действий Совета. Будучи членом Совета, я считаю должным ответить на это постановление, так как оно сделано, конечно, не для простого принятия к сведению. Но с своей стороны я полагал бы, что, прежде чем выражать протест, студенты должны были бы сами потрудиться узнать об убеждениях касательно академ[ического] управления каждого из членов Совета, ибо им прекрасно известно, что Совет ни внутренне, ни внешне не есть столь объединенное целое, чтобы говорить о нем, как таковом.

1. По моему убеждению, задача Академии — служить Прав[ославной] Церкви и родине, а не каким бы то ни было частным лицам или корпорации. Поэтому должным признаю я все то, что способствует этой основной задаче Академии и не должным все то, то ей противоречит. Органом единства академ[ического] управления является Совет.

2. Отсюда следует, что участие или неучастие в Совете тех или иных лиц определяется вовсе не нуждами частных лиц или корпораций, а исключительно — основной задачей, служить которой обязан Совет.

¹ Название дополнено из черновой записки: «Для мая-июня. Из заметок и пожеланий».

² Вероятно, 20 апреля 1917 года.

3. Следов[ательно], корпоративные профессорские нужды могут обсуждаться в корпорационных профес[сорских] собраниях, равно как студенческие — в студенческих, священнические — в священнических, служительские — в служительских и т. д., но отнюдь не в Совете. [В] Совет же они попадают лишь тогда и лишь постольку, поскольку они представляют значение для Академии как целого.

4. Следов[ательно], профессора имеют полное право в замкнутой профессор[ской] организации или в корпоративных собраниях обсуждать какие угодно корпоративные вопросы и выносить решения, обязательные, но лишь в пределах самой корпорации. Равным образом и студенты, и священники, и т. д. Но действия Совета, как имеющие в виду не корпорацию, а саму Академию, никак не могут приравняться постановлениям студенческих сходов или каких бы то ни было академич[еских] организаций. Посему я полагаю, что было бы нарушением основной задачи Академии не допускать на них студентов на том только основании, что студенты не допускают на свои сходы профессоров, ибо, повторяю, профессора могут собираться сколько угодно на свои сходы или корпорационные собрания, не допуская на них студентов. Совет же есть собрание, имеющее предметом своим дела Академии, а не профессоров.

5. На вопрос по существу: желательно ли присутствие студентов в заседаниях Совета, я с своей стороны ответил бы, что, во-первых, в видах оздоровления академич[еской] жизни заседания Совета д[олжны] подлежать самой широкой гласности, так что желательно присутствие свидетелей не только со стороны непременных членов академич[еской] семьи — студентов, но и со стороны почетных членов Академии, и, м[ожет] б[ыть], даже представителей Московской Церкви. Полагают, что это послужит и к объединению самих профессоров, заставит их спланиваться более тесно. Во-вторых, я думаю, что в организации академ[ической] жизни непременно д[олжен] б[ыть] проведен один принцип со всею последовательностью. Лично мне представлялся бы совер-

шенным такой строй, в котором Академия возглавляется мудрым и почти святым ректором, всеми чтимым и обладающим полнотою единоличной власти. Но этот строй практически неосуществим, да и не соответствует тем демократическ[им] началам, на которых строится ныне вся русская жизнь, в том числе и академическая. Я не вижу ни возможности, ни надобности отстаивать монархическое управление Академии. Тем самым я высказываюсь за последовательное проведение начала демократического, и с этой точки зрения я совершенно не вижу ни практической возможности, ни принципиальной справедливости отстранять студентов от управления академическими делами, хотя бы их участие и тормозило несколько скорость советских решений. Прежде всего, если представляется затруднительным провести грань между преподавательским персоналом Академии, то еще более затруднительно сделать это для разделения и. д. доцента от стипендиатов, стипендиатов от четвертокурсников и т. д. Передаю личное настроение: если и. д. доцента — наши младшие товарищи, то не могу же я смотреть иначе на студентов 4 курса и т. д. Для меня лично отношение к студентам не как к младшим товарищам психологически всегда представлялось невозможным; а людей, имеющих все гражданские права, могущих по возрасту своему быть отцами семейств, а по цензу своему руководителями школ и даже целых приходов, — таких людей рассматривать как недорослей мне всегда казалось не только неправильным в смысле воспитательном, но и просто противоестественным.

6. Теперь является вопрос, по каким именно делам студенты могут участвовать в действиях Совета? Я полагаю, что студенты сами извращают назначение Совета, когда говорят об участии своем в «студенческих» делах: студенческими делами студенты могут заниматься на своих сходках. Дела Совета — общеакадемические, и студенты не как члены студенческой корпорации, а как члены Академии могут или даже должны принимать участие в решении академических дел. Я говорю об этом вовсе не потому, что защищаю здесь какие-то особенные интересы студентов,

а исключительно с точки зрения академической; я не мог бы относиться с уважением к студентам, которые интересовались бы лишь своими студенческими делами и были бы равнодушны к жизни Академии как целого, раз только эта жизнь не касается непосредственно их интересов. Подобное корыстное отношение к Академии я бы назвал непростительным.

7. Поэтому не «студенческие», а академические дела Совета предполагают участие в решении их и студентов. Кажущееся исключение — лишь присуждение ученых степеней, которое хотя и происходит в Академии, но не есть дело академическое, тут профессора привлекаются к рассмотрению известной диссертации лишь как эксперты; доказательством тому может послужить присуждение степени профессорам хотя бы Моск[овской] Акад[емии] в иных академиях, так что, следовательно, дело о присуждении оказывается ничем существенно не связано с жизнью Академии. Все же остальные дела — суть общеакадемические.

8. В частности, таковым является и избрание ректора Академии, его помощника и т. д. Я бы добавил сюда и вопрос об избрании на профессорские кафедры, ибо при этом избрании имеются в виду или, по крайней мере, д[олжны] иметься вовсе не одни только ученые заслуги или ранги обсуждаемого лица, но и его дидактические и лекторские способности, и в особенности его духовный облик. Я полагаю, что все это для Академии, а след[овательно], и для студентов не только не безразлично, но и весьма важно; даже более того — для студентов это важнее, чем для профессоров.

9. Но мне бы хотелось от этих правовых вопросов, законность которых я признаю, сосредоточить внимание студентов на вопросах более широких, которым придаю значение гораздо большее.

Ценность высшей школы вообще, а Академии в особенности, я вижу не в технической пользе обучения, а в возможности установить особую духовную и культурную среду, которая бы настолько могуче действовала бы на находящихся в ней как профессоров, так и студентов, что их духовные и культурные силы, полу-

чая тысячи невидимых толчков, сами собою развертывались бы, вырастали и приносили плоды. В этом смысле Академия д[олжна] быть и м[ожет] б[ыть] преодолением формальных правовых отношений этики повышенным духовным и культурным уровнем академической жизни. В этой атмосфере сами собою д[олжны] исчезать вопросы о власти, о правах и о взаимных давлениях. Академическая организация д[олжна] б[ыть] прежде всего своеобразной семьей. Она так малочисленна, что преодолеть в ней правовой строй было бы вовсе не особенно трудно. Лично я на опыте своей академич[еской] деятельности никогда не видел ущерба ни для науки, ни для нравственности от ослабления формальных требований. Как я всегда полагал, студенты настолько сознательны, что понимают свое пребывание в Академии и учение как свою собственную выгоду, и потому не считал никогда нужным особенно требовать того, что они д[олжны] делать по собственному расчету, а вовсе не для моего удовольствия. Повторяю, я не видел от этого никакого вреда. А если был небольшой процент мало занимающихся, то он все равно неизбежен при каких угодно суровых требованиях, да и по моим наблюдениям по меньшей мере не превосходил такового же у тех, кто требовали занятий. Поэтому я думаю, что и в побуждениях к работе следовало бы оказать максимальное доверие, с одной стороны, рассудительности и интересу учащихся, а с другой — тонирующему действию духовно-культурной академической атмосферы, которая нуждается в серьезных заботах. Я хочу сказать, что задачей Академии мне представляется не возня с каким-либо ленивым или небрежным студентом, который за свою небрежность рано или поздно в жизни получит должное, а именно забота об обогащении кислородом академической атмосферы, и задача эта лежит вовсе не на одних только профессорах, но и на студентах.

Священник Павел Флоренский. 1917.IV.23
Сергиев Посад

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Февральская революция 1917 г. внесла смуту во все области русской жизни, в том числе и не в последнюю очередь — в дело духовного образования. Не остались от этого в стороне, к сожалению, и студенты МДА. Уже 3 марта 1917 г. на общестуденческой сходке решено было отправить депутацию к обер-прокурору Святейшего Синода В. Н. Львову с изложением студенческих требований. 9 марта депутация студентов МДА вручила лично В. Н. Львову докладную записку со следующими требованиями: немедленно удалить ректора МДА епископа Феодора (Поздеевского), учредить полную автономию Академии, уничтожить Совет профессоров и заменить его Советом Академии, в состав которого наряду с профессорами и преподавателями вошли бы и представители студенчества с правом решающего голоса, избирать ректора из белого духовенства, отменить вступительные экзамены и допускать в Академию второразрядников, распределять стипендии в соответствии с материальными нуждами студентов, отменить балльную систему, отменить отметки за поведение, перевести Академию в Москву.

Эта записка послужила формальным поводом для проведения ревизии МДА, осуществленной 13—14 марта профессором Петроградской духовной академии А. В. Титлиновым. На основании этой ревизии (результат которой был несомненно заказным) и посещения МДА 9—10 апреля 1917 г. обер-прокурором Синода В. Н. Львовым ректор МДА епископ Феодор был уволен от должности 1 мая 1917 г. Его обвинили в различных «упущениях» в академическом хозяйстве и создании «полной разрухи» в академической жизни. 8 мая 1917 г. указом Святейшего Синода в МДА введены были временные правила, в значительной степени вобравшие в себя студенческие требования. Необходимо отметить, что хотя некоторые пункты временных правил были не лишены определенной разумности в условиях изменившегося общественно-политического строя, главной своей целью (как и сме-

щение епископа Феодора с ректорства) они ставили расцерковление МДА. Это было своеобразным «обновленчеством» до обновленчества. В разгоревшейся борьбе внутри МДА отец Павел Флоренский был целиком на стороне ректора епископа Феодора, в связи с чем и подал прошение об освобождении от должности редактора «Богословского вестника». Однако прежде всего его волновала не «внутрицерковная» борьба профессоров, а возможность самого существования МДА на церковных началах. Именно поэтому он счел необходимым обратиться к студентам МДА с особой «Запиской...», в которой изложил свое понимание духовного образования и воспитания. «Записка к студентам Моск<овской> Дух<овной> Акад<емии>» была составлена отцом Павлом в ответ на одно из протестных «постановлений» студентов 4-го курса — вероятно, 20 апреля 1917 г. «Записка...» написана почерком неизвестного лица, но в конце подписана и датирована самим священником Павлом Флоренским. Дополнительные слова в заголовке «<об академическом строе>» дополнены по черновому списку работ Флоренского: «Для мая-июня. Из заметок и пожеланий». «Записка...» хранится в Архиве священника Павла Флоренского (Музей священника Павла Флоренского в Москве»). Публикуется впервые.

Игумен Андроник (Трубачев)

МИТРОПОЛИТ ПИТИРИМ (НЕЧАЕВ)

† 4 НОЯБРЯ 2003

В праздник Казанской иконы Пресвятой Богородицы, 22 октября/4 ноября 2003 года почил о Господе один из старейших иерархов Русской Православной Церкви, в прошлом многолетний труженик Московской духовной академии, ее инспектор, профессор, доктор богословия, высокопреосвященнейший митрополит Волоколамский и Юрьевский Питирим.

Несмотря на то обстоятельство, что с февраля 1992 года высокопреосвященнейший митрополит Питирим уже не состоял в профессорско-преподавательской корпорации Академии, все преподаватели и студенты хорошо знали высокопреосвященнейшего Владыку как почетного гостя московских Духовных школ, неизменно посещавшего Лавру и Академию в дни особых общественных торжеств и неоднократно возглавлявшего по благословению Святейшего Патриарха Алексия II традиционный Выпускной акт в Московской духовной академии и семинарии.

В истории Академии, в памяти своих поздних современников-учеников и сослуживцев, высокопреосвященнейший Питирим оставил светлый и благодатный след. Сказать, что почивший в Бозе святитель был многолетним профессором Академии, — значит в сущности не отметить самого главного, что в действительности соответствовало его значению для Академии. Высокопреосвященнейший митрополит Питирим был величиной несравненно большей, чем просто профессор. Для Академии он был живым преданием, внушавшим восхищение, благоговейное уважение и преклонение. Он был единственным и последним носителем ста-

рых церковных устоев и традиций, воспитанником довоенной патриархальной старины, видевшим своими глазами уходящее до-революционное поколение пастырей и архиереев Святой Руси. На своем веку он встречал среди лиц духовного звания примеры исключительной нравственной доблести и глубочайшего пастырского благочестия, и эта живая связь с реальным царством святости определила уникальность его жизненного опыта, неповторимое своеобразие и богатство его одухотворенного мировосприятия и подлинно творческого энтузиазма, религиозным пафосом которого было пронизано его отношение к жизни, ее смыслу и ценности.

Высокопреосвященнейший митрополит Питирим, в миру Константин Владимирович Нечаев, вырос в русской, православной, церковной среде. Он родился 8 января 1929 года в г. Мичуринске Тамбовской области. В своей автобиографии при поступлении в Богословский институт в декабре 1944 года он писал:

«Отец мой был протоиереем г. Козлова Ильинской церкви. В 1930 году он был сослан, и я остался жить с матерью и сестрами на иждивении брата».

В 1933 году семья Нечаевых переехала в Москву. В том же году вернулся из ссылки отец, который, по причине полного расстройства своего здоровья, находился за штатом до самой своей смерти в 1937 году. Константин Нечаев окончил семь классов средней школы в 1941 году. Грянула война, и он с матерью и незамужними сестрами был эвакуирован в Тамбов, где окончил 8 и 9 классы, а затем, вернувшись в 1943 году в Москву, поступил на подготовительное отделение Московского института железнодорожного транспорта им. И. В. Сталина, в котором учился до 1946 года. С 1945 года в судьбе Константина Нечаева открывается новая страница, ознаменовавшая его жизненный путь. Он — «глубоко верующий, усердный в молитве, благоговейный, смиренный, нравственный», как отметил в данной ему рекомендации настоятель храма св. Иоанна Воина протоиерей Александр Воскресенский, — стал воспитанником четвертого класса Мо-

сковской духовной семинарии и иподиаконом Святейшего Патриарха Алексия. В 1951 году он уже выпускник Московской духовной академии, кандидат богословия и молодой преподаватель. В 1952 году становится диаконом, в 1954 году — священником, в 1959 году принимает монашество. В том же году иеромонах Питирим возведен в сан архимандрита и назначен на должность инспектора Академии и Семинарии. В 1962 году архимандрит Питирим по указу Святейшего Патриарха Алексия назначен ответственным редактором «Журнала Московской Патриархии». Постановлением Святейшего Патриарха и Святейшего Синода от 14 мая 1963 года ему определено быть Председателем Издательского Отдела Московской Патриархии, епископом Волоколамским, викарием Московской епархии. В праздник Вознесения Господня 23 мая 1963 года в Московском Патриаршем Богоявленском соборе состоялась епископская хиротония преосвященного Питирима. В сентябре 1971 года последовало возведение его в сан архиепископа, а в январе 1987 года в сан митрополита Волоколамского и Юрьевского.

Преподавательская деятельность почившего иерарха была весьма многосторонней. В Семинарии ему поручалось ведение уроков по сравнительному богословию, литургике, общей церковной истории. В Академии он с 1954 года читал курс истории и разбора западных инославных исповеданий. С октября 1956 года, после проф. Н. П. Доктусова, он возглавил кафедру Священного Писания Нового Завета, профессором которой оставался вплоть до февраля 1992 года.

В материалах лекций по истории западных исповеданий преимущественное освещение у него получали традиционные для данного курса темы: обзор церковных отношений между Востоком и Западом от начала истории до конца периода Вселенских соборов, первые конфликты между Римом и Константинополем, патриарх Фотий, отношения между Востоком и Западом в IX—X вв., разрыв церковного общения и отделение Римской Церкви в 1054 году, возникновение догматических, канонических и ли-

тургических отличий Римско-Католической Церкви, формирование римского папизма как особой системы церковного строя, лжеисидоровские декреталии, Григорий Гильдебранд, крестовые походы, Вормский конкордат, папы Александр III и Иннокентий III, борьба против папизма в Западной Церкви, конфликт папы Бонифация VIII и короля Филиппа IV, Авиньонское пленение, Великий раскол, эпоха соборов, история Ферраро-Флорентийской унии, богословский анализ дискуссии по вопросу о Филиокве, история Реформации, современный протестантизм, состояние Англиканской Церкви, экуменическое движение и политика Ватикана.

В курсе лекций по Священному Писанию Нового Завета студенты получали вводные понятия о курсе новозаветной историографии, знакомились с исторической характеристикой эллинистической эпохи, языком и палеографией новозаветной письменности, историей текстуальной критики, с общей характеристикой содержания и текста каждого из четырех канонических Евангелий.

Владыка Питирим стремился привить студентам восприятие Евангелия в контексте православного благовестия, осуществляемого в рамках литургической традиции Церкви. По внутреннему характеру своего содержания, по классически ясному стилю изложения и по силе глубокой религиозной убежденности каждая лекция Владыки представляла собой блестящую академическую речь. «Исторически сложившийся *апракос* евангельских и апостольских чтений, — писал архиепископ Питирим, — бесспорно отражает дидактическое направление церковных чтений. История его формирования до сих пор обстоятельно не исследована, и работы в этом направлении начаты на I-й кафедре Священного Писания в нашей Академии с 1958 года. Их значение обусловлено необходимостью дать православным пастырям метод целостного толкования Священного Писания по кругу недельных чтений».

В 1975 году для работы над новым изданием Нового Завета архиепископ Питирим привлек студентов Академии. В новом издании 1976 года евангельский текст помимо традиционного и об-

щепринятого деления на церковные зачала, главы и стихи имел еще и третью систему деления — на перикопы Аммония, диакона Александрийской Церкви (II—III вв.), позволяющие сопоставлять параллельные повествования Евангелий. Перикопы Аммония вместе с таблицами Евсевия Памфила, епископа Кесарийского, церковного историка и богослова IV века, были впервые в русском переводе воспроизведены в издании Нового Завета 1976 года с 16-го издания Greek New Testament Э. Нестле.

При преподавании курса Священного Писания Нового Завета владыка Питирим всегда подчеркивал значение его для церковного религиозного опыта и заботился о том, чтобы студенты учились преодолевать привычное «благоговейно-холодное» отношение к Евангелию и воспринимать Святую весть о спасении в ее неизменной и неповторимой новизне, в ее вечно живой и актуальной значимости.

«Наше благочестие, — говорил на лекциях архиепископ Питирим, — не пострадает от того, что мы представим Христа и Его учеников идущих из города в город по каменистым дорогам Палестины, под лучами палящего солнца, в пропитанных пылью и потом одеждах...»

На своих лекциях Владыка вдохновенно вводил студентов в благодатную и живоносную стихию евангельского благовестия и воспринимаемый ими в подлинном смысле как учитель и экзегет, как преемник апостольской благодати и носитель святительского достоинства, сообщал всем присутствующим реальное ощущение своей преемственной связи с Самовидцами Слова. Каждая встреча с Владыкой заключала в себе подлинный источник духовного озарения. Особым величественно-торжественным пафосом была окрашена его лекция о Евангелии от Матфея. Владыка выделял пять частей в структуре евангельского повествования: 1 часть. Пролог. Родословие и Рождество Господа Иисуса Христа. 2 часть. Иисус — новый Законодатель. 3 часть. Иисус из Назарета — Учитель, признанный всем народом. 4 часть. Иисус — Первосвященник. 5 часть. Иисус — Победитель смерти.

Владыка умел преподнести студентам блестящий образец экзегетического восприятия текста:

«А Я говорю вам: не противься злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» (Мф. 5, 39).

Ответный удар со стороны обиженного, пояснял он, способен лишь оправдать и спровоцировать новую агрессивность обидчика, в то время как мужественное и великодушное перенесение несправедливо нанесенной личной обиды может образумить и нравственно обезоружить его.

Владыка указывал на особые достоинства четырех канонических Евангелий, каждому из них он в разные периоды своего духовного возрастания отдавал преимущественное предпочтение. Он стремился привить любовь студентов к евангельскому тексту, пробудить в них творческий интерес к новозаветной проблематике и с этой целью предлагал им индивидуальные задания и темы для научно-богословских исследований. То исключительное внимание, с которым Владыка, несмотря на свою непомерную занятость в Издательском Отделе, относился к каждому студенту, к каждому студенческому сочинению, поражало воображение тех, кто это внимание способен был по-настоящему оценить.

Как человеку высшего церковного призвания и долга, высокопреосвященнейшему митрополиту Питириму было присуще обостренное сознание необходимости тщательнейшего исполнения своих служебных обязанностей. По учебному расписанию он являлся на все уроки, лекции и зачеты, участвовал в качестве научного руководителя и научного оппонента в работе кафедр по рассмотрению диссертаций выпускников, приезжал на заседания Совета Академии и семинарии, на которых делал сообщения о своих заграничных командировках. Особенно памятными остались декабрьские заседания Совета, после которых владыка Питирим дарил всем членам профессорско-преподавательской корпорации настольные церковные календари на новый год, бывшие в то, теперь уже отдаленное от нас время, в изрядном дефиците.

Высокопреосвященнейший митрополит Питирим оставил ценное богословское наследие, множество его работ рассеяно в Журналах заседаний Совета Академии, в «Богословских трудах», в «Журнале Московской Патриархии», в других периодических и фундаментальных церковных изданиях. За совокупность научно-богословских трудов в 1985 году в связи с празднованием 300-летнего юбилея Московской духовной академии он был удостоен присуждения ученой степени доктора богословия.

Начиная с первых ступеней своей преподавательской и научно-богословской деятельности владыка Питирим стал славой и украшением Академии, авторитетным и признанным студентами преподавателем, доцентом, профессором. Он учил и богословствовал в русле патристической и литургической традиции Церкви, был носителем живого церковного предания. Он учил благоговейному предстоянию перед престолом Божиим, честному и бескорыстному служению Церкви. Владыка учил молиться об умерших и верить в силу их благодатной помощи, поразительные примеры которой он приводил, рассказывая о голодных годах послереволюционного времени. Можно предполагать, что сам Владыка, знакомый с детства с материальной нуждой, был скромен в своей личной жизни. В одном из воспоминаний, которыми изобиловали его беседы, митрополит Питирим рассказывал о знакомом ему преосвященном архиерее, который в любом обществе являлся в безупречно блестящей форме и после смерти которого была обнаружена доходившая до нищеты крайняя скудость его ветхого монашеского одеяния, изношенного и много раз штопанного и чиненного — «заплата на заплатке!».

Высокопреосвященнейшему митрополиту Питириму была в высшей степени свойственна способность утонченного и глубокого восприятия ценности и благолепия богозданного мира и плодов человеческого творчества. Он восхищался достижениями отечественной науки, поддерживал широкие связи с учеными, деятелями культуры и искусства. Человек, обладавший высочайшей мировоззренческой и нравственной культурой, как редактор и цени-

тель мастерства литературного стиля, он во всем любил порядок и изысканность, ими пронизано и его богословское творчество, всегда отличавшееся высоким и благодатным смыслом.

Владыка любил и высоко ценил церковное благолепие. В московском храме Воскресения Словущего в Брюсовском переулке, где он служил, не допускалось и малейшего отклонения от устава Киево-Печерской Лавры. В точности, как это принято было в дореволюционное и довоенное время, аналой с храмовой и праздничной иконой ставились у концов солеи. Эта традиция, соблюдавшаяся в Русской Церкви до середины XX века, продолжает и ныне сохраняться в Греческой Церкви. Владыка Питирим, как и все архиереи старого времени, выходил на полиелей по ковровой дорожке и восходил на кафедру, после чего посередине храма ставился аналой с иконой праздника, который после елеопомазания верующих убирался на свое место у правого клироса, и Владыка по ковровой дорожке шествовал обратно в алтарь.

Как пастырь Церкви, как православный христианин, Владыка следовал заветам гражданской и патриотической доблести. Он по-настоящему и глубоко любил наше славное Отечество, его историю и культуру. В монашестве он носил имя в честь святителя Питирима, небесного покровителя Тамбовской земли, его малой родины, где он родился и жил в детстве. Он любил Москву, столицу нашей великой Родины, и город Волоколамск, овеянный славой исторических преданий. Особенно глубоко он почитал преподобного Иосифа Волоцкого, пламенного ревнителя духовного просвещения на Руси, и прилагал много трудов по восстановлению Иосифо-Волоцкого монастыря и возрождению в нем монашеской жизни. Он чтит память героев Великой Отечественной войны и каждый год в начале зимы, в дни памяти битвы под Москвой, и весной, в День Победы, совершал перед памятником воинам-панфиловцам в селе Нелидово, близ разъезда Дубосеково, под Волоколамском, заупокойную литию, перед началом которой возлагал к подножию монумента венки из живых цветов. В день победы он по традиции приглашал в Волоколамск препо-

давателей и учащихся московских Духовных школ для участия в праздничной литургии и в торжественном шествии к месту героического подвига защитников Москвы.

Высокопреосвященнейший митрополит Питирим принимал широкое участие в общественной и культурной жизни страны, вел большую представительскую работу по приему официальных иностранных делегаций. На протяжении многих лет он состоял членом правления Обществ дружбы «СССР—Австралия» и «СССР—Канада». Он часто выезжал в зарубежные командировки для участия в различных встречах, богословских собеседованиях, церковных и общественных конференциях и форумах, на которых достойно представлял нашу страну, Русскую Православную Церковь и отечественную богословскую науку.

Высокопреосвященнейший митрополит Питирим в ранний период жизни был близок к Святейшему Патриарху Алексию I, духовно возрастал в буквальном смысле под его омофором, будучи его иподиаконом, а затем священником в его патриаршей крестовой церкви и, наконец, викарным его епископом. Именно от него, природного дворянина, одного из последних восприемников высшего круга аристократической культуры, выпускника Московского Императорского университета и Московской Императорской Духовной Академии, настоящего дореволюционного архиерея, он многое перенял и усвоил. Владыка Питирим вспоминал:

«...Святейший Патриарх являлся для нас как бы мерилom, канонem в своем обликe. Эта необычайная гармония, собранность, дисциплина и глубина постижения религиозной жизни делали неповторимым индивидуальный облик Святейшего Патриарха Алексия.

Святейший Патриарх Алексий не утратил своей индивидуальности до последних дней. Здесь прямо нужно говорить о духовном даровании, о той духовной культуре, которая была присуща Святейшему Патриарху Алексию. Эту духовную культуру следует понимать как образец, который не передается, но который можно только изучать и осваивать».

В облике Высокопреосвященнейшего митрополита Пителима гармонически сочетались величавая патриархальность, истинно русское благообразие, внутреннее достоинство, степенность, мудрость, благородство, доходившее до самой высокой степени утонченности, почти аристократической изысканности. Подкупала своей искренностью и простотой присущая ему культура внешнего этикета. Не случайно он часто вспоминал слова Святейшего Патриарха Алексия, сказанные им незадолго до его кончины: «Я, наверное, проще всех служу!».

Высокопреосвященнейший митрополит Питирим богословствовал самой своей жизнью. Ему было свойственно просветленное, одухотворенное благодушие как следствие, по-видимому, непрестанно звучавшей в его душе, сокровенной умной молитвы. Когда он молчал, лицо его обычно выражало какое-то тихое раздумье, сокрытую и потаенную мысль. Но мгновениями оно вдруг озарялось, как будто Владыка открывал и уяснял для себя что-то очень высокое и значительное.

* * *

Многие пастыри, выпускники Академии, сберегут и сохранят в своей душе как некие драгоценные жемчужины, добытые из глубин своего религиозного восприятия церковной действительности, личные воспоминания о высокопреосвященнейшем митрополите Питириме. Вот он, внушающий почтительное уважение своей высокой и величественной фигурой, степенной поступью поднимается по старинной чугунной лестнице в аудиторию академического корпуса... Вот он ведет через залы Церковно-археологического кабинета иностранных гостей, объясняя им на английском языке православный язык иконы... Вот он в Покровском академическом храме в полном святительском облачении стоит, благовествующий перед народом, и, подняв десницу со сложенными большим и указательными перстами, говорит, следуя мысли преподобного Симеона Нового Богослова, о приобретении нетлен-

МИТРОПОЛИТ ПИТИРИМ (НЕЧАЕВ)

ного сокровища, той золотой монеты, которую нищий показывает другим и восклицает:

«Пойдите, как я, и вы тоже получите это великое богатство!»

Простой и величественный, одухотворенный и благостный образ высокопреосвященнейшего митрополита Питирима как великого, многолетнего, ревностного и любвеобильного труженика на высоком и ответственном поприще пастырско-богословского образования навсегда сохранится в благоговейной памяти всех его учеников и сотрудников по Академии.

В Покровском академическом храме всегда будет возноситься молитва о вечном упокоении во блаженном успении высокопреосвященнейшего митрополита Волоколамского Питирима, свяителя, богослова, наставника и учителя.

Вечная ему память!

Совет Московской духовной академии и семинарии

ОТДЕЛ IV

КРИТИКА, РЕЦЕНЗИИ, БИБЛИОГРАФИЯ ПО БОГОСЛОВСКИМ НАУКАМ

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ К «ТВОРЕНИЯМ СВЯТЫХ ОТЦОВ В РУССКОМ ПЕРЕВОДЕ»¹

Мы публикуем продолжение росписи «Творений святых отцов в русском переводе» (ТСО), выпущенных в 1855—1865, 1871—1872 гг. На протяжении указанных лет в ТСО были опубликованы сочинения следующих святых отцов: св. Исаака Сирина, свт. Кирилла Иерусалимского, блж. Феодорита (за исключением писем), прп. Нила Синайского (Анкирского) (и частично Евагрия Понтийского), прп. Исидора Пелусиота, свт. Григория Нисского, а также часть сочинений свт. Епифания Кипрского. При этом сочинения свт. Епифания Кипрского, переведенные в 1872 г., будут помещены в следующей части росписи вместе с основным корпусом его переводов.

Принципы росписи остаются прежними². После русского названия указываются номер и латинское название по современной компьютерной версии TLG (Thesaurus linguae Graecae E — «Сокровищница греческого языка. Версия 5»³), номер по справочнику греческой патристики CPG (Clavis Patrum Graecorum — «Ключ греческих отцов»)⁴ и координаты по греческой патрологии

¹ Продолжение. Начало см. в: БВ 3. 2003. С. 276—349.

² См.: БВ 3. 2003. С. 281.

³ Без учета интернет-дополнений в режиме On line.

⁴ При составлении библиографического указателя использовался также справочный (Vol. 5. Indices, initia, concordantiae) и дополнительный тома (Supplementum, CPGS).

Ж.-П. Миня (РГ). Если в TLG тексты приводятся не по РГ, а по другим изданиям, они отмечаются знаком *. Рядом с номерами страниц по ТСО в квадратных скобках указываются номера страниц по современным репринтам или переизданиям творений, полный перечень которых приводится в подстрочных примечаниях. Последовательная нумерация сочинений (или их частей) продолжает нумерацию, начатую в БВ 3.

После росписи ТСО приводятся, как и раньше, три указателя: «TLG—рус. пер.», «СРГ—рус. пер.» и «РГ—рус. пер.», облегчающие основную задачу росписи — установить точное соответствие между рус. переводом и греч. оригиналом. При работе с указателями нужно иметь в виду, что в них включены номера рус. переводов сочинений блж. Феодорита с опущением писем, которые переводились в 1907—1908 гг.; подробная роспись писем будет опубликована в составе третьей (последней) части росписи ТСО. Номера рус. переводов свт. Епифания Кипрского в указателях к этому выпуску не проставлены вовсе, поскольку их частичная публикация представляется нецелесообразной. По сравнению с БВ № 3 дополнительно помещен четвертый указатель не переведенных на русский язык сочинений авторов, учтенных в росписи БВ № 4, за исключением Епифания Кипрского и Евагрия.

Роспись и указатели к ней подготовлены при Греческом кабинете МДАиС иеромонахом Леонтием (Козловым), а также студентами М. Тихоновым, Е. Яловым (4 курс МДС), К. Илюточкиным (2 курс МДА) и Б. Тимофеевым (5 курс МДС).

Особая благодарность выражается А. Г. Дунаеву как за общую редакцию росписи, так и за непосредственное участие в работе над ее созданием.

Иеромонах Дионисий (Шленов)

⁵ 1-е изд.: М.: Типография В. Готье, 1854. 2-е изд.: СПб.: Типография Тузова, 1902. 3-е изд. (исправленное): Творения иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина, подвижника и отшельника, бывшего епископом христолюбиваго града Ниневии. Слова подвижнические. СПб: Типография Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1911 [2 варианта 3-го издания]. Аввы Исаака Сирина. Слова подвижнические. М.: Правило веры, 1993 [репринт 2-го варианта 3-го издания]. *Преподобный Исаак Сирин*. Слова подвижнические. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2002 [перенбор 2-го варианта 3-го издания]. Страницы в квадратных скобках указываются по репринту 1993 г.

⁶ В росписи творений прп. Исаака Сирина не указывается номер по TLG, поскольку в TLG их греч. перевод пока что не включен. Надо также иметь в виду, что, хотя мы отмечаем столбцы PG (для имеющих в «Патрологии» слов), у Ж.-П. Миня помещен лат. перевод, который значительно расходится с греч. текстом, по которому делался рус. перевод.

Впервые греч. перевод творений прп. Исаака был издан Никифором Феотоки в 1770 г. в Лейпциге (репринт: Фессалоники, 1977) (второй раз этот же греч. перевод издан И. Спицерисом: Афины, 1895, 3-е изд. 1976). С издания Феотоки прп. Паисием Величковским сделан славянский перевод (издан Оптиной Пустынью в 1854 г. [М.: В Университетской Типографии, 1854]), который, однако, в порядке слов следовал греческой рукописи и древним славянским переводам. Поэтому порядок слов в издании Оптиной Пустыни не совпадает с изданием Никифора Феотоки 1770 г.

Рус. пер. первых 30 слов с греч. был опубликован в ХЧ (1821. Ч. 2. С. 242—281 [Слова 1—7, в ТСО соотв. словам 84, 25, 26, 27, 28, 29 и 82, соответственно]; 1822. Ч. 7. С. 3—41 [= Слова 1, 49 по ТСО], 111—135 [= Слово 56 по ТСО], 231—249 [= Слова 91, 16 по ТСО]). В МДА был подготовлен новый перевод, изданный в одно время с переводом прп. Паисия в 1854 г. По отзыву С. И. Соболевского, перевод МДА буквальный, чем предыдущий перевод в ХЧ, но зато темнее. Перевод МДА был переиздан в 1893 г. в Москве, третье переиздание планировалось осуществить в 1910 г. Однако было решено подготовить исправленный вариант перевода, работа над которым была поручена проф. С. И. Соболевскому. Исправленный перевод (сверка со слав., греч. и нем. переводом с сир.) издавался дважды в 1911 г.: 1-й изданный вариант был сочтен несовершенным, и в том же году был издан в улучшенном виде. Во 2-ом варианте 3-го издания исправлен текст перевода, расширен предметный указатель и добавлен указатель мест Священного Писания, при этом в нем опущена сопоставительная таблица номеров писем, имевшаяся в 1-м. Имен-

СЛОВА ПОДВИЖНИЧЕСКИЕ⁸. SERMONES ASCETICI ET EPISTULAE. СРГ 7868.

но со 2-го варианта рус. перевода, который на сегодняшний день считается наилучшим, делались в наше время репринты и переиздания.

В греческой патрологии Миня слова прп. Исаака Сирина приводятся лишь частично и на латинском языке. По предположению С. И. Соболевского (изд. 1911 г., С. IX, примеч. 3), латинский перевод сделан не с сирийского, а с греческого. В русском переводе, который содержит значительно больший объем творений св. Исаака, деление идет по «Словам» (91), а в РГ по «Главам» (50). Несоответствие РГ с русским переводом заключается не только в количестве слов (или глав) и их расположении, но и в самом их делении. Имеется три вида такого несоответствия: 1) одно слово в рус. пер. соответствует нескольким главам по РГ; 2) одна глава по РГ соответствует нескольким словам рус. пер.; 3) слово в рус. пер. начинается/оканчивается с середины главы по РГ. По наблюдениям С. И. Соболевского, РГ приблизительно соответствует следующим словам греч. подлинника: 2, 5, 10—11, 13—18, 21—24, 26—27, 29, 46, 56, 72, 73, 85. См. более подробную сопоставительную таблицу в СРГ и в нашей росписи в конце творений прп. Исаака.

⁷ На томе стоит ошибочный номер 23. На одном из экземпляров тома из библиотеки МДА на титульном листе номер зачеркнут карандашом и сделана приписка: «не соответствует, по указателю (?) Т. 24». В каталоге читального зала в разделе Б 3 (Патрология) указывается, что этот том значится как 24.

⁸ В греч. переводе «первого тома» (с которого, в основном, и сделан русский перевод) отсутствуют сирийские слова (по изд. Беджана): 19, 20, 21, 54 (переведены еп. Иларионом (Алфеевым), ср. далее), 46, 76, 77 (переведены С. С. Аверинцевым. См.: *От берегов Босфора до берегов Евфрата / Пер., предисловие и комментарии С. С. Аверинцева*. М.: Наука, 1987. С. 288—294. [Переизд.: *Многоценная жемчужина: Преп. Ефрем Сирин, свят. Григорий Богослов, Палладий Еленопольский, преп. Роман Сладкопевец, преп. Исаак Сирин, преп. Иоанн Дамаскин, преп. Феодор / Пер. С. С. Аверинцева*. К.: Дух і Літера, 2003. С. 199—208]); 21, 23, 24, 26, 29, 31, 49, 56, 71, 75 (не переведены на русский). В греч. переводе добавлены вместо опущенных четыре слова Иоанна Дальятского (по греч. изд. это слова 2, 7, 29 и 43, а по рус. пер. это слова 8, 9, 20 и 68). Кроме того, слово 55 (по рус. пер.) принадлежит Филоксену Маббугскому. Подробнее см.: *Иеромонах Иларион (Алфеев)*. Творения преподобного Исаака Сирина в греческом и русском переводах: послесловие к публикации новооткрытых текстов // *Церковь и время* 1998. № 4 (7). С. 146—178 (статья, особенно см.: С. 158—165), 179—187 (перевод с сир. слов 19—

669. Слово 1. Об отречении от мира и о житии монашеском. С. 1—10⁹. [С. 1—9.]
670. Слово 2. О благодарности Богу, с присовокуплением краткого изложения первоначальных учений. С. 10—20. [С. 9—17.]
671. Слово 3. О том, что душа до познания Божьей премудрости и Божьих тварей доходит без труда, если безмолвствует вдали от мира и житейских попечений; ибо тогда может познавать естество свое и те сокровища, какие имеет внутри себя. С. 20—22. [С. 17—19.]
672. Слово 4. О душе, о страстях, о чистоте ума, в вопросах и ответах. С. 23—30. [С. 19—25.]
673. Слово 5. О чувствах, а вместе и об искушениях. С. 30—37. [С. 25—30.]
674. Слово 6. О милосердии Владыки, по которому с высоты величия Своего снизошел к немощи человеческой, и об искушениях. С. 37—40. [С. 31—33.]
675. Слово 7. О грехах произвольных, непроизвольных и совершаемых по какому-нибудь случаю. С. 40—45. [С. 33—37.]
676. Слово 8 [Sp.]. О хранении и блюдении себя от людей расслабленных и нерадивых, о том, что от сближения с ними воцаряется в человеке нерадение и расслабление, и он исполняется всякой нечистой страсти, — и о хранении себя от близости с юными, чтобы ум не осквернился непотребными помыслами. С. 45—54. [С. 37—44.]
677. Слово 9 [Sp.]. О чине и уставе новоначальных, и о том, что прилично им. С. 55—59. [С. 45—48.] PCG 86, 883—886 (гл. 53).
678. Слово 10. Сказание святых мужей, их преподобные изречения и чудное житие. С. 59—61. [С. 48—50.]
679. Слово 11. О древнем старце. С. 62—64. [С. 50—52.]
680. Слово 12. О другом старце. С. 64—65. [С. 52—53.]
681. Слово 13. О вопросе одного брата. С. 66—68. [С. 53—55.]
682. Слово 14. Об одном укоренном брате. С. 68—73. [С. 55—59.]
683. Слово 15. О разных отличиях безмолвия, о власти ума, и о том, сколько властен ум возбуждать собственные свои движения при разных видах молитвы, какой предел дан молитве самим естеством, до какого предела властен ты молиться молитвою, по преступлении какого предела молитва твоя уже не молитва, хотя совершаемое тобою и называется молитвой. С. 73—75. [С. 59—60.]

21, отсутствовавших в греч. переводе), 187—191 (перев. с сир. слова I, 55 = II, 17, соотв. по рус. пер. слову 32, с указанием основных расхождений с греч. переводом). Таблица соответствий номеров сир. и греч. текстов имеется в англ. переводе (с сир.) «первого тома» (Amsterdam, 1923; подробнее см. в PCG).

⁹ Страницы указаны по изд.: М., в типогр. Готье, 1854.

684. Слово 16. О чистой молитве. С. 75—84. [С. 61—68.]
685. Слово 17. О предположении души, ищущей глубокого созерцания, чтобы погрузиться в нем от плотских помыслов, возбуждаемых памятованием вещей. С. 84—88. [С. 68—71.]
686. Слово 18. О видении естества бесплотных, в вопросах и ответах. С. 89—95. [С. 71—77.]
687. Слово 19. Образец умозрения о дне воскресном и о субботе, и приточное их значение. С. 95—98. [С. 77—79.]
688. Слово 20 [Sp.]. Ежедневное воспоминание о том, что всего нужнее, и что весьма полезно пребывающему в кельи своей и решившемуся быть внимательным к одному только себе. С. 98—100. [С. 79—81.]
689. Слово 21. О разных предметах. В вопросах и ответах. С. 101—135. [С. 81—110.] PG 86, 837—847 (гл. 18—19¹⁰).
690. Слово 22. О том, что тело, которое боится искушений, делается другим греха. С. 136—137. [С. 110—111.]
691. Слово 23. Послание, писанное к одному брату, любителю безмолвия. С. 138—143. [С. 111—116.]
692. Слово 24. Послание к некоему брату естественному и духовному, который, живя в мире и желая видеться с Исааком, убеждал и умолял в письмах своих прийти к нему. С. 144—145. [С. 116—117.]
693. Слово 25. О трех способах ведения, о разности их делания и понятий, о вере души, о таинственном богатстве в ней сокровенном, и о том, сколько ведение мира сего различается в способах своих с простотою веры. С. 145—154. [С. 117—124.]
694. Слово 26. О первой степени ведения. С. 154—157. [С. 124—127.]
695. Слово 27. О второй степени ведения. С. 157—158. [С. 127—128.]
696. Слово 28. О третьей степени ведения, которая есть степень совершенства. С. 158—162. [С. 128—131.]
697. Слово 29. Об иных способах и различных понятиях ведения. С. 163—164. [С. 132—133.]
698. Слово 30. Об образе молитвы, и о прочем, необходимо потребном для всегдашнего памятования и во многих отношениях полезном, если сохранит это читающий с рассуждением. С. 164—171. [С. 133—139.]
699. Слово 31. Об отшельничестве, и о том, что должно нам не в боязнь приходить и утрашаться, но подкреплять сердце упованием на Бога, и благодушествовать с несомненной верой, потому что стражем и хранителем имеем Бога. С. 172—176. [С. 139—143.]

¹⁰ Эти главы являются лишь частью 21-й главы русского текста и соответствуют страницам: С. 81—123 (до 4 строки сверху).

700. Слово 32¹¹. О том, чем сохраняется тайное, внутреннее в душе трезвение и откуда приходят сонливость и холодность в уме, угашают в душе святую горячность и умерщвляют стремление к Богу, лишив душу горячности к духовному и небесному. С. 177—180. [С. 143—146.]
701. Слово 33. О многих изменениях, последующих в уме и искушаемых молитвою. С. 181—182. [С. 146—147.]
702. Слово 34. О тех, которые живут в приближении к Богу и проводят дни свои в ведении. С. 182—185. [С. 147—150.]
703. Слово 35. О приверженности к миру. С. 185—189. [С. 150—153.]
704. Слово 36. О том, что не должно желать или домогаться без нужды иметь у себя в руках какие-либо явные знамения. С. 189—193. [С. 153—156.]
705. Слово 37. О том, по какой причине Бог попускает искушения на любящих Его. С. 193—165. [С. 156—159.]
706. Слово 38. О том, как по возбуждающимся в человеке помыслам узнавать, на какой степени стоит он. С. 196—202. [С. 159—164.]
707. Слово 39. О том, почему люди душевные прозирают ведением в иное духовное, соразмерно с телесною дебелостью, как ум может возноситься над нею, какая причина тому, что не освобождается от нее, когда и в какой мере можно уму пребывать без мечтания в час моления. С. 202—206. [С. 164—167.]
708. Слово 40. О поклонах и о прочем. С. 206—210. [С. 167—170.]
709. Слово 41. О молчании. С. 210—216. [С. 171—176.]
710. Слово 42. Послание к одному из возлюбленных Исааком, в котором предлагает он а) учение о тайнах безмолвия и о том, что многие, по незнанию этих тайн, нерадят об этом чудном делании, большая же часть держатся пребывания в кельях по преданию, ходящему у иноков, и б) краткое собрание относящегося к сказанию о безмолвии. С. 217—222. [С. 176—181.]
711. Слово 43. О разных предположениях и о том, какая нужда в каждом из них. С. 223—228. [С. 181—185.]
712. Слово 44. О том, как рассудительному должно пребывать на безмолвии. С. 228—232. [С. 185—189.]
713. Слово 45. О степени тонкой рассудительности. С. 233—238. [С. 189—194.]
714. Слово 46. Об истинном ведении, об искушениях и о необходимости точно знать, что не только люди невысокие, немощные и необучившиеся, но и сподобившиеся на время бесстрастия, достигшие совершенства в образе мыслей, приблизившиеся отчасти к чистоте, сопряженной с омертвлением, (ставшие выше страстей, пока они в мире сем, по Божью попущению

¹¹ Имеется новый рус. пер. еп. Илариона (Алфеева) с сир. с указанием основных расхождений с греч. переводом (указ. статья, с. 187—191, прим. 8).

- от сопряжения жизни их со страстною плотью пребывают в борении, и по причине плоти терпят беспокойство от страстей, потому что) по милости попускается на них это за падение их в гордыню. С. 239—246. [С. 194—201.]
715. Слово 47. О самом значении этой главы, и о молитве. С. 246—251. [С. 201—205.]
716. Слово 48. О различии добродетелей и о совершенстве всего поприща. С. 253—263. [С. 205—214.]
717. Слово 49. О вере и о смиренномудрии. С. 264—275. [С. 214—223.]
718. Слово 50. О пользе бегства от мира. С. 275—276. [С. 223—224.]
719. Слово 51. О том, посредством чего можно человеку с изменением внешнего образа жизни приобрести изменение в сокровенных мыслях. С. 277—283. [С. 225—230.]
720. Слово 52. О ночном бдении и о различных способах его делания. С. 283—285. [С. 230—232.]
721. Слово 53. О том, какую честь приобретает смиренномудрие, и как высока степень его. С. 285—283. [С. 232—238.]
722. Слово 54. О разных предметах в вопросах и ответах. С. 293—296. [С. 238—241.]
723. Слово 55 [Sp.]. Послание к преподобному отцу Симеону Чудотворцу. С. 296—338. [С. 241—276.]
724. Слово 56. О любви к Богу, об отречении от мира и об упокоении в Боге. С. 339—355. [С. 276—291.] PG 86, 811—820 (гл. 1—10).
725. Слово 57. Об удалении от мира и от всего смущающего ум. С. 356—374. [С. 291—307.] PG 86, 821—830 (гл. 11—13).
726. Слово 58. О том, что Бог на пользу душе попустил, чтобы она была доступна страстям, и о подвижнических деланиях. С. 374—390. [С. 307—320.] PG 86, 830—837 (гл. 14—17).
727. Слово 59. О чине монашеского жития, о сокращении и различии его и о том, почему и каким образом добродетели рождаются одна от другой. С. 390—392. [С. 321—323.] PG 86, 848—849 (гл. 20).
728. Слово 60. О различных способах брани, какую дьявол ведет с шествующими путем тесным, превысшим мира. С. 392—404. [С. 323—332.]
729. Слово 61. О том, что полезно человеку в приближении его сердцем своим к Богу, какая истинная причина сокровенно приближает к нему помощь, и какая опять причина приводит человека в смирение. С. 404—410. [С. 333—337.] PG 86, 849—851 (гл. 21—23).
730. Слово 62. О словах божественного Писания, поощряющих к покаянию, и о том, что изречены они по немощи человеческой, чтобы люди не погибли, отпав от Бога живого, и что не должно обращать их в повод к тому, чтобы грешить. С. 410—413. [С. 337—340.]

731. Слово 63. О том, чем охраняется доброта иноческого жития, и о чине славословия Божия. С. 414—416. [С. 340—342.] PG 86, 851—852 (гл. 24).
732. Слово 64. О перемене и превратности, какая бывает в шествующих установленным от Бога путем безмолвия. С. 416—417. [С. 342.] PG 86, 852—853:15 (1-я часть главы 25).
733. Слово 65. О безмолвствующих. С. 417—419. [С. 343—344.] PG 86, 853:16—854 (2-я часть главы 25).
734. Слово 66. О том, что рабу Божию, обнищавшему в мирском и изощедшему искать Бога, из страха, что не достиг уразумения истины, не должно прекращать искания и охлаждать в горячности, порождаемой любовью к божественному и к исследованию тайн Божьих; и о том, как ум возмущается страстными припоминаниями. С. 420—422. [С. 345—347.] PG 86, 854—855 (гл. 26).
735. Слово 67. О видах надежды на Бога, о том, кому должно надеяться на Бога и кто надеется безрассудно и неразумно. С. 422—427. [С. 347—351.] PG 86, 855—857 (гл. 27).
736. Слово 68 [Ср.]. Об отречении от мира и о воздержании от вольного обращения с людьми. С. 427—431. [С. 351—354.] PG 86, 857—859 (гл. 28—29).
737. Слово 69. О том, что безмолвникам полезно не иметь забот, а вредны входы и выходы. С. 431—434. [С. 354—356.] PG 86, 859—860 (гл. 30).
738. Слово 70. О путях приближающих к Богу, и делающихся явными человеку по приятности дел ночного бдения; и о том, что делатели его все дни жизни своей питаются медом. С. 434—439. [С. 356—361.] PG 86, 860—863 (гл. 31).
739. Слово 71. О силе и действительности греховных повреждений, чем они производятся и чем они прекращаются. С. 439—446. [С. 361—367.]
740. Слово 72. О хранении сердца и о тонком созерцании. С. 447—448. [С. 367—369.] PG 86, 863—864 (гл. 32).
741. Слово 73. О признаках и действиях любви к Богу. С. 449—450. [С. 369—370.] PG 86, 864 (гл. 33).
742. Слово 74. О видах добродетелей. С. 450—453. [С. 370—372.] PG 86, 864—866 (гл. 34—35).
743. Слово 75. О непрестанном посте, о том, чтобы пребывать собранным в себе на одном месте, о последствиях этого, и о том, что при ведении различать обучился он правильному употреблению всего подобного сказанному. [С. 373—381.] С. 453—463.
744. Слово 76. О молчании и безмолвии. С. 464. [С. 381—382.] PG 86, 866 (гл. 36).

745. Слово 77. О телесном движении. С. 465—468. [С. 382—385.] PG 86, 866—868 (гл. 37).
746. Слово 78. О видах разных искушений и о том, сколько сладости имеют искушения, бывающие и претерпеваемые за истину, и по каким степеням восходит человек благоразумный. С. 468—473. [С. 385—389.] PG 86, 868—871 (гл. 38—41).
747. Слово 79. О гордости; искушения врагов Божьих, которые горды. С. 474—477. [С. 390—392.] PG 86, 871—872 (гл. 41—42).
748. Слово 80. Об изъяснении видов добродетели и о том, какое значение и какое преимущество каждого из них. С. 477—480. [С. 392—395.] PG 86, 872—874 (гл. 44—46).
749. Слово 81. Об очищении тела, души и ума. С. 481. [С. 396.] PG 86, 874 (гл. 47).
750. Слово 82. О предметах полезных, исполненных духовной мудрости. С. 481—482. [С. 396—397.] PG 86, 874—875 (гл. 48).
751. Слово 83. О покаянии. С. 482—485. [С. 397—399.] PG 86, 875—876 (гл. 48).
752. Слово 84. О том, как велика бывает мера ведения и мера веры. С. 485—488. [С. 399—402.]
753. Слово 85. Слово, содержащее в себе исполненные пользы советы, какие с любовью излагал во смирении служащим его. С. 489—500. [С. 403—412.]
754. Слово 86. Об Ангельском движении, возбуждаемом в нас по Божию Промыслу для преуспевания души в духовном. С. 500—502. [С. 413—414.]
755. Слово 87. О втором делании в человеке. С. 502—504. [С. 414—416.]
756. Слово 88. Об изменении света и тьмы, какое бывает в душе во всякое время, и об уклонении ее к десным и шуим. С. 504—506. [С. 416—418.]
757. Слово 89. О вреде неразумной ревности, прикрывающейся личиною ревности божественной, и о помощи, какая бывает от кротости и других нравственных качеств. С. 507—517. [С. 418—427.]
758. Слово 90. О невольных лукавых помыслах, происходящих от нерадивого наблюдения за предшествовавшими им помыслами. С. 517—523. [С. 427—432.]
759. Слово 91. О терпении из любви к Богу и о том, как терпением приобретает помощь. С. 523—526. [С. 432—435.]¹²

¹² Ко 2-му варианту издания 1911 г. прилагается обширный предметный указатель (87 с.) с отдельной пагинацией, представляющий расширенный вариант издания Оптиной пустыни 1854 г., а также указатель цитат из Священного Писания.

ОТДЕЛ IV

Соответствие греческой традиции нумерации (издание Никифора Феотоки 1770 г. и последующие) и славяно-русской (в ТСО сохранен порядок слов старославянских рукописей и перевода прп. Паисия) можно представить в виде следующей таблицы:

стр. греч. изд. ¹³	№ по греч. изд.	№ по рус. изд.	стр. греч. изд.	№ по греч. изд.	№ по рус. изд.
1—11	1	1	186—196	30	2
12—16	2	68	196—198	31	15
16—20	3	31	198—207	32	16
21—25	4	35	207—214	33	30
25—45	5	57	215—226	34	40, 41
45—46	6	50	226—230	35	39
46—51	7	9	231—235	36	36
51—58	8	45	235—239	37	34
59—62	9	59	239—246	38	38
62—64	10	63	247—249	39	86
64—67	11	66	249—251	40	87
67—72	12	44	251—256	41	7
72—75	13	69	256—259	42	71
76—77	14	64	259—269	43	8
77—80	15	65	270—276	44	5
81—84	16	74	277—280	45	6
85—91	17	80, 81	280—288	46	78, 79
92—96	18	84	289—290	47	22
96—109	19	49	291—293	48	37
110—118	20	53	294—302	49	46
119—125	21	61	303—308	50	47
126—130	22	67	309—311	51	60
131—151	23	56	312—315	52	
152—153	24	73	316—317	53	
154—158	25	91	317—322	54	
159—171	26	75, 76	322—327	55	71
172—175	27	77	327—343	56	58
176—179	28	52	344—346	57	88
180—185	29	70	346—357	58	89

¹³ Страницы даются по первому греческому печатному изданию Никифора Феотоки: Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαάκ ἐπισκόπου Νίνευι τοῦ Σύρου τὰ εὐρεθέντα ἀσκητικά // Ἐπιμελεία Νικηφόρου ἱερομονάχου τοῦ Θεοτόκου. Ἐν Λειψίᾳ τῆς Σαξονίας, 1770.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ К «ТСО»

стр. греч. изд.	№ по греч. изд.	№ по рус. изд.	стр. греч. изд.	№ по греч. изд.	№ по рус. изд.
357—359	59	33	434—436	75	10
359—365	60	90	436—438	76	11
366—369	61	32	439—440	77	12
370—378	62	25	441—443	78	13
379—382	63	26	443—449	79	14
382—383	64	27	449—451	80	20
383—388	65	28	451—461	81	48
388—390	66	29	462—465	82	3
390—396	67	17	465—472	83	4
397—398	68	72	472—482	84	18
399—405	69	43	482—518	85	21
405—408	70	62	518—524	86	54
409—415	71	51	525—530	1-е посл.	23
415—418	72	82, 83	531—532	2-е	24
419—430	73	85	533—540	3-е	42
431—434	74	19	540—584	4-е	55

Таблица соответствий глав латинского текста РС 86 русскому переводу

№ по РГ	стр. по РГ	№ по рус. изд.	№ по РГ	стр. по РГ	№ по рус. изд.
1—10	811—820	56	31	860—863	70
11—13	821—830	57	32	863—864	72
14—17	830—837	58	33	864	73
18—19	837—847	53	34—35	864—866	74
20	848—849	59	36	866	76
21—23	849—851	61	37	866—868	77
24	851—852	63	38—41	868—871	78
25	852—853	64	41—42	871—872	79
25	853—854	65	44—46	872—874	80
26	854—855	66	47	874	81
27	855—857	67	48	874—875	82
28—29	857—859	68	48	875—876	83
30	859—860	69	53	883—886	9

ТВОРЕНИЯ СВ. КИРИЛЛА ИЕРУСАЛИМСКОГО
[ЧАСТЬ 1]

ТСО 25. Кн. 1.

760. Слово предогласительное, или Предисловие к словам огласительным. С. 7—18. [С. 1—12.]¹⁵ TLG 2110/1. Procathecheses. CPG 3585 (1). PG 33, 332—365.
- СЛОВА ОГЛАСИТЕЛЬНЫЕ. TLG 2110/3. CATECHESSES AD ILLUMINANDOS 1—18. CPG 3585 (2). PG 33, 369—769.
761. Слово 1, к просвещаемым, говоренное без приготовления в Иерусалиме и заключающее в себе первоначальное учение приступающим ко крещению. С. 19—24. [С. 13—17.] PG 33, 369—408.
762. Слово 2, о покаянии и оставлении грехов и о сопротивнике. С. 24—38. [С. 18—30.] PG 33, 409—424.
763. Слово 3, о крещении. С. 38—49. [С. 31—41.] PG 33, 425—449.
764. Слово 4, о десяти догматах. С. 50—72. [С. 42—62.] PG 33, 453—504.
765. Слово 5, о вере. С. 73—82. [С. 63—71.] PG 33, 505—534.
766. Слово 6, о единоначалии Божиим, на слова: «верую во единого Бога», и об ересьях. С. 82—108. [С. 72—95.] PG 33, 537—604.
767. Слово 7, на слова: «Бога Отца». С. 109—118. [С. 96—105.] PG 33, 605—621.
768. Слово 8, на слова: «Вседержителя». С. 119—123. [С. 106—110.] PG 33, 625—636.
769. Слово 9, на слова: «Творца небу и земли, видимым же всем и невидимым». С. 124—134. [С. 111—120.] PG 33, 637—656.
770. Слово 10, на слова: «и во единого Господа Иисуса Христа». С. 135—151. [С. 121—135.] PG 33, 660—689.

¹⁴ 1-е изд.: М., Типография В. Готье, 1855. 2-е изд. Сергиев Посад: 2 типография А. И. Снегиревой, 1893 (с измененной нумерацией). 3-е изд.: СПб., типогр. Сойкина, 1913. Первый перевод сочинений свт. Кирилла Иерусалимского на рус. язык был выполнен в Ярославской духовной семинарии и издан в 1822 г. (СПб.: 1822 и М.: Синодальная типография, 1822). Он неоднократно переиздавался (в т. ч. в 1824 и последний раз в 1900 г. [М.: Синодальная типография], с репринтами в 1976 г. (Джорданвилль: Типогр. Иова Поч., 1976) и в 1991 г. (М.: Синодальная библиотека, 1991).

¹⁵ Страницы указаны по репринту перевода Ярославской духовной семинарии (М.: Синодальная библиотека, 1991) ввиду того, что современное переиздание перевода МДА отсутствует.

771. Слово 11, на слова: «Сына Божия Единородного, Иже от Отца рожденного прежде всех век, Им же вся быша». С. 151—168. [С. 136—151.] PG 33, 692—724.
772. Слово 12, на слова: «воплотившегося и вочеловечившегося». С. 168—192. [С. 152—174.] PG 33, 725—769.

ТСО 25. Кн. 2.

773. Слово 13, на слова: «распятого и погребенного». С. 193—224. [С. 175—202.] PG 33, 772—821.
774. Слово 14, на слова: «и воскресшего из мертвых в третий день, и восшедшего на небеса, и сядища одесную Отца». С. 224—247. [С. 203—223.] PG 33, 825—865.
775. Слово 15, на слова: «и грядущего со славою судити живым и мертвым, Его же царствию не будет конца» и об Антихристе. С. 248—274. [С. 224—247.] PG 33, 869—916.
776. Слово 16, на слова: «и в Духа Святого, Утешителя, глаголавшего Пророки». С. 274—297. [С. 248—268.] PG 33, 917—964.
777. Слово 17, в дополнение учения о Святом Духе. С. 298—324. [С. 269—292.] PG 33, 965—1012.
778. Слово 18, на слова: «и во едину, Святую, соборную Церковь, и в воскресение плоти, и в жизнь вечную». С. 325—350. [С. 293—314.] PG 33, 1017—1060.
- СЛОВА ТАЙНОВОДСТВЕННЫЕ. TLG 2110/2. MYSTAGOGICAE 1—5 [Sp.] CPG 3586. PG 33, 1065—1128.
779. Слово 1, к новопросвещенным. С. 353—358. [С. 315—320.] PG 33, 1065—1076.
780. Слово 2, о крещении. С. 359—363. [С. 321—324.] PG 33, 1077—1084.
781. Слово 3, о миропомазании. С. 363—367. [С. 325—328.] PG 33, 1088—1093.
782. Слово 4, о Теле Христовом и о Крови Христовой. С. 367—371. [С. 329—332.] PG 33, 1097—1105.
783. Слово 5. С. 371—380. [С. 333—340.] PG 33, 1109—1128.
784. Беседа о расслабленном при купели¹⁶. TLG 2110/6. Homilia in paralyticum iuxta piscinam jacentem. CPG 3588. С. 381—393. [С. 341—352.] PG 33, 1132—1153.

¹⁶ Сергиев Посад, 1893 (2-е изд.). С. 302—311. Издано в пер. А. П. Лебедева.

ОТДЕЛ IV

785. Послание к царю Констанцию о явившемся на небесах знамении Креста¹⁷. TLG 2110/13. Epistula ad Constantium imperatorem. CPG 3587. С. 394—398. [С. 353—366.] PG 33, 1165—1176.

1855¹⁸

ТВОРЕНИЯ БЛЖ. ФЕОДОРИТА, ЕП. КИРСКОГО
ЧАСТЬ 1

ТСО 26. Кн. 3.

ИЗЪЯСНЕНИЕ ТРУДНЫХ МЕСТ БОЖЕСТВЕННОГО ПИСАНИЯ
ПО ВЫБОРУ. TLG* 4089/22. QUAESTIONES IN OSTATEU-
CHUM. CPG 6200. PG 80, 76—528.

786. Предисловие. С. 5—6. [С. 11.]¹⁹ PG 80, 76.
787. Толкование на книгу Бытия. С. 7—102. [С. 12—78.] PG 80, 77—225.
788. На книгу Исход. С. 103—153. [С. 79—113.] PG 80, 225—297.
789. На книгу Левит. С. 153—191. [С. 114—139.] PG 80, 297—349.
790. На книгу Чисел. С. 192—226. [С. 140—164.] PG 80, 349—400.

ТСО 26. Кн. 4.

791. На книгу Второзакония. С. 227—268. [С. 165—193.] PG 80, 401—456.
792. На книгу Иисуса Навина. С. 269—289. [С. 194—207.] PG 80, 457—485.

¹⁷ Сергиев Посад, 1893 (2-е изд.). С. 312—315. Издано в пер. А. П. Лебедева.

¹⁸ 1 изд.: М.: Типография В. Готье, 1855 (Ч. 1, 2), 1857 (Ч. 3, 4), 1857 (Ч. 5), 1859 (Ч. 6), 1861 (Ч. 7). 2-е изд.: ТСЛ, 1905 (Ч. 1, 2), 1906 (Ч. 3, 4), 1907 (Ч. 5) (со своей нумерацией страниц), 1908 (Ч. 7, 8). Ч. 6, 7 (1-го изд.) вышли как дополнительные (в серии ТСО, но без номера) и во 2-ом изд. не переиздавались. В 1907—1908 гг. вышли Ч. 7, 8 (2-го изд.), роспись которых будет представлена в следующем номере «Богословского вестника». Во 2-м издании, в отличие от ряда повторных изданий других авторов, на титульном листе указывается название серии ТСО и номер тома. В наст. время Ч. 1—3 переизданы Издательским Советом Русской Православной Церкви.

¹⁹ Страницы указаны по переизданию: Блаженный Феодорит Кирский. Т. 1. Изъяснение трудных мест Божественного Писания. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003 (Творения святых отцов и учителей Церкви).

793. На книгу Судей. С. 290—312. [С. 208—223.] PG 80, 485—517.
 794. На книгу Руфь. С. 313—319. [С. 224—228.] PG 80, 517—528.
 ИЗЪЯСНЕНИЕ ТРЕБУЮЩИХ МЕСТ В КНИГАХ ЦАРСТВ И ПА-
 РАЛИПОМЕНОН. TLG 4089/23. QUAESTIONES IN LIBROS RE-
 GNORUM ET PARALIPOMENON. CPG 6201. PG 80, 528—800.
 795. Предисловие. С. 320—321. [С. 231.] PG 80, 528—529.
 796. Толкование на первую книгу Царств. С. 322—367. [С. 232—262.]
 PG 80, 529—596.
 797. На вторую книгу Царств. С. 368—416. [С. 263—296.] PG 80, 597—
 668.
 798. На третью книгу Царств. С. 417—471. [С. 297—333.] PG 80, 668—
 744.
 799. На четвертую книгу Царств. С. 472—509. [С. 334—359.] PG 80, 745—
 800.

1856

ТВОРЕНИЯ БЛЖ. ФЕОДОРИТА, ЕП. КИРСКОГО ЧАСТЬ 2

ТСО 27. Кн. 1.

- ТОЛКОВАНИЕ НА 150 ПСАЛМОВ. TLG 4089/24. INTERPRETATIO
 IN PSALMOS. CPG 6202. PG 80, 857—1997.
 800. Предварительные сведения. С. 1—7. [С. 9—12.]²⁰ PG 80, 857—865.
 801. Изъяснение псалмов с 1 по 36. С. 8—210. [С. 13—132.] PG 80, 857—
 1137.

ТСО 27. Кн. 2.

802. Изъяснение псалмов с 37 по 69. С. 211—397. [С. 132—241.] PG 80,
 1137—1417.

ТВОРЕНИЯ БЛЖ. ФЕОДОРИТА, ЕП. КИРСКОГО ЧАСТЬ 3

ТСО 28. Кн. 3.

803. Изъяснение псалмов с 70 по 104. С. 1—220. [С. 241—363.] PG 80,
 1417—1721.

²⁰ Страницы указаны по переизданию: Блаженный Феодорит Кирский.
 Т. 2. Изъяснение псалмов. М.: Издательский Совет Русской Православной
 Церкви, 2004 (Творения святых отцов и учителей Церкви).

ОТДЕЛ IV

ТСО 28. Кн. 4.

804. Изъяснение псалмов со 105 по 150. С. 221—450. [С. 364—503.] PG 80, 1721—1997.

1857

ТВОРЕНИЯ БЛЖ. ФЕОДОРИТА ЕП. КИРСКОГО
ЧАСТЬ 4

ТСО 29. Кн. 1.

- ТОЛКОВАНИЕ НА ВИДЕНИЯ ПРОРОКА ДАНИИЛА. TLG 4089/
28. INTERPRETATIO IN DANIELEM. CPG 6207. PG 81, 1256—
1545.
805. Предисловие. С. 1—9. PG 81, 1256—1268.
806. Отд. 1²¹. [Дан. 1.] С. 10—22. PG 81, 1268—1284.
807. Отд. 2. [Дан. 2.] С. 23—46. PG 81, 1284—1313.
808. Отд. 3. [Дан. 3.] С. 47—72. PG 81, 1313—1345.
809. Отд. 4. [Дан. 3, 98—100.] С. 73—81. PG 81, 1345—1356; [Дан. 4.]
С. 81—97. PG 81, 1356—1376.
810. Отд. 5. [Дан. 5, 1—31.] Навуходоносор, Евилмеродах, Валтасар. С. 98—
112. PG 81, 1376—1393.
811. Отд. 6. [Дан. 5, 31.] Навуходоносор, Евилмеродах, сын его, Валтасар
брат его; Дарий Мидянин, по словам Иосифа, сын Астиагов, дядя же Ки-
ров по матери. Кир — Перс. С. 113—116. PG 81, 1393—1397; [Дан. 6.]
С. 116—127. PG 81, 1397—1409.
812. Отд. 7. [Дан. 7.] С. 128—150. PG 81, 1412—1437.
813. Отд. 8. [Дан. 8.] С. 151—164. PG 81, 1437—1453.
814. Отд. 9. [Дан. 9.] С. 165—192. PG 81, 1453—1485.
815. Отд. 10. [Дан. 10.] С. 193—205. PG 81, 1488—1501; [Дан. 11.] С. 206—
232. PG 81, 1501—1533; [Дан. 12.] С. 233—242. PG 81, 1533—1545.

ТСО 29. Кн. 2.

- ТОЛКОВАНИЕ НА ДВЕНАДЦАТЬ ПРОРОКОВ. TLG 4089/29. IN-
TERPRETATIO IN XII PROPHETAS MINORES. CPG 6208. PG 81,
1545—1785.
816. Предисловие. С. 243—247. PG 81, 1545—1549.
817. На пророка Осию. С. 248—317. PG 81, 1552—1632.

²¹ Соответствует делению на книги в PG.

818. На пророка Иоия. С. 318—344. PG 81, 1633—1664.
819. На пророка Амаса. С. 345—384. PG 81, 1664—1708.
820. На пророка Авдия. С. 385—393. PG 81, 1709—1717.
821. На пророка Иону. С. 394—412. PG 81, 1720—1740.
822. На пророка Михея. С. 413—452. PG 81, 1741—1785.

ТВОРЕНИЯ БЛЖ. ФЕОДОРИТА ЕП. КИРСКОГО
ЧАСТЬ 5

ТСО 30. Кн. 3.

ТОЛКОВАНИЕ НА ДВЕНАДЦАТЬ ПРОРОКОВ. TLG 4089/29. INTERPRETATIO IN XII PROPHETAS MINORES. CPG 6208. PG 81, 1788—1988.

823. На пророка Наума. С. 1—20. PG 81, 1788—1808.
824. На пророка Аввакума. С. 21—45. PG 81, 1809—1836.
825. На пророка Софонию. С. 46—65. PG 81, 1837—1860.
826. На пророка Аггея. С. 66—77. PG 81, 1860—1873.
827. На пророка Захарию. С. 78—152. PG 81, 1873—1960.
828. На пророка Малахию. С. 153—176. PG 81, 1960—1988.

ТСО 30. Кн. 4.

ДЕСЯТЬ СЛОВ О ПРОМЫСЛЕ. TLG 4089/32. DE PROVIDENTIA ORATIONES DECEM. CPG 6211. PG 83, 556—773.

829. Слово 1. Доказательство Промысла, заимствованное из рассмотрения неба, луны и прочих звезд. С. 177—193. [С. 3—18.]²² PG 83, 556—573.
830. Слово 2. Доказательство, заимствованное из рассмотрения воздуха, земли, моря, рек и источников. С. 194—205. [С. 19—30.] PG 83, 576—588.
831. Слово 3. Доказательство Промысла, заимствованное из устройства человеческого тела. С. 206—223. [С. 31—40.] PG 83, 588—605.
832. Слово 4. Доказательство Промысла, заимствованное от устройства человеческих рук и изобретенных человеком искусств. С. 223—238. [С. 49—63.] PG 83, 605—624.

²² Страницы в скобках даны по изданию: Десять слов о промысле. М.: Благовест, 1996 (репринт издания: Творения. Ч. 5, кн. 4. ТСЛ, 1907). Перевод слов на архаичный рус. язык издавался в кон. XVIII в.: Поучительныя слова о промысле / Переведены с елиногреческаго языка Н. М. М.: Привилегированная типография у содержателя Ф. Гиппиуса, 1784.

ОТДЕЛ IV

833. Слово 5. Доказательство Промысла, заимствованное из подчинения человеку животных бессловесных. С. 238—256. [С. 64—82.] PG 83, 624—644.
834. Слово 6. О том, что богатство и бедность полезны для этой жизни. С. 257—277. [С. 83—103.] PG 83, 644—665.
835. Слово 7. О том, что рабство и господство полезны для настоящей жизни. С. 278—295. [С. 104—121.] PG 83, 665—685.
836. Слово 8. О том, что для здравомыслящих нет вреда служить господам злым. С. 296—321. [С. 122—148.] PG 83, 685—716.
837. Слово 9. О том, что труд правды не бесплоден, хотя и не виден в настоящей жизни, и о воскресении, доказываемом умозаключениями естественного разума. С. 322—342. [С. 149—170.] PG 83, 716—740.
838. Слово 10. О том, что Бог издревле был попечителем не одних иудеев, но и всех людей, и о воплощении Спасителя. С. 343—371. [С. 171—200.] PG 83, 740—773.
839. Слово о Божественной любви. С. 372—394. [С. 201—223.] {С. 285—301.}²³ Oratio de divina et sancta caritate. CPG 6224. PG 82, 1497—1521.

1858

ТВОРЕНИЯ ПРП. НИЛА СИНАЙСКОГО²⁴ ЧАСТЬ 1

ТСО 31. Кн. 1.

К МОНАХУ АГАФИЮ. PERISTERIA. CPG 6047. PG 79, 812—968.

²³ Страницы в фигурных скобках даны по изданию: Творения блж. Феодорита, еп. Кирского. История боголюбцев. М.: Паломник, 1996 (Библиотека Отцов и Учителей Церкви. Т. III).

²⁴ 1-е изд.: М.: Типография В. Готье, 1858 (Ч. 1, 2) и 1859 (Ч. 3). До революции не переиздавался. В совр. время имели место два неполных, но взаимно дополняющих переиздания: Творения прп. отца нашего Нила Синайского. М.: Подворье ТСА, 2000; *Прп. Нил Синайский. Слово подвижническое. Письма*. М.: Издательство свт. Игнатия Ставропольского, 2000.

Историч. и внутр. критика позволяет утверждать, что прп. Нил жил в конце IV и первой половине V века (крайние даты, засвидетельствованные в его творениях, приблизительно 390—430 годы) в Анкире, епископской кафедре Малой Галатии, на горе, в окружении монахов. Творения Нила Анкирского пользовались авторитетом как у древних аскетов, так и у современных читателей (его «Подвижническое слово» включено в «Добротолюбие»). Однако отсутствие сведений о его жизни привело в позднейшей агиографической традиции к

840. Отд. 1. Введение. С. 1—7. [С. 14—17.]²⁵ РГ 79, 812—817.
841. Отд. 2. О воздержании. С. 7—12. [С. 17—20.] РГ 79, 817—821.
842. Отд. 3. О тѣснотѣ. С. 12—15. [С. 20—22.] РГ 79, 821—825.
843. Отд. 4. О чтении и молитве. С. 16—40. [С. 22—35.] РГ 79, 825—849.
844. Отд. 5. О том, что душам пристрастных к богатству, как животолубивым, при смерти трудно расставаться с жизнью. С. 40—46. [С. 36—38.] РГ 79, 849—853.
845. Отд. 6. О том, что справедливо наказываются собственность свою передающие кому случиться. С. 46—50. [С. 39—41.] РГ 79, 856—860.
846. Отд. 7. О тех, которые во время кончины не прилагают попечения о своем спасении, но пишут завещания и отдают приказы о том, над чем не имеют власти. С. 51—53. [С. 41—43.] РГ 79, 860.
847. Отд. 8. О том, что страждущие при жизни беспечностью и во время кончины, вместо того чтобы позаботиться о самих себе, прилагают старания о том, как передать имение свое наследникам. С. 54—55. [С. 43.] РГ 79, 861.
848. Отд. 9. Обличение пишущих завещания. С. 55—80. [С. 44—57.] РГ 79, 861—885.
849. Отд. 10. О житии блаженных и злоумии диавола. С. 80—97. [С. 57—66.] РГ 79, 885—901.
850. Отд. 11. Об Иосифе и Сусанне и о том, что подвиг Иосифа выше подвига блаженной Сусанны²⁶. С. 97—136. [С. 66—86.] РГ 79, 901—937.
851. Отд. 12. Притча о винограднике и о делателях, нанятых в разные часы²⁷. С. 136—169. [С. 86—103.] РГ 79, 937—968.

отождествлению его с прп. Нилом Синайским (этот вывод разделяется, однако, не всеми учеными). В свою очередь, Нилу Синайскому были приписаны сочинения Евагрия (после соборного осуждения последнего), чтобы спасти их от уничтожения. Таким образом, произошло тройственное смешение авторов. По данным СРГ, большая часть аскетических сочинений, опубликованных в ТСО под именем Нила Синайского, написана Нилом Анкирским, меньшая — Евагрием, а также Исихием Иерусалимским (см. подстрочные примечания ниже и таблицу «СРГ—рус. пер.»).

²⁵ Страниды в скобках даны по изданию: Творения преподобного отца нашего Нила Синайского. М.: Московское подворье ТСА, 2000.

²⁶ В рус. пер. по ошибке содержание первой главы отделения 11 было принято за название всего отделения, которое состоит из 21 главы. В РГ отдельное название получили главы 1, 7—11, 15 и 19, остальные отмечены только номером.

²⁷ В рус. пер. название группы из 1—6 глав отделения 12 принято за назва-

852. Слово о молитве²⁸. С. 170—200. [С. 104—120.] De oratione. TLG 4110/24. CPG 2452. PG 79, 1165—1200.

ТСО 31. Кн. 2.

- О ВОСЬМИ ЛУКАВЫХ ДУХАХ²⁹. TLG 4110/23. DE OCTO SPIRITIBUS MALITIAE. CPG 2451. PG 79, 1145—1164.
853. О чревоугодии. С. 201—204. [С. 121—122.] PG 79, 1145—1148.
854. О блуде. С. 204—208. [С. 123—124.] PG 79, 1148—1155.
855. О сребролюбии. С. 208—210. [С. 125—126.] PG 79, 1152—1153.
856. О гневе. С. 210—212. [С. 126—127.] PG 79, 1153—1156.
857. О печали. С. 212—215. [С. 127—128.] PG 79, 1156—1157.
858. Об унынии. С. 215—217. [С. 129—130.] PG 79, 1157—1160.
859. О тщеславии. С. 217—219. [С. 130—131.] PG 79, 1160—1161.
860. О гордости. С. 219—222. [С. 131—132.] PG 79, 1161—1164.
861. К Евлогию монаху. Слово 1³⁰. С. 223—271. [С. 133—158.] TLG 4110/20. Tractatus ad Eulogium. CPG 2447. PG 79, 1093—1140.
862. К нему же слово 2. С. 272—277. [С. 159—162.] TLG 4110/21. De vitiis quae opposita sunt virtutibus. CPG 2448. PG 79, 1140—1144.
863. О различных лукавых помыслах 27 глав³¹. С. 278—311. [С. 163—180.] TLG 4110/22. De malignis cogitationibus. CPG 2450. PG 79, 1200—1233.
864. Слово на евангельское изречение: «иже иматъ влагалище» и проч. (Лк. 22, 36). С. 312—328. [С. 181—189.] Sermo. CPG 6050. PG 79, 1264—1280.
865. Сказания о избииении монахов на горе Синайской и о пленении Феодула,

ние всего отделения, состоящего из 13 глав, в то время как в PG группы из 7—11 гл., а также из 12—13 гл. тоже имеют свои названия.

²⁸ Это и последующие произведения, отмеченные курсивом (всего пять), приписаны в серии ТСО прп. Нилу, но на самом деле принадлежат Евагрию. Авторство Евагрия в данном случае указывается в сирийской и арабской рукописных традициях. Большинство патрологов, основываясь на доказательствах И. Осэра, признает «Слово о молитве» принадлежащим Евагрию.

²⁹ В большинстве греч. рукописей авторство приписывается Нилу, но в ряде греч. манускриптов и во всех сирийских и эфиопских рукописях трактат значителен под именем Евагрия.

³⁰ Приписывается Нилу в ряде греч. рукописей, но в других греч. рукописях и в сирийской и армянской традициях автором назван Евагрий.

³¹ В большинстве греч. рукописей и в сир. традиции автором назван Евагрий.

- сына Нилова³². С. 329—413. [С. 190—234.] TLG* 4118 (Nilus Ancyranus). Narrationes. CPG 6044. PG 79, 589—693.
866. Похвальное слово Алавиану. С. 414—426. [С. 235—241.] Oratio in Albiannum. CPG 6045. PG 79, 696—712.

ТВОРЕНИЯ ПРП. НИЛА СИНАЙСКОГО
ЧАСТЬ 2

ТСО 32. Кн. 3.

867. Слово подвижническое (75 глав). С. 1—96. [С. 242—292.] Liber de monastica exercitatione. CPG 6046, ср. CPGS 6060, CPG 6067. PG 79, 720—809.
868. К досточтимой Магне, диакониссе анкирской, Слово о нестяжательности. С. 97—196. [С. 293—345.] De voluntaria paupertate ad Magnam. CPG 6048. PG 79, 968—1060.

ТСО 32. Кн. 4.

869. О том, что пребывающие на безмолвии в пустынях преимуществуют пред живущими в городах, хотя многие из неопытных противного сему мнения. С. 197—232. [С. 346—364.] De monachorum praestantia. CPG 6049. PG 79, 1061—1093.
870. Разные главы и мысли³³. С. 233—245. [С. 365—371.] Capita Paraenetica. CPG 6583a, ср. CPGS 6068. PG 79, 1252—1261.

³² По мнению многих ученых, единственное сочинение, принадлежащее прп. Нилу Синайскому. Другой перевод *Д. Е. Афиногенова* [по изд. F. Сопса]: Нила монашествующего повесть об убиении монахов на горе Синайской / Пер. с др.-греч., вст. ст. и комм. *Д. Е. Афиногенова* // Вестник древней истории. Москва, 1998. № 2. 210—212 (пред.), 212—220 (пер.); № 3, 241—252 (оконч.). Отд. изд.: Житие св. Порфирия, епископа Газийского; Нила монашествующего Повесть об убиении монахов... М., 2002. С. 83—143.

³³ Эти главы (изречения, сентенции) приписываются в более поздних рукописях Нилу, в более ранних — Исихию Иерусалимскому. По-видимому, именно о них упоминает патр. Фотий (кодекс 198) в конце описания одного из собраний апофтегм, когда пишет о *ὑψόμῃ* в 22 главах. Они сохранились в составе апофтегм в древнерусских («Изборник Святослава» 1076 г., л. 64 об.—79 об., 103 изречения; «Пчела»); таблицы согласования РГ со слав. традицией указаны в след. примечаниях), груз. и арм. рукописях. В CPG 6583 автором изречений назван прп. Исихий Иерусалимский, однако в CPGS 6068 эти апо-

871. Мысли, которые могут человека отводить от тленного и прилепляют к нетленному³⁴. С. 246—256. [С. 372—377.] *Sententiae abducentes hominem a corruptibilibus et incorruptibilibus unientes*. CPG 6583b, ср. CPGS 6068. PG 79, 1240—1249.

ПИСЬМА. EPISTOLARUM LIBRI I—IV. CPG 6043. PG 79, 81—581.

872. Книга первая. Письма 1—327. С. 257—402. [С. 74—176.]³⁵ PG 79, 81—204.

1859

ТВОРЕНИЯ ПРП. НИЛА СИНАЙСКОГО ЧАСТЬ 3

ТСО 33. Кн. 1.

873. Книга вторая. Письма 1—320. С. 1—180. [С. 177—304.] PG 79, 204—364.

фтегмы указаны и в перечне сирийских переводов Нила. Сирийские апофтегмы под именем Нила изданы П. Беттиоло (*Gli scritti siriaci di Nilo il Solitario* / Intr., ediz. e traduz. a cura di P. Bettolo. Louvain-la-Neuve, 1983. P. 10—32, итал. пер. на с. 32—45), таблицу соответствий нумераций апофтегм в разных сирийских рукописях изданию в PG 79, 1240B—1249B (в таблице Беттиоло под литерой G и порядковым номером апофтегмы) и 1252B—1261C (в таблице Беттиоло под литерой G и порядковым номером со знаком °) см. в указ. изд. на С. 317—321. Новый критический перевод апофтегм на русский язык с учетом славянской и сирийской традиций и единой сводной таблицей нумераций был бы весьма желателен.

Ряд изречений в начале этого произведения в русском переводе отсутствуют (по PG №№ 1—23: PG 79, 1249—1252), а в конце добавлены четыре изречения, извлеченные из рукописи. Состоят из 24 алфавитных слов и 115 других (PG 79, 1252B). Таблица согласования PG со слав. переводами (Изборником и «пергаменной» Пчелой): Семенов В. Греческий источник «Изречений Исихия» // ЖМНП. Ч. 288. 1893. № 7 [пагин. 2-я]. С. 86—91.

³⁴ 135 изречений, 98 соответствуют второй половине «Наказания Исихия» «Изборника Святослава» 1076 г. Таблицу согласования PG со слав. переводами (Изборником и «пергаменной» Пчелой) см. в: Семенов, указ. соч. С. 91—93. В CPG автором изречений назван прп. Исихий Иерусалимский.

³⁵ Здесь и далее страницы в скобках даются по изданию: *Преподобный Нил Синайский*. Слово подвижническое. Письма. М.: Издательство свт. Игнатия Ставропольского, 2000.

874. Книга третья. Письма 1—30. С. 181—208. [С. 305—324.] PG 79, 364—385.

ТСО 33. Кн. 2.

875. Книга третья. Письма 31—291. С. 209—394. [С. 324—449.] PG 79, 385—544.

876. Книга четвертая. Письма 1—59. С. 395—438. [С. 450—479.] PG 79, 544—581.

Соответствие русского номера письма греческому тексту³⁶ можно определить при помощи следующей таблицы (см. след. стр.):

³⁶ Часть писем содержит значительные отрывки из «Подвижнического слова», часть дублирует друг друга, часть не принадлежит Нилу. Отдельные письма дошли также в арм., груз. и араб. переводах.

Номера повторяющихся и сомнительных писем следующие (см.: СРГ III. Р. 174):

1. Как повторяющиеся среди подложных должны быть отвергнуты (Ut duplicia inter spuria reiicienda sunt):

№ подлож.	= №№	№ подлож.	= №№
Liber II, 140	II, 17	III, 170	III, 255
III, 33	II, 137—139, 93, 279, 317, 140, 239, 108—111, 135, III, 87	III, 248	III, 97
		III, 294	III, 106
III, 64—65	IV, 32	III, 320	III, 271
III, 113	IV, 10	III, 322	IV, 59
III, 114	III, 250	IV, 7	III, 59—61
III, 160	IV, 25	IV, 1	—

2. Как сомнительные могут быть оставлены (Ut dubiae habendae sunt): III, 33; III, 328, 329, 288, 331, 289, 330, 294, 290, 332, 301, 333, 291, 402, 403, 292, 404, 293, 405, 406; IV, 61—62; III, 242.

В рукописной традиции письма сгруппированы в три раздела из 329, 375 и 323 писем (всего 1027; такова композиция рукописи Ottob. gr. 250, где утеряна первая книга писем). PG повторяет издание Аллэция 1668 года, где письма (в числе 1061) были произвольно поделены на четыре книги: три по 333 письма, и четвертая из 62 писем (из разрозненных собраний). Порядок писем в рус. пер. (номера в самом тексте, в оглавлении нумерация отсутствует) не совпадает с PG.

ОТДЕЛ IV

ТСО	Книга	Рус. пер.	РГ
ТСО 32. Кн. 4.	1	1—31 32 33 34—207 208—246 247—267 268—327	1—31 32, 33 34, 35 37—210 212—250 252—272 274—333
ТСО 33. Кн. 1.	2	1—6 7—91 92—106 107 108 109—129 130 131—228 279—304 305 306—320	1—6 8—92 94—108 112 110, 111, 113 114—134 136 141—238 290—316 317, 318 319—333
ТСО 33. Кн. 2.	3	1—30 31—52 53 54—57 58 59—62 63 64—67 68 69—72 73 74—77 78 79—88 89 90—96 97 98—116 117 118—124 125 126—128	1—30 31—52 53, 54 55—58 59, 60, 61 62—65 66, 67 68—71 72, 73, 74 75—78 79, 80 81—84 85, 86, 88 89—98 99, 100, 101 102—108 109, 110 111—129 130, 131 132—138 139, 140 141—143

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ К «ТСО»

ТСО	Книга	Рус. пер.	РГ
ТСО 33. Кн. 2.	3	129	144, 145, 146
		130—143	147—160
		144	161, 162, 163
		145	164
		146	165, 166, 167
		147—149	168—170
		150	171, 172
		151	173, 174
		152—168	175—191
		169	192, 193
		170—175	194—200
		176	201, 202, 203
		177	204
		178	205, 206, 207
		179	208
		180	209, 210, 211
		181—183	212—214
		185	215, 216
		186	217, 218
		187—192	219—224
		193	225, 226, 227
		194	228
		195	229, 230
		196—197	231—232
		198	233—234
		199—201	235—237
		202	238, 239
		203—204	240—241
		205—209	243—247
		210—264	250—304
		265—277	306—318
		278	319, 320
		279—291	321—333
	4	1—6	1—6
		7—23	8—24
		24—55	26—57
		56—59	59—62

ТВОРЕНИЯ БЛЖ. ФЕОДОРИТА, ЕП. КИРСКОГО
ЧАСТЬ 6

ТСО [без номера]

СОКРАЩЕННОЕ ИЗЛОЖЕНИЕ БОЖЕСТВЕННЫХ ДОГМАТОВ³⁷.
HAERETICARUM FABULARUM COMPENDIUM. LIB. V. TLG
4089/31. CPG 6223. PG 83, 440—556.

877. Предисловие. С. 1—2. [С. 9—10.]³⁸ PG 83, 440—441.
878. Гл. 1. О начале и Отце. С. 3—7. [С. 10—13.] PG 83, 441—448.
879. Гл. 2. О Сыне. С. 8—14. [С. 13—18.] PG 83, 448—453.
880. Гл. 3. О Святом Духе и божественных именах. С. 14—18. [С. 18—21.] PG 83, 453—460.
881. Гл. 4. О творении. С. 18—21. [С. 21—23.] PG 83, 460—464.
882. Гл. 5. О веществе. С. 21—24. [С. 24—26.] PG 83, 464—465.
883. Гл. 6. Об эонах. С. 24—26. [С. 26—27.] PG 83, 465—468.
884. Гл. 7. Об Ангелах. С. 26—30. [С. 27—30.] PG 83, 468—473.
885. Гл. 8. О дьяволе и о демонах. С. 30—34. [С. 30—33.] PG 83, 473—477.
886. Гл. 9. О человеке. С. 34—39. [С. 33—37.] PG 83, 477—484.
887. Гл. 10. О Промысле. С. 40—44. [С. 37—40.] PG 83, 484—488.
888. Гл. 11. О домостроительстве Спасителя. С. 44—50. [С. 40—45.] PG 83, 488—496.
889. Гл. 12. О том, что Владыка восприял на Себя тело. С. 50—52. [С. 45—46.] PG 83, 496—497.
890. Гл. 13. О том, что Владыка с телом восприял и душу. С. 52—54. [С. 46—47.] PG 83, 497—500.
891. Гл. 14. О том, что Владыка восприял на Себя совершенное человеческое естество. С. 54—58. [С. 47—50.] PG 83, 500—504.
892. Гл. 15. О том, что Владыка воскресил воспритое Им на Себя естество. С. 58—59. [С. 50—51.] PG 83, 504—505.
893. Гл. 16. О том, что Один и Тот же и благ и справедлив. С. 60—62. [С. 51—53.] PG 83, 505—508.

³⁷ В ТСО переведена только 5-я книга. Остальные книги, в которых рассматриваются различные ереси (общим числом 56), см.: PG 83, 336—437.

³⁸ Номера страниц в скобках даются по изданию: Творения блж. Феодорита, еп. Кирского. М.: Паломник, 2003. (Библиотека Отцов и Учителей Церкви. Т. XII).

894. Гл. 17. О том, что Один и Тот же дал и Ветхий и Новый Завет. С. 63—65. [С. 53—55.] PG 83, 508—512.
895. Гл. 18. О крещении. С. 65—67. [С. 55—56.] PG 83, 512.
896. Гл. 19. О воскресении. С. 67—71. [С. 56—59.] PG 83, 512—517.
897. Гл. 20. О суде. С. 72—73. [С. 59—61.] PG 83, 517—520.
898. Гл. 21. О обетованиях. С. 74—75. [С. 61—62.] PG 83, 520—521.
899. Гл. 22. О втором пришествии Бога и Спасителя нашего. С. 76—78. [С. 62—64.] PG 83, 521—525.
900. Гл. 23. Об антихристе. С. 79—84. [С. 64—68.] PG 83, 525—532.
901. Гл. 24. О девстве. С. 84—87. [С. 68—71.] PG 83, 532—536.
902. Гл. 25. О браке. С. 88—92. [С. 71—74.] PG 83, 536—541.
903. Гл. 26. О втором браке. С. 92—94. [С. 74—75.] PG 83, 541—544.
904. Гл. 27. О блуде. С. 94—96. [С. 75—77.] PG 83, 544—545.
905. Гл. 28. О покаянии. С. 97—102. [С. 77—81.] PG 83, 545—553.
906. Гл. 29. О воздержании. С. 102—104. [С. 81—83.] PG 83, 553—556.
907. Толкование на пророчество божественного Иеремии. С. 105—315. TLG 4089/26. Interpretatio in Jeremiam. CPG 6205. PG 81, 496—760.
908. Варух. С. 316—333. PG 81, 760—780.
909. Плач Иеремиев. С. 334—354. PG 81, 780—805.
910. Толкование на пророчество божественного Иезекииля. С. 355—728. TLG 4089/27 Interpretatio in Ezechielem. CPG 6206. PG 81, 808—1256.
- ИЗЪЯСНЕНИЕ ТРЕБУЮЩИХ МЕСТ В КНИГАХ ЦАРСТВ И ПАРАЛИПОМЕНОН. TLG 4089/23. Quaestiones in libros Regnorum et Paralipomenon. CPG 6201. PG 80, 801—858.
911. Толкование на первую книгу Паралипоменон. С. 729—744. [С. 360—369.]³⁹ PG 80, 801—817.
912. Толкование на вторую книгу Паралипоменон. С. 745—776. [С. 370—390.] PG 80, 820—858.

ТВОРЕНИЯ ПРП. ИСИДОРА ПЕЛУСИОТА⁴⁰ ЧАСТЬ 1

ПИСЬМА. EPISTULAE. CPG 5557. PG 78, 177—1645.

³⁹ Страницы указаны по переизданию: *Блаженный Феодорит Кирский. Т. 1. Изъяснение трудных мест Божественного Писания*. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003 (Творения святых отцов и учителей Церкви).

⁴⁰ 1-е изд.: М.: Типогр. В. Готье, 1859 (Ч. 1), 1860 (Ч. 2, 3). Письма репринтно были переизданы: *Прп. Исидор Пелусиот. Письма*. М.: Издательство им. свт. Игнатия Ставропольского, 2000 (Т. 1), 2001 (Т. 2).

ОТДЕЛ IV

ТСО 34. Кн. 3.

913. Письма 1—427. С. 1—240. [С. 3—175.]⁴¹ РГ 78, 177—424 (= 1-я книга, письма 1—427).

ТСО 34. Кн. 4.

914. Письма 428—710. С. 241—468. [С. 175—350.] РГ 78, 424—453 (= 1-я книга, письма 428—500) и РГ 78, 456—652 (= 2-я книга, письма 1—210).

1860

ТВОРЕНИЯ ПРП. ИСИДОРА ПЕЛУСИОТА
ЧАСТЬ 2

ТСО 35. Кн. 1.

915. Письма 1—299. С. 1—240. [С. 3—191.]⁴² РГ 78, 652—728 (= 2-я книга, письма 211—300) и РГ 78, 728—892 (= 3-я книга, письма 1—209)

ТСО 35. Кн. 2.

916. Письма 300—599. С. 241—488. [С. 191—384.] РГ 78, 892—1048 (= 3-я книга, письма 210—413) и РГ 78, 1048—1137 (= 4-я книга, письма 1—97).

ТВОРЕНИЯ ПРП. ИСИДОРА ПЕЛУСИОТА
ЧАСТЬ 3

ТСО 36. Кн. 3.

917. Письма 1—296. С. 1—240. [С. 385—570.] РГ 78, 1137—1324 (в РГ 4-я книга, письма 98—230) и 1325—1421 (= 5-я книга, письма 1—164).

⁴¹ Страницы указаны по переизданию: *Преп. Исидор Пелусиот. Письма*. Т. 1. М.: Издательство им. свт. Игнатия Ставропольского, 2000.

⁴² Страницы указаны по переизданию: *Преп. Исидор Пелусиот. Письма*. Т. 2. М.: Издательство им. свт. Игнатия Ставропольского, 2001.

ТСО 36. Кн. 4.

918. Письма 297—701. С. 241—478⁴³. РГ 78, 1422—1645 (= 5-я книга, письма 165—569).

*Письма прп. Исидора Пелусиота (сводная таблица)*⁴⁴

Часть в рус. пер.	ТСО	Рус. пер.	РГ	Книга в РГ
1	ТСО 34. Кн. 3.	1—427	1—427	1
2	ТСО 34. Кн. 4.	428—500	428—500	2
3	ТСО 35. Кн. 1.	501—710	1—210	3
	ТСО 35. Кн. 2.	1—90	211—300	4
	ТСО 36. Кн. 3.	91—299	1—209	5
	ТСО 36. Кн. 4.	300—503	210—413	
		504—599	1—96	
		1—132	98—230	
		133—296	1—164	
		297—701	165—569	

В современном издании в серии «Христианские источники» восстановлена иная нумерация писем общим числом 2000, более близкая ко времени их написания. В SC 422 изданы письма 1214—1413. Ниже приводится таблица писем с указанием соответствий между нумерацией SC, РГ и ТСО (см.: SC 422. Р. 537—549).

SC	Кн. 5 (РГ)	Ч. 2 (ТСО)	Кн. 4 (РГ)	Ч. 2/3 ⁴⁵ (ТСО)
1214	1	133		
1215	2	134		

⁴³ Последняя часть писем пока не переиздана.

⁴⁴ Греческий текст писем в РГ разделен на пять книг, в то время как русский перевод, полностью им соответствующий, разделен только на три части. В таблице представлена нумерация писем по РГ и по рус. пер., в котором она была изменена в связи с новым делением текста. Нужно иметь в виду, что в рус. переводе наряду с присвоенным номером указываются номер книги и письма по РГ (за исключением первых пятисот писем, где номера совпадают). К сожалению, при переиздании 2000—2001 гг. (М.: Издательство им. свт. Игнатия Ставропольского) параллельная нумерация была снята.

⁴⁵ В таблице номера писем из Ч. 3 по ТСО (для отличия от Ч. 2) выделены курсивом.

ОТДЕЛ IV

SC	Кн. 5 (PG)	Ч. 2 (TCO)	Кн. 4 (PG)	Ч. 2/3 (TCO)
1216	3	135		
1217			82	584
1218	4	136		
1219			174	76
1220	5	137		
1221	6	138		
1222	7	139		
1223	8	140		
1224	9	141		
1225	10	142		
1226	11	143		
1227			166	68
1228	12	144		
1229	13	145		
1230	14	146		
1231	15	147		
1232	16	148		
1233	17	149		
1234	18	150		
1235	19	151		
1236	20	152		
1237	21	153		
1238			97	599
1239	22	154		
1240	23	155		
1241	24	156		
1242	25	157		
1243 ⁴⁶			48	551
1244			60	563
1245			59	562
1246	26	158		
1247	27	159		
1248			172	74
1249	28	160		
1250			109	12
1251			141	43

⁴⁶ В PG и SC письмо адресовано Аммония, а в рус. пер. по ошибке — Алипию.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ К «ТСО»

SC	Кн. 5 (PG)	Ч. 2 (ТСО)	Кн. 4 (PG)	Ч. 2/3 (ТСО)
1252	29	161		
1253	30	162		
1254	31	163		
1255	32	164		
1256	33	165		
1257	34	166		
1258	35	167		
1259			225	127
1260			9	512
1261	36	168		
1262	37	169		
1263			221	123
1264	38	170		
1265			22	525
1266	39	171		
1267	40	172		
1268	41	173		
1269	42	174		
1270	43	175		
1271	44	176		
1272	45	177		
1273	46	178		
1274	47	179		
1275			162	64
1276			205	107
1277			167	69
1278			68	571
1279			84	586
1280			38	541
1281			33	536
1282			34	537
1283			2	505
1284			3	506
1285	48	180		
1286			128	31
1287	49	181		
1288	50	182		
1289	51	183		
1290	59	191		

ОТДЕЛ IV

SC	Кн. 5 (PG)	Ч. 2 (TCO)	Кн. 4 (PG)	Ч. 2/3 (TCO)
1291	52	184		
1292	53	185		
1293			160	62
1294			213	115
1295			215	117
1296	54	186		
1297	55	187		
1298			10	513
1299	56	188		
1300	57	189		
1301	58	190		
1302	60	192		
1303			129	32
1304			45	548
1305	61	193		
1306			100	3
1307			148	50
1308			182	84
1309	62	194		
1310	63	195		
1311	64	196		
1312	65	197		
1313			151	53
1314	66	198		
1315	67	199		
1316			154	56
1317	68	200		
1318	69	201		
1319	70	202		
1320	71	203		
1321	72	204		
1322	73	205		
1323	74	206		
1324	75	207		
1325	76	208		
1326	77	209		
1327	78	210		
1328	79	211		
1329			74	577

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ К «ТСО»

SC	Кн. 5 (PG)	Ч. 2 (ТСО)	Кн. 4 (PG)	Ч. 2/3 (ТСО)
1330	80	212		
1331			136	38
1332			200	102
1333	81	213		
1334	82	214		
1335	84	215		
1336	83	216		
1337	85	217		
1338			55	558
1339	86	218		
1340	—		—	
1341	—		—	
1342	—		—	
1343	87	219		
1344	88	220		
1345			110	13
1346	89	221		
1347	90	222		
1348	91	223		
1349	92	224		
1350	93	225		
1351	94	226		
1352	113	245		
1353	95	227		
1354	96	228		
1355			159	61
1356	114	246		
1357	115	247		
1358			210	112
1359			104	7
1360			103	6
1361	97	229		
1362	98	230		
1363	99	231		
1364	100	232		
1365	101	233		
1366	102	234		
1367	103	235		
1368	104	236		

ОТДЕЛ IV

SC	Кн. 5 (PG)	Ч. 2 (TCO)	Кн. 4 (PG)	Ч. 2/3 (TCO)
1369			161	63
1370			114	17
1371	105	237		
1372	106	238		
1373	107	239		
1374	108	240		
1375	109	241		
1376			89	591
1377			115	18
1378	—		—	
1379	110	242		
1380	111	243		
1381	112	244		
1382	116	248		
1383			208	110
1384	117	249		
1385	118	250		
1386	119	251		
1387	120	252		
1388	122	254		
1389	121	253		
1390	123	255		
1391	124	256		
1392	125	257		
1393	126	258		
1394	127	259		
1395	128	260		
1396	129	261		
1397	130	262		
1398			101	4
1399	131	263		
1400	132	264		
1401	133	265		
1402	134	266		
1403	135	267		
1404	136	268		
1405			53	556
1406	137	269		
1407	138	270		

SC	Кн. 5 (PG)	Ч. 2 (ТСО)	Кн. 4 (PG)	Ч. 2/3 (ТСО)
1408	139	271		
1409	140	272		
1410			194	96
1411	141	273		
1412			67	570
1413	142	274		

1861

ТВОРЕНИЯ БЛЖ. ФЕОДОРИТА, ЕП. КИРСКОГО
ЧАСТЬ 7

ТСО [без номера]

ТОЛКОВАНИЕ НА ЧЕТЫРНАДЦАТЬ ПОСЛАНИЙ СВ. АПОСТОЛА ПАВЛА. TLG 4089/30. INTERPRETATIO IN XIV EPISTULAS SANCTI PAULI. CPG 6223. PG 82, 36—877.

919. Предисловие. С. 1—8. [С. 87—92.]⁴⁷ PG 82, 36—44.

920. Толкование на послание к Римлянам. С. 9—167. [С. 93—210.] PG 82, 44—225.

921. На первое послание к Коринфянам. С. 168—299. [С. 211—309.] PG 82, 225—376.

922. На второе послание к Коринфянам. С. 300—372. [С. 310—364.] PG 82, 376—460.

923. На послание к Галатам. С. 373—411. [С. 365—393.] PG 82, 460—504.

924. На послание к Ефесеям. С. 412—454. [С. 394—426.] PG 82, 505—557.

925. На послание к Филиппийцам. С. 455—483. [С. 427—447.] PG 82, 557—589.

926. На послание к Колоссянам. С. 484—515. [С. 448—471.] PG 82, 592—628.

927. На первое послание к Фессалоникийцам. С. 516—540. [С. 472—490.] PG 82, 628—656.

928. На второе послание к Фессалоникийцам. С. 541—554. [С. 491—501.] PG 82, 657—673.

⁴⁷ Страницы в скобках даны по изданию: Творения блж. Феодорита, еп. Кирского. М.: Паломник, 2003. (Библиотека отцов и учителей Церкви. Т. XII).

ОТДЕЛ IV

929. На послание к Евреям. С. 555—653. [С. 502—575.] PG 82, 673—786.
930. На первое послание к Тимофею. С. 654—709. [С. 576—605.] PG 82, 788—829.
931. На второе послание к Тимофею. С. 710—732. [С. 606—623.] PG 82, 832—857.
932. На послание к Титу. С. 733—744. [С. 624—632.] PG 82, 857—869.
933. На послание к Филимону. С. 745—752. [С. 633—638.] PG 82, 872—877.

ТВОРЕНИЯ СВ. ГРИГОРИЯ НИССКОГО⁴⁸ ЧАСТЬ 1

ТСО 37. Кн. 1.

934. О шестодневе. С. 1—75. TLG 2017/78. *Apologia in hexaemeron*. CPG 3153. PG 44, 61—124.
935. Об устройении человека. С. 76—222⁴⁹. TLG 2017/79. *De opificio hominis*. CPG 3154. PG 44, 125—256.

ТСО 37. Кн. 2.

936. О жизни Моисея законодателя. С. 223—379. [С. 10—105.]⁵⁰ TLG* 2017/42. *De vita Mosis*. CPG 3159. PG 44, 297—429.

⁴⁸ 1-е изд.: М.: Типогр. В. Готье, 1861 (Ч. 1; 2), 1862 (Ч. 3); (Ч. 4), 1863 (Ч. 5), 1864 (Ч. 6), 1865 (Ч. 7, кн. 1), 1866 (Ч. 7, кн. 2), 1868 (Ч. 7, кн. 3), 1872 (Ч. 8). 1—3 части 1-го изд. были переизданы репринтом (М.: Из глубин, Б. г. 470, II, 481, 410 с. [Благотвор. библио-издат. фонд «Нар. Б-ка»]). Ранее отдельные произведения свт. Григория Нисского издавались в ХЧ (К мон. Олимпию // ХЧ 23. 1826. С. 9—57; Слово на Вознесение // ХЧ 28. 1830. С. 75—242; О жизни Моисея законодателя (незаконч.) // ХЧ 44. 1831. С. 115—154; Слово о блаженстве (миров.) // ХЧ. 1842. Ч. 2. С. 160—178; На св. Пасху о воскресении // ХЧ. 1847. Ч. 2. С. 3—41).

⁴⁹ Новый перевод В. М. Лурье: *Святой Григорий Нисский. Об устройении человека*. СПб.: Аxioma, 2000² (1995¹). 220 с. (С. 13—138 перевод).

⁵⁰ Страницы в скобках даны по изданию: О жизни Моисея законодателя, или О совершенстве в добродетели. М.: Храм Космы и Дамиана, 1999. (Перев. с греч. по изд. SC О. Титовой, И. Прохыгиной и А. Десницкого под ред. А. Десницкого. Указание на титуле имени только А. Десницкого ошибочно.)

937. О молитве. С. 380—469. [С. 3—106.]⁵¹ TLG 2017/47. De oratione Dominica orationes v. CPG 3160. PG 44, 1120—1193.

ТВОРЕНИЯ СВ. ГРИГОРИЯ НИССКОГО
ЧАСТЬ 2

ТСО 38. Кн. 3.

938. О надписании псалмов. С. 1—193. [С. 3—132.]⁵² TLG* 2017/27. In inscriptiones Psalmorum. CPG 3155. PG 44, 432—608.
939. На псалом шестой. С. 194—202. [С. 133—138.] TLG* 2017/28. In sextum Psalmum. CPG 3156. PG 44, 608—616.

ТСО 38. Кн. 4.

940. Точное истолкование Екклесиаста Соломонова. С. 203—358. [С. 3—158.]⁵³ TLG* 2017/29. In Ecclesiasten (homiliae 8). CPG 3157. PG 44, 616—753.
941. О блаженствах. С. 359—478. TLG 2017/53. Orationes VIII de beatitudinibus. CPG 3161. PG 44, 1193—1301.

1862

ТВОРЕНИЯ СВ. ГРИГОРИЯ НИССКОГО
ЧАСТЬ 3

ТСО 39. Кн. 1.

942. Точное изъяснение Песни Песней Соломона. С. 1—210⁵⁴. TLG* 2017/32. In Canticum canticorum (homiliae 15). CPG 3158. PG 44, 756—940.

⁵¹ Страницы в скобках даны по изданию: О молитве. М.: Издание Подворья ТСА, 1999.

⁵² Страницы в скобках к этому и следующему произведениям даны по изданию: О надписании псалмов. М.: Братство свт. Игнатия, 1998.

⁵³ Страницы в скобках даны по изданию: Точное истолкование Екклесиаста Соломонова. М.: Братство свт. Игнатия, 1997.

⁵⁴ Переизд.: Григорий Нисский. Точное изъяснение Песни Песней Соломона. М., 1999 (перенабор с сохранением дореформенной орфографии).

ОТДЕЛ IV

ТСО 39. Кн. 2.

943. Точное изъяснение Песни Песней Соломона. С. 211—408. TLG* 2017/32. In Canticum canticorum (homiliae 15). CPG 3158. PG 44, 940—1120.

ТВОРЕНИЯ СВ. ГРИГОРИЯ НИССКОГО ЧАСТЬ 4

ТСО 40. Кн. 3.

944. Большое огласительное слово, разделенное на 40 глав. С. 1—110. [С. 8—304.]⁵⁵ TLG* 2017/46. Oratio catechetica magna. CPG 3150. PG 45, 9—105.
945. К Авлавию, о том, что не три Бога. С. 111—132. TLG* 2017/3. Ad Ablabium quod non sint tres dei. CPG 3139. PG 45, 116—136.
946. К Симпликию о вере. С. 133—140. TLG* 2017/4. Ad Simplicium de fide. CPG 3140. PG 45, 136—145.
947. Против учения о судьбе. С. 141—177. TLG* 2017/82. Contra fatum. CPG 3152. PG 45, 145—173.
948. К еллинам на основании общих понятий. С. 178—191. TLG* 2017/2. Ad Graecos ex communibus notionibus. CPG 3138. PG 45, 176—185.
949. О чревоутомятнице. С. 192—200. TLG* 2017/84. De pythonissa ad Theodosium episcopum. CPG 3146. PG 45, 108—113.

ТСО 40. Кн. 4.

950. О душе и о воскресении. С. 201—326. TLG 2017/56. Dialogus de anima et resurrectione. CPG 3149. PG 46, 12—160.
951. О младенцах, преждевременно похищаемых смертью. С. 327—360. TLG* 2017/83. De infantibus praemature abreptis. CPG 3145. PG 46, 161—192.
952. На свое рукоположение. С. 361—372. TLG* 2017/20. De deitate adversus Evagrium (*vulgo* In suam ordinationem). CPG 3179. PG 46, 544—553.
953. Слово о божестве Сына и Духа и похвала праведному Аврааму. С. 373—398. TLG 2017/62. De deitate Filii et Spiritus Sancti. CPG 3192. PG 46, 553—576.

⁵⁵ Страницы в скобках даны по изданию: Большое огласительное слово / Редакция перевода, план-конспект, примечания и послесловие Ю. А. Вестеля. Киев: Пролог, 2003 (рус. пер. с греческим параллельным текстом).

1863

ТВОРЕНИЯ СВ. ГРИГОРИЯ НИССКОГО
ЧАСТЬ 5

ТСО 41. Кн. 1.

954. Послание св. Григория Нисского к брату его, Петру, еп. Севастийскому. С. 1—4. TLG* 2017/33. Epistulae. CPG 3167. PG 45, 237—240.
955. Послание Петра Севастийского к брату его, св. Григорию Нисскому. С. 5—7. TLG* 2017/33. Epistulae. CPG 3167. PG 45, 241—244.
ОПРОВЕРЖЕНИЕ ЕВНОМИЯ. TLG* 2017/30. CONTRA EUNOMIUM⁵⁶. LIB. I—IV. CPG 3135. PG 45, 244—677.
956. Кн. 1. С. 8—150. PG 45, 244—372.

ТСО 41. Кн. 3.

957. Кн. 1. С. 151—260. PG 45, 372—464.
958. Кн. 2. С. 261—316. TLG* 2017/31 (Refutatio confessionis Eunomii.) CPG 3136. PG 45, 464—513.

ТСО 41. Кн. 5.

959. Кн. 2. С. 317—380. TLG* 2017/31 (Refutatio confessionis Eunomii.) CPG 3136. PG 45, 513—572.
960. Кн. 3. С. 381—431. TLG* 2017/30. (Contra Eunomium. Lib. III.) CPG 3135. PG 45, 572—616.
961. Кн. 4. С. 432—500. TLG* 2017/30. (Contra Eunomium. Lib. IV.) CPG 3135. PG 45, 616—677.

⁵⁶ Деление на книги указывается по PG. Оно не совпадает с делением по TLG, где данное произведение разделено на два: Contra Eunomium («Против Евномия») и Refutatio confessionis Eunomii («Опровержение исповедания Евномия»). Соотношение версий PG и TLG можно представить в виде следующей таблицы:

Кн. PG	Кн. TLG
1	1
2	Refutatio...
3—12.1	3
12.2	2

ТВОРЕНИЯ СВТ. ЕПИФАНИЯ КИПРСКОГО⁵⁷
ЧАСТЬ 1

ТСО 42. Кн. 2.

НА ВОСЕМЬДЕСЯТ ЕРЕСЕЙ ПАНАРИЙ, ИЛИ КОВЧЕГ. TLG* 2021/2. PANARION (ADVERSUS HAERESSES). CPG 3745. PG 41, 156—577.

962. Послание к Епифанию архимандритов Акакия и Павла. Epistula ad Eriphanium. С. 1—3. PG 41, 156—157.

963. Ответ Епифания на это послание. Rescriptum Eriphanii. С. 4—20. PG 41, 157—172.

Книга первая. Отд. 1.

964. [Вступление.] 9 глав. С. 21—38. PG 41, 173—201.

965. [Ересь 5.]⁵⁸ Стоики. С. 38—41. PG 41, 201—204.

966. [Ересь 6.] Платоники. С. 41. PG 41, 204—205.

967. [Ересь 7.] Пифагорейцы. С. 42. PG 41, 205.

968. [Ересь 8.] Эпикурейцы. С. 42—57. PG 41, 205—224⁵⁹.

969. [Ересь 9.] Самаряне. С. 57—65. PG 41, 224—232.

970. [Ересь 10.] Об ессинах. С. 65—66. PG 41, 232—233.

971. [Ересь 11.] О севуеях. С. 66—67. PG 41, 233—236.

972. [Ересь 12.] О горофинах. С. 67. PG 41, 236.

973. [Ересь 13.] О досифеях. С. 67—69. PG 41, 237.

⁵⁷ М.: Типогр. В. Готье, 1863 (Ч. 1), 1864 (Ч. 2), 1872 (Ч. 3). М.: Типогр. М. Н. Лаврова и К°, 1880 (Ч. 4), 1882 (Ч. 5), 1884 (Ч. 6). Рус. переводы сочинений свт. Епифания Кипрского, выполненные в МДА, никогда не переиздавались. В настоящее время Издательский совет РПЦ приступил к их переизданию.

⁵⁸ У св. Епифания четкий счет начинается только отсюда (пятая ересь по общему счету, третья у эллинов). Издатель греч. текста К. Холл условно (и довольно искусственно) выделяет для сохранения последовательности в качестве первых четырех «ересей» «варваров», «скифов», «эллинов» и «иудеев» (Βαρβαρισμός, Σκυθισμός, Ἑλληνισμός, Ἰουδαϊσμός). Здесь у св. Епифания наблюдается некая непоследовательность в счете — после указанных общих «ересей» он, не прерывая счет, начинает разбирать частные эллинские течения. Причем непонятно, почему стоицизм он называет третьим у эллинов, если течений у него всего четыре и стоики упоминаются первыми.

⁵⁹ Об эпикурейцах говорится на С. 42—43 (PG 41, 205—208A), далее на С. 43—57 излагается предыстория происхождения самарянства (PG 41, 208A—224).

Иудейство:

974. [Ересь 14.] О саддукеях. С. 69—71. PG 41, 240—241.
975. [Ересь 15.] О книжниках. С. 71—73. PG 41, 241—248.
976. [Ересь 16.] О фарисеях. С. 73—78. PG 41, 248—253.
977. [Ересь 17.] Об имеробаптистах. С. 78—80. PG 41, 256—257.
978. [Ересь 18.] О назореях. С. 80—82. PG 41, 257—260.
979. [Ересь 19.] Об оссиах. С. 83—90. PG 41, 260—269.
980. [Ересь 20.] Об иродиах. С. 91—94. PG 41, 269—273.
981. Явление и пришествие Христова во плоти. С. 94—100. PG 41, 237—280.
982. О назореях, или о христианах. С. 101. PG 41, 280.
Книга первая. Отд. 2.
983. [Содержание.] С. 102—106. PG 41, 281—285.
984. [Ересь 21.] О симонианах. С. 107—116. PG 41, 285—296.

ТСО 42. Кн. 4.

985. [Ересь 22.] О менандрианах. С. 116—118. PG 41, 296—297.
986. [Ересь 23.] О саторнианах. С. 118—128. PG 41, 297—308.
987. [Ересь 24.] О василидианах. С. 129—141. PG 41, 308—320.
988. [Ересь 25.] О николаитах. С. 142—151. PG 41, 320—329.
989. [Ересь 26.] О гностиках. С. 151—178. PG 41, 329—364.
990. [Ересь 27.] О карпократианах. С. 179—191. PG 41, 364—377.
991. [Ересь 28.] О керинфианах. С. 192—202. PG 41, 377—388.
992. [Ересь 29.] О назореях. С. 202—215. PG 41, 388—405.
993. [Ересь 30.] Об евионеях. С. 215—276. PG 41, 405—473.

ТСО 42. Кн. 6.

994. [Ересь 31.] О валентинианах. С. 277—349. PG 41, 473—544.
995. [Ересь 32.] О секундианах. С. 349—361. PG 41, 544—553.
996. [Ересь 33.] О птолемах. С. 361—384. PG 41, 556—577.

1864

ТВОРЕНИЯ СВ. ГРИГОРИЯ НИССКОГО
ЧАСТЬ 6

ТСО 43. Кн. 1.

ОПРОВЕРЖЕНИЕ ЕВНОМИЯ. TLG* 2017/30. CONTRA EUNOMI-
UM. LIB. V—XII. CPG 3135. PG 45, 677—1121.

ОТДЕЛ IV

997. Кн. 5. С. 1—33. PG 45, 677—708.
998. Кн. 6. С. 34—65. PG 45, 709—737.
999. Кн. 7. С. 66—97. PG 45, 737—765.
1000. Кн. 8. С. 98—137. PG 45, 765—800.

ТСО 43. Кн. 3.

1001. Кн. 9. С. 136—168. PG 45, 801—825.
1002. Кн. 10. С. 169—201. PG 45, 825—853.
1003. Кн. 11. С. 202—235. PG 45, 853—884.
1004. Кн. 12. С. 236—264. PG 45, 884—908. Ч. I.
1005. Кн. 12. С. 265—334. PG 45, 909—968. Ч. II. (= Lib. II [TLG]).

ТСО 43. Кн. 5.

1006. Кн. 12. С. 335—510. PG 45, 968—1121. Ч. II. (= Lib. II [TLG]).

ТВОРЕНИЯ СВТ. ЕПИФАНИЯ КИПРСКОГО
ЧАСТЬ 2

ТСО 44. Кн. 2.

НА ВОСЕМЬДЕСЯТ ЕРЕСЕЙ ПАНАРИЙ, ИЛИ КОВЧЕГ. TLG*
2021/2. PANARION (ADVERSUS HAERESSES). CPG 3745. PG 41,
577—993.

Книга первая. Отд. 3.

1007. [Содержание.] С. 1—5. PG 41, 577—581.
1008. [Ересь 34.] О маркосиях. С. 5—53. PG 41, 581—625.
1009. [Ересь 35.] О колорвасиях. С. 54—61. PG 41, 628—633.
1010. [Ересь 36.] Об ираклеонитах. С. 61—69. PG 41, 633—641.
1011. [Ересь 37.] Об офитах. С. 69—83. PG 41, 641—653.
1012. [Ересь 38.] О кайянах. С. 83—96. PG 41, 653—665.
1013. [Ересь 39.] О сифиянах. С. 96—108. PG 41, 665—677.
1014. [Ересь 40.] Об архонтиках. С. 108—123. PG 41, 677—692.
1015. [Ересь 41.] О кердонианах. С. 123—127. PG 41, 692—696.
1016. [Ересь 42.] О маркионитах. Главы 1—3. С. 127—132. PG 41, 696—700.

ТСО 44. Кн. 4.

1017. О маркионитах. Главы 3—14. С. 133—261. PG 41, 700—817.
1018. [Ересь 43.] О лукианистах. С. 261—264. PG 41, 817—821.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ К «ТСО»

1019. [Ересь 44.] Об апеллианах. С. 265—277. PG 41, 821—832.
1020. [Ересь 45.] О севирианах. С. 277—282. PG 41, 832—836.
1021. [Ересь 46.] О татианах. С. 282—290. PG 41, 836—845.

ТСО 44. Кн. 6.

Книга вторая. Отд. 1.

1022. [Содержание.] С. 291—296. PG 41, 845—849.
1023. [Ересь 47.] Об енкратитах. С. 297—302. PG 41, 849—856.
1024. [Ересь 48.] О еретиках фригийских, называемых или монтанистами, или еще таскодругитами. С. 302—328. PG 41, 856—880.
1025. [Ересь 49.] О квинтилианах, или пепузианах, они же и прискиллиане. С. 329—331. PG 41, 880—881.
1026. [Ересь 50.] О четырнадцатниках. С. 332—337. PG 41, 881—888.
1027. [Ересь 51.] О ереси, которая не принимает Евангелия от Иоанна и его Апокалипсиса. С. 337—417. PG 41, 888—953.
1028. [Ересь 52.] Об адамианах. С. 418—423. PG 41, 953—960.
1029. [Ересь 53.] О сампсеях. С. 423—426. PG 41, 960—961.
1030. [Ересь 54.] О феодотианах. С. 426—435. PG 41, 961—972.
1031. [Ересь 55.] О мелхиседекианах. С. 435—453. PG 41, 972—989.
1032. [Ересь 56.] О вардисанистах. С. 453—458. PG 41, 989—993.

1865

ТВОРЕНИЯ СВ. ГРИГОРИЯ НИССКОГО
ЧАСТЬ 7

ТСО 44. Кн. 1.

1033. Слово против Ария и Савелия. С. 1—22. TLG* 2017/5. Adversus Arium et Sabellium de Patre et Filio. CPG 3141. PG 45, 1281—1301.
1034. Слово о Святом Духе против македонян. С. 23—58. TLG* 2017/6. Adversus Macedonianos de Spiritu Sancto. CPG 3142. PG 45, 1301—1333.
1035. Опровержение мнений Аполлинария (антирритик). С. 59—201. TLG* 2017/8. Antirrheticus adversus Apollinarium. CPG 3144. PG 45, 1124—1269.
1036. Против Аполлинария, к Феофилу, еп. Александрийскому. С. 202—210. TLG* 2017/7. Ad Theophilum adversus Apollinaristas. CPG 3143. PG 45, 1269—1277.

ОТДЕЛ IV

1866

ТВОРЕНИЯ СВ. ГРИГОРИЯ НИССКОГО
ЧАСТЬ 7

ТСО 44. Кн. 2.

1037. К Армонию о том, что значит имя и название: христианин. С. 211—223. [С. 3—15.]⁶⁰ TLG* 2017/25. De professione Christiana ad Harmonium. CPG 3163. PG 46, 237—249.
1038. О совершенстве, и о том, каким должно быть христианину. К Олимпию монаху. С. 224—262. [С. 16—54.] TLG* 2017/26. De perfectione Christiana ad Olympium monachum. CPG 3164. PG 46, 252—285.
1039. О цели жизни по Боге; об истинном подвижничестве; ответ подвижникам, спрашивавшим о цели благочестия, и начертание, как жить и подвизаться в обществе. С. 263—283. [С. 55—75.]⁶¹ TLG* 2017/24. De instituto Christiano. CPG 3162. PG 46, 288—305.
1040. О девстве. Письмо, содержащее увещание к праведной жизни. С. 284—394. [С. 76—186.] TLG* 2017/43. De virginitate. CPG 3165. PG 46, 317—416.

1868

ТВОРЕНИЯ СВ. ГРИГОРИЯ НИССКОГО
ЧАСТЬ 7

ТСО 44. Кн. 3.

1041. О ницелюбии и благотворительности. С. 395—433. [С. 187—225.] TLG* 2017/10. De beneficentia (*vulgo* De pauperibus amandis i). CPG 3169. PG 46, 453—469.

⁶⁰ Отсюда и далее до конца части страницы в скобках даются по изданию: Что значит имя христианин. М., 2000. Послание к Армонию переиздавалось отдельно, см.: Святого Григория Нисского. О том, что значит имя и название христианин. № 16. Сергиев Посад: 2-я типография А. И. Снегиревой, 1892. (Издание редакции «Богословского вестника»).

⁶¹ По характеристике А. И. Сидорова, до критического издания В. Йегера текст был известен «в чрезвычайно искаженном и урезанном виде. Именно с такого испорченного греческого текста и сделан был в свое время русский перевод трактата» (Творения древних отцов-подвижников. М., 1997. С. 11, прим. 3). Новый пер. А. И. Сидорова по изд. В. Йегера см. в указ. изд. на С. 143—171.

1042. Против отлагающих крещение. С. 434—450. [С. 226—242.] TLG 2017/60. De iis qui baptismum differunt. CPG 3147. PG 46, 416—432.
1043. На слова Писания: «а блудяй во свое тело согрешает» (1 Кор. 6, 18). С. 451—456. [С. 243—248.] TLG* 2017/13. Contra fornicarios. CPG 3172. PG 46, 489—496.
1044. Против ростовщиков. С. 457—473. [С. 249—265.] TLG* 2017/12. Contra usurarios. CPG 3171. PG 46, 433—452.
1045. Против тяготящихся церковными наказаниями. С. 474—484. [С. 266—276.] TLG 2017/59. Adversus eos qui castigationes aegre ferunt. CPG 3190. PG 46, 308—316.
1046. Слово к скорбящим о преставившихся от настоящей жизни в вечную. С. 485—534. [С. 277—309.] TLG* 2017/9. De mortuis non esse dolendum. CPG 3168. PG 46, 497—537.

1872

ТВОРЕНИЯ СВ. ГРИГОРИЯ НИССКОГО

ЧАСТЬ 8

ТСО 45. Кн. 1.

1047. Слово на день светов, в который крестился наш Господь. С. 1—25. TLG* 2017/14. In diem luminum (In baptismum Christi oratio). CPG 3173. PG 46, 577—600.
1048. Слово на св. Пасху, и о трдневном сроке воскресения Христова. С. 26—55. TLG* 2017/16. De tridui inter mortem et resurrectionem Domini nostri Jesu Christi spatio i (*vulgo* In Christi resurrectionem oratio). CPG 3175. PG 46, 600—628.
1049. Слово на св. Пасху о воскресении; сказано в великий день воскресный. С. 56—87. TLG* 2017/15. In sanctum Pascha (*vulgo* In Christi resurrectionem oratio iii). CPG 3174. PG 46, 652—681.
1050. Слово на святую и спасительную Пасху. С. 88—91. TLG* 2017/17. In sanctum et salutare Pascha (*vulgo* In Christi resurrectionem oratio iv). CPG 3176. PG 46, 681—684.
1051. Слово на день, называемый по местному обычаю у каппадокийцев: Ἐπισκομένη (Эписозомени) то есть на праздник вознесения Господа нашего Иисуса Христа. С. 92—97. TLG* 2017/19. In ascensionem Christi. CPG 3178. PG 46, 689—693.
1052. Слово о Святом Духе. С. 98—104. TLG 2017/63. De Spiritu Sancto sive In pentecosten. CPG 3191. PG 46, 696—701.
1053. Похвальное слово святому первомученику Стефану. С. 105—125. TLG*

ОТДЕЛ IV

2017/40. Encomium in sanctum Stephanum protomartyrem i. CPG 3186. PG 46, 701—721.

ТСО 45. Кн. 2.

1054. Слово о жизни святого Григория Чудотворца. С. 126—197. TLG 2017/69. De vita Gregorii Thaumaturgi. CPG 3184. PG 46, 893—957.
1055. Похвальное слово великомученику Феодору (Тирону). С. 198—212. TLG 2017/65. De sancto Theodoro. CPG 3183. PG 46, 736—748.
1056. Похвальное слово 1 святым сорока мученикам. С. 213—221. TLG 2017/66. Encomium in xl martyres i. CPG 3188. PG 46, 749—756.
1057. Похвальное слово 2 святым сорока мученикам. С. 222—238. TLG 2017/66. Encomium in xl martyres i. CPG 3188. PG 46, 757—772.
1058. Похвальное слово 3 святым сорока мученикам, произнесенное во храме их. С. 239—256. TLG 2017/67. Encomium in xl martyres ii. CPG 3189. PG 46, 773—788.
1059. Похвальное слово преподобному отцу нашему Ефрему. С. 257—293. TLG 2017/68. In sanctum Ephraim. CPG 3193. PG 46, 820—849.

ТСО 45. Кн. 3, 4.

1060. Слово в день памяти Василия Великого, родного брата. С. 294—325. TLG* 2017/48. In Basilium fratrem. CPG 3185. PG 46, 788—820.
1061. О жизни преподобной Макрины, сестры Василия Великого (к Олимпию монаху). С. 326—373⁶². TLG* 2017/41. Vita sanctae Macrinae. CPG 3166. PG 46, 960—1000.
1062. Надгробное слово Мелетию Великому, епископу Антиохийскому. С. 374—387. TLG* 2017/21. Oratio funebris in Meletium episcopum. CPG 3180. PG 46, 852—864.
1063. Надгробное слово Пульхерии. С. 388—402. TLG* 2017/22. Oratio consolatoria in Pulcheriam. CPG 3181. PG 46, 864—877.
1064. Надгробное слово императрице Плакиле. С. 403—419. TLG* 2017/23. Oratio funebris in Flacillam imperatricem. CPG 3182. PG 46, 877—892.
1065. Каноническое послание к святому Литоию, епископу Мелетинскому. С. 420—437. TLG 2017/76. Epistula canonica ad Letoium. CPG 3148. PG 45, 221—236.

⁶² Новый перевод Т. Л. Александровой: *Святитель Григорий Нисский. Послание о жизни святой Макрины*. М.: ГЛК Ю. А. Шичалина, 2002. 128 с. (парал. с греч. текстом).

1066. Письма. С. 438—534⁶³. TLG* 2017/33. Epistulae. CPG 3167. PG 46, 1000—1100.

УКАЗАТЕЛИ⁶⁴

1. TLG—РУССКИЙ ПЕРЕВОД⁶⁵

Творения св. Григория Нисского
TLG 2017/1—84⁶⁶

TLG	Рус. пер.	TLG	Рус. пер.
1	—	9	1046
2	948	10	1041
3	945	11	—
4	946	12	1044
5	1033	13	1043
6	1034	14	1047
7	1036	15	1049
8	1035	16	1048

⁶³ Греческий текст и новый русский перевод (с обширным комментарием) письма 25 к Амфилохию см.: *Высоцкий А. М., Шелов-Коведяев Ф. В.* Мартирий в Нисе по описанию Григория Нисского и его значение для изучения раннесредневековой архитектуры стран Закавказья // Кавказ и Византия. Вып. 5. 1987. С. 82—114. См. также: *Они же.* Архитекторы и заказчики в Византии и странах Закавказья раннего Средневековья в зеркале памятников письменности: К проблеме авторства // Искусствознание. 1/98. М., 1998. С. 70—82.

⁶⁴ В указателях номера рус. переводов сочинений свт. Епифания Кипрского отсутствуют, они будут помещены вместе с номерами рус. переводов, выходящих за пределы рассматриваемого периода (а именно, с 1872 г. и далее), в следующем номере БВ.

⁶⁵ Из 121 сочинений на греческом языке, принадлежащих или приписываемых 3-м отцам (свт. Кириллу Иерусалимскому, блж. Феодориту Кирскому и свт. Григорию Нисскому), — если иметь в виду только номер TLG, а не объем произведений, — на русский переведено (включая 3 сочинения блж. Феодорита, 1 сочинение свт. Григория Нисского и 1 сочинение свт. Кирилла, переведенные вне ТСО) 76, что составляет 62,8%. Творения прп. Исихора Пелусиота и прп. Нила Синайского (sc. Анкирского) в версии TLG 5 отсутствуют. В указателе приводятся также номера для сочинений Евagriя, приписываемых прп. Нилу Синайскому.

⁶⁶ В TLG всего 84 (без № 45—83) сочинения, в ТСО переведено 55 сочинений. Непереведенные сочинения по большей части подложные.

ОТДЕЛ IV

TLG	Рус. пер.	TLG	Рус. пер.
17	1050	49, 51 [Sp.]	—
18 [Sp.]	—	52 [Sp.] ⁶⁷	переведено
19	1051	53	941
20	952	55 [Sp.]	—
21	1062	56	950
22	1063	58 [Sp.]	—
23	1064	59	1045
24	1039	60	1042
25	1037	61 [Sp.]	—
26	1038	62	953
27	938	63	1052
28	939	64	—
29	940	65	1055
30	957, 960, 961, 997, 998—1006	66	1056, 1057
31	958, 959	67	1058
32	942, 943	68	1059
33	954, 955, 1066	69	1054
34—39 [Sp.]	—	70—73 [Sp.], 74—75 [Fr.]	—
40	1053	76	1065
41	1061	77 [Sp.]	—
42	936	78	934
43	1040	79	935
44	—	80 [Fr.], 81	—
46	944	82	947
47	937	83	951
48	1060	84	949

⁶⁷ Первое из трех слов прп. Анастасия Синаита «Об устройении человека», переведено А. И. Сидоровым. Рус. пер. см.: *Преподобный Анастасий Синаит*. Три слова об устройении человека по образу и по подобию Божию // *Альфа и Омега* 18. 1998. № 4. С. 89—118.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ К «ТСО»

Творения свт. Кирилла Иерусалимского TLG 2110/1—13⁶⁸

TLG	Рус. пер.	TLG	Рус. пер.
1	760	6	784
2 [Sp.]	779—783	7 [Sp.] ⁶⁹	переведено
3	761—778	8—12	—
4—5	—	13	785

Творения бл. Феодорита еп. Кирского TLG 4089/1—35⁷⁰

TLG	Рус. пер.	TLG	Рус. пер.
1—2	—	22	786—794
3 ⁷¹	переведено	23	795—799,
4 ⁷²	переведено		911—912
4 [fragm.]	839	24	800—804
5—7	письма	25 ⁷³	переведено
8, 16 [Dub.],	—	26	907—909
20—21		27	910

⁶⁸ В TLG всего 13 сочинений, в ТСО переведено 5 сочинений, вне ТСО — 1. Из оставшихся непереуведенными 7 сочинений 3 подложные (№ 8—10), а 4 представляют малые фрагменты «Поучений» (№ 4—5, 11—12).

⁶⁹ Рус. пер.: Св. Кирилл, архиеп. Иерусалимский. Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991. С. 358—366.

⁷⁰ В TLG всего 20 сочинений (без № 9—15, 17—19), в ТСО полностью или частично переведено 11 сочинений. Роспись писем, вошедших в TLG (№ 5—7, 34—35), будет предложена в следующем номере БВ. Рус. переводы исторических сочинений были изданы ранее в СПб. См. ниже прим. 71, 72.

⁷¹ Historia ecclesiastica. Рус. пер.: Церковная история. СПб., 1852. (Перенабор: М.: Издательство «Российская политическая энциклопедия»; Православное товарищество «Колокол», 1996 [История Христианской Церкви в произведениях ее писателей. Вып. 1].)

⁷² Historia religiosa (Philotheus). Рус. пер.: История боголюбцев, или Повествование о святых подвижниках (пер. с греч.) СПб.: В типографии экспедиции заготовления государственных бумаг, 1853 (в 1996 переиздавалось дважды репринтом [М., 1996] и перенабором [История боголюбцев с прибавлением «О божественной любви» / Вступит. статья и новый перевод А. И. Сидорова. М., 1996]).

⁷³ Explanatio in Canticum Canticorum. Перевод толкования на Песнь Пес-

ОТДЕЛ IV

TLG	Рус. пер.	TLG	Рус. пер.
28	805—815	31 ⁷⁴	877—906
29	816—828	32	829—838
30	919—933	33 [Sp.]	—
31	—	34—35	письма

Творения св. Нила Синайского (sc. Анкирского)
(в TLG нет)

Евагрий Понтийский
TLG 4110

TLG	Рус. пер.	TLG	Рус. пер.
20	861	23	853—860
21	862	24	852
22	863		

2. СРГ—РУССКИЙ ПЕРЕВОД⁷⁵

*Евагрий Понтийский*⁷⁶
СРГ 2430—2482

ней на архаичный рус. язык был издан в нач. XIX в. (М.: Синодальная типография, 1808).

⁷⁴ Haereticarum fabularum compendium. Lib. V. Другой более архаичный рус. перевод под названием «Краткое изложение Божественных догматов» издавался ранее в СПб. (в типографии К. Жернакова, 1844).

⁷⁵ Сочинения св. Кирилла Иерусалимского, бл. Феодорита Кирского, прп. Нила Синайского (sc. Анкирского, а также Евагрия и св. Исихия Иерусалимского), прп. Исидора Пелусиота, св. Григория Нисского и прп. Исаака Сирина. 93 сочинения, переведенные на рус. яз. (включая сочинения, переведенные вне ТСО), относятся к разряду подлинных. Они составляют 68,9% от числа подлинных сочинений (135), а от общего числа всех сочинений (178), включая сомнительные, подложные, а также переводы на восточные языки, — 52,2%. Очевидно, что переводчики избегали заниматься переводами сомнительных или подложных сочинений. Единственным исключением является СРГ 3592, переведенное вне ТСО.

⁷⁶ В ТСО помещены под именем прп. Нила Синайского. Данные сочинения, по классификации СРГ принадлежащие Евагрию, составляют в количественном отношении около $\frac{1}{10}$ части от всех его сочинений.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ К «ТСО»

СРГ	Рус. пер.	СРГ	Рус. пер.
2447	861	2451	853—860
2448	862	2452	852
2450	863		

Творения св. Григория Нисского

Подлинные⁷⁷
СРГ 3135—3204

СРГ	Рус. пер.	СРГ	Рус. пер.
3135	956, 957, 960, 961, 997—1006	3162	1039
3136	958, 959	3163	1037
3137	—	3164	1038
3138	948	3165	1040
3139	945	3166	1061
3140	946	3167	954, 955, 1066
3141	1033	3168	1046
3142	1034	3169	1041
3143	1036, 1042	3170	—
3144	1035	3171	1044
3145	951	3172	1043
3146	949	3173	1047
3147	1042	3174	1049
3148	1065	3175	1048
3149	950	3176	1050
3150	944	3177	—
3151	—	3178	1051
3152	947	3179	952
3153	943	3180	1062
3154	935	3181	1063
3155	938	3182	1064
3156	939	3183	1055
3157	940	3184	1054
3158	942, 943	3185	1060
3159	936	3186	1053
3160	937	3187	—
3161	941	3188	1056, 1057
		3189	1058

⁷⁷ Из 68 сочинений в ТСО переведено 54.

ОТДЕЛ IV

CPG	Рус. пер.	CPG	Рус. пер.
3190	1045	3194—3195	—
3191	1052	3196 ⁷⁸	переведено
3192	953	3197	—
3193	1059	3200—3204 [Fr.]	—

Армянская версия
3207

Подложные (Spuria)⁷⁹
3214—3226

*Творения св. Кирилла Иерусалимского*⁸⁰

Подлинные
CPG 3585—3618⁸¹

CPG	Рус. пер.	CPG	Рус. пер.
3585 (1)	760	3587	785
3585 (2)	761—778	3588	784
3586	779—783		

Подложные (Spuria)⁸²
CPG 3590—3594

Переводы на восточные языки (Versiones)⁸³
CPG 3598—3618

⁷⁸ Ad Petrum fratrem de differentia essentiae et hypostaseos. Это произведение представляет собой письмо свт. Василия Великого № 38 «К Григорию брату» (TLG 2040/4. PG 32, 325—340. ТСО. Т. 10. М., 1848. С. 92—105).

⁷⁹ Большая часть подложных сочинений, опубликованная в PG, была сознательно опущена переводчиками. По данным CPG, последние два сочинения не изданы. Совр. рус. пер. CPG 3224 указан в прим. 67.

⁸⁰ В CPG всего 30 сочинений, большую часть которых (по количеству) составляют восточные переводы.

⁸¹ Все 4 подлинные сочинения переведены.

⁸² В основном фрагменты гомилий и писем, приписываемых св. Кириллу. Рус. пер. № 3592 указан в прим. 69. Рус. переводы остальных сочинений не установлены.

⁸³ На коптском, грузинском, арабском и армянском языках.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ К «ТСО»

Творения прп. Исидора Пелусиота
CPG 5557—5558

CPG	Рус. пер.	CPG	Рус. пер.
5557	913—918	5558 ⁸⁴	переведено

Творения прп. Нила Синайского (sc. Анкирского)

Подлинные
CPG 6043—6068⁸⁵

CPG	Рус. пер.	CPG	Рус. пер.
6043	872—876	6049	869
6044	865	6050	864
6045	866	6051—6054	—
6046	867	6060, 6067	867
6047	840—851	6061—6066	—
6048	868	6068 ⁸⁶	870—871

Подложные (Spuria)
CPG 6075—6084

CPG	Рус. пер.	CPG	Рус. пер.
6075 ⁸⁷	переведено	6076 ⁸⁸	переведено

⁸⁴ TLG 2742/1. Р. 221—224. Апофтегмы переведены на рус. яз. в составе сборника апофтегм. См.: Об авве Исидоре пресвитере // Достопамятные сказания о подвижничестве св. и блж. отцев / Пер. Московской Духовной Академии. СПб., 1855. С. 115—116 (переизд.: Вечное, 1965 [репринт: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993]. С. 71—72).

⁸⁵ Всего 21 сочинение, в ТСО переведено 11, которые по своему аскетическому содержанию наиболее близки учению прп. Нила Синайского.

⁸⁶ Поскольку в CPG 6583 автором греческих апофтегм назван Исихий, их сирийский перевод под именем Нила следовало бы отнести к разряду Spuria или Dubia.

⁸⁷ Заимствовано из «Учебника» Эпиктета (текст слегка интерполирован и христианизирован. См.: TLG 557/2. PG 79, 1289—1312). Рус. пер.: СПб., 1759; 1767; новый пер. Н. В. Зайцева: Казань, 1883.

⁸⁸ «Повествование о Пахоне». Заимствовано из «Лавсаика» Палладия (гл. 27. См.: TLG 2111/1 [Vita 23]). Рус. пер.: Палладия, епископа Еленопольского, Лавсаик, или Повествование о жизни святых и блаженных отцев. СПб.,

ОТДЕЛ IV

CPG	Рус. пер.	CPG	Рус. пер.
6077—6079	—	6081—6084	—
6080 ⁸⁹	переведено		

Творения бл. Феодорита еп. Кирского

Подлинные
CPG 6200—6288⁹⁰

CPG	Рус. пер.	CPG	Рус. пер.
6200	786—794	6207	805—815
6201	795—799, 911—912	6208	816—828
6202	800—804	6209	911—933
6203 ⁹¹	переведено	6210	—
6204	—	6211	829—838
6205	907—909	6212—6213	—
6206	910	6214 ⁹²	переведено
		6215—6218	—

1850. С. 98—101 (переизд.: Свято-Троицкий Ново-Голутвин монастырь, 1992. С. 72—74).

⁸⁹ *Capita de ieiunio* (Κεφάλαια νηπτικά). Эти главы приписываются также прп. Максиму Исповеднику (PG 90, 1401—1461, CPG 7716) и св. Илье Эдику (PG 127, 1129—1176, менее надежный текст в: Φιλοκαλία. 2. Ἀβθῆναι, 1975. Σ. 289—314). Существуют два русских перевода — прп. Феофана Затворника (Цветособрание // Добротолюбие. М. 1889. Т. 3. С. 467—486), с опущением ряда глав, и новый полный И. М. Носова (Добротолюбие: Симеон Новый Богослов, Диадок, Илья Пресвитер и Эдик, Феопитт Филадельфийский / Пер. и сост. И. М. Носов. М., 2002. С. 180—225). Подробнее см.: Исихазм: аннотированная библиография / Под общ. ред. С. С. Хоружего. М., 2004. Раздел 6 / Сост. А. Г. Дунаев. № 203—209.

⁹⁰ Из перечисленных в CPG 32 подлинных сочинений (если не считать многочисленные письма) в ТСО полностью или частично переведено 11. Непереведенными остаются в основном апологетико-полемические трактаты (№ 6210, 6212—6220) и проповеди (№ 6225—6231). Из экзегетических сочинений не переведено толкование на пророка Исаию (№ 6204). Роспись рус. переводов писем блж. Феодорита (№ 6239—6278) будет дана в следующем номере БВ.

⁹¹ См. прим. 73.

⁹² *Impugnatio xii anathematismorum* Cyrilli. TLG 4089/X06 = 5000/1. PG 78, 385—452. Рус. пер.: ДС. Т. 1. С. 447—472.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ К «ТСО»

CPG	Рус. пер.	CPG	Рус. пер.
6219 ⁹³	переведено	6224	839
6220	—	6225	—
6221 ⁹⁴	переведено	6226—6230 ⁹⁶	переведено
6222 ⁹⁵	переведено	6231	—
6223	—	6239—6278	письма
6223	877—906		

Спорные (Dubia)

CPG 6285⁹⁷

Подложные (Spuria)

CPG 6286—6288⁹⁸

Прп. Исихий Иерусалимский

CPG 6550—6596

CPG	Рус. пер.	CPG	Рус. пер.
6583a	870	6583b	871

⁹³ Quod unicus Filius sit Dominus noster Jesus. TLG 4089/35. PG 83, 1433—1441. Это заключительная часть письма № 151, § XI. Рус. пер.: *Блж. Феодорит Кирский. Письма. Т. 8 (дополн.).* Сергиев Посад, 1908. С. 249—255.

⁹⁴ См. прим. 72.

⁹⁵ См. прим. 71.

⁹⁶ Сохранившиеся на латинском яз. небольшие послания, русский перевод которых имеется в Деяниях Вселенских соборов: Ex sermone Chalcedone contra Cyrillo habito (CPG 6226. PG 84, 55. Рус. пер.: ДС. Т. 5. С. 223); Ex alio sermone ibidem contra Cyrillo habito (CPG 6227. PG 84, 53. ДС. Т. 5. С. 223); Ex sermone ibidem, cum essent abituri, habito (CPG 6228. PG 84, 56—58. ДС. Т. 1. С. 827); Ex allocutione Antiochia dicta (CPG 6229. PG 84, 62. ДС. Т. 5. С. 230); Ex alio allocutione ibidem dicta (CPG 6230. PG 84, 64. ДС. Т. 5. С. 230).

⁹⁷ Рус. пер. нет.

⁹⁸ Всего 3 сочинения, последнее из которых принадлежит Феодору Дафнопату. Рус. пер. см.: *Латышев В. Θεοδώρου Δαφνοπάτου λόγοι δύο* // Православный палестинский сборник 59. 1910. С. 3—14 (греч. текст), 44—56 (рус. пер.).

ОТДЕЛ IV

Прп. Исаак Сирин

Подлинные
CPG 7868, CPGS 7870

CPG	Рус. пер.	CPG	Рус. пер.
7868 ⁹⁹	669—759	7870	—

Подложное (Spuria)
7869¹⁰⁰

3. PG—РУССКИЙ ПЕРЕВОД

Творения св. Кирилла Иерусалимского
PG 33

PG	Рус. пер.	PG	Рус. пер.
332—365	760	825—865	774
369—408	761	869—916	775
409—424	762	917—964	776
425—449	763	965—1012	777
453—504	764	1017—1060	778
505—534	765	1065—1076	779
537—604	766	1077—1084	780
605—621	767	1088—1093	781
625—636	768	1097—1105	782
637—656	769	1109—1128	783
660—689	770	1132—1153	784
692—724	771	1165—1176	785
725—769	772	1188—1204 ¹⁰¹	переведено
772—821	773		

⁹⁹ В CPGS 7868 указаны издания на сир. яз. Переводы «первого тома» (по изд. Беджана) указаны в примечании 8. Перевод «второго тома» (по Bodleian syg. e. 7 и по изд. С. Брока) был выполнен иером. Иларионом (Алфеевым). См.: *Преподобный Исаак Сирин. О Божественных тайнах и о духовной жизни. Новооткрытые тексты* / Пер. с сирийского, примечания и послесловие иером. Иллариона (Алфеева). М.: Зачатьевский монастырь, 1998.

¹⁰⁰ Рус. пер. нет.

¹⁰¹ См. прим. 69.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ К «ТСО»

Творения св. Григория Нисского
PG 44

PG	Рус. пер.	PG	Рус. пер.
61—124	934	616—753	940
125—256	935	756—940	942
257—277	—	940—1120	943
277—296	—	1120—1193	937
297—429	936	1193—1301	941
432—608	938	1304—1325	—
608—616	939	1328—1345 ¹⁰²	переведено

PG 45

PG	Рус. пер.	PG	Рус. пер.
9—105	944	616—677	961
108—113	949	677—708	997
116—136	945	709—737	998
136—145	946	737—765	999
145—173	947	765—800	1000
176—185	948	801—825	1001
188—221	—	825—853	1002
221—236	1065	853—884	1003
237—240	954	884—908	1004
241—244	955	909—968	1005
244—372	956	968—1121	1006
372—464	957	1124—1269	1035
464—513	958	1269—1277	1036
513—572	959	1281—1301	1033
572—616	960	1301—1333	1034

PG 46

PG	Рус. пер.	PG	Рус. пер.
12—160	950	288—305	1039
161—192	951	308—316	1045
193—233	—	317—416	1040
237—249	1037	416—432	1042
252—285	1038	433—452	1044

¹⁰² См. прим. 67.

ОТДЕЛ IV

PG	Рус. пер.	PG	Рус. пер.
453—469	1041	749—756	1056
472—489	—	757—772	1057
489—496	1043	773—788	1058
497—537	1046	788—820	1060
541	—	820—849	1059
544—553	952	852—864	1062
553—576	953	864—877	1063
577—600	1047	877—892	1064
600—628	1048	893—957	1054
628—652	—	960—1000	1061
652—681	1049	1000—1100	1066
681—684	1050	1101—1108	—
684—689	—	1109—1112	—
689—693	1051	1112	—
696—701	1052	1111—1126	—
701—721	1053	1128—1149	—
721—736	—	1152—1181	—
736—748	1055		

Творения прп. Исидора Пелусиота
PG 78

PG	Рус. пер.	PG	Рус. пер.
177—424	913	892—1048, 1048—1137	916
424—453, 456—652	914	1137—1324, 1325—1421	917
652—728, 728—892	915	1422—1645	918

Творения прп. Нила Синайского (с. Анкирского)
PG 79

PG	Рус. пер.	PG	Рус. пер.
81—204	872	817—821	841
204—364	873	821—825	842
364—385	874	825—849	843
385—544	875	849—853	844
544—581	876	856—860	845
589—693	865	860	846
696—712	866	861	847
720—809	867	861—885	848
812—817	840	885—901	849

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ К «ТСО»

PG	Рус. пер.	PG	Рус. пер.
901—937	850	968—1060	868
937—968	851	1061—1093	869

Евагрий Понтийский

PG	Рус. пер.	PG	Рус. пер.
1093—1140	861	1156—1157	857
1140—1144	862	1157—1160	858
1145—1148	853	1160—1161	859
1148—1152	854	1161—1164	860
1152—1153	855	1165—1200	852
1153—1156	856	1200—1233	863

Прп. Нил Синайский (sc. Анкирский)

PG	Рус. пер.
1236—1240	—

Прп. Исихий Иерусалимский

PG	Рус. пер.	PG	Рус. пер.
1240—1249	871	1252—1261	870

Прп. Нил Синайский (sc. Анкирский)

PG	Рус. пер.
1264—1280	864

*Творения бл. Феодорита еп. Кирского*¹⁰³

PG 80

PG	Рус. пер.	PG	Рус. пер.
76	786	349—400	790
77—225	787	401—456	791
225—297	788	457—485	792
297—349	789	485—517	793

¹⁰³ Роспись рус. переводов писем блж. Феодорита (PG 83, 1173—1416, 1416—1494; PG 84, 613—788 *passim* etc.) будет предложена в следующем номере БВ.

ОТДЕЛ IV

PG	Рус. пер.	PG	Рус. пер.
517—528	794	820—858	912
528—529	795	857—865	800
529—596	796	865—1137	801
597—668	797	1137—1417	802
668—744	798	1417—1721	803
745—800	799	1721—1997	804
801—817	911		

PG 81

PG	Рус. пер.	PG	Рус. пер.
28—213 ¹⁰⁴	переведено	1453—1485	814
216—493	—	1488—1545	815
496—760	907	1545—1549	816
760—780	908	1552—1632	817
780—805	909	1633—1664	818
808—1256	910	1664—1708	819
1256—1268	805	1709—1717	820
1268—1284	806	1720—1740	821
1284—1313	807	1741—1785	822
1313—1345	808	1788—1808	823
1345—1376	809	1809—1836	824
1376—1393	810	1837—1860	825
1393—1409	811	1860—1873	826
1412—1437	812	1873—1960	827
1437—1453	813	1960—1988	828

PG 82

PG	Рус. пер.	PG	Рус. пер.
36—44	919	592—628	926
44—225	920	628—656	927
225—376	921	657—673	928
376—460	922	673—786	929
460—504	923	788—829	930
505—557	924	832—857	931
557—589	925	857—869	932

¹⁰⁴ См. прим. 73.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ К «ТСО»

РГ	Рус. пер.	РГ	Рус. пер.
872—877	933	1284—1496 ¹⁰⁶	переведено
881—1280 ¹⁰⁵	переведено	1497—1521	839

РГ 83

РГ	Рус. пер.	РГ	Рус. пер.
28—336	—	521—525	899
336—437	—	525—532	900
440—441	877	532—536	901
441—448	878	536—541	902
448—453	879	541—544	903
453—460	880	544—545	904
460—464	881	545—553	905
464—465	882	553—556	906
465—468	883	556—573	829
468—473	884	576—588	830
473—477	885	588—605	831
477—484	886	605—624	832
484—488	887	624—644	833
488—496	888	644—665	834
496—497	889	665—685	835
497—500	890	685—716	836
500—504	891	716—740	837
504—505	892	740—773	838
505—508	893	784—1152	—
508—512	894	1153—1164	—
512	895	1164—1165	—
512—517	896	1167—1172	—
517—520	897	1173—1416 ¹⁰⁷	письма
520—521	898	1416—1494 ¹⁰⁸	письма

¹⁰⁵ См. прим. 71.

¹⁰⁶ См. прим. 72.

¹⁰⁷ См. прим. 90, 103.

¹⁰⁸ См. прим. 90, 103.

ОТДЕЛ IV

PG 84

PG	Рус. пер.	PG	Рус. пер.
33—48 ¹⁰⁹	переведено	60A, 61—62, 64 ¹¹⁰	переведены
48—53	—	65—88	—
53, 55, 56—58	переведены	613—788 (passim) ¹¹¹	письма

Творения прп. Исаака Сирина

PG 86

PG	Рус. пер.	PG	Рус. пер.
811—851	339—410	866—876	464—485
851—863	414—439	883—886	55—59
863—866	447—453		

НЕПЕРЕВЕДЕННЫЕ СОЧИНЕНИЯ

Свт. Григорий Нисский

Латинское название ¹¹²	TLG (2017)	CPG	PG
Ad Eustathium de Sancta Trinitate ¹¹³	1	3137	—
In illud: <i>quatenus uni ex illis fecistis Mihi fecistis</i> (Mat. 25, 40) (vulgo De pauperis amandis II)	11	3170	46, 472—489
In luciferam sanctam Domini resurrectionem (vulgo In Christi resurrectionem V) [Sp.]	18	3177	46, 684—689
De creatione hominis sermo primus [Sp.] ¹¹⁴	34	3215	30, 9—37 44, 257—277

¹⁰⁹ См. прим. 98.

¹¹⁰ См. прим. 96.

¹¹¹ Письма на лат. яз. См. прим. 90, 103.

¹¹² Латинское название дается по TLG или, в случае отсутствия в TLG, по CPG.

¹¹³ Это произведение тождественно со 181 письмом св. Василия Великого «К Евстафию, первому врачу» (= Ер. 189 // TLG 2040/4), но в последнем первоначальный текст значительно сокращен. Переведено только частично в составе сочинений св. Василия. См.: БВ З. С. 307. Библиографический указатель. № 351.

¹¹⁴ Критически издано А. Сметсом и М. Ван Эсбруком в серии «Христиан-

Латинское название	TLG (2017)	СРГ	РГ
De creatione hominis sermo alter [Sp.] ¹¹⁵	35	3216	30, 37—61 44, 277—296
De paradiso [Sp.]	36	3217	30, 61—72
De creatione hominis sermo primus (recensio C) [Sp.]	37	3215	—
De creatione hominis sermo alter (recensio C) [Sp.]	38	3216	—
De paradiso (recensio F) [Sp.]	39	3217	—
De virginitate (recensio altera)	44	3165	—
Oratio in diem natalem Christi	49	3194	46, 1128—1149
In annuntionem [Sp.]	51	3214	—
Inventio imaginis in Camulianis [Sp.]	52	3224	—
Testimonia adversus Judaeos [Sp.]	58	3221	46, 193—233 [Dub.]
Decem syllogismi contra Manichaeos [Sp.]	61	3220	46, 541
Encomium in sanctum Stephanum protomartyrem ii	64	3187	46, 721—736
Epistula xxvi ad Evagrium monachum [Sp.]	70	3222	46, 1101—1108
Sermo in illud: <i>Hic est Filius Meus dilectus</i> (fragmenta)	71	3203	46, 1109—1112
Sermo in Mariam et Joseph (ap. Joannem Damascenum, Sacra parallela) (fragmentum) [Sp.] ¹¹⁶	72	3197 (лат. и сир.), 3202 (греч.)	46, 1112

ские источники» под именем св. Василия Великого как 10 гомилия на Шестоднев. См.: *Basile de Césarée. Sur l'origine de l'homme* (Hom. X et XI de l'Hexaéméron) / Intr., texte critique, traduction et notes par A. Smets, M. Van Esbroeck. Paris, 1970. [SC 160]. P. 116—126 (о принадлежности св. Василию); P. 162—221 (греч. текст и франц. пер.). (Далее Smets, Esbroeck 1970).

¹¹⁵ Критически издано А. Сметсом и М. Ван Эсбруком под именем св. Василия Великого как 11 гомилия на Шестоднев. См.: Smets, Esbroeck 1970. P. 224—279 (греч. текст и франц. пер.).

¹¹⁶ В СРГ 3197 отмечено, что данный текст является фрагментом несохранившегося на греч. яз. послания к Филиппу монаху (Epistula ad Philippum monachum).

ОТДЕЛ IV

Латинское название	TLG (2017)	CPG	PG
De occursu Domini [Sp.]	73	3195	46, 1152—1181
Tractatus ad Xenodorum	74	3201	—
Sermo in sanctum Romanum (fragmentum)	75	3200	96, 476—477
Liber de cognitione Dei (fragmenta ap. Euthymium Zigabenum, Panoplia dogmatica) [Sp.]	77	3223	46, 1111—1126
Epistula ad Philippum monachum (ap. Joannem Damascenum, Contra Jacobitas) (fragmentum)	80	3197	46, 1112
In illud: <i>Tunc et Ipse Filius</i>	81	3151	44, 1304—1325
Fragmenta in catenis ¹¹⁷	Ср.: 4102	3204	—
In verba <i>faciamus hominem</i> . Oratio I, II	—	—	44, 257—296
De anima [Sp.]	Ср.: 743/1	3219	45, 188—221
In sanctum Pascha. Oratio II [Sp.] ¹¹⁸	—	7035	46, 628—652
In sanctum Pascha. Oratio V	18	3177	46, 684—689

Свт. Кирилл Иерусалимский

Латинское название	TLG (2110)	CPG	PG, PL
Additamentum ad catechesis illuminandorum sextae decimae caput tertium	4	3585	33, 964—965
Tituli catechesium	5	3585	—

¹¹⁷ В TLG отсутствуют катены на Ветхий Завет и есть не все перечисленные в CPG 3204 катены на Новый Завет, в которых имеются фрагменты из творений св. Григория Нисского. См. (по тексту катен через поиск на Григория Нисского): TLG 4102/2 (= CPG Catena 125.2), TLG 4102/4, 6 (= CPG Catena 131), TLG 4102/8 (= CPG Catena 150), TLG 4102/10, 12 (= CPG Catena 160), TLG 4102/11 (= CPG Catena 161), TLG 4102/39 (= CPG Catena 163), TLG 4102/13 (= CPG Catena 165).

¹¹⁸ В CPG это произведение имеет название *Homilia de resurrectione Domini* и относится к творениям Севира Антиохийского (77-я гомилия), причем отмечается ошибочность отнесения его к свт. Григорию Нисскому. См. прим. в: CPG III. Р. 330.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ К «ТСО»

Латинское название	TLG (2110)	CPG	PG, PL
Homilia aquae in vinum conversae (fragmenta) [Sp.]	8	3590	PG 33, 1181
Homilia in illud: <i>Ego vado ad Patrem Meum</i> (fragmenta) [Sp.]	9	3591	PG 33, 1181
Suppositarum Cyrilli et Iulii pontificis epistularum compendium [Sp.]	10	3593	PG 33, 1208—1209
Catechesis ad illuminandos 2 (exemplar alterum)	11	3585	—
Catechesis ad illuminandos 2 (recensio e cod. Paris. 409)	12	3585	—
Suppositae s. Augustini ad Cyrillum et Cyrilli ad Augustinum epistulae	—	3594	— PL 33, 1120—1153 PL 22, 281—326

*Прп. Нил Синайский (Анкийский)*¹¹⁹

Латинское название	TLG	CPG	PG
Commentarii in Canticum Canticorum	—	6051	—
Commentarii in Psalmos	—	6052	—
Fragmenta	—	6054	—
Ep. ad Philopheum	—	6061	—
Ep. ad monachos	—	6062	—
Ep. II	—	6063	—
Tractatus de virtute ad Theosebium	—	6064	—
Tractatus de septem passionibus	—	6065	—
Exhortatio	—	6066	—
De octo uitiiis [Sp.] ¹²⁰	—	6077	79, 1436—1472

¹¹⁹ Творения Евагрия в данном списке не учтены. Перечень непереуведенных сочинений см.: Исихазм: Аннотированная библиография / Под общ. ред. С. С. Хоружего. М., 2004. Раздел 4 / Сост. А. Г. Дунаев (после № 832).

¹²⁰ Объединяет отрывки из Пс.-Афанасия, Евагрия и прп. Иоанна Лествичника, а также фрагменты в греч. пер. из кн. 10—12 (*Marsili S. Résumé de Cassien sous le nom de S. Nili // Revue d'Ascétique et de Mystique* 1934. 5. P. 241—245) и из кн. 4 (*Vogüé A. de. Un morceau célèbre de Cassien parmi des*

ОТДЕЛ IV

Латинское название	TLG	CPG	PG
Homiliarum fragmenta ex Photium [Sp.] ¹²¹	—	6078	79, 1489—1502
Martyrium s. Theodoti Ancyрани et uirginum vii [Sp.]	—	6079	—
Capita xxiv de uirtutibus [Sp.] ¹²²	—	6081	—
Capita animae utilia [Sp.] ¹²³	—	6082	—
Sermo [Sp.] ¹²⁴	—	6083	—
Epistula [Sp.] ¹²⁵	—	6084	—
De magistris et discipulis ¹²⁶	4110/ 43	6053	—

Бл. Феодорит Кирский

Латинское название	TLG (4089)	CPG	PG
Graecarum affectionum curatio	1	6210	83, 784—1152
Eranistes	2	6217	83, 28—317
Commentaria in Isaiam	8	6204	81, 216—493
Quaestiones et responsiones ad orthodoxos [Dub.]	16	6285	6, 1249—1400
De theologia Sanctae Trinitatis et de oeconomia		6216	
a) De Sancta Trinitate	20		75, 1148—1189
b) De incarnatione Domini	21		75, 1420—1477
Haereticarum fabularum compendium. Lib. I—IV	31	6223	83, 336—437

extraits d'Evagre // Studia Monastica 1985. 27. P. 7—12) прп. Иоанна Кассиана «О постановлениях киновитян».

¹²¹ Отрывки проповедей из 276 кодекса «Библиотеки» св. Фотия (см.: TLG 4040/1). Автором некоторых из них считается Прокл Константинопольский и даже Несторий [начало «Слова на Вознесение», CPG 5733].

¹²² Неизд. греч. аскетическое произведение.

¹²³ Неизд. греч. аскетическое произведение.

¹²⁴ Слово на араб. яз. (выдержка из прп. Исаака Сирина).

¹²⁵ Письмо на сир. и араб. яз. (компиляция из Иосифа Газзайи).

¹²⁶ В TLG помещено среди сочинений Евагрия. Авторство трактата спорно.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ К «ТСО»

Латинское название	TLG (4089)	CPG	PG
Libellus contra Nestorium ad Sporacium [Sp.]	33	6286	83, 1153—1164
Contra Iudaeos (fragmentum)	—	6212	—
Ad quaesita magorum (fragmentum)	—	6213	80, 741—742
Libri v contra Cyrillum et concilium Ephesium (Pentalogus)	—	6215	84, 65—88
Expositio rectae fidei	646/6	6218	6, 1208—1240
Pro Diodoro et Theodoro	—	6220	—
Ex sermonibus quinque in S. Iohannem Chrysostomum	4040/ 1 ¹²⁷	6225	84, 48—53 (= 64, 89—91)
Fragmenta incerta	—	6231	—
Adversus varias propositiones ¹²⁸	—	—	83, 1164—1165
De Trinitate	—	—	83, 1167—1172 (лат.)

Прп. Исаак Сирий

Латинское название	CPG
Capita ascetica [Sp.]	7869
Tractatus de fide orthodoxa	7870 (сир.)

Продолжение следует

¹²⁷ 273 кодекс «Библиотеки» св. Фотия (TLG 4040/1. Bekker. P. 507b: 15—509a:33).

¹²⁸ Краткий пересказ несохранившегося сочинения бл. Феодорита «Против различных учений» в 27 книгах, которое приписывалось также прп. Максиму Исповеднику или Евхерию Тианскому (см.: PG 83, 1163, прим. 1).

РЕЦЕНЗИИ

КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ. СТРОМАТЫ. КНИГИ 1—3.

Подготовка текста к изданию, перевод с древнегреческого, предисловие и комментарии Е. В. Афонасина. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003.

«Строматы» Климента Александрийского, вновь переведенные на русский язык, — большое событие для немногих отечественных специалистов в области патристики и студентов богословских вузов или кафедр; для многих, занимающихся христианским богословием как смежной областью, то есть для преподавателей философии, литературы, истории с их слушателями и учениками; а также для очень многих читателей, в круг интересов которых входит наследие отцов Церкви. При первом взгляде на три внушительных тома и при беглом их пролистывании возникает впечатление издания, оснащенного всем необходимым: вступительная статья (с многочисленными ссылками на современную научную литературу в постраничных сносках и с библиографией в конце статьи), краткий план «Стромат», русский перевод с постраничными примечаниями, греческий текст, указатель в последнем томе... Поэтому первое чувство, которое вызывает появление этого трехтомника у книгопродавцев, — радость за всех его так или иначе заинтересованных читателей. У меня, правда, эта радость довольно быстро померкла...

И в самом деле, стоило только присмотреться к изданию хотя бы немного внимательнее, как тут же обнаружились странности. Например, что такое «индекс-указатель»? Обычные в приличных изданиях текстов *index auctorum*, *index verborum*, etc., каждый указывает на свое (например, на цитируемых авторов или на те или иные интересующие издателя слова). На что же указыва-

ет «индекс-указатель» Е. В. Афонасина? Как объясняет автор (3.334)¹, он указывает — «в полном соответствии с подходом самого Климента» — сначала на «варваров», а затем на «греков». «Варварами» оказались «Книги Ветхого и Нового Завета, не вошедшие в канон», а также иудейские и христианские авторы. В принципе, может быть, и возможно, но почему «не вошедшие в канон» указаны, а вошедшие — не указаны? Неужели также «в полном соответствии с подходом самого Климента»? Но если цитаты из Священного Писания для Климента столь несущественны и не играют никакой роли в издаваемом тексте, это следовало указать в преамбуле к «индекс-указателю», которая есть и в которой вместо этого указано, что Климент «разумеется, не знал Секста Эмпирика, Диогена Лаэртия, Порфирия или Ямвлиха» (3.336). Это одно из немногих верных замечаний Е. В. Афонасина, поскольку указанные четыре автора жили позднее Климента. Но разве только они? Тогда почему выбрана только эта четверка? Оказывается, все эти авторы «черпали из общего источника» (там же). Если бы Е. В. Афонасин указал на этот источник, можно было бы что-либо сказать, а так остается только руками развести. Кстати, в каком качестве в тот же раздел попал Афиней: как иудей или как христианин? В каком качестве здесь же присутствуют гностики, а также фрагменты Валентина и свидетельства о нем, собранные Е. В. Афонасиным в книге «Школа Валентина» (3.342), — как тексты, пока еще «не вошедшие в канон»?

«Индекс-указатель» аннотирован. Но если в добросовестном издании аннотации должны помочь читателю, то здесь читателю лучше не заглядывать в них вовсе, поскольку в справках об авторах множество ошибок, указывающих на редкое невежество их составителя, а некоторые имена остались без справок. Например, ни слова о том, какой Crates имеется в виду, когда жил Диоген Лаэртий и многие другие авторы, иногда совсем неизвестные,

¹ При ссылках на рецензируемое издание указываются том и страница.

например, «Есоре (Эзоп, баснописец)» (sic! — 3.349). Аристо-бул в «индексе-указателе» — иудейский экзегет I века до н. э., а в комментарии к первому из указанных текстов — «второго до н. э.» (1.117). Что означает одна цифра после имени автора: его акмэ? Но Ямвлих, например, «ок. 330 г.» уже был с большинством. А что могут означать цифры после имени трагика Агафона («ок. 420—410»): годы жизни рано ушедшего вундеркинда, или акмэ где-то между двумя этими датами, или, может быть, годы пребывания в трагической должности?.. Что значит «Сагросгастес (Карпократ-гностик и его сын Епифан)» (3.338) — название фирмы? Вообще из аннотаций можно узнать много интересного, например, что Гомер (поэт, ок. 675 до н. э.) был впервые издан в конце V века Антиммахом Колофонским; что Ферекид жил в VII веке до н. э., то есть был современником поэта Гомера, но при этом и учителем Пифагора, который «процветал во времена диктатора Поликрата» (2.310); что были некие *Lirici graeci*; что Пиндар родился в 490 до н. э.; что у Платона наряду с диалогом «Аксиох» был диалог «Антиох», и пр. Жаль также, что индекс-указатель не объясняет некоторые имена, встречающиеся в тексте Е. В. Афонасина, потому что не всякий догадается, кто такой «Гераклит, сын Бавсона» (1.114), что такое «Флиасийский» (2.152), «Симоис» (2.164), почему «небо называется пифагорейцами Антихтоном (Противозмием)» (2.224), и мн. др.

Конечно, опечатки и недосмотры подчас могут встретиться у кого угодно, но в глаза помимо обилия ошибок бросаются именно странности. В чем, например, смысл рубрикации: 1. Произведения Климента Александрийского; 2. Избранная библиография (1.62—64)? Во-первых, почему издания Климента не входят сами в «избранную библиографию»? Во-вторых, в разделе «Произведения Климента Александрийского» также деление материала странно (А. Текст; Б. Некоторые переводы; В. Отдельные произведения Климента: издания и переводы): в рубрике «А. Текст» указаны издания отдельных произведений Климента, а в рубрике «В. Отдельные произведения» — его же тексты. Конечно, в

конце концов можно понять, что сначала указаны издания текстов Климента без переводов, затем переводы, изданные без греческого текста, и наконец — издания текстов, снабженные переводами; но все же противопоставление «текстов» «отдельным произведениям» и «изданиям», а «некоторых переводов» просто «переводам» — странно.

К сожалению, такого рода странностями дело не ограничивается. При чтении вступительной статьи постоянно испытываешь то же самое чувство недоумения. Остановлюсь только на нескольких моментах.

Одна из основных задач первого раздела (1.6—20: «Климент Александрийский и его время») состоит в том, чтобы показать «процесс стирания границ» между разными культурами, религиями, философскими школами. Оставив культурологам рассмотрение тезиса «в это время... развивается космополитичная по своей сути единая культура», а историкам религии — характеристику Александрии как города, где «различные религии смешивались как вино и вода в кратере» (1.7), рассмотрю то, что мне больше знакомо самому: характеристику философских школ. Эта тема занимает значительную часть введения, хотя при этом сам Е. В. Афонасин и утверждает, что Климент принадлежал «к кругу людей, которые могут быть названы „культурной богемой“ Александрии» и «едва ли имел много общего с научными и философскими школами Александрии» (1.8).

«Продолжается и даже усиливается процесс стирания границ между различными философскими школами... стоики, платоник и неопифагорейцы отличаются в это время только своей уверенностью, что они (номинально) принадлежат к той или иной школе. Классические философские положения переосмысливаются в это время в новом ключе: прежде всего, доминирует стремление „свести все воедино“, показать, что базовые идеи основных философских школ тождественны» (1.7—8)².

² См. также сноску 3 на с. 7, из которой следует, что за это утверждение

Но при этом всеобщем «стирании границ» и «тождественности базовых идей» обнаруживается еще одна странность: «Разумеется», — пишет Е. В. Афонасин, — «образцом философской школы был платонизм» (1.11). Правда, этой образцовой школы, в собственном смысле, можно сказать, и не было, а был «весьма разнообразный спектр мнений или, скорее, диалогичный и творческий процесс, в рамках которого отдельные мыслители вполне могли придерживаться, и придерживались, совершенно различных воззрений, не переставая при этом считаться платониками» (1.12). Но если все так стерлось и отождествилось, какой смысл в утверждении «„философия и греческая наука“ для Климента — это прежде всего платонизм и пифагорейство» (1.23)?

Как «свести воедино» все, сказанное Е. В. Афонасиным? И как согласовать все это с известными фактами жизни философских школ II века? Прежде всего речь идет о полемике между школами, в ходе которой как раз и оттачиваются доктринальные положения отдельных школ. В конце I—начале II века платоник и пифагореец Плутарх в целом ряде трактатов спорит со стоиками и эпикурейцами; в конце II—начале III века Александр Афродисийский отстаивает абсолютный приоритет Аристотеля. Какое «сведение всего воедино» находит Е. В. Афонасин у стоиков Эпиктета или Марка Аврелия? Да и небезызвестный стоик I века Сенека решительно спорил с основными учениями платонизма и вполне прямолинейно проповедовал стоический материализм. Что мешает Е. В. Афонасину и любому другому исследователю узнать именно пифагорейцев в Феоне Смирнском или Никомахе Геразском или вместе с Евсевием (Ргаер. Ев. 11.1.2:4. Ἀττικὸς διαφανὴς ἀνὴρ τῶν Πλατωνικῶν φιλοσόφων) назвать плато-

должен отвечать несчастный «Глюкер» (J. Glucker, автор известной работы 1978 года *Antiochus and the Late Academy*); кстати, русский текст сноски также заслуживает внимания: «О школьном делении позднеантичной философии см.: *Glucker J.*», и т. д.; прочтя этот текст, я решил, что речь идет о делении философии на этику, физику и логику, а имеется-то в виду деление философов по школам.

ником Атика, который со всей решительностью противопоставил Платона Аристотелю?³

Кстати сказать, в приложении к первому тому, где излагается «гносеология» Климента («гносеологией» в кавычках автор, вероятно, величает учение Климента о гносисе³), он нисколько не сомневается, что платонизм и в особенности пифагореизм именно как таковые составляли для Климента предмет преимущественного философского интереса. В этом, собственно, и состоит главнейшая странность работы Е. В. Афонасина: он увлеченно проводит некий тезис на одной странице, а на другой сам как будто забывает об этом⁴. Исключением является только одна мысль, проводимая последовательно: поскольку, согласно Е. В. Афонасину, христианство этого времени ничего собой не представляло и никакого христианского богословия еще не было (1.18: «Проблема, однако, в том, что христианская теология в это время еще не возникла!»), Климент, «будучи очень образованным и практически мыслящим человеком, открытым для всего нового», «немедленно уяснил себе ценность пифагорейского наследия, моральную и теоретическую значимость „пифагорейского образа жизни“, равно как и полезность методов пифагорейского образования». «Возможно, он интуитивно почувствовал и те новые возможности, которые откроются перед христианской традицией в том случае, если она позволит себе вступить в союз с более развитой эллинской культурой» (1.536).

³ Все это весьма странно тем более, что Е. В. Афонасин перевел и издал книгу Джона Диллона «Средние платоники» (СПб.: Алетейя, 2002), в которой собраны именно платоники, а не жертвы «диалогичного процесса», не поддающиеся «школьному делению».

⁴ Иногда он забывает о том, на что обращает специальное внимание. Например, в том же приложении (1.513) читаем: «...неопифагореец Нумений (I 71, 1, первое упоминание о нем!)». Но в данном месте у Климента речь идет не о Нумении, а о Нуме, римском царе; там же, где действительно упоминается Нумений (1.22.150.4.1), переводчик вовсе не обращает на это внимания. В тексте перевода читаем: «заслуживают проклятия Вузига» (1.333), в сноске к этому месту: «Мифологическому герою Бузигу приписывают», и пр.

Эта основная «идея» Е. В. Афонасина по отношению к Клименту сопровождается достаточно беспомощными рассуждениями относительно наличия или отсутствия в Александрии «христианской школы». И поскольку христианского учения, согласно Е. В. Афонасину, пока не было, а «теорию первых принципов впервые сформулировал Ориген», Климент, «равно как и Василий, Валентин и другие учителя гносиса, только намечал к ней подходы, с разной степенью успешности» (1.18). Будучи гностиком, Климент проводил свое учение вопреки «церковным лидерам» (1.19), поскольку сам был из числа харизматических лидеров и наставников, которые «ощущали свою принадлежность к эллинистической традиции образования» (там же); а «все эти наставники были частными лицами и не принадлежали (и, вероятно, не хотели принадлежать) к официальным церковным структурам» (1.20).

Такого рода рассуждения производят впечатление, по меньшей мере, ненаучных, но поскольку Е. В. Афонасин строит свое изложение на работах известных западных исследователей (при изложении платонизма таковы, например, J. Glucker, J. Dillon), за его нелепостями постоянно угадываешь те или иные знакомые тезисы. Однако они довольно странным образом преломляются в изложении нашего исследователя, и так рождается та неразбериха, которую Е. В. Афонасин упорно старается приписать философам II века и из-за которой главной характеристикой представителя «культурной богемы» Климента оказывается то, что «он был гностиком, наподобие Валентина» (1.9).

В свое время в работе *Lynch J. P. Aristotle's School. A Study of a Greek Educational Institution* (Berkeley; L., 1972) было показано, что предположение У. фон Виламовица-Меллендорфа о греческих философских школах как о тисах (θίσαι) никак не может быть подтверждено: Линч обратил внимание на тот факт, что в античности все философские школы всегда были делом частной инициативы, которой не отменил и Марк Аврелий. Именно после этой работы и стали появляться прозрения касательно того, что

не было непрерывной традиции платонизма, не были диадочами поздние платоники, не было школы Плотина, etc. Естественным образом такого рода прозрения распространились и среди исследователей христианских школ. Но какой здравомыслящий человек станет столь неадекватно реагировать на эту своего рода научную моду, не обращая внимания на всем известные факты?

Если речь идет об античном платонизме, то — благодаря всякий раз все той же частной инициативе отдельных платоников⁵ — школьная традиция поддерживалась прежде всего сохранением корпуса сочинений Платона и системы школьных жанров, причем в некоторых кружках платонизм эволюционировал в сторону все более строгой организации учебного процесса (у Ямвлиха и поздних афинских платоников). Если речь идет о христианских школах, то сама христианская Церковь никак не могла развиваться без «личной инициативы», в силу которой «частные лица» принимали крещение и объединялись во имя Христа, сказавшего (Мф. 18, 20): «Где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них». И если даже недостаточно материалов, прямо подтверждающих существование в Александрии времен Климента христианской школы как церковного института, то все же где прямые указания на противостояние Климента и церковных властей?

Во всяком случае, Е. В. Афонасин их не приводит, когда рисует свой образ Климента, этого божественного интеллигента, харизматического лидера, противника церковных лидеров и официальных церковных структур, гностика среди гностиков. А поскольку к апостольской традиции Климент примыкает в той же степени, что и Валентин (1.19), школы у христиан нет, а у язычников они есть — пусть даже только по названиям — остается только од-

⁵ Например, несмотря на то, что маленький кружок Плотина был делом его личной инициативы и готовности его слушателей объединиться вокруг учителя, а в Афинах продолжала существовать казенная кафедра платоновской философии, платоновская традиция поддерживалась и развивалась в тот период как раз в кружке Плотина.

но: представление «о тайной жизни, тайном знании и эзотерической традиции этого знания, которая ведет к истинному *гносису*». Именно этим представлением, в частности, объясняется у Климента «неакадемичность и несистематичность его стиля» (1.20). В этом откровении есть только один прок: мы узнаем, откуда может происходить «неакадемичность и несистематичность стиля», каковыми чертами столь выразительно отмечено изложение самого Е. В. Афонасина.

Сталкиваясь с неоднократными и настойчивыми утверждениями Е. В. Афонасина о том, что Валентин, Василид, Климент — представители некоей однородной гностической традиции, я стал просматривать в «Строматах» те места, где Климент говорит о гностиках. С большой радостью я обнаружил, что даже в переводе Е. В. Афонасина Климент все-таки выступает с резкой критикой Валентина, Василида, Карпократа и прочих гностиков; но по ходу дела я постоянно стал наталкиваться на некоторые опять-таки странности теперь уже в самих переводах Е. В. Афонасина, бросающиеся в глаза даже без обращения к греческому тексту.

Так, в третьей книге Климент говорит о некоем апокрифическом тексте, согласно которому из единственности одного изошло некое дыхание, от соединения с которым появился возлюбленный, и пр.; далее читаем: «Если они хотят сказать этим, что сексуальное общение имеет духовную природу, как об этом учат последователи Валентина, то их мнение до некоторой степени приемлемо. Однако только из желания опорочить спасение можно было приписать Святому Духу пророчества участия в телесном совокуплении» (1.418).

Первое само по себе по меньшей мере странно: неужели Климент действительно готов принять мнение последователей Валентина, согласно которому сексуальное общение имеет духовную природу? Но еще более странно это утверждение рядом со вторым: несмотря на его полную невразумительность и прямо кощунственный характер (что, в самом деле, значит «желание опорочить спасение» и приписать «Святому Духу пророчества уча-

ствия в телесном совокуплении»?), второе утверждение явно должно что-то противопоставить первому.

Но посмотрим греческий текст: εἰ γὰρ καὶ οὗτοι καθάπερ οἱ ἀπὸ Οὐαλεντίνου πνευματικῶς ἐτίθεντο κοινωνίας, ἵσως τις αὐτῶν τὴν ὑπόληψιν ἐπεδέξατ' <ἄν>· σαρκικῆς δὲ ὕβρεως κοινωνίαν εἰς προφητεῖαν ἁγίαν ἀνάγειν ἀπεγνωκότος ἐστὶ τὴν σωτηρίαν (3.4.29.3:1—3.4.30.1:1). Текст несложный и значит следующее: «Если и они — как и последователи Валентина — имеют в виду некое духовное общение, кто-нибудь, пожалуй, мог бы принять их предположение; но оправдывать святым пророчеством похотливое плотское общение свойственно тому, кто отчаялся в спасении»⁶.

В переводе Е. В. Афонасина Климент допускает порой и еще более странные утверждения: «Ведь и Сам Спаситель, единственный, достойный, по их мнению, послушания, Сам встал на пути Ненависти и Вражды, говоря: „Отправляясь с противником в суд, старайся достигнуть полюбовного согласия“» (1.420). Пе-

⁶ Специально подчеркиваю: я менее всего предлагаю свою русскую версию как стилистическую или терминологическую альтернативу имеющейся: речь идет только о том, чтобы смысл, наличный в греческом тексте, донести по-русски. Для того, чтобы убедиться в некомпетентности переводчика, не нужно проводить сплошную сверку его перевода с греческим: выборка мест, лишенных смысла по-русски, сразу проясняет ситуацию. Всерьез рассматривать стиль перевода Е. В. Афонасина также нет необходимости по тем же основаниям: о каком стиле перевода может идти речь, если переводчик с греческого не только не знает греческого, но и в русском тексте не стремится хотя бы к элементарной осмысленности. Впрочем, вот несколько примеров стилистических красот перевода, взятых совершенно наудачу: «зататки раздуваются воспитанием» (1.96); «выражено в элегантных словах» (1.104); «она с необходимостью посещается Провидением» (1.319); «сыновство, сопровождаемое прославлением Отца» (1.330); «...следовательно иметь детей есть благо. И если это так, да здравствует брак!» (1.335) — эта последняя стилистическая резвость решительно ничем не оправдана (Климент проводит этот тезис как стилистически нейтральное рассуждение в форме умозаключения) и свидетельствует только о том, что у переводчика отсутствует вкус (142,2:2—4. ἡ οὖν τῶν τέκνων κτῆσις ἀγαθόν. εἰ δὲ τοῦτο, καὶ ὁ γάμος). А о чем свидетельствует заявление Е. В. Афонасина буквально через строчку, пусть читатель судит сам: «Муж становится отцом в брачном союзе, женщина же — выходя замуж»...

речтя несколько раз, догадываешься, что переводчик, вероятно, хотел сказать «на пути у Ненависти и Вражды», а заглянув в греческий текст, видишь, что в этом тексте вообще нет ничего мудреного: ἤδη δὲ καὶ ὁ σωτὴρ αὐτός, ὃ πείθεσθαι ἄξιόυσιν μόνω, τὸ μισεῖν καὶ τὸ λοιδορεῖν κεκώλυκεν καὶ «μετὰ τοῦ ἀντιδίκου βαδίζων φίλος αὐτοῦ πειράθητι ἀπαλλαγῆναι» φησὶν (3.4.36.1:1—2:1: «Но уже и сам Спаситель, единственный, Кому они считают возможным верить, запрещает ненависть и брань и говорит: „если идешь с противником, постарайся расстаться с ним как друг“»).

С сожалением приходится констатировать: когда в русском переводе обнаруживается некая странность (сомнительная мысль или просто отсутствие смысла, сомнительный оборот, и т. п.), можно с уверенностью сказать, что Е. В. Афонасин в очередной раз просто не понял греческий текст. Приведу еще несколько примеров из второй и третьей книги, которые стал проглядывать ради полемики Климента с гностиками.

«Эпикур считал, что счастье состоит в способности достичь безразличия к жажде, голоду и холоду, и нечестиво противореча богам, восклицал: „В этом готов поспорить я и с самим отцом богов — Зевсом“» (1.325). При чтении русского текста, конечно, смущает «нечестиво противореча богам». И действительно, в греческом тексте этого нет: Ἐπίκουρος δέ, ἐν τῷ μὴ πεινῆν μηδὲ διψῆν μηδὲ ῥιγοῦν τὴν εὐδαιμονίαν τιθέμενος τὴν ἰσότητον, ἐπεφώνησε φωνὴν ἀσεβῶς εἰπὼν, ἐν τούτοις καὶ Διὶ πατρὶ μάχεσθαι (2.21.127.1:1—3: «Эпикур, полагая, что достойное богов наслаждение состоит в отсутствии голода, жажды и холода, изрек нечестивое слово, сказав, что в этом он мог бы поспорить даже с Зевсом, отцом [богов и людей]» — если уж вспоминать обычный эпитет Зевса; но все дело в том, что бессмысленно испортив часть перевода Н. Корсунского, Е. В. Афонасин буквально воспроизвел его расхождения с греческим текстом, то есть опустил ἰσότητον и назвал Зевса отцом богов⁷).

⁷ Я не ставил своей целью сверять перевод Е. В. Афонакина с переводом

Климент рассказывает о том, что греки учились у варваров: Пифагор и Платон у египтян, Демокрит «присвоил» этические учения вавилонян (1.113), и пр. Среди многих примеров такого ученичества вдруг читаем: «Клеарх Перипатетик говорит, что знал некоего еврея, который учился у Аристотеля» (1.116). Из соображений элементарной логики следовало перевести, например, «который вел беседы с Аристотелем» (1.15.70.2: 1—2: Κλέαρχος δὲ ὁ Περὶπατητικὸς εἰδέναι φησὶ τινὰ Ἰουδαῖον, ὃς Ἀριστοτέλει συνεγένετο; Н. Корсунский правильно переводит «общавшегося и беседовавшего с Аристотелем»).

«Философ Платон утверждал, что цель человеческой жизни двояка. С одной стороны, она состоит в причастности идеям и происходит от самих этих идей. Именно это называется Благом. С другой стороны, она состоит в причастности благу, и пр.» (1.328). Ясно, что приписываемое Платону «с одной стороны» — просто нелепость: Платон ничего подобного о цели не говорил, но всем известны его рассуждения о благе (или об идее блага) как о высшей цели, превосходящей идеи и само бытие. *Ναὶ μὴν Πλάτων ὁ φιλόσοφος διττὸν εἶναι τὸ τέλος φησίν, τὸ μὲν μεθεκτόν τε καὶ πρῶτον ἐν αὐτοῖς ὑπάρχον τοῖς εἶδεσιν, ὃ δ' καὶ τὰγαθὸν προσονομάζει, τὸ δὲ μετέχον ἐκείνου, κτλ.* (2.22.131.2:1—4: «Далее, философ Платон говорит, что цель двояка: это, во-первых, допускающее причастность себе и первое среди самих идей, что он также называет благом; во-вторых, причастное ему, и пр.»; здесь Н. Корсунский неверно понял греческий текст, а Е. В. Афонасин не поправил его, потому что не знает греческого языка).

«Самоконтроль, согласно воззрениям эллинских философов, есть скорее преодоление желания, нежели служение ему, с учетом практической пользы. Мы полагаем, что воздержание должно состоять в умении добиваться контроля над желаниями. Проблема ведь не в том, чтобы научиться не испытывать желания или

Н. Корсунского; но любому читателю того и другого очень скоро станет ясно, что старый перевод безусловно лучше.

все время держать их под контролем, но в том, чтобы управлять ими силою воли» (1.430).

Я поначалу пытался что-то вынести из этого текста, но никак не мог припомнить, кто из эллинских философов мог учить о «самоконтроле» как о служении желанию, чтобы кто-то другой мог поправить его: мол, все-таки, скорее, в преодолении, чем в служении; потом совсем потерялся, поскольку никак не мог разместить «с учетом практической пользы»: то ли «преодоление с учетом практической пользы», то ли «желание с учетом практической пользы», то ли «служение с учетом практической пользы»... Но обратившись к греческому тексту, я сначала никак не мог сообразить, что именно переводил Е. В. Афонасин, и подумал, что открыл не тот параграф: Ἦ μὲν οὖν ἀνθρωπίνῃ ἐγκράτειᾳ, ἡ κατὰ τοὺς φιλοσόφους λέγω τοὺς Ἑλλήνων, τὸ διαμάχεσθαι τῇ ἐπιθυμίᾳ καὶ μὴ ἐξυπηρετεῖν αὐτῇ εἰς τὰ ἔργα ἐπαγγέλλεται, ἡ καθ' ἡμᾶς δὲ τὸ μὴ ἐπιθυμεῖν, οὐχ ἵνα τις ἐπιθυμῶν καρτερῇ, ἀλλ' ὅπως καὶ τοῦ ἐπιθυμεῖν ἐγκρατεύεται (3.7.57.1:1—2:1. «Итак, если доступной людям воздержностью, согласно этим философам (разумно, эллинским), объявляется борьба с вожделением и неподчинение ему на деле, то на наш взгляд воздержность состоит в том, чтобы не испытывать вожделения, то есть не в том, чтобы несмотря на вожделение сохранять выдержку, а в том, чтобы воздерживаться от самого вожделения»).

В пятой книге, где опять-таки критикуются Валентин, Василид, Маркион, «как ошибка» переписчика рассматривается вполне осмысленная фраза, а заметное даже по переводу Е. В. Афонасина повторение никак не отмечено (2.148).

Некоторые собственные переводы Е. В. Афонасин обильно цитирует во вступительной статье и в приложении. Хотя бы их следовало проверить более внимательно.

«Я не склонен говорить [отдельно] о стоической, платонической, эпикурейской или аристотелевской философии, но применяю термин *философия* ко всему, что справедливо утверждается представителями всех этих школ относительно праведности и в

соответствии со (εὐσεβοῦς) священной наукой. Все это я эклектически называю философией (τοῦτο σύμπαν τὸ ἐκλεκτικὸν φιλοσοφίαν φημί)» (1.98 и 1.513, где вдобавок ошибка в греческом тексте). Я не спрашиваю о том, как дополнение в греческом тексте оказалось обстоятельством в русском; я спрашиваю только, что значит по-русски «эклектически называть»? φιλοσοφίαν δὲ οὐ τὴν Στωϊκὴν λέγω οὐδὲ τὴν Πλατωνικὴν ἢ τὴν Ἐπικούρειον τε καὶ Ἀριστοτελικὴν, ἀλλ' ὅσα εἴρηται παρ' ἐκάστη τῶν αἱρέσεων τούτων καλῶς, δικαιοσύνην μετὰ εὐσεβοῦς ἐπιστήμης ἐκδιδάσκοντα, τοῦτο σύμπαν τὸ ἐκλεκτικὸν φιλοσοφίαν φημί (1.7.37.6:1—4. «Философией я называю не стоическую, не платоновскую, или эпикурейскую и аристотелевскую, но все, хорошо сказанное в каждом из этих учений и научающее справедливости при помощи согласованной с благочестием науки; все это наилучшее⁸ я называю философией»).

А вот пример вообще характерного для переводчика отношения к создаваемому им тексту перевода: отдельные фрагменты текста могут сохранять некую видимость смысла (несмотря на прямые ошибки), но текст в целом совершенно теряет связность. «Далее в *Пире* он говорит, что Эрот заложил в каждом естественное стремление порождать ему подобное. Таким образом, человек порождает только человека, а хороший человек — только подобного ему. Однако хорошего человека невозможно создать, не обладая совершенными добродетелями, которые можно было бы передать воспитываемому. В таком случае, как говорится в *Тεэтете*, он в состоянии *формировать* людей, некоторые ведь рожают в теле, а некоторые — в душе. Итак, наставление и просвещение называется эллинскими философами возрождением. Но то же самое где-то сказано и апостолом: „Я родил вас во Христе Иисусе“».

Тот, кто продерется через этот с позволения сказать пере-

⁸ τὸ ἐκλεκτικὸν — заслуживающее выбора (ср. *Hesych. Lex.*: αἱρετόν ἐπιθυμητόν, ἐκλεκτικόν), исключительное, отборное; τοῦτο σύμπαν τὸ ἐκλεκτικὸν — выборка или сводка всего того, что в каждом учении καλῶς εἴρηται.

вод, может даже догадаться, что «хороший человек» рождает в некоем особом смысле, поскольку дальше речь идет о воспитании и о рождении в душе. Но почему выделено курсивом «формировать», на основании чего сделан вывод о «возрождении» («Итак, ...»)? И почему рождение во Христе — то же самое?.. Греческий текст незамысловат, но связан и осмыслен, к тому же в нем есть термины. Так, *σπουδαῖος* — не просто «хороший человек» (у которого могут быть плохие дети), а «ревностный», почти синоним «подлинного философа»⁹, так что «рождение» сразу переводится в другой план (не хороший человек с помощью совершенных добродетелей умудрился родить хорошего человека, а философ стремится воспитать подобного себе), и пр. *ἐν δὲ τῷ Συμποσίῳ* πᾶσι μὲν ἔρωτα φυσικὸν ἐγκεκράσθαι λέγει τῆς τοῦ ὁμοίου γενέσεως, καὶ τοῖς μὲν ἀνθρώποις ἀνθρώπων μόνον, τῷ δὲ σπουδαίῳ τοῦ παραπλησίου. ἀδύνατον δ' ἐστὶ τοῦτο ποιῆσαι τὸν σπουδαῖον μὴ ἔχοντα τελείους τὰς ἀρετάς, καθ' ὅς παιδεύσει τοὺς προσιόντας νέους καί, ὡς ἐν Θεαιτήτῳ φησί, γεννήσει καὶ ἀνθρώπους ἀποτελέσει· κυεῖν γὰρ τοὺς μὲν κατὰ σῶμα, τοὺς δὲ κατὰ ψυχὴν, ἐπεὶ καὶ παρὰ τοῖς βαρβάρους φιλοσόφοις τὸ κατηχῆσαι τε καὶ φωτίσαι ἀναγεννῆσαι λέγεται, καὶ «ἐγὼ ὑμᾶς ἐγέννησα ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ» ὁ καλὸς που λέγει ἀπόστολος. (5.2.15.1:1—3:4. «А в „Пире“ он говорит о том, что всем от природы присуща некая страсть к рождению подобного, и как людям — только людей, так и ревностному — подобного себе. Но ревностному невозможно совершить это, если несовершенны его добродетели, в соответствии с которыми он будет воспитывать приходящих к нему юношей и будет — как Платон говорит в „Теэтете“ — рождать и делать их людьми; дело в том, что одни, по Платону, начинают телесно, а другие — в душе: ведь и у варварских философов „обучение“ и „просвещение“ так-

⁹ Евсевий, разумеется, этот термин хорошо знает. Ср.: *Clem. Al. Strom.* 2, 18,81,2:1—3:1. TLG 555/4. ὁ γὰρ σπουδαῖος ὀλιγοδεής, ἀθανάτου καὶ θνητῆς φύσεως μεθόριος, τὸ μὲν ἐνδεὲς διὰ τε τὸ σῶμα διὰ τε τὴν γένεσιν αὐτὴν ἔχων, ὀλίγων δὲ διὰ τὴν λογικὴν ἐγκράτειαν δεῖσθαι δεδιδαγμένος.

же называется „новым рождением“, и наш добрый апостол где-то говорит „я вас родил во Христе Иисусе“»).

Нет необходимости множить примеры небрежности, неряшливости, незнания греческого языка, плохого понимания греческого текста и переводческого непрофессионализма в сочетании с какой-то бессмысленной тенденциозностью, из-за которой Е. В. Афонасин не желает замечать, что переводит и исследует христианского автора, живущего в существующей и уже достаточно развитой традиции христианского богословия. Но, согласимся, что переводить христианского автора и не замечать существования христианской традиции, к которой он принадлежит, — тоже по меньшей мере странно. Другое дело, когда речь идет о книге Е. В. Афонасина «В начале было...», специально посвященной гностицизму. Замечательно уже само ее название, в котором многоточие — эдакий кукиш в кармане, который автор нет-нет да вытащит (как помним, у Гете начало «Евангелия от Иоанна» под вой пуделя-Мefистофеля переписывает Фауст). Когда в этой книге мы читаем даже не дерзкие, а опять-таки именно бессмысленные выпады против христианских авторов, удивляться не приходится: книгу о гностиках написал гностически ангажированный автор¹⁰, так что уж какие там приличия и здравый смысл.

Правда, в этой книге довольно значительно меняется основ-

¹⁰ См.: Афонасин Е. А. В начале было... СПб.: Издательство Олега Абышко, 2002. С. 22—23, где автор рассказывает, как он «имел удовольствие присутствовать» на собрании гностической секты в Калифорнии (правда, «только на „публичной“ его части»). В этой книге автор надеется предложить вниманию читателя «адекватный новый перевод основных античных свидетельств о гностицизме» (с. 5). Но читателю на это лучше не надеяться, поскольку уровень владения греческим остается прежним, и экстравагантная стилистика перевода не может этого ни поправить, ни скрыть (ср. «занимались экзорсизмом», «славились галлюциногенами», «сильный и неистребимый сексуальный инстинкт», «возводя сизигии к эманации», Василид у египтян «перенял всю эту мудрость и принес такой фрукт», и прочие перлы). Неприкрытое враждебное отношение к христианству здесь оказывается понятным.

ная установка нашего гностика: поскольку на сей раз нужно показать, как против опасного и неприятного «отцам церкви» учения христианство пользуется «стандартным оружием», кострами из книг и яростными гонениями (с. 9—10), — у христиан тотчас появляется ортодоксальное учение. Кто же эти гонители и представители христианской ортодоксии? — Уже Климент и Ириней... По предисловию к «Строматам» можно было подумать, что к этому времени у христиан (в частности, у Климента) еще никакого определенного учения нет и быть не может, так что нужно дожидаться появления Оригена, чтобы возникло хоть какое-то христианское богословие; но нет: на сей раз воинствующие христианские ортодоксы уже во II веке начали волну преследований и гонений против революционеров-гностиков, выражавших протест «против существующих порядков, установленных сильными мира сего» (к числу которых, Е. В. Афонасин, вероятно, причисляет христиан), и «по праву могли считать себя свободными людьми, а отнюдь не животными — хотя бы на своих „любовных пирах“, а не в жизни»¹¹.

Я бы не касался этого опуса Е. В. Афонасина, если бы здесь не звучало во весь голос все то, что в «Строматах» было приглушено, хотя по существу и издание «Стромат» вовсе не заслуживает научной критики. Единственная возможная реакция на эти три тома — досада (поскольку постоянно приходится объяснять студентам негодность этого издания) и, к тому же, сожаление (поскольку у Е. В. Афонасина — действительно редкое рвение и замечательная продуктивность, я бы сказал, — избыточная, поскольку творец не успевает сам следить за тем, что натворил...) ¹². И я поистине не стал бы Ἀνάρχῳρον κινεῖν, если бы отсутствие необходимой квалификации при грандиозных трудах было

¹¹ См. ук. соч., с. 50; хотя на самом деле совсем не обязательно на все это смотреть, чтобы понять полную научную несостоятельность и просто интеллектуальное убожество предлагаемого подхода.

¹² Е. В. Афонасин благодарит меня во вступлении, но благодарить, тем не менее, меня не за что, поскольку в свое время (когда я отказался издать пере-

свойственно только нашему переводчику. К сожалению, это, поистине, знамение времени, когда отсутствие школы и живой традиции приводит к такого рода уродливым продуктам. У нас уже есть плохо переваренные Прокл, Дамаский, Нонн Панополитанский и другие грандиозные переводческие труды последних лет; вровень с ними теперь воздвигся трехтомник Климента Александрийского...

В связи с обсуждаемым нами последним монументом мы, кстати, вполне можем оценить также и то, что можно назвать второй приметой нынешнего дня: жгучий интерес к святоотеческому наследию у атеистов или сектантов, прежде всего неуважительно относящихся к традиции, за исследование которой берутся, и не желающих замечать или неспособных заметить, что эта традиция — церковная и что она по сей день жива.

Ceterum censeo всего сказанного: необходимо самым серьезным образом заботиться о возрождении в Духовных школах правильных и полноценных курсов древнегреческого и латыни — двух языков древней Церкви, без основательного знания которых невозможно обращение не только к святоотеческой традиции, но и к традиции нашего отечественного богословия. Если не будет проявлена твердая воля к восстановлению полноценных программ по древним языкам и чтению авторов в Духовных школах, мы скоро начнем изучать святых отцов по книгам Е. В. Афонасина и ему подобных знатоков. Да и почему бы, собственно говоря, не делать этого не вполне искушенному преподавателю и тем более студенту, если «Строматы» получили первое место на конкурсе православной книги 2003 года? И если этот трехтомник действительно войдет в учебный обиход наших Духовных школ, виноват

вод Климента в ГЛК) мне не удалось убедить Е. В. Афонасина в необходимости серьезней поработать над своим греческим языком и над переводимым автором. Благодаря своему энтузиазму, замечательной энергии и работоспособности Е. В. Афонасин сумел познакомиться с обширной научной литературой по Клименту и даже до некоторой степени узнать этого автора и его эпоху; но неудоволимый результат суматошной работы таковым и остается.

ОТДЕЛ IV. РЕЦЕНЗИИ

в этом будет совсем не Е. В. Афонасин, который тем временем готовит второе издание своего перевода¹³.

*Ю. А. Шичалин, преподаватель МДАиС,
зав. кафедрой древних языков ПСТБИ*

¹³ См. также рецензию А. Г. Дунаева: <http://www.danuvius.orthodoxy.ru/afo-nasin.htm> — Прим. ред.

*АФИНОГЕНОВЪ Д. Е. КОНСТАНТИНОПОЛЬСКІЙ ПАТРИ-
АРХАТЪ И ИКОНОБОРЧЕСКІЙ КРИЗИСЪ ВЪ ВИЗАНТІИ
(784—847). М., 1997.*

Знакомство съ трудомъ Д. Е. Афиногенова производитъ самое отрадное впечатлѣніе. Въ книгѣ затронуты главные темы византійской церковной исторіи — въ первую очередь, взаимоотношенія главнѣйшихъ факторовъ: епископата, монашества и императорской власти. Авторъ строитъ свою концепцію, опираясь на множество источниковъ, въ томъ числѣ рѣдко привлекаемыхъ для выработки широкихъ обобщеній. Эти источники Авторъ подвергаетъ тонкому историческому и филологическому анализу. Книга украшена Приложениями — переводами, выполненными съ филологической прецизностью, и греческими текстами, подготовленными для изданія Авторомъ.

Концепція Автора, кратко говоря, сводится къ тому, что Константинопольскіе святители Тарасій, Никифоръ и Меѳодій провели «неустанную, послѣдовательную и въ цѣломъ успѣшную борьбу за укрѣпленіе каноническаго, политическаго и институціональнаго авторитета своей каѳедры» (с. 149), ведя войну на три фронта — противъ вчерашнихъ еретиковъ, оппозиціоннаго монашества (студитовъ) и императоровъ. Концепція выглядит послѣдовательной и завершенной только по линіи «патріархи-императоры». А. много и сурово, подчасъ убѣдительно, обличаетъ монаховъ, оппозиціонныхъ православнымъ патріархамъ. Больше всѣхъ достается прп. Θεодору Студиту. И только въ наскоро написанномъ Заключеніи (с. 149) брошена вскользь фраза о томъ, что Церкви былъ нуженъ также и «личный авторитетъ признанныхъ подвижниковъ», изъ коихъ здѣсь названъ только Студитъ. Эта фраза никакъ не мотивирована всѣмъ содержаніемъ изслѣдованія... Въ предлагаемомъ Авторомъ видѣ концепція неприемлема.

Прежде всего, анахронизмомъ является противопоставленіе Церкви и государства какъ двухъ иноприродныхъ корпорацій. Этого въ тѣ времена не было даже на Западѣ съ его сословностью и клерикализмомъ. Какъ отмѣчалъ князь Е. Н. Трубецкой, и «имперіалистамъ», и клерикаламъ эпохи Генриха IV и Григорія VII свойственно «общее обѣимъ партіямъ теократическое міровоззрѣніе, общій обѣимъ идеаль Божескаго царства... Обѣимъ партіямъ чуждо пониманіе государства, его самостоятельныхъ задачъ и цѣлей. Обѣ видятъ въ немъ лишь проявленіе, *часть Церкви*.... Различіе между ними заключается лишь въ томъ, что одни видятъ въ царѣ власть *надъ Церковью*, другіе видятъ въ немъ подчиненное должностное лицо *въ Церкви*»¹.

Если VII Вселенскій Соборъ, восхваляя достиженія императоровъ-иконоборцевъ въ гражданской области, отказывается имъ въ правѣ получать похвалы за ихъ церковную дѣятельность, это совѣмъ не значитъ, что царямъ вообще нечего было дѣлать въ церковной жизни. Рѣчь идетъ о совершенно ненормальномъ случаѣ чрезвычайной церковной активности императоровъ-еретиковъ. Тотъ же Соборъ, отвергая все, что сдѣлали епископы-иконоборцы, называетъ ихъ «несвященными». Отсюда нетрудно вывести уравненіе, изъ котораго получается, что какъ «священны» православные іереи, такъ имѣютъ участіе въ церковныхъ дѣлахъ и православные цари. Тѣ самые православные іерархи, которые не признаютъ церковныхъ дѣлъ еретическихъ епископовъ и царей, призываютъ къ церковнымъ дѣйствіямъ царей православныхъ. Къ сожалѣнію, А. едва касается основополагающаго вопроса о томъ, что можетъ и долженъ дѣлать императоръ въ Церкви. Церковныя полномочія императоровъ — вопросъ, дѣйствительно, трудный и тонкій. Какъ и многое на Востокѣ, эти полномочія воплощены не столько въ учрежденіяхъ, сколько въ личностяхъ, и меньше всего опредѣляются писаными законами,

¹ Князь Е. Н. Трубецкой. Религіозно-общественный идеаль западнаго христіанства въ XI вѣкѣ. Кіевъ, 1897. С. 92.

но въ гораздо большей степени обычаями. Здѣсь принципиально избѣгаютъ точныхъ и жесткихъ формулировокъ, что даетъ свободу для уникальных рѣшеній, когда сильная или не очень сильная личность императора или патріарха будетъ дѣйствовать на основѣ тѣхъ или иныхъ историческихъ прецедентовъ. Мы ни на минуту не забываемъ, что имѣемъ дѣло съ традиціоннымъ обществомъ, которое все отведенное ему доброе тысячелѣтіе оглядывалось на великіе примѣры прошлаго. А., похоже, пытается изобразить своихъ героевъ стремящимися къ созиданію чего-то безпрецедентнаго, какой-то новой реальности, и даже находитъ для этого процесса «революціонную» формулу: «два шага впередъ, одинъ шагъ назадъ». Но кathedra св. Іоанна Златоуста уже въ первый вѣкъ христіанской имперіи показала образъ твердости и достоинства. Однако и императорскій престолъ Юстиніана явилъ примѣръ твердаго руководства церковной жизнью. Для Византіи на всемъ протяженіи ея исторіи характерно покровительство царями іерархіи. Напрасно А. провозглашаетъ, что императоры-иконоборцы въ первой половинѣ IX в. сдѣлали «послѣднюю отчаянную попытку полностью подчинить Церковь своему контролю» (с. 148). Это несправедливо даже въ отношеніи иконоборцевъ: патріархъ Іоаннъ VII Грамматикъ, личность сильная и значительная, былъ ключевой фигурой всѣ годы второго иконоборчества. Съ другой же стороны, вскорѣ послѣ описанной въ книгѣ эпохи, въ 886 и 933 гг. на патріаршій престолъ восходили 16-лѣтніе царевицы, которые въ своемъ служеніи были совершенно пассивными исполнителями воли своихъ старшихъ сродниковъ, облеченныхъ царской властью. По шкалѣ Автора это нужно было бы счесть многими «шагами назадъ». XIV вѣкъ видѣлъ рядъ сильныхъ патріарховъ, однако какъ правило смѣна государя влекла и смѣну первоіерарха. Сильная зависимость церковныхъ дѣлъ отъ императора выявилась и въ годы дѣйствія уніональных договоровъ. Патріархъ Іосифъ I, противникъ уніи, но другъ Михаила VIII Палеолога, велъ себя совершенно пассивно и послѣ заключенія Ліонской уніи по договоренности съ Ми-

хаиломъ мирно ушелъ на покой. Назначенный Михаиломъ уніатскій патріархъ Іоаннъ Веккъ усердно исполнялъ императорскія предписанія по насажденію уніи, встрѣчая сопротивление всѣхъ слоевъ населенія. Совершенно пассивно велъ себя и патріархъ Іосифъ II, двухъ дней не дожившій до подписанія Флорентійской уніи. Послѣдній византійскій патріархъ, уніатъ Григорій III, бѣжалъ въ Италію, и послѣдніе года два въ Византіи вообще не было патріарха, поскольку православные изъ лояльности не создавали альтернативныхъ структуръ. Гораздо большій, чѣмъ въ Византіи, «каноническій, политическій и институціональный авторитетъ» Константинопольскій Престоль получилъ благодаря туркамъ: Патріархатъ поглотилъ Тырновскій и Печскій Патріархаты и Охридскую Архіепископію, а формально оставшіяся автокефальными Александрійскій, Антіохійскій и Іерусалимскій Патріархаты и Кипрская Архіепископія фактически стали автономными частями Константинопольской Церкви. Но это нисколько не означало самостоятельности въ отношеніи султана. Консолидація православнаго «милета» подъ властью столичнаго Патріарха нужна была прежде всего Высокой Портѣ для удобства управленія православными огромной Оттоманской имперіи. Впрочемъ, и Патріархи видѣли себя хранителями византійскаго наслѣдія и втайнѣ мечтали о возстановленіи Имперіи, и сами султаны видѣли въ нихъ субститутъ императоровъ, представителей и возглавителей покоренной и включенной въ теократическую структуру султаната, но все же въ извѣстной степени автономной «Римской націи», и даже передали имъ нѣкоторыя императорскія регаліи.

Но здѣсь мы переходимъ къ другой темѣ — отношеніямъ Патріарха Цареградскаго съ епископатомъ. И въ первую очередь — съ другими Патріархами. Въ книгѣ лишь мимоходомъ упоминается теорія пентархіи (с. 107—108), причемъ А., противорѣча себѣ, называетъ свт. Меѳодія первымъ на Востокъ провозгласителемъ доктрины апостольскаго достоинства Патріарховъ (а не прочихъ епископовъ) и тутъ же приводитъ аналогичныя мысли

старшаго его современника прп. Θεодора Студита. Какъ совершенно правильно отмѣчаетъ А., у св. Меѳодія это ученіе призвано обосновать власть Патріарха надъ епископато́мъ. Но у прп. Θεодора цѣли прямо противоположныя: «пентархія», мыслимая какъ нѣкій свѣодъ Вселенской Церкви — та инстанція, къ которой можно апеллировать на своего Патріарха. Фактически единственнымъ свободнымъ и активнымъ изъ пяти Патріарховъ кромѣ Константинопольскаго былъ въ то время лишь Римскій. Къ нему и направлялъ свои жалобы прп. Θεодоръ, поддерживая уже самимъ факто́мъ апелляцій вселенскія притязанія Рима. Необходимо продумать, не апіорно, но на основаніи того, что намъ даетъ исторія, какая именно модель церковной структуры — соборно-епископальная, пентархическая (если удастся доказать, что она была когда-либо реально дѣйствующею) или папистическая, болѣе соотвѣтствуетъ внутренней природѣ Церкви и утверждаетъ суверенитетъ іерархіи передъ лицомъ гражданской власти. Правильно отмѣчая начатки папизма у св. Меѳодія, А. воздерживается отъ разсмотрѣнія темы въ чуть болѣе широкомъ историческомъ контекстѣ, гдѣ различныя тенденціи дали выразительные результаты. Патріархъ свт. Игнатій, поддерживая римскій папизмъ, фактически пожертвовалъ автокефаліей своей Церкви, но зато усилилъ суверенность іерархіи въ отношеніи къ царской власти. Но второе патріаршество свт. Фотія вернуло ситуацію въ традиціонное русло: безъ разрыва съ Римомъ восстановлена автокефалія; при этомъ нетрадиціонныя папистическія притязанія Исагоги остались декларацией, а закончилось патріаршество новымъ низложеніемъ святителя.

Впрочемъ, это выходитъ за хронологическія границы рецензируемаго изслѣдованія. Если вернуться къ иконоборческой эпохѣ, необходимо отмѣтить еще одинъ анахронизмъ, допущенный Авторомъ. А. минимализируетъ значимость спора о святыхъ иконахъ, отказывая иконопочитателямъ (какъ и ихъ противникамъ) въ возможности «жить вѣрой», считая споръ объ иконахъ скорѣе предлогомъ для институціо́нальной борьбы (с. 15, 124). Такъ,

VII Вселенский Собор понадобился всего лишь для легитимации Ирины, и конечно же, «насколько действия Ирины мотивировались ее личными убеждениями, гадать бесполезно» (с. 15)! Правда, с императорами давно уже «все ясно». Но тот же индифферентизм, и так же бездоказательно, А. приписывает и Патриархам — защитникам святых икон: крупнейший теоретик иконопочитания св. Никифор «не придавал особого значения богословской полемике» (с. 124).

Особенно много натяжек, преувеличений, неточностей и прямых ошибок в описании патриаршества святителя Меодия. Общая картина здесь получается просто фантастическая. «Основной задачей церковной политики Меодия было не всеобщее примирение и даже не восстановление православия само по себе... Патриарха... больше всего заботило возвышение силы и влияния Константинопольского патриаршского престола как внутри Церкви, так и в обществе в целом» (с. 100). Патриарх вел смелое наступление на императорскую власть, по своей инициативе развернул гонения против не желавших с ним ссориться студитов и, самое главное, провел беспрецедентную «великую чистку» иконоборческого духовенства (А. не отказывает себе в удовольствии иронически сопоставить действия православного патриарха с политикой тоталитарных диктатур). Мотивация «великой чистки» — не ересь, но личная измена иконоборцев православному патриарху свт. Никифору. Уже это вызывает возражение — ставленническая присяга дается все-таки не иерарху, а Богу. Кроме того, если в личной измене виновны принявшие иконоборчество в 815 г., то зачем в 843 г. карать всех ими рукоположенных? А наш А. настаивает именно на тотальном характере чистки. А берет из одного жития число 20.000 (с. 88) и тут же (с. 89) подсчитывает, что это число соответствовало численности всего клира патриархата. Во всяком случае, в наше время такой клир может быть в гораздо больше численной Церкви: так, в 1998 г. Русская Православная Церковь имела 19775 священ-

нослужителей². По утверждению А., всѣ 20.000 клириковъ были извержены изъ сана! Всякій, представляющій себѣ повседневную церковную жизнь съ ежескромными и праздничными Литургіями, крещеніями, вѣнчаніями, напутствованіями и погребеніями, понимаетъ, что такая каноническая расправа привела бы къ полной дезорганизаціи церковной жизни, тѣмъ болѣе, что Патріархъ, развязывая, по версіи А., каноническую войну противъ весьма многочисленныхъ студитовъ и единомысленныхъ имъ монаховъ большихъ общежитій, самъ закрывалъ источникъ рекрутированія безупречно православныхъ клириковъ. Многое заставляетъ рѣшительно отвергнуть эту версію. Прежде всего, А. опирается преимущественно на различныя житія и когда ему нужно принимаетъ на вѣру самыя фантастическія ихъ сообщенія вроде «20.000 и болѣе жрецовъ» (с. 88), изверженныхъ изъ сана свт. Меѳодіемъ. Самое же главное, онъ спѣшитъ представить каждое интересующее его житіе какъ произведеніе официальной пропаганды или Патріархіи, или какой-либо вліятельной церковной партіи. Ошибка — завышеніе официального статуса житій. Когда-то въ эпоху гоненій «акты мучениковъ» были вполне официальны — одна епископія увѣдомляла церкви-сестры о прославляемыхъ свидѣтеляхъ Христовыхъ. Но начиная съ IV в. статусъ житій мѣняется. Даже всемірно извѣстное Аѳанасіево житіе прп. Антонія Великаго было не официальнымъ актомъ Александрійской каѳедры, а частнымъ произведеніемъ друга, покровителя и почитателя преподобнаго отца. Оно оказывало вліяніе не въ силу авторитета Александрійской каѳедры, но въ силу почитанія двухъ Великихъ святыхъ: прежде всего Антонія, но также и писателя житія Аѳанасія. Впослѣдствіи житія, чтобы получить официальный статусъ, должны были подвергаться обработкѣ и, соотвѣтственно, нивелировкѣ и быть включенными въ боль-

² Обращеніе Святѣйшаго Патріарха Московскаго и всея Руси Алексія II къ клиру и приходскимъ совѣтамъ храмовъ г. Москвы на епархіальномъ собраніи 23 декабря 1998 г. М., 1999.

шіе своды вродѣ Метафрастова и Менологія Василія въ Византіи или, соотвѣтственно, Пролога и Житій св. Димитрія въ Россіи. Конечно, черезъ отдѣльныя «авторскія» житія можно было пропагандировать тѣ или иные взгляды, но радіусъ дѣйствія этой пропаганды былъ небольшой.

Станнымъ образомъ А. обходитъ документъ, который имѣлъ выполнѣ официальный статусъ и долженъ былъ получить самое быстрое и широкое распространеніе. Это — служба на Торжество Православія. Самъ А. датируетъ ея составленіе патріаршествомъ Меѳодія (с. 112), хотя и утверждаетъ, что она тогда еще не получила всеобщаго распространенія, на томъ основаніи, что она въ раннихъ документахъ называется службой, принятой «въ соборной и Великой церкви», т. е. въ святой Софіи (с. 141). Но все дѣло въ томъ, что «Великая церковь» давала и даетъ дондесъ эталонъ для службъ въ соборныхъ и приходскихъ церквахъ всего греческаго міра. Только монастырскіе уставы могутъ вносить въ этотъ чинъ какія-то измѣненія, но они имѣютъ частный характеръ, если только Великая церковь не усвоитъ ихъ, придавъ имъ тѣмъ самымъ общецерковное значеніе. Тѣмъ болѣе интересенъ анализъ службы въ недѣлю Православія. Служба перваго воскресенья Великаго Поста состоитъ изъ 4 частей, изъ которыхъ мы рассмотримъ только одну. Синаксарь не поможетъ намъ уяснить позицію Константинопольской патріархіи въ IX в., т. к. онъ составленъ въ XIV в.³ Чинъ Православія (синодикъ), самъ по себѣ чрезвычайно важный, въ томъ числѣ и въ церковно-политическомъ отношеніи, мы тоже не будемъ разсматривать. Онъ началъ составляться въ IX в., (Тріодъ приписываетъ его VII Вселенскому Собору)⁴, но редактировался до середины XIV в., и выдѣлить въ немъ пласты разныхъ временъ съ точностью до десятилѣтія (св. Меѳодій былъ на престолѣ только 4 года!) — дѣло нелегкое. Кромѣ того, Синодикъ — необязательная часть Тріоди. Онъ из-

³ Карабиновъ И. Постная Тріодъ. СПб., 1910. С. 203.

⁴ Τριῳδιον. Ἀθῆναι: Φῶς, 1967. S. 155.

начально читался только на архіерейскихъ службахъ. Въ славянскихъ странахъ онъ бытовалъ въ сокращенномъ видѣ и чаще всего вообще не включался въ Тріодъ. Въ полномъ видѣ онъ печатался въ славянскихъ Тріодяхъ только въ XVII—нач. XVIII вв. Опустимъ мы и предлагаемый греческой Тріодью канонъ между утреней и Литургіей, передъ чтеніемъ Синодика. Этотъ канонъ приписанъ прп. Θεόδору Студиту, но несомнѣнно ему не принадлежитъ: въ немъ говорится о второмъ возстановленіи иконопочитанія. Происхождение канона скорѣе всего монашеское: совсѣмъ немного говорится о заслугахъ въ возстановленіи святыхъ иконъ царей и «іереевъ» (епископовъ), и гораздо больше — монаховъ. По именамъ, однако, никто не называется, кромѣ часто упоминаемыхъ еретиковъ. Экклезіологія канона — примирительная: «Христось Слово миръ далъ сущимъ на землѣ, и божественнымъ церквамъ единство вѣры» (9 пѣснь, 2 тропарь). Надписаніе канона именемъ прп. Θεодора можно объяснить какъ одну изъ мѣръ для официальной реабилитации великаго студійскаго зилота и его сторонниковъ, начавшейся только послѣ смерти свт. Меѳодія, и посему канонъ не можетъ быть привлеченъ для характеристики идеологіи этого патріарха. Намъ остается самая важная литургически часть службы, предназначенная не только для соборныхъ, но и для всѣхъ приходскихъ церквей — вечерня и утренья. Ничто не препятствуетъ датировать эту монолитную по содержанию службу временемъ патріаршества св. Меѳодія. Она, понятно, имѣетъ самый высокій уровень официальности и самого широкаго адресата: литургическія пѣснопѣнія — жанръ несравненно болѣе «демократическій», чѣмъ составленныя по всѣмъ правиламъ античной риторики и классическаго языка житія. Къ тому же средневѣковый человекъ — homo liturgicus. Служба никакъ не могла быть издана безъ согласія патріарха; естественно думать, что и составлена она была въ патріархіи. Но эта служба — ярчайшій образецъ имперской экклезіологіи. Роль епископата въ Wende 843 г. никакъ не выражена. Читатель славянскаго перевода подумаетъ, что «православныхъ соборъ» (Канонъ 6

пѣсн. 3 троп.) — соборъ епископовъ, но будетъ разочарованъ, ибо по-гречески тамъ *δημος*. Единственный православный архіерей, упомянутый въ службѣ — святитель Василій Великій, но онъ названъ не какъ іерархъ, но какъ авторъ важной для иконопочитателей формулы: «честь образа, якоже глаголетъ Василій, на первообразное переходить» (Великая вечерня, Стихиры на стиховнѣ). Торжество Православія изображено какъ дѣло, въ первую очередь, Божіе, но во-вторыхъ — императорское. «Смиренный вознесохомся днесь къ вѣрѣ православія, благочестивою царицею наставляеми (*ὁδηγοῦμενοι*)» (Малая вечерня стих. на Господи воззвахъ 3-я). «Богъ православнымъ, изволеніемъ (*νεύσει*, мановеніемъ) Θεодоры, жезлъ крѣпости даетъ» (Малая вечерня стих. на стиховнѣ 3-я). «Дашася Церкви днесь побѣдительная, богодвижнымъ мановеніемъ и совѣтомъ, Михаила же и Θεодоры, благочестно вѣру содержащихъ царей нашихъ» (Канонъ 1 пѣснь 4 тропарь). «Воспоимъ Христа, показавшаго намъ царицу благочестивую, христолюбивую, съ боговѣнчанною отраслію» (Канонъ 3 пѣснь 4 тропарь). «Царица по обоему (разночтеніе: *στεφανῶ*) украшена, истиннаго возжелѣвши Христова Царства, Сего написа образъ пречистый, и святыхъ изображенія» (Кан. 4 пѣснь 4 троп.). «Возвыси православныхъ царей рогъ, чтущихъ образъ Твой». «Свѣтъ незаходимый намъ благочестія возсія, велѣніемъ богодухновеннымъ вѣрныхъ царей и маніемъ богомудрымъ» (Кан. 5 пѣснь 3—4 троп.). «Благословія древняго осіянія получи православныхъ соборъ, Θεодоры мановеніемъ царицы, и ея сына благочестиваго Михаила самодержца» (Канонъ 6 пѣснь 3 тропарь). Для краткости опустимъ еще три тропаря въ томъ же духѣ. Другая важная особенность имперской экклезиологии — представленіе о ереси какъ болѣзни *внутри* Церкви. Въ то время какъ противоборствовавшія церковныя партіи мыслили эксклюзивистски, полагая, что впаденіе въ ересь влечетъ немедленное отпаденіе отъ Церкви, императоры, выступая въ качествѣ посредниковъ и арбитровъ, видѣли торжество Православія какъ соединеніе двухъ расторгнутыхъ споромъ частей Церкви. Это совсѣмъ

не обязательно означало стремление къ вѣроучительному компромиссу. Но это неизбѣжно умаляло стремленія торжествующей партіи, отъ которой требовалось дать достойное мѣсто въ Церкви покаявшимся въ ереси и принявшимъ Православіе. Такъ было, въ частности, на VI и VII Вселенскихъ Соборахъ. Въ нашей службѣ читаемъ: «Изъ нечестія во благочестіе прешедше и свѣтомъ разума просвѣтившеся...» (Великая вечерня, стихиры на стиховнѣ). Непосредственно это относится къ вчерашнимъ еретикамъ, но православные должны вмѣстѣ съ ними произносить это отъ своего лица! «Коль чудна дѣла Твоя Христе, и велика сила, наше единомысліе и согласіе содѣлавый» (канонъ 1 пѣснь 1 тропарь). «Руками восплешимъ, видяще превеліе благодѣяніе: разстоящияся уды Христовы совокуплены во единство, и Бога похвалимъ миръ подаваго» (Кан. 1 пѣснь 3 тропарь). «Обнажается сѣтованія и тмы ересей Христова Церковь, и носить ризу веселія, и божественною и свѣтоносною покрывается благодатию» (Кан. 6 пѣснь 2 тропарь). «Кто возможетъ изрещи Спасе могущества, Тебе, наше единомысліе и согласіе во едину соединившаго Церковь?» (Ексапостиларій). Каковы бы ни были историческія детали, такая экклезиологія исключаетъ возможность изверженія in corpore клира величайшаго патріархата. Если А. хочетъ придать своей гипотезѣ болѣе высокій логическій статусъ, онъ не можетъ довольствоваться собираніемъ отдѣльныхъ данныхъ, которыя, какъ онъ считаетъ, свидѣтельствуютъ въ ея пользу, и обязанъ обозрѣть весь наличный матеріалъ. Цитированная нами служба, думается, не оставляетъ построениямъ А. возможности притязать даже на статусъ гипотезы.

Подчасъ А. слишкомъ явно выдаетъ желаемое, т. е. соответствующее его апіорной концепціи, за дѣйствительность. Такъ, на с. 53 онъ предлагаетъ реконструкцію соборнаго постановленія по поводу второго брака Константина VI, на нашъ взглядъ, достаточно фантастическую: въ ней объ императорѣ говорится тономъ, несоответствующимъ обычаямъ и этикету: такъ въ официальныхъ документахъ не говорили никогда, отъ IV до XV в.

Сравнимъ, къ примѣру, постановленіе 920 г. о тетрагаміи: фактически оно означало моральное торжество Николая Мистика, но ни одна прямая тѣнь не была брошена на императора. И приведя эту слишкомъ смѣлую «реконструкцію», А. начинаетъ на ея основаніи что-то «констатировать»!

Мелкія натяжки, неточности, ошибки также не повышаютъ цѣнности работы. На с. 15 среди императоровъ, созывавшихъ Вселенскіе Соборы, упомянуты Юстиніанъ I съ Ѳеодорой, хотя она умерла лѣтъ за пять до V Собора. Но мы не находимъ въ этомъ списокѣ Юстиніана II, хотя для византійцевъ вселенскій авторитетъ Пято-Шестого Собора былъ непререкаемъ, и особенно значимъ онъ былъ для иконопочитателей (канонъ 82). Свт. Тарасій, защищая на VII Вселенскомъ Соборѣ Соборъ Пято-Шестой, особо отмѣтилъ участіе въ его созывѣ Юстиніана II⁵. Но включеніе Юстиніана II въ число императоровъ, созывавшихъ Вселенскіе Соборы, опровергаетъ предположеніе Автора, что Ирина могла вдохновляться тѣмъ, что всѣ эти императоры 1. не были свергнуты и 2. были канонизированы.

На с. 24 (ср. с. 111) А. рѣшительно утверждаетъ: «то, что именно [Тарасій], а не императоръ, предсѣдательствовалъ на Соборѣ, было безпрецедентно для византійскаго протокола». Да, дѣйствительно, императоры обладали неоспоримымъ правомъ предсѣдательствовать на Вселенскихъ и другихъ вѣроучительныхъ Соборахъ. На иконахъ они всегда изображались во главѣ Соборовъ, даже если фактически не присутствовали на нихъ. Они, дѣйствительно, по разнымъ причинамъ далеко не всегда пользовались этимъ своимъ правомъ. На II Вселенскомъ Соборѣ предсѣдательствовали послѣдовательно Мелетій Антіохійскій, Григорій Богословъ и преемникъ его Нектарій, на III — Кириллъ Александрійскій. На многочисленныхъ засѣданіяхъ IV Собора предсѣдательствовали императорскіе чиновники или самъ императоръ, но на одномъ засѣданіи

⁵ Дѣяніе 4: Дѣянія Вселенскихъ Соборовъ. Т. IV. СПб., 1996. С. 435.

предсѣдательство было предоставлено папскимъ легатамъ. На V Соборѣ предсѣдательствовали совмѣстно патріархи Константинопольскій, Александрійскій и Антиохійскій. Такъ что свт. Тарасій не совершилъ приписанной ему Авторомъ революціи.

Свт. Меводій будто бы продолжилъ революцію и заговорилъ объ анаѳематствованіи императора-еретика. Это А. заключаетъ изъ словъ Патріарха, имѣющихъ противоположный смыслъ: «не рѣшаюсь сказать: ...да будетъ анаѳема» (с. 110). А. и здѣсь неправъ: и прежде въ Византіи такая проблема могла ставиться, причемъ съ гораздо большей опредѣленностью. Такъ, не какой-нибудь смѣлый борецъ съ государственнымъ засильемъ, а самъ императоръ Константинъ IV въ посланіи папѣ Агаѳону высказалъ готовность анаѳематствовать собственнаго отца, если онъ что-то измѣнилъ въ вѣрѣ⁶. Но VI Вселенскій Соборъ осудилъ только іерарховъ-еретиковъ.

Встрѣчаются въ книгѣ и терминологическія погрѣшности. Такъ, заглавное слово Патріархатъ, означающее по-русски возглавляемую Патріархомъ помѣстную Церковь какъ совокупность всѣхъ епархій, приходоу и монастырей, А. употребляетъ въ значеніи патріаршаго престола (с. 11 и мн. др.).

Греческое *χειροτονία* имѣетъ два значенія: выборы и рукоположеніе. Русское хиротонія имѣетъ только второе значеніе. На с. 13 А. вполне серьезно говоритъ о «хиротоніи» и «рукоположеніи» патріарха Константина II императоромъ Константиномъ VI! Но все дѣло въ томъ, что въ этомъ случаѣ не можетъ быть рѣчи о сакраментальной хиротоніи, поскольку новый патріархъ уже давно былъ епископомъ, а въ Византіи (въ отличіе отъ Древней Руси) избраннаго на патріаршій престолъ епископа не рукополагали. И даже если цитированный Авторомъ греческій источникъ говоритъ о «хиротоніи», здѣсь явное обыгрываніе двухъ значеній слова. Та же ошибка повторена на с. 22, 142 и 143.

⁶ W. de Vries. Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques. Paris, 1974. P. 206.

На с. 51 и 107 говорится о низложеніи архіеп. Іосифа Θессалоникійскаго (отнюдь не Θессалоницкаго, какъ почему-то пишетъ А.) «до пресвитерскаго сана» и «до простаго іерея». Каноническое право вообще не знаетъ такого наказанія, какъ низложеніе епископа во пресвитера. Если священнослужитель признанъ заслуживающимъ лишенія сана, онъ лишается сана вообще, а не низводится въ болѣе низкій санъ. Но въ данномъ случаѣ имѣло мѣсто не лишеніе сана, а лишеніе кафедры, съ низведеніемъ въ рангъ простаго «іерея», т. е., по архаической терминологіи, епископа.

Свт. Германъ не «сложилъ съ себя санъ» (с. 20), а ушелъ на покой или, точнѣе, *παρητήθη* — отрекся.

На с. 76 А. смѣшиваетъ понятія низложенія и признанія недѣйствительности рукоположенія.

На с. 112 цитируется текстъ съ призывомъ къ патр. Меѳодію: «низложи всѣхъ несвященныхъ». Это вполне соотвѣтствуетъ концепціи «великой чистки». Но приведенный тутъ же греческій оригиналъ дѣлаетъ брешь въ концепціи А.: тамъ сказано *παῖσιν*, т. е. запрети въ служеніи. Запрещеніе — гораздо болѣе мягкая мѣра, чѣмъ низложеніе, т. к. низложеніе чаще всего необратимо, а запрещеніе — чаще всего мѣра временная, и наложившій запрещеніе можетъ въ любой моментъ снять его или сократить его срокъ.

На с. 162 слово *πανήγυρις* неожиданно переводится какъ торгъ или ярмарка, въ то время какъ это — обычное обозначеніе церковнаго праздника: Энрика Фолліери приводитъ 23 пѣснопѣнія, гдѣ первое слово — *πανήγυρις*, или родственныя⁷.

Иногда бываютъ нелады и съ русскимъ языкомъ: «продолжавшійся болѣе чѣмъ полутора столѣтій» (с. 11), «бдитъ» (с. 162).

Самое непріемлемое въ концепціи А. — его представленіе о жизни человѣческаго и, въ частности, христіанскаго общества въ

⁷ *Follieri H. Initia hymnorum ecclesiae Graecae. Vol. III. Roma, 1962. P. 267—268.*

духъ различныхъ революціонныхъ идеологій — какъ о нѣкоемъ *bellum omnium contra omnes*, гдѣ господствуютъ своекорыстные существа, ищущія «выгодъ для себя и для каведры» (с. 24). Для пониманія такого общества довлѣтъ постоянно задаваемый Авторомъ криминалистически интонированный вопросъ: *cui bono* (с. 42, 54). Но христіанское, да и всякое нормальное, т. е. не искаженное новоевропейскимъ отступничествомъ и демоническимъ противленіемъ Богу, общество стремится къ существованію по образу нѣкоей «предустановленной гармоніи». Великое византійское *Χριστόνυμον πολιτεία* исполнило свою міровую миссію именно потому, что всѣ чины — и епископы, и цари, и монахи, и аристократы, и простолюдины — умѣли возвышаться надъ личными и корпоративными интересами и вмѣстѣ служить Богу, служить созиданію того Царства, которое свершается тамъ, гдѣ «новое небо и новая земля», но начинается уже здѣсь и теперь, и въ сердцахъ человѣческихъ, и въ отношеніяхъ между людьми, носящими имя Христа, соединенными въ «тезоименитое Его жительство» (кондакъ Кресту).

Протоіерей Валентинъ Асмусъ

ОТДЕЛ V

ХРОНИКА НАУЧНОЙ ЖИЗНИ АКАДЕМИИ

ИЗ ЖУРНАЛА ЗАСЕДАНИЙ
СОВЕТА МДАИС ОТ 9 ИЮНЯ 2003 ГОДА

Слушали:

Доклад секретаря Совета иерея Павла Великанова о защите кандидатских диссертаций и дипломных работ выпускниками Академии, а также дипломных работ выпускниками Семинарии.

Защитили диссертации на соискание ученой степени кандидата богословия следующие лица по дневному отделению:

1. Бобров Павел (по кафедре Литургики на тему: «Литургическая тематика Богослужбного отдела Поместного собора Российской Православной Церкви 1917—1918 гг.»);

2. Данилевич Николай (по кафедре Византологии на тему: «История Православия в Южной Италии (VIII—XI вв.)»);

3. Дроба Сергей, иерей (по кафедре Патрологии на тему: «Проблема воспитания детей и молодежи в русской церковной литературе новейшего периода (1917—1990 гг.)»);

4. Дьяконов Алексей (по кафедре Христианства и литературы на тему: «Осмысление проблемы старообрядческого раскола в научных и литературных трудах Павла Ивановича Мельникова-Печерского»);

5. Зверев Алексей, диакон (по кафедре Нравственного богословия на тему: «Аскетические воззрения преподобного Марка Подвижника»);

6. Коротких Дионисий (по кафедре Истории церковного пения на тему: «Древнерусские певческие школы XV—XVII вв.»);

7. Коротко Олег, иерей (по кафедре Сектоведения на тему:

«Историко-богословский анализ сотериологии протестантских сект (баптистов, пятидесятников, адвентистов, иеговистов)»);

8. Краля Александр, диакон (по кафедре Истории Русской Церкви на тему: «Деятельность митрополита Антония (Храповицкого) в должности ректора Духовных академий»);

9. Маркевич Сергей (по кафедре Истории церковного пения на тему: «Значение Киевского распева в формировании современной богослужебно-певческой традиции Русской Православной Церкви»);

10. Иосиф (Павлинчук), иеромонах (по кафедре Истории Русской Церкви на тему: «Кишиневско-Молдавская епархия в период с 1944 по 1989 год»);

11. Секрий Сергей, диакон (по кафедре Истории Поместных Православных Церквей на тему: «Румынская Православная Церковь в XX веке»).

Удостоены степени кандидата богословия выпускники 2001/2002 учебного года:

1. Стенечкин Роман (по кафедре Пастырского богословия на тему: «Пастырская деятельность священномученика Фаддея (Успенского)»);

2. Усачев Роман, иерей (по кафедре Нравственного богословия на тему: «Нравственная ответственность как категория христианской православной этики»).

Удостоены степени кандидата богословия по экстернату:

1. Кокин Илия, диакон (по кафедре Сектоведения на тему: «Богородичный центр: история, вероучение, религиозная жизнь»);

2. Лагутов Николай (по кафедре Христианства и литературы на тему: «В чем моя вера?»);

3. Первушин Михаил (по кафедре Древнерусской литерату-

ры на тему: «Литературное предание о преподобном Евфросии Псковском в Московской Руси XV—XVII веков: церковно-исторический и культурологический комментарий»);

4. Евстафий (Солнцев), иеромонах (по кафедре Патрологии на тему: «Эпистолярное наследие преподобного Макария, старца Оптинского»).

Защитили диссертации на соискание ученой степени кандидата богословия выпускники 2002/2003 учебного года и выпускники прошлых лет по сектору заочного обучения:

1. Базылев Вадим, иерей (по кафедре Истории Русской Церкви на тему: «История Пермской епархии с 1918 по 1945 гг.»);

2. Арсений (Соколов), иеромонах (по кафедре Священного Писания Ветхого Завета на тему: «Книга Иисуса Навина. Историко-экзегетический анализ»);

3. Кострюков Андрей (по кафедре Пастырского богословия на тему: «Деятельность русского военного духовенства в период Русско-японской и Первой мировой войн»);

4. Степанченко Александр, протоиерей (по кафедре Церковного права на тему: «Проблемы кодификации законодательства, действующего в Русской Православной Церкви»);

5. Синицын Дмитрий, иерей (по кафедре Истории Древней Церкви на тему: «Жизнь и миссионерские труды святого Патриарха Ирландского»).

Удостоен степени кандидата богословия стажер Волгоградского православного университета Никифор (Казаков), иеродиакон (по кафедре Патрологии на тему: «Жизнь, труды и богословские воззрения патриарха Григория II Кипрского»).

Защитил дипломную работу выпускник Академии 2002/2003 учебного года по очному отделению Академии Петров Марк (по кафедре Истории Русской Церкви на тему: «История Михаило-Афонской Закубанской пустыни»).

Защитил дипломную работу выпускник Академии 1998/1999 учебного года Каллистрат (Романенко), иеромонах (по кафедре Нравственного богословия на тему: «Этико-философские воззрения Конфуция»).

Защитили дипломные работы выпускники Академии 2002/2003 учебного года и прошлых лет по Сектору заочного обучения:

1. Александров Владимир (по кафедре Церковной археологии на тему: «Никольский Верхотурский монастырь: история, архитектура, святыни»);

2. Апшай Виталий (по кафедре Сектоведения на тему: «Вальдорфская педагогика»);

3. Кленин Владимир, протоиерей (по кафедре Церковной археологии на тему: «Храм Христа Спасителя. История, архитектура, святыни»);

4. Нагайцев Константин, иерей (по кафедре Истории Русской Церкви на тему: «Миссионерская деятельность Тобольских архипастырей XVII—XIX вв.»);

5. Штаудингер Роман, диакон (по кафедре Священного Писания Ветхого Завета на тему: «Образ пророка Иеремии в Священном Писании, в иудейской и христианской традициях»).

Защитили дипломные работы выпускники Семинарии 2002/2003 учебного года по дневному отделению¹:

1. Абрамов Игорь (по кафедре Литургики на тему: «Богослужбные традиции Покровского академического храма (1955—2000)»);

¹ Защита дипломных работ выпускниками Московской духовной семинарии в 2002—2003 учебном году состоялась впервые в связи с переходом на пяти-летнее обучение и преобразованием Семинарии в высшее учебное заведение.

2. Алексейчук Андрей (по кафедре Истории Русской Церкви на тему: «Учреждение патриаршества в России в русской историографии»);

3. Алифанов Максим (по кафедре Английского языка на тему: «Переводы Божественной литургии на английский язык»);

4. Алферов Сергей (по кафедре Догматического богословия на тему: «Объем и содержание понятия „Священное Предание“»);

5. Андреев Сергей (по кафедре Догматического богословия на тему: «Евхаристия и кафоличность в трудах богословов XX века»);

6. Ашимов Денис (по кафедре Миссиологии на тему: «Опыт построения курса „Основы Православия“ в старших классах средней школы»);

7. Бондарь Валерий (по кафедре Миссиологии на тему: «Миссионерское служение русских монастырей»);

8. Брагинец Валентин, диакон (по кафедре Церковнославянского языка на тему: «Сравнительный анализ богослужебных мисней Синодального издания и издания 1979—1989 гг.»);

9. Быстров Алексей (по кафедре Нравственного богословия на тему: «Священное Писание Нового Завета как источник учения Церкви о нравственности»);

10. Василенко Юрий (по кафедре Догматического богословия на тему: «Догматическое содержание службы Великой Субботы»);

11. Волков Сергей (по кафедре Сравнительного богословия на тему: «Критика римо-католической мариологии в трудах протоиерея Сергея Булгакова»);

12. Воронков Илия, иерей (по кафедре Катехизиса на тему: «Анализ книги святителя Григория Нисского „Опровержение Евномия“»);

13. Герасимов Владимир (по кафедре Сравнительного богословия на тему: «Старокатолический вопрос в России в XIX—XX веках»);

14. Гомозов Владимир (по кафедре Истории Русской Церкви

на тему: «Жизнь и деятельность митрополита Николая (Ярушевича)»);

15. Деревенец Алексей (по кафедре Миссиологии на тему: «История Русской Православной Миссии в Северной Америке»);

16. Дунин Сергей (по кафедре Истории русской религиозной философии на тему: «Вопрос непротivления злу силой в сочинениях русских религиозных мыслителей конца XIX—начала XX вв.»);

17. Ермолаев Марк, диакон (по кафедре Основного богословия на тему: «Постсоветский атеизм. Идеология, структура, адепты»);

18. Жир-Лебедь Андрей (по кафедре Греческого языка на тему: «Библиографический указатель переводов латинских и греческих отцов на русский язык»);

19. Колесник Максим, иерей (по кафедре Церковнославянского языка на тему: «Мнения и аргументы отечественных славистов о первой славянской азбуке»);

20. Кузнецов Валерий, диакон (по кафедре Священного Писания Нового Завета на тему: «Анализ апокрифических евангелий в свете Священных Новозаветных Писаний»);

21. Кустанов Георгий, диакон (по кафедре Священного Писания Нового Завета на тему: «Отношение Иисуса Христа к ветхому закону»);

22. Мельничук Кирилл (по кафедре Миссиологии на тему: «Миссионерское служение святителя Макария (Невского), митрополита Московского»);

23. Налапко Артемий (по кафедре Истории Древней Церкви на тему: «Святой Василий Великий. Борьба за церковное единства в IV веке»);

24. Неродюк Игорь, диакон (по кафедре Истории Русской Церкви на тему: «В. О. Ключевский как церковный историк»);

25. Нехаев Юрий (по кафедре Священного Писания Нового

Завета на тему: «Миссионерская деятельность святого апостола Павла»);

26. Овсиенко Алексей, иерей (по кафедре Истории русской религиозной философии на тему: «Вопросы пола в русской религиозной философии первой половины XX века (Розанов В. В., Вышеславцев Б. П., Зеньковский В. В.)»);

27. Огрызков Павел, диакон (по кафедре Пастырского богословия на тему: «Пастырская деятельность святителя Георгия (Конисского) и епископа Парфения (Сопковского) и их учение о пастырстве»);

28. Павличенко Павел (по кафедре Истории философии на тему: «Блез Паскаль как христианский апологет»);

29. Пашков Александр (по кафедре Латинского языка на тему: «Трактат о работе монахов блж. Августина. Перевод с латинского языка»);

30. Пирог Андрей (по кафедре Истории русской религиозной философии на тему: «Критика А. С. Хомякова в богословской мысли XX века»);

31. Правдолюбов Сергей (по кафедре Нравственного богословия на тему: «Вопросы нравственного воспитания в проповедях архиепископа Харьковского Амвросия (Ключарева)»);

32. Пырков Антон (по кафедре Нравственного богословия на тему: «Митрополит Николай (Ярушевич) как проповедник веры и нравственности»);

33. Святогоров Павел (по кафедре Истории Древней Церкви на тему: «В. В. Болотов. Жизнь и труды»);

34. Семин Игорь, диакон (по кафедре Догматического богословия на тему: «Понятие „воли“ в Православном богословии»);

35. Сидоров Олег (по кафедре Церковнославянского языка на тему: «Святитель Афанасий Сахаров как собиратель и составитель служб Русским святым»);

36. Синицын Дионисий, диакон (по кафедре Священного Писания Ветхого Завета на тему: «Нравственное учение Синайского законодательства»);

37. Смирнов Николай, иерей (по кафедре Священного Писания Нового Завета на тему: «Нагорная проповедь — сущность христианского учения»);

38. Сокол Алексей, иерей (по кафедре Истории Русской Церкви на тему: «Профессор Н. Ф. Каптерев как исследователь старообрядчества»);

39. Стороженко Иларион (по кафедре Катехизиса на тему: «Антропология святого Григория Нисского (по творению „Об устройении человека“)»);

40. Трубач Алексей, иерей (по кафедре Греческого языка на тему: «Перевод трактата блаженного Августина „О вере и делах“»);

41. Цветков Константин (по кафедре Древнегреческого языка на тему: «Перевод дополнительных глав к житию Пахомия Великого»);

42. Шевцов Кирилл, диакон (по кафедре Истории Русской Церкви на тему: «Повесть о патриархе Никоне Иоанна Шустерина как исторический источник»);

43. Шевченко Дмитрий (по кафедре Сравнительного богословия на тему: «Женское священство в англиканстве»);

Не защитил кандидатскую диссертацию выпускник 1996/1997 учебного года игумен Корнилий (Кабаргин).

Не защитили дипломные работы по Академии выпускники 2002/2003 учебного года Чепрасов Александр (дневное отделение) и Растопчин Дионисий, иерей (заочное отделение).

Не защитили дипломные работы в Семинарии:

1. Поляков Сергей
2. Щербина Михаил
3. Шелемин Павел
4. Суханов Олег
5. Гузенко Алексей

Всего в Академии было успешно защищено 22 кандидатских

диссертации, из них 17 — студентами дневного отделения и выпускниками прошлых лет, 4 — выпускниками СЗО, одна диссертация была защищена стажером Волгоградского православного университета.

Также были успешно защищены 8 дипломных работ выпускников Академии, из них 2 — выпускниками дневного отделения, 6 — выпускниками СЗО.

Выпускниками Семинарии были успешно защищены 43 дипломные работы. 12 человек из числа выпускников Семинарии не успели подать дипломные работы к защите.

Постановили:

1. Доклад принять к сведению.
2. Игумена Корнилия (Кабаргина) и Чепрасова Александра лишить права защиты научных работ в связи с обнаруженным плагиатом.
3. Обязать выпускников Академии и Семинарии предоставлять кандидатские диссертации и дипломные работы не только в печатном, но и в электронном виде.
4. Просить Учебный Комитет при Священном Синоде создать единую базу данных дипломных работ и кандидатских диссертаций и обеспечить обмен научными трудами в электронном виде между Духовными школами Русской Православной Церкви.

ОТЗЫВЫ РЕЦЕНЗЕНТОВ

1.1. ОТЗЫВ заслуженного профессора К. Е. СКУРАТА на кандидатскую диссертацию иерея Сергия ДРОБЫ по кафедре Патрологии на тему: «Проблема воспитания детей и молодежи в русской церковной литературе новейшего периода (1917—1990 гг.)»

Диссертация священника Сергия Дробы состоит из введения, семи глав, подразделяемых на множество параграфов, заключения

(вывода) и обширной библиографии. Всего 175 страниц машинописи.

Читатель сразу же обращает внимание на широту охвата темы — от учения Священного Писания о воспитании детей (глава первая) до представления личности воспитателя, призванного подобно Божественному Наставнику «быть носителем Духа Божия, чтобы возжечь этим Духом и облагодатствовать сердца своих учеников» (глава седьмая, с. 153).

Автор отчетливо различает стоящую перед ним проблему и столь же четко зрит пути ее рассмотрения. «Самое важное время в жизни человека, — пишет он, — есть время воспитания, так как от правильного воспитания решается бытие человека не только в настоящей жизни, но и в вечности» (с. 3). И немного ниже: «...важно проследить путь обожения, восстановления человеческой личности, примирения человека с Богом» (с. 3).

Подобно набату гремят слова автора, выражающие актуальность разрабатываемой им темы в настоящее время: «...разрушается христианское понимание брака, семьи... Общественное воспитание и образование», оторванное «от церковно-традиционного опыта, не способно воспитать традиционные ценности в детской личности... Секуляризация и „обмирщение“ современного общества... совершенно удаляют детей от традиционных идеалов православной культуры...» (с. 5).

Но не в этих словах важность работы — картина «своеволия», греха представлена в целом ряде публикаций, об этом сегодня многие и говорят, и пишут, чем, по моему мнению, порою более нагоняют тоски, а вовсе не поднимают дух человека к добрым дерзаниям. Нужно, думается, не столько обращать внимание на разрушающее зло, сколько, и прежде всего, на добро — все созидующее, организующее и утверждающее. Выдвижение на первое место борьбы со злом может привести к тому, что мы в этой борьбе неминуемо и застрянем, на том и остановимся, так и не успев выйти к Триединому Солнечному Сиянию, к Добру, Свету и Теплу. Автор не остается всецело в пафосе борьбы со

всем негативным, но преимущественное свое внимание обращает на раскрытие положительного в деле воспитателя и воспитуемого. Именно в этом и есть главная ценность рассматриваемой диссертации. «Конечной целью воспитания, — пишет свящ. С. Дроба, — является соединение человека с Богом, а целью образования — образование Образа Христа в нем... Нагорная проповедь Спасителя — это духовное преображение ветхозаветного закона, ветхозаветного воспитания и образования... На освященном Спасителем основании развиваются семейные отношения, основой которых является чистота, целомудрие и вечное единение» (с. 23). «В отношении детей Господь от родителей требует любви, высокого уважения и признания их личного достоинства... Главным преподавательским методом должна быть любовь... Принцип христианской любви должен лежать в основе воспитания...» (с. 23, 24, 25). «Необходимо привить детям стремление к добру» (с. 166). Молитва педагога «и его духовная жизнь непременно спасет юную личность от потери веры» (с. 167). Эти глубоко продуманные заявления автора полностью отвечают содержанию диссертации. Расположенные в начале и в конце работы, они наглядно показывают ее внутреннее единство.

Особенной теплотой отличается глава третья — «Значение семьи в деле воспитания». В этой теплоте чувствуется несомненный личный опыт молодого отца. Здесь дано много добрых советов: уклад семьи нужно держать в неразрывной связи с богослужебным кругом Святой Церкви, всякое дело следует предварять молитвой, подобает следить за «чинностью» питания ребенка, надлежит приучать его все начатое доводить до конца (с. 62), развивать творческие силы души (с. 63) и т. д.

В четвертой главе — «Значение общества, общественного воспитания и школы в становлении личности» — привлекает внимание дельное предложение: «создавать островки православной (церковной) культуры... — православные школы и гимназии» (с. 90), в которых следует заботиться не столько о «сумме знания о Боге», сколько вовлекать «детей в области религиозных пе-

реживаний, укореняя религиозные привычки» (с. 92). «Наиболее применимая форма преподавания Закона Божия, — мудро утверждает автор, — это беседа, при которой устанавливаются теплые, дружеские отношения преподавателя и ученика» (с. 93).

Примечательно, что автор показывает, и притом показывает вполне убедительно, уникальность влияния Святой Православной Церкви, церковных уставов на дело воспитания детей и молодежи — на дело преобразования их личности (глава шестая). «Православный храм, — свидетельствует он, — это духовный маяк, островок святости, без которого невозможно воспитать детей благочестивыми» (с. 124). «Святые Таинства Церкви освящают Благодатью Святого Духа все стороны жизни человека и ведут его к исполнению целей и задач воспитания» (с. 136).

Короче, рассматриваемая диссертация — это ценный вклад в дело возрождения и утверждения церковной традиции воспитания россиян. Она указывает пути к достижению самой важной — жизненной цели: спасения в Господе нашем Иисусе Христе, соединения с Горним Миром.

Замечаний немного, к тому же незначительных.

Подчас создается впечатление, что это не ученая диссертация, а беседа в кругу педагогов, законоучителей, воспитателей; или даже собрание докладов, тесно соединенных между собой одной и той же темой. Но, вероятно, эта особенность диссертации вызвана, с одной стороны, характером темы, а с другой — использованной литературой. Делая это замечание, одновременно необходимо отметить: все собранное и изложенное автором полезно и интересно.

Невозможно оправдать необходимость приведения автором после титульного листа девяти (!) эпиграфов, да еще представленных в непонятной последовательности — слова святителя Игнатия цитируются после И. А. Ильина и К. Д. Ушинского. — Следовало бы ограничиться двумя первыми эпиграфами: из Священного Писания и из творений св. Иоанна Златоуста.

В сносках не всегда присутствует достаточная ясность. Напри-

мер, на страницах 5 и 6 непонятно, к чему относится: «Там же». А цитаты нередко приводятся не по первоисточнику, а по вторичным пособиям (см. с. 15, 22, 23...).

Диссертацию считаю более чем хорошей, а автора ее — священника Сергея Дробу — заслуживающим ученой степени кандидата богословия.

1.2. ОТЗЫВ преподавателя протоиерея Александра ШАРГУНОВА на кандидатскую диссертацию студента IV курса Академии иерея Сергея ДРОБЫ по кафедре Патрологии на тему: «Проблема воспитания детей и молодежи в русской церковной литературе новейшего периода (1917—1990 гг.)»

Диссертация выпускника МДА священника Сергея Дробы на соискание ученой степени кандидата богословия посвящена исследованию трудов отечественных богословов, писавших о воспитании детей и юношества.

Практическую значимость выбранной автором темы невозможно переоценить. Церковные писатели с древнейших времен уделяли особое внимание правильному воспитанию детей в христианских семьях. Эпиграфом диссертации служит подборка цитат из апостола Павла, святителя Иоанна Златоуста, святителя Игнатия Брянчанинова, а также из трудов христианских мыслителей недавнего прошлого. Приведенными словами определяется, можно сказать, «стратегическое направление» христианского воспитания, которое должно остаться в общих чертах одинаковым в любую эпоху. Однако «тактические средства» правильного воспитания могут сильно меняться со временем в зависимости от множества обстоятельств.

Нравственная атмосфера сегодняшнего общества оценивается автором как крайне трудная для полноценного воспитания детей и юношества. Воспитание в таких условиях никак не может строиться на случайных основаниях. Поэтому осмысление «мудрых педагогических проблем, выдвинутых современностью», по

трудам русских церковных писателей новейшего периода может представлять немалую практическую ценность. Особенно важно это для пастыря Церкви.

Диссертация состоит из следующих частей:

а) Введение, включающее параграфы «Актуальность темы исследования», «Степень разработанности проблемы», «Цели и задачи исследования», «Направление работы», «Источники исследования» и «Структура работы».

б) Главы I—II, в которых раскрываются понятия воспитания и образования как с точки зрения Церкви, так и в понимании светской науки последних столетий.

В главе I дается общая характеристика ветхозаветного понимания нравственного совершенствования в верности Богу и Закону, а также «приуготовления народа к приходу в мир вечного Слова Божия». Далее определяется христианское воспитание как «возвышение к Божественному совершенству, которое заключается в соединении со Христом Богочеловеком», Который есть «Альфа и Омега воспитания и образования».

Глава II содержит краткий обзор основных течений светской воспитательной мысли XVIII—XX веков. Как показывает автор, «безрелигиозные педагогические течения... оказались совершенно несостоятельными в построении своих педагогических систем без Бога» и «так (от противного) была подготовлена почва для религиозной системы воспитания». Раскрываются сами понятия воспитания и образования, а также дается христианское понимание их основной задачи как «восстановления образа Божия в человеке».

в) Глава III раскрывает значение семьи в деле воспитания. Приводится изложение церковного учения о браке. Показано, что утрата семейного уклада в последние столетия явилось одной из важнейших причин современных нарушений в воспитании детей. Сформулировано важнейшее условие для правильного воспитания детей — подлинно христианская жизнь родителей в семье. Особое значение автор справедливо уделяет соче-

танию «мудрости родительской с молитвой Богу о ребенке». На этом основании строятся понятия семейного уклада, дисциплины, а также даются принципы подготовки ребенка к жизни в обществе.

г) Глава IV посвящена влиянию общества, общественного воспитания и школы в становлении личности. Показано, что в целом здесь преобладают различные негативные воздействия, в особенности со стороны массовой культуры, неформальных молодежных организаций. Показано, что «для решения этой проблемы необходим возврат к семейным отношениям и практическое изучение молодежью основ православной традиции и культуры». Особое внимание в работе уделяется отрицательному влиянию современной государственной школьной системы, которая «искусственно борется с религиозными запросами детской души», где над детскими душами «совершается пагубное насилие, подавляющее естественное стремление к духовности».

К сожалению, предложенный в работе выход из сложившегося положения — «создание островков православной культуры» в виде православных учебных заведений нельзя признать достаточным. Далеко не все верующие родители имеют возможность отдавать своего ребенка в православную гимназию. Сегодня особую важность имеет проблема влияния Церкви и церковных организаций на светскую школу. (Положительным примером могут послужить недавнее введение в школах факультативного курса «Основ православной культуры», известные прецеденты создания православных военно-патриотических клубов для подростков и т. п.)

д) Глава V посвящена возрастным особенностям развития личности ребенка. Здесь кратко и точно сформулированы как психологические и телесные, так и духовные особенности, присущие каждому возрасту. Дается ряд ценных советов воспитателям.

е) В главе VI рассматривается значение Святой Церкви в деле воспитания. Подчеркивается особенная важность в деле вос-

питания богослужения и таинств. Прикладную значимость имеют пп. VI.3 и VI.4, где даются рекомендации духовникам и преподавателям.

ж) Глава VII посвящена вопросу о личности преподавателя. Отмечаются основные качества, которыми должен обладать воспитатель, особенности отношений учителя и ученика.

В целом диссертация священника С. Дробы представляет несомненную ценность как изложение опыта христианского воспитания детей и юношества в современных условиях. Однако она не лишена и недостатков.

Автором проделана большая работа по анализу трудов православных педагогов последнего столетия (список цитируемой литературы включает около ста наименований). Но исследование подобного рода должно было бы включать более подробный обзор источников, хотя бы самых основных, в то время как параграф «Источники исследования» включает лишь перечисление авторов и названий работ.

Автор правильно определяет христианское воспитание как «возвышение к Божественному совершенству, которое заключается в соединении со Христом Богочеловеком». Однако, к сожалению, в работе не уделено должного внимания тому пути, по которому совершается это возвышение: почти не говорится о Кресте Христовом и о его значении в деле воспитания. Речь идет не о «формально-обязательном» упоминании церковного догмата. Невозможно никого научить самопожертвованию и любви, не говоря об их крестном смысле. Также верующему человеку, особенно в наше тяжелое время, приходится уже с детства переживать скорби. Поэтому воспитание, построенное на понятиях «любви, добра и правды», но не дающее представления о смысле страданий, неизбежно заходит в тупик.

Во введении автор отмечает крайне неблагоприятную нравственную обстановку в современном российском обществе. Однако путям преодоления этого беспрецедентного негативного влияния уделяется всего 1—2 абзаца, в то время как это едва ли

не самая болезненная проблема, с которой сталкиваются сегодня православные родители и педагоги.

Автору следовало бы уделить более внимания аккуратности оформления работы: в тексте встречаются опечатки и пунктуационные ошибки (сс. 21, 36, 46, 53, 75 и др.).

Считаю, что кандидатская диссертация священника С. Дробы заслуживает хорошей оценки.

2.1. ОТЗЫВ преподавателя Р. М. КОНЯ на кандидатскую диссертацию студента IV курса Академии иерея Олега КОРЫТКО по кафедре Сектоведения на тему: «Историко-богословский анализ сотериологии протестантских сект (баптистов, пятидесятников, адвентистов, иеговистов)»

Кандидатская диссертация священника Олега Корытко посвящена исследованию происхождения сектантских доктрин баптистов, пятидесятников, адвентистов и иеговистов, выявлению взаимозависимости вероучений этих сект и их влияний друг на друга.

Представленная работа состоит из семи глав, первая из которых является введением, а в пяти последующих, написанных приблизительно по одной схеме, рассматриваются основные факторы, повлиявшие на становление доктрин перечисленных сект, а также излагаются основные положения их сотериологии. В седьмой главе систематизированы итоги исследования и дается краткое заключение. Завершается диссертация библиографией. Общий объем работы составляет 179 страниц.

Во введении указаны цель и задачи работы, а также дается обзор литературы и источников по теме, нередко переходящий в простое перечисление работ по данной тематике. Суждения автора относительно некоторых книг весьма категоричны и кратки. Тем не менее, следует особо отметить, что диссертация написана с использованием современных материалов и, кроме того, ее автор встречался с представителями названных сект и работал в

их библиотеках, что является несомненным достоинством его работы.

Во второй главе изложены в общих чертах богословские предпосылки становления западной сотериологии, повлиявшей на формирование доктрины баптизма, из которого впоследствии произошли адвентисты, оказавшие влияние на вероучения иеговизма. Влияние баптизма во многом сказалось и на пятидесятничестве.

Третья глава посвящена сотериологии баптизма. В ней в целом верно отражены существенные вероучительные положения баптизма, но в отдельных частях этой главы нужна была бы более четкая формулировка излагаемых автором мнений. Так, касаясь учения баптистов о грехопадении, автор считает, что, согласно их взглядам, человеческое естество находится в состоянии полного повреждения (с. 38), что не совсем точно, поскольку в баптизме наличествуют разные взгляды по этому вопросу, и автор в дальнейшем их приводит, ссылаясь на высказывание одного из лидеров российского баптизма о необходимости прилагать «разумные и свободные усилия» (с. 45) для получения спасения. Слабой стороной этой главы является отсутствие основательного обзора факторов, повлиявших на становление баптизма, хотя частично данный вопрос затрагивается во второй главе.

В четвертой главе рассматривается сотериология пятидесятничества. В ней дан достаточно глубокий анализ аспектов, определивших специфику пятидесятничества, хотя соответствующий материал излагается не всегда последовательно. В частности, следовало вначале дать обзор ривайвализму и Великим Побуждениям на Западе, а затем перейти к методизму, который придал мощный толчок проповеди ривайвелистов. При изложении пятидесятнического понимания искупления автор опирается на мнение известного харизматика Йонги Чо (с. 67—68), однако суждения последнего вовсе не признаются в пятидесятничестве бесспорными.

В пятой главе исследуется сотериология адвентизма седьмо-

го дня. Автор обстоятельно анализирует причины, приведшие к возникновению эсхатологического движения на Западе, которое приняло в США форму адвентизма. Однако для большей полноты картины следовало бы указать еще и на европейские корни интереса к апокалиптическим идеям в Новом Свете.

Шестая глава посвящена рассмотрению сотериологии свидетелей Иеговы. В ней обозначены основные факторы, повлиявшие на становление иеговизма, и изложены его основные вероучительные идеи. Но в той части, где раскрывается иеговистское понимание грехопадения и суть Искупления, надо было больше внимания уделить связи Искупления с оправданием не только человека, но, в первую очередь, Бога. Хотя об этом и упоминается кратко в дальнейшем на с. 141—142 и на с. 116 со ссылкой на предыдущие главы.

В седьмой главе подведен общий итог проделанной работы, показана эволюция богословских идей в западном богословии и в протестантских сектах, а также отмечены причины, повлиявшие на возникновение новых для протестантской среды идей.

Библиография включает перечень источников и литературы и насчитывает 183 наименования.

Положительно оценивая работу в целом, следует отметить, что в работе есть и технические погрешности. На с. 86 вместо 1918 года следовало бы указать 1818 год.

Высказанные замечания не снижают общей положительной оценки диссертации, ее автор заслуживает присвоения ему научной степени кандидата богословия.

2.2. ОТЗЫВ преподавателя иерея Владимира ШМАЛИЯ на кандидатскую диссертацию студента IV курса Академии иерея Олега КОРЫТКО по кафедре Сектоведения на тему: «Историко-богословский анализ сотериологии протестантских сект (баптистов, пятидесятников, адвентистов, иеговистов)»

Тема, избранная автором для написания диссертационной работы, весьма сложна. Ее раскрытие требует широкого богословского кругозора, познаний в области истории западного христианства, серьезного навыка самостоятельной аналитической работы.

Еще одна сложность — это недостаточное количество серьезных современных научных работ православных авторов в сфере изучения протестантских деноминаций и сект. Имеющиеся работы по сравнительному богословию и сектоведению либо устарели, либо не имеют научного характера.

В этом смысле следует приветствовать появление работы такого рода.

Рассматриваемая работа состоит из семи глав, включая введение и заключение, а также весьма солидного перечня использованной литературы.

Во введении автор обосновывает актуальность работы, оценивает степень разработанности, очерчивает круг источников, формулирует цель и задачи исследования, отмечает его научную новизну, описывает структуру работы и перечисляет методические основы исследования.

Вторая глава («Генезис сотериологической доктрины в западном христианстве») представляет собой историко-богословское введение в работу, охватывающее период от блаженного Августина до Реформации (при этом автор не выдерживает заданной им темы главы и включает в нее раздел «Учение Восточной Кафолической Церкви о сути Искупления и природе благодати Божией», который почему-то оказывается включен между Оккамом и Лютером).

Главы с третьей по шестую посвящены, соответственно, рассмотрению «сотериологии баптизма» (глава 3), «сотериологии пятидесятников» (глава 4), «сотериологии адвентистов Седьмого дня» (глава 5) и «сотериологии свидетелей Иеговы» (глава 6). Сотериология указанных религиозных сообществ рассматривается в каждой главе в общем доктринальном контексте.

В заключительной главе автор прежде всего стремится дать

общую оценку с позиций православного богословия рассмотренным им выше сотериологическим учениям. Местами это приводит к дублированию богословских и вероучительных положений, изложенных им выше, что, впрочем, сделано автором сознательно, следуя избранной им логике изложения: сначала описание, а затем заключительная оценка.

В целом работа производит весьма благоприятное впечатление. Она отличается стройностью замысла и отчетливостью плана. Материал изложен логично, ясно и последовательно. Стиль работы выдержан (за исключением избыточного цитирования на английском языке). Автор стремится к объективному изложению проанализированного им материала, избегая поспешных и эмоциональных оценок. При этом он ясно демонстрирует свою позицию как православный богослов.

Вместе с тем данная работа несвободна и от недостатков.

Прежде всего, вызывает большое сомнение целесообразность объединения в одной теме исследования вероучения столь разных религиозных общин. Тема, как таковая, в работе не обосновывается. Ощущение того, что данные «протестантские секты» объединены в работе случайно и механически, по ее прочтении лишь усиливается.

Несмотря на то, что автор вполне корректно описывает базу оказавшихся *доступными для него* источников, это не снимает вопроса о том, насколько адекватно, репрезентативно и полно в изученных им трудах излагается вероучение, к примеру, баптистов или пятидесятников. В работе, и это, как представляется, главный ее недостаток, практически не показывается отсутствие доктринального консенсуса и богословского плюрализма у ряда «сект», которые описывает автор.

Отмеченные недостатки работы ни коим образом не ставят под сомнение ее достоинства. Данная работа, как представляется, вполне соответствует уровню требований, предъявляемых к диссертациям на соискание ученой степени кандидата богословия. Ее автор отчетливо продемонстрировал высокий уровень богослов-

ской подготовки и исследовательских навыков, и поэтому представленная им работа заслуживает отличной оценки, а автор — искомой степени кандидата богословия.

3.1. ОТЗЫВ доцента протоиерея Сергея ПРАВДОЛЮБОВА на кандидатскую диссертацию студента IV курса Академии Павла БОБРОВА по кафедре Литургики на тему: «Литургическая тематика Богослужебного отдела Поместного собора Российской Православной Церкви 1917—1918 гг.»

Диссертация состоит из введения, пяти глав, заключения, библиографии и приложения, содержащего фрагменты документов, тексты чинопоследований погребения диакона, особой литии для скорбящих в скорби и обстояниях, Недели Православия.

Автор изучил большой объем архивного рукописного и машинописного материала, тщательно проработал его, логично и стройно изложил его в своем сочинении. Структура сочинения выдержана в традициях написания диссертаций: в начале поставлены задачи и цели работы, в конце автор сделал выводы, к которым пришел в ходе изучения данного материала.

Хотелось бы, чтобы автор более тщательно откорректировал свой компьютерный текст, убрав из него опечатки и ошибки, которые не часто, но встречаются в тексте работы. В Академии принято подписывать сочинение именем и фамилией автора, я думаю, что надо сохранять эту традицию.

Работа весьма актуальна, тема была выдвинута давно и взята из списка тем, который помещен на стенде Академии. Предстоит еще много потрудиться, чтобы усвоить то положительное, что выработал Поместный собор, и отчетливо осознать временное и преходящее, от которого никто не может быть свободен. Автор понимает ответственность именно такой задачи в изучении Предсоборных заседаний и Деяний самого собора.

В раздел, посвященный веществу Евхаристии, можно добавить, если автор захочет опубликовать часть работы именно с

этим разделом, устное свидетельство протоиерея Петра Раины, служившего в Николо-Хамовническом храме г. Москвы в начале 1980-х гг. и. о. настоятеля и бывшем до того Экзархом Русской Православной Церкви в Каире при Александрийском Патриархе. Отец Петр рассказал, что он задавал вопрос Святейшему и Блаженнейшему Папе и Патриарху Александрийскому Николаю VI о возможности служения Литургии на ягодном соке в крайних и смертных обстоятельствах. Патриарх решительно запретил. Тогда отец Петр, сам прошедший всю войну солдатом, сказал: «Если партизанам достоверно известно, что днем придет карательный отряд и всех убьет, — как быть, можно ли служить Литургию на клюквенном или брусничном соке?» Он добавил что-то и о заключенных в лагере. Блаженнейший Патриарх и Судия Вселенной подумал некоторое время и потом так же решительно разрешил и благословил в таких условиях служить Евхаристию на соке.

Сочинение Павла Боброва заслуживает высокой оценки («пять»), а автор — искомой степени кандидата богословия.

3.2. ОТЗЫВ преподавателя игумена ТИХОНА на кандидатскую работу студента IV курса Академии Павла БОБРОВА по кафедре Литургики на тему: «Литургическая тематика Богослужебного отдела Поместного собора Российской Православной Церкви 1917—1918 гг.»

Поместный собор 1917—1918 гг. — одно из величайших и значительнейших событий ушедшего XX столетия. Его документы, в которых нашли отражение и решение различные вопросы церковной и общественной жизни, вызывают интерес и являются до сих пор предметом как отечественных, так и зарубежных исследований (А. Г. Кравецкий, прот. Н. Балашов; проф. Г. Шульц). Объясняется это прежде всего тем, что многие решения собора стали особенно актуальными именно в наши дни, когда стала активно возрождаться церковная жизнь.

В 1994—1996 гг. было осуществлено репринтное издание Деяний Поместного собора, но оно оказалось неполным в силу различных причин. Представленная диссертация не претендует на то, чтобы окончательно устранить образовавшиеся лакуны, однако немало содействует введению в научный оборот, в чем несомненное ее достоинство, дотоле не опубликованных архивных материалов, связанных с деятельностью Поместного собора (выступления, справочные и биографические сведения).

Предметом исследования является одна из сторон жизни церковной — литургическая и вопросы, с ней связанные. Автор приводит высказывания соборян о богослужении, о правке и редактировании богослужебных книг, о единообразном сокращении богослужения, о принципах этого сокращения и многие другие, показывая тем самым весь спектр «наболевших» вопросов. Работа правильно структурирована, отвечает требованиям к написанию научных изысканий и носит преимущественно описательный характер. Построена по плану, который, по всей видимости, был предreshен диссертантом в ходе работы с архивными материалами: предыстория вопроса, обсуждение его на соборе, итоги. Заслуживают внимания и вполне могут быть помещенными на страницах «Богословского вестника» после надлежащей доработки такие разделы диссертации, как «упорядочивание богослужебной практики» (с. 25—49), «поминовение на ектениях» (с. 102—106).

Если привлечение неопубликованных документов собора является несомненным достоинством работы, то отсутствие в ней авторских комментариев к выступлениям соборян является заметным недостатком. Имей место такие комментарии, работа выглядела бы основательнее. Ведь нельзя идти лишь «по пути систематизации, изложения мнений», как это считает диссертант, «устраняясь от каких бы то ни было оценок» (с. 11). Это во-первых. Во-вторых, известно, что материалы собора хранятся в двух архивных собраниях — в Москве, в ГАРФ (ф. 3431) и в Санкт-Петербурге, в РГИА (ф. 833). Было бы уместным при написа-

нии диссертации учесть последнее, Санкт-Петербургское собрание, которое содержит наиболее полные и исправленные машинописные варианты. Из приведенных диссертантом источников и библиографии (с. 154—158) видно, что не учтен также и личный фонд председателя редакционного отдела собора С. Г. Рункевича, находящийся в отделе рукописей РГБ.

Интересно, почему вопросы, поднимавшиеся на соборе, рассматриваются автором не в хронологическом порядке? Как понималась соборными «общая исповедь»?

Все перечисленное, однако, нисколько не умаляет кропотливый труд автора. Диссертация читается увлекательно и оставляет самые хорошие впечатления. Ею можно воспользоваться при изучении таких наук, как литургика, практическое руководство для пастырей, гомилетика, история Русской Церкви. Отмеченные в тексте диссертации незначительные стилистические ошибки (сс. 7, 8, 34, 57, 152) и грамматические неточности (сс. 66, 87), существенно не влияют на ее содержание. Она может быть оценена на «отлично». Автор вполне справился с поставленной перед ним задачей, раскрыл тему и заслуживает искомой степени.

4.1. ОТЗЫВ профессора протоиерея Владислава ЦЫПИНА на кандидатскую диссертацию студента IV-го курса Академии иеромонаха ИОСИФА (Павлинчука) по кафедре Истории Русской Церкви на тему: «Кишиневско-Молдавская епархия в период с 1944 по 1989 год»

Диссертация иеромонаха Иосифа (Павлинчука), объемом 221 страница (вместе с приложениями), состоит из введения, разделенного на пять разделов, двух частей, первая из которых называется «Общее описание истории Кишиневско-Молдавской епархии в советский период с 1944 по 1989 год» и включает пять глав, материал которых распределен в соответствии с периодизацией этой эпохи; вторая часть не имеет названия и разделена на три главы: 1) Епархиальное управление и архиереи Кишинев-

ско-Молдавской епархии; 2) Приход и приходское духовенство Кишиневско-Молдавской епархии; 3) Монашество и монастыри Кишиневско-Молдавской епархии. Главы делятся на параграфы по хронологическому принципу. Заключительная часть диссертации названа «Заключение и выводы».

Библиография включает перечень архивов, документы из которых использованы в диссертации (6 названий), раздел, названный «Документы, документальные собрания и прочие первоисточники» (18 названий) — этот раздел можно было бы озаглавить «Опубликованные источники», затем «Научные работы» — отдельно книги (80 наименований) и статьи (42 наименования), и, наконец, перечень периодических изданий (30 названий). Диссертант включил в диссертацию и пользовался источниками и литературой на русском и румынском (молдавском) языке.

1-е приложение к работе содержит иллюстративный материал; 2-е приложение — «Список арестованных, осужденных и убитых за веру священников, монахов и мирян»; 3-е — тексты документов.

Рецензируемая кандидатская диссертация представляет собой солидную оригинальную работу, построенную на архивном материале, написанную с учетом всей имеющей существенное значение литературы по теме. История Молдавской епархии представлена в диссертации многосторонне, подробно, на фоне истории Русской Православной Церкви и истории Молдавии в советскую эпоху. Оценки автора в основном верные, возражений не вызывают. В диссертации на строго документальной основе воспроизведены важнейшие события церковной жизни епархии; в особенности ценными представляются страницы, посвященные закрытию монастырей Молдавии, как в первые послевоенные годы, так и в период хрущевских гонений. Автором диссертации тщательно прослежены взаимоотношения партийно-государственных властей с Церковью, как в Молдавии, главным образом на материале архива Уполномоченного Совета по делам Русской Православной

Церкви в Молдавской ССР, так и в масштабах всего советского государства; вполне убедительно показано, как основные тенденции в религиозной политике советских верхов преломлялись в Молдавии с ее национально-исторической спецификой. В работе есть эпизоды, выразительно характеризующие бытовую сферу религиозной жизни епархии (см. с. 106—107). Характеристики архиереев, возглавлявших епархию, написаны не по шаблону, не стерто, но вполне индивидуализированно, портретно. Во всем этом положительные достоинства кандидатской диссертации иеромонаха Иосифа.

Теперь о недостатках. Один из них заключается в том, что в работе есть повторы. Поскольку первая часть носит обобщающий характер, а далее, во второй части, автор сосредоточивает внимание либо на деятельности епархиального управления, либо на приходской жизни, либо на истории монастырей, то в этой второй части, иногда буквально близко к тексту, воспроизводится написанное в первой части. Например, с. 67 и с. 24. До известной степени такие повторы, очевидно, неизбежны, но, по крайней мере, следовало бы избегать текстуальных повторов.

Еще ряд замечаний частного характера. На с. 17 упоминаются викарные епархии. Викарных епархий не бывает. Викарными именуются епископы, не управляющие епархиями. В Румынской Церкви епархии составляют часть митрополичьих округов, но не становятся от этого викарными.

На с. 86 и потом еще не один раз диссертант по отношению к действиям митрополита Нектария употребляет излишне резкое выражение «позорные поддакивания». Критическая оценка действий митрополита, вероятно, до известной степени справедлива, но выражаться стоило осторожнее — скажем, «достойные сожаления».

На с. 104 о бывшем митрополите Киевском сказано, что он был лишен сана через анафематствование — здесь соединены в одно два акта: лишение сана Архиерейским собором 1992 года и анафематствование на Архиерейском соборе 1997 года.

На с. 109 читаем: «Архиепископ Ионафан был награжден несколькими наградами со стороны Московской Патриархии и Советского правительства, но это не отражает его деятельности на вверенной его... попечению кафедре». Эта фраза вызывает недоумение; предполагаю, что смысл ее заключается в том, что награды со стороны правительства его не компрометируют. Следовало бы, во всяком случае, выразиться яснее.

На с. 115 и 117 религиозная политика Советского Союза 1944—1947 гг. характеризуется противоречиво; в одном случае как сравнительно толерантная, в другом как репрессивная.

На с. 98 и 99 время перемещения архиепископа Варфоломея с Ташкентской кафедры на Орловскую датировано 1986 и 1987 гг.

Есть в работе и опечатки; в отдельных случаях затрудняющие правильное прочтение; например, на с. 97 вместо «написанных» законов надо «неписаные» законы. На с. 38 титул епископа «Черниговского и Ижевского» вместо «и Нежинского».

Можно отметить также стилистические шероховатости; в отдельных случаях грамматические ошибки.

Но это все не имеет существенного значения при оценке диссертации. Диссертант заслуживает присвоения ему за рецензируемый труд степени кандидата богословия. Его труд при надлежащем редактировании может быть рекомендован к публикации. Работа заслуживает высокой оценки.

4.2. ОТЗЫВ преподавателя Г. Е. КОЛЫВАНОВА на кандидатскую диссертацию студента IV-го курса Академии иеромонаха ИОСИФА (Павлинчука) по кафедре Истории Русской Церкви на тему: «Кишиневско-Молдавская епархия в период с 1944 по 1989 год»

Кандидатская диссертация иеромонаха Иосифа посвящена периоду истории православия в Молдавской земле, который до сих пор почти не освещен в церковно-исторической науке. Поэтому представленная на соискание степени кандидата богословия

работа весьма актуальна. Следует отметить, что автор справился с поставленной задачей — воссозданием истории Кишиневско-Молдавской епархии с 1944 по 1989 год. Иеромонахом Иосифом привлечен обширный пласт архивных документов, большое количество публикаций на русском и румынском языках. Диссертация написана живо и увлекательно, богата фактически данными. Отрицательной чертой работы иеромонаха Иосифа являются частые повторы, когда один и тот же факт упоминается на страницах диссертации по два-три раза. Также в работе присутствуют стилистические и грамматические ошибки и опечатки. Неприятное впечатление оставляет частое употребление сокращения РПЦ вместо полного названия нашей Поместной Церкви.

В работе присутствует ряд неточностей. На с. 123 приводится цитата, в которой Брежнев именуется секретарем ЦК Молдавии. Следовало оговорить, что Л. И. Брежнев занимал более высокий пост — Первого секретаря ЦК КП Молдавии. Название города Касимов автором почему-то дается с двумя «с». Фамилия наместника Троице-Сергиевой Лавры архимандрита Платона — Лобанков, а не Лобнаков, как у автора. Священнослужители в диссертации порой именуются по фамилиям, без имен. Уполномоченных Совета по делам Русской Православной Церкви и Совета по делам религий автор почему-то именует «по-советски»: товарищ Роменский, товарищ Олейник. Было бы, на наш взгляд, желательным привести в диссертации биографии этих деятелей. Обращаем внимание автора на то, что в дореволюционной России университеты именовались Императорскими, а не Государственными (не МГУ, а ИМУ).

В целом, работа оставляет очень хорошее впечатление и заслуживает оценки: «весьма хорошо».

5.1. ОТЗЫВ преподавателя Р. М. КОНЯ на кандидатскую диссертацию студента IV курса Академии диакона Илии

КОКИНА по кафедре Сектоведения на тему: «Богородичный центр: история, вероучение, религиозная жизнь»

Диссертация диакона Илии Кокина представляет собой исследование, посвященное анализу причин возникновения и истории распространения Богородичного центра, изложению его вероучения и религиозной жизни.

Представленная работа состоит из вступления, трех глав, где раскрывается содержание работы, заключения, библиографии, четырех приложений и иллюстраций. Общий объем работы составляет 271 страницу, из которых 197 — текст диссертации.

Во введении дается общий взгляд на возникновение сект и приводится беглый обзор литературы по данному вопросу. В данном случае серьезный анализ литературы был бы более чем уместен, поскольку трудов по данной теме немного, некоторые из них являются основательными исследованиями истории и идеологии, а также вероучения секты. Поэтому автору следовало показать положительные и отрицательные стороны каждого из них, оценить проделанную его предшественниками работу и наметить те задачи, которые ему самому предстояло решить. Тем не менее, надо отметить, что работа написана на основании большого количества первоисточников, что является ее достоинством. Кроме того, автор неоднократно имел встречи с богородичниками.

В первой главе изложена история возникновения и распространения Богородичного центра. В начале приводится биография основателя секты и предпринята попытка дать его психологический портрет. Затем следует описание процесса становления Богородичного центра, показана сомнительность притязаний сектантов на апостольское преемство. Однако ни в этой, ни в другой главах не дано описание структуры и управления Богородичного центра. Также в этой главе не рассмотрена религиозно-политическая идеология, что является важным упущением в работе.

Во второй главе автор, рассматривая вероучение богородичников, приходит к заключению о подобии их теологических построений гностическим системам, порождающим модалистическое представление о безликом божестве, состоящем из мужского начала и женского, олицетворяющегося Софией Марией. Далее следует изложение космогонии, представлений о человеке, учения о спасении, эсхатологии и гносеологии.

Третья глава посвящена исследованию религиозной жизни. В ней последовательно описаны семь обрядов, а также отношение сектантов к почитанию креста, святых, мощей и икон. Хотя весь этот материал целесообразно было бы отнести к предыдущей главе. Затем следует изложение этических принципов отношения к ближним, а также описание аскетических добродетелей.

В заключении же, где следовало ожидать подведения итогов работы, автор ограничился только самыми общими рассуждениями.

Библиография состоит из 258 наименований источников, книг и статей. Причем некоторые книги автор, судя по сноскам, даже не читал (с. 190, сн. 2).

В работе имеются четыре приложения со следующими названиями: «Исторический обзор идейных предшественников БЦ», «Священное Писание, Священное Предание и Откровение Девы Марии», «Влияние пребывания в БЦ на человеческую психику», а четвертое приложение включает в себя документы, относящиеся к истории, внутренней жизни БЦ.

В целом, оценивая работу положительно, следует отметить ряд недостатков. Во-первых, текст работы перенасыщен цитатами и содержит особенно в вероучительной части работы непропорционально мало авторского текста. Иногда фразы строятся из кусков цитат богородичников. Такой способ изложения материала был бы оправдан в случае наличия ясной богословской системы и достаточно разработанного понятийного аппарата, но в данном случае указанные требования как раз отсутствуют, что не способствует отчетливости и вразумительности изложения матери-

ала. Даже в тех главах, где диссертант предпринимает попытки систематизации богородичного учения и где надлежало бы быть авторскому комментарию к ранее сказанному, также, как правило, используется цитирование, что уменьшает достоинство проделанной работы. Иногда цитаты богородичников автор приводит неуместно и комментирует их неудачно. Например, автор пишет: «Литургии... противопоставляется индивидуализм „частной“ виртуальной реальности». Но ни текст, на который ссылается автор, ни ближайший контекст работы не дают оснований для столь категоричного вывода (с. 134, сн. 4). В конечном итоге такой подход приводит к весьма спорным заключениям. По мнению автора, Береславский использует коллективное богослужение главным образом для контроля и манипуляции сознанием паствы (с. 135). Для подтверждения этого мнения он ссылается в основном на исследования западных светских исследователей. (с. 135). Однако если использовать критерии сектантства, предложенные этими исследователями, к богослужению и аскетике в Православии или, скажем, в католичестве, то окажется, что и здесь также наличествует контролирование сознания.

Авторский критический комментарий хода литургии богородичников, сопровождающейся религиозными танцами и возгласами, основан на заключении психиатра, для большей убедительности автор ссылается на слова преподобного Макария Египетского о том, что для истинной молитвы не надобно ни жестов, ни возгласов». Однако в том вырванном из контекста виде, в каком слова преподобного приведены в диссертации, они не выглядят вполне убедительно. Неудачны также и возражения против религиозных танцев у богородичников (с. 142).

Во-вторых, нередко суждения автора излишне эмоциональны. Особенно это заметно при цитировании текстов, которые весьма часто сопровождаются авторскими вставками многочисленных вопросительных знаков, усиленных еще и несколькими восклицательными. Но задача работы заключается не в демонстрации эмоций автора, а в аналитическом изложении материала. Не ис-

ключено, что такая эмоциональность явилась причиной некоторых неясностей и противоречий в суждениях диссертанта. В тех частях работы, где диссертант излагает учение секты по источникам, его мнения достаточно верно передают суть учения сектантов. Но там, где он начинает высказывать свои критические замечания, они не всегда изложены корректно и бесспорно (о чем было упомянуто выше). Так, автор высказывает мнение о тоталитарности БЦ на основании того, что вся полнота власти сосредоточена в руках основателя секты Береславского (с. 28), в секте четко выстроена вертикаль власти (с. 153). Но непонятно, в чем здесь отличие от католической церкви, где полнота власти принадлежит римскому папе.

Чрезмерная эмоциональность видимо оказала влияние и на стиль, и на язык работы. Иначе непонятно было бы, чем объяснить, что автор именует богослужения богородичников красочным шоу со сложной драматургией и сценографией, их молитвы называет фарсом (с. 135). Если люди заблуждаются, а большинство из них заблуждается искренне и пребывают в прелести, то отсюда еще не следует, что все их религиозное действо и молитвы являются фарсом. Насколько мне известно, сектанты и некоторые светские люди именно таким образом высказываются и о православной литургии. В другом месте, правильно указывая на наличие в «боге», которому они поклоняются, двух начал, и отмечая несомненное проявление религиозного эротизма в учении богородичников, диссертант как бы сам попадает под влияние их языка и пишет, что важной особенностью «мариамского бога» является «бисексуальность» (с. 68), хотя на научном языке это явление имеет свое наименование. Кроме того, автор подчас использует выражения с трудноопределяемым смыслом, например, «индивидуализм „частной“ виртуальной реальности» (с. 134).

Нередко суждения автора довольно запутаны. На с. 58 он говорит о синкретизме вероучения БЦ и отмечает, что характерной чертой синкретизма является вотиризм, но тут же заявляет, что любому богородичнику доступна вся литература БЦ.

Не очень научны отдельные комментарии. В сноске 1 на с. 58 автор отмечает, что учение о двуедином (добром-злом) боге имеет непосредственное отношение к психоанализу Юнга. Но Юнг, судя по той литературе, на которую ссылается диссертант, сам пребывал в плену герметических идей. Поэтому правильнее было бы отметить, что эта доктрина восходит к герметической литературе.

Автор не упоминает в своей работе о социологических исследованиях светских ученых, что было бы уместно, учитывая его стремление показать деструктивный характер деятельности богородичников.

К сожалению, подобных неточностей довольно много, что не является достоинством работы. Есть в работе и технические ошибки в сносках к творениям преподобного Макария Египетского (см. сн. 4, с. 142, вместо 6:33 следует указать 6:3).

Высказанные замечания не снижают общей положительной оценки диссертации, а ее автор заслуживает присвоения ему степени кандидата богословия.

5.2. ОТЗЫВ преподавателя иеромонаха ПАНТЕЛЕИМО-НА (Бердникова) на кандидатскую диссертацию студента IV курса Академии диакона Илии КОКИНА по кафедре Сектоведения на тему: «Богородичный центр: история, верование, религиозная жизнь»

В настоящее время в России существует более 700 тоталитарных сект, разнородных по своей природе, но ставящих своей основной задачей разрушение истинных ценностей Православия, стирание с исторической памяти таких понятий, как любовь к родине, любовь к матери и т. п. И одним из таких учений, оказывающих разрушительное воздействие на духовное пространство России, является секта Богородичный центр.

Представленная на рассмотрение диссертация Илии Кокина является попыткой всестороннего освящения истории и практи-

ки этой деструктивной секты. Хотя за последние годы деятельность секты претерпела определенную трансформацию в сторону смягчения ее нетерпимости и скандального характера, однако она представляет еще значительную опасность для духовного здоровья наших соотечественников. Этим определяется актуальность выбранной автором темы. Отец Илья обозначает эту секту как антисистему, характерное явление нью-эйджевского движения, которое подобно многоглавой гидре, постоянно порождает все новые формы псевдорелигиозности и синкретизм.

Диссертация представляет собой труд объемом 200 страниц компьютерного текста и в плане построения состоит из вступления, трех основных частей и заключения. Первая часть работы посвящена биографии и психологической характеристике основателя секты БЦ и ее истории.

Во второй части диссертации автор в систематическом порядке излагает доктринальные положения секты, прослеживает трансформацию сектантских воззрений. Надо отдать должное соискателю, видимо, ему стоило большого труда распутать клубок внутренне противоречивых утверждений «богородичников». Он не пошел по пути упрощенного изложения, путем отбрасывания «лишних» противоречий, но попытался проанализировать все нюансы и детали их догматической системы.

Третья часть работы раскрывает литургическую жизнь «богородичников», их нравственные ценности и аскетическую практику.

Автор проработал значительное количество богословской, исторической, религиозно-философской и религиоведческой литературы. В конце работы приведен обширный библиографический список — 258 названий, причем 78 из них — книги духовных руководителей БЦ.

Диссертация снабжена иллюстративным материалом и приложениями, где претендент пытается в историческом ракурсе выявить идеологические корни «богородичников», показывает, что является для них вероучительным авторитетом, а также приво-

дит ряд документов и заключения специалистов о разрушительном воздействии на психическое здоровье людей, вовлеченных в секту, и общественно-опасном характере ее деятельности.

Несомненное достоинство этой работы в том, что автору удалось в свете Православия дать оценку Богородичному центру и доказать ложную сущность этого учения, противостоящего подлинному христианству и ведущему не к спасению, а к гибели души человека.

Диссертация написана хорошим литературным языком, удачна в плане построения, отличается полнотой изученного материала, строго научным подходом в решении поставленных вопросов, демонстрирует блестящую эрудицию и творческую одаренность автора.

Недостатков в работе немного.

1. Во вступлении, которое заменило традиционное для кандидатских диссертаций введение, отсутствует обоснование актуальности выбранной темы, не отмечены цели, задачи и общие принципы методологии исследования.

2. Иногда соискатель критикует такие положения секты БЦ, которые аналогичны православным воззрениям. Видение своих грехов и сознание своего ничтожества является необходимой принадлежностью аскетического делания православных подвижников, другое дело — в какой форме практикуется это сектантами и какие плоды приносит (см. с. 169, 171, 172).

3. Порою автор в увлечении поиском идеологических и исторических корней того или иного религиозного феномена пытается установить причинно-следственные корреляции между явлениями, никоим образом между собою не связанными. Естественно, это приводит к определенным натяжкам и неточностям. Так, например, на с. 220 концепции Святой Руси и «Москва — Третий Рим» отец диакон рассматривает как трансформацию почитания славянами Матери Земли. Налицо некритический подход к работам светских исследователей. Универсальный для подавляющего большинства языческих народов культ Матери Земли, ни-

где, однако, больше не привел к возникновению подобных представлений (нигде мы не встречаем названий, например, Святая Германия, Святая Британия или Святая Индия). Святая Русь — плод синтеза православного мирозерцания, национальной идеи и русского характера.

4. На с. 78, кратко излагая православное учение о спасении, отец Илья пишет, что «Бог в Лице Своего Единородного Сына соединился с больной грехом человеческой природой и через Крестную смерть и Воскресение... уничтожил в Своей индивидуальной человеческой природе остатки греха». Это высказывание является не выражением церковного учения, а всего лишь частным богословским мнением. Утверждения о непричастности к первородному греху человеческой природы Христа Спасителя содержится во всех известных изложениях и курсах Православного догматического богословия, в том числе и современных нам авторов, сочинения которых невозможно уличить в «схоластическом влиянии». Этот взгляд является одним из фундаментальных положений православной догматики. В работе «Догмат и история», которую соискатель цитирует в своей диссертации, прот. Георгий Флоровский делает акцент именно на этом положении: «Нужно подчеркнуть: в Воплощении Словом воспринята первозданная человеческая природа, свободная от первородного греха, кроме греха... этим не нарушается полнота природы, не нарушается „единосушие“ Спасителя по человечеству с нами, грешными людьми. Ибо грех не принадлежит человеческой природе, есть на ней некий паразитарный и противоестественный нарост — это с большой силой было показано свт. Григорием Нисским и особенно прп. Максимом Исповедником...» (с. 183—184). Можно говорить о *consensus patrum* по этому вопросу, достаточно привести высказывания святых отцов, живших в разные периоды христианской истории и в разных областях христианской ойкумены. Свт. Григорий Богослов (IV век): «Христос воспринял на Себя мою душу и все мои члены, воспринял того Адама, первоначально свободного, который не облек-

ся еще грехом, пока не узнал змея и не вкусил плода и смерти». Прп. Ефрем Сирин: «Поскольку тело Адама создано было ранее, чем явились в нем расстройства, посему и Христос не принял расстройства, которые позднее получил Адам, так как они были некоторым придатком немощности к здоровой природе. Итак, Господь здоровую принял ту природу, здравость которой погибла, дабы человек через здоровую природу Господа возвратил себе здравость первобытной своей природы». Прп. Максим Исповедник (VII век): «Христос воспринимает первозданную, еще непорочную человеческую природу, как она была сотворена Богом искони, как имеет ее Адам до падения и этим... обновляет ветхость естества». Прп. Симеон Новый Богослов (XI век): «Господь наш Иисус Христос Сын Божий... благоволил воспринять человеческое естество здоровое. И вот, когда кто верою прилепляется ко Христу, тогда Христос сочетается с ним и Божеством и здоровым человечеством, и через такое соединение восстанавливает в нем первоначальное истинное здравие». Свт. Григорий Палама (XIV век), «столп православной веры», пишет о Христе, что «если бы Он был участником ветхой чеканки и наследником онаго прародительского греха, Он не смог бы носить в Себе полноту чистого Божества и сделать Свою плоть неиссякаемым источником освящения». Свт. Лев Великий (Запад, V век) в своем послании архиепископу Флавиану, которое было положено в основу Халкидонского ороса: «Истинный Бог родился в подлинном и совершенном естестве истинного человека: всецел в Своем, всецел в нашем. Нашим же называем то, что Творец положил в нас вначале и что Он восхотел возвратить нам. Ибо в Спасителе не было и следа того, что привнес в человека искушитель и что прельщенный человек допустил в себя». Отец диакон недоумевает, зачем понадобилось распятие, если Христос избавил человеческую природу от первородного греха «еще до распятия на кресте» (стр. 80)? Недоумевает и прп. Марк Подвижник, polemизируя с последователями Феодора Мопсуэстийского и Нестория, каким образом поврежденная плоть Христа могла послу-

жить спасению человеческого рода: «Мир умер Адамовым преступлением. Если же плоть Господа... от одного Адама и подпала греху, как же она могла быть отдаваема за жизнь мира, когда и сама нуждалась, по твоему мнению, в искуплении... Если, как ты говоришь, плоть (Христа) была простой, нуждающейся в очищении, то откуда тогда нам спасение?» Можно порекомендовать автору диссертации глубже ознакомиться с творениями святых отцов по этому вопросу, хотя бы в такой же степени, в какой он ориентируется в светской литературе.

5. В начале с. 86 пропущено несколько строк, что затрудняет понимание смысла.

В целом работа диакона Ильи Кокина отвечает требованиям, предъявляемым к кандидатским диссертациям. Следует также отметить выраженную апологетическую направленность и практическую значимость работы. Диссертацию предлагается оценить на «пять с минусом», а ее автора признать заслуживающим искомой степени кандидата богословия.

6.1. ОТЗЫВ доцента протоиерея Валентина АСМУСА на кандидатскую диссертацию студента IV курса экстерната Академии Николая ДАНИЛЕВИЧА по кафедре Византологии на тему: «История Православия в Южной Италии (VIII—XI вв.)»

Можно задаться вопросом об адекватности названия работы ее содержанию: речь в ней идет о греческом наследии края, который еще в VIII веке до Р. Х. был колонизирован греками и получил в античности имя Великой Греции. Территория Южной Италии долгое время принадлежала Византии. После норманнского завоевания греческое население было обречено на окатоличивание и ассимиляцию, хотя несколько веков еще сохранялся византийский обряд, а греческий язык в некоторых деревнях дожил до нашего времени. Изучение церковной истории Южной Италии важно прежде всего потому, что по этой земле долго проходи-

ла граница восточного и западного христианства, и даже раскол 1054 года имел непосредственной причиной борьбу двух «юрисдикций» в Южной Италии.

Работа написана на основании хорошего знания новейших иноязычных исследований, а также самостоятельного изучения источников. В диссертации содержится много новой информации: в ее свете иногда ниспровергаются устоявшиеся представления. Автор убедительно показывает, как на протяжении веков история Южной Италии искажалась католической пропагандой, которая противопоставляла «еретическую» Византию «папской» Южной Италии. Так, оказывается мифом ставшее «общим местом» утверждение, что иконоборчество не имело места на этой земле. Поскольку Византия сохраняла там свою власть, официальные назначения, в том числе епископские, были невозможны без обязательств и присяг в том, что назначаемые будут следовать константинопольской политике, хотя местное население, так же как и население Балканской Греции, было за иконопочитание, и зачастую сами официальные проводники иконоборчества в душе были иконопочитателями.

Однако перейдем к обзору работы по порядку. Диссертация имеет большой объем (232 страницы) и состоит из 13 глав, почти каждая из которых делится на несколько параграфов. Во введении автор кратко и четко определяет задачу своей работы. Глава I — «Между историей и пропагандой» — вводная. Здесь говорится о степени достоверности источников истории региона и проблемах изучения церковной истории Южной Италии.

Глава II — «Исторический путь Южной Италии с древнейших времен до VIII века» — повествует об истории христианства в этой грекоязычной области как под властью Римско-Византийской империи, так и при различных завоевателях — вандалах, готах, а также франках, которые тоже пытались завоевать Южную Италию, а самое главное, катастрофически повлияли на историю Церкви, на отношения западного и восточного христианства. Автор на протяжении работы неоднократно упоминает,

не солидаризируясь с ней полностью, интересную концепцию покойного греческого богослова И. Романиди, который утверждал, с известным преувеличением, интегральное духовно-культурно-племенное единство греко-римского мира до появления франков и резко дистанцировал, также несколько впадая в преувеличение, франко-латинство и старую православную Romanitas.

Глава III — «История Византийских фем в Южной Италии от падения Равеннского экзархата до начала царствования императора Василия I (754—876)» — рассказывает как о светской истории края, о создании в нем военных округов — фем и дука-тов, так и церковной его истории времени споров о святых иконах. Особый интерес представляет активнейшее участие южноиталийских епископов в VII Вселенском соборе.

Глава IV — «Сарацины в Сицилии» — посвящена мрачному периоду мусульманского завоевания. Сарацины, уничтожавшие местное население тысячами во время ведения войны, по завоевании относились достаточно терпимо к христианству; приходы, монастыри, епархии продолжали существовать и под их властью.

Глава V — «Положение Южной Италии в период от императора Василия I до учреждения Италийского катепаната (876—970)» — рассматривает, с одной стороны, военную историю края, с другой — участие церковных иерархов края в событиях патриаршества святителя Фотия.

Глава VI — «Византийские фемы в Южной Италии от учреждения катепаната до прихода норманнов (970—1071)» — кратко описывает военную историю указанного столетия.

А вот глава VII — «Митрополии и епархии Южной Италии» — дает, благодаря хорошей документированности церковной истории, точные сведения о иерархическом устройстве этой части Константинопольского патриархата.

Большая глава VIII — «Духовная жизнь» — рассказывает о монашестве, в том числе дает сведения о преподобных отцах Южной Италии и о связях южноиталийского монашества с восточным.

Самая большая глава в диссертации (IX) — «Норманны» (с. 98—150) — рассказывает о тех судьбоносных событиях, которые предопределили конец византийской Италии, о захвате Южной Италии франко-норманнами и насильственном подчинении греческих епархий папе. Нетерпимое отношение к греческой Церкви, объясняемое сопротивлением православных окатоличиванию, сменилось, после разгрома Православия в регионе, толерантностью и даже покровительством греческим монастырям, формально подчинившимся папе.

Глава X — «Святые Южной Италии» — дает сведения о многих святых, за исключением тех выдающихся устроителей и настоятелей монастырей, о которых уже было сказано в главе VIII.

Глава XI — «Богослужение». Автор обратил преимущественное внимание на эволюцию Типикона в Южной Италии. Показав влияние гимнографов южно-италийского происхождения на богослужение Вселенской Церкви, он, к сожалению, только упомянул о существовании богатейшей местной гимнографической традиции, которая создала и сохранила огромное количество оригинальных служб тем праздникам и святым, которые почитались и в Константинополе. Впрочем, это могло бы стать темой особого исследования.

Глава XII — «Церковная письменность в Южной Италии». История греческой письменности в Южной Италии естественно распадается на два периода — до и после норманнского завоевания. Особый раздел главы посвящен связям региона со славянским миром.

Последняя, XIII глава — «Церковное искусство в Южной Италии». Архитектура и иконография греческой Византии — часть византийского искусства со своими местными особенностями и, конечно, с признаками латинского влияния в некоторых памятниках.

Следует краткое заключение с выводами. Сочинение, посвященное трагической главе истории Православия, завершается мажорной нотой: население Южной Италии помнит о своих кор-

нях и в регионе хорошие перспективы для возвращения в Православие.

Завершает работу обширная библиография и приложения: хронологические таблицы государей, иерархов и правителей, географические карты и очень интересные иллюстрации — в основном, архитектура и иконография.

Работа не имеет больших недостатков. Являясь произведением способного и весьма трудолюбивого автора, она, по нашему мнению, заслуживает высшей оценки, а Н. Данилевич — истинной степени.

6.2. ОТЗЫВ профессора Б. А. НЕЛЮБОВА на кандидатскую диссертацию студента IV-го курса экстерната Академии Николая ДАНИЛЕВИЧА по кафедре Византологии на тему: «История Православия в Южной Италии в VIII—XI вв.»

Сама тема и ее раскрытие в работе представляют большой интерес и даже известный вклад в историческую науку, поскольку дается новый нетрадиционный подход и оценка исторических событий, имевших место в Южной Италии, — что имеет весьма важное значение для церковной истории вообще и Византологии в частности.

И по объему в 232 страницы, и по содержанию, которое полностью отвечает заданной теме, по огромному списку использованной отечественной и зарубежной литературы (96 наименований) и по научному, с соответствующими выводами анализу можно судить о положительных достоинствах работы и ее автора, добросовестно потрудившегося в области церковно-исторической науки.

Излагая в исторической последовательности события дохристианской и христианской эпохи в данном регионе, автор вместе с тем открывает то внутреннее органическое единство, которое искони существовало у ромеев запада и востока — единство и по-

литическое, и религиозное, и языковое, которое в конце концов, к сожалению, было утрачено в XI столетии, после Мельфийского собора 1059 года. И иллюстрации с изображением святых и архитектурных ансамблей храмов и монастырей Южной Италии также являются подтверждением органической близости этого региона к Константинополю — это красной нитью проходит через все сочинение Н. Данилевича. Сюда можно отнести и монашество, и церковную жизнь, и богослужение.

Каждая глава содержит четкие обоснованные выводы, дающие возможности не потерять из виду эту тематическую направленность сочинения.

На фоне богато аргументированного, грамотно и четко изложенного материала некоторые стилистические погрешности простительны. Тем не менее, следует их отметить. В частности, автор почему-то игнорировал Иконоборческий собор 754 года. Ведь если, по словам автора (с. 49), участие на VII Вселенском соборе южно-итальянских епископов объясняется их юрисдикционной зависимостью от Константинополя и желанием патриарха Тарасия за счет итальянских епархий шире представить сторонников иконопочитания, то тем более следовало бы упомянуть о разбойничьем соборе, который тоже был в VIII веке, и на котором восточные епископы сотнями переходили в лагерь иконоборцев. Может быть, это и было причиной, по которой патриарх Тарасий обратился на запад?

В приложении список римских пап почему-то начинается с Григория III (731—741). Но ведь до него в VIII веке было еще пять пап начиная с Иоанна VI (705—707) и кончая Константином I (708—715). Здесь же пропуски имен, несовпадения, отсутствие указания источника, из которого автор взял сведения.

Но, в целом, работа заслуживает одобрения.

7.1. ОТЗЫВ доцента В. М. КИРИЛЛИНА на кандидатскую диссертацию студента IV курса Академии экстерната

Михаила ПЕРВУШИНА по кафедре Древнерусской литературы на тему: «Литературное предание о преподобном Евфросине Псковском в Московской Руси XV—XVII веков: церковно-исторический и культурологический комментарий»

Рецензируемое сочинение посвящено забытому современной медиевистикой памятнику древнерусской литературы — «Житию преподобного Евфросина Псковского». Судьбу этого произведения автор прослеживает, опираясь на достижения историко-филологической и церковно-исторической науки и используя весьма основательный и разнообразный круг источников. Это рукописи древнерусской книжной традиции, хранящиеся в отечественных архивах, церковные издания старой печати и научные труды отечественных ученых. Тем самым М. Первушин демонстрирует похвальную исследовательскую осведомленность, добросовестность и педантичность. Связанные с историей означенного литературного текста вопросы он решает в контексте истории монашеской жизни на Руси в XV—XVI вв., истории богословско-обрядовых споров о сугубой «аллилуйе», имевших место на Руси в XV—XVII вв. и, наконец, истории собственного подвижничества преподобного Евфросина. Это позволило ему быть убедительным в своих историко-литературных наблюдениях и выводах. Но главное, предоставило основательный материал для осмысления духовного облика названного подвижника. Таким образом, рецензируемая работа является добротным и полезным вкладом не только в историко-филологическую науку, но и в такой пока слабо развитый раздел отечественной религиозно-философской мысли, как агиология.

В пяти главах своего сочинения М. Первушин решает ряд важных историко-литературных и церковно-исторических вопросов, проявляя при этом очевидную самостоятельность мысли. Последнее обнаруживается, например, по его неподобострастному и критическому отношению к некоторым мнениям признанных научных авторитетов — таких, как В. О. Ключевский, Е. Е. Голу-

бинский, Н. И. Серебрянский и др. К несомненным успехам исследования надлежит отнести следующее:

1. Предложенную датировку первой редакции сказания о преподобном Евфросине или «Жития», которая сохранилась в списке 20-х—начала 30-х гг. XVI в. Диссертант убедительно доказывает, что она была составлена между 1493 и 1504 гг. Основанием для этого ему служит, во-первых, полемика с известными научными взглядами, а во-вторых, критика означенного первоначального текста. Кроме того, он выдвигает предположение относительно возможно более раннего возникновения «Жития» — 1492 г., правда, к сожалению, не находя четко проговоренных аргументов в его пользу.

2. В прояснение изначальной цели, которую преследовал составитель первой редакции «Жития», М. Первушин убедительно показывает, что она появилась на свет как итог инициированной святителем Геннадием, архиепископом Новгородским, работы по исследованию сути затянувшегося в Псковской земле спора о двоении или троении возгласа «аллилуйя». Личность преподобного Евфросина не являлась при этом важнейшим предметом внимания составителя данного текста.

3. Анализ давно переставшей интересоваться науку истории псковских споров о сугубой «аллилуйе». Диссертант определяет время их обострения при преподобном Евфросине в конце 50-х гг. XV в., а также действительное отношение святого к практике двоения или троения «аллилуйи»: для него и то и другое вовсе не имело догматического значения и было равно допустимо. Сугубую же «аллилуйю» он предпочитал лишь как старинную греко-византийскую традицию, которую лично усвоил будучи в Константинополе. В связи с фактом возникшего на Руси в XV в. различия в практике славения Господа автору настоящей работы, может быть, следовало бы подумать о возможной ее связи с осуществлявшейся тогда заменой Студийского устава богослужения на Иерусалимский.

4. Анализ поэтико-стилистических особенностей первоначаль-

ной редакции «Жития». М. Первушин делает ряд интересных наблюдений, касающихся литературной манеры ее составителя и справедливо связывает последнюю с традицией «плетения словес». Однако эти наблюдения можно было бы значительно усилить посредством специального сравнения данного текста с произведениями Епифания Премудрого. Надо признать с сожалением, что в этом разделе исследования диссертанту явно не хватило филологического образования и эрудиции. В частности, ему могли бы очень помочь не использованные им труды А. Кадлубовского (Очерки по истории древнерусской литературы житий святых. Варшава, 1902) и В. Яблонского (Пахомий Серб и его агиографические писания. СПб., 1908), в которых очень большое внимание уделено анализу именно художественных особенностей агиографических сочинений. Впрочем, в этом, прежде всего, моя вина как руководителя: не подсказал. Да и вообще филологическая начитанность — дело наживное.

5. Анализ обстоятельств, в которых была задумана и составлена вторая версия жизнеописания Евфросина — собственно «Житие», или редакция пресвитера Василия. М. Первушин убедительно вскрывает связь этой работы с историей общерусского прославления Евфросина в лике святых и с обобщающими литературными предприятиями святителя Макария, митрополита Московского, что дает ему основание считать временем возникновения редакции пресвитера Василия 50-е гг. XVI в.

Интересны разделы диссертации, посвященные почитанию Евфросина в XVII в., а также истории исключения его имени из списка общерусских святых. Ценным разделом работы является агиологическая глава, в которой личность преподобного Евфросина рассматривается в контексте истории русской святости. Замечательно, что при осмыслении духовного облика этого подвижника М. Первушин использует не только его жизнеописание, но и собственные его сочинения — «Устав» и «Духовное заветование». Однако этот раздел мог бы быть обогащен обращением к тексту «Службы» святому, написанной в XVI в.

В целом наблюдения М. Первушина отличаются точностью, а выводы — взвешенной и аргументированной мотивацией. Несомненно его способность к научно-исследовательской деятельности, безусловно, им написан интересный и перспективный труд, его можно дорабатывать, углублять, расширять, но и в настоящем своем виде он вполне состоялся.

Итак, рецензируемая диссертация, бесспорно, заслуживает самой высокой, то есть отличной, оценки, а Михаил Первушин, конечно же, — степени кандидата богословия.

7.2. ОТЗЫВ преподавателя Г. Е. КОЛЫВАНОВА на кандидатскую диссертацию студента IV курса экстерната Академии Михаила ПЕРВУШИНА по кафедре Древнерусской литературы на тему: «Литературное предание о преподобном Евфросине Псковском в Московской Руси XV—XVII веков: церковно-исторический и культурологический комментарий»

Представленная М. Первушиным на соискание ученой степени кандидата богословия диссертация представляет попытку реконструкции жизненного пути русского подвижника XV века преподобного Евфросина Псковского. Автор поставил целью своего исследования освобождение жития этого святого от неудачных, противоречащих историческим фактам домыслов позднейших редакторов. Особую важность эта реконструкция имеет в связи с тем, что имя преподобного Евфросина часто фигурирует в полемике между приверженцами законной Православной Церкви со старообрядцами.

Данная работа, по мысли автора, — «это попытка восстановить историческую справедливость, показать жизнь и труды преподобного в их истинном свете, оценить его вклад в развитие иноческой жизни Святой Руси и историю нашего Отечества в целом» (с. 5). Исследование построено на основании изучения ли-

тературных памятников XV—XVII веков с привлечением научной литературы двух последних столетий.

С поставленной задачей автор справился весьма успешно. Поэтому его работа, на наш взгляд, заслуживает отличной оценки.

К недостаткам представленной работы можно отнести ошибки при оформлении ссылок на использованную литературу, стилистические погрешности и некоторые досадные опечатки.

Неудачным нам представляется допущенное на с. 116 выражение «официальная Церковь».

Автор диссертации заслуживает степени кандидата богословия.

8.1. ОТЗЫВ доцента А. К. СВЕТОЗАРСКОГО на кандидатскую диссертацию диакона Александра КРАЛИ по кафедре Истории Русской Церкви на тему: «Деятельность митрополита Антония (Храповицкого) в должности ректора Духовных академий»

Автор рассматриваемой работы обращается к личности выдающегося иерарха Русской Церкви, богослова, церковного администратора и педагога митрополита Антония (Храповицкого, 1863—1936) и дает оценку его деятельности на посту ректора Московской (1890—1895) и Казанской (1895—1900) духовных академий.

Митрополит Антоний (Храповицкий) — один из самых ярких представителей русской церковной иерархии рубежа XIX—XX веков, оказавший большое влияние на развитие отечественной церковно-общественной мысли, поборник восстановления патриаршества, богослов, чье наследие продолжает оцениваться неоднозначно. Он же — церковно-политический деятель, влиявший на церковную жизнь русского Зарубежья.

До настоящего времени в церковной историографии сколь-нибудь подробная и объективная биография этого выдающегося

церковного деятеля отсутствует, если, конечно, не считать панегирического, написанного почти в агиографическом жанре, труда архиепископа Никона (Рклицкого). По указанной причине следует приветствовать появление кандидатской работы, исследующей достаточно короткий в хронологическом отношении, но очень значимый с содержательной точки зрения период в жизни будущего митрополита. Отрадно, что автор работы без робости вступил на своеобразную *terra incognita* и предпринял попытку осветить этот период с различных точек зрения.

Работа базируется на архивных и опубликованных источниках. Автор показал умение работать с источниками, анализировать и сопоставлять исторические материалы. В приложении к работе им помещены ранее не публиковавшиеся материалы, представляющие определенный исследовательский интерес.

Некоторая комплиментарность (если не сказать более), которая ощущается в отношении автора к герою исследования, вполне объяснима: он несколько увлекся сильной и яркой личностью и часто выступает в качества апологета.

В некоторых местах работы допущены бездоказательные утверждения, применена слабая аргументация.

Так, на с. 44 автор пишет о том, «что кафедры Пастырского богословия и Литургики в Академии занимали люди не в священном сане». Здесь следовало бы указать конкретные фамилии.

На с. 51 автор приводит выдержку из дневника профессора Беляева, где последний объясняет некоторые черты характера и моменты поведения архимандрита Антония. И далее пишет: «Точно так же к этому относились все профессора». Но при этом не приводит каких-либо других свидетельств.

На с. 53 (2 абз.) требуется ссылка на источник. Возможно, автору следовало бы обратить большее внимание на письмо архимандрита Антония митрополиту Киевскому Флавиану (Городецкому), но он лишь ссылается на этот документ (с. 55).

На с. 184 автор, полемизируя с мнением, высказанным прото-

пресвитером Георгием Шавельским, пишет о том, что последний, указывая на случаи неудачных постригов, совершенных архимандритом Антонием, «не упоминает о тех многих священномучениках и исповедниках, которые кровью засвидетельствовали свою веру...»

Здесь, конечно, следовало бы назвать несколько имен, тем более, что автор несомненно осведомлен в данном вопросе. Свидетельство тому — перечень постриженников митрополита Антония, данный в приложении к настоящей работе.

Работа оформлена образцово.

В целом работу диакона Александра Крали можно оценить положительно. Ее автора можно считать достойным присвоения искомой степени.

8.2. ОТЗЫВ доцента В. Д. ЮДИНА на кандидатскую диссертацию студента IV курса Академии диакона Александра КРАЛИ по кафедре Истории Русской Церкви на тему: «Деятельность митрополита Антония (Храповицкого) в должности ректора Духовных академий»

Прочитав представленный труд, умный и просвещенный, тем не менее, нам хотелось бы соискателю напомнить «Воспоминания» архимандрита Киприана (Керна) о его бывшем кумире митрополите Антонии, где мемуарист предупредительно роняет пострадавшие им слова: «Нельзя ведь забывать всей заслуги митрополита Антония перед русской духовной школой, не забывая, конечно, и весь вред, нанесенный в известную минуту истории нашей школы. Не надо быть его панегиристом»².

Диссертант все свои знания и пыл направил на прославление митрополита, некритично следуя за идеализацией его священником Анатолием Просвирниным, «...как ученого ректора — от-

² Киприан (Керн), архим. Воспоминания о митрополите Антонии (Храповицком) и епископе Гаврииле (Чепуре), М., 2002. С. 21.

ца, одновременно научного наставника, педагога и исследователя, а равно и духовного окормителя, вождя и старца студенчества».

А на нашу долю выпала вторая часть завета архимандрита Киприана: «Не надо быть его панегиристом», поскольку об ущербе педагогического воздействия его на академическую молодежь соискатель говорит извинительно, всячески выгораживая митрополита в моральных падениях его и в немалом числе пресловутых, печально известных постриженников.

Митрополит Евлогий (Георгиевский) отмечал, что на совести известного «фанатика монашества» немало искалеченных душ. Соискатель же из 49 постриженников митрополита Антония готов признать только одну «исковерканную душу» — иеромонаха Иоанна (Рахманова), превратившегося со временем в «босьяка-воришку».

Относительно троих недостойных епископов, впоследствии лишенных сана и монашества и даже вступивших в брак (Владимира Путяты, Зосимы Сидоровского и Никона Бессонова), автор устанавливает какой-то срок давности: они, дескать, нарушили обет девства уже после революции (с. 83), что, впрочем, если и принять во внимание столь серьезный резон, не совсем верно. К примеру, Микола Бессонов, как он стал называться после отказа от епископства и иночества, еще в бытность епископом Кременецким (до февраля 1917 г.) за подозрение в связи с воспитанницей местного Епархиального училища был сослан в Сибирь, на Енисейскую кафедру, куда, словно жена декабриста, последовала за владыкой и его избранница.

Наибольшую ошибку, наверно, и, следовательно, максимальный вред митрополит допустил постригом в 1900 г. бывшего гвардейского офицера, потомка известного тысяцкого из свиты Святого Крестителя Руси³, бывшего затем архиепископом

³ См.: Мануил (Лемешевский), архим. Каталог русских архиереев за последние 60 лет. Ч. II. Чебоксары, 1959. С. 166. (Машинопись).

Пензенским Владимира (Путятты), который не оправдал своего славного рода.

Через 2 года попавший за границу (в Рим и Париж) бывший великосветский «лихой танцор и ухажер»⁴, а ныне галантный архимандрит, свободно объяснявшийся на всех европейских языках, стал вести великосветский образ жизни. За «соблазнительное поведение»⁵, по ходатайству русского посла и даже Пия X, он был отозван, но... в 1907 г. добился хиротонии во епископа Кронштадтского — IV-го викария Санкт-Петербургской епархии, управлявшего всеми заграничными приходами Русской Церкви, с местом пребывания в Риме. А к концу 1909 года он выслужился до II-го викария. По смерти в 1911 году протопресвитера военного и морского духовенства Евгения Аквилонова он упорно домогался занять, войдя в доверие к императрице Марии Феодоровне, освободившееся место. Митрополит Мануил (Лемешевский) пишет: «В духовных сферах с его близостью к царю считались и опасались его»⁶. Ведь они в прошлом служили вместе в Лейб-гвардии Преображенском полку, и Путятта «бывал у наследника как близкий человек и этим потом кичился»⁷.

За то же светское несоответствующее высоте священного сана поведение Синод перемещал его с кафедры на кафедру и, наконец, он водворился в Пензенской и Саранской епархии, уволенный с Донской и Новочеркасской кафедры по жалобе Наказного атамана войска Донского⁸. Последней епархией «салонный архиерей» управлял самочинно, не подчиняясь Синоду, за что, а больше за распущенный образ жизни был судим 50 епископами Поместного Собора 1917—1918 гг. и лишен сана⁹.

⁴ Там же. С. 166.

⁵ Там же. С. 168.

⁶ Там же. С. 167.

⁷ Там же.

⁸ См. там же. С. 170.

⁹ Иванов Н. П. История Путятинского брожения в городе Пензе в период 1915—1922 гг. М., 1956. (Машинопись).

В 1892 г. митрополитом Антонием был пострижен в МДА явно душевнобольной, вследствие неудачи пострижения вернувшийся с Афона, где был послушником 5 лет, небезызвестный Серапион Машкин. Покровительствуемый митрополитом, он дослужился до архимандрита Знаменского монастыря и нередко срывался, впадая в сильные запой. Во время очередного приступа хронического недуга он не мог даже встретить Государя и был уволен в 1900 году на покой.

Не прибавляет славы «Великому Авве» в когорте его постриженников целый полк преосвященных, будущих церковных раскольников и сепаратистов. Это такие раскольники, как обновленческий митрополит Евдоким (Мещерский), старообрядческие епископы Андрей (Ухтомский) и Михаил (Семенов); сепаратисты: митрополит Варшавский Дионисий (Валединский), митрополит Минский Пантелеимон (Рожновский), архиепископ Подольский Пимен (Пегов), католикос-патриарх Грузии Амвросий (Хелая), архиепископ Батумский Давид (Кацахидзе) и др.

Митрополит Сергей (Ляпидевский) предупреждал уже тогда в 90 гг. молодого ректора МДА: «Вы распложаете монахов, но из них есть такие, о которых говорят дурное» (с. 87 работы). Может быть, прав протопресвитер Шавельский, упрекавший Антония за то, что он в монашестве видел таинство, творящее чудеса, самое немощное — врачующее и оскудевающее сверх всякой меры — восполняющее»¹⁰.

К. П. Победоносцев с ужасом смотрел на чрезмерное умножение ученого монашества и не раз повторял: «Ох, уж эти монахи! Погубят они Церковь!» Вместе с нетребовательностью к кандидатам в монашество Антоний проявлял, по словам профессора Казанской духовной академии К. Харламповича, «необъятную снисходительность и доброжелательство» к академическим занятиям студентов: «Он принял в Академию и выпустил много лиц, недостойных звания кандидата богословия, равно как и низ-

¹⁰ Шавельский. Воспоминания. М. Т. II. С. 161.

вел с должной высоты звания магистров, докторов и почетных членов Академии, т. е. для чего-то принизил самую богословскую науку и подорвал ученый престиж Академии, ослабив в ней самые ученые запросы... Дисциплина ослабела... Студенты... стали по призыву его заниматься церковно-общественной деятельностью, иногда в явный ущерб академическим обязанностям, значение которых тем самым подрывалось»¹¹. Казанский профессор высказывал и недовольство авторитарным стилем управления Духовной школой, а также тем, что ректор мало считался даже с малыми правами Академической корпорации, навязывая «ей свою волю и свою идею силою начальнического авторитета, особенно красноречия и, чаще всего, быстротою в исполнении своих планов и намерений»¹².

О каком педагогическом такте ректора можно говорить, если вспомнить, что говорил о сем другой очевидец, митрополит Евлогий, выпускник МДА 1892 г.: «Он честил самыми грубыми эпитетами профессоров; молодежью считалось это смелой независимостью в суждениях. Хлесткие, неразборчивые словечки передавались из уст в уста, и студенты привыкали бесцеремонно отзываться о профессорах. Об этом знали сами профессора и, конечно, очень недолго любили своего несдержанного на язык молодого ректора и, в свою очередь, жестоко его критиковали»¹³.

В. В. Зеньковский, встречавшийся с митрополитом Киевским в 1918, когда он был министром исповеданий на Украине в правительстве гетмана Скоропадского, делился своими впечатлениями от общения с ним: «...он невыносимо циничен в своих речах, ни о ком не скажет доброго слова, часто груб, неприличен в суждениях, бестактен и невыносим в своих беседах»¹⁴. А архимандрит

¹¹ Харлампович К. // Богословская энциклопедия. СПб., 1907. Т. VIII. Ст. 810, 830.

¹² Там же. Ст. 810.

¹³ Евлогий, митр. Воспоминания. М., 1999. С. 43.

¹⁴ Зеньковский В. В. Пять месяцев у власти. М., 1995. С. 213.

Киприан (Керн) добавляет: «С острословием связано и его вопиющее в предание о нем сквернословие...»¹⁵.

Примечательно то, что диссертанту известны негативные черты личности митрополита Антония, но он не дает им никакой оценки, что свидетельствует об односторонности, искаженности представленного им образа.

Историк И. К. Смолич выносит строгий приговор педагогической деятельности «вождя и старца студенчества»: «При более внимательном рассмотрении оказывается, что волна пострижений не принесла возрождения ученого монашества, а всего лишь численно пополнила его. Для развития духовного образования и богословия это мало что значило. Среди принявших монашество в 80—90 гг. можно выделить только одного значительно-го богослова — Сергия (Страгородского). Антоний (Храповицкий) многих мог воодушевить, но воспитать поколение монахов со здоровыми аскетическими взглядами он не сумел (курсив наш — Ю. В. Д.). Его безудержная молодость и его характер совершенно не подходили для роли воспитателя студенчества»¹⁶. А нам представляется, что вся совокупность его педагогических приемов — снисходительность и подыгрывание молодежи — вольно или невольно выливались в популизм и вождизм. По словам самого Антония: «родственники предсказывали во мне фанатика и инквизитора» (с. 248 работы). Смолич зорко разглядел в нем планы клерикала: «Антоний считал, что монашество не должно посвящать себя созерцательной жизни, а призвано активно и действенно влиять на церковно-политическую жизнь России. Он был приверженцем самовластия епископата, возглавить который должен могущественный патриарх. Недаром любимым его героем был Никон. В единодушии царя и патриарха он видел единственно-возможный государственно и церковно-политический путь»¹⁷.

¹⁵ Киприан (Керн), архим. Воспоминания. М., 2002. С. 32.

¹⁶ Смолич И. К. История Русской Церкви. Синодальный период. Т. VIII. Ч. I. С. 476.

¹⁷ Смолич И. К. Русское монашество. М., 1997. С. 319.

Нам кажется, во мнениях И. К. Смолича, В. В. Зеньковского, митрополитов Евлогия, Сергия (Ляпидевского), обер-прокурора К. П. Победоносцева, проф. К. Харламповича, архимандрита Киприана (Керна) немало правды.

Но справедливо пишет и автор об очаровательном педагоге и кумире молодежи.

Пожалуй, верно предсказывал Киприан (Керн): «Либералы будут ругать за то второстепенное и совершенно случайное, что бывало у него, как у всякого человека, теневое. А правые и „почитатели“ разведут такой елей и подхалимство, что и читать никто не станет, да и действительности соответствовать не будет»¹⁸.

Не трудно сказать, к какой партии принадлежит соискатель. Его труд из тех, где не критически и не исторически пишут «„Книгу его бытия“, драму всей его жизни»¹⁹.

Сдается нам, что автор и сам подпал под влияние обаятельного человека, что случалось со многими. И еще. Он безоглядно доверился дневникам проф. А. Д. Беляева и статьям проф. В. Соколова, ставших для него главным свидетельством Академической жизни.

Проф. А. Д. Беляев в противоборстве молодого ректора с маститыми членами Корпорации профессорами Е. Е. Голубинским, В. О. Ключевским и др. принял сторону ректора, а Академии дал в своем Дневнике (17/II.1891) нелестный эпитет (см. с. 35 работы, примечание). Наверно, чтоб образ Антония был верным, объемным, надо подобные дневники проверять другими документами.

Кроме того, не корректно для объективной оценки личности брать приветственные и прощальные речи встречающих и провожающих (с. 109—111; с. 129).

Замечательной стороной диссертации является критический подход к «Жизнеописанию» митрополита Антония, составленно-

¹⁸ Киприан (Керн), архим. Воспоминания. С. 103.

¹⁹ Там же. С. 102.

му Никоном (Рклицким) (с. 89—90), но порой авторское недоверие повисает в воздухе, поскольку не имеет опоры на документы (с. 26).

Нет ссылок и там, где говорится о проведении внебогослужебных собеседований в МДА и о перестройках Академического храма после Антония (с. 71).

Непонятно, в каком смысле в труде говорится об удалении из МДА ректора Филарета (Гумилевского) (с. 69).

Недостаточно объяснить непопулярность идеи монашества в среде академической молодежи неприязнью к этому институту Обер-прокурора св. Синода Д. А. Толстого (с. 173).

Не можем также согласиться с автором, будто рост числа абитуриентов в Казанской ДА в 1990 г. объясняется только обаянием нового ректора (с. 113).

Наконец, загадочна история с выпускником МДА (1894 г.), филокатоликом священником Николаем Толстым, который на аудиенции у папы заверил, что почти половина МДА «сочувствует католицизму и является униатским „гнездом“, а ректора Антония чуть ли не причислил к сторонникам унии» (с. 53—54 работы). Вследствие такого скандала Толстой, виновник его, был лишен кандидатской степени, рецензент проф. А. П. Лебедев переведен в Московский университет. Уже в марте 1895 г. Московский митрополит Сергей (Ляпидевский) стал требовать ухода его из Академии.

А что с ректором? Уже в апреле 1895 он говорил о готовящемся его перемещении (с. 90). 23 мая 1895 г. приезжавший в МДА товарищ Обер-прокурора св. Синода В. К. Саблер, явно протезировавший ректору, в переговорах с митрополитом Сергием поставил точку в этом вопросе. Уже 21 июля 1895 г. издан Указ о переводе Антония в Казань.

В контексте распространявшихся тогда в МДА слухов о папистских устремлениях фанатика патриаршества (Голубинский и Ключевский дуэтом исполняли эту партию), случай с о. Толстым не стал ли причиной или, по крайней мере, поводом для перево-

да его в «татарскую» Академию? Быть может диссертанту стоило задуматься об этом?..

Несмотря на вышесказанное представляется возможным положительно оценить представленную работу, а ее автора признать заслуживающим искомой степени.

9.1. ОТЗЫВ профессора протоиерея Владислава ЦЫПИНА на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии сектора заочного обучения протоиерея Александра СТЕПАНЧЕНКО по кафедре Церковного права на тему: «Проблемы кодификации законодательства, действующего в Русской Православной Церкви»

Кандидатская диссертация протоиерея Александра Степанченко, объемом 200 стр., состоит из введения и 8 глав, разделенных на параграфы: 1) Церковь, государство и право; 2) Церковное право; 3) Наука церковного права; 4) Церковное право в общей системе права; 5) Методы научного исследования; 6) Система церковного права; 7) Источники церковного права; 8) Систематизация законодательства). В конце диссертации помещены «Примечания и ссылки» — всего 313 ссылок. Список использованной литературы отсутствует.

Диссертация посвящена актуальной теме и написана на серьезном богословском, каноническом и юридическом уровне. Ее автор обнаружил в работе солидные знания в области истории права и канонического права, глубокое проникновение в суть обсуждаемых им проблем. Наибольшую ценность представляет последняя глава диссертации, которая более всего связана с общей темой работы.

Тем не менее, у рецензента есть ряд замечаний и возражений по поводу утверждений и выводов диссертанта. При этом в одних случаях речь идет об указаниях на очевидные недостатки и промахи; в других случаях замечания рецензента — это всего лишь

полемика по проблемам дискуссионным, не до конца решенным в церковном праве.

На с. 7 перечислены церковные законодательные акты новейшего периода, при этом упомянут «Устав об управлении Русской Православной Церкви» 1988 г., но нет упоминания ныне действующего «Устава» 2000 г., хотя в дальнейшем диссертант обнаруживает осведомленность о факте его существования (см. с. 184).

На с. 13 автор выражает нетрадиционную богословскую идею об основании Церкви на Кресте. Как известно, традиционная интерпретация экклезиологического догмата основание Церкви связывает прежде всего с Пятидесятницей, не исключая, естественно, и значения в этом Голгофы.

На с. 24—25 развивается сомнительная идея о происхождении государства еще в Эдеме, до грехопадения. Элементы организации в жизни первозданной четы и ее повиновение Божественной власти могут, конечно, рассматриваться как содержащие в себе некоторые начала, которые присутствуют в организации государства; но принципиально важным является положение, сформулированное, в частности, в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» о том, что государство возникает в связи с грехопадением; на эту мысль диссертант ссылается в другом месте диссертации и не оспаривает ее; в указанном же выше месте он развивает существенно иную концепцию. Один из признаков государства — легализованная, признаваемая обществом монополия на насилие — никак не сопрягается с первозданным состоянием человеческой природы, с Эдемом. Если идеи диссертанта развивать последовательно, то придется и «Царство небесное» мыслить в рамках государства, по подобию «земных царств». Помещенные ниже (с. 27) в диссертации цитаты из апостола Павла (Рим. 13, 1—7) и апостола Петра (1 Петр. 2, 13—15), казалось бы, должны были побудить диссертанта отказать от мысли о существовании государства в Эдеме. Апостолы пишут о противящихся власти, о злых, о мече, об отмще-

нии делающему зло, о податях, о наказании преступников. Вот в этом всем и заключена суть государства. Некоторые из этих феноменов первозданная чета узнала только при изгнании из Эдема, но отнюдь не до покаяния Божественной заповеди.

На с. 44—45 и затем на с. 60—61 автор устанавливает по существу неразрывную связь между феноменом государства и правом, определенно отвергая правовой характер корпоративного права. Исходя из сформулированных здесь общих положений можно было бы поставить под вопрос и юридический, правовой характер церковного права, тем не менее, в дальнейшем автор рассматривает церковное право как право в собственном смысле слова. Налицо противоречие.

На с. 54 есть опечатка, которая может ввести читателя в заблуждение. Написано о Карфагенском соборе 299 г., а подразумевается, вероятно, собор 419 г.

На с. 59—60 автор дает критическую оценку всем существовавшим в истории моделям церковно-государственных отношений, что до известной степени справедливо, но тут же выражает надежду на то, что в будущем удастся найти более совершенную модель таких отношений. Мечтать, конечно, позволительно, но эта надежда отдает утопизмом.

На с. 71 и затем еще на с. 114—115 диссертант допускает некоторую путаницу. Вначале речь идет о церковном праве как о научной дисциплине, а затем о церковном праве как об одной из сторон церковной жизни, без предварительного объяснения, что автор переходит от одного понятия к другому.

На с. 97 автор полемизирует с рецензентом, который высоко оценил мысли митрополита, позже Патриарха Сергия о том, что решения, принятые епископами в результате заочного обмена мнениями, могут быть правомерными; и написал в своем учебнике, что значение этих мыслей выходит за рамки одной поместной Церкви. Диссертант, обходя вопрос о том, как помимо Вселенских соборов, которые не созывались более тысячи лет, осуществляется единство власти епископата во Вселенской Церкви, на-

ходит, очевидно, идею митрополита Сергия неприемлемой. Он может так считать, конечно, в порядке своего мнения, но когда он пишет, что только через соборное признание Церкви эта идея может стать канонем, диссертант, вероятно, иронизирует; потому что рецензент, естественно, был далек от того, чтобы усваивать каким бы то ни было идеям отдельных иерархов, даже самым глубоким и точным, статус канонов. Новых канонов в Церкви, как известно, не издавалось после IX века; и не только мысли отдельных иерархов, но и законодательные акты высоких церковных инстанций с тех пор канонами уже не признавались.

На с. 142—144 проводится сомнительная идея, что Божественное право не носит юридического характера, а имеет характер исключительно нравственный, и потому собственно правом и не является. При этом основной аргумент диссертанта заключается в том, что Божественным законом не предусматривается санкций. Для опровержения этих доводов достаточно сослаться на ветхозаветные «кодексы», где предусматриваются хорошо известные санкции; их юридический характер очевиден. Но Ветхий Закон не лишен богодухновенности; почему же это не Божественное право. Но и в Новом Завете Господь Иисус Христос в одном месте ясно указывает на санкцию — отлучение от общения, своего рода анафему — «да будет тебе как язычник и мытарь». В посланиях апостола Павла к Тимофею и Титу содержатся перечни качеств, которыми должен обладать кандидат в епископы. Очевидно, что отсутствие этих качеств составляет препятствие к посвящению. Соответствующие положения носят вполне правовой характер. Каноны впоследствии их воспроизвели, ничего не меняя по существу. Если же отрицать правовой характер соответствующих мест из Св. Писания Нового Завета ввиду того, что не предусмотрены санкции, опирающиеся на физическое принуждение — так это свойственно всему церковному праву, тогда придется отрицать и юридический характер всего корпуса церковного права.

На с. 151—152 главы «Законы государства по церковным де-

лам» дана преамбула, содержащая общие положения относительно применения одних и не применения других государственных законов в церковной практике; но помещенный затем перечень византийских законодательных актов приведен без каких бы то ни было комментариев, необходимых в связи с этой преамбулой.

На с. 154—155 автор диссертации отрицает правомерность прекращения действий того или иного правового закона без его формальной отмены — на том основании, что закон «устарел», опасаясь, что такой подход внесет в церковно-юридическую практику субъективизм. Но в цитируемом и критикуемом им месте подразумевается не субъективно оцениваемая устарелость, а вполне объективный факт исчезновения институтов и правоотношений, предусмотряемых законом. Например, большая часть дореволюционного законодательства, относящегося к церковному судопроизводству, устарела не потому, что она кому-то не нравится, а потому, что принципиально изменился строй церковно-государственных отношений, и Церковь не может рассчитывать на полицейскую помощь от государства при проведении дознания и расследования по делу, которая предусматривалась всей системой дореволюционных церковно-государственных отношений, но соответствующие акты синодальной эпохи формально никем не отменялись.

Есть в работе опечатки, в том числе и касающиеся написания имени рецензента.

Настоящие замечания не обозначают, что рецензент оценивает работу невысоко. Напротив, то обстоятельство, что она побуждает к дискуссии, скорее, говорит о ее достоинствах.

Автор представленной диссертации, бесспорно, заслуживает степени кандидата богословия.

9.2. ОТЗЫВ доцента протоиерея Валентина АСМУСА на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии сектора заочного обучения протоиерея Александра

СТЕПАНЧЕНКО по кафедре Церковного права на тему:
«Проблемы кодификации законодательства, действующего в
Русской Православной Церкви»

Сразу скажем, что содержание рецензируемой работы много шире темы, обозначенной в ее названии. Большая (ровно 200 с.) работа состоит из 8 больших глав, из которых первые пять имеют общетеоретическое значение и никак не относятся непосредственно к теме, а в ущерб тому, что и должно было бы составить основное содержание работы — обзору источников, подлежащих (или не подлежащих) кодификации. Выставляя теоретические требования к кодифицируемому праву (непротиворечивость, отсутствие устаревших норм и т. п.), автор не сверяет свои требования с теми принципами, которыми руководствовались древние церковные кодификаторы. Один из этих принципов — историчность: например, Анкир. 10 был оставлен в Книге правил, хотя давным-давно вышел из употребления. Встает аналогичный вопрос и о русских источниках церковного права, например, о Духовном Регламенте. Наш автор уделил этому важнейшему в истории нашей Церкви памятнику всего полстраницы (с. 181) и хотя не сказал ничего определенного относительно возможности включения Регламента, полного или частичного, в будущий Свод, из сказанного автором можно заключить, что он полностью утратил силу. Однако такое заключение было бы слишком поспешным. Поскольку Церковь — нравственный союз, св. каноны и другие церковные законы, кроме законно-юридического, имеют и нравственно-педагогический аспект, который иногда совершенно заслоняет первый (напр., VI Всел. 75). Поэтому имеет большую важность и то, что не имеет чисто юридического значения. Например, очень важен раздел Регламента о проповеди. Критики Регламента, которым следует наш автор, отмечают, что он «даже нередко впадает в тон сатиры». Действительно, Регламент критикует, и весьма язвительно, сентиментально-риторический стиль проповеди. И это ценно само по себе, а еще более ценен

тот положительный образ проповедования, который предписывается Регламентом. Думается, и в других разделах Регламента много ценного и актуального: например, в отношении лженищества, фабрикации ложных чудес, самочинных изменений Богослужения и т. д. Все это позволяет сделать вывод, что Регламент, понятно, что устаревший в некоторых своих разделах и в некоторых принципиальных установках, все же может быть включен в будущий Корпус. То же можно сказать и об Уставе Духовных Консисторий.

В труде имеются и другие недоработки. На с. 33 читаем: «отцом учения о естественном нравственном законе следует считать св. Иустина Философа», тогда как только что (с. 32) была приведена цитата Рим. 4, 14—15: «...не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах». Правда, затем автор предпринимает опровержение и св. Иустина, и св. ап. Павла: «утверждение о божественной врожденности права в человеческое естество противоестественно (sic — В. А.) не только для природы человеческой, но и сущности Божией» (с. 38). Автор считает, что имея человек врожденную склонность к добру — она «неизбежно предопределяла бы» (с. 39) все его поступки. Но ведь это же совсем разные вещи: иметь некую склонность как один из разнонаправленных векторов или же полностью определяться ею.

Автор увлекается модным в начале XX в. дистанцированием Церкви и Государства (см. обос. с. 52), подчеркивая карающую функцию последнего, в то время как Новый Завет усматривает и симметрическую ей созидательную функцию «поощрения делающих добро» (Рим. 13, 3—6; 1 Петр. 2, 14). Схоластической абстракцией звучит утверждение, что Церковь безусловно воспрещала клирикам исполнение властных административных полномочий (с. 58). Можно привести много примеров обратного: патр. Сергей возглавлял регентство в отсутствие имп. Ираклия; александрийские патриархи долго добивались гражданской власти в Египте и незадолго до арабского завоевания получили ее;

в поздней Византии половину членов верховного суда составляли клирики; в Турции Константинопольский патриарх был этнархом, т. е. административно возглавлял всех православных подданных султана; в Черногории в XVIII—1-й пол. XIX в. главой государства и армии был митрополит; 17 лет президентом Кипра был архиеп. Макарий.

На с. 84 автор соглашается с прот. В. Цыпиным, что некоторые источники права, изданные после VII Вселенского собора, были реципированы Вселенской Церковью. А на с. 97, противореча и прот. В. Цыпину, и самому себе, он категорически утверждает, что только соборы могут издавать церковные узаконения, отвергая даже правомочность такой формально безупречной и освященной полуторатысячелетней традицией процедуры, как письменный опрос епископата.

Настаивая на необходимости Вселенских соборов для принятия всеправославных решений (с. 86 и др.), автор не замечает, что подставляет незащищенную сторону таким оппонентам, как, например, католики, а кроме того обнаруживает отсутствие исторического подхода: в поздней Византии Константинополь был если не формально, то во всяком случае фактически центром Вселенской Православной Церкви, которая в самых отдаленных своих частях признавала его авторитет и принимала его постановления.

Вряд ли приемлемо утверждение: «все богословские науки имеют один предмет — Христову Церковь» (с. 99), особенно если вспомнить, что в патристике экклезиология почти не разрабатана.

Есть много и более мелких замечаний. Иногда неверно употребляются слова: «усугубилось» (с. 184) вм. «ухудшилось», «центробежная» (с. 63) вм. «центростремительная». Встречаются ошибки стиля, выдающие нечеткость мысли: «вместе с Крещением Миропомазание создает... условие и способ для вступления в церковный союз» (с. 103), где вместо «создает» д. б. «есть». Очень часто неправильная постановка падежей: «с лицами не принадлежащих к Церкви...» (с. 68).

Встает вопрос и о полной самостоятельности работы. В некоторых местах стиль явно выдает перо дореволюционного ученого. Хотелось бы спросить, сам ли автор читал упомянутых в сносках немалочисленных немецкоязычных канонистов: Sohm, Schulte, Bickell, Schaguna, Puchta, Savigny, Krug?

В работе отсутствует библиография, которую не могут заменить сноски.

Несмотря на все эти замечания, работа написана достаточно толково. Автор, профессиональный и практикующий юрист, прекрасно владеет терминологией и, более того, обладает ясным юридическим мышлением и искренно радуется о благе Церкви.

Работа может быть оценена как удовлетворительная, и автор ее достоин искомой степени.

10. ОТЗЫВ преподавателя протоиерея Леонида ГРИЛИХЕСА на дипломное сочинение выпускника Московской духовной академии сектора заочного обучения диакона Романа ШТАУДИНГЕРА по кафедре Священного Писания Ветхого Завета на тему: «Образ пророка Иеремии в Священном Писании, в иудейской и христианской традициях»

Представленное дипломное сочинение, объемом в 60 страниц, состоит из введения, трех основных разделов и заключения. В конце работы приводится библиография, включающая 58 наименований (целиком русскоязычная).

Автор дипломного сочинения отходит от ставшего традиционным для подобных работ экзегетического рассмотрения библейской книги или содержащихся в ней мессианских мест и сосредоточивает свое внимание целиком на личности ее автора, т. е. на личности пророка Иеремии. Для систематизации своего исследования диакон Роман Штаудингер разбивает его на три раздела.

В первом разделе изображается пророк Иеремия, каким он предстает на страницах Священного Писания. При этом автор сочинения пытается проследить и раскрыть полную драматизма

историю пророческого служения Иеремии. Здесь заслуживает похвалы уже то, что в ходе обсуждения таких тем, как «Св. Иеремия перед самим собой, внутренняя драма», «Св. Иеремия перед народом Божиим, внешняя драма» автор сочинения удаляется от излишнего субъективизма и психологизма. Почти каждое высказанное им положение подкрепляется или непосредственно выводится из святоотеческой цитаты, причем в кругозор автора попадают не только творения св. отцов, специально посвященные книге Иеремии, но и многочисленные разрозненные замечания.

Второй раздел «Образ пророка в иудейской традиции» представляется менее разработанным. Занимает он всего 4 страницы. Не всегда ясен источник приводимых сведений. Непонятно также, почему в этот раздел попали цитаты из Ницше, Кьеркегора и Наполеона. Представляется совершенно неоправданной замена имени Иеремии на Ирмеягу на протяжении всей этой главы.

Наибольший интерес представляет третий раздел: «Образ пророка Иеремии в христианской традиции». Здесь представлен разбор патристических характеристик мистических созерцаний пророка. Отдельные подглавки посвящены описанию трех восторженных состояний, указанных в книге Иеремии (огонь в сердце, опьянение, сон), которые по мысли св. отцов являются последовательными ступенями восхождения в божественном созерцании (гл. 1).

Рассмотрен взгляд св. отцов на пророка Иеремию как на прообраз грядущего Мессии (гл. 2). Собраны различные древние предания о жизни, смерти и месте захоронения пророка (гл. 3). Наконец, приведена небольшая антология «Св. пророк Иеремия в русской поэзии» (гл. 4).

Задачу своего дипломного сочинения диакон Роман сформулировал следующим образом: перелистать в памяти человечества то, что она сохранила и донесла до нас о пророке Иеремии. Несмотря на сделанные выше замечания, в целом эта масштабная задача получила вполне успешное и интересное решение. Работа заслуживает оценки «отлично».

11. ОТЗЫВ профессора архимандрита ПЛАТОНА (Игумена) на дипломную работу выпускника Московской духовной академии иеромонаха КАЛЛИСТРАТА (Романенко) по кафедре Нравственного богословия на тему: «Этико-философские воззрения Конфуция»

Дипломная работа иеромонаха Каллистрата (Романенко) общим объемом 90 страниц включает вступление, обзор источников, шесть глав основного материала, заключение, приложение и список источников и литературы.

Приступая к работе над избранной темой, автор дипломного сочинения ставил перед собой в качестве основной цели работы изучение и систематическое изложение этических воззрений Конфуция, без знакомства с которыми «невозможно по-настоящему понять традиционную систему взглядов и социальную психологию китайцев» (с. 4). По заявлению автора, учение Конфуция — это «ключ к пониманию китайского феномена во всем его своеобразии и неповторимости» (с. 6).

В первом разделе работы автор дает весьма обстоятельный обзор источников. И хотя автор, в отличие, например, от протоиерея Георгия Персиянова, работал с переводными источниками, мы, тем не менее, со всей объективностью должны признать все неудобства и трудности в работе над древними текстами, которые невероятно отдалены от нас хронологически, мировоззренчески и культурно. Эти тексты написаны людьми древней эпохи и на ее языке, и они весьма трудны для понимания даже самих китайцев, не говоря уже об иностранцах, что создает серьезную проблему для перевода. Несмотря на отмеченные трудности, автор вполне успешно осуществил систематизацию материала. В своей работе, которая носит достаточно четко структурированный характер, автор выявил дуалистический принцип в онтологии Конфуция, изложил и прокомментировал основные положения его аксиологии и его воззрений на проблему счастья, а также проанализировал социально-этические взгляды Конфуция, имеющие не-

посредственное отношение к проблеме социально-государственного устройства.

Возникающее поначалу при чтении дипломной работы недоумение по поводу отсутствия жизнеописания Конфуция полностью отпадает при знакомстве с текстами приложения, в которых автор помещает биографический очерк древнего китайского философа, извлеченный из диссертации протоиерея Георгия Персиянова «Сущность конфуцианства» (1988). В качестве критических замечаний следовало бы указать на отсутствие более глубокого и более конструктивного аналитического подхода к общей характеристике этических воззрений Конфуция. Следовало бы, например, показать, к чему больше склонялся Конфуций: к номизму или антиномизму? Что определяет доминанту его этических построений: закон или добродетель? Здесь автор должен был бы со всей определенностью сказать, что, хотя Конфуций, как это блестяще показано в сочинении, не устает высоко превозносить иерархию, порядок и ритуал, однако в своих таксономических предпочтениях он дальше всего отстоит от буквально-го следования принципам номизма, исповедуя в качестве высшего этического идеала добродетели «благого мужа», или «благородного мужа» (Цзюнь-Цзы), полагая при этом нравственный облик такого Цзюнь-Цзы образцом для подданных Поднебесной империи. К сожалению, без какого-либо богословского комментария остался такой конструкт в антропологии Конфуция, как положение о присущем человеку «врожденном знании». Автору работы следовало бы сказать о том, что наличие этого положения в воззрениях Конфуция вовсе не является доказательством его абсолютной склонности к персоналистическому конституционализму, поскольку философ вполне признает существенную роль в формировании человека и таких этико-социальных факторов, как воспитание и образование.

Наконец, следует отметить, что на странице 46 дипломной работы, там где проводится противопоставление «Сяо жень» («низкого человека») и «Цзюнь-Цзы» («благородного мужа»),

ОТДЕЛ V

в самом термине «Цзюнь-Цзы» допущена орфографическая ошибка.

В целом же, несмотря на указанные критические замечания, дипломная работа иеромонаха Каллистрата (Романенко) по достоинству заслуживает высокой и похвальной оценки, а сам автор заслуживает быть отмеченным дипломом об окончании полного курса Московской Православной духовной академии.

ОТЧЕТ О ЖИЗНИ АКАДЕМИИ И СЕМИНАРИИ ЗА 2002—2003 УЧЕБНЫЙ ГОД¹

Ниже приводятся выдержки из отчета за 2002/2003 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.

Милостью Божией в Московской духовной академии и семинарии успешно завершился 2002/2003 учебный год. В день празднования иконы Божией Матери «Споручница грешных», 11 июня 2003 года, в Академии состоялся традиционный Выпускной акт. На служение Святой Православной Церкви вышли пастыри, богословы, регенты церковных хоров, иконописцы и реставраторы 55-го выпуска Московской духовной академии, 28-го выпуска Регентской школы и юбилейного 10-го выпуска Иконописной школы.

Нынешний 56-й выпуск Московской духовной семинарии стал первым выпуском реформированной пятигодичной Духовной семинарии. Почти все выпускники успешно защитили дипломные работы и показали хороший уровень богословских знаний во время проведения выпускных экзаменов.

В минувшем учебном году Московская духовная академия, как и прежде, пребывала под высоким первосвятительским омофором Его Святейшества, Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Святейший Патриарх Алексий преподавал свое патриаршее благословение на вступление Академии и Семинарии в 2002/2003 учебный год, а в конце года направил выпускникам

¹ Отчет подготовлен к публикации А. Вивтоненко.

первосвятительское слово-напутствие ко дню Выпускного Академического акта 11 июня 2003, которое было оглашено Преосвященным Алексием, епископом Орехово-Зуевским.

В течение учебного года Святейший Патриарх уделял постоянное благосклонное внимание жизни и деятельности Академии и Семинарии, его резолюциями утверждались Журналы заседаний Совета и рапорты ректора Академии и Семинарии архиепископа Верейского Евгения.

На протяжении учебного года ректор Академии и Семинарии архиепископ Верейский Евгений, будучи Председателем Учебного Комитета при Священном Синоде, вел большую работу, связанную с организацией учебного процесса в Духовных учебных заведениях Русской Православной Церкви, проводил заседания Совета Академии, совещания административного состава, на которых обсуждались и решались все важнейшие вопросы и повседневные задачи жизни и деятельности Академии и Семинарии. В праздничные и воскресные дни ректор совершал богослужения в Покровском храме Академии и в семинарском храме преподобного Иоанна Лествичника.

Главной задачей деятельности Академии, Семинарии, Регентской и Иконописной школ была подготовка высокообразованных пастырей и служителей Святой Церкви. Постоянное внимание уделялось процессу воспитания и формирования высоко нравственного образа жизни учащихся, приобщения их к основам духовной жизни. Центром духовной жизни Академии является храм. Как и в прошлые годы, в Академии велась представительская, миссионерская, учебно-методическая и научно-богословская работа.

В минувшем учебном году преподаватель Семинарии архимандрит Георгий (Данилов), эконоом Троице-Сергиевой Лавры, решением Патриарха и Священного Синода Русской Православной Церкви от 26 декабря 2002 года был хиротонисан во епископа Нижегородского и Арзамасского. Хиротония состоялась 2 февраля 2003 года в Храме Христа Спасителя. Ее совершил

святтейший Патриарх Алексий II в сослужении архиереев и духовенства.

В прошедшем 2002/2003 учебном году в Академии успешно прошла защита 22 диссертаций на соискание ученой степени кандидата богословия.

Впервые состоялась защита дипломных работ выпускников Семинарии. Из 58 выпускников Семинарии 43 успешно защитили дипломные работы.

Его Святейшеством Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Алексием II в отчетном году удостоены наград: доцент игумен Андроник (Трубачев) награжден Орденом преподобного Сергия II степени, заведующий Иконописной школой преподаватель игумен Лука (Головков) — Орденом преподобного Андрея Рублева, преподаватель А. А. Матвеев — Орденом князя Даниила Московского III степени, преподаватель протодиакон Игорь Михайлов — кмилавкой, помощник заведующего сектором заочного обучения иерей Сергей Забелич — наперсным крестом.

В январе 2003 года Московские духовные школы посетил Блаженнейший Патриарх Антиохийский и всего Востока Игнатий IV, а в июне этого же года — Предстоятель Православной Церкви в Америке Блаженнейший Герман, Архиепископ Вашингтонский, Митрополит всея Америки и Канады.

Ректор архиепископ Евгений и ряд преподавателей принимали участие в Рождественских Чтениях, проходивших с 26 января по 1 февраля, на них ректор Академии возглавлял секцию «Православное образование».

С 9 по 11 октября 2002 г. в Академии прошла конференция «Реформа системы духовного образования РПЦ».

А. СОСТАВ АКАДЕМИИ И СЕМИНАРИИ

1. Почетные члены Академии

Состав почетных членов Московской духовной академии остался без изменения².

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, 39 кандидатов богословских наук и 6 кандидатов светских наук.

В отчетном году произошли следующие изменения в составе профессорско-преподавательской корпорации и в распределении учебной нагрузки преподавателей.

По благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II в учебный курс Семинарии введен новый предмет — Правоведение. Зав. кафедрой права назначен главный редактор журнала «Закон» Н. И. Капинус.

Новыми преподавателями также назначены:

Иерей Александр Задорнов — для чтения лекций по церковному праву на III—IV курсах Академии; Тимофеев Александр Александрович — для преподавания библейского богословия на I курсе Академии; Сафонов Дмитрий Владимирович — для преподавания религиоведения, источников- и архивоведения на I курсе Академии; Доброцветов Павел Кириллович — для преподавания патрологии на 5 курсе Семинарии; Зайцев Алексей Алексеевич — для чтения лекций по сравнительному богословию на Богословском отделении и по истории Католической Церкви на Историческом отделении I курса Академии; игумен Алексей (Трегубенко) — для чтения лекций по пастырскому богословию

² Список почетных членов см.: БВ 3. 2003. С. 401—402.

на 4 курсе Семинарии; Трубицына Ольга Арнольдовна — для преподавания английского языка на 1 курсе Семинарии.

Также восстановлены учебные нагрузки у иером. Вассиана (Змеева) и доцента Алексея Мстиславовича Пентковского, которые возвратились из заграничных командировок. А. М. Пентковскому помимо лекций по литургике на II курсе Академии предложен курс лекций по церковной археологии на II и III курсах; иером. Вассиану помимо древних языков — гомилетика на 4 курсе Семинарии.

Введение Богословского и Церковно-исторического отделений в Академии вызвало изменения в учебных нагрузках у профессоров: М. С. Иванова, архим. Платона, архим. Матфея, прот. В. Цыпина, Б. А. Нелюбова, А. И. Сидорова, М. М. Дунаева, прот. В. Строганова; доцентов: прот. В. Асмуса, И. В. Воробьева, А. А. Волкова, А. К. Светозарского, В. М. Кириллина, В. М. Юдина; и преподавателей: иером. Дионисия (Шленова), иером. Тихона (Зими́на), иерея Леонида Грилихеса, иером. Киприана (Ященко), иерод. Евфимия (Моисеева), монаха Амфилохия (Воронкова), П. К. Грезина, Р. М. Коня.

Лекции по патрологии на IV курсе Академии временно поручены доценту игумену Андронику (Трубачеву).

Новые ученые степени и звания:

Профессору К. Е. Скурату присвоено звание заслуженного профессора (17.IX.2002). Преподаватели протоиерей Валентин Асмус и В. Д. Юдин утверждены в ученом звании доцента.

В. ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ АКАДЕМИИ И СЕМИНАРИИ

1. Деятельность ученого Совета

В настоящем номере помещены выдержки из материалов заседаний Совета конца 2002/2003 учебного года³ и начала 2003/2004 года (от 29 августа).

Заседание Совета от 11 июня 2003 года

Третье заседание Совета Московской духовной академии и семинарии в 2002/2003 учебном году состоялось 11 июня 2003 года. Открывая заседание, ректор Академии и Семинарии архиепископ Верейский Евгений поздравил членов Совета с окончанием учебного года и огласил резолюцию Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия, положенную на рапорте ректора Академии и Семинарии архиепископа Евгения и на прошении профессора архимандрита Платона об освобождении его от должности секретаря Совета:

«8.V.2003 г. — Профессор, архимандрит Платон (Игумнов) освобождается от обязанностей секретаря Совета Московской духовной академии и семинарии. Секретарем Совета назначается иерей Павел Великанов».

Ректор Академии от лица профессорско-преподавательской корпорации поблагодарил профессора архимандрита Платона за понесенные им многолетние труды и пожелал новому секретарю Совета помощи Божией. Ректор архиепископ Евгений также зачитал резолюцию Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия, положенную Его Святейшеством на Журнале заседаний Совета от 30 декабря 2002 года. Резолюции Его Святейшества Совет принял с благодарностью за высокое Первосвященническое внимание к деятельности Духовных школ.

С докладом по итогам учебного года выступил проректор по учебной работе профессор М. С. Иванов. Советом были утверж-

³ Материалы заседаний первых двух Советов 2002/2003 уч. г. см. в: БВ 3. 2003. С. 406—417.

дены разрядные списки успеваемости учащихся и принято решение подготовить проект положения о дипломной работе Семинарии, постановлено рассмотреть проект в 1 полугодии 2003/2004 учебного года. После дискуссии о порядке защиты дипломных работ Совет вынес решение позволить выпускникам Семинарии, не защитившим дипломную работу, представить работы к осенней защите не позднее 1 ноября.

Совет заслушал также доклады проректора по воспитательной работе архимандрита Саввы (Базюка), и. о. заведующего Сектором заочного обучения иерея Сергея Маратканова, заведующего Регентской школой архимандрита Макария (Веретенникова), заведующего Иконописной школой игумена Луки (Головкова) об итогах 2002/2003 учебного года.

Секретарь Совета иерей Павел Великанов сделал сообщение о защите выпускниками Академии кандидатских диссертаций и дипломных работ, а также о первой защите выпускниками Семинарии дипломных работ.

Совет одобрил работу комиссий по рассмотрению кандидатских диссертаций и дипломных работ и вынес решение обязать выпускников представлять научные работы, кроме печатного, также в электронном виде и просить Учебный комитет создать единую базу данных дипломных работ и кандидатских диссертаций с целью обмена между духовными школами.

Председатели Богословской, Библейской, Церковно-исторической, Церковно-практической и Филологической комиссий сделали сообщения о работе комиссий. Совет принял отчеты председателей комиссий, утвердил принятые в комиссиях темы кандидатских диссертаций.

Совет заслушал сообщение заведующего библиотекой игумена Всеволода (Варющенко) о работе библиотеки. В связи с большим объемом литературы, издаваемой в настоящее время, Совет принял решение возобновить деятельность библиотечной комиссии по проблемам комплектации библиотечного фонда во главе с доцентом архимандритом Макарием (Веретенниковым).

Заведующий Церковно-археологическим кабинетом и помощник ректора по представительской работе протоиерей Игорь Михайлов проинформировал Совет о деятельности ЦАКа и о приеме в Академии отечественных и зарубежных гостей.

В связи с подготовкой к празднику Покрова Божией Матери и торжественному акту Совет поручил доценту А. К. Светозарскому подготовить актовую речь, связанную со 100-летним юбилеем прославления преподобного Серафима Саровского. Иеродиакон Евфимий (Моисеев) сделал сообщение Совету о жизни и деятельности профессора МДА И. В. Попова и предложил очередной Филаретовский вечер посвятить его памяти. Совет поручил председателям Богословской и Церковно-исторической комиссий подготовить темы для докладов и рассмотреть их на осеннем Совете.

Закрывая заседание Совета, ректор Академии и Семинарии архиепископ Евгений поблагодарил членов Совета за понесенные в минувшем учебном году труды и пожелал всем профессорам и преподавателям хорошего летнего отдыха.

Заседание Совета от 29 августа 2003 года

Первое заседание Совета Академии в 2003/2004 учебном году состоялось 29 августа 2003 года. Как и прежде, оно проходило под председательством ректора Московской духовной академии и семинарии, председателя Учебного комитета при Священном Синоде Русской Православной Церкви, архиепископа Верейского Евгения.

Открывая заседание Совета, владыка ректор поздравил членов профессорско-преподавательской корпорации с началом первого учебного полугодия 2003/2004 учебного года, огласил повестку заседания Совета и зачитал резолюцию Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия, положенную Его Святейшеством на Отчете о состоянии Московской Духовной академии и семинарии, Регентской и Иконописной школ за 2002/2003

учебный год: «17.7.2003 г. Благодарю владыку ректора, профессорско-преподавательскую корпорацию за понесенные труды в 2002/2003 учебном году. Оглядываясь на минувший год, надо благодарить Господа за те успехи, которые достигнуты в учебном году по воспитанию и образованию будущих пастырей Церкви Христовой, тружеников Церкви, которых готовят Московские Духовные школы. После летних каникул молитвенно желаю с новыми силами начать новый учебный год».

Затем владыка ректор сообщил об утверждении Его Святейшеством новых административных должностей в Академии — проректора по научно-богословской работе и проректора по организационно-административной работе. Проректором по научно-богословской работе назначается священник Владимир Шмалый, проректором по организационно-административной работе назначается иеромонах Петр (Еремеев).

После этого архиепископ Евгений сделал доклад о ходе реформы духовного образования⁴, после которого состоялось обсуждение круга вопросов, связанных с проблемой аккредитации образовательной деятельности Московской духовной семинарии. В ходе дискуссии проф. А. И. Осипов обратил внимание на то, что появление дополнительных светских дисциплин в связи с аккредитацией может негативно сказаться на качестве собственно церковного образования семинаристов. Высокий уровень овладения науками как таковыми, даже и богословской, еще не является гарантом воцерковленности человека и его верности Христу. Примеры тому можно найти в истории дореволюционных Духовных академий. Поэтому он считает, что следует добиваться не столько аккредитации, сколько исключительного права Церкви вести преподавание религиозных дисциплин в учебных заведениях только лицами, получившими церковное образование. В качестве примера профессор указал на существующую практику Католической церкви. Проф. А. И. Сидоров отметил, что

⁴ См.: БВ 4. С. 344—353.

в Православной Церкви традиция всегда преобладала над новаторством, и потому Духовные школы не имеют права превращаться в светские учебные заведения, в которых основной акцент делается на получении знаний, а не на духовном воспитании личности. Прот. Максим Козлов в своем выступлении обратил внимание собрания на то, что главная задача реформы — это профессионально «донести до студента некоторую совокупность православных догматов, образа жизни, идей», и что ученость не должна и не может противоречить духовности. Проф. прот. Владислав Цыпин указал на ошибочность отождествления дореволюционных Духовных школ и современных, поскольку прежде в семинариях учились преимущественно дети, принадлежавшие к духовному сословию, в том числе и те, кто никогда не собирался становиться священниками. Именно это обстоятельство, по его мнению, оказывало немалое негативное влияние на общую атмосферу Духовных школ, а вовсе не сама система богословского образования.

Проректор по учебной работе профессор М. С. Иванов сделал доклад об итогах вступительных экзаменов в Семинарию и Академию⁵.

В ходе заседания Совета было заслушано сообщение ректора Академии и Семинарии архиепископа Верейского Евгения о назначении стипендиатов памяти Святейшего Патриарха Алексия I, преподобного Сергия Радонежского и монахини Иулиании (Соколовой). Совет постановил стипендиатами памяти Святейшего Патриарха Алексия I назначить следующих студентов Академии: иером. Иустин (Еремич) (студент Сербской Православной Церкви, II курс); Кирилл Илюточкин (III курс); Денис Венюков (IV курс).

Стипендиатами памяти преподобного Сергия, игумена Радонежского назначены: на 5 курсе Семинарии: Алексей Петухов, Илья Пиэсис, Евгений Ткачев; на II курсе Академии — Олег

⁵ См.: Статистические данные (приведены ниже).

Костишак; на III курсе Академии — диакон Георгий Кириндас; на IV курсе Академии — Алексей Яковлев.

Стипендиатом памяти монахини Иулиании (Соколовой) назначена учащаяся 4 курса Иконописной школы Светлана Колотова.

Заведующий сектором заочного обучения преподаватель священник Сергей Маратканов сообщил об итогах вступительных экзаменов в Семинарию по Сектору заочного обучения и о сроках осенней экзаменационной сессии. Заведующий Регентской школой доцент архимандрит Макарий (Веретенников) и заведующий Иконописной школой преподаватель игумен Лука (Головков) сделали сообщения об итогах вступительных экзаменов в Регентскую и Иконописную школу.

Заведующий Церковно-археологическим кабинетом и помощник ректора по представительской работе протоиерей Игорь Михайлов проинформировал Совет о деятельности ЦАКа, о приеме в Академии отечественных и зарубежных гостей и о новых поступлениях. Эконом ТСЛ и МДА игумен Алексей (Трегубенко) сообщил о ходе ремонтно-реставрационных работ в Академии.

Секретарь Богословской комиссии при Священном Синоде преподаватель иерей Владимир Шмалый сообщил о подготовке богословской конференции «Православное учение о Церкви», которая должна состояться 17—20 ноября 2003 г.

Преподаватель иеромонах Вассиан (Змеев) доложил Совету о результатах научной командировки. С октября 2002 по июль 2003 года он был стипендиатом богословского факультета университета города Эрланген (Германия). Целью поездки было совершенствование знаний немецкого языка, знакомство с преподаванием патрологии и истории Древней Церкви, а также изучение научно-богословской литературы для разработки спецкурса по каппадокийским отцам. Совет постановил считать целесообразным и желательным и в дальнейшем направление преподавателей и лучших студентов Академии и Семинарии в заграничные научные и

учебные заведения с целью ведения научной работы и повышения квалификации.

Закрывая заседание Совета Московской духовной академии и семинарии, ректор архиепископ Верейский Евгений поблагодарил членов профессорско-преподавательской корпорации за активное участие в решении насущных вопросов жизни Московской духовной академии и семинарии и пожелал помощи Божией в наступающем 2003/2004 учебном году.

2. Особые труды преподавателей Академии и Семинарии

Ректор Академии архиепископ Верейский Евгений состоял членом Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации, работал в Координационном Совете по взаимодействию Министерства образования Российской Федерации и Московской Патриархии РПЦ, в Общественно-политическом экспертном Совете при полномочном представителе Президента РФ в Центральном федеральном округе, участвовал в подготовке к Дням славянской письменности и культуры и координировал их работу, в Международных рождественских образовательных чтениях, в работе Круглого стола «Православие и предпринимательство» в рамках программы «Христианство—2000».

Заслуженный профессор К. Е. Скурат осуществлял сотрудничество с Синодальной Богословской комиссией, с научно-редакционным советом «Православной энциклопедии», писал для энциклопедии статьи, опубликовал учебное пособие по патрологии и монографию «Православные основы культуры в литературных памятниках Древней Руси», а также участвовал в Рождественских и Глинских чтениях. 30 декабря 2002 года Совет Минской духовной академии присвоил ему звание Почетного члена Академии.

Проф. А. И. Осипов в отчетном году участвовал: в Калужских епархиальных Рождество-Богородичных образователь-

ных чтениях (г. Обнинск), в 12 собеседовании с Евангелическо-Лютеранской Церковью Финляндии, где выступил с докладом «Оценка результатов диалога „Синаппи“ по богословской тематике. 1970—1999 годы», в 11 встрече смешанной православно-лютеранской комиссии по диалогу, в 4 Международной конференции «Качество жизни: критерии, оценки, отечественный и зарубежный опыт», в Педагогической конференции г. Дмитрова, в 5 Иоанновских образовательных чтениях в г. Архангельске, где одновременно выступал перед директорами, педагогами и сотрудниками образовательных учреждений, на радио и телевидении, в Московском Педагогическом семинаре, организованном приходским храмом прп. Зосимы и Савватия, в XI Международных образовательных Рождественских чтениях, в 6 Всероссийских Иринарховских чтениях, в Педагогической конференции «Религия и наука», проходившей в г. Одинцово, в конференции «Преподобный Серафим Саровский в современном мире» (Нижний Новгород), в Педагогическом семинаре «Писание и Предание» (г. Москва), в семинаре директоров школ по вопросам образования и воспитания, проходившем в г. Балашихе, в семинаре «Вопросы и проблемы воспитания в духовных учебных заведениях в контексте реформы системы духовного образования», проведенном в Московской духовной академии, в конференции, посвященной прп. Серафиму Саровскому (г. Пермь).

Проф. А. И. Осипов имел также встречи и беседы с сотрудниками Российского Министерства образования, с руководством и студентами Калининградского института повышения квалификации, с общественностью Лобни, с руководством и студентами Сретенской и Перервинской семинарий, с московскими радио- и тележурналистами, во Дворце культуры завода им. Лихачева, а также опубликовал в журнале «Православная беседа» две статьи: «По образу Христа» и «Искатель высшей правды».

Доктор исторических наук прот. Владислав Цыпин занимался подготовкой учебного пособия «История Русской Православной Церкви. Синодальный период. Новейший период» (вышел

в 2004 г.), писал статьи для «Православной энциклопедии». Выступал на конференции, посвященной антропологии (ноябрь 2002 г., Москва), на тему: «Антропологический аспект права», а также на конференции «От Рима к третьему Риму» (апрель 2003 г., Рим) с докладом «Элементы автономности в устройстве Русской Православной Церкви».

Магистр богословия архимандрит Макарий (Веретенников) за отчетный период опубликовал 7 статей в «Православной энциклопедии» и более 40 статей и докладов в следующих журналах: «Богословский вестник», «Альфа и Омега», «Журнал Московской Патриархии», «Троицкий сборник», «Русский дом», «Православная беседа», а также в региональных журналах: «Новая жизнь» и «Свет невечерний» и сборниках: «Древняя Русь. Вопросы медиевистики», «Богословие образа. Икона и иконописцы» (антология, составитель А. Н. Стрижев. М., 2002), «Художественная культура Москвы и Подмосковья XIV—начала XX веков» (сборник статей в честь Г. В. Попова. М., 2002), «Древнерусское искусство. Русское искусство позднего средневековья: XVI век» (СПб., 2003). Архимандрит Макарий подготовил к публикации составленную им службу митрополиту Макарию ([Служба] Святителя Макария, Митрополита Московского и всея Руси, Чудотворца // Минея, Декабрь. М., 2002. Ч. 2. С. 545—558) и издал свою магистерскую диссертацию отдельной монографией (Жизнь и труды святителя Макария, Митрополита Московского и всея Руси. М., 2002. 512 с.). Также архимандрит Макарий выступал с докладами на Макариевских и Троицких чтениях.

Проф. М. М. Дунаев в течение отчетного года совершил поездки для чтения лекций, участия в научных конференциях и учительских семинарах в Магадан, Салехард, Сургут, Ярославль, Ногинск, Смоленск и Санкт-Петербург; подготовил ко 2 изданию 3, 4 и 5 тома исследования «Православие и русская литература», опубликовал около 20 статей в церковной и светской периодической печати и провел цикл передач на радиостанции «Радонеж».

Доктор филологических наук, доцент В. М. Кириллин чтение лекций в Московской духовной академии совмещал с преподавательской работой в Минской духовной академии. Кроме того, он совершал инспекционные поездки, организуемые Учебным комитетом, в Курскую и Смоленскую духовные семинарии, участвовал в конференции «Дни славянской письменности и культуры» (г. Воронеж), разрабатывал учебную программу и курс лекций по новой учебной дисциплине «Агиография», введенной в академический курс в 2003/2004 учебном году, а также опубликовал статьи: «Западный мир в восприятии Симеона Суздальского и его современников — участников Ферраро-Флорентийского собора» (статья опубликована в сборнике «Древнерусская литература»), «Неизвестное рукописное Евангелие-тетр XV века» и «„Великий покаянный канон“ святителя Андрея Критского в древнерусской переработке» (статьи вышли в журнале «Древняя Русь»), а также обширную статью «Повесть о новгородском белом клобуке»: время происхождения и соотношение первых редакций» (сборник «Герменевтика литературы Древней Руси», вып. 11).

Одновременно В. М. Кириллин являлся ведущим научным сотрудником Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН, профессором кафедры журналистики Московского государственного университета культуры и искусства, где читал курс лекций «Православная культура», членом редколлегии «Исторической газеты», где курировал отдел церковной истории, членом редколлегии журнала «Древняя Русь. Вопросы медиевистики», где курировал отдел церковной истории и славистики.

Доцент протоиерей Максим Козлов неоднократно инспектировал региональные Духовные учебные заведения, участвовал в различных конференциях, осуществлял организацию II Фестиваля православной студенческой молодежи, отвечал на вопросы аудитории на интернет-сайте храма св. мч. Татианы, проводил беседы о христианских праздниках на «Радио России» и регулярные прямые эфиры на радиостанции «Радонеж». Прот. Мак-

сим имел ряд публикаций в журналах «Альфа и Омега», «Фома», в газетах «Церковный вестник», «Радонеж», «Известия», «Труд».

Доцент А. К. Светозарский в мае 2003 года участвовал в Епархиальной конференции Сурожской епархии, проходившей в Оксфорде, где выступил с докладом: «Поместный собор 1917—1918 годов — реакция на кризис». В июне в Финляндии он принимал участие в работе ежегодной конференции «ЦЕУС» (Организация капелланов университетов). Конференция проводилась Евангелическо-Лютеранской Церковью Финляндии и была посвящена работе с молодежью. В отчетном году А. К. Светозарским подготовлены к изданию и опубликованы работы митрополита Вениамина (Федченкова): «Письма о монашестве», «Католики и католичество» и «Беседы в вагоне». В июле 2003 года по просьбе Информационного Агентства Русской Православной Церкви А. К. Светозарский подготовил текст трансляции проходивших в Сарове и Дивеево юбилейных торжеств.

Свящ. Леонид Грилихес читал в Сретенской семинарии (Москва) курс лекций по Новому Завету, выезжал в Минскую духовную академию (Жировицы) для чтения спецкурса «Проблемы возникновения раннехристианской литературы». Опубликовал ряд статей и переводов в журналах «Богословский вестник» (№ 3), «Богословские труды» (№ 38), «Альфа и Омега» (№ 34—38).

Продолжалась работа в Греческом кабинете, существующем при Московских духовных учебных заведениях. Помимо общеобязательных языковых дисциплин в нем проводились занятия древнегреческим и новогреческим языками в специальных факультативных группах. В мае 2003 года в рамках Кабинета был проведен семинар, посвященный требованиям, предъявляемые при вступительных экзаменах в Академию к знаниям по древним языкам. Сотрудники Кабинета работали над переводами творений святых отцов, а его руководитель иеромонах Дионисий (Шленов) изучал в отделе рукописей РГБ дореволюционный ар-

хив Московской духовной академии для подготовки материалов к публикации в «Богословском вестнике». Им были также подготовлены доклады, с которыми он выступил на семинаре по классическим языкам и на богословской конференции в ПСТБИ, и статья для «Богословского Вестника». В Российской Академии государственной службы при Президенте РФ иером. Дионисий прошел краткий курс по программе «Основы государственно-церковных отношений». Для «Православной энциклопедии» в истекшем году он написал статью «Преподобный Варсонофий Великий» и раздел статьи о свт. Василии Великом, посвященный его аскетическому учению. В течение 2002/2003 учебного года иеромонах Дионисий в ПСТБИ читал спецкурс «Аскетическая письменность», а на филологическом факультете Российского Православного университета святого апостола Иоанна Богослова преподавал новогреческий язык. В мае 2003 года в Институте философии он выступал с докладом «Иерархическое посредство и непосредственность теофании по Ареопагитскому корпусу».

3. Статистические данные

Московская духовная академия и семинария

В отчетном 2002/2003 году на обучение было принято:

в Семинарию

на 1 курс — 87 человек

на 2 курс — 1 человек

на 3 курс — 2 человека

На I курс Академии было зачислено 27 человек.

Всего в Академию и Семинарию было зачислено 117 человек.

Общее количество учащихся на начало 2002/2003 уч. г. следующее:

в Семинарии

на 1 курсе — 87 человек

ОТДЕЛ V

на 2 курсе — 86 человек
на 3 курсе — 58 человек
на 4 курсе — 86 человек
на 5 курсе — 66 человек

в с е г о: 383 человека;

в Академии
на I курсе — 27 человек
на II курсе — 45 человек
на III курсе — 41 человек
на IV курсе — 38 человек

в с е г о: 151 человек;

на экстернате
в Семинарии — 50 человек
в Академии — 70 человек

в с е г о: 120 человек.

В секторе заочного обучения на начало 2002/2003 уч. г. количество учащихся было следующее:

в Семинарии
в 1 классе — 143 человека
в 2 классе — 36 человек
в 3 классе — 189 человек
в 4 классе — 33 человека

в с е г о: 644 человека;

в Академии
на I курсе — 61 человек
на II курсе — 50 человек
на III курсе — 59 человек
на IV курсе — 41 человек

в с е г о: 201 человек.

На филиале сектора заочного обучения числилось 143 человека.

Всего в Семинарии и в Академии на дневном отделении, экстернате, секторе заочного обучения и его филиале на начало отчетного года числилось 1642 студента.

Семинарию на дневном отделении окончили 58 выпускников; в секторе заочного обучения — 106 человек; филиал сектора — 28 человек. Академию окончили 35 человек на дневном отделении и 37 человек — в секторе заочного обучения.

Регентская школа

В Регентской школе на начало 2002/2003 уч. г. числилось:

на 1 курсе — 37 человек

на 2 курсе — 37 человек

на 3 курсе — 26 человек

в секторе заочного обучения — 1 человек

в с е г о: 101 человек.

Иконописная школа

В Иконописной школе на начало 2002/2003 уч. г. числилось:

на 1 курсе — 20 человек

на 2 курсе — 20 человек

на 3 курсе — 23 человека

на 4 курсе — 11 человек

на 5 курсе — 14 человек

на экстернате — 6 человек

в с е г о: 94 человека.

4. Занятия студентов

В предыдущем номере «Богословского вестника» был опубликован общий нормативный распорядок жизни студентов Академии и Семинарии. Сейчас будет сказано только о тех событиях, которыми был ознаменован прошедший учебный год.

Учеба за границей

4 студента Московской духовной семинарии: Сергей Сулин, Михаил Владимиров, Дионисий Пустовит и Евгений Малашин прошли годовой курс обучения в Греции, в Килкисской семинарии. Учащийся в Академии лектор Федор Шульга в течение месяца занимался углубленным изучением новогреческого языка в Институте Балканских исследований.

Послушания и общественная деятельность

В отчетном учебном году Московская духовная академия принимала участие в выставке «Православная Русь», открытие которой состоялось по благословению Святейшего Патриарха Алексия II 25 января 2003 года в выставочном центре «Гостинный Двор». На выставке были представлены большинство епархий Русской Православной Церкви, Синодальные отделы Московской Патриархии, монастыри, Духовные школы, православные издательства и отдельные приходы. Студенты МДАиС принимали активное участие в оформлении разделов выставки, посвященных Московским духовным школам и деятельности Учебного Комитета. Также студенты оказывали содействие Церковно-археологическому кабинету в проведении совместной выставки под названием «Возвращение к истине. Русская православная Церковь в жизни государства и общества», организованной по инициативе Академии и Государственного Центрального музея современной истории России.

Академический хор под управлением игумена Никифора продолжил свое участие в патриаршей программе «Голоса Православия», осуществляемой Московской Патриархией совместно с Фондом единства православных народов. С 13 по 17 апреля 2003 года он выступил с рядом концертов на о. Кипр, а именно в следующих городах: Никосии, Пафосе, Ларнаке, Лимассоле.

Силами инициативной студенческой группы продолжалась ре-

дакция 11-томной святоотеческой антологии «Сокровищница духовной мудрости»⁶.

Студенты продолжали участвовать в работе Миссионерского отдела и Отдела тюремного служения. С миссионерскими целями они выезжали в бригаду специального назначения одной из Рязанских воинских частей (п. Листвянка, в/ч 62688), в Абхазию для встречи с российским контингентом миротворческих сил, а также в Архангельскую и Чукотскую епархии. В течение учебного года в рамках Миссионерского отдела студенты вели катехизаторскую работу в 28 общеобразовательных школах, лицеях, училищах, библиотеках, детских домах и детских садах в Москве и на территории Московской области, в частности, в Центре детского и юношеского творчества (г. Краснозаводск Сергиевского района), в Военной академии ракетных войск стратегического назначения, в Московском государственном университете, в Хотьковском аграрном колледже, а также в Медицинском училище, Киновидеоколледже, в Доме офицеров, в школе-интернате для детей и в других учебных заведениях и организациях (г. Сергиев Посад). Многократно устраивались поездки студенческого миссионерского хора. Студенты преподавали на катехизаторских курсах при сергиевском храме свв. ап. Петра и Павла. Силами студентов были подготовлены материалы Миссионерского сборника «Камо грядеши» (№ 3, 4), вышедшего общим тиражом 14 тыс. экземпляров.

Осуществляя тюремное служение, студенты регулярно посещали следственные изоляторы г. Сергиев Посад и г. Москвы (№ 1 «Матросская тишина», № 2 «Бутырка», № 6 женский СИЗО, № 5 СИЗО для подростков), отвечали на письма заключенных. Также в летнее время они выезжали в Арзамасскую подростковую колонию, в женскую колонию г. Козловка (Чувашская ре-

⁶ Составлена студентами Московских духовных школ в 1970-е годы, машинопись. Издание подготавливается с 2000 года, в настоящее время издано 2 тома.

спублика), в Ново-Троицкую воспитательную колонию (республика Марий Эл, г. Йошкар-Ола). Отдел тюремного служения осуществлял свою работу при участии и под руководством председателя общества милосердия «Вера, Надежда, Любовь» Натальи Леонидовны Высоцкой. В 2002 г. под ее редакцией вышла книга «Практика тюремного служения» (доклады семинара по тюремному служению, проходившему в МДА 18—19 сентября 2001 г.), в которую помимо базовых документов, относящихся к тюремному служению, вошли ряд студенческих докладов и публикаций.

Студенты участвовали в работе научно-практической конференции, посвященной проблемам экологии, в семинаре «Роль РПЦ в противостоянии эпидемии ВИЧ». Вниманию учащихся были предложены курс лекций «Христианство и русская живопись второй половины XIX века», прочитанный ведущим научным сотрудником Государственной Третьяковской галереи М. В. Петровой, лекция настоятеля Лондонского собора протоиерея Михаила Фортунато «Богослужение как богословие в звуках», лекция зав. сектором рукописных книг Российской Государственной библиотеки доктора исторических наук И. В. Левочкина «Русские рукописные книги в фондах РГБ (собрание графа Румянцева, Троице-Сергиевой Лавры и Московской духовной академии)». Также студенты встречались с группой исследователей Немецкого Института молодежи, изучающих проблемы профилактики правонарушений в молодежной среде; с профессором Свято-Сергиевского Богословского института в Париже протоиереем Николаем Озолиным.

5. Регентская и иконописная школы при МДА

Регентская школа

Регентской школой был проведен праздничный концерт на Филаретовском вечере 2 декабря 2002 года, на котором 11 выпускников 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

По сложившейся традиции Иконописная школа помогала иконописанию на местах. С этой целью зав. школой игумен Лука посетил Иконописную школу при СПбДА, иконописную мастерскую «Дома милосердия» и две иконописные мастерские г. Минска. В школе стажировались 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 насельницы Вознесенского женского монастыря Волгоградской епархии, из Нижнего Новгорода, Минска. Из фонда школы выдавались иконы-таблетки в Санкт-Петербургскую, Тобольскую, Курскую, Криворожскую иконописные школы, Слонимское духовное училище, иконописные мастерские Киево-Печерской Лавры, Алатырского и Пермского мужских и Нерехтского, Киржачского, Боголюбовского, Воронежского женских монастырей. Кроме того, учащиеся школы помогали Педагогическому кабинету и Отделу тюремного служе-

ОТДЕЛ V

ния Московской духовной академии, организовывали и проводили детский праздник «Рождество Христово», оформляли стенды выставки «Православная Русь». Игумен Лука с преподавателем Л. А. Армеевой принял участие в VII Дмитриевских чтениях: «Икона — окно в мир духовности и красоты» (Вологда, март 2003 года) и выступили с докладами: «Богословие и язык иконы» и «Иконопись: традиция и современность». 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. Преподаватели Иконописной школы вместе с ее заведующим ежемесячно участвовали в проведении художественных советов на художественно-производственном предприятии «Софрино», помогая поднять уровень художественного мастерства его иконописцев.

11 выпускников II ступени школы защитили дипломные работы, большинство из которых представляют собой иконы, написанные для иконостаса одного из храмов Тобольской епархии.

I ступень школы окончили 10 человек по стационару и 1 человек экстерном.

6. Представительская деятельность Академии

За отчетный год с жизнью и работой Московских духовных школ и с собранием их Церковно-археологического кабинета познакомились 1169 делегаций и экскурсионных групп общей численностью 25055 человек.

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК
№ 4 • 2004

Редактор *Ж. П. Григорьева*
Корректор *А. А. Вивтоненко*
Художественное оформление,
макет и верстка *А. В. Иванченко*

Подписано в печать 14.09.2004. Формат 60 × 84 1/6
Гарнитура «Академическая». Усл. печ. л. 35,34
Тираж 2000 экз. Заказ

Электронный адрес журнала «Богословский вестник»:
vestnik@bogoslav.ru

Издательство Московской духовной академии
141300, Московская обл., г. Сергиев Посад,
Свято-Троицкая Сергиева Лавра, Академия.