

МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

# БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 31

2018 • Выпуск 4

Научно-богословский журнал



СЕРГИЕВ ПОСАД  
ИЗДАТЕЛЬСТВО МДА  
2018

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

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

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

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

ISSN 2500-1450

ISBN 978-5-6041829-3-2

© Московская духовная академия, 2018

## РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

**Главный редактор:** *Амвросий (Ермаков)*, архиепископ Верейский, кандидат богословия, ректор Московской духовной академии

**Заместитель главного редактора:** *Дионисий (Шленов)*, игумен, кандидат богословия, профессор кафедры Филологии МДА

**Секретарь журнала:** *Ларионов А. В.*, кандидат богословия, преподаватель кафедры Филологии МДА

*Адриан (Пашин)*, игумен, кандидат богословия, доцент, секретарь Ученого совета МДА, заведующий аспирантурой МДА

*Домусчи Стефан*, иерей, кандидат богословия, кандидат философских наук, доцент кафедры Богословия МДА

*Задорнов Александр*, протоиерей, кандидат богословия, доцент, проректор МДА по научно-богословской работе

*Иванов М. С.*, кандидат богословия, заслуженный профессор, заведующий кафедрой Богословия МДА

*Квливидзе Н. В.*, кандидат искусствоведения, доцент, заведующая кафедрой Истории и теории церковного искусства МДА

*Кириллин В. М.*, доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой Филологии МДА

*Климов Георгий*, протоиерей, кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой Библистики МДА

*Светозарский А. К.*, кандидат богословия, профессор, заведующий кафедрой Церковной истории МДА

*Цыпин Владислав*, протоиерей, доктор церковной истории, доктор богословия, профессор, заведующий кафедрой Церковно-практических дисциплин МДА

## МЕЖДУНАРОДНЫЙ НАУЧНЫЙ СОВЕТ

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

*Звиададзе Георгий, протопресвитер*, профессор, ректор Тбилисской духовной академии (Грузия)

*Здор А. В.*, кандидат философских наук, доцент кафедры теологии и религиоведения Школы гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета (Россия)

*Кузенков П. В.*, кандидат исторических наук, доцент (МГУ, Россия)

*Мельников С. А.*, доктор юридических наук, старший научный сотрудник Центра русского феодализма Института российской истории РАН, профессор Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Россия)

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

*Пасхалидис С. А.*, доктор богословия, профессор патристики и агиографии, директор Центра византийских исследований Фессалоникийского университета (Греция)

*Пентковский А. М.*, доктор восточных церковных наук, профессор, старший научный сотрудник Института русского языка (Россия)

*Солопов А. И.*, доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой классической филологии Московского государственного университета (Россия)

*Сухова Н. Ю.*, доктор исторических наук, доктор церковной истории, профессор ПСТГУ (Россия)

*Юревич Димитрий, протоиерей*, кандидат богословия (СПбДА, Россия)

*Фокин А. Р.*, доктор философских наук (ОЦАД, Россия)

*Христов И. В.*, кандидат философских наук, профессор, заведующий кафедрой Исторического и систематического богословия Богословского факультета Софийского университета, директор Центра изучения патристического и византийского духовного наследия (Болгария)

## EDITORIAL BOARD

**Head editor of the journal:** *Ambrose (Ermakov)*, archbishop of Vereya, candidate of Theology, rector of Moscow Theological Academy

**Deputy editor of the journal:** *Dionysius (Shlenov)*, hegumen, candidate of Theology, professor of the Philology department MThA

**Secretary of the journal:** *Larionov A. V.*, candidate of Theology, instructor of the Philology department MThA

*Adrian (Pashin)*, hegumen, candidate of Theology, assistant professor, secretary of the Academic council MThA, head of post-graduate program MThA

*Domuschi Stephen*, priest, candidate of Theology, candidate of Philosophy, assistant professor of the Theology department MThA

*Ivanov M. S.*, candidate of Theology, emeritus professor, head of the Theology department MThA

*Kirillin V. M.*, doctor of Philology, professor, head of the Philology department MThA

*Klimov George*, archpriest, candidate of Theology, assistant professor, head of the Biblical Studies department MThA

*Kvlividze N. V.*, candidate of Art Studies, professor, head of Church Art History and Theory MThA

*Svetozarsky A. K.*, candidate of Theology, professor, head of the Church History department MThA

*Tsypin Vladislav*, archpriest, doctor of Church History, doctor of Theology, professor, head of the Applied Church Disciplines department MThA

*Zadornov Alexander*, archpriest, candidate of Theology, assistant professor, provost of Theological studies at MThA

## INTERNATIONAL ACADEMIC COMMUNITY

*Behr John, archpriest, doctor of Theology, professor, rector of St. Vladimir seminary (USA)*

*Fokin A. R., doctor of Philosophy (Russian Orthodox Church School for Post-Graduate Studies, Russia)*

*Khrstov I. V., candidate of Philosophy, professor, head of History department and Systematic Theology of the Theology College of the Sofia University, director of the Centre of Patristic and Byzantine spiritual heritage (Bulgaria)*

*Kuzenkov P. V., candidate of History, assistant professor (Moscow State University, Russia)*

*Melnikov S. A., doctor of Law, head researcher of the Centre of Russian feudalism of the Institute of Russian history at the Russian Academy of Sciences, professor of Russian academy of national economy and the President of Russia's state service (Russia)*

*Nicholas (Sakharov), hieromonk, doctor of Theology, professor, lector at Cambridge University (England)*

*Paskhalidis S. A., doctor of Theology, professor of patristics and hagiography, director of the Center of Byzantine studies at the University of Thessalonica (Greece)*

*Pentkovsky A. M., doctor of Eastern Church Studies, professor, head research fellow of the Institute of Russian language (Russia)*

*Solopov A. I., doctor of Philology, professor, head of the Classics department at Moscow State University (Russia)*

*Sukhova N. Y., doctor of History, doctor of Church History, professor at St. Tikhon Orthodox University (Russia)*

*Yurevich Demetrius, archpriest, candidate of Theology (SPbThA, Russia)*

*Zdor A. V., candidate of Philosophy, assistant professor of Theology and Religious Studies department at the School of Humanities of the Dal'nevostochny federal university (Russia)*

*Zviadadze George, protopresbyter, professor, rector of Tbilisi Theological Academy (Georgia)*

## СОДЕРЖАНИЕ

Список сокращений	13
-------------------	----

### ОТДЕЛ I. ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

#### *Богословие и философия*

<i>Иванов М. С.</i> Богословие общения	17
--	----

#### *Сравнительное богословие*

<i>Ситало А. Ю.</i> Обзор современной православно-протестантской полемики: экклесиология	35
---	----

#### *Патрология*

<i>Карасев Н., протоиерей.</i> Значение термина <i>μυστήριον</i> в раннехристианских текстах и его роль в формировании христианской мистики и мистического богословия в доникейский период	63
---	----

#### *Аскетика*

<i>Брискина-Мюллер А. М.</i> «Прилепись всею душою твоею чтению книжному!» Чтение — забытая категория аскетического богословия прпп. Исаака Сирина, Григория Синаита и Паисия Величковского	93
--	----

#### *История*

<i>Макарий (Веретенников), архимандрит.</i> Местоблюститель Патриаршего престола митрополит Казанский и Свияжский Ефрем и пути Русской Церкви в Смутное время	123
---	-----

## СОДЕРЖАНИЕ

### *Литургика*

- Иоанн (Копейкин), иеромонах.* Святитель Василий Великий  
как автор анафоры 163
- Далмат (Юдин), иеромонах.* История чина молитв  
перед сном по славянским источникам XIII—XIV вв.  
Из собрания рукописей Синайского монастыря 189

### *Литературоведение и текстология*

- Каширина В. В.* История подготовки к изданию «Лествицы»  
в переводе Оптиной пустыни 239

## ОТДЕЛ II. ТВОРЕНИЯ СВЯТЫХ ОЦОВ И ПАМЯТНИКИ ХРИСТИАНСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

### *Переводы*

- Святитель Кирилл Александрийский.* О правой вере царевнам  
Часть III (главы 133—224) / Перевод с древнегреческого  
*иерея В. Дмитриева.* Редакция перевода, предисловие  
и примечания *иеромонаха Феодора (Юлаева)* 261
- Преподобный Никита Стифат.* О студийских обычаях:  
«Об опоясании студийских диаконов», «О лобызании,  
осуществляемом с помощью рук», «О “но соблаговолил  
аллиуия” степеней» / Перевод с древнегреческого,  
вступительная статья и примечания  
*игумена Дионисия (Шленова)* 312

## ОТДЕЛ III. АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ И ПУБЛИКАЦИИ

### *Дневники*

- Последние дни 1918 года в воспоминаниях А. Д. Беяева /  
Публикация *игумена Дионисия (Шленова), В. Л. Шленова* 331

## СОДЕРЖАНИЕ

### ОТДЕЛ IV. РЕЦЕНЗИИ, БИБЛИОГРАФИЯ

#### *Рецензии*

- Задорнов А., протоиерей.* Рец. на: *Скиннер К.* Истоки современной политической мысли в 2 т. Т. 1: Эпоха Ренессанса / Пер. с англ. А. А. Олейникова. 464 с.; Т. 2: Эпоха Реформации / Пер. с англ. А. А. Яковлева. 568 с. Под науч. ред. В. В. Софронова. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. ISBN 978-5-7749-1312-1 (общ.), 978-5-7749-1313-8 (Т. 1), 978-5-7749-1268-8 (Т. 2) 355
- Ким С., иерей.* Рец. на: *Codices Chrysostomici Graeci. VIII: Codices Ancyræ et Constantinopolis descripsit Francesca P. Barone. Addenda et Corrigenda ad volumina I–IV curavit Sever J. Voicu.* P.: CNRS éditions, 2017 (Documents, Études, Répertoires publiés par l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes 88). 284 pp. ISBN 978-2-271-11949-0 363

### ОТДЕЛ V. ХРОНИКА

- Хроника научной жизни Академии за 2017/2018 учебный год 369
- Отчет о Второй международной конференции «Актуальные вопросы изучения христианского наследия Востока» 382
- Сведения об авторах 389

## CONTENTS

List of abbreviations	10
-----------------------	----

### SECTION I. RESEARCH AND ARTICLES

#### *Theology and philosophy*

<i>Ivanov M. S.</i> Theology of communication	17
---	----

#### *Comparative theology*

<i>Sitalo A. Y.</i> Review of Orthodox-Protestant contemporary polemics: ecclesiology	35
---	----

#### *Patrology*

<i>Karasev N., archpriest.</i> The term <i>μυστήριον</i> in early Christian texts and its role in the formation of Christian mysticism and mystical theology in the Ante-Nicene period	63
--	----

#### *Ascetics*

<i>Briskina-Muller A. M.</i> “Read books with all you soul!” Reading — a forgotten category of ascetical theology of St. Isaac the Syrian, Gregory of Sinai and Paisius Velichkovsky	93
--	----

#### *History*

<i>Macarius (Veretennikov), archimandrite.</i> <i>Locum tenens</i> of the patriarchal throne metropolitan of Kazan and Sviyazhsk Ephraim and the way of the Russian church in the Time of Troubles	123
--	-----

#### *Liturgics*

<i>John (Kopeykin), hieromonk.</i> St. Basil the Great as the author of the anaphora	163
--	-----

## CONTENTS

- Dalmatus (Yudin), hieromonk.* History of the rite of evening prayers from Slavic sources of the XIII–XIV centuries.  
From the collection of manuscripts of the Sinai monastery 189

### *Literary studies and textology*

- Kashirina V. V.* The history of the preparation for publication of “The Ladder” in the translation of Optina Pustyn 239

## SECTION II. WORKS OF THE HOLY FATHERS AND CHRISTIAN LITERATURE

### *Translations*

- Saint Cyril of Alexandria.* On the right faith to Queens. Part III (chapters 133–224) / Translated from Greek by *priest B. Dmitriev.*  
Editing of the translation, foreword and notes  
by *hieromonk Theodore (Yulaev)* 261
- Saint Nicetas Stethatus.* About Studite traditions: “On the cincture of Studite deacons”, “On kissing with hands”, “On the degrees of ‘But deigned hallelujah’” /  
Translation from Ancient Greek, introductory article  
and commentary by *hegumen Dionysius (Shlenov)* 312

## SECTION III. ARCHIVAL MATERIALS AND PUBLICATIONS

### *Diaries*

- Last days of 1918 in the memoirs of A. D. Belyaev /  
A publication of *hegumen Dionysius (Shlenov), V. L. Shlenov* 331

## SECTION IV. REVIEWS, BIBLIOGRAPHY

### *Reviews*

- Zadornov A., archpriest.* Review of: *Skinner K.* Sources of modern political thought in 2 vol. Vol. 1: The Renaissance /  
Trans. from Eng. A. A. Oleynikov. 464 p.; Vol. 2:

## CONTENTS

The Reformation / Trans. from Eng. A. A. Yakovlev. 568 p. Editing by V. V. Sofronov. M.: Publishing house “Deed” RANEPA, 2018. ISBN 978-5-7749-1312-1 (common), 978-5-7749-1313-8 (Vol. 1), 978-5-7749-1268-8 (Vol. 2)	355
<i>Kim S., priest.</i> Review of: Codices Chrysostomici Graeci. VIII: Codices Ancyrae et Constantinopolis descripsit Francesca P. Barone. Addenda et Corrigenda ad volumina I–IV curavit Sever J. Voicu. Paris: CNRS éditions, 2017 (Documents, Études, Répertoires publiés par l’Institut de Recherche et d’Histoire des Textes 88). 284 pp. ISBN 978-2-271-11949-0	363

### SECTION V. TIMELINE

Timeline of academic life at the Academy for the 2017/2018 academic year	369
Review of the second international conference “Relevant issues of studying the Christian heritage of the East”	382
Information about the authors	390

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

### *Периодические издания и серии*

- ААЭ Акты археологической экспедиции. СПб., 1836—1841. Т. 1—3.
- АИ Акты исторические. СПб., 1841—1842. Т. 1—5.
- АФЭХ Акты феодального землевладения и хозяйства XIV—XVI вв. М., 1951—1961. Ч. 1—3.
- БВ Богословский вестник. Сергиев Посад, 1892—1918; Н. с. № 1—. 1993—.
- БЛДР Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997—2005. Т. 1—20.
- БТ Богословские труды. М., 1958—.
- ДР Дворцовые разряды. СПб., 1850—1855. Т. 1—5.
- ЖМП Журнал Московской Патриархии. М., 1948—.
- ПСРЛ Полное собрание русских летописей. Т. 1—43. М. — Л., СПб., 1846—.
- ПЭ Православная энциклопедия. М., 2000—.
- СПГД Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в государственной коллегии иностранных дел. М., 1813—1826. Т. 1—4.
- СРусЯ Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1975—.
- ТКДА Труды Императорской Киевской духовной академии. К., 1860—1917 ежеквартально, в 1861—1917 ежемесячно. В 1997 г. издание возобновлено с неопределенной периодичностью и с исключением из названия слова «Императорской».
- ТОДРА Труды Отдела древнерусской литературы. М. — СПб., 1934—2017 (65 томов).
- ЧОИДР Чтения в Обществе истории древностей российских М., 1846—1848, 1858—1918. 1—23, 24—264.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ACO Acta Conciliorum Oecumenicorum / Sub auspiciis Academiae scientiarum Bavaricae edita. Series prima. В. — New York — Boston, 1914—1982. Т. 1—4 (28 partes). Series secunda. В. — New York — Boston, 1984—.
- CCSG Corpus christianorum. Series graeca. Turnhout, 1977—.
- CPG Clavis patrum graecorum. Vol. 1—4 / Cura et studio M. Geerard. Turnhout, 1983, 1974, 1979, 1980; Vol. 5 / M. Geerard, F. Glorie. Turnhout, 1987; Vol. 3а (addenda vol. 3) / Parata a J. Noret. Turnhout, 2003.
- CSCO Corpus scriptorum christianorum orientalium. P., etc. (затем Leuven; книжная серия, все старые выпуски были воспроизведены в Лувене репринтно), 1903—.
- DS Dictionnaire de spiritualite. P., 1932—1995.
- DÉR Documents, Études, Répertoires publiés par l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes. P., 1948—.
- GCS Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. В., 1897—1935. 1—40 (под названием "Griechischen christliche Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte"). В., 1953—1989; N. F. 1995—.
- GNO Gregorii Nysseni Opera. В. — Leiden, 1921—.
- OCA Orientalia christiana analecta. R., 1935—.
- PG Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series graeca. P., 1857—1866. Т. 1—161.
- PL Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series latina. P., 1844—1864. Т. 1—225.
- PTS Patristische Texte und Studien. В. — Boston, 1963—.
- SC Sources chrétiennes. P., 1941—.
- SB Supplementa Byzantina. Texte und Untersuchungen. В. — New York, 1968—.

*Архивы и институты*

- ГИМ Государственный исторический музей (Москва)

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

НБУВ	Национальная библиотека Украины им. В. И. Вернадского
РГАДА	Российский государственный архив древних актов (ранее — ЦГАДА) (Москва)
РГБ	Российская государственная библиотека (Москва)
РНБ	Российская национальная библиотека (Санкт-Петербург)

### *Учебные заведения*

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

### *Названия городов*

К.	Киев, Київ
Л.	Ленинград
М.	Москва
П.	Париж
С.	София
СПб.	Санкт-Петербург
Ἀθ.	Ἀθήναι, Ἀθήνα
В.	Berlin
Br.	Bruxelles, Brussels
L.	London
Р.	Paris, Parisiis
R.	Romae, Roma, Rom, Rome
Wash.	Washington
W.	Wien



# ОТДЕЛ I. ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

---

## БОГОСЛОВИЕ И ФИЛОСОФИЯ

М. С. ИВАНОВ

## БОГОСЛОВИЕ ОБЩЕНИЯ

**УДК 233.5 (316.776)**

**DOI: 10.31802/2500-1450-2018-31-4-17-34**

### *Аннотация*

В статье идет речь об особенностях общения людей в современном мире. Рассматривается феномен одиночества при больших коммуникативных возможностях в наше время. Противопоставляются эгоцентризм как препятствие к общению и любовь как настоящее взаимопонимание. Далее автор раскрывает природу подлинного общения, которая открылась для человечества со времени Боговоплощения, а сама реальность такого общения получила осуществление в основанной Христом Церкви, в отличие от секулярного человеческого сообщества.

*Ключевые слова:* общение, одиночество, коммуникация, любовь, жертвенность, эгоцентризм, индивидуализированность, личность, Церковь, Тело Христово, психология общения.

Известный русский религиозный мыслитель и богослов Алексей Хомяков, размышляя о Церкви, писал в работе «Церковь одна»: «Мы знаем, когда падает кто из нас, он падает один, но никто один не спасается. Спасаящийся же спасается в Церкви как член ее и в единстве со всеми другими ее членами. Верует ли кто, он — в общении веры; любит ли, он — в общении любви; молится ли — он в общении молитвы <...>

А если ты отказываешься от общения, ты сам погибаешь и не будешь уже членом Церкви»<sup>1</sup>.

Эти слова Хомякова вызвали повышенное внимание в современных богословских кругах, причем не только на Востоке, но и на Западе. Среди православных богословов тему общения обсуждал в своих статьях протоиерей Георгий Флоровский; ей посвящали специальные исследования греческий митрополит Иоанн (Зизиулас) и религиозный философ Христос Яннарас; она становится предметом исследования румынского богослова протоиерея Думитру Станилоэ. Обращаясь к наследию Хомякова, современный русский религиозный мыслитель С. С. Хоружий подчеркивает, что, по Хомякову, «соборное преобразование личности» происходит только «в полноте церковного общения»<sup>2</sup>.

Высказывание Хомякова было воспринято как новое слово Церкви. Однако если вспомнить древнюю латинскую поговорку: «Один христианин — не христианин» (*Unus christianus — nullus christianus*), можно сказать, что это «новое» слово — лишь «хорошо забытое старое».

В современном мире не только наблюдается интерес к теме общения, но и возрастает интенсивность самого общения, границы которого приобретают общечеловеческий характер. Благодаря бурному развитию науки, в том числе информационных технологий, в человеческом сообществе неуклонно растет коммуникативность, что, в свою очередь, ведет к росту и широкому разнообразию социальных, культурных, научных и других связей между людьми.

В сферу общения вовлечены буквально все области человеческого бытия. Средства массовой коммуникации способствуют созданию все новых и новых форм общения. Этот феномен однозначно свидетельствует о том, что человек всегда ощущает острую потребность в контактах с другими людьми. Однако однозначно ли само общение? В поисках ответа на этот вопрос мы неожиданно встречаемся с парадоксальной ситуацией.

<sup>1</sup> Хомяков 2004. С. 34.

<sup>2</sup> Хоружий 2002. С. 177

С одной стороны, границы между людьми действительно предельно раздвинуты, что, казалось бы, позволяет иметь самые совершенные формы такого общения. Массовая коммуникация населения, использующая современные средства (телевидение, телефон, интернет, радио, дискотеки, клубы, тусовки и т. п.), ни минуты не оставляет человека наедине с самим собой и вовлекает его в постоянно расширяющиеся виды межличностного общения. Однако на этом фоне неожиданно все чаще звучат тревожные сигналы о том, что в современном мире угрожающими темпами растет сравнительно новая проблема, получившая название «одиночество». Говорят даже, что в современной жизни одиночество становится неотъемлемым состоянием человека, а общение, если и существует, зачастую становится пустым, поверхностным и даже в общении с людьми можно чувствовать себя одиноким. Приходится слышать и о том, что одиноких людей больше всего в крупных городах, потому что мегаполисы не столько объединяют людей, сколько их разъединяют. Не отсюда ли берет начало известная поговорка: мой дом — моя крепость? С. Кьеркегор определял «одиночество как закрытость и уединение цивилизованных людей»<sup>3</sup>, а известный психолог Джон Качиоппо указал на то, что «одиночество не синонимично уединению (в данной статье об этом будет сказано ниже. — М. И.), а пребывание вместе с кем-то не гарантирует защиты от чувства одиночества»<sup>4</sup>.

Современные статистические данные носят поистине угрожающий характер: «30 % американцев отвечают, что фактически никогда не чувствуют близости к другим людям, а более 1/3 людей в возрасте сорока пяти лет и старше сообщают, что хронически ощущают себя одинокими»<sup>5</sup>.

Кульминацией анализируемого явления могут стать приобретенные печальную известность слова французского философа Ж.-П. Сартра: «Ад — это другие». Что же произошло? Не вдаваясь в социологические

<sup>3</sup> Смертоносное одиночество 2013.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же.

исследования этой проблемы, не являющиеся целью нашей статьи, обратят внимание на то, как понимает природу общения православное богословие и какие виды и формы общения оно предлагает.

Фундаментальной особенностью богословского понимания общения является то, что термин «общение» выступает в православном богословии прежде всего как понятие онтологическое, чего мы не встретим в светской психологии, где исходные посылки при определении этого понятия остаются по преимуществу психологическими и лишь в отдельных случаях морально-этическими. Этим психологизмом пронизан и весь процесс постижения общения. И хотя некоторые ученые указывают на недостаточность такого подхода к трактовке природы человека и предлагают преодолеть феномен психологизма, светская психология до сих пор так и не вышла в этом вопросе на онтологический уровень. Сделать это ей мешает ее безрелигиозность, так как она редуцирует человека, в его восприятии светским ученым, всего лишь до биологического существа. Она бесконечно обедняет человека, лишая его природу таких свойств, какие как раз и выступают в качестве определяющих природу человеческого общения. Кроме того, она закрывает доступ к Божественному Откровению, в котором раскрывается, с одной стороны, тайна человека в его Божественном происхождении, в его уникальности, в его величии и ничтожестве, в его свободе и рабстве, а с другой — тайна Святой Троицы, с Которой человек вступает в общение. Исходные посылки принципов этого общения содержатся в православном учении о Боге.

По своей природе это учение антиномично, так как оно исповедует одновременно и единственность Бога, и Его троичность. В контексте учения об общении это означает, что Бог в христианстве — это не самозамкнутая монада, какой его признают монотеистические религии, поэтому Его единственность определяется не количественно (нумерически), то есть не с помощью цифрового обозначения, а антиномически, то есть единством Трех Божественных Лиц. Это единство внутритроичной жизни осуществляется во взаимообщении Отца, Сына и Святого Духа. Каждая Божественная ипостась «не существует как “индивидуаль-

ность”, данная сама по себе, (потому что. — М. И.) истинное бытие вне общения невозможно»<sup>6</sup>. В общении лиц Святой Троицы реализуется их Божественная жизнь, которая служит источником жизни и для всего творения, поэтому принцип общения, согласно которому внутритроичная жизнь осуществляется, распространяется также и на весь тварный мир. Внутритроичное общение и общение в сотворенном Богом мире — это не две существующие независимо друг от друга реальности. С учетом того, что «истинное бытие вне общения невозможно», Бог Сам «стремится привести все творение в общение со Своей жизнью, чтобы тварь могла познавать Его и себя в этом событии общения»<sup>7</sup>.

В этой связи со всей очевидностью обнажает себя ошибка, допущенная в отношении Бога к сотворенному Им миру деизмом. Последний признает Бога как совершенное Существо, сотворившее совершенный мир, что, согласно деистическому учению, исключает вмешательство Бога в жизнь этого мира, как исключает вмешательство мастера в идеально созданный механизм. Деизм не заметил в христианстве самого главного: мир создан Богом не для независимого от Него существования, но для общения и единства с Ним, ибо вне Бога никакой жизни не существует.

В Самой Святой Троице, как отмечает протоиерей Думитру Станилоэ, «хотя каждое Лицо обладает полнотой сущности, блаженство не состоит в одиноком обладании сущностью, но в общем обладании»<sup>8</sup>. Это общение, как отмечает тот же богослов, является «общением в любви», что определяет «модус существования Бога в Святой Троице»<sup>9</sup>.

Для человека как носителя Божественного образа общение тоже является определяющим в его жизни. Об этом мы узнаём уже из первых глав ветхозаветного Откровения: «*Не хорошо человеку быть одному*»<sup>10</sup>, — гласит

<sup>6</sup> Иоанн (Зизиулас), митр. 2006. С. 12.

<sup>7</sup> Там же. С. 95.

<sup>8</sup> Станилоэ Д., прот. 2009. С. 126.

<sup>9</sup> Там же. С. 43.

<sup>10</sup> Быт. 2, 18.

Священное Писание, передавая слова Самого Бога. С созданием жены возможность для общения была обеспечена. Однако грех, вошедший в мир и нарушивший установленные Богом нормы тварного бытия, нарушил и природу человеческого общения, привнес в нее неестественное раздвоение.

В результате непроницаемость и эгоцентризм в человеке стали противостоять стремлению к общению и открытости. При этом и само общение нередко становится далеко не бескорыстным. «Оно продолжается до тех пор, пока сохраняются общие интересы, и может легко перейти в конфликт и противоборство, как только эти интересы перестанут совпадать <...> Об этом свидетельствует положение дел в мире в целом»<sup>11</sup>. Человек оказался между двумя полюсами: с одной стороны, желание общения, а с другой, как отмечает Зизиулас, «боязнь иного»<sup>12</sup>.

Причину этого раздвоения, угрожающего межличностному общению, не следует искать в различиях между людьми, присущих каждому человеку в силу уникальности его личности и называемых отдельными богословами «инаковостью». Инаковость (т. е. различие) прп. Максим Исповедник со всей определенностью противопоставляет разделению. Он пишет: «*Διαφορά* (различие) должно поддерживать, поскольку оно есть благо. *Διάρεσις* (разделение) же является извращением *διαφορά* и представляет собой зло».<sup>13</sup> Это зло, порождающее вокруг человека ад в лице «других» (Сартр), не только жестоко мучает свою жертву при жизни, но и переходит, как свидетельствует прп. Макарий Великий в приписываемой ему апофегме, в вечность. В «Достопамятных сказаниях о подвижничестве святых и блаженных отцов» в этой апофегме описывается весьма необычное видение самого прп. Макария, касающееся загробного состояния грешников в аду. Страдания грешников выражались в том, что последние находились в состоянии полного одиночества. Один из них говорил прп. Макарию: «Нельзя никому из нас видеть другого лицом к лицу

<sup>11</sup> Иоанн (Зизиулас), митр. 2012. С. 8.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> *Maximus Confessor*. Epistula 12 // PG 91, 469AB.

(*πρόσωπον πρὸς πρόσωπον*). У нас лицо одного обращено к спине другого. Но когда ты (обращение к прп. Макарию. — *М. И.*) помолишься о нас, то каждый несколько (т. е. немного. — *М. И.*) видит лицо другого»<sup>14</sup>.

В православном богословии фактор инаковости выступает не как то, что создает в отношениях между людьми определенные проблемы, а как то, что способствует развитию этих отношений. Более того, наличие такого фактора в богословии воспринимается как неперемнное условие для правильного и всестороннего развития человеческой личности.

Инаковость как свойство личности, не сводимой, по выражению В. Лосского, к человеческой природе, определяет черты Божественного образа в человеке, а следовательно, должна выражать устремленность человека к подражанию внутритроичному общению. Три Лица Святой Троицы, как уже было отмечено ранее, не пребывают в изоляции друг от друга, но живут полнотой общения, в которой раскрываются полнота Божественной жизни и полнота Божественной любви. Реализуя в себе подобие Богу, человек призван к приобщению этой полноте. Инаковость как раз и выполняет в этом процессе ведущую роль.

Путь приобщения человека Божественной полноте имеет одну весьма существенную особенность. Он не представляет собой, так сказать, прямолинейное движение человека к Богу, а совершается опосредованно. Посредником на этом пути оказывается другой человек. Примечательно, что в Евангелии он именуется «ближним», хотя, как показывает библейский контекст, это наименование относится абсолютно ко всем людям: и «дальним», и «ближним»<sup>15</sup>. Христианство призывает всех людей стать «близкими» друг другу, поскольку все они близки Самому Богу. При этом добро, сделанное друг другу, оказывается настолько ценным в очах Божиих, что воспринимается Богом как добро, сделанное Ему Самому. *«Алкал Я, — говорит Христос, — и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня; был наг и вы одели Меня; был болен, и вы посетили*

<sup>14</sup> Алфавитный патерик 2009. С. 216–217.

<sup>15</sup> Еф. 2, 17.

*Меня; в темнице был, и вы пришли ко Мне»<sup>16</sup>. Внутритроичное общение находит продолжение и в тварном мире, причем с такой силой, что исполняющий «волю Отца Моего Небесного, — говорит Христос, — тот Мне брат, сестра и мать»<sup>17</sup>.*

Инаковость (различие), по прп. Максиму Исповеднику, «есть благо». Она отражает уникальность каждого человека и неповторимость его личности. Иными словами, она свидетельствует, что каждый человек как носитель образа Бога, Три Лица Которого живут во взаимодействии, имеет то, чего не имеет никакой другой человек. Отражая богатство и разнообразие внутритроичного общения, инаковость одновременно определяет личностную неповторимость не как частную собственность, которой человек может распоряжаться по собственному усмотрению. Уникальность каждого человека — это дар Божий и как таковая представляет собой бесценное богатство личности, которое, в свою очередь, должно созидать и обогащать межличностное общение.

Основу как внутритроичного, так и межличностного общения составляет любовь. Однако в обоих общениях она проявляется по-разному. Если в первом случае в силу полноты и совершенства Божественной жизни любовь открывается как Сам Бог<sup>18</sup>, то во втором — как залог плодотворности человеческого общения. В том случае, когда последнее не имеет этой основы, оно, как было отмечено в начале статьи, превращается в свою противоположность.

Суррогаты общения — это плоды греховной испорченности человека, поскольку в их основе лежит не любовь, а себялюбие и эгоцентризм. Без их преодоления в себе самом подлинное общение невозможно. Вот почему среди требований, которые христианство предъявляет к человеку, желающему побороть в себе зло, на первом месте помещается взаимная открытость людей друг другу. Хотя человеческая природа, как отмечает

<sup>16</sup> Мф. 25, 35–36.

<sup>17</sup> Мф. 12, 50.

<sup>18</sup> «Бог есть любовь» (1 Ин. 4, 8).

В. Лосский, «и кажется нам раздробленной грехом, разделенной между многими индивидами <...> (тем не менее. — М. И.) существует только одна природа общая для всех людей <...> Это первозданное и восстановленное в Церкви единство природы представляется апостолу Павлу столь абсолютным, что он именует его Телом Христовым»<sup>19</sup>. О преображающем воздействии Церкви на межличностное христианское общение будет сказано ниже. Сейчас же снова обратимся к тексту В. Лосского, в котором он, комментируя св. Григория Нисского, показывает, что в своем проявлении, разновидностью которого является и общение, человек не должен быть детерминирован своей природой: «Св. Григорий Нисский учит, что личность есть избавление от законов (природной. — М. И.) необходимости, неподвластность господству природы, возможность свободно себя определять. Человек в большинстве случаев действует по естественным импульсам, он обусловлен своим темпераментом, своим характером, своей наследственностью, космической или социально-психической средой, даже собственной своей “историчностью”. Но истинность человека пребывает вне всякой обусловленности, а его достоинство — в возможности освободиться от своей природы: не для того, чтобы ее уничтожить или *предоставить самой себе* (курсив автора. — М. И.) подобно античному или восточному мудрецу, а для того, чтобы преобразить ее в Боге»<sup>20</sup>. Природа, предоставленная «самой себе», — это типичное состояние человека, живущего по стихиям падшего мира<sup>21</sup>, главной чертой «которого», по словам митр. Иоанна Зизиуласа, остается «индивидуализированность»<sup>22</sup>. В таком состоянии невозможно достичь преображения личности. Хотя в условиях «индивидуализированности» и существуют довольно разнообразные формы общения, однако они не преодолевают природной ограниченности человека, не избавляют «от законов» природной «необходимости», тем

<sup>19</sup> Лосский 1972а. С. 65.

<sup>20</sup> Лосский 1972б. С. 156.

<sup>21</sup> См. Кол. 2, 8.

<sup>22</sup> Чурсанов 2010. С. 156.

самым лишая человека возможности «свободно себя определять». При отсутствии такой свободы подлинное общение также становится невозможным. Здесь следует оговориться: в данном контексте речь идет о свободе не столько в ее этическом, сколько в онтологическом измерении.

Предъявляемое христианством требование преодолеть свою природу может показаться для человека, не знакомого с христианским учением, не только трудно исполнимым, но и трудно понимаемым. Не вдаваясь в подробности христианской антропологии, отметим лишь то, что как христианство, так и современный персонализм учат о личности человека как о некоем начале, организующем человеческую природу и выводящем ее на новый уровень человеческой экзистенции. Именно в этой тайне личности и заключаются парадоксы, часть которых проявляется в христианском общении и служении. Такие парадоксы можно наблюдать уже в самом Боговоплощении. Бог как Личность пришел на землю не для того, чтобы Ему служили, но чтобы Самому послужить людям. Всемогущий Бог в Воплощении становится последним рабом. *«Кто хочет быть первым, — говорит Сам Христос, — будь из всех последним и всем слугой»*<sup>23</sup>. *«Мы, — пишет апостол Павел, — нищи, но многих обогащаем. Мы ничего не имеем, но всем обладаем»*<sup>24</sup>. Для человека, в своих интересах крайне практического и заботящегося в межличностном общении о своих узколичных житейских выгодах и удобствах, подобные парадоксы могут показаться сплошной бессмыслицей. Однако христианство видит в них самую суть общения как такового.

Процесс преобразования личности, достигаемого через общение, действительно совершается весьма необычным образом: человек призывается стать *«для всех <...> всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых»*<sup>25</sup>, быть *«последним»*<sup>26</sup> среди людей, если он хочет стать среди

<sup>23</sup> Мк. 9, 35.

<sup>24</sup> 2 Кор. 6, 10.

<sup>25</sup> 1 Кор. 9, 22.

<sup>26</sup> Мк. 9, 35.

них «первым»<sup>27</sup>, быть «нищим», но таким, какой становится способным обогащать «многих»<sup>28</sup>. В преодолении личностью своей природы, о чем упоминалось ранее, происходит преодоление той «индивидуализированности», которая зародилась у человека в состоянии его греховной поврежденности и которая на языке христианской этики называется «самостью». Это преодоление сопряжено с большими усилиями по обновлению «ветхого» человека. Чтобы человек не видел в других людях ад, а, наоборот, радовался встрече с каждым человеком, как радовался ей, например, прп. Серафим Саровский, называвший всякого проходящего к нему «своей радостью», человек должен воспитать в себе подлинную открытость к людям. В такой открытости происходит взаимодействие личностей, приводящее одновременно и к их взаимообогащению. Источником взаимообогащения в таких случаях становится уникальность каждой личности, то есть та инаковость, которую прп. Максим Исповедник называет «благом» и которая присуща человеку как носителю Божественного образа. Достигаемое в общении взаимообогащение личностей приводит к тому, что личная жизнь человека входит в органическое единство с жизнями других людей, и это делает его личную жизнь несравненно богаче, полнее и содержательнее. Жить жизнью других — эта христианская максима антиномически сопрягается с другим правилом христианской жизни: в межличностном общении отдавать другим то, что принадлежит тебе как уникальный Божий дар. Иными словами, по апостолу, для всех надо стать всем<sup>29</sup>. Такое общение действительно приводит к парадоксальному результату: «Мы ничего не имеем, но всем обладаем»<sup>30</sup>.

В основе такого общения всегда лежит жертвенность. Желая вступить в общение с родом человеческим, на жертву идет даже Сам Бог. Жертвенность может иметь разные проявления. Человек в общении должен

<sup>27</sup> Лк. 13, 30.

<sup>28</sup> 2 Кор. 6, 10.

<sup>29</sup> См. 1 Кор. 9, 22.

<sup>30</sup> 2 Кор. 6, 10.

научиться не только радоваться радости другого но и сострадать ему в его печали. Апостол Павел призывает христиан *радоваться с радующимися и плакать с плачущими*<sup>31</sup>. Удовлетворение материальной нужды «ближнего» — это тоже один из видов проявления жертвенности, относящейся к социальному служению христианской Церкви. Однако редукция жертвенности до одного лишь социального аспекта, что получило широкое распространение в западных христианских общинах, существенно уменьшает возможности христианского общения. Православная традиция знает бесчисленное множество примеров, когда общение, проявляемое в виде жертвенности, далеко превосходило социальный аспект и приобретало поистине сотериологическое измерение и христологические черты. Дабы избежать наукообразности, приведем хотя бы один из таких примеров.

Живший на рубеже XVIII—XIX вв. русский подвижник прп. Зосима (Верховской) в своих наставлениях описывает жизнь образцового монастыря. В нем общими были не только хозяйство монастыря и его материальное имущество (что не удивительно), но и духовная жизнь и даже добродетели и грехи братии (что весьма удивительно).

Прп. Зосима описывает, как, пребывая в единодушном общении, братия проникалась единством взглядов, мыслей, чувств и совместной ответственностью за общую духовную жизнь. Если в их монастыре появлялся человек, искренно желавший жить монашеской жизнью и подражать в этом опытным инокам, однако из-за отсутствия опыта не могущий на начальном этапе выполнять монашеские правила и традиции, о чем весьма сокрушался и плакал, то опытные монахи (их прп. Зосима называет «любвеобильной братией») проникались к нему состраданием и приходили к общему соглашению о том, чтобы совместно пережить то состояние, в котором находился пришедший в монастырь падший грешник, не имевший ни сил, ни опыта противостоять греху. В результате иноки молились Богу уже не только о себе, но и о падшем грешнике. Причем

<sup>31</sup> Рим. 12, 15.

молились весьма необычным образом. Они признавали его грехи своими и как таковые оплакивали их перед Богом, подражая в этом Самому Христу, взявшему на Себя грехи всего человеческого рода. Бог, как отмечает прп. Зосима, видя такую силу любви, проявленную в монашеском общении, неизречно радуется происходящему и, будучи Сам Любовью, прощает согрешившего и помогает ему встать на праведный путь<sup>32</sup>.

Возможность подлинного общения открылась для человечества со времени Боговоплощения, а сама реальность такого общения получила осуществление в основанной Христом Церкви. В отличие от секулярного человеческого сообщества, Церковь, как отмечает прот. Г. Флоровский, созируется на «новой основе. В ней всегда сильно подчеркивалось единодушие и жизнь сообща <...> Церковь есть и должна быть тварным отображением Божественного Первообраза. Три Лица — Единый Бог. Соответственно, в Церкви многие должны быть включены в единое Тело»<sup>33</sup>. Для митрополита Каллиста (Уэра) «Церковь является скорее организмом, чем юридической организацией, а членство в Церкви понимается <...> как участие в общей жизни»<sup>34</sup>. Этот вывод митрополит делает на основании следующего известного изречения апостола Павла: «Ибо как тело одно, но имеет многие члены и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, так и Христос. Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом. Тело же — не из одного члена, но из многих <...> А если бы все были один член, то где было бы тело? Но теперь членов много, а тело одно <...> Дабы не было разделения в теле, а все члены одинаково заботились друг о друге. Посему, страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены. И вы — тело Христово, а порознь — члены»<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Старческие советы 1913. С. 292–293.

<sup>33</sup> Флоровский Г., прот. 2002. С. 596.

<sup>34</sup> Бортник 2017 С. 128.

<sup>35</sup> 1 Кор. 12, 12–14, 19–20, 25–27.

Вступление в Церковь в таинстве Крещения является началом «кафолического преображения» человека, которое «исполняется <...> в действительности (церковного. — М. И.) общежития, (в котором происходит. — М. И.) отречение и отказ от замкнутости и самодовления <...> Однако это отречение не есть погашение личности, не есть растворение личности во множестве. Напротив, оно есть расширение личности, включение многих и “чужих” “я” в свое внутреннее “я”, обретение множества в самом себе. В этом и заключается подлинная тайна Церкви... “*Да вси едино будут, якоже Ты, Отче, во Мне и Аз в Тебе, да и тии в Нас едино будут <...> да будут совершении во едино* (ἵνα ὅσιν τετελειωμένοι εἰς ἓν)”<sup>36</sup>. В церковных кругах существует тенденция сводить осуществляемое в общении церковное единство лишь к единству духовному или нравственному и даже к единству взглядов и убеждений. Однако такая редукция не соответствует природе церковного общения. Последнее реализует себя прежде всего как общение онтологическое, выражающее собой органическую жизнь во Христе. Более того, эта жизнь может быть названа даже жизнью богочеловеческой. «Древние отцы, — замечает в этой связи прот. Г. Флоровский, — не колебались говорить о “естественном” и “физическом” общении, реалистически объясняли евангельский образ Лозы виноградной. “Сотелесными и единокровными” Христу называл свт. Кирилл Иерусалимский причастников евхаристической трапезы. В едином теле Своем, говорит свт. Кирилл Александрийский, посредством таинственного благословения Христос делает верующих во истину сотелесными Себе и между собою, чтобы и сами мы сходились и смешивались в единстве с Богом и между собою, хотя и отделяясь каждый от другого душами и телесами в особую личность <...> В Евхаристии снимается человеческая непроницаемость и исключительность. Верующие становятся “сочленами” во Христе и через это — сочленами друг другу»<sup>37</sup>.

Значительное место в церковном общении занимает совместная молитва. При этом количественные характеристики общины здесь не являются

<sup>36</sup> Ин. 17, 21–23. Флоровский Г., прот. 2002. С. 453–454.

<sup>37</sup> Флоровский Г., прот. 2002. С. 353.

определяющими. Еще сам Христос говорил, что «где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них»<sup>38</sup>. «Множественное “мы” означает не только множественное число. Но прежде всего духовное единство Церкви, нераздельную соборность молитвенного обращения <...> Молитва верных <...> должна приноситься “едиными усты и единым сердцем” <...> чтобы (она. — М. И.) освобождалась от личной ограниченности, переставая быть только личной, и становилась общей и соборной <...> “ибо предложит общая для всего мира очистительная жертва, — замечает Златоуст. — И открылось общее царство”»<sup>39</sup>. В евхаристической молитве одновременно совмещаются два измерения: вертикальное (как устремленность молящихся к Богу) и горизонтальное (как онтологическое единство верных в Теле Христовом).

При обсуждении рассматриваемой нами темы особое внимание к себе привлекает проблема общения в монашеской среде. Дело в том, что до сих пор еще можно встретить представление о монашестве как о социальном слое, порвавшем в своей жизни вся связь с миром. Такие представления порождаются двумя факторами. Во-первых, принимается во внимание отречение монахов от мира; во вторых — жизнь монахов в одиночестве, а в исключительных случаях даже в затворе. Первый фактор основан на простом недоразумении, при котором смешиваются понятия «мир» как Вселенная, как окружающий мир, сотворенный Богом, и «мир» греха, то есть царство зла, которое господствует в окружающем мире. Так что в вопросе, обращенном к человеку при его монашеском пострижении: отрекаешься ли ты от мира? — естественно, имеется в виду «мир греха», а не мир Божий, который Сам Бог так возлюбил, что отдал за его спасение Своего Единородного Сына<sup>40</sup>.

Второй фактор требует более подробного объяснения. Да, действительно, слово «монах» происходит от греческого слова μόνος — «один»,

<sup>38</sup> Мф. 18, 20.

<sup>39</sup> Флоровский Г., прот. 2002. С. 355–356.

<sup>40</sup> Ин. 3, 16.

«единственный», что как раз и вызывает представление о монахе, как человеке, отгородившемся от людей, изолировавшем себя от общения с ними. Такое представление существует с давних пор, так что его опровержение можно встретить еще в древней Церкви. Последнее строится на объяснении природы и цели монашеской жизни и монашеского служения и обращает внимание прежде всего на то, что в монашеском лексиконе проводится четкое различие между двумя понятиями: «одинокий» и «уединенный». Если первое из них действительно относится к человеку, не имеющему с окружающими людьми каких-либо отношений, то второе характеризует совершенно иной тип личности, в котором диалектически могут сопрягаться строгое уединение и самое широкое общение. Свидетельство о таком сопряжении можно встретить в христианской письменности в некоторых афоризмах, например: «Монах — это тот, кто от всех отделившись, со всеми состоит в единении», «Монах плачет за весь мир», «Монах через любовь Христову воспринимает в себе жизнь всех людей»<sup>41</sup> и т. п. Имея в виду любовь человека, авва Алоний замечает в своей апофтегме: «Если человек скажет в сердце своем: “Я — один с Богом в мире сем”, — он не найдет мира»<sup>42</sup>.

Монашество — это не бегство из мира, а попытка, как отмечает прот. Г. Флоровский, «создать новый мир на новом основании. Монастырь есть община, “малая церковь” — община, не только молящаяся, но и трудящаяся»<sup>43</sup>. Своим призывом к созданию монастырей свт. Василий Великий хотел активизировать попытку «возродить дух взаимности в мире, который, казалось, потерял всякое понятие о социальной ответственности и сплоченности»<sup>44</sup>. В лице монашества, по замыслу святителя, «христиане должны <...> показать образец нового общества, в противовес разлагающимся силам, действовавшим в распадающемся обществе»<sup>45</sup>.

<sup>41</sup> Хоружий 2000. С. 184–185.

<sup>42</sup> Цит. по: Иоанн (Зизиулас), митр. 2012. С. 392.

<sup>43</sup> Флоровский Г., прот. 2002. С. 598.

<sup>44</sup> Там же.

<sup>45</sup> Там же.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Алфавитный патерик 2009 — Алфавитный патерик, или Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. М., 2009. [Alfavitnyi paterik, ili Dostopamiatnye skazaniia o podvizhnichestve sviatykh i blazhennykh ottsov (Alphabetical Patericus, or Memorable Legends about the asceticism of the holy and blessed fathers). Moscow, 2009.]
- Бортник 2017 — *Бортник С. М.* Общение и личность. Богословие митрополита Иоанна (Зизиуласа) в систематическом рассмотрении. К., 2017. [*Bortnik S. M.* Obshhenie i lichnost'. Bogoslovie mitropolita Ioanna (Ziziulasa) v sistematicheskom rassmotrenii (Communication and personality. The theology of Metropolitan John (Zizioulas) in a systematic review). Kiev, 2017.]
- Иоанн (Зизиулас), митр. 2006 — *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение. М., 2006. [*John (Zizioulas), metropolitan.* Bytie kak obshhenie (Being as communication). Moscow, 2006.]
- Иоанн (Зизиулас), митр. 2012 — *Иоанн (Зизиулас), митр.* Общение и инаковость. М., 2012. [*John (Zizioulas), metropolitan.* Obshhenie i inakovost' (Communication and being different). Moscow, 2012.]
- Лосский 1972а — *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви // БТ. 1972. Вып. 8. С. 9–128. [*Lossky V. N.* Ocherk misticheskogo bogosloviia Vostochnoi Tserkvi (Essay on the mystical theology of the Eastern Church) // Bogoslovskie Trudy (Theological Works). 1972. Vypusk 8. P. 9–128.]
- Лосский 1972б — *Лосский В. Н.* Догматическое богословие // БТ. 1972. Вып. 8. С. 129–183. [*Lossky V. N.* Dogmaticheskoe bogoslovie (Dogmatic theology) // Bogoslovskie Trudy (Theological Works). 1972. Vypusk 8. P. 129–183.]
- Смертоносное одиночество 2013 — Смертоносное одиночество. URL: <https://ru.exrus.eu/Smertonosnoye-odinochestvo-id5273e846ae2015970d00040d> (дата обращения 16.09.2018). [Smertonosnoye odinochestvo (Deadly lonelines). URL: <https://ru.exrus.eu/Smertonosnoye-odinochestvo-id5273e846ae2015970d00040d> (access date 16.09.2018).]
- Станилоэ Д., прот. 2009 — *Станилоэ Д., прот.* Иисус Христос или восстановление человека / Пер. с рум. И. Димитрова. Сергиев Посад, 2009 (Дисс.). [*Stăniloae D., archpriest.* Iisus Khristos ili vosstanovlenie cheloveka (Jesus Christ or the restitution of man) / Perevod s rumynskogo I. Dimitrova. Sergiev Posad, 2009 (Dissertatsia).]

- Старческие советы 1913 — Старческие советы некоторых отечественных подвижников благочестия XVIII—XIX веков. М., 1913. [Starcheskie sovety nekotorykh otechestvennykh podvizhnikov blagochestiia XVIII—XIX vekov (Advice from our own pious elders XVIII—XIX centuries). Moscow, 1913.]
- Флоровский Г., прот. 2002 — *Флоровский Г., прот.* Вера и культура. СПб., 2002. [*Florovsky G., archpriest.* Vera i kul'tura (Faith and culture). Saint Petersburg, 2002.]
- Хомяков 2004 — *Хомяков А. С.* Церковь одна. М., 2004. [*Khomiakov A. S.* Tserkov' odna (The Church is one). Moscow, 2004.]
- Хоружий 2000 — *Хоружий С. С.* О старом и новом. СПб., 2000. [*Khoruzhii S. S.* O starom i novom (About the new and old). Saint Petersburg, 2000.]
- Хоружий 2002 — *Хоружий С. С.* Алексей Хомяков: учение о соборности и Церкви // БТ. 2002. Вып. 37. С. 153–179. [*Khoruzhii S. S.* Aleksei Khomyakov: uchenie o sobornosti i Tserkvi (Aleksei Khomyakov: the conciliary doctrine of the Church) // Bogoslovskie Trudy (Theological Works). 2002. Vypusk 37. P. 153–179.]
- Чурсанов 2010 — *Чурсанов С. А.* Иоанн Зизиулас // ПЭ. 2010. Т. 24. С. 150–158. [*Chursanov S. A.* Ioann Ziziulas (John Zizioulas) // Pravoslavnaia Entsiklopedia (Orthodox Encyclopedia). 2010. Tom 24. P. 150–158.]

*Abstract*

**Ivanov M. S. Theology of communication**

The article deals with the particulars of human communication in the modern world. We consider the coexistence of the phenomenon of loneliness and the great communication opportunities of our time. The A. juxtaposes egocentrism as an obstacle to communication and love as a real understanding. Further, the A. reveals the nature of genuine communion, which has been made available to humanity since the time of the Incarnation, and the very reality of such communion was realized in the Church founded by Christ, in contrast to the secular human community.

*Keywords:* communication, loneliness, communication, love, sacrifice, self-centeredness, individualization, personality, Church, Body of Christ, psychology of communication.

ОБЗОР СОВРЕМЕННОЙ  
ПРАВОСЛАВНО-ПРОТЕСТАНТСКОЙ  
ПОЛЕМИКИ: ЭККЛЕСИОЛОГИЯ

УДК 239 (283)

DOI: 10.31802/2500-1450-2018-31-4-35-62

*Аннотация*

В статье дается обзор полемических моментов, присущих современной протестантской критике православной эkkлeсиoлoгии, и ответы на эту критику со стороны православных полемистов. Исследование эkkлeсиoлoгичeских вопросов церковной самоидентичности привели в недавнее время большую группу евангелистов из Северной Америки в Православие. Эта тема является перспективной с точки зрения ведения диалога с протестантизмом в будущем. Одновременно с протестантской стороны появились публикации с разнообразными аргументами против православного учения, включая учение о Церкви. Протестанты выдвигают против православных обвинения в этнической раздробленности, в завышенной важности епископа, в учении о необходимости Таинств, эксклюзивности Церкви, ее единоспасительности, неопределенности взгляда на инославных в православном богословии и другие обвинения «по ассоциации» с Римско-католической церковью. Именно с этим приходится иметь дело в современных публикациях и от этого защищаться. В статье рассматриваются антиправославные публикации в реформаторском журнале “Credenda Agenda” и их критика в статье «Нереформированная истина» на православном ресурсе. Также изучается исповедь известного евангелистского исследователя Православия Дэниела Кленденна. Рассматривается статья ректора баптистского румынского университета «Эммануил» Пола Негруца и ответ на нее Джоэла Калвесмаки. Приводится отчет комиссии Лос-Анджелесского библейского

института о несовместимости православной веры с «исповеданием» университета. Также изучается баптистская методичка по обращению православных. Отмечаются тенденции православно-протестантской полемики. Разбор дискуссий в порядке их возникновения в печати и на академическом уровне иллюстрирует степень расхождения во взглядах на современном этапе.

*Ключевые слова:* протестантизм, полемика, экклесиология, современность, Кленденин, Негруц, Гиллквист, Барнс, Предание, эксклюзивность Церкви, миссионерство.

## ВВЕДЕНИЕ

Скоро исполняется пятьсот лет с того времени, как патриарх Константинопольский Иеремия II Транос, известный тем, что даровал Русской Церкви автокефалию и осудил календарные нововведения Рима, в своих трех посланиях дал обстоятельный ответ с позиции святоотеческого православного богословия на протестантские взгляды, изложенные в Аугсбургском исповедании веры. Тюбингенские богословы во главе с Филиппом Меланхтоном после папского опровержения их исповедания пытались наладить отношения с Православной Церковью. Они вели переписку, представляя в примирительном ключе, что взаимные расхождения не являются существенными и что обе стороны сохранили апостольскую веру. Но не только послания патриарха Иеремии II и последующие послания Восточных патриархов показывают, что это было не совсем так, — об этом говорит и дальнейшая история, вплоть до наших дней.

Следует сказать еще об одной памятной дате — о тридцатилетии известного обращения в Православие двух тысяч евангелистов из семнадцати конгрегаций от Аляски до Атланты в 1987 г. Об этом рассказал в своей книге «Возвращение в Православие» священник Питер Гиллквист<sup>1</sup>, бывший член «Студенческого движения за Христа»<sup>2</sup>. Оставив это движение, не приглашая никого специально и никого не отталкивая

<sup>1</sup> Guillquist 1989. Рус. пер.: Гиллквист 1996.

<sup>2</sup> Campus Crusade for Christ.

от своей общины<sup>3</sup>, Питер вместе с группой единомышленников занялся изучением вопросов экклесиологии и поисками новозаветной Церкви в XX в. Они пришли к тому, что им необходимо сначала проследить по первоисточникам, начиная от I в., изменения в богослужении, истории Церкви и вероучении, что они и выполняли в течение многих месяцев. Применяя шаг за шагом в своей практике результаты изысканий, наконец, рассматривая обстоятельства великой схизмы, исследователи пришли к выводу, что «Восток прав, противопостав папству, он прав, отвергнув прибавку *Filioque*», и что по вероисповеданию они сами являются православными<sup>4</sup>. Однако потребовалось еще десять лет на переосмысление евангелистских взглядов и на знакомство с различными православными юрисдикциями в Америке, прежде чем Питер и его соратники вошли в полное общение с Церковью. Это событие не осталось незамеченным и наравне с другими подобными привлекло внимание многих протестантских критиков, чьи публикации мы рассмотрим в данной статье.

Протестантские богословы сами критикуют православное учение за мнимое отступление от библейских истин в вопросах авторитета Предания, сотериологии, средствах благодатного освящения, обращения к святым в молитвах и за другие «преграды», препятствующие, по их мнению, личной встрече православных со Христом. Во многом это стало происходить благодаря массовому выходу православного христианства в XX в. за традиционные рамки своего распространения в исторические пределы западных конфессий. Русская эмиграция за рубежом, участие православных в экуменическом движении, знакомство и принятие православной веры в США, свобода вероисповедания в бывших коммунистических странах — таково поле, на котором встречаются друг с другом умы православного и протестантского богословия.

<sup>3</sup> Campus Crusade for Christ. P. 23.

<sup>4</sup> Ibid. P. 58.

## 1. СУДЕБНЫЕ ПОЛНОМОЧИЯ ЦЕРКВИ

Некоторое время ряд антиправославных статей, опубликованных в начале 1990-х гг. в кальвинистском журнале “Credenda Agenda”<sup>5</sup>, не находил опровержения, так как в них представление о Православии «было настолько искаженным, что их сочли недостойными ответа»<sup>6</sup>. Журнал, который «пытается насладиться любым поводом для верующих посмеяться»<sup>7</sup>, получил несколько нареканий со стороны различных деноминаций, и ряд номеров, включая критику Православной Церкви, редакция впоследствии закрыла для доступа. Несмотря на то, что один из авторов полемических публикаций изменил свою точку зрения и принес публичное покаяние, редактор Дуглас Уилсон, известный апологет реформированного христианства, основатель Сообщества реформированных евангелических церквей<sup>8</sup>, продолжает распространять неверное представление о православном богословии и Церкви, поэтому ответ на публикации остается актуальным для читателей.

Начиная с 1998 г. группой православных авторов готовилась серия ответов «Нереформированная истина» на ресурсе «Православный информационный центр»<sup>9</sup> по разным темам: сотериология, обожение, иконопочитание и поклонение, Писание и Предание, Православие и неоплатонизм, мнимый кальвинизм патриарха Кирилла Лукариса и, наконец, тема авторитета в Церкви. Рассмотрим критику православной эклесиологии в статье «Восточное инославие»<sup>10</sup> старейшины Ортодоксальной пресвитерианской церкви<sup>11</sup> Дугласа Джонса и ответ на нее

<sup>5</sup> «Во что следует верить, что нужно делать» (лат.).

<sup>6</sup> The UnReformed Truth 2004.

<sup>7</sup> About Credenda 2004.

<sup>8</sup> Communion of Reformed Evangelical Churches (CREC).

<sup>9</sup> The UnReformed Truth 2004 // Orthodox Christian Information Center URL: <http://orthodoxinfo.com> (дата обращения 17. 04. 2018).

<sup>10</sup> Jones 1994.

<sup>11</sup> Orthodox Presbyterian Church.

в статье «В милях от истины» дьякона (ныне священника) Джона Уайтфорда и Патрика Барнса<sup>12</sup>.

Основным отступлением Джонс считает сходство Церкви и императора, занятие верховной позиции церковными властями в связи с неясностью Божьего письменного откровения и развитие ими своих «более ясных» традиций: «Церковь приобретает скорее судебные полномочия (*magisterial authority*), чем служебные (*ministerial authority*). Это не Христова Церковь»<sup>13</sup>. «Здесь Джонс, несомненно, рассматривает православие через линзу средневековых папских злоупотреблений», — так отвечают православные апологеты, обличая его тактику установления «вины по ассоциации». Как далее в статье цитируется «Окружное послание восточных патриархов» 1848 г. (§ 17), никакие церковные власти, ни патриархи, ни Соборы, напротив, не могли ввести что-нибудь новое, ибо «хранитель благочестия у нас есть самое тело Церкви, то есть самый народ». Вся история Православной Церкви, например, во времена разбойничьих Соборов, монофелитских споров и Ферраро-Флорентийской унии, показывает, как миряне защищали веру, когда иерархи отпадали в ересь. «Пророческая природа Церкви *всегда* имеет преимущество над административным аспектом Церкви, когда возникает нужда, — подытоживает данный контраргумент другими словами та же ответная статья, — превосходство пророчества над саном отражает православное понимание того, что Церковь сдерживается волей Христа, что выражается в Священном Предании. Верность Священному Преданию, которая тождественна послушанию Христу, — тот стандарт, по которому судят о православии любого церковного организма с апостольской преемственностью»<sup>14</sup>. Здесь апологеты привлекают известную идею соборности, которая является воплощением пневматологического («пророческого») аспекта Церкви.

<sup>12</sup> Whiteford, Barnes 2004.

<sup>13</sup> Цит. по: Ibid.

<sup>14</sup> Ibid.

Главным вопросом, без решения которого споры преимущественно будут тщетными и из которого проистекают все разногласия с протестантами, как замечает Барнс, является фундаментальный вопрос о происхождении авторитета (*nature of authority*). Для Православия его решением будут слова апостола Павла: «Церковь <...> столп и утверждение истины»<sup>15</sup>, а для протестантов — Библия. К заключению по остальным вопросам будут приходиться в зависимости от того, к чему апеллируют в разговоре: либо к согласному учению святых, либо к изъяснительным рамкам ключевых деятелей Реформации<sup>16</sup>. С этим утверждением нельзя не согласиться: Церковь, Священное Предание, благодатный духовный опыт — это грани одних и тех же реалий. В целом, деятельность одного из старейших и обширных ресурсов — «Православного информационного центра» — заслуживает высокой оценки с точки зрения православной апологетики, что можно увидеть и на примере реакции на протестантскую статью «Почему я не православный».

## 2. ЭКСКЛЮЗИВНОСТЬ ЦЕРКВИ

Эта статья американского евангелистского исследователя православной патристики Дэниела Кленденина, автора репрезентативной подборки чтений о Православии<sup>17</sup>, вызвала большой резонанс в виде целого ряда ответов с православной стороны. «Обычно больше всего противятся вере те, — пишет его православный критик чтец Питер Джексон, — кто более всего в ней невежественен, поэтому случай Кленденина выделяется. Он — человек, который изучил Православие, написал о Православии и жил в православной стране»<sup>18</sup>. Пространное объяснение Кленденина «почему я не православный» было опубликовано в журнале «Христианство

<sup>15</sup> 1 Тим. 3, 15.

<sup>16</sup> Whiteford, Barnes 2004.

<sup>17</sup> Clendenin 1995.

<sup>18</sup> Jackson 1997. P. 150.

сегодня»<sup>19</sup>. Его внимание было привлечено обращением к Православию в 1987 г. «верных Библии, искупленных Кровью, возвеждающих Евангелие, христоцентричных, с самого рождения бывших таковыми евангелических протестантов», что в то же время является «маленьким окном на более широкое явление»<sup>20</sup>. Когда появилась возможность, Кленденин лично отправился в Россию в 1991—1995 гг., устроившись преподавателем в МГУ на бывшей кафедре научного атеизма, где работал над книгой, в которой сравнивал Православие и протестантский евангелизм<sup>21</sup>. Книга была опубликована в 1994 г. и включала подборку статей православных авторов по темам богословия, богослужения, Предания, обожения и отношений к неправославным христианам. Примерно в это же время он встретился с Патриком Барнсом<sup>22</sup>, еще находившемся в поиске истинной Церкви. Ответом Кленденина на слова Барнса (возможно, не только его одного): «Ты выполнил отличную работу, сравнив в своей книге две традиции. Почему ты еще не обратился в Православие?»<sup>23</sup> — и стала в 1997 г. статья в журнале.

В 1995 г. Кленденин вступил в евангелистское «Межуниверситетское христианское содружество»<sup>24</sup>, с 2004 г. вел веб-журнал «Путешествие с Иисусом»<sup>25</sup>. Патрик Барнс в том же 1995 г. принял Православие в Антиохийском Патриархате и в следующем году создал Православный информационный центр<sup>26</sup>. В 1999 г. он написал экклесиологическую по тематике антиэкуменическую книгу «Неправославные. Православное

<sup>19</sup> Clendenin 1996. P. 32—41.

<sup>20</sup> Ibid. P. 32.

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> Патрик Барнс — автор ряда книг о Православии, полемист.

<sup>23</sup> Clendenin. 1996. P. 32.

<sup>24</sup> InterVarsity Christian Fellowship.

<sup>25</sup> Journey with Jesus.

<sup>26</sup> Один из первых православных ресурсов в сети Интернет. Orthodox Christian Information Center 2004.

учение о христианах вне Церкви»<sup>27</sup>, часть которой посвятил ответу на статью Кленденина<sup>28</sup>, о чем будет сказано ниже.

В статье журнала «Христианство сегодня» Кленденин кратко вводит американского читателя в курс дела относительно истории и современного положения Православия в мире, дает поверхностный взгляд на практику богослужения, учение о Таинствах, обожение, иконопочитание, взаимоотношение Писания и Предания и др., ссылаясь, между прочим, на свои впечатления от разговоров с частными лицами, в том числе и из духовенства. Что касается экклесиологии, Кленденин затрагивает в своей критике две вещи: эксклюзивность Церкви и место в ней Священного Писания. Он пишет: «Можно найти людей, которые интерпретируют эту экклесиологическую эксклюзивность более мягко. Некоторые бы поспорили, что самые лучшие православные ученые — Георгий Флоровский и Иоанн Мейендорф в качестве двух примеров — допустили бы такую мягкость. Однако ясной позицией Православия остается заявление о том, что она — единая истинная Церковь». Вместо этого Кленденин подводит к мысли о том, что поскольку и православные, и протестанты придерживаются в главном одного и того же, в частности, Никео-Цареградского Символа веры, постольку «необязательно присоединяться к Православию, чтобы погрузиться в патристическое прошлое с радостью, благодарностью и чувством ответственности перед этим “великим облаком свидетелей” последних двух тысячелетий»<sup>29</sup>.

Возражения на статью Кленденина, особенно по поводу его инклюзивного подхода, находятся в ряде публикаций православных авторов. Патрик Барнс свидетельствует, что не смог оставаться в протестантизме узнав, что «протестантская экклесиология находится в прямом противоречии смыслу Символа, как его понимала древняя Церковь и как его до сих пор утверждает Православие»<sup>30</sup>. Священник Джон Уайтфорд пояс-

<sup>27</sup> Barnes 1994.

<sup>28</sup> Ibid. P. 56–62.

<sup>29</sup> Clendenin 1996. P. 36.

<sup>30</sup> Whiteford 2004.

няет: «Отцы, изначально писавшие этот Символ, не включали еретиков и раскольников в их понимание Единой Церкви — фактически те же самые Соборы анафематствовали конкретно ереси и расколы. Пока нам не предоставлена свобода вносить такой смысл, какой мы хотим; если мы исповедуем Никейский Символ, мы можем исповедовать только одну объединенную Церковь — объединенную верой и Таинствами»<sup>31</sup>. Чтец Питер Джексон дополнительно обращается с критикой к сторонникам общего для протестантов учения о невидимой Церкви, предлагая ответить на два вопроса: «1) Откуда появилась Библия? и 2) почему Вы не можете крестить сами себя? Чутьочку размышлений над любым из вопросов откроет необходимость признания реальности видимой Церкви. Библия не упала с неба, она была составлена и передана Церковью. И никто не может сам себя крестить, потому что должна быть органичная связь с Телом»<sup>32</sup>.

По мнению Кленденина, хотя именно эксклюзивность Православия становится заманчивой для людей, ищущих «истинную, новозаветную Церковь»<sup>33</sup>, однако в православной экклесиологии вопрос о положении неправославных однозначно не решен. В статье он передает, как за чашкой кофе задал вопрос православному священнику: «Мог бы я как протестантский богослов считаться настоящим христианином?»<sup>34</sup> Его ответ был: «Я не знаю». Кленденин, словно упрекая в непрямоте и боязни лишиться паствы, критикует в связи с этим мешающее евангелизации пособничество государства Православной Церкви и гостеприимство к иностранным миссионерам, выраженное, например, на встрече в 1996 г. Общества по изучению Восточного Православия и евангеликализма<sup>35</sup> в словах священника Стенли Харакаса<sup>36</sup>.

<sup>31</sup> Whiteford 2004.

<sup>32</sup> Jackson 1997. P. 150.

<sup>33</sup> Clendenin 1996. P. 36.

<sup>34</sup> “Whether I, as a Protestant theologian, might be considered a true Christian?”

<sup>35</sup> Society for the Study of Eastern Orthodoxy and Evangelicalism (SSEOE).

<sup>36</sup> Clendenin 1996. P. 37.

В своей книге «Неправославные» Патрик Барнс предполагает, что Кленденин сделал неправильный вывод из неопределенного ответа священника, который говорил не в экклесиологическом ключе, а в смысле спасения самого вопрошавшего Кленденина<sup>37</sup>. Барнс разделяет два аспекта статуса неправославных: церковный (*ecclesial*) и вечный (*eternal*). Однозначно определяя церковный аспект инославных как «вне Церкви», он говорит, что «вопрос вечной участи неправославного человека следует оставлять открытым»<sup>38</sup>. Иными словами, вопрос Кленденина был сформулирован не для выяснения церковного аспекта его статуса как неправославного христианина, а для выяснения аспекта вечности, который относится к сотериологии, относительно понимания которой также имеются определенные расхождения между Православием и протестантизмом, о чем следует говорить за пределами статьи по экклесиологии.

Говоря об отношении Священного Писания и Предания, Кленденин проводит четкое разделение: реформаторы ставят авторитет Писания над Церковью, а Православие не различает авторитета Церкви и Священного Писания, помещая последнее не над, а скорее внутри Церкви, или даже ставя авторитет Церкви выше, поскольку православные согласны в том, что Писанию следует верить «не как-нибудь по-своему, но именно так, как изъяснила и предала оно Кафолическая Церковь»<sup>39</sup>. «Но реформаторы настаивают на том, что Библия толкует сама себя, и через Духа Святого Бог наставляет ее читателей непосредственным и индивидуальным образом, а не связывает их совесть *предположительно* (курсив мой. — А. С.) надежным учением Церкви, — отмечает критик, — именно этот взгляд поднимает Писание над Церковью и фактически поощряет частные толкования, что православный богослов Георгий Флоровский однажды назвал “грехом Реформации”<sup>40</sup>»<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> Barnes 1994. P. 60–61.

<sup>38</sup> Ibid. P. 28.

<sup>39</sup> Послание восточных патриархов о православной вере 1723 г.

<sup>40</sup> Флоровский Г., прот. 2000. С. 535.

<sup>41</sup> Clendenin 1996. P. 41.

Прекрасный ответ на такое мнение об авторитете Писания над Церковью дает в своем «Обзоре Православия путем ответа Дэниелу Клендину» Анастасия Теодоридис: «Глава Церкви — не Библия, а Христос<sup>42</sup>. Главный краеугольный камень Церкви — не написанное Слово, а Христос, Слово воплощенное<sup>43</sup>. Христос — это основание, вместе с пророками и апостолами<sup>44</sup>. Ни Библия, ни папа, а вера в Иисуса Христа как Сына Божия — скала, на которой строится Церковь<sup>45</sup>»<sup>46</sup>. Акцент на главенстве авторитета Христа — единого, делающего свободными<sup>47</sup> — исключает распространенные опасения несвободы при обращении к Писанию в Православной Церкви.

По теме экклесиологии статья Клендина подняла ряд вопросов, ясно отражающих современное различие между православным и протестантским взглядами. Во-первых, это касается понимания авторитета над Церковью: у протестантов авторитет имеет Писание, а в Православии авторитет над Церковью в руках Христа, Царя Царства благодати. Во-вторых, понимание тождественности Церкви Символа веры с Православной Церковью, с одной стороны, и взгляд на основы (*essentials*) протестантизма как на несущественное отличие, с другой. И наконец, вытекающий отсюда нецерковный статус неправославного, но, в протестантском понимании, «рожденного свыше» человека, с одной стороны, а с другой — протестантское понимание того, из кого состоит Церковь и кто в нее входит. Хотя в статье мысль о невидимой Церкви не развивается, но православные критики пользуются случаем, чтобы подчеркнуть отклонение этого учения и протестантского понимания экуменизма от смысла, вкладываемого в Символ веры его составителями. Видимо, автору

<sup>42</sup> Еф. 4, 18, Гал. 5, 22 и т. д.

<sup>43</sup> Еф. 2, 20.

<sup>44</sup> Еф. 2, 20; 1 Кор. 3, 11.

<sup>45</sup> Мф. 16, 16–18.

<sup>46</sup> Theodoridis 2004.

<sup>47</sup> Ин. 8, 36.

статьи «Почему я не православный», как исследователю Православия, не хватило, чтобы таковым стать, более явного включения неприятия протестантских ексклезиологических моделей в число существенных положений христианской веры. С другой стороны, ошибочность суждения о том, что Святой Дух наставляет читателей Библии «прямым и индивидуальным образом»<sup>48</sup>, уже достаточно была показана, если вспомнить ответы на вопросы один и два в процитированном в статье «Послании восточных патриархов» 1723 г.

### 3. КРИТИКА ЧЕТЫРЕХ СВОЙСТВ ЦЕРКВИ

История массового обращения и присоединения к Антиохийскому Патриархату американских евангелистов в 1987 г. побудила еще одного влиятельного протестанта опубликовать критическую статью «В поисках истинной апостольской Церкви: что евангелики должны знать о восточном Православии»<sup>49</sup> в «Журнале христианских исследований»<sup>50</sup>. Джоэл Калвесмаки (ныне православный священник) отметил<sup>51</sup>, что критика Православия президентом Баптистского союза Румынии и ректором университета «Эммануил» Полом Негруцем, хотя и наиболее читаема, однако не так качественна, по сравнению со статьей Дэниела Кленденина или протестантских богословов православно-реформаторских консультаций, ввиду ошибок различного характера. Разберем его нападки на православную ексклезиологию в порядке следования свойств Церкви в Символе веры: единство, святость, соборность и апостольство.

Во-первых, Негруц пишет, что «Православие не является монолитным блоком, который имеет единую традицию и церковную жизнь <...> В широком смысле восточная традиция охватывает все христианские церкви, которые отделились на раннем этапе от западной традиции

<sup>48</sup> Clendenin 1996. P. 41.

<sup>49</sup> Negrut 1998.

<sup>50</sup> Christian Research Journal.

<sup>51</sup> Kalvesmaki 1998. P. 1.

(Рима), следом за одним из древних патриархатов»<sup>52</sup>. Негруц смешивает коптскую, несторианскую сирийскую, армянскую и др. церкви и на основе этого пытается критиковать Восточную Православную Церковь<sup>53</sup>, в то время как она не включает в себя все эти течения восточного христианства и находится с ними в противоречии. Калвесмаки показывает абсурдность такого взгляда, основанного на логической ошибке классификации, проводя аналогию с попыткой доказать, например, раздробленность Лютеранской церкви исходя из множественности церквей протестантской традиции.

Во-вторых, Негруц делает верное утверждение о Православной Церкви, что «учения ее Церквей необходимо должны быть последовательными и согласованными» при условии ее «непогрешимости»<sup>54</sup>. В главе «Содержание Предания» он приводит в пример кажущиеся разногласия в словах богословов Константинидиса, архиепископа Михаила греческой архиепископии Северной и Южной Америки, митрополита Каллиста (Уэра) и Клапсиса, как будто «действительно определенные православные богословы не могли согласиться по вопросу о содержании их предания»<sup>55</sup>, — это означало бы непоследовательность и несогласованность учений Восточной Православной Церкви, чье «богословие превосходит богословие какого-либо одного учителя»<sup>56</sup>. Негруц, вслед за Константинидисом, различая апостольские предания и церковные, местные, не напрямую апостольские традиции, утверждает, что при отсутствии ясной систематизации по данному вопросу «Церковь рискует придать каноническим Писаниям одинаковый статус с корпусом дополнительных учений и приписать апостольский авторитет определенным учениям и практикам, которые вполне могут иметь только церковное

<sup>52</sup> Negrut 1998. P. 27.

<sup>53</sup> Eastern Orthodox Church.

<sup>54</sup> Negrut 1998. P. 27.

<sup>55</sup> Kalvesmaki 1998. P. 3.

<sup>56</sup> Ibid.

происхождение»<sup>57</sup>. Однако одно не следует из другого, как подчеркивает Калвесмаки: «почему неточность влечет за собой нестабильность»<sup>58</sup>, которой опасается Негруц.<sup>3</sup> Более того, это никак не ставит под сомнение святость, непогрешимость Церкви. Наконец, позиции четырех названных авторов взаимно совместимы, если ознакомиться с цитируемыми в статье источниками. Совместимыми оказываются и критерии, которыми указанные богословы пользуются при определении содержания Предания.

В-третьих, в статье Православная Церковь изображена как группа общин, разделенных по национальному признаку, отстаивающих свои культурные интересы, как «скопление конфликтующих традиций, богословий, церковных структур», что «вызывает вопросы относительно универсальности и единства Церкви, особенно во время политической или военной напряженности между нациями, поддерживаемыми православными сестрами-церквями»<sup>59</sup>. В связи с этим Негруц делает вывод, что «нельзя стать православным вообще»<sup>60</sup>, только, например, грекоправославным, русским православным и т. п. Калвесмаки соглашается со справедливостью критики этноцентричности и наличия параллельных юрисдикций на одной территории: «Каково оправдание в этой ситуации? Никакого. Мы, православные, находимся в длительном процессе выправления этих вещей»<sup>61</sup>. Однако административная разобщенность, которая «скорее кажущаяся, чем реальная», никак не влияет на единство в вере, участие в одной Евхаристии — «подлинном символе единства» — и на соборность: «Православная Церковь, какую культуру ни взять, придерживается тех же верований и догм». Далее, «должны ли мы верить, что любая группа, пересекающая линию этничности, уже каким-либо образом внутренне разделена?» Если да, то при таком подходе можно

<sup>57</sup> Negrut 1998. P. 29.

<sup>58</sup> Kalvesmaki 1998. P. 3.

<sup>59</sup> Negrut 1998. P. 27.

<sup>60</sup> Ibid. P. 26.

<sup>61</sup> Kalvesmaki 1998. P. 2.

предположить, что и сами «евангелики внутренне разделены между собой только из-за того, что охватывают много культурных и этнических идентичностей». Во многом вопреки утверждению о том, что «нельзя стать православным вообще», говорит и исторический аргумент, что «в Восточную Православную Церковь всегда входили и будут продолжать входить все новые этнические идентичности»<sup>62</sup>.

Наконец, автор подвергает сомнению апостольство Православной Церкви, под влиянием современной науки утверждая, что «апостольское Предание претерпело трансформации в процессе передачи и толкования, что вылилось в формирование отличающейся от него церковной традиции»<sup>63</sup>. Иллюстрацией является то, что помимо содержания Предания, по мнению Негруца, православные богословы не имеют единого подхода к принципам его передачи. Теория «двух источников» — Священного Писания и неписаного Предания — доминирует в Православии, как ошибочно пишет Негруц, со времен Средневековья (Тридентского Собора). Теории «одного источника», Священного Предания, придерживаются современные православные ученые, особенно те из них, которые участвуют в экуменическом диалоге. Так, московское согласительное исповедание между православными и англиканами 1976 г. запрещает «рассматривать Писание и Предание как два отдельных “источника Откровения”»<sup>64</sup>. Альманах же греческой архиепископии Северной и Южной Америки за 1962 г. утверждает, что Писание и Предание «равны»<sup>65</sup>.

Если принимать всерьез аргументацию в пользу искаженности апостольского Предания, то можно прийти к абсурдным выводам, ведь изменчивость формы с течением времени не означает изменения содержания подобно тому, как тело человека изменяется, но в любом возрасте он остается тем же человеком. «Православные не утверждают того,

<sup>62</sup> Kalvesmaki 1998. P. 2.

<sup>63</sup> Negrut 1998. P. 28.

<sup>64</sup> Цит по: Ibid.

<sup>65</sup> Ibid.

что не было *никаких* изменений в нашей истории, но только что не было *существенных* изменений <...> — отвечает Калвесмаки, — существует сердцевинное Предание, которое хранится неприкосновенно»<sup>66</sup>. Однако Негруц не стремится показать перечислением нарушений конкретных догматов, каким именно образом оно отклонилось от апостольского Предания. Он предпочитает представить православных богословов противоречащими друг другу по вопросу об одном или двух источниках. Но, похоже, его статья «первая заявляет, что православное богословие поражено этим противоречием»<sup>67</sup>. На деле же никакого противоречия нет. Если внимательно рассмотреть московское исповедание 1976 г., то различие Писания и Предания им не запрещается, наоборот, оно используется по тексту документа.

Пол Негруц в своей критике обращается также к другим православным темам: обожения, непознаваемости Бога, божественных энергий, грехопадения. Как и в суждениях об экклесиологии, он допускает ряд исторических и логических неточностей и ошибок и проявляет недостаточное знакомство с Православием. Его критик Джоэл Калвесмаки называет статью Негруца упущенной возможностью «развить понимание и примирение между евангеликами и православными верующими»<sup>68</sup>.

#### 4. ПОСРЕДНИЧЕСТВО В ДЕЛЕ СПАСЕНИЯ

Интересен случай разбора евангелистским Лос-Анджелесским Библейским Институтом (*Biola*) православного вероучения в связи с переходом трех членов преподавательского состава в Антиохийскую Православную Церковь, о чем говорится в журнале «Христианство сегодня» в статье «Высшее образование: университеты исследуют обращения в Православие»<sup>69</sup>. Толчком послужила озабоченность студентов и преподавателей

<sup>66</sup> Kalvesmaki 1998. P. 2.

<sup>67</sup> Ibid. P. 3.

<sup>68</sup> Ibid. P. 5.

<sup>69</sup> Swanson 1998. P. 21.

дискриминацией, которой подвергаются евангелистские миссионеры в странах православного большинства в Восточной Европе и России<sup>70</sup>.

Согласно правилам американских семинарий, руководители факультетов и администрации подписывают исповедание веры (*Statement of faith*), включающее утверждения о непогрешимости Писания, о Боге Троице, искуплении, Церкви и др. В 1998 г. назначенная комиссия провела исследование: могут ли православные члены факультета подписать исповедание веры их школы в согласии со своей совестью. В отчете разбираются православное и протестантское вероучения по таким вопросам, как оправдание только верой, новое рождение посредством Слова, достаточность принятия Христа своим Спасителем, авторитет Писания над Преданием, Церковь, ее эксклюзивность и иерархия, канонизация святых, молитвы об усопших, мариология, иконопочитание, отрицание наследования вины первородного греха. Документ привлекает свидетельства таких богословов, как Иоанн Кармирис, протоиерей Иоанн Мейендорф, митрополит Каллист (Уэр), протоиерей Сергей Булгаков и др.

В отчете резюмируется, что православные учения, явно отрицающие оправдание только верой и утверждающие необходимость добрых дел и Таинств для спасения, найденные в православной литературе, не совместимы с положениями Института об оправдании и авторитете Писания. Однако на встрече с администрацией православные сотрудники заявили, что процитированная в отчете литература не отражает всего положения дел и что не только они сами, но и другие богословы их Церкви считают положения Института совместимыми с Православием. После встречи они остались на своих должностях при условии продолжения богословского диалога<sup>71</sup>. Однако профессора Международного Колумбийского Университета Эдварда Роммена<sup>72</sup> попросили уйти из другой

<sup>70</sup> Stammer 1998. P. 28.

<sup>71</sup> Swanson 1998. P. 21.

<sup>72</sup> Ныне известный проповедник и настоятель храма Преображения Господня в Северной Каролине, Моррисвиле. Православная Церковь в Америке, епархия Юга.

евангелистской школы даже после того, как он заявил, что по-прежнему может подписать исповедание Университета, поскольку его убеждения этому не противоречили. Единственная существенная разница, по его мнению, была в эсхатологии: университет придерживается хилиастских верований<sup>73</sup>. Впрочем, последнее относилось к необязательным богословским особенностям исповедания.

Дональд Ферберн, протестантский специалист по патрологии, в своей высокой оценке работы комиссии Лос-Анджелесского университета, в частности, подчеркивает, что «православная экклесиология в лучшем случае затрудняет православных в доброй вере служить на факультетах евангелистских семинарий»<sup>74</sup>. Ему отвечает в том же журнале англиканский профессор Джеральд Брей, соглашаясь с выявленными различиями между евангелистами и православными и, по сути, развивая идею Дональда об «индивидуализме» протестантов и «коллективизме», взаимосвязанности Православия: православные получают Святого Духа через внешнее посредство, а «евангелисты акцентируют скорее правильное принятие Таинств, чем действительность их преподавания»<sup>75</sup>.

Рассмотрим экклесиологические различия, затронутые комиссией. Во-первых, утверждая, что человек возрождается «действием Святого Духа посредством Слова Божия», то есть ответной верой на Писание, исповедание Института, как объясняет комиссия<sup>76</sup>, неявно предполагает, что никакое другое посредство не является необходимым. В то же время Православная Церковь учит о необходимости Таинств и, как следствие, иерархии. Епископ является «источником всех Таинств»<sup>77</sup>, и через эту

<sup>73</sup> Swanson 1998. P. 21.

<sup>74</sup> Fairbairn 2000. P. 8–10.

<sup>75</sup> Bray 2000. P. 10.

<sup>76</sup> Saucy 1998. P. 19.

<sup>77</sup> На это выражение из Символического документа ссылается митр. Каллист (Уэр) в своей книге «Православная Церковь: введение в восточное христианство» (Ware 1993. P. 248–249), откуда его и включает в отчет комиссия Библейского Института (Цит. по:

абсолютно необходимую иерархию и подаются благодатные средства обожения и спасения, а «ответ верующего на Слово» недостаточен для того, чтобы получить эту благодать<sup>78</sup>. Прерогатива епископа такова, что «божественная благодать не подается вне истинной Церкви»<sup>79</sup>. Таково явное противоречие между Православием и протестантизмом в понимании структуры и апостольской роли в Церкви.

Другая, связанная с первой, эклесиологическая тема, затронутая в отчете, — эксклюзивность Церкви, противоречащая евангелистской вере в невидимую вселенскую церковь и множество видимых церквей, где бы ни провозглашалось Евангелие. Согласно православному учению, как отмечается в отчете, церковь невидимая (рожденная благодатью) и видимая (община искупленных на земле) — едина. Вместе с тем доклад комиссии подчеркивает наличие внутри Православия разногласий об отсутствии спасения вне Церкви. В нем приводится ряд цитат из трудов протоиерея Сергия Булгакова и митрополита Каллиста (Уэра), из которых делается вывод о том, что православные допускают спасение неправославных, так как невозможно определить Церковь, познаваемую только опытным путем, «одними внешними критериями или необходимыми и достаточными условиями»<sup>80</sup>.

С православной стороны один из апологетов совместимости Православия и протестантизма в главных вопросах Бредли Нассиф, основатель Общества изучения восточного Православия и евангеликализма

Saucy 1998. P. 25.): «Звание Епископа так необходимо в Церкви, что без него ни Церковь Церковью, ни Христианин Христианином не только быть, но и называться не может. Ибо Епископ <...> есть живой образ Бога на земле и <...> обильный источник всех Таинств Вселенской Церкви, которыми приобретает спасение» (Послание восточных патриархов о православной вере 1723 г.).

<sup>78</sup> Saucy 1998. P. 28.

<sup>79</sup> Ibid. P. 49. Цитата взята у крупного исследователя догматических текстов XX в. Иоанна Кармириса. Karimiris 1995. P. 30.

<sup>80</sup> Saucy 1998. P. 53, 54.

в Фуллеровской семинарии, считает, что такие университеты, как Международный Колумбийский Университет, Уитон-колледж и Фуллеровская богословская семинария по своему статусу являются межденоминационными, и их консервативная богословская позиция должна позволять совместить православные взгляды с возможностью преподавать там и обучаться<sup>81</sup>. С ним согласен профессор социологии Ричард Флори из университета Viola: «Школам придется определиться, будут ли они только протестантскими и евангелистскими, либо открытыми для всех, кто верит тому, чему учит Библия»<sup>82</sup>.

На наш взгляд, работа Лос-Анджелесской университетской комиссии и инициировавшая ее полемика имеют историческое значение беспристрастного сравнения самими протестантами их вероучения (актуальной его части для поступления в вуз) с Православием, хотя и в лице богословов в основном XX в. Интересно, что она показывает некоторые особенности православного богословия XX в., в частности разногласия по вопросу об отношении к остальному христианскому миру. В конкретных жизненных ситуациях неожиданно отрицательным фактором явилось «поведение Православия на большой арене»<sup>83</sup> по сохранению своей традиции (даже, быть может, при попустительстве со стороны церковных властей незнакомству членов Церкви со Священным Писанием) в ответ на усилия протестантских миссионеров любой ценой проповедовать Евангелие вплоть до отрыва от Священного Предания.

##### 5. СВЯЩЕННОЕ ПРЕДАНИЕ КАК ПРЕГРАДА

Методичка «Как свидетельствовать людям с православным прошлым: из преград убеждений строя мосты к личной вере»<sup>84</sup>, вышедшая в 2001 г., является обобщением опыта миссионерской работы в Москве (в 1994—

<sup>81</sup> Nassif 2000. P. 53–54.

<sup>82</sup> Swanson 1998. P. 23.

<sup>83</sup> Ibid.

<sup>84</sup> Spann 2001.

1998 гг.) Мэтта Спэнна и одновременно его докторским проектом, одобренным Юго-Восточной баптистской богословской семинарией<sup>85</sup>. Работа коротко рассматривает историю, учение и практику Православной Церкви и предлагает возможные варианты развития диалога с людьми, у которых на почве различных православных «верований» возникли преграды (ср. «твердыни»<sup>86</sup>) на пути «личного» общения с Богом. Среди таких «верований» — обязательность Священного Предания, подчеркнутая трансцендентность Бога, обожение, благодатность Таинств, длительность процесса спасения, молитвы святым, почитание икон, мощей, религиозный национализм. В работе предлагается сравнение этих взглядов с евангельскими, объяснение, каким образом они являются преградами с привлечением примеров из жизни российской действительности. Аккумулируя взгляды на Православие с перспективами Кленденина и Ферберна, Спэнн использует непрямой подход к спорным вопросам, советуя не непосредственно критиковать конкретные практики, например иконопочитание, а подчеркивать в разговоре относящиеся к ним библейские (с его точки зрения, то есть баптистские) принципы.

На сайте «Православие сегодня» в 2007 г. была опубликована ответная проповедь под названием «Баптисты нацеливаются в православных» священника Ричарда Демитриуса Эндрюса<sup>87</sup> из греческого православного прихода в Америке. Священник Ричард не показывает, так же как и в разобранных ранее случаях полемики, каждый раз неверную трактовку цитируемых Спэнном мыслей Священного Предания и современных православных богословов (библиография включает свыше десятка имен). Однако он использует главный мотив баптистской работы для того, чтобы показать, в каких случаях упомянутые моменты неверно интерпретируются самими православными и действительно оказываются преградами,

<sup>85</sup> Southwestern Baptist Theological Seminary.

<sup>86</sup> 2 Кор. 10, 4.

<sup>87</sup> Andrews 2007.

а так же, как к ним нужно правильно относиться. То же касается и экклесиологических тем. Однако, по его мнению, это не означает, что поставленные в методичке проблемы не ждут детального разбора.

Касательно темы Предания, проповедник соглашается, что «некоторые православные, веруя, что Церковь обладает Истиной, и так как они являются членами Церкви, считают, что им не нужно искать и изучать Истину», Писание и святых отцов. Отношение к Таинствам как к «прямому подключению к Божией благодати, которое автоматически или магически спасает нас», приводит к тому, что после Венчания или Крещения ребенка люди исчезают из церковной жизни. «Если мы кланяемся и лобызаем иконы, думая, что эти жесты сотрут или компенсируют грех в нашей жизни, то мы глубоко ошибаемся». Эндрюс соглашается со Спэнном, что из святых делают идолов, когда только *им* молятся, а не Христу. Что касается национализма, он также находит неверным следующее суждение, например: «Я из потомков греков; я автоматически православный и, возможно, лучший христианин, чем негрыки или неправославные». К счастью, подобные представления сходят на нет, поскольку Церковь официально осудила филетизм как ересь, замечает проповедник<sup>88</sup>.

Как видно из последнего примера, не прямой подход при ответе на критику очень важен. Обличение с учительной властью отрицательных примеров одновременно показывает, что приведенные примеры не являются нормой в практике Православной Церкви. Спэнн составил критику, пропустив нормативную базу, регулирующую церковную жизнь, перейдя от общих положений к конкретным, быть может крайним, случаям, которые он рассматривает. С другой стороны, если верить его пятилетнему баптистскому опыту проповеди в Москве, то составленный неплохой ознакомительный материал, за вычетом евангелистской погрешности, можно было бы употребить и с пользой.

<sup>88</sup> Andrews 2007.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Современная православно-протестантская полемика показывает насущную необходимость развивать направление экклесиологии, повестка которой требует более полного осмысления со стороны протестантов<sup>89</sup>. Без выяснения того, кто определяет «существенные» истины, положения веры оказываются, исходя из опыта прения сторон, в основном бесплодны<sup>90</sup>. «Церковный принцип» превосходства христианского народа над избранным священством — один из трех главных принципов протестантизма (наряду с принципами превосходства веры над делами и Писания над Преданием)<sup>91</sup>, которому исторически мало уделяли внимания в сравнительном богословии. Именно испытание на прочность этого принципа путем научного исследования стало толчком к поиску экклесиологической самоидентичности и «возвращения домой» множества евангеликов, как показывает ряд свидетельств, помимо уже упомянутых у Гиллквиста.

Полемические темы во многом связаны с экклесиологией (роль Предания, Таинства, молитвы святым) и сотериологией (обожение). По мере более глубокого знакомства протестантских исследователей с Православием из аутентичных источников, а с помощью метода ассоциаций с римо-католицизмом, критика по этим направлениям становится менее заостренной, предполагая, что эти вопросы не являются решающими. Книги становятся более осмысленными и, скорее, просветительскими, например, Дональда Ферберна «Иными глазами» и особенно Роберта Литема<sup>92</sup>. Но рассмотрение последних выходит за рамки статьи отчасти из-за их достаточно невысокой полемичности. «Такие вопросы, как почитание святых и использование икон, весьма далеки от сути различий между нами несмотря на то, что на них первых натываются

<sup>89</sup> Основные принципы отношения РПЦ к инославью 2008.

<sup>90</sup> Whiteford, Barnes 2004.

<sup>91</sup> Kahnis 1865. S. 52 и далее.

<sup>92</sup> Robert Letham.

наши чувства», — пишет Ферберн<sup>93</sup>. Хотя для Ферберна главной областью расхождений является недостаток юридизма в православной сотериологии, вопросы православной эклесиологии являются для него, как и для других, большим препятствием, впрочем, малообъяснимым. Камнем преткновения и соблазна является тема эксклюзивности Церкви у Кленденина, который не смог не отметить ее привлекательную для протестантов сторону. У него же появляются идеи сфабриковать промежуточную православно-протестантскую эклесиологическую модель. Все это свидетельствует о том, что в XXI в. тема Церкви будет иметь решающее значение.

Однако для того, чтобы заниматься полемикой, необходимо представлять себе, какие положения данного раздела православного вероучения привлекают особое внимание оппонентов, ознакомиться с опытом предыдущих инцидентов, аргументами сторон и источниками, которые ими используются. Данная статья рассчитана на решение этой задачи, представляя обзор пяти групп публикаций вокруг критических исследований и высказываний в адрес православного вероучения со стороны англоязычных протестантских ученых и полемистов-кальвинистов Дугласа Уилсона с сотрудниками, евангелика Дэниела Кленденина, богословской комиссии Лос-Анджелесского Библейского Института, баптистов Пола Негруца и Мэтта Спэнна.

В статье выделены основные «изъяны», на которые направлена зачатку несправедливая критика восточного Православия. Это, во-первых, антикатолическая критика полного захвата власти иерархией. Затем, раздробленность Православия на множество конфликтующих этнических Церквей, имеющих различные предания. Более вдумчивая критика касается прерогативы епископа и необходимости Таинств. В центре критики всегда оказывается самосознание Православной Церкви как единственной истинной Церкви, сохранившей в полноте неповрежденную единую спасительную веру, что очевидно противоречит протестантским

<sup>93</sup> Fairbairn 2000. P. 8–10.

эклесиологическим идеям о «невидимой церкви», экуменизме и теории ветвей. В связи с этим, наконец, весьма часто на рассмотрение протестантов попадает вопрос о статусе инославных с православной точки зрения и отсутствие окончательного ответа на этот вопрос в трудах современных православных богословов. В статье частично рассматриваются варианты ответов на эту полемику, однако подробный анализ их сильных и слабых сторон остается за ее рамками.

Источники, на которые ссылаются оппоненты, черпая свое видение Православия, — это в основном книги современных авторов и богословов XX в., известные по их переводам на английском языке: «Православная Церковь» митрополита Каллиста (Уэра), труды протоиерея Георгия Флоровского, протоиерея Иоанна Мейендорфа, В. Н. Лосского, протоиерея Сергея Булгакова, протоиерея Александра Шмемана. Из греческих авторов — Иоанн Кармирис, митрополит Иоанн (Зизиулас), Константинидис и др. Хорошая и часто используемая подборка чтений о Православии, как было отмечено, составлена евангеликом Дэниелом Кленденином.

Стремясь дать целостное эклесиологическое представление, особенно в ответе на неоднозначный вопрос о статусе инославных, православные авторы привлекают более расширенный патристический материал. Патрик Барнс в специальной книге по данной теме «Неправославные. Православное учение о христианах вне Церкви» анализирует выдержки из трудов свт. Филарета (Дроздова), свт. Игнатия (Брянчанинова), сщмч. Илариона (Троицкого) и других русских богословов, которые оказываются востребованными для решения вопросов современности. Наконец, в ответ на обнаружившуюся тенденцию утверждать о своей причастности к вере святых отцов в главных вещах при сохранении протестантского наследия, православные авторы, с одной стороны, напоминают о том, какие именно вещи для отцов были «главными», с другой — показывают их несовместимость с протестантскими идеями, хотя сам факт наличия критики эксклюзивности Церкви с их позиции делает эту несовместимость очевидной.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Гиллквист 1996 — *Гиллквист П.* Возвращение домой: От протестантизма к православию. Духовная жизнь в Америке. М., 1996. [*Gillquist P.* *Vozvrashhenie domoi: Ot protestantizma k pravoslaviiu.* *Dukhovnaia zhizn' v Amerike* (Returning Home: From Protestantism to Orthodoxy. Spiritual life in America). Moscow, 1996.]
- Основные принципы отношения РПЦ к инославию 2008 — Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/418840.html> (дата обращения 23.11.2016). [*Osnovnye printsipy otnosheniia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi k inoslaviu* (The basic principles of the relation of the Russian Orthodox Church to heterodoxy). URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/418840.html> (data obrashheniia 23.11.2016).]
- Отношения православной Церкви 2016 — Отношения православной Церкви с остальным христианским миром. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4361154.html> (дата обращения 13.05.2017). [*Otnosheniia pravoslavnoi Tserkvi s ostal'nym khristianskim mirom* (Relationships of the Orthodox Church with the rest of the Christian world). URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4361154.html> (data obrashheniia 13.05.2017).]
- Флоровский Г., прот. 2000 — *Флоровский Г., прот.* Христианство и цивилизация: избранные труды по богословию и философии. СПб., 2005. [*Florovsky G., archpriest.* *Khristianstvo i tsivilizatsiya: izbrannye trudy po bogosloviyu i filosofii* (Relationships of the Orthodox Church with the rest of the Christian world). Saint Petersburg, 2005.]
- About Credenda 2012 — About Credenda. URL: <http://www.credenda.org/index.php/About-Us/about-credenda.html> (дата обращения 5.05.2017).
- Andrews 2007 — *Andrews R. D.* Baptists target the Orthodox, 2007. URL: <http://www.orthodoxytoday.org/view/andrews-baptists-target-the-orthodox> (дата обращения 5.05.2017).
- Barnes 1994 — *Barnes P.* The Non-Orthodox. The Orthodox teaching on christians outside of the Church. Salisbury (MA), 1994.
- Bray 2000 — *Bray G.* Gerald Bray responds to the Biola Statement and Don Fairbairn // East-West Church ministry report. 2000. Vol. 8. № 3. P. 10.
- Clendenin 1995 — Eastern Orthodox Theology: A contemporary reader / Ed. D. B. Clendenin. Grand Rapids, 1995.
- Clendenin 1996 — *Clendenin D. B.* Why I'm not orthodox. An evangelical explores the ancient and alien world of the Eastern church // Christianity today. 1996. Vol. 41. № 1. P. 32–41.

- Fairbairn 2000 — *Fairbairn D.* Don Fairbairn Responds to the Biola Statement on Eastern Orthodoxy // East-West Church ministry report. 2000. Vol. 8. № 3. P. 8–10.
- Guillquist 1989 — *Guillquist P.* Becoming Orthodox: A Journey to the Ancient Christian Faith. Ben Lomond (California), 1989.
- Jackson 1997 — *Jackson P.* Why Isn't Clendenin orthodox // Orthodox America. 1997. Vol. 17. № 2. P. 149–150.
- Jones 1994 — *Jones D.* Eastern Heterodoxy // Credenda Agenda. 1994. Vol. 6. № 5.
- Kahn 1865 — *Kahn K. F. A.* Über die Principien des Protestantismus. Leipzig, 1865.
- Kalvesmaki 1998 — *Kalvesmaki J.* What Evangelicals should know about Negrut's assessment of Eastern Orthodoxy. URL: <http://www.loimission.net/wp-content/uploads/2014/08/KalvesmakiJ-What-Evangelicals-should-know-about-Negruts-assessment-of-Eastern-Orthodoxy.pdf> (дата обращения 05.05.2017).
- Karmiris 1995 — *Karmiris J.* Concerning the Sacraments. Clendenin, 1995.
- Nassif 2000 — *Nassif B.* Eastern Orthodoxy and Evangelicalism: The status of an emerging global Dialogue // Scottish bulletin of Evangelical Theology. 2000. Vol. 18. № 1. P. 51–55.
- Negrut 1998 — *Negrut P.* Searching for the true Apostolic Church: What evangelicals should know about Eastern Orthodoxy // Christian research journal. 1998. Vol. 20. № 3. P. 26–36.
- Orthodox christian information center 1996 — Orthodox christian information center URL: <http://orthodoxinfo.com> (дата обращения 5.05.2017).
- Saucy 1998 — *Saucy R. L., Coe J., Gomes A. W.* Task force report: eastern orthodox teachings in comparison with the doctrinal position of Biola University. Los Angeles, 1998.
- Spann 2001 — *Spann M.* Witnessing to people of eastern orthodox background: Turning barriers of belief into bridges to personal faith. Alpharetta (GA), 2001.
- Stammer 1998 — *Stammer L. B.* Biola University finishes probe of Orthodox Faculty // Los Angeles Times. 1998. May 9. P. 28.
- Swanson 1998 — *Swanson S. A.* Higher education: Universities question orthodox conversions // Christianity today. 1998. Vol. 42. № 9. P. 21–23.
- The UnReformed Truth 2004 — The UnReformed Truth. A Response to the Credenda Agenda. URL: [http://orthodoxinfo.com/inquirers/credenda\\_response.aspx](http://orthodoxinfo.com/inquirers/credenda_response.aspx) (дата обращения 5.05.2017).

- Theodoridis 2004 — *Theodoridis A.* An overview of orthodoxy by way of a reply to Daniel Clendenin. URL: [http://orthodoxinfo.com/inquirers/clendenin\\_response.aspx](http://orthodoxinfo.com/inquirers/clendenin_response.aspx) (дата обращения 5.05.2017).
- Ware 1993 — *Ware T.* The Orthodox Church: An introduction to Eastern Christianity. L., 1993.
- Whiteford 2004 — *Whiteford J.* My Response to Dan Clendenin's article "Why I'm not Orthodox". URL: <http://orthodoxinfo.com/inquirers/clendenin.aspx> (дата обращения 5.05.2017).
- Whiteford, Barnes 2004 — *Whiteford J., Barnes P.* Miles from the truth. A response to "Thema: Eastern Heterodoxy". URL: [http://orthodoxinfo.com/inquirers/thema\\_response.aspx](http://orthodoxinfo.com/inquirers/thema_response.aspx) (дата обращения 5.05.2017).

*Abstract*

**Sitalo A. Y. Review of Orthodox-Protestant contemporary polemics: ecclesiology**

The article provides a review of polemical issues of contemporary Protestant critique of Eastern Orthodox ecclesiology and various responses from Orthodox polemicists. Researches on the topic of ecclesial identity have recently led a large group of North American evangelicals to Eastern Orthodoxy. This is why this topic is quite promising especially in regard to future dialogues with Protestants. At the same time as the conversions reported by Fr. Peter Guillquist took place a number of publications of Protestant authors arose which questioned and criticized Eastern Orthodox essentials including teaching on the Church. Charges of guilt "by association" with Roman Catholicism, nationalism, bishop prerogatives, necessity of Sacraments, exclusiveness of the Church, unclear status of the non-Orthodox, these are some of important claims which one encounters in press and which require a rebuttal. The article on contemporary polemics includes a review of anti-Orthodox publications in a Reformed magazine "Credenda Agenda" and a response to them called "UnReformed Truth" from an Orthodox resource; an article of a famous evangelical researcher of Eastern Orthodoxy Daniel Clendenin "Why I am not Orthodox" and responses on it; "What Evangelicals should know about Eastern Orthodoxy" by Paul Negrut and responses on it; Biola University Task Force Report on compliance of Orthodoxy with the "Statement of Faith" of the University and comments on it; Baptist Manual "Witnessing people of Eastern Orthodox Background" and a response to it. The various tendencies of the polemics are described.

*Keywords:* Protestantism, polemics, ecclesiology, modernity, Clendenin, Negrut, Guillquist, Barnes, Holy Tradition, exclusivity of the Church, missionary activity.

ПРОТОИЕРЕИ НИКОЛАИ КАРАСЕВ

ЗНАЧЕНИЕ ТЕРМИНА ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ  
В РАННЕХРИСТИАНСКИХ ТЕКСТАХ  
И ЕГО РОЛЬ В ФОРМИРОВАНИИ  
ХРИСТИАНСКОЙ МИСТИКИ  
И МИСТИЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ  
В ДОНИКЕЙСКИЙ ПЕРИОД

УДК 248.2

DOI: 10.31802/2500-1450-2018-31-4-63-92

*Аннотация*

Единство мистического опыта фиксируется в терминах *μυστήριον*, *μύστηρς*, *μυστικός*, *μυσταγωγία* и др. Богословское обоснование эта лексика получает в тексте Священного Писания: «Вам дано знать тайны Царствия Небесного»<sup>1</sup>. Автор показывает, что раннехристианские богословы стремились воплотить эти слова в жизнь. В соответствии с этим выделяются два аспекта развития мистического богословия. Первый связан с осмыслением Откровения Премудрости Божией, которое не всегда можно выразить словесно (мистика познания, гностический аспект); второй — с опытным постижением и приобщением полноте Божества (мистика единения, онтологический аспект). В основе мистического христианского опыта лежит событие Боговоплощения, или соединения Божественной (нетварной) и человеческой (тварной) природ в Иисусе Христе — Сыне Божиим и Сыне Человеческом, что является краеугольным камнем всей православной мистики.

*Ключевые слова:* мистика, христианство, богословие, Септуагинта, сщмч. Игнатий Богоносец, Климент Александрийский, Ориген.

<sup>1</sup> Мф. 13, 11; Мк. 4, 11; Лк. 8, 10.

1. ИСТОРИЯ И ЭТИМОЛОГИЯ  
ПОНЯТИЯ «МИСТИКА»

Исходным пунктом мистического богословия в православной традиции являются слова Христа: «Вам дано знать тайны (τὰ μυστήρια) Царствия Небесного»<sup>2</sup>. Это выражение содержит слово μυστήριον — «тайна, таинство» (множ. ч. τὰ μυστήρια), от которого происходит русское слово «мистика» (от прилагательного μυστικός — таинственный; в греч. также использовалось понятие τὰ μυστικά — таинственные, мистерийные обряды), оно и дает начало мистическому, то есть таинственному богословию. Этимология слова μυστήριον восходит к глаголу μύω. Слово μύστης (от греч. μύω) означает «инициированный, посвященный»<sup>3</sup>; глагол μύω, восходящий к μύω, означает «посвящать в таинства», «учить, наставлять»<sup>4</sup>; μύω имеет следующие значения: «быть закрытым» (о глазах, рте, раковине моллюсках, цветах), «закрывать» (о глазах, в особенности как предварительная процедура перед прохождением чего-то болезненного), «быть успокоенным, уменьшиться (о боли)»<sup>5</sup>. Таким образом, значение исходного глагола не только несет в себе значение закрытия, затворения, но и имеет отношение к прохождению испытания.

В античности термин μυστήριον применялся в первую очередь для обозначения мистериальных култов и связанных с ними священнодействий и посвящений (особенно часто в греческих источниках упоминаются элевсинские мистерии). Вместе с тем, данным словом обозначались принадлежности и орудия, объекты, используемые в ритуалах и при совершении таинств, а также талисманы и тайное знание, которое предавалось посвященным во время инициации<sup>6</sup>, причем в таких контекстах

<sup>2</sup> Мф. 13, 11.

<sup>3</sup> LSJ 1961–1996. P. 1156.

<sup>4</sup> Ibid. P. 1150.

<sup>5</sup> Ibid. P. 1157.

<sup>6</sup> Ibid. P. 1156.

это слово использовалось во множественном числе<sup>7</sup>. Впервые слово μυστήρια встречается у Гераклита, который противопоставляет «нечестивый» и «священный» способы посвящения в данные таинства<sup>8</sup>. Затем это слово дважды встречается у Геродота, упоминающего о мистериях разных племен<sup>9</sup>, а также у Эсхила, Софокла, Еврипида, Аристофана, чаще всего в сообщениях о таинствах, посвященных Деметре. Упоминания о Малых и Великих мистериях встречаются в диалогах Платона<sup>10</sup>.

Со временем употребление этого термина расширилось, и он стал применяться не только по отношению к разного рода священнодействиям. Так, в римскую эпоху словом μυστήριον обозначают вообще всякое малопонятное явление, в том числе и природное. А. Ю. Виноградов, говоря об истории слова μυστήριον, замечает: «Это слово изначально обозначало вещи возвышенные, причем как конкретные (священнодействия-мистерии и их предметы), так и затем, по переносу значения, абстрактные (божественная тайна, человеческая тайна, тайна вообще)»<sup>11</sup>.

В Септуагинте этот термин встречается лишь в поздних в книгах, относящихся к эпохе эллинизма, причем только в книге пророка Даниила это слово отражает суть мистики как Божественного деяния или как скрытой тайны Божией: «Даниил отвечал царю и сказал: тайны (μυστήριον), о которой царь спрашивает, не могут открыть царю ни мудрецы, ни обаятели, ни тайноведы, ни гадатели. Но есть на небесах Бог, открывающий тайны (μυστήρια)»<sup>12</sup>. Такому словоупотреблению соответствует евр. חֵטֶן (חַי) — «тайна, секрет», которое передается в Септуагинте как μυστήριον, а в Вульгате — производным от него *mysterium*.

<sup>7</sup> См.: Виноградов 2009. См. также: Vouyer 1956. P. 119–137; Kittel 1967. P. 802–828; Solignac 1980.

<sup>8</sup> Diels, Kranz 1951. В 14.

<sup>9</sup> Herodotus. Historiae 2, 51; 2, 171.

<sup>10</sup> Например: Plato. Gorgias 497c; Meno 77e; Symposium 210a–212a.

<sup>11</sup> Виноградов 2009. С. 50.

<sup>12</sup> Дан. 2, 27–28 (синодальный перевод).

Наряду с термином *μυστήριον*, в греческом языке были и другие понятия, относящиеся к мистериям и ритуалам, однако только это понятие стало восприниматься в православной традиции в значении тайны как Божественного действия, плана, замысла спасительного домостроительства, а также в применении к тайне Боговоплощения Христа, поэтому оно имеет особое значение для последующего развития мистического богословия.

## 2. ЭЛЕМЕНТЫ МИСТИЧЕСКОГО В БИБЛЕЙСКИХ ТЕКСТАХ

Мистическое богословие занимает важное место в христианском вероучении и в духовном опыте христианской жизни, основанием чему, как отмечалось выше, служат слова Христа: *«Вам дано знать тайны (γυνῶναι τὰ μυστήρια) Царствия Небесного»*<sup>13</sup>. При этом нужно отметить, что смысл понятия «познание» (γυνῶσις) менялся со временем. Исследователи отмечают, что в ветхозаветную эпоху познание отличалось синкретичностью, поскольку человек воспринимал себя «...как дифференцированное целое: сердце, душа и ум были так взаимосвязаны, что отделить одно от другого не представлялось возможным. Таким образом, познание предполагало не просто умственное действие, но участие всей личности целиком»<sup>14</sup>. Это имеет большое значение, поскольку в Священном Писании термин «познание» относится в первую очередь к познанию Бога, что предполагает не просто какое-то отвлеченное умопредставление, но участие всего человека и определенное соединение с Богом, например: *«Будем стремиться познать (γυνῶναι) Господа; как утренняя заря — явление Его, и Он придет к нам»*<sup>15</sup>, *«мы приняли не духа мира сего, а Духа от Бога, дабы знать (εἰδῶμεν) дарованное нам от Бога»*<sup>16</sup>, поэтому, начиная с основания христианской Церкви,

<sup>13</sup> Мф. 13, 11; Мк. 4, 11; Лк. 8, 10.

<sup>14</sup> Элуэлл, Камфорд 2012. С. 501.

<sup>15</sup> Ос. 6, 3.

<sup>16</sup> 1 Кор 2, 12.

тема богопознания и соединения с Богом становится основной темой христианского вероучения<sup>17</sup>.

В связи с этим «познание тайн Царствия Небесного» представляет собой не столько теоретическое познание, сколько путь к спасению. Начало пути в Царствие Небесное начинается в Церкви; начало Церкви — со дня Пятидесятницы. Как писал в свое время Ф. Шафф, все апостолы, исполненные в день Пятидесятницы благодати Святого Духа, проповедовали «...величайшие тайны Царства Небесного, воплощения, искупления, возрождения и воскресения»<sup>18</sup>. Дух Святой сошел на апостолов в виде огненных языков — так зримо описывается мистический акт, последствия которого сказались на возможности проповедовать: «И исполнились все Духа Святого, и начали говорить на иных языках, как Дух давал им провещевать»<sup>19</sup>. Таким образом, жизнь христианской общины проходила в тесном единении с благодатью Святого Духа. Святой Дух становится той таинственной Силой, которая формирует мистический опыт богообщения в рамках духовной жизни.

Пожалуй, не будет преувеличением сказать, что богословие апостола Иоанна отличается наиболее мистическим содержанием<sup>20</sup>: «Что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о Слове жизни, — ибо жизнь явилась, и мы видели и свидетельствуем, и возвещаем вам сию вечную жизнь, которая была у Отца и явилась нам <...> чтобы и вы имели общение с нами: а наше общение — с Отцем и Сыном Его, Иисусом Христом»<sup>21</sup>. Слово принесло свет познания и благодать, как силу, дающую познание этого света<sup>22</sup>.

<sup>17</sup> См.: Иванов 2002.

<sup>18</sup> Шафф 2010. С. 292.

<sup>19</sup> Деян. 2, 4.

<sup>20</sup> К примеру, библеист Ч. Додд видел в нем «христианский мистический эзотеризм». См.: Dodd 1953. P. 187–200.

<sup>21</sup> 1 Ин. 1, 1.

<sup>22</sup> Dodd 1953. P. 201–212.

С этих пор человек может «видеть небо отверстым»<sup>23</sup>, познавать тайны ангельские, и через познание Сына познавать Отца: «Я есть путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня»<sup>24</sup>. Слова Христа: «Узнаете вы, что Я в Отце Моем, и вы во Мне, и Я в вас»<sup>25</sup> — выражают сущность всего последующего мистического богословия.

Еще одной важной темой апостола Иоанна является идея божественной любви как силы и причины единения Бога и человека. В идее любви сводятся воедино догматика, этика и мистика. Любовь как способ соединения с Богом прокладывает путь к ее мистическому истолкованию: «Любовь Бога — это Его самооткровение человеку; любовь человека — это полное посвящения себя Богу»<sup>26</sup>. Идея любви в Евангелии от Иоанна становится важнейшим посылом всего Нового Завета — воплощение вечного Слова как высочайшее проявление любви Бога к миру: «Бог есть любовь»<sup>27</sup>. Познание Бога есть жизненно необходимая потребность человека и залог вечной жизни<sup>28</sup>.

В Евангелиях, как основном источнике Откровения, содержится вся совокупность мистического учения христианства, которая затем раскрывается в учении Святых Отцов. Мистическое переживание священного текста — не плод воображения или только усилий человека. Важнейшее отличие христианской мистики от философских мистических теорий — содействие («синергия») благодати Святого Духа<sup>29</sup>, которая в личной форме, в живом общении помогала передать тайну единения с Богом. Таким образом, в контексте Священного Писания «тайна» имеет два значения. Во-первых, это тайное знание, знание божественной

<sup>23</sup> Ин. 1, 51.

<sup>24</sup> Ин. 14, 6.

<sup>25</sup> Ин. 14, 20.

<sup>26</sup> Шафф 2010. С. 369.

<sup>27</sup> 1 Ин. 4, 16.

<sup>28</sup> Dodd 1953. P. 151–169.

<sup>29</sup> Fanning 2001. P. 18–19.

Премудрости, которое доступно только избранным, что характерно для синоптических текстов, где Христос зачастую говорит притчами: «...вам дано знать тайны Царствия Божия, а тем внешним все бывает в притчах»<sup>30</sup>. Во-вторых, это тайна как действие Божие, связанное с замыслом Божиим и домостроительством Божиим: «...проповедем премудрость Божию, тайную (ἐν μυστηρίῳ), сокровенную»<sup>31</sup>, «...каждый должен разуметь нас, как служителей Христовых и домостроителей тайн (μυστηρίων) Божиих»<sup>32</sup>. Вместе с тем нужно отметить, что в отношении корректного понимания христианской мистики действует принцип исторической преемственности. Основным источником христианского мистического учения — евангельская проповедь Иисуса Христа. Все то, о чем учил Христос, передавалось из поколения в поколение, истины, возведенные Христом, со временем раскрывались и интерпретировались. Сам Христос как Богочеловек — это главная христианская тайна.

Итак, осмысление мистического опыта составляет суть мистического богословия. В основе мистического христианского опыта лежит Боговоплощение, которое является краеугольным камнем всей православной мистики и аскетики: Бог стал человеком, чтобы человек стал богом. Непознаваемый и непостижимый Бог посредством Воплощения становится доступен человеку. Онтологическая пропасть между природой Божественной и человеческой не уничтожается, но и не становится отныне препятствием для единения человека и Бога. Разум Божественный несравненно превосходит разум человеческий, но человек может стяжать «ум Христов»<sup>33</sup>, благодаря чему возможно познавать «тайны Царствия Божия». Наконец, человек уподобляется Богу посредством послушания и смирения воли: как во Христе Его воля человеческая был согласна

<sup>30</sup> Мк. 4, 11.

<sup>31</sup> 1 Кор. 2, 7.

<sup>32</sup> 1 Кор. 4, 1.

<sup>33</sup> 1 Кор. 2, 16.

с Его Божественной волей, так и воля каждого человека должна стать подобной воле Христа<sup>34</sup>.

Главная цель христианского делания — достичь как можно более полного подобия Богу и соединения с Ним, что есть обожение<sup>35</sup> и предвосхищение вечной жизни в Царствии Божиим. Процесс богоуподобления совершается в рамках новой жизни, которая называется духовной, а в мистико-аскетическом опыте православной Церкви называется стяжанием благодати Святого Духа. Средоточием, удостоверением и залогом будущего истинного соединения человека и Бога является Церковь (мистическое Тело Христово) и ее Таинства, которые имеют видимую и невидимую составляющие<sup>36</sup>. Мистический опыт предполагает, что уже здесь, в зависимости от духовного состояния, человек может в той или иной степени реально, опытно причаститься благодати и соединиться со Христом и через земную жизнь в Церкви достигнуть жизни вечной в Царствии Божиим.

### 3. ЭПОХА МУЖЕЙ АПОСТОЛЬСКИХ

В период мужей апостольских духовная жизнь, как и при апостолах, была наполнена жаждой богообщения, единения с Богом через Иисуса Христа. Остановимся на наследии свмч. Игнатия Антиохийского, в котором эти интуиции выражены наиболее ярко. «Вера ваша влечет вас на высоту, а любовь служит путем, возводящим к Богу. Поэтому все вы спутники друг другу. Богоносцы и храмоносцы, Христоносцы, святоносцы, во всем украшенные заповедями Иисуса Христа»<sup>37</sup>. Впоследствии,

<sup>34</sup> См.: Tinsley 1983. P. 285–286.

<sup>35</sup> Ср.: *Dionysius Areopagita. De ecclesiastica hierarchia* 1, 4 (G. Heil, A. M. Ritter. B., 1991 (PTS 36). S. 66:12–13); *Dionysius Areopagita. De caelesti hierarchia* 3, 2 (G. Heil, A. M. Ritter. B., 1991 (PTS 36). S. 17:10–11).

<sup>36</sup> На эту тему написано довольно много работ. См. например: Vorgrimler 1992; Mick 2006; Stoutzenberger 2000; Chauvet 2001.

<sup>37</sup> *Ignatius Antiochenus. Ad Ephesios* 9, 1:7–2:3 (P. T. Camelot. P., 1969 (SC 10). P. 64, 66). Рус. пер.: Игнатий Богоносец, свмч. 2008. С. 273.

когда гонения на Церковь прекратились, ревнители духовной жизни и аскеты, вдохновляемые примерами мучеников, совершали духовные подвиги, стремясь уподобиться мученикам. Внешняя среда и историческая ситуация вносили свой вклад в формирование духовного опыта раннего христианства. В духовной жизни христианина формируются новые формы мистического опыта — различного рода духовные дарования: «Что Дух Святой обитает в учениках Христа, как в храме, — и есть источник обновления и силы, противостоящей всему миру, — это было не предметом веры, а самым очевидным фактом обыденной жизни. Вся древнехристианская апологетика была построена на доказательствах Духа и силы»<sup>38</sup>. Духовный опыт, в свою очередь, стал основой построения богословских теорий.

Наследие мучей апостольских представляет собой не столько отвлеченное теоретическое богословствование, сколько и живое ощущение благодати Божией. Один из выдающихся представителей этой эпохи, чье наследие наиболее интересно с точки зрения рассматриваемой темы — сщмч. Игнатий Антиохийский. Согласно учению сщмч. Игнатия, вся христианская жизнь проходит в тесном мистическом единстве с Богом. В Послании к Ефесянам он называет христиан «подражателями Бога»<sup>39</sup> и призывает «всегда быть и в союзе с Богом»<sup>40</sup>. В писаниях сщмч. Игнатия человек занимает особое место, он словно изъят из повседневности: «Вы истинные камни храма Отчего, уготованные в здание Бога Отца»<sup>41</sup>. Одна из главных тайн, согласно учению сщмч. Игнатия, заключается в том, что «Бог явился по-человечески для обновления вечной жизни, и получило

<sup>38</sup> Попов 2004. С. 55.

<sup>39</sup> *Ignatius Antiochenus*. Ad Ephesios 1, 1, 1:3 (Р. Т. Camelot. P., 1969 (SC 10). P. 58). Рус. пер.: Игнатий Богоносец, сщмч. 2008. С. 331.

<sup>40</sup> *Ignatius Antiochenus*. Ad Ephesios 4, 2:2 (Р. Т. Camelot. P., 1969 (SC 10). P. 60). Рус. пер.: Игнатий Богоносец, сщмч. 2008. С. 271.

<sup>41</sup> *Ignatius Antiochenus*. Ad Ephesios 9, 1:4–5 (Р. Т. Camelot. P., 1969 (SC 10). P. 64). Рус. пер.: Игнатий Богоносец, сщмч. 2008. С. 273.

начало то, что было приготовлено у Бога»<sup>42</sup>. В Послании к Магнезийцам он описывает рождение, страдание и воскресение Христа как таинства: «Наша жизнь воссияла через Него и через смерть Его <...> через ее тайну (δι' ὅς μυστηρίου) получили мы начало веры»<sup>43</sup>. Внутреннее состояние и духовные переживания в эпоху мужей апостольских характеризовались ощущением личной причастности к Господу. Как пишет сщмч. Игнатий, «дайте мне быть подражателем страданий Бога моего. Кто сам имеет Его в себе, тот пусть поймет, чего желаю»<sup>44</sup>. По словам о. Георгия Флоровского, у сщмч. Игнатия присутствует «мистический эрос мученичества, мученического подражания Христу»<sup>45</sup>, который давал ему такую уверенность и такое боговедение, которое не обеспечивается никаким разумным познанием.

Основные мистические интуиции сщмч. Игнатия направлены на понимание соотношения жизни земной, временной с жизнью вечной. Мужья апостольские вырабатывали способы проникновения во внутренний, таинственно-духовный смысл Священного Писания, особенно тех мест, которые свидетельствовали о боговоплощении и искупительной силе Христа. Здесь достаточно вспомнить внимательное отношение к Священному Писанию у автора «Послания Варнавы»<sup>46</sup>, а у сщмч. Климента Римского эта способность «высшего ведения» именуется гнозисом<sup>47</sup>. Мистика мужей апостольских состоит в том, что они органически

<sup>42</sup> *Ignatius Antiochenus*. Ad Ephesios 19, 3:4–5 (Р. Т. Camelot. P., 1969 (SC 10). P. 78). Рус. пер.: Игнатий Богоносец, сщмч. 2008. С. 277.

<sup>43</sup> *Ignatius Antiochenus*. Ad Magnesios 9, 1:4–5 (Р. Т. Camelot. P., 1969 (SC 10). P. 88). Рус. пер.: Игнатий Богоносец, сщмч. 2008. С. 282.

<sup>44</sup> *Ignatius Antiochenus*. Ad Romanos 6, 3:1–2 (Р. Т. Camelot. P., 1969 (SC 10). P. 114). Рус. пер.: Игнатий Богоносец, сщмч. 2008. С. 293.

<sup>45</sup> Флоровский Г., прот. 1993. С. 10.

<sup>46</sup> См.: *Barnabae epistula*, passim (R. A. Kraft, P. Prigent. P., 1971 (SC 172)).

<sup>47</sup> *Clemens Romanus*. Epistula ad Corinthios 1, 2:5; 11, 2:4; 27, 7:4; 36, 2:6; 40, 1:2; 41, 4:1; 44, 1:1; 48, 5:1 (A. Jaubert. P., 1971 (SC 167). P. 102, 118, 146, 160, 166, 168, 172, 178, 180). См. также: Писарев 2009. С. 261.

связывали духовный опыт с идейным содержанием Писания, особенно Нового Завета. Таким образом, мистика мужей апостольских есть выражение их духовного опыта, при том что у них еще нет его теоретического обоснования. О. Киприан (Керн) писал об учении сщмч. Игнатия: «Хотя он и не говорит самого слова “усыновление”, “сыновство”, однако он знает, что надо “достичь Бога” или “достичь Иисуса Христа”. Это не только нравственное уподобление, это мистика непосредственного единения с Богом <...> Для сщмч. Игнатия эта мистика богообщения, а следовательно, и обожения, осуществляется в том, что христианин есть храм Христа <...> Достигается это стяжанием Святого Духа, “чтобы было единение плотское и духовное”»<sup>48</sup>.

#### 4. ПЕРИОД РАННЕХРИСТИАНСКИХ АПОЛОГЕТОВ И ПОЛЕМИКИ С ГНОСТИЦИЗМОМ

Как и писатели эпохи мужей апостольских, раннехристианские апологеты не выделяли как отдельную тему мистики и мистического. Так, свт. Мелитон Сардийский развивал идею соотнесения тайн происхождения космоса, которые раскрывались в античных мистериях, с тайнами домостроительства Божия о спасении человека. Термин *μυστήριον* употреблялся им для обозначения церковных священнодействий и таинственных образов Ветхого Завета. Как пишет митрополит Кирилл (ныне Патриарх): «Мелитон пишет о Христе как о таинстве. Христос является для него высшим христианским таинством — таинством Пасхи и таинством Спасения <...> Таким образом, на примере гимна св. Мелитона мы видим, как мистерия в христианстве приобретает христоцентрическое измерение»<sup>49</sup>. В анонимном «Послании к Диогнету» говорится о том, что свидетельство о Христе и подражание Ему — важнейший внутренний фактор духовной жизни. Автор пишет о христианах, что они имеют «таинство собственного

<sup>48</sup> Киприан (Керн), архим. 1950. С. 85; *Ignatius Antiochenus. Ad Magnesios* 8, 2 (Р. Т. Camelot. P., 1969 (SC 10). P. 86).

<sup>49</sup> Кирилл (Гундяев), митр. 2009. С. 25.

их богочтения ( $\tau\acute{o}\ \delta\grave{\epsilon}\ \tau\eta\varsigma\ \acute{i}\delta\iota\alpha\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omega}\nu\ \theta\epsilon\omicron\sigma\epsilon\beta\epsilon\iota\alpha\varsigma\ \mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ )»<sup>50</sup>, которому нельзя научиться от человека, ибо это дар Божий. Христианский Бог «не послал к людям, как мог бы кто предположить, кого-либо из слуг своих <...> но самого Художника и Создателя всего, Которым Он сотворил небеса, Которого тайны ( $\tau\grave{\alpha}\ \mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\alpha$ ) верно сохраняют все небесные тела»<sup>51</sup>. Автор также отмечает, что, достигнув совершенства, человек начинает понимать тайны Божии: «Тогда ты, находясь на земле, увидишь, что есть Бог, живущий на небесах, тогда начнешь изрекать тайны Божии»<sup>52</sup>.

Тексты сщмч. Иринея Лионского показывают глубокое понимание христианских истин, основанное не только на рациональном размышлении, но и на опытном познании. Он пишет: «Мы не имеем нужды ни в каком законе в качестве воспитателя; вот мы говорим с Отцом и стоим пред Ним лицом к лицу, сделавшись младенцами в злобе и укрепившись в праведности и благопристойности»<sup>53</sup>. Сщмч. Ириней развивает мысль о постепенном познании Бога, которое открывалось как исторически, так и мистически. Исторически Бог открывал Себя пророкам, которые познавали Его отчасти прикровенно; полное откровение и богопознание стало возможным после Боговоплощения<sup>54</sup>. Как отмечает В. Н. Лосский, «св. Ириней Лионский различает три ступени видения: видение пророческое — через Духа Святого, видение усыновления — Сыном и видение Отчее в Царствии Небесном»<sup>55</sup>. Вместе с тем сщмч. Ириней ставит вопрос о принципиальной непознавае-

<sup>50</sup> Epistula ad Diognetum 4, 6:4–5 (H.-I. Marrou. P., 1965 (SC 33 bis). P. 60). Рус. пер.: Послание к Диогнету 1995. С. 375 (с изм.).

<sup>51</sup> Epistula ad Diognetum 7, 2:4–8 (H.-I. Marrou. P., 1965 (SC 33 bis). P. 66). Рус. пер.: Послание к Диогнету 1995. С. 378.

<sup>52</sup> Epistula ad Diognetum 10, 7:1–3 (H.-I. Marrou. P., 1965 (SC 33 bis). P. 78).

<sup>53</sup> *Irenaeus Lugdunensis. Demonstratio apostolicae praedicationis* 96. Рус. пер.: Ириней Лионский, сщмч. 2008. С. 628–629.

<sup>54</sup> *Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses* 2, 30, 9 (W. W. Harvey. Cambridge, 1857. P. 14).

<sup>55</sup> Лосский 2006. С. 338.

мости Бога. Многие вопросы должны быть смиренно предоставляемы Богу, ибо истинное ведение будет доступно только в жизни вечной<sup>56</sup>. Согласно с древним принципом «подобное стремится к подобному», который был важен для античной эпистемологии, приобщение дарует человеку богопознание, через богопознание сам человек достигает богоуподобления: «Люди будут видеть Бога, чтобы жить, через видение сделавшись бессмертными и достигая даже до Бога»<sup>57</sup>. Богопознание начинается на земле. И здесь мы не только можем, но и должны стяжать истинное познание о Боге: «Приличнее нам <...> упражнять себя в исследовании таинства и распоряжения Сущего Бога и возрастать в любви к Тому, Кто ради нас столь много сделал и делает, но никогда не отступать от того верования, которым весьма ясно возвещается, что Тот только есть по истине Бог и Отец, Кто сотворил сей мир и создал человека и дал Своей твари способность возрастания»<sup>58</sup>. Но познание вещей божественных требует откровения, ибо мы «лишены знания Его таинств» силой своего собственного разума<sup>59</sup>. Вместе с тем сщмч. Иринеи отводит особое место единению человека и Бога, которое совершается через Христа. Он впервые богословски обосновал значимость Боговоплощения как фактора, ведущего человека к обожению: «Для того Слово Божие сделалось человеком и Сын Божий — сыном человеческим, чтобы [человек], соединившись с Сыном Божиим и получив усыновление, сделался Сыном Божиим»<sup>60</sup>.

<sup>56</sup> *Irenaeus Lugdunensis*. *Adversus haereses* 2, 28, 6 (W. W. Harvey. Cambridge, 1857. P. 15).

<sup>57</sup> *Irenaeus Lugdunensis*. *Adversus haereses* 4, 20, 6 (L. Doutreleau, B. Hemmerdinger, V. C. Mercier, A. Rousseau. P., 1965 (SC 100). P. 643, 645). Рус. пер.: Иринеи Лионский, сщмч. 2008. С. 378.

<sup>58</sup> *Irenaeus Lugdunensis*. *Adversus haereses* 2, 28, 1 (W. W. Harvey. Cambridge, 1857. P. 15). Рус. пер.: Иринеи Лионский, сщмч. 2008. С. 192.

<sup>59</sup> *Irenaeus Lugdunensis*. *Adversus haereses* 2, 28, 2 (W. W. Harvey. Cambridge, 1857. P. 15).

<sup>60</sup> *Irenaeus Lugdunensis*. *Adversus haereses* 3, 18, 7 (L. Doutreleau and A. Rousseau. P., 1974 (SC 211). P. 365). Рус. пер.: Иринеи Лионский, сщмч. 2008. С. 295.

Опытный путь богопознания, согласно учению сщмч. Иринея, не возможен вне Церкви. Христос учредил Церковь, которая есть тело Христово, и в этом теле правит Святой Дух: «Где Церковь, там и Дух Божий; и где Дух Божий, там и Церковь и всякая благодать, а Дух есть истина»<sup>61</sup>. Все устройство и действие Церкви направлено на спасение человека<sup>62</sup>.

Во II в. термин *μυστήριον* употребляется в отношении тайны Божества и домостроительства. Впоследствии в сочинениях святых отцов христианское вероучение и церковные священнодействия, которые в IV в. получили именование «таинств», понимались как тайное знание и тайное священнодействие, которые не следует разглашать непосвященным. Однако истинный смысл церковных Таинств состоял именно в том, что над человеком совершалось Божественное священнодействие, в котором человек посредством веры неизреченно приобщался тайнам Божиим. Дух Святой в таинстве непосредственно открывал человеку путь ко спасению, именно в том смысле, в каком оно получило развитие в православном мистическом богословии. Эта позиция в корне отлична от положения различных еретических движений, согласно которым тайное знание само по себе спасительно. Православное богословие пошло по иному пути: не знание само по себе спасало, но сила и благодать Божия, а эта сила подавалась каждому по вере. За церковными священнодействиями закрепилось затем общее название Таинств, как тайно подающих человеку благодать Божию для приобретения спасения. Как отмечает А. Ю. Виноградов, «с момента возникновения христианства, со времени Нового Завета господствующим для *μυστήριον* становится значение “божественная тайна” в различных вариантах: Божий замысел спасения, тайна Воплощения, таинственный союз Христа и Церкви, тайный смысл символов, без конкретного объяснения. Все эти значения активно используются авторами II—III вв., у которых появляется и новое — ветхозаветные прообразы

<sup>61</sup> *Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses* 3, 24, 1 (L. Doutreleau and A. Rousseau. P., 1974 (SC 211). P. 473). Рус. пер.: Иринея Лионский, сщмч. 2008. С. 317.

<sup>62</sup> Osborn 2003. P. 251–264.

в различных видах. При этом используются и античные значения слова, а у сщмч. Мефодия Олимпийского мистерии даже переосмысляются в христианском, пусть и несколько поэтическом ключе; более активно к терминологии античных мистерий прибегают представители еретических движений и гностики. Но наряду с этим словоупотреблением мы находим и те случаи, которые можно считать зачатками будущей традиции называть важнейшие церковные священнодействия — по крайней мере Крещение и Миропомазание — *таинствами*»<sup>63</sup>. Отсюда видно, что понятие таинства с древних времен присуще христианскому вероучению как одна из важнейших его категорий. Оно указывает не на путь дискурсивного постижения, но на путь мистической трансформации. Таким образом, уже во II—III вв. вырабатываются категории и понятия мистического богословия, которые впоследствии станут традиционными.

#### 5. РАННИЕ АЛЕКСАНДРИЙЦЫ

С приходом в Церковь образованных людей начался процесс «христианизации эллинизма», как назвал это явление прот. Георгий Флоровский<sup>64</sup>. Он выражался в том, что начало формироваться теоретическое богословие. Как говорит Г. Г. Майоров, «нужно было христианизировать философию и философизировать христианство»<sup>65</sup>. Если в жизни и трудах мужей апостольских опыт и знание были чем-то единым, ибо веровать для них значило жить, а жизнь была жертвой ради Христа, то в дальнейшем начался процесс разделения богопознания и мистического опыта. Появились катехизические школы, в которых христианское богословие развивалось на глубоком теоретическом уровне. Одним из самых известных было александрийское катехизическое училище.

Основная тема богословия Климента Александрийского — это богопознание, которое для христианина по своей значимости равнозначно

<sup>63</sup> Виноградов 2009. С. 58.

<sup>64</sup> Флоровский Г., прот. 2005. С. 665.

<sup>65</sup> Майоров 1979. С. 56.

спасению<sup>66</sup>. В основе богопознания, по Клименту, лежат два основных принципа: Логос и гнозис. Логос есть Премудрость Божия, сокровенная в тайне; она не замыкается в себе, но дается для откровения человеку. Гнозис — это духовная сила, проникающая до сущности вещей и открывающая для человека сокровенное знание<sup>67</sup>. Руководящее начало познания — вера, она содержит в себе познавательную силу — гнозис<sup>68</sup>. Так человек становится гностиком, то есть искателем божественной истины. Климент выстраивает систему богопознания, «теорию “познающей веры”»<sup>69</sup>, главным ориентиром которой является Евангелие. Этот ориентир имеет значение в двух важнейших аспектах. Во-первых, это жизнь по Евангелию. Выстраивая свою жизнь по образу евангельского жития, человек становится добродетельным, что есть необходимое условие приобщения к мудрости. Во-вторых, в Евангелии сокрыта премудрость Логоса<sup>70</sup>.

По сравнению с предшествующими авторами, Климент достаточно часто использует понятие *μυστήριον* и вообще довольно много говорит о таинствах, причем как христианских, так и эллинских, отличая первые от последних как истинные от неистинных. В частности, в «Протрептике» он восклицает: «О, поистине святые мистерии (Ὁ τῶν ἁγίων ὡς ἀληθῶς μυστήριον), о чистый свет!»<sup>71</sup> Согласно учению Климента, человек стремится к Богу: уподобляется Ему, совершенствуется в добродетели

<sup>66</sup> См.: Шуфрин 2013.

<sup>67</sup> Подробнее о гнозисе у Климента: Lilla 1971. P. 142–188.

<sup>68</sup> *Clemens Alexandrinus*. *Stromata* 1, 1, 3 (L. Früchtel, O. Stählin, U. Treu. B., 1960 (GCS 15). S. 5–6). Рус. пер.: Климент Александрийский 1996. С. 30.

<sup>69</sup> Савреј 2011. С. 99.

<sup>70</sup> Как показывает прот. Иоанн Бэр, имеется глубокая связь между аскетизмом и антропологией, причем именно у свт. Иринея и Климента аскетизм принимает такую форму, которая соответствует антропологии и обосновывается ею. Этой теме посвящена его книга: Behr J., priest 2000.

<sup>71</sup> *Clemens Alexandrinus*. *Protrepticus* 12, 120, 1 (C. Mondésert. P., 1949 (SC 2). P. 189). Рус. пер.: Климент Александрийский 2006. С. 140.

и достигает единения с Богом в той мере, в какой только ему это совершенство доступно: «Наша цель по возможности уподобляться (ἐξομοίωσις τέλος) Богу жизнью, согласно со здравым разумом, или Логосом»<sup>72</sup>. Христос для Климента — помощник, Логос-путеводитель, без которого невозможно единение с Богом<sup>73</sup>. При этом исследователи подчеркивают стадийный характер познания в учении Климента, своего рода лестницу духовного восхождения. Она сводится к такой последовательности познания сокровенного смысла Евангелия: исторический, моральный, пророческий, философский и мистический смыслы<sup>74</sup>. На вершине познания гностик достигает истинной теологии: Логос возводит гностика на высоту духовного совершенства. Как пишет архимандрит Киприан (Керн), «если идея обожения была уже до Климента высказана св. Иринеем в Галлии, но высказана в несколько более общих выражениях, то Клименту принадлежит первенство в употреблении самого термина “обожение”, точнее “обоготворение” (θεοποίησιν)»<sup>75</sup>. Цель веры — уподобление Богу, которое осуществляется через откровение, созерцание и богоуподобление, это и есть высшее благо для человека: «Первым началом доброй деятельности человека совершенного будет действие, совершаемое не ради блага <...> Он достиг такой бесстрастности, что ожидает лишь облечения себя в Божественный образ»<sup>76</sup>. Путь к Богу приводит человека к святости; состояние святости мистично: в нем человек непосредственно созерцает божественные вещи, наполняется неизреченной радостью,

<sup>72</sup> *Clemens Alexandrinus*. *Stromata* 2, 134, 2 (L. Früchtel, O. Stählin, U. Treu. B., 1960 (GCS 15). S. 187). Рус. пер.: Климент Александрийский 1996. С. 181.

<sup>73</sup> Lilla 1971. P. 199–211.

<sup>74</sup> Савреј 2011. С. 105.

<sup>75</sup> Киприан (Керн), архим. 1995. С. 110. Ср.: *Clemens Alexandrinus*. *Protrepticus* 4, 51, 6; 11, 114, 4 (C. Mondésert. P., 1949 (SC 2). P. 113, 183); *Stromata* 6, 125, 4; 6, 146, 3 (L. Früchtel, O. Stählin, U. Treu. B., 1960 (GCS 15). S. 495, 507).

<sup>76</sup> *Clemens Alexandrinus*. *Stromata* 4, 137, 1–138, 1 (L. Früchtel, O. Stählin, U. Treu. B., 1960 (GCS 15). S. 309). Рус. пер.: Климент Александрийский 1996. С. 210.

достигает высшей степени блаженства и боговедения<sup>77</sup>. Однако, как отмечает В. Н. Лосский, «в представлении Климента созерцание является высочайшим блаженством, и в это созерцание вовлечена почти что одна только интеллектуальная сторона человека»<sup>78</sup>. Таким образом, мистика у Климента имеет интеллектуальный характер.

Преемником Климента в александрийском училище был Ориген. Центральное место в его богословских построениях занимает тема богопознания, которое разделяется на несколько этапов. Прежде всего, нужно пройти (1) практический путь борьбы со страстями и достижения добродетелей, среди которых на первом месте стоит любовь; затем происходит (2) умозрительное проникновение в тайны сотворенного мира; наконец, (3) верующий может достичь степени богословия, то есть проникновения в божественные тайны с помощью озарения и духовного созерцания<sup>79</sup>. В данном случае важно обратить внимание не на саму последовательность, а на то, что у Оригена присутствует само это тройственное деление, — т. е. этика (*πρακτική*), физика (*φυσική*), созерцание (*θεολογική*), — которое впоследствии станет основой теории аскетики и мистики у Евагрия Понтийского, прп. Максима Исповедника и других мыслителей. Оно может быть представлено иначе терминологически, но по существу основная структура всегда остается прежней: *πρᾶξις* — *θεωρία* — *θέωσις* (делание — созерцание — обожение)<sup>80</sup>.

<sup>77</sup> *Clemens Alexandrinus*. *Stromata* 7, 13, 1–2 (L. Früchtel, O. Stählin, U. Treu. B., 1909 (GCS 17). S. 11).

<sup>78</sup> Лосский 2006. С. 351.

<sup>79</sup> Б. Штайдле усматривает в структуре трактата «О началах» тройственную стратегию, которая сводится к прохождению трех ступеней: этики — физики — богословия. См.: Steidle 1941; ср.: Louth 2007. P. 55. Впрочем, обратный порядок этих ступеней, возможно, более соответствует структуре данного трактата, однако в данном случае это не принципиальный момент.

<sup>80</sup> См.: Harl 1987. S. 249–269; Михайлов 2011b. С. 13–22. Следует отметить, что, подобно Б. Штайдле, усматривает истоки этой триады в платонизме и Ж. Даниелу: Daniélou 1944.

Как отмечает П. Б. Михайлов, «значение этой схемы для богословия древней Церкви сложно переоценить. Ее элементы воспроизводятся в самых разных разделах богословского знания, а эвристические свойства оказываются незаменимыми для решения самых сложных богословских вопросов. Она в равной мере относится к догматике, экзегетике, аскетике и сакраментологии, распространяясь тем самым практически на весь круг богословского знания древней Церкви»<sup>81</sup>.

Ученик Оригена, сщмч. Григорий Чудотворец, описывает методику обучения в школе александрийского дидаскала, которая в целом соответствует указанным ступеням. Сщмч. Григорий отмечает, что Ориген с помощью диалектики возводил ученика от простых ко все более сложным предметам<sup>82</sup>: ученик осваивал физиологию, геометрию и астрономию<sup>83</sup>, следующей ступенью было нравственное воспитание<sup>84</sup>, затем углубление в философию<sup>85</sup> и, наконец, с помощью любознания и добродетели, «чистым умом уподобившись Богу, приблизиться к Нему и пребывать в Нем»<sup>86</sup>. Александрийский дидаскал говорит о мистическом единении души с Логосом, а именно о рождении Христа в сердце человека и постепенном Его возрастании в душе<sup>87</sup>. Кроме того, он использует образ

<sup>81</sup> Михайлов 2011а. С. 44–45; см. также: Михайлов 2013. С. 74–84.

<sup>82</sup> *Gregorius Thaumaturgus*. In *Origenem oratio panegyrica* 93–108 (H. Crouzel. P., 1969 (SC 148). P. 143–140).

<sup>83</sup> *Gregorius Thaumaturgus*. In *Origenem oratio panegyrica* 109–114 (H. Crouzel. P., 1969 (SC 148). P. 140–142).

<sup>84</sup> *Gregorius Thaumaturgus*. In *Origenem oratio panegyrica* 115–126 (H. Crouzel. P., 1969 (SC 148). P. 142–148).

<sup>85</sup> *Gregorius Thaumaturgus*. In *Origenem oratio panegyrica* 127–145 (H. Crouzel. P., 1969 (SC 148). P. 148–154).

<sup>86</sup> *Gregorius Thaumaturgus*. In *Origenem oratio panegyrica* 146–149 (H. Crouzel. P., 1969 (SC 148). P. 154–158).

<sup>87</sup> *Origenes*. *Homiliae in Canticum canticorum*. Prol. 85; In *Jeremiam homiliae* 14, 10 (P. Nautin. Vol. 2. P., 1977 (SC 238). P. 84, 86).

мистического брака души и Логоса, употребляя такие выражения, как «духовное объятие» и «раны любви»<sup>88</sup>. При этом его понимание мистики глубоко проникнуто идеей крестной смерти Христа: настоящий ученик следует за Ним до Креста<sup>89</sup>. Как мученик, так и аскет имеют один и тот же идеал — Христа. Таким образом, Ориген понимает богословие именно как мистическое делание.

В своих богословских построениях Ориген положил начало многим темам христианской мистики<sup>90</sup>. Его мистические положения имели источник прежде всего в Священном Писании, которое он считал Божественным Откровением, содержащим всю полноту божественных истин<sup>91</sup>. Эти истины содержатся в Библии как бы в закодированной форме, поэтому задача христианина состоит в том, чтобы расшифровать, то есть раскрыть и уяснить, священные письма (как известно, Ориген внес огромный вклад в становление христианской экзегетической традиции<sup>92</sup>). Так, в своей гомилии на Песнь Песней он пишет: «Тебе должно выйти из Египта, и по выходе из земли египетской перейти Чермное море, чтобы ты мог воспеть первую песнь, говоря: *“Пою Господу, ибо Он высоко превознесся”*»<sup>93</sup>. Но хотя бы ты и воспел первую песнь, ты еще далеко отстоишь от Песни Песней. Пройди духом пустыню, пока не придешь к кладезю, который ископали

<sup>88</sup> *Origenes. Homiliae in Canticum canticorum. Prol. 677.*

<sup>89</sup> *Origenes. Commentarii in evangelium Joannis 2, 8 (C. Blanc. Vol. 2. P., 1970 (SC 157). P. 132); Exhortatio ad martyrium 12:5–29 (P. Koetschau. Leipzig, 1899 (GCS 2.1). S. 11–12).*

<sup>90</sup> Основное исследование на эту тему принадлежит Анри Крузелю (Crouzel 1961), который не ограничивает лексикон мистического у Оригена понятием *μυστήριον*, но анализирует целый спектр терминов, таких как *ἀλήθεια*, *ἀπόρρητος*, *βάθος*, *κρυπτός*, *ἀόρατος* и др. (Crouzel 1961. P. 25–46).

<sup>91</sup> П. Б. Михайлов говорит о «библиоцентризме» Оригена (речь идет о понимании истории, но, как кажется, это можно распространить и на осмысление мистического у александрийского дидакала), см.: Михайлов 2014. С. 16–30.

<sup>92</sup> Об экзегезе Оригена см.: Нестерова 2006.

<sup>93</sup> Исх. 15, 1.

цари<sup>94</sup>, чтобы там воспеть вторую песнь. После сего иди к пределам Святой Земли, чтобы, став на берегу Иордана, воспеть песнь Моисея, говоря: *“Внимай, небо, я буду говорить; и слушай, земля, слова уст моих”*<sup>95</sup>. Потом необходимо, чтобы ты воинствовал под начальством Иисуса и получил в наследие Святую землю и чтобы пчела тебе пророчествовала и пчела тебя судила (слово “Деввора” значит “пчела”) для того, чтобы ты мог усвоить себе и ту песнь, которая содержится в книге Судей<sup>96</sup>. Достигнув по порядку книги Царств, приступи к песне, которую воспел Давид, когда избавился от руки всех врагов своих и от руки Саула и сказал: *“Господь — твердыня моя и прибежище мое, Избавитель мой, Бог мой”*<sup>97</sup>. Затем тебе следует перейти к пророку Исаии, чтобы вместе с ним воспеть: *“Воспою Возлюбленному моему песнь Возлюбленного моего о винограднике Его”*<sup>98</sup>. И когда ты пройдешь все это, тогда уже взойди к более возвышенному, чтобы с душою украшенною тебе можно было воспеть вместе с женихом и эту Песнь Песней<sup>99</sup>. В этом тексте Ориген говорит о том, что восхождение души к Богу [1] начинается с ее бегства из Египта и пересечения Чермного моря, то есть обращения в христианство и крещения. Дальнейший путь [2] лежит через пустыню и лишения: речь идет о духовной борьбе. И только после этого [3] душа достигает того состояния, в котором она может воспевать Бога. При этом, как отмечает священник Э. Лаут, следует обратить внимание на особенность взглядов Оригена: эта мистика не знает апофатической стороны, обозначаемой такими образами, как «облако», «темная ночь», которые вскоре получают широкое распространение в православной мистике<sup>100</sup>.

<sup>94</sup> См. Числ. 21, 16–18.

<sup>95</sup> Втор. 32, 1.

<sup>96</sup> Суд. 5.

<sup>97</sup> Пс. 17, 3.

<sup>98</sup> Ис. 5, 1.

<sup>99</sup> *Origenes. Homiliae in Canticum canticorum 1, 1.* Рус. пер.: Ориген 2001. С. 50–51.

<sup>100</sup> Louth 2007. P. 55.

Как и в случае с Климентом Александрийским, можно сказать, что мистика Оригена в значительной степени интеллектуальна. Впрочем, П. Минин подчеркивает существенные различия между двумя выдающимися александрийцами: «Климент и Ориген стоят в самых истоках идейного течения христианской мистики. Несмотря на тесное духовное родство их, понимание идейных основ христианской мистики у них неодинаково. Если Климент склонен был в деле обожения человека отводить первое место гносису, то Ориген начинает выдвигать другое начало внутренней жизни — христианскую любовь; если Климент конечную цель обожения видел в слиянии человеческого духа с Богом <...> то Ориген вводит посредство Христа-Логоса и самое обожение понимает, как воображение Христа в душе человека. Таким образом, если Климент является отцом спекулятивного течения христианской мистики, то Ориген по праву может быть назван родоначальником того движения, которое мы обозначали как нравственно-практическое»<sup>101</sup>. Впрочем, это не отменяет избыточного интеллектуализма в учении Оригена<sup>102</sup>.

Кроме того, большое значение имеют элементы учения об обожении у Оригена: «Как, сообразно телесному смыслу, некое божественное проявление имело место в разрушенных скинии и храме, а также в лице Моисея, общавшегося с божественною природою, так и, согласно аналогии, будет, пожалуй, сказано, что достоверное знание о Боге, постигнутое умом, подготовленным к этому своею превосходящею чистотою, есть зримая слава Бога. Поэтому ум очищенный и, ради точного созерцания Бога, поднявшийся над всем материальным, боготворится в том, что он созерцает (*ἐν οἷς θεορεεῖ θεοποιεῖται*)»<sup>103</sup>. Как замечает А. В. Цуркан,

<sup>101</sup> Минин 1915. С. 42.

<sup>102</sup> См.: Лосский 2006. С. 363–366.

<sup>103</sup> *Origenes. Commentarii in evangelium Joannis* 32, 27, 338–339 (С. Blanc. Vol. 2. P., 1970 (SC 157). P. 152). См. также: *Origenes. In Jeremiam homiliae* 7, 3, 31 (P. Nautin. Vol. 1. P., 1976 (SC 232). P. 354).

«мысль Оригена об обоении как тесном мистическом единении души со Христом в христианской мистике оставила глубокий след. После Оригена она становится прочным достоянием мистического сознания христианских писателей и руководящим началом при истолковании ими главных фактов мистической жизни»<sup>104</sup>. Утверждение, что человек получил возможность стать богом благодаря воплощению Бога Слова, стало основополагающим для всего святоотеческого учения об обоении человека. Поднимаясь по лестнице богопознания, человек поднимается на высоту духовного совершенства. Этапы восхождения Ориген объясняет следующим образом: «Он сказал: “по образу Божьему сотвори его”<sup>105</sup>, но умолчал о подобии. Этим он показывает не что иное, как то, что достоинство образа человек получил в первом творении, совершенство же подобия получается в конце, то есть человек сам должен приобрести его себе собственными прилежными трудами в подражании Богу, так как возможность совершенства дана ему вначале через достоинство образа, совершенное же подобие он должен получить в конце сам, через исполнение дел»<sup>106</sup>.

Многие положения Оригена легли в основу последующей мистической теологии. Тем не менее, как полагает о. Георгий Флоровский, в случае Оригена «в действительности это не мистика Христа, но мистика Логоса, мистика вечного Слова. В ней есть опасное отвлечение от истории, от исторического Христа, от воплощения Слова»<sup>107</sup>. Тем не менее в лице Оригена Александрийская школа поставила задачу духовного поиска, рвения, богоискательского желания проникнуть в тайны Божественного Откровения. Как и у мужей апостольских, основной задачей, которую ставили перед собой александрийцы, был поиск в Священном Писании

<sup>104</sup> Цуркан 2002. С. 137.

<sup>105</sup> Быт. 1, 27.

<sup>106</sup> *Origenes. De principiis* 3, 6, 1 (Н. Görgemanns, Н. Karpp. Darmstadt, 1976). Рус. пер.: Ориген 2008. С. 323.

<sup>107</sup> Флоровский Г., прот. 1992. С. 67.

особого духовного смысла, они стремились переложить язык образов на язык понятий и отвергли ожидание скорого Второго пришествия Христа, но создали идею приобщения к Богу в настоящей жизни<sup>108</sup>.

### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Начиная с лексического выражения, единство мистического опыта фиксируется в терминах *μυστήριον*, *μύστης*, *μυστικός*, *μυσταγωγία* и др.<sup>109</sup> Богословское обоснование эта лексика получает в тексте Священного Писания: «Вам дано знать тайны (*γινῶναι τὰ μυστήρια*) Царствия Небесного»<sup>110</sup>. В соответствии с этим можно выделить два аспекта развития мистического богословия в ранней Церкви. Первый связан с осмыслением Откровения Премудрости Божией, которое не всегда можно выразить словесно (мистика познания, гностический аспект); второй — с опытным постижением и приобщением полноте Божества (мистика единения, онтологический аспект). Впрочем, следует отметить, что это разделение достаточно условное, поскольку до Нового времени, строго говоря, не было жесткого противопоставления гносеологического и онтологического аспектов. Поэтому эти два аспекта тесно связаны с домостроительством Божиим, цель которого состоит в приведении человека к единению с Богом, что в последующем богословии получило название «обожение» (*θεώσις*). При этом важно отметить, что в основе мистического христианского опыта лежит факт Боговоплощения, или соединения Божественной (нетварной) и человеческой (тварной) природ в Иисусе Христе — Сыне Божиим и Сыне Человеческом, и это является краеугольным камнем всей православной мистики. В этой статье мы стремились представить лишь первоначальный этап развития

<sup>108</sup> Весьма значительная часть мистики Оригена относится к эсхатологической и космологической перспективе, однако в силу специфичности его взглядов мы оставляем этот раздел для последующего исследования, которое потребует отдельной статьи.

<sup>109</sup> Подробнее об использовании этой лексики: Bornkamm 1968; Виноградов 2009.

<sup>110</sup> Мф. 13, 11; Мк. 4, 11; Лк. 8, 10.

мистического богословия, показать его укорененность в опыте жизни в Церкви. Более подробное рассмотрение предмета потребовало бы гораздо больше места, поэтому мы оставляем эту задачу для более масштабного исследования.

#### ИСТОЧНИКИ

- Игнатий Богоносец, сщмч. 2008 — *Игнатий Богоносец, сщмч.* Послание к ефесянам // Писания мужей апостольских / Под ред. А. Г. Дунаева. М., 2008. С. 331–340. [*Ignatii Bogonosets, sviashennomuchenik. Poslanie k efesianam* (Epistle to the Ephesians) // *Pisaniia muzhei apostol'skikh* (Writings of the Apostolic Fathers) / Pod redaktsiei A. G. Dunayeva. Moscow, 2008. P. 331–340.]
- Иринеи Лионский, сщмч. 2008 — *Иринеи Лионский, сщмч.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008. [*Irinei Lionskii, sviashennomuchenik. Protiv eresei. Dokazatel'stvo apostol'skoi propovedi* (Against heresies. A proof of the Apostolic mission). Saint Petersburg, 2008.]
- Климент Александрийский 1996 — *Климент Александрийский.* Строматы // Отцы и учителя церкви III века: Антология. М., 1996. Т. 1. 27–37. [*Kliment Aleksandriiskii. Stromaty* (Stromata) // *Ottsy i uchiteli tserkvi III veka: Antologiya* (Fathers and doctors of the church in the III century). Moscow, 1996. Tom 1. 27–37.]
- Климент Александрийский 2006 — *Климент Александрийский.* Увещевание к язычникам. Кто из богатых спасется. СПб., 2006. [*Kliment Aleksandriiskii. Uveshchevanie k iazychnikam. Kto iz bogatykh spasetsia* (An address to the pagans. Who of the rich will be saved). Saint Petersburg, 2006.]
- Ориген 2001 — *Ориген.* Гомилии на Песнь песней // Патристика: Новые статьи и переводы. Нижний Новгород, 2001. С. 49–79. [*Origen. Gomilii na Pesn' pesnei* (Sermons on the Song of songs) // *Patristika: Novye stat'i i perevody* (Patristics: New articles and translations). Nizhny Novgorod, 2001. S. 49–79.]
- Ориген 2008 — *Ориген.* О началах. Против Цельса. СПб., 2008. [*Origen. O nachalakh. Protiv Tsel'sa* (On principles. Against Celsus). Saint Petersburg, 2008.]
- Послание к Диогнету 1995 — *Послание к Диогнету* // *Иустин Философ.* Творения. М., 1995. С. 371–386. [*Poslanie k Diognetu* (Epistle to Diognetus) // *Iustin Filosof. Tvoreniia* (Justin Philosopher. Works). Moscow, 1995. P. 371–386.]

Diels, Kranz 1951 — Die Fragmente der Vorsokratiker / Hrsg. H. Diels, W. Kranz. В., 1951. Bd. 1.

ЛИТЕРАТУРА

Виноградов 2009 — *Виноградов А. Ю.* Слово *μυστήριον* в античной и раннехристианской литературе // Православное учение о церковных таинствах: V международная богословская конференция Русской Православной Церкви (Москва, 13–16 ноября 2007 г.). М., 2009. Т. 1. С. 43–66. [*Vinogradov A. Yu.* Slovo *μυστήριον* v antichnoi i rannekhristianskoi literature (The word *μυστήριον* in ancient and Early Christian literature) // Pravoslavnoe uchenie o tserkovnykh tainstvakh: V mezhdunarodnaia bogoslovskaiia konferentsiia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi (Moskva, 13–16 noiabria 2007 goda) (Orthodox teaching on church sacraments: V International Theological Conference of the Russian Orthodox Church (Moscow, November 13–16, 2007)). Moscow, 2009. Tom 1. P. 43–66.]

Иванов 2002 — *Иванов М. С.* Богопознание // ПЭ. 2002. Т. 5. С. 476–486. [*Ivanov M. S.* Bogopoznanie (Theognosis) // Pravoslavnaia Entsiklopedia (Orthodox Encyclopedia). 2002. Tom 5. P. 476–486.]

Киприан (Керн), архим. 1950 — *Киприан (Керн), архим.* Антропология свт. Григория Паламы. П., 1950. [*Cyprian (Kern), archimandrite.* Antropologiya sviatitelia Grigorii Palamy (Anthropology of Gregory Palamas). Paris, 1950.]

Киприан (Керн), архим. 1995 — *Киприан (Керн), архим.* Золотой век святоотеческой письменности. М., 1995. [*Cyprian (Kern), archimandrite.* Zolotoi vek svyatootecheskoi pis'mennosti (the golden age of patristic literature). Moscow, 1995.]

Кирилл (Гундяев), митр. 2009 — *Кирилл (Гундяев), митр.* Таинства в жизни Церкви // Православное учение о церковных таинствах: V Международная Богословская Конференция Русской Православной Церкви (Москва, 13–16 ноября 2007 г.). М., 2009. Т. 1. С. 23–32. [*Cyril (Gundyaev), metropolitan.* Tainstva v zhizni Tserkvi (Sacraments in the life of the Church) // Pravoslavnoe uchenie o tserkovnykh tainstvakh: V Mezhdunarodnaia Bogoslovskaiia Konferentsiia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi (Moskva, 13–16 noiabria 2007 goda) (Orthodox doctrine on church sacraments: V international theological conference of the Russian Orthodox Church (Moscow, November 13–16, 2007)). Moscow, 2009. Tom 1. P. 23–32.]

- Лосский 2006 — *Лосский В. Н.* Боговидение // *Лосский В. Н.* Боговидение. М., 2006. С. 311–454. [*Losky V. N.* Bogovidenie (Theoptia) // *Losky V. N.* Bogovidenie (Theoptia). Moscow, 2006. P. 311–454.]
- Майоров 1979 — *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии: Латинская патристика. М., 1979. [*Mayorov G. G.* Formirovanie srednevekovoi filosofii: Latinskaia patristika (Formation of Medieval philosophy: Latin patristics). Moscow, 1979.]
- Минин 1915 — *Минин П.* Главные направления древне-церковной мистики. Сергиев Посад, 1915. [*Minin P.* Glavnye napravleniia drevne-tserkovnoi mistiki (The main directions of the ancient church mysticism). Sergiev Posad, 1915.]
- Михайлов 2011а — *Михайлов П. Б.* Естественное созерцание в богословии прп. Максима Исповедника // Альфа и Омега. 2011. № 3 (62). С. 42–51. [*Mikhailov P. B.* Estestvennoe sozercanie v bogoslovii prepodobnogo Maksima Isповедnika (Natural contemplation in the theology of St. Maximus the Confessor) // Al'fa i Omega (Alpha and Omega). 2011. № 3 (62). P. 42–51.]
- Михайлов 2011б — *Михайлов П. Б.* Экзегетика Священного Писания: Каппадокийские отцы. М., 2011. [*Mihailov P. B.* Ekzegetika Sviashchennogo Pisaniia: Kapradokiiske ottsy (Exegesis of the Holy Scriptures: Cappadocian Fathers). Moscow, 2011.]
- Михайлов 2013 — *Михайлов П. Б.* Категории богословской мысли. М., 2013. [*Mikhailov P. B.* Kategorii bogoslovskoi mysli (Categories of theological thought). Moscow, 2013.]
- Михайлов 2014 — *Михайлов П. Б.* Тайна истории у Оригена: Конфликт интерпретаций // Вестник ПСТГУ. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. 2014. Вып. 1 (56). С. 16–30. [*Mihaylov P. B.* Taina istorii u Origena: Konflikt interpretacii (Historical mystery of Origen: Conflict of interpretation) // Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogoo gumanitarnogo universiteta (St. Tikhon's Orthodox university). Serii 2: Istorii. Istoriiia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi. 2014. Vypusk 1 (56). P. 16–30.]
- Нестерова 2006 — *Нестерова О. В.* Allegoria pro typologia: Ориген и судьба иноказательных методов интерпретации Священного Писания в раннепатристическую эпоху. М., 2006. [*Nesterova O. V.* Allegoria pro typologia: Origen i sud'ba inoskazatel'nyh metodov interpretacii Svyashchennogo Pisaniya v rannepatristicheskuyu epohu (Allegoria pro typologia: Origen and the fate of the allegorical methods of interpreting the Holy Scripture in the Early Patristic period). Moscow, 2006.]

- Писарев 2009 — *Писарев Л. И.* Очерки из истории христианского вероучения патристического периода: Век мужей апостольских. СПб., 2009. [*Pisarev L. I.* Ocherki iz istorii khristianskogo veroucheniia patristsheskogo perioda: Vek muzhei apostol'skikh (Essays from the history of Christian doctrine of the patristic period: the age of the Apostolic fathers). Saint Petersburg, 2009.]
- Попов 2004 — *Попов И. В.* Труды по патрологии. Святые отцы II–IV вв. Сергиев Посад, 2004. Т. 1. [*Popov I. V.* Trudy po patrologii. Sviatyie ottsy II–IV vekov (Work on patrology. Holy fathers of the II–IV centuries). Sergiev Posad, 2004. Tom 1.]
- Саврей 2011 — *Саврей В. Я.* Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М., 2011. [*Savrey V. Ya.* Aleksandriiskaia shkola v istorii filosofsko-bogoslovskoi mysli (Alexandrian school in the history of philosophical and theological thought). Moscow, 2011.]
- Флоровский Г., прот. 1992 — *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы IV в. М., 1992. [*Florovsky G., archpriest.* Vostochnye ottsy IV veka (Eastern fathers of the IV century). Moscow, 1992.]
- Флоровский Г., прот. 1993 — *Флоровский Г., прот.* Отцы первых веков. Кировоград, 1993. [*Florovsky G., archpriest.* Ottsy pervykh vekov (Fathers of the first centuries). Kirovograd, 1993.]
- Флоровский Г., прот. 2005 — *Флоровский Г., прот.* Вера и культура // *Флоровский Г., прот.* Христианство и цивилизация: Избранные труды по богословию и философии. СПб., 2005. С. 650–670. [*Florovsky G., archpriest.* Vera i kul'tura (Faith and Culture) // *Florovsky G., archpriest.* Khristianstvo i tsivilizatsiia: Izbrannye trudy po bogosloviu i filosofii (Christianity and civilization: Selected works on theology and philosophy). Saint Petersburg, 2005. P. 650–670.]
- Цуркан 2002 — *Цуркан А. В.* Ориген: Проблема взаимодействия религии и философии. М., 2002. [*Tsurkan A. V.* Origen: Problema vzaimodeistviia religii i filosofii (Origen: The problem of the relationship between religion and philosophy). Moscow, 2002.]
- Шафф 2010 — *Шафф Ф.* История христианской церкви. М., 2010. Т. 1. [*Shaff F.* Istoriia khristianskoi tserkvi (History of the Christian church). Moscow, 2010. Tom 1.]
- Шуфрин 2013 — *Шуфрин А. М.* Гнозис, Богоявление, Обожение: Климент Александрийский и его источники. М., 2013. [*Shufrin A. M.* Gnozis, Bogoiavlenie, Obozhenie: Kliment Aleksandriiskii i ego istochniki (Gnosis, Theophany, Deification: Clement of Alexandria and his sources). Moscow, 2013.]

- Элуэлл, Камфорт 2012 — Большой библейский словарь / Под ред. У. Элуэлл, Ф. Камфорт. СПб., 2012. [Bol'shoi bibleiskii slovar' (Great Biblical dictionary) / Pod redaktsiei U. Eluehll, F. Kamfort. Saint Petersburg, 2012.]
- Behr J., priest 2000 — *Behr J., priest*. Asceticism and anthropology in Irenaeus and Clement. Oxford — New York, 2000.
- Bornkamm 1968 — *Bornkamm G.* μυστήριον // Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament / Hrsg. G. von Kittel, R. Bultmann, J. Jeremias, O. Procksch, G. von Rad, H. Sasse, J. Schniewind, H. F. von Soden, G. Stählin, E. Stauff er u. a. Stuttgart, 1968. Bd. 4. P. 809–834.
- Bouyer 1956 — *Bouyer L.* Mysticism and Mysticism: An Essay on the history of a Word // *Mystery and Mysticism*. New York — Blackfriars, 1956. P. 119–137.
- Chauvet 2001 — *Chauvet L.-M.* The Sacraments: The Word of God at the Mercy of the Body. Collegeville, 2001.
- Crouzel 1961 — *Crouzel H.* Origène et la “connaissance mystique”. P., 1961.
- Daniélou 1944 — *Daniélou J.* Platonisme et théologie mystique: Essai sur la doctrine spirituelle de Grégoire de Nysse. P., 1944.
- Dodd 1953 — *Dodd Ch. H.* The Interpretation of the Fourth Gospel. Cambridge, 1953.
- Fanning 2001 — *Fanning S.* Mystics of the Christian Tradition. L., 2001.
- Harl 1987 — *Harl M.* Les trois livres de Salomon et les trois parties de la philosophie dans les Prologues des Commentaires sur le Cantique des Cantiques d'Origène aux chaînes exégétiques grecques // *Text und Textkritik. Ein Aufsatzsammlung* / Hrsg. J. Dummer. B., 1987. S. 249–269.
- Kittel 1967 — *Kittel G.* Theological Dictionary of the New Testament. Grand Rapids, 1967. Vol. 4.
- Lilla 1971 — *Lilla S.* Clement of Alexandrina: A Study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxford, 1971.
- Louth 2007 — *Louth A.* The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys. Oxford, 2007.
- LSJ 1961–1996 — *Liddell H. G., Scott R., Jones H. S.* A Greek-English Lexicon. Oxford, 1961–<sup>9</sup>1996.
- Mick 2006 — *Mick L. E.* Understanding the Sacraments Today. Collegeville, 2006.
- Osborn 2003 — *Osborn E.* Irenaeus of Lyons. Cambridge, 2003.

- Solignac 1980 — *Solignac A.* Mystère // DS. 1980. Vol. 10. Col. 1860–1874.
- Steidle 1941 — *Steidle B.* Neue Untersuchungen zu Origenes Περὶ ἀρχῶν // Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. 1941. Vol. 40. S. 236–243.
- Stoutzenberger 2000 — *Stoutzenberger J.* Celebrating Sacraments. Wash., 2000.
- Tinsley 1983 — *Tinsley E. J.* Imitation of Christ // The Westminster dictionary of christian theology / Ed. A. Richardson, J. Bowden. Westminster, 1983. P. 285–286.
- Vorgrimler 1992 — *Vorgrimler H.* Sacramental Theology. Collegeville, 1992.

*Abstract*

**Karasev Nicholas, archpriest. The term μυστήριον in early Christian texts and its role in the formation of Christian mysticism and mystical theology in the Ante-Nicene period**

The article deals with the origin and development of the concept of “mysticism” in Christian theology in the pre-Nicene period. Author shows, in particular, that the unity of the mystical experience is fixed in terms of μυστήριον, μύστης, μυστικός, μυσταγωγία etc. The theological justification of this vocabulary gets in the text of the Scriptures (Mt. 13, 11; Mk. 4, 11; Lk. 8, 10). The author shows that early Christian theologians tried to translate these notions into practice. In accordance with this, two aspects of the development of mystical theology are distinguished: the first is connected with understanding the Revelation of the Wisdom of God, which cannot be expressed verbally; the second — with an experienced comprehension and familiarity with the fullness of the Godhead. At the heart of the mystical Christian experience lies the fact of the Incarnation, or the union of the divine (uncreated) and human (created) natures in Jesus Christ — the Son of God and the Son of Man, who is the edge-stone stone of all Orthodox mysticism.

*Keywords:* Mysticism, Christianity, theology, Septuagint, Ignatius, Clement, Origen.

## АСКЕТИКА

А. М. БРИСКИНА-МЮЛЛЕР

### «ПРИЛЕПИСЯ ВСЕЮ ДУШЕЮ ТВОЕЮ ЧТЕНИЮ КНИЖНОМУ!»

Чтение — забытая категория аскетического богословия прпп. Исаака Сирина, Григория Синаита и Паисия Величковского<sup>1</sup>

УДК 248

DOI: 10.31802/2500-1450-2018-31-4-93-122

Сие бо есть оучение Божие и истинное, еже каются и плакатыся грехов своих, и смирятыся, и любити брата. Но откуда сего научишыся, аще не читаеши ни единыя книги?<sup>2</sup>

*прп. Паисий Величковский*

#### *Аннотация*

В годы пребывания на Афоне прп. Паисия Величковского между ним и Афанасием Молдаванином, старцем одного скита, состоялась короткая полемическая переписка,

<sup>1</sup> Настоящая статья возникла при поддержке Немецкого научного общества (Deutsche Forschungsgemeinschaft; № проекта: BR 4870/1-1 AOBJ: 611466) в рамках проекта “Paisij Velickovskij (1722–1794) und sein Werk: Die Rückkehr des Hesychasmus und das Schicksal des altkirchlichen Bildes vom geistlichen Vater in der russischen Orthodoxie” («Паисий Величковский и его дело: Возвращение исихазма и образ древней монашеской идеи духовного отца в русском Православии»).

<sup>2</sup> *Паисий Величковский, прп. Письмо Афанасию. Л. 97.*

в которой Афанасий пишет Паисию, что все ошибки у него — от учености; монаху надлежит, пишет он, просить Бога не о даре чтения, а о даре слез. Подробно ответив на прочие обвинения, Паисий отводит неожиданно много места опровержению представления о том, что монаху необязательно и даже вредно читать. Чтение заповедано Христом, пишет он, оно спасительно; чтение Священного Писания и святых отцов может взять на себя роль духовного отца в случае отсутствия такового, без чтения невозможно достичь покоя, научиться покаянию, узнать волю Божию, предохраниться от ереси. В своем ответе Паисий ссылается, в том числе, на прп. Исаака Сирина и Григория Синаита. В статье предпринимается попытка рассмотреть мотив чтения в текстах трех преподобных. Все трое называют чтение одним из основных монашеских занятий, описывают духовные плоды чтения и богомыслия в категориях мистического богословия, приписывают чтению сотериологическое значение, а отказ от чтения считают ведущим к гибели.

*Ключевые слова:* аскетическое богословие, святоотеческое богословие, сотериология, ум, чтение, Афон, духовное делание, прп. Исаак Сирин, прп. Григорий Синаит, прп. Паисий Величковский.

## ВВЕДЕНИЕ

Около 1757 г.<sup>3</sup> на Святой горе имела место короткая полемическая переписка между двумя монахами — старцами двух скитов. Братья обоих скитов, по всей видимости, находились в активном общении и в своего рода конкуренции друг с другом. В переписке обоих старцев<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Письма не датированы. Обзор аргументов в пользу той или иной датировки, а также по поводу предпочтительности датировки приблизительно 1757 г. см.: Брискина-Мюллер 2017. С. 249–264.

<sup>4</sup> Переписка известна также как «Полемика с Афанасием». Долгое время считалось, что текст письма дошел до нас только в румынской версии (подробнее см.: Pelin 2014. P. 126). Рум. версию см. в публикации текста, сделанной Валентиной Пелин и Вирджилом Кындей: Răspunsul Starețului Paisie către Starețul Atanasie. Петербургский исследователь рукописного наследия прп. Паисия П. Б. Жгун нашел славянскую версию письма: Рильский монастырь (национальный музей «Рильский монастырь. Библиотека»), рукопись 5.25. Рукопись состоит из двух тетрадей: в первой содержится письмо Афанасия Молдаванина прп. Паисию (см. ниже); во второй — ответ прп. Паисия Афанасию. Благодарю П. Б. Жгуна за предоставление

явно просматривается ревность старшего, Афанасия Молдаванина, по отношению к младшему, Паисию Величковскому.

Об Афанасии известно только, что он жил в скиту строгой жизни<sup>5</sup> Кавсокаливия (Капсокаливия), был, по всей видимости, значительно старше Паисия<sup>6</sup> и считался опытным наставником<sup>7</sup>. У Афанасия сложилось впечатление, что Паисий не соблюдает принятый на Афоне богослужебный устав, и он решает написать Паисию письмо. При этом, как он пишет, он прежде заручился поддержкой «всех» на Афоне.

Паисий, получив письмо и вчитавшись в суть предъявленных ему обвинений, отправился к своему духовнику, а по его совету и к собору духовников Великой Лавры Святого Афанасия Афонского. Те благословили его составить ответ и продиктовали даже, каким именно образом Паисию следует вразумить Афанасия и призвать его к покаянию. На это Паисий неоднократно ссылается в своем письме.

В данной статье нас занимает, однако, не разбор справедливости обвинений Афанасия, а один совершенно определенный мотив — на первый взгляд, возможно, незначительный, а именно: в письме Афанасий подчеркивает свое смирение, признаком которого он считает не книжность, неученость: книг многих и высокой философии он не читал, о многотении не заботится, да и Бога просит не о даре чтения, но лишь о даре плача о грехах<sup>8</sup>. Он

фотокопии рукописи. Поскольку, однако, до сих пор опубликован только румынский текст переписки, в данной статье в сносках указываются и славянский, и румынский источники.

<sup>5</sup> См. описание этого скита, например: Григорович-Барский 1887. С. 239.

<sup>6</sup> Упоминается несколько раз, напр., «честная седина» (*Паисий Величковский, прп.* Письмо Афанасию. Л. 1. Рум.: Răspunsul Starețului Paisie către Starețul Atanasie 2010. P. 38) и «мы, юные летами и разумом» (*Паисий Величковский, прп.* Письмо Афанасию. Л. 1. Рум.: Răspunsul Starețului Paisie către Starețul Atanasie 2010. P. 38).

<sup>7</sup> Паисий удивляется неразумию Афанасия, который считается «старцем искуснейшим» (*Паисий Величковский, прп.* Письмо Афанасию. Л. 42. Рум.: Răspunsul Starețului Paisie către Starețul Atanasie 2010. P. 82).

<sup>8</sup> *Афанасий Молдаванин.* Письмо Паисию Величковскому. Л. 1 об. Рум.: Atanasie Moldoveanul 2010. P. 27.

иронизирует над ученостью Паисия и намекает на то, что тот неправильно истолковал прп. Григория Синаита, потому что-де отцы, также читающие его, подтвердили, что следуют святогорскому обычаю (состоящему, по его мнению, в не книжности). Паисий, придумав себе какое-то свое правило, пишет Афанасий, грешит против смирения; смирение же обретается не в науках и философии. Паисий, считает он, надеется только на свой ум.

Ответ прп. Паисия представляет собой развернутый трактат из сорока двух глав. Он разбирает все предъявленные ему обвинения. Однако обвинение в «многочтении», как признаке несмирения и своеволия, занимает его неожиданным образом сильнее, чем можно было бы ожидать перед лицом серьезности других предъявляемых ему обвинений. Теме чтения он посвящает отдельную главу. При этом тема несоблюдения богослужебного устава, то есть главное обвинение, неразрывно связана для него с обвинением в многочтении.

Соблюдение или несоблюдение богослужебного устава отшельниками Паисий вообще считает делом второстепенным. Мы надеемся не на дела наши, пишет он, а только на милость Господа<sup>9</sup>: ведь во времена апостолов, а затем и древних монахов не было тех богослужений и текстов, которые сложились к XVIII в.<sup>10</sup>, тем не менее они спасались, соблюдая свой, отшельнический, устав. Многочтение и молитва никак не исключают друг друга, пишет Паисий, а неразрывно связаны. Афанасий просто не знает отшельнической традиции. А ведь чтение не просто важно, а спасительно. Без книг невозможно научиться покаянию<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Паисий Величковский, прп. Письмо Афанасию. Л. 16. Рум.: Răspunsul Starețului Paisie către Starețul Atanasie 2010. P. 55.

<sup>10</sup> Этой теме прп. Паисий посвящает целую главу: Паисий Величковский, прп. Письмо Афанасию. Л. 8–13. Рум.: Răspunsul Starețului Paisie către Starețul Atanasie 2010. („Despre pravila mea“). P. 52–55.

<sup>11</sup> Паисий Величковский, прп. Письмо Афанасию. Л. 55–59 об., особенно Л. 55 об. Рум.: Răspunsul Starețului Paisie către Starețul Atanasie 2010. („De pricina alunecării tale“). P. 96–101, особенно p. 97.

За упреком в невежестве в ответе прп. Паисия следует «список литературы», рекомендуемой им Афанасию. Этот список, по его словам, позаимствован им у прп. Григория Синаита.

Мотив не просто полезности, а спасительности чтения — можно смело утверждать — совершенно забыт в аскетике Восточной Церкви и нуждается в пристальном внимании.

О прп. Паисии Величковском известно, что он не позволял себе ничего, что выходило бы за рамки Священного Предания<sup>12</sup>, поэтому встает вопрос: на что он опирался, с такой уверенностью говоря о спасительности чтения? Что он читал?

Во-первых, в текстах Паисия постоянно встречаются отсылки к прп. Григорию Синаиту. Также и Афанасий, полемизируя с Паисием, ссылается на этого автора, имея, по всей видимости, основания полагать, что этот автор особенно важен для его адресата.

В сочинении прп. Григория Синаита «О безмолвии и молитве»<sup>13</sup> мы действительно находим небольшую главу «О чтении» со списком рекомендуемой

<sup>12</sup> В пользу этого говорят следующие соображения. Из неоконченной автобиографии прп. Паисия, написанной им в самом конце жизни, ясно следует, что в начале 1740-х гг. он не пошел жить в скит к прп. Василию Полянмерульскому, хотя тот звал его к себе, только по той причине, что тот рукополагал молодых монахов раньше положенного канонами Церкви срока. Паисий считал это серьезным препятствием для поступления к нему в послушание. См.: Паисий Величковский, прп. 2014а. С. 134–138. Из переписки прп. Паисия с Доротеем Вулдисмасом за 1785 г. следует его радикальная строгость относительно принятия в общение греко-католиков, переходящих в Православие, и даже убежденность в необходимости перекрещивания католиков и греко-католиков, уже принятых в Православие через миропомазание. Подробнее см. статью румынского паисиановеда архидиакона профессора Иоанна Икэ: I., jг. 2011. На основании одних уже этих свидетельств можно с уверенностью сделать вывод о том, что прп. Паисий с юности не позволял себе ни утверждений, ни дел, которые в его глазах шли бы вразрез с канонической традицией Православной Церкви, и часто был склонен к канонической акривии там, где другие допускали икономию.

<sup>13</sup> В славянском переводе это сочинение озаглавлено «15 глав о безмолвии и других образах молитвы».

литературы, который цитирует в письме Афанасию прп. Паисий. Прп. Григорий рекомендует «Лествицу» прп. Иоанна Лествичника, а также сочинения Исаака Сирина, Максима Исповедника, Симеона Нового Богослова, Никиты Стифата, Исихия, Филофея Синайского и Филимона<sup>14</sup>.

Один из этих авторов занимал Паисия с первых лет его подвижничества на Афоне и всю дальнейшую жизнь<sup>15</sup>: прп. Исаак Сирин, отшельник, живший в VII в. в Персии.

Прп. Исаак писал на сирийском языке; очень короткое время он был епископом Ниневии<sup>16</sup>. К XVIII в. существовало два славянских перевода<sup>17</sup>, сделанных в XIV—XV вв. болгарскими монахами. Славянский язык этих переводов к XVIII в. стал малопонятным. Прп. Паисий, уже в свои первые годы на Афоне<sup>18</sup> живя в уединении, получал помощь от болгарских монахов: они снабжали его сухарями и книгами<sup>19</sup>. Весьма вероятно, что сочинения Исаака Сирина он получил также у них. Найдя смысл целого ряда мест у Исаака темным, он попытался исправить древний перевод путем сравнения разных версий, но, не имея греческого текста, с которого был сделан перевод, оставил эти попытки. Почти через четверть века, в 1770 г., в Лейпциге иеромонах Никифор Феотокис издал на средства патриарха Иерусалимского Ефрема греческий перевод творений Исаака Сирина<sup>20</sup>.

<sup>14</sup> Григорий Синаит, прп. 2014с. С. 207.

<sup>15</sup> Следует, например, из письма прп. Паисия митрополиту Санкт-Петербургскому Гавриилу (Петрову) от 28 ноября 1791 г.

<sup>16</sup> Современного города Мосула.

<sup>17</sup> Историю славянских переводов прп. Исаака см. в издании: Федотова 2002. К вопросу о славянском переводе, а также: Минчева 1993. Введение к факсимильному изданию и немецкому переводу так называемой кельнской рукописи: *Isaak der Syrer* 2015.

<sup>18</sup> На Афон прп. Паисий пришел в 1746 г.

<sup>19</sup> Ср.: *Паисий Величковский, прп.* Письмо Афанасию. Л. 13–13 об. Рум.: Răspunsul Starețului Paisie către Starețul Atanasie 2010. P. 52. См. также: Паисий Величковский, прп. 2014b. С. 408.

<sup>20</sup> См. новое издание: *Παράρ* 2012.

И только получив от него экземпляр лейпцигского издания, Паисий смог приступить к новому славянскому переводу<sup>21</sup>.

Ясно, что греческая традиция, очистившая текст Исаака от упоминаний Феодора Мопсуэстийского и других богословов «несторианской» школы<sup>22</sup>, представляет собой момент рецепции. Славянский перевод Исаака, сделанный Паисием, а также послание Паисия Афанасию, написанное под явным влиянием «Слов» Исаака, представляют собой, в известном смысле, рецепцию рецепции.

В данной статье речь идет о том, чтобы понять, какие именно аспекты аскетического богословия Исаака — в рамках имевшегося на тот момент текста греко-славянской традиции — оказались особенно важны для прп. Паисия, считающегося обновителем православного монашества в XVIII в.<sup>23</sup>

## 1. ПРП. ИСААК СИРИН

### *Чтение как духовный подвиг*

Сквозные мотивы «Слов» — это ум, чтение, размышление, молитва. Одним из основных духовных подвигов в текстах Исаака предстает

<sup>21</sup> Обо всем этом прп. Паисий пишет митр. Санкт-Петербургскому Гавриилу в ноябре 1791 г.

<sup>22</sup> См., например: Дерре 1968. Историю текста и библиографию на всех европейских языках, включая греческий, см.: Иларион (Алфеев), архиеп. 2011; Иларион (Алфеев), архиеп. 2010. Здесь важно указать на то, что вторым томом, найденным Себастианом Броком, мы не пользуемся, поскольку прп. Паисий его не знал.

<sup>23</sup> По истории первых изданий перевода прп. Паисия, напечатанных в 1809 и 1811 гг. в типографии Нямецкого монастыря и запрещенных впоследствии Цензурным комитетом, см.: Яцмирский 1906; Леонид (Поляков), иером. 1956 (глава «История издания в России святоотеческих переводов схиарх. Паисия Величковского»); Paul 1977. По причине труднодоступности славянского перевода прп. Исаака, сделанного прп. Паисием и напечатанного Оптиной пустыней в 1854 г., мы будем пользоваться здесь русским переводом профессора МДА С. И. Соболевского (в издании: Москва 2016 г.).

чтение, а порождаемое чтением размышление — молитвой. Молитва понимается здесь не как «правило», а как образ жизни, состояние. Красной нитью проходит через «Подвижнические слова» мысль о том, что «думание» о Боге не представляет собой нечто противоположное «духовной жизни» и молитве, но что оно и есть сама молитва.

Исаак Сирин пишет исключительно для отшельников (это ясно следует из постоянного сравнения, скорее даже противопоставления пустынников общежительным монахам), поэтому мысль о необходимости ухода из мира и прекращения сношений с людьми как об условии очищения от страстей и приближения к Богу здесь вполне традиционна. Однако у Исаака эта мысль имеет ярко выраженную особенность: преподобный целиком сосредоточен на «уме». Монах, пишет Исаак, должен выйти из мира не только телом, но и умом<sup>24</sup>. Ум должен очиститься, то есть перестать кружиться и «парить»<sup>25</sup>. Монах должен внутренне «умолкнуть для всего»<sup>26</sup>, тогда ум утончится и возвысится над понятиями века сего, то есть начнет видеть всё как бы глазами Бога<sup>27</sup>.

На вопрос, как достигается это состояние, Исаак отвечает: непрерывным чтением. Чтение, говорит он, уничтожает в человеке самую потребность обычных помыслов<sup>28</sup>. Подобные плоды чтение приносит, однако, только при соблюдении определенных условий, способствующих очищению ума: ничем не нарушаемого внешнего покоя, ведущего к внутреннему безмолвию, поста и бдения<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> Слово 1 (С. 3); Слово 21 (С. 145, 147).

<sup>25</sup> Слово 3 (С. 6).

<sup>26</sup> Слово 14 (С. 93).

<sup>27</sup> Слово 39 (С. 261).

<sup>28</sup> Слово 1 (С. 6).

<sup>29</sup> Слово 4 (С. 38); Слово 56 (С. 440–441 и др.).

*Безмолвие, пост и бдение как условия  
плодотворного чтения*

*а) Безмолвие*

Чтением нужно заниматься в совершенном внешнем и внутреннем безмолвии<sup>30</sup>, пишет Исаак, то есть в совершенном удалении от мира, в беспопечительности, в условиях радикальной свободы, в том числе от человеческого общества. Монах ни к чему не должен «привязываться мыслию своею»<sup>31</sup>.

Признак безмолвия — спокойное сердце, то есть абсолютное неосуждение и способность видеть всех людей «хорошими», когда никто не представляется «нечистым»<sup>32</sup>. Другой признак безмолвия — отсутствие желания настаивать на своем, спорить или возражать<sup>33</sup> при встрече с прочими отшельниками. «Войти в безмолвие» для Исаака значит «соделаться чем-то как бы <...> неизвестным даже самой душе своей»<sup>34</sup>. Тут монаху может помочь плач. Но тому, кто не может «непрестанно плакать», следует читать<sup>35</sup>.

*б) Пост*

Традиционным в аскетике темам поста и борьбы с плотью Исаак отводит поразительно мало места по сравнению с другими аскетическими писателями. Пост настолько естествен для преп. Исаака, что он, очевидно, не считает необходимым говорить о нем подробно. Путь «к свету и жизни», говорит он, — это «собрать себя воедино и всегда поститься»<sup>36</sup>. Но особенность его представления о посте состоит в том, что он

<sup>30</sup> Слово 56 (С. 431 и далее).

<sup>31</sup> Слово 45 (С. 306).

<sup>32</sup> Слово 21 (С. 152).

<sup>33</sup> Слово 8 (С. 61). «Монаху следует также избегать спорящих, а если кто-то препирается при нем, ему следует заткнуть уши» (Слово 8 (С. 59)).

<sup>34</sup> Слово 48 (С. 332).

<sup>35</sup> Слово 21 (С. 153, 156, 157); Слово 2 (С. 18).

<sup>36</sup> Слово 75 (С. 571).

фактически учит и о посте ума. Мысль о том, что каждому физическому подвигу должен соответствовать внутренний, «умный» подвиг, то есть о том, что внешние подвиги лишены смысла, если они не сопровождаются работой ума, является центральной в текстах прп. Исаака. Постящееся тело воспитывает постящийся ум, и наоборот: чтение успокаивает тело<sup>37</sup> и связывает ум<sup>38</sup>, позволяет узнать тонкости помыслов и затем смирить их<sup>39</sup>. Ум должен быть «связан», иначе говоря, помыслы не должны направляться вовне<sup>40</sup>, на посторонние дела и «напрасные разыскания»<sup>41</sup>.

Если человек все же впадает в подобное жалкое внутреннее состояние парения ума, то единственной причиной оно является «нерадение о бдении и чтении»<sup>42</sup>. Поэтому если уж ум не удастся связать, говорит Исаак, то лучше не молиться, а читать, потому что источник неразвлеченной молитвы — именно чтение<sup>43</sup>.

При этом монаху всегда нужно помнить о том, что ум собирается только на краткое время, а потом на него опять нападают воспоминания<sup>44</sup>, поэтому нельзя даже ненадолго прекращать чтение божественных писаний и размышление о божественных вещах<sup>45</sup>.

### в) Бдение

Ночное время, по Исааку, — лучшее время для очищения ума, поэтому и читать следует в основном ночью<sup>46</sup>. Причем ночное бдение тоже

<sup>37</sup> Например, «чтение и продолжительная молитва отгоняют срамные помыслы» (Слово 58 (С. 473)).

<sup>38</sup> Слово 55 (С. 409); Слово 72 (С. 562).

<sup>39</sup> Слово 57 (С. 456).

<sup>40</sup> Слово 48 (С. 333).

<sup>41</sup> Слово 44 (С. 296 и далее).

<sup>42</sup> Там же.

<sup>43</sup> Слово 40 (С. 265–266).

<sup>44</sup> Слово 58 (С. 481).

<sup>45</sup> Слово 66 (С. 527–528).

<sup>46</sup> Следует из слова 40.

нужно проводить правильно, иначе ум днем будет смущен и окажется не в состоянии услаждаться чтением, ибо в таких случаях «на мысли находит как бы буря»<sup>47</sup>.

При соблюдении перечисленных условий (безмолвия, поста и бдения) чтение начинает приносить плоды:

- *Чтение как водитель с одной ступени монашеского совершенства на другую.* Чтение играет решающую роль в переходе со ступени на ступень монашеского совершенствования, говорит Исаак, поэтому чтением следует заниматься всем: как новоначальным, так и опытным монахам. Начинать лучше с чтения псалмов; оно должно сопровождаться размышлениями о смерти и будущем веке. Это собирает ум воедино и не позволяет ему кружиться. При этом важно, чтобы монах старался «хорошо выразуметь смысл»<sup>48</sup>. Но и во втором чине — среднем между состоянием страстным и бесстрастием — нельзя даже ненадолго прекращать частое чтение божественных писаний и размышление о божественных вещах<sup>49</sup>.
- *Чтение как лекарство от уныния.* Чтение выводит из уныния, когда «душа наполняется тьмою» («а сие обычно» у отшельников)<sup>50</sup>. В такой ситуации надо терпеть и ждать улучшения: чтение и молитва развеселят ум.
- *Чтение как духовный наставник.* Характерна для Исаака и мысль о том, что чтение для пустытника фактически играет роль учителя. В правильно проводимом чтении монах обретает «вождя»<sup>51</sup>, а ум его становится тонким и мудрым<sup>52</sup>.

<sup>47</sup> Слово 40 (С. 267).

<sup>48</sup> Слово 72 (С. 561).

<sup>49</sup> Слово 66 (С. 527).

<sup>50</sup> Слово 64 (С. 522).

<sup>51</sup> Слово 570 (С. 547).

<sup>52</sup> Там же.

- Чтение как помощник в молитве<sup>53</sup>. Чтение является источником чистой, неразвлеченной молитвы.
- Чтение как один из основных столпов монашеской жизни. Чтение дисциплинирует монаха, приводит его в «состояние сжатия чувств и мыслей»<sup>54</sup>. Регулярное продолжительное упражнение в чтении божественных писаний укрепляет ум, питает молитву, облегчает бдение<sup>55</sup>, то есть способствует созданию всех необходимых предпосылок монашеской жизни.

*Метод чтения: рассуждение и размышление*

В аскетической литературе часто встречается мысль о том, что монашеская жизнь (пост, борьба со страстями, молитва) должна быть организована «правильно». Отсюда — многочисленные уставы, правила, поучения опытных монахов, начиная с разрозненных советов и поучительных историй в “*Aporhthegmata patrum*” и заканчивая систематическими учебниками монашеской жизни такими, как «Лествица». Прп. Исаак Сирин не является исключением. Однако особенность его подхода к этой теме состоит в особом интересе к организации внутреннего пространства монаха: работы его ума, выработке состояния непрекращающегося внутреннего предстояния пред Богом, что, как он говорит, много важнее, чем телесные подвиги<sup>56</sup>.

Читать нужно правильно, говорит Исаак. Чтение не должно вызывать уныния. «Тяжесть в голове <...> в теле <...> ум, одбелевший и неспособный к рассудительности <...> туман <...> в душе», отсутствие радости при чтении, «ум неудержимый, скитающийся» — все это признаки того, что монах живет неправильно<sup>57</sup>. Удовольствие от чтения

<sup>53</sup> Слово 56 (С. 440–441).

<sup>54</sup> Слово 42 (С. 282).

<sup>55</sup> Слово 570 (С. 547).

<sup>56</sup> Слово 90 (С. 657).

<sup>57</sup> Слово 75 (С. 574).

и молитвы появляется не сразу, к этому надо идти постепенно<sup>58</sup>, говорит он. При этом важно учесть, что полезно, конечно, не любое чтение<sup>59</sup>. Неполезное чтение подобно беседам и сытости: от них начинается «парение ума»<sup>60</sup>, поэтому монаху всегда следует «проверять правильность размышления и чтения»<sup>61</sup>.

Для того чтобы чтение приносило нужные плоды, говорит Исаак, оно должно быть сознательным, то есть качество чтения важнее количества прочитанного<sup>62</sup>. Ум должен быть сосредоточен («иметь цель»<sup>63</sup>) и стараться «доискиваться цели слова»<sup>64</sup>, быть «трезвенным» даже в малом<sup>65</sup>, ибо «сон ума сроднен истинной смерти»<sup>66</sup>. Подобная сознательность должна быть и в молитве<sup>67</sup>.

#### *Мистика чтения: чтение и размышление как молитва*

Сознательное чтение, молитвенное чтение, молитва, размышление о божественных вещах для Исаака — вещи одного порядка: «Всякое попечение <...> ума о Боге, всякое размышление о духовном устанавливается молитвою и нарицается именем молитвы»<sup>68</sup>.

Свобода от мирских желаний, одинокая жизнь, сочетание поста, бдения и поклонов, а также чтение — все это вместе взятое ведет к «видению

<sup>58</sup> «Сначала и не ощутишь сладости» (Слово 56 (С. 440–441)).

<sup>59</sup> Слово 40 (С. 266). Ср.: Слово 56 (С. 434). Вредным Исаак считает, например, чтение полемической литературы. Подробнее см.: Витазнгов 2018, особенно С. 207–208.

<sup>60</sup> Слово 30 (С. 217).

<sup>61</sup> Слово 44 (С. 295); Слово 42 (С. 288).

<sup>62</sup> Слово 30 (С. 216, 217).

<sup>63</sup> Слово 42 (С. 288).

<sup>64</sup> Слово 1 (С. 9); Слово 2 (С. 18); Слово 30 (С. 216–217).

<sup>65</sup> Слово 75 (С. 581).

<sup>66</sup> Там же (С. 582).

<sup>67</sup> Слово 88 (С. 640).

<sup>68</sup> Слово 39 (С. 262–263).

тайн Божиих»<sup>69</sup>, к высшей ступени знания<sup>70</sup> и погружает монаха в чудеса Божии<sup>71</sup>. Признаки приближения к свету — это сердце, охваченное огнем, и ум, свободный от помыслов<sup>72</sup>. В этом состоянии ум человека умолкает, молитва прекращается, человек «не знает, о чем молиться, но только молчит всеми своими помышлениями, ожидая одной милости»<sup>73</sup>. Этого состояния, говорит Исаак, не достичь «без безмолвия, подвижничества и <...> чтения»<sup>74</sup>. Здесь уже недвусмысленно звучит тема спасительности чтения.

Чтение само по себе, а также молитва и продолжительное размышление ведут к ощущениям необыкновенной радости, имеющей «самый сладостный вкус, превосходящий всякое ощущение»<sup>75</sup>. Монах как бы вкушает жизнь по воскресении<sup>76</sup> и понимает, что так, наверное, ощущается Царствие Небесное<sup>77</sup>. Он «уподобляется упившемуся вином»<sup>78</sup>. И чем больше он проводит времени в чтении и молитве, тем сильнее подобное их действие<sup>79</sup>. При этом не следует, однако, «увлекаться тайнами с бесстыдством», следует лишь «благодарить в молчании»<sup>80</sup>.

<sup>69</sup> Слово 59 (С. 490); Слово 45 (С. 306); Слово 63 (С. 520); Слово 70 (С. 550).

<sup>70</sup> Слово 27 (С. 20–202).

<sup>71</sup> Слово 56 (С. 437).

<sup>72</sup> Слово 58 (С. 482).

<sup>73</sup> Слово 48 (С. 334).

<sup>74</sup> Слово 72 (С. 562).

<sup>75</sup> Слово 56 (С. 437); Слово 77 (С. 637).

<sup>76</sup> Слово 21 (С. 153, 156–157); Слово 2 (С. 18); ср.: Слово 42 (С. 282).

<sup>77</sup> «Иногда в час молитвы, иногда во время чтения, а иногда также вследствие <...> продолжительности мысли <...> когда найдет на человека это услаждение, биоющееся в целом теле его, тогда думает он в этот час, что и Царство Небесное не иное что есть, как это самое» (Слово 45 (С. 304)).

<sup>78</sup> Слово 45 (С. 304).

<sup>79</sup> Слово 77 (С. 637).

<sup>80</sup> Слово 56 (С. 438–439).

*Чтение как школа ума и источник молитвы*

Таким образом, тема чтения играет у прп. Исаака Сирина центральную роль. Чтение — такой же неотъемлемый элемент аскетической жизни, как безмолвие, пост, бдение и молитва. Знаменитое «молись и работай» прп. Антония Великого<sup>81</sup> превращается у него в «читай и молись». Не меньшее значение Исаак придает уму: теме приучения ума к сосредоточенности, очищения ума, сдерживания ума, дисциплины ума и проч., ибо только чистый, безмолвный ум, говорит он, ведет к чистой молитве<sup>82</sup>. Чистилищем, лечебницей и школой ума является чтение. Однако чтение должно быть правильным: как в смысле организации пространства (полное безмолвие), подготовки (телесный пост, умный пост), метода (сознательность, высшая степень сосредоточенности), так и в смысле выбора (Св. Писание, отцы).

Касательно чтения, Исаак дает те же наставления, что другие аскетические писатели дают касательно молитвы. Чтение, по Исааку, спасительно, оно — источник «божественного веселия»<sup>83</sup>, состояние предвкушения воскресения. Таким образом, в «Подвижнических словах» чтение предстает неотъемлемой частью аскетического делания отшельника и обретает сотериологическое и эсхатологическое измерение.

3. ПРП. ГРИГОРИЙ СИНАИТ

«Один из ученейших мужей своего времени»<sup>84</sup>, аскетический писатель, автор ряда литургических текстов, прп. Григорий Синаит<sup>85</sup> жил в XIII—XIV вв.

<sup>81</sup> Ср.: *Apophthegmata patrum. Antonius 1* // PG 65, 75:15–16.

<sup>82</sup> Чистый ум ведет к чистой молитве, т. е. к такой молитве, когда к уму не примешивается «какая-либо посторонняя мысль или беспокойство о чем-нибудь» (Слово 16 (С. 101)).

<sup>83</sup> Слово 64 (С. 523).

<sup>84</sup> Сырку 1898. С. 79.

<sup>85</sup> О прп. Григории Синаите см.: Венюков Д., свящ., Деликари 2006. С. 50–68. См. также: Rigo 2002. По истории славянской традиции см.: Сырку 1898; Tachiaos 1983. Среди непосредственных учеников прп. Григория были болгарские и сербские монахи, в том числе болгары прп. Феодосий Терновский, свв. Климент и Евфимий Терновские. Под влиянием прп. Григория находился прп. Нил Сорский.

Приняв постриг на Синае, он жил на Афоне и в болгарской Парории, где создал крупный монастырь. Вероятно, в этой обители его сочинения еще при его жизни переводились на славянский язык.

Прп. Григорий также учит об очищении ума, о необходимости достижения «безвидности» ума<sup>86</sup> и о богоугодности чтения при тех же условиях: молчании<sup>87</sup> и уединении, избегании «дерзости, чревоугодия, многоглаголания, суетной заботы <...> самомнения»<sup>88</sup>.

Он сожалеет о том, что любителей читать немного: в основном, говорит он, все что-то слышали и довольствуются потом тем, что запомнили<sup>89</sup>. При этом чтение, говорит Григорий, есть одно из трех богоугодных дел (псалмопение, молитва и чтение) при наличии пяти добродетелей (молчания, воздержания, бдения, смирения и терпения), поэтому оно должно занимать треть (!) всего времени монаха: «С утра надлежит <...> первый час терпеливо молиться; потом второй — читать; третий — петь; четвертый — молиться; пятый — читать; шестой — петь; седьмой — молиться; восьмой — читать; девятый — петь; десятый — вкушать пищи; одиннадцатый — отдохнуть, если имеется нужда; двенадцатый — петь вечерню»<sup>90</sup>. Чтение полезно во всех отношениях, в том числе в тех случаях, когда на монаха нападает лень<sup>91</sup> или когда есть сомнения в учителе: в этом случае монаху следует искать руководства в Св. Писании<sup>92</sup>.

Григорий един с Исааком также в мысли о том, что отшельническая жизнь устраивается совершенно по другим законам, нежели общежи-

<sup>86</sup> См. например: Григорий Синаит, прп. 2014а. С. 183–184; Григорий Синаит, прп. 2014б. С. 192.

<sup>87</sup> Григорий Синаит, прп. 2014а. С. 179.

<sup>88</sup> Там же. С. 180.

<sup>89</sup> Там же. С. 177.

<sup>90</sup> Там же. С. 178.

<sup>91</sup> Григорий Синаит, прп. 2014б. С. 195.

<sup>92</sup> Там же. С. 199.

тельная<sup>93</sup>. Как и Исаак, Григорий уверен в необходимости метода, плана во внутренней жизни. Оба они убеждены в том, что внутренняя молитва и сосредоточенность важнее внешнего правила и количества прочитанного<sup>94</sup>, как и в том, что кроме внешних подвигов нужно внутреннее делание, ибо, по словам Григория, «если кто устами творит молитву, а ум его кружится, какая польза?»<sup>95</sup>

Теме чтения прп. Григорий отводит в своем трактате «О безмолвии и молитве» отдельную главу<sup>96</sup>. Читать нужно в полном одиночестве, пишет он, и про себя, чтобы не отвлекаться на собственный голос; читать нужно в меру, не слишком быстро, не слишком медленно, внимательно<sup>97</sup>. То есть мысль прп. Исаака о сознательном выборе чтения и о том, что чтение может быть бесполезным, прослеживается и у прп. Григория. Лучше всего, говорит он, читать о бдении и молитве. Здесь он и рекомендует список литературы для чтения, которым четыреста лет спустя воспользуется прп. Паисий Величковский.

Мысль о том, что чтение, молитва и размышление о божественных вещах — разные имена одного и того же занятия, сформулированная столь недвусмысленно прп. Исааком, прослеживается и у прп. Григория. Несмотря на то, что он не включает чтение в приводимые им списки добродетелей<sup>98</sup>, он говорит о его богоугодности, наряду с псалмопением и молитвой, и мыслит эти занятия очевидно равночестными.

<sup>93</sup> «Иное есть делание безмолвия, и иное общежития» (Григорий Синаит, прп. 2014б. С. 195). Прп. Григорий цитирует Варсонофия: «Скитяне ни часов ни поют, ни песней не имеют» (Григорий Синаит, прп. 2014с. С. 203).

<sup>94</sup> Там же. С. 204.

<sup>95</sup> Там же.

<sup>96</sup> Там же. С. 207.

<sup>97</sup> Там же.

<sup>98</sup> Например, «монах никак не может преуспевать без следующих добродетелей: поста, воздержания, терпения, мужества, безмолвия, молитвы, молчания, плача, смирения» (Там же. С. 208–209).

По сравнению с Исааком у Григория появляется и новая тема: он говорит о пользе писания при условии, что монах пишет либо себе на память, либо другим на пользу, либо по послушанию. В таком случае это часть монашеского подвига. Писать же из человекоугодия и для славы — занятие бесполезное<sup>99</sup>.

Таким образом, Григорий посвящает чтению уже отдельную главу, он пишет о нем меньше, но выделяет его особо.

### 3. ПРП. ПАИСИЙ ВЕЛИЧКОВСКИЙ

Неразрывность молитвы и чтения, а также чтение как одно из основных монашеских занятий и даже обязанностей — один из центральных мотивов, прослеживающийся и у прп. Паисия Величковского. Он также настаивает на сознательном, разумном — анализирующем — чтении<sup>100</sup>. При этом он, в отличие от Исаака, идет дальше. Обосновывая необходимость чтения, он ссылается не на монашеский опыт духовной пользы чтения, а на Евангелие, на слова Христа: «Исследуйте Писания»<sup>101</sup>, толкуя это место в том смысле, что надо не просто читать Священное Писание, а читать «исследуя», потому что оно свидетельствует о Христе. Сознательное, углубленное чтение Священного Писания обретает для Паисия вес заповеди Спасителя: «Но Господь наш Иисус Христос не заповедует, да просто читаем Святое Писание: но и да испытуем: тако бо глаголет: Испытайте Писания яко вы мните в них имети живот вечный. Видиши, отче, что Господь заповедует: с велиим вниманием и испытанием читать Святое Писание. Кая бо польза есть от такового чтения, егда кто точию чет черное по белому, а не хочет внимати, да познает и силу еже читает

<sup>99</sup> Григорий Синаит, прп. 2014а. С. 191.

<sup>100</sup> Сознательному, разумному чтению Паисий посвящает 12-ю и 14-ю главы своего письма Афанасию Молдаванину.

<sup>101</sup> Ин. 5, 39.

<...> Не сего ли ради, отче, [заблудился] понеже со испытанием не читаешь святых отец книги?»<sup>102</sup>

Как для прпп. Исаака и Григория, так и для прп. Паисия чтение также ведет к состоянию глубочайшего внутреннего покоя, как бы к пребыванию во внутренней пустыне: «Егда же вижену вас всех с келии, то вижену и вси помыслы с вами вон: и егда возму книгу в руки, тогда не слышу ничтоже, и аки во Иорданской пустыни безмолвствую»<sup>103</sup>. Описываемый им уход во внутреннее безмолвие наступает, таким образом, не только в молитве, но и в процессе чтения, переводческой работы.

«Прилепися всею душею твоею чтению книжному!»<sup>104</sup> — пишет он Афанасию. Он прямо говорит ему, что не понимает, на основании каких соображений он решил не читать книг; а ведь без чтения, пишет он, невозможно научиться покаянию<sup>105</sup>, невозможно узнать

<sup>102</sup> Паисий Величковский, прп. Письмо Афанасию. Л. 57 об. — 58. Рум.: Răspunsul Starețului Paisie către Starețul Atanasie 2010. P. 97.

<sup>103</sup> В пересказе многолетнего келейника прп. Паисия схимонаха Митрофана. См.: Житие прп. Паисия Величковского 2014. С. 272.

<sup>104</sup> Паисий Величковский, прп. Письмо Афанасию. Л. 62 об. Рум.: Răspunsul Starețului Paisie către Starețul Atanasie 2010. С. 105.

<sup>105</sup> «Посем всем моем худоумном и смиренном к тебе ответствовании: взем еще Писание святыни твоя в руже мои, начах прилежно читая и пытовати, да обрящу причину откуду ты в толикое многоразличное противное Святей Церкви впал еси мудрование. И не обретох инья вины, твоего разума от праваго заблуждения, точию сию: зане даже и доселе ни единому прочитал еси книгу. И не вем откуду обрел еси сей путь, да не читаеши книг, якоже подобает нам Христианом. Воистинну сам бо (говоришь) брате, не читал есмы книг многих, ниже философий великих желаю от Бога, но желаю, да научуся плакаться грехов моих. И поки глаголешь, понеже покаяние, и плач за грехи, и смирение и любовь к брату есть оучение Небесное и истинное: то нести ми попечения о книгах многих, во еже читати я. На сие аз ти отвещаю: Воистинну тако есть, отче Афанасие, сие бо есть оучение Божие и истинное, еже каятися и плакаться грехов своих, и смиряться, и любити брата. Но откуду сего научишися, аже не читаеши ни единыя книги» (курсив мой. — А. Б.-М.) (Паисий Величковский, прп. Письмо Афанасию. Л. 55–55 об. Рум.: Răspunsul Starețului Paisie către Starețul Atanasie 2010. P. 96–97).

волю Божию<sup>106</sup>, невозможно избежать ереси<sup>107</sup>. Без чтения, пишет он, «спастися невозможно»<sup>108</sup>.

Внешних подвигов недостаточно, говорит Паисий: «Ибо аз житие ваше похваляю, подвиги ваши оублажаю <...> Но с сим вашим подвигом потребен есть и разум, нужно есть и рассуждение»<sup>109</sup>. Просто читать недостаточно, нужно исследовать «силу»<sup>110</sup> прочитанного. Здесь вспоминаются слова прп. Исаака, говорящего о том, что нужно доискиваться «цели»<sup>111</sup> читаемых слов.

Более того, говорит Паисий, читать нужно много, потому что разные книги посвящены разным темам: «И не по едина, или две книги, довлеют ради чтения к наставлению душевному: ибо и пчела не от единаго или двоих, но от многих цветов сладость собирая, мед составляет. Такжеже и чтущии книги Святых Отец: от единыя наставляются о вере святей правому мудрованию, от другия же о безмолвии, от инья о послушании. И просто речи, от многих Святых Отец оучена наставляются человецы жития Евангельскаго <...> наставляются на пути спасения: избегая многоплетенных козней диаволских Благодатию Христовою»<sup>112</sup>.

<sup>106</sup> Паисий Величковский, прп. Письмо Афанасию. Л. 61 об. — 63 об. Рум.: Răspunsul Starețului Paisie către Starețul Atanasie 2010. P. 104–108 (“De folosul citirii cărților”).

<sup>107</sup> Прп. Паисий анализирует письмо Афанасия и находит в нем неоднократные признаки ереси, причины которых он видит в не книжности Афанасия: «Ибо видиши, отче, вкую пропасть погибели впал еси <...> сего ради единаго, како книг не читаете со испытанием <...> Аще противное будет мудрование Святей Церкви и разуму Святаго Писания, то кая полза будет от многого подвига?» — пишет он ему. (Паисий Величковский, прп. Письмо Афанасию. Л. 62–62 об. Рум.: Răspunsul Starețului Paisie către Starețul Atanasie 2010. P. 105).

<sup>108</sup> Паисий Величковский, прп. Письмо Афанасию. Л. 62 об. Рум.: Răspunsul Starețului Paisie către Starețul Atanasie 2010. P. 105.

<sup>109</sup> Там же.

<sup>110</sup> Паисий Величковский, прп. Письмо Афанасию. Л. 57 об. Рум.: Răspunsul Starețului Paisie către Starețul Atanasie 2010. P. 99.

<sup>111</sup> Исаак Сирин, прп. 2016. С. 9.

<sup>112</sup> Паисий Величковский, прп. Письмо Афанасию. Л. 63–63 об. Рум.: Răspunsul Starețului Paisie către Starețul Atanasie 2010. P. 106.

«Веры ради и любви, юже имам к святым книгам», пишет Паисий Афанасию, он готов «кровь свою проливать»<sup>113</sup>. Тема апологии чтения вырастает у прп. Паисия до масштаба защиты от новой ереси — книгоборчества. Для него мысль об отказе от чтения — одна из ловушек дьявола; ничто не приводит так быстро к гибели, повторяет он вновь и вновь, как отказ от чтения<sup>114</sup>. Особенно за неимением опытного наставника монахи должны прибегать к текстам Священного Писания и святых отцов; чтение будет их духовным наставником<sup>115</sup>. К этому убеждению Паисий пришел и через собственный опыт: в первые годы жизни на Афоне он, не обретя духовного наставника и оплакивая невозможность жить в послушании, действительно принял решение руководствоваться Священным Писанием и святоотеческими творениями<sup>116</sup> и жить без старческого руководства.

Поскольку прп. Паисий считается возродителем именно старческого руководства, это обстоятельство подлежит серьезнейшему осмыслению. Совершенно очевидно, что мотив возможности самостоятельного духовного роста «по книгам» по-прежнему остается незамеченным, а потому и неизученным. Уже биограф прп. Паисия схимонах Митрофан сетует о том, что мы «забыли <...> учение его [прп. Паисия] о чтении книжном»<sup>117</sup>.

<sup>113</sup> Паисий Величковский, прп. Письмо Афанасию. Л. 64. Рум.: Răspunsul Starețului Paisie către Starețul Atanasie 2010. P. 107.

<sup>114</sup> Об этом вся 11-я глава письма прп. Паисия Афанасию (*Паисий Величковский, прп. Письмо Афанасию. Л. 45–55. Рум.: Răspunsul Starețului Paisie către Starețul Atanasie 2010. P. 86–96*).

<sup>115</sup> Чтение, пишет он, «и тебе, и учеником твоим непрелестен учитель, наставляя вас на путь спасения» (*Паисий Величковский, прп. Письмо Афанасию. Л. 62 об. Рум.: Răspunsul Starețului Paisie către Starețul Atanasie 2010. P. 105*).

<sup>116</sup> Он жил, пишет он, имея «вместо же отца и наставника оучение святых отец наших» (*Паисий Величковский, прп. 2014b. С. 408*).

<sup>117</sup> Митрофан, схимон. 2014. С. 276.

### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Об Исааке Сирине сообщается, что он ослеп от чтения<sup>118</sup>. Григорий Синаит, по свидетельству агиографа, «чтению был предан весьма и ночью, и днем»<sup>119</sup>, Паисий Величковский посвятил всю жизнь поиску рукописей, их сравнению и переводу, а также исправлению древних переводов. В то время как в житиях святых обычно присутствует мотив «бдения и непрерывной молитвы», «Житие» Паисия сообщает, что он всю ночь работал (читал, переводил, редактировал)<sup>120</sup>. Состояния, испытанные всеми тремя преподобными при чтении и размышлении, они описывают фактически в категориях мистического богословия. При этом все трое воспеваются в Восточной Церкви как учителя умной молитвы.

Вопрос о причинах подобной сосредоточенности каждого из них на чтении заслуживает трех отдельных исследований. В случае с прп. Паисием следовало бы подробнее рассмотреть какую роль сыграло для него образование, полученное им в Киевской академии в эпоху начавшегося Просвещения<sup>121</sup>. Пройдя обучение по принятым в те времена в Европе программам, наывкнув систематической умственной работе, проведя при

<sup>118</sup> Nagman 2010. P. 27. Примеч. 9.

<sup>119</sup> Житие прп. Григория Синаита 2006. С. 119.

<sup>120</sup> «Весь день отправляше дела духовная, и внешняя, всю же ночь пишаше» (Митрофан, схимон. 2014. С. 270).

<sup>121</sup> См.: Брискина-Мюллер 2016. В связи с темой Просвещения нужно отметить, что под этим понятием сегодня подразумеваются очень разные явления и течения. Достаточно сказать, что в отличие от революционно и крайне антирелигиозно настроенных представителей французского Просвещения, в раннем немецком Просвещении, идущем поначалу во многом рука об руку с благочестивым движением пиетизма, были глубоко верующие, церковные мыслители и пасторы, подразумевавшие под Просвещением, в том числе, «народное просвещение», целью которого было вернуть заблудший народ к Богу, научить его читать Св. Писание и приучить к молитве. Подобные настроения были характерны, например, для церковных и университетских кругов города Галле, в котором учился Симон Тодорский, вернувшийся в Киевскую академию в 1738 г., то есть во время учебы там Петра (будущего Паисия) Величковского.

этом несколько студенческих лет вблизи таких известных монастырей, как Киево-Печерская лавра, соединив в себе любовь к книгам и интеллектуальным занятиям с любовью к молитве, Паисий Величковский — через тысячу лет после прп. Исаака Сирина и через четыреста лет после прп. Григория Синаита — как никто другой оказался способным увидеть, полюбить, воспеть и воплотить в монашескую жизнь этот столь редкий здесь мотив спасительности «чтения книжного».

В текстах всех трех духовных писателей прослеживаются следы внутримонашеской полемики. Григорий сетует на то, что любителей чтения мало. Из полемики Паисия с Афанасием ясно следует, что чтение и внутреннее делание на Афоне воспринималось как немонашеское занятие, как нечто соблазнительное, ибо не поддающееся проверке, как нечто таящее в себе опасность «самоволия», притом что легко контролируемое и поддающееся «учету» внешнее делание: пост, молитвы вслух, поклоны, дела послушания, соблюдение богослужебного устава — представлялось, напротив, «правильным».

Недоверие к умной молитве, для прп. Паисия, идет рука об руку с недоверием к чтению и богомыслию — занятиям, в равной степени плохо поддающимся внешнему надзору. Доверие уму — молящемуся и думающему, доверие внутреннему человеку, доверие жизни сердечной-умственной в отличие от повсеместно в то время принятой жизни «вслух» и «на виду», перенос внешнего делания во внутреннюю область, умственную и сердечную, апелляция к разуму (рассуждению), призыв к самостоятельному чтению первоисточников — текстов Священного Писания и Священного Предания, борьба с опасными предрассудками (а именно с книгоборчеством) — все это признаки Просвещения, ряд которых в отношении прп. Паисия Величковского можно продолжить: позже, уже живя в Молдавии, он фактически проводит реформу «здравоохранения» в своем братстве, создает больницу с системой мер гигиенического характера; там же он фактически создает институт перевода святоотеческих творений, при работе с которыми прибегает к вполне современным методам работы с рукописными текстами, теоретическое

обоснование которой он дает в разных письмах<sup>122</sup>; он посылает братьев своего монастыря учиться в Бухарестской академии, образование в которой давалось во второй половине XVIII в. в духе Просвещения<sup>123</sup>. Сын как своей Церкви, так и своей эпохи, прп. Паисий Величковский, почти за тридцать лет до своего современника и ровесника Иммануила Канта, фактически предвосхитил в лоне Православия лозунг Просвещения: имей мужество пользоваться своим умом<sup>124</sup>, наполняя это понятие, конечно, иным содержанием, но придавая им ему не менее важное значение.

Так, отношение к чтению оказывается не более и не менее, как лакмусовой бумагой христианской антропологии и даже сотериологии и позволяет делать выводы о представлении того или иного церковного писателя и даже церковной традиции о том, как человеку следует идти к Богу, как следует спасаться. Из текстов трех прославленных Церковью духовных писателей столь разных эпох и стран Исаака, Григория и Паисия недвусмысленно просвечивает убежденность в том, что монашеская жизнь не исчерпывается внешней аскезой, даже более: осознание того, что она лишена смысла, если не сопровождается внутренними подвигами, умной аскезой (чтением, богомыслием, внутренней молитвой), рефлексией, ибо «аще главу отсечеши, то кая полза от тела?»<sup>125</sup>

<sup>122</sup> См. особенно: Паисий Величковский, прп. 1791. Этим письмом прп. Паисий сопроводил посылаемый им в Санкт-Петербург перевод творений прп. Исаака Сирина. Здесь он пишет «о переводе книги святого Исаака Сирина с еллиногреческого на славянский язык, и о положенных <...> изъяснениях ради грамматического разума в ней много-различных точками означенных, краткое изъяснение».

<sup>123</sup> О господарской греческой академии в Бухаресте (основанной ок. 1689 г.), учебный план, который писался по образцу Падуанской академии, см.: Podskalsky 1988. S. 59. Примеч. 206.

<sup>124</sup> В своей программной статье «Ответ на вопрос: что такое просвещение» (“Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung”, 1784 г.) Кант перевел античный лозунг “Sapere aude” («Имей мужество быть мудрым») как «Имей мужество пользоваться своим умом» (“Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen”).

<sup>125</sup> Паисий Величковский, прп. Письмо Афанасию. Л. 62. Рум.: Răspunsul Starețului Paisie către Starețul Atanasie 2010. P. 105.

То обстоятельство, что тема умного делания существовала столетиями, говорит о том, что зародилась она, конечно, не в XVIII в. Эпоха раннего Просвещения с ее новым интересом к уму, возможно, лишь помогла прп. Паисию обратить внимание на этот святоотеческий мотив, который сам по себе всегда был неотъемлемой частью традиции восточной Церкви.

## ИСТОЧНИКИ

### *Рукописи*

*Афанасий Молдаванин*. Письмо Паисию Величковскому — *Афанасий Молдаванин*. Письмо Паисию Величковскому // Славянская версия: Рильский монастырь (Национальный музей «Рильский монастырь. Библиотека»), рукопись 5.25, первая тетрадь. [*Afanasii Moldavanin. Pis'mo Paisiiu Velichkovskomu (A letter to Paisius Velichkovsky) // Slavianskaia versii: Ril'skii monastyr' (Natsional'nyi muzei "Ril'skii monastyr'. Biblioteka")*], rukopis' 5.25, pervaiia tetrad' (Slavic version: Rila Monastery (National Museum "Rila Monastery. Library"), manuscript 5.25, first quire).]

*Паисий Величковский, прп.* Письмо Афанасию — *Паисий Величковский, прп.* Письмо Афанасию Молдаванину // Славянская версия: Рильский монастырь (Национальный музей «Рильский монастырь. Библиотека»), рукопись 5.25, вторая тетрадь. [*Paisii Velichkovski, prepodobnyi. Pis'mo Afanasiiu Moldovaninu (A letter to Athanasius the Moldovan) // Slavianskaia versii: Ril'skii monastyr' (Natsional'nyi muzei "Ril'skii monastyr'. Biblioteka")*], rukopis' 5.25, vtoraiia tetrad' (Slavic version: Rila Monastery (National Museum "Rila Monastery. Library"), manuscript 5.25, second quire).]

*Паисий Величковский, прп.* 1791 — *Паисий Величковский, прп.* Письмо митрополиту Гавриилу Новгородскому и Санкт-Петербуржскому от 28 ноября 1791 г. // РГБ, Оптинское собрание, рукопись 214.39<sup>126</sup>. [*Paisii Velichkovskii, prepodobnyi. Pis'mo mitropolitu Gavriilu Novgorodskomu i Sankt-Peterburgskomu ot 28 noiabria 1791 goda (A letter to Metropolitan Gabriel of Novgorod and Saint Petersburg dated*

<sup>126</sup> Частичная публикация произведена Оптиной пустыней в издании: Исаак Сирин, прп. 1854. С. VI—X (оптинские издатели отказались от публикации второй части письма, посвященной разработанным прп. Паисием принципам перевода).

28<sup>th</sup> of November 1791) // Rossiiskaia gosudarstvennaia biblioteka, Optinskoe sobranie, rukopis' 214.39<sup>363</sup> (Russian state library, Optina collection, manuscript 214.39<sup>363</sup>).]

*Печатные издания*

- Григорий Синаит, прп. 2014а — *Григорий Синаит, прп.* Главы о заповедях и догматах // Добротолубие. М., 2014. Т. 5. С 161–191. [*Grigorii Sinait, prepodobnyi.* Glavy o zapovedyakh i dogmatakh (Chapters on commandments and dogmata) // Dobrotoliubie (Philokalia). Moscow, 2014. Tom 5. P. 161–191.]
- Григорий Синаит, прп. 2014б — *Григорий Синаит, прп.* Наставления безмолвствующим // Добротолубие. М., 2014. Т. 5. С. 192–201. [*Grigorii Sinait, prepodobnyi.* Nastavleniia bezmolvtvuiushchim (Instructions to the silent) // Dobrotoliubie (Philokalia). Moscow, 2014. Tom 5. P. 192–201.]
- Григорий Синаит, прп. 2014с — *Григорий Синаит, прп.* О безмолвии и молитве // Добротолубие. М., 2014. Т. 5. С. 203–209. [*Grigorii Sinait, prepodobnyi.* O bezmolvii i molitve (On silence and prayer) // Dobrotoliubie (Philokalia). Moscow, 2014. Tom 5. P. 203–209.]
- Григорович-Барский 1887 — *Григорович-Барский В.* Странствования Василья Григоровича-Барскаго по Святым местам Востока с 1723 по 1747 годы. Ч. 3. 1744 год. СПб., 1887. [*Grigorovich-Barskii V.* Stranstvovaniia Vasil'ia Grigorovicha-Barskago po Sviatym mestam Vostoka s 1723 po 1747 gody (Travels of Vasily Grigorovich-Barsky in the Holy sites of the East 1723–1747). Chast' 3. 1744 god. Saint Petersburg, 1887.]
- Житие прп. Григория Синаита 2006 — Житие и деятельность иже во святых отца нашего Григория Синаита, составленная святейшим архиепископом Константинополя Каллистом // *Байер Х.-Ф.* Житие и сочинения Григория Синаита. Каллист I, патриарх Константинополя, житие и деятельность иже во святых отца нашего Григория Синаита. Екатеринбург, 2006. С. 103–227. [*Zhitie i deiatel'nost' izhe vo sviatykh ottsa nashego Grigoriia Sinaita, sostavlennaia sviateishim arhiiepiskopom Konstantinopolia Kallistom* (Life and works of the holy among the saints father Gregory of Sinai, compiled by the holy archbishop of Constantinople Callistus) // *Baier H.-F.* *Zhitie i sochineniia Grigoriia Sinaita.* Kallist I, patriarch Konstantinopolia, zhitie i deiatel'nost' izhe vo sviatykh ottsa nashego Grigoriia Sinaita (Life and works of the holy among the saints father Gregory of Sinai). Ekaterinburg, 2006. P. 103–227.]

Исаак Сирин, прп. 1854 — *Святого отца нашего Исаака Сирина, епископа бывшего Ниневийского Слова духовно-подвижническия, переведенные с греческого старцем Паисием Величковским. М., 1854. [Sviatogo ottsa nashego Isaaka Sirina, episkopa byvshego Nineviiskogo Slova duhovno-podvizhnicheskiiia, perevedennnye s grecheskogo startsem Paisiem Velichkovskim (Ascetic sermons, transated from Greek by elder Paisius Velichkovsky). Moscow, 1854.]*

Исаак Сирин, прп. 2016 — *Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические / Пер. с древнегреч. С. И. Соболевского. М., 2016. [Isaak Sirin, prepodobnyi. Slova podvizhnicheskie (Ascetic sermons) / Perevod s drevnegrecheskogo S. I. Sobolevskogo. Moscow, 2016.]*

Митрофан, схимон. 2014 — *Житие прп. Паисия Величковского, написанное схимонахом Митрофаном // Паисий Величковский, прп. Житие и избранные творения / Церковно-слав. текст с параллельным рус. пер. А. П. Власюка. Серпухов. 2014. С. 163–302. [Zhitie prepodobnogo Paisiia Velichkovskogo, napisannoe skhimonakhom Mitrofanom (Life of St. Paisius Velichkovsky, written by schema-monk Metrophanes) // Paisii Velichkovskii, prepodobnyi. Zhitie i izbrannnye tvoreniia (Select works) / Tserkovno-slavianskii tekst s parallel'nyum russkim perevodom A. P. Vlasiuaka. Serpukhov. 2014. P. 163–302.]*

Паисий Величковский, прп. 2014а — *Паисий Величковский, прп. Повесть о святем соборе («Автобиография») // Паисий Величковский, прп. Житие и избранные творения / Церковно-слав. текст с параллельным рус. пер. А. П. Власюка. Серпухов, 2014. С. 7–161. [Paisii Velichkovskii, prepodobnyi. Povest' o sviatem sobore (“Avtobiografia”) (Tale of the holy council (“Autobiography”) // Paisii Velichkovskii, prepodobnyi. Zhitie i izbrannnye tvoreniia (Life and select works) / Tserkovno-slavianskii tekst s parallel'nyum russkim pererevodom A. P. Vlasiuaka. Serpuhov, 2014. P. 7–161.]*

Паисий Величковский, прп. 2014б — *Паисий Величковский, прп. Письмо иерею Димитрию от 16 мая 1766 г. (так наз. «Первое послание о. Димитрию»)) // Паисий Величковский, прп. Житие и избранные творения / Церковно-слав. текст с параллельным рус. пер. А. П. Власюка. Серпухов, 2014. С. 388–417. [Paisii Velichkovskii, prepodobnyi. Pis'mo iereiui Dimitriiui ot 16 maia 1766 goda. (tak nazyvaemoe “Pervoe poslanie otsu Dimitriiui”)) (Letter to priest Demetrius dated May 16, 1766 (the so-called “First epistle of father Demetrius”)) // Paisii Velichkovskii, prepodobnyi. Zhitie i izbrannnye tvoreniia (Life and select works) / Tserkovno-slavianskii tekst s parallel'nyum russkim perevodom A. P. Vlasiuaka. Serpuhov, 2014. P. 388–417.]*

- Atanasie Moldoveanul 2010 — Scrisoarea Starețului Atanasie Moldoveanul către Starețul Paisie // Sfântul Paisie de la Neamț, Cuvinte și scrisori duhovnicești. Editura Doxologia, 2010. T. 2. C. 25–37.
- Isaak der Syrer 2015 — *Isaak der Syrer. Abhandlungen zur Askese. Facsimile der slav. / Hsgb. von A. Minceva, I. Lorenz. Köln, 2015.*
- Πιράρ 2012 — Ἀββᾶ Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου Λόγοι Ἀσκητικοί / Κριτική ἐκδόσις Μ. Πιράρ. Ἄγιον Ὅρος, 2012.
- Răspunsul Starețului Paisie către Starețul Atanasie 2010 — Răspunsul Starețului Paisie către Starețul Atanasie // Sfântul Paisie de la Neamț, Cuvinte și scrisori duhovnicești. Editura Doxologia, 2010. T. 2. C. 38–108.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Брискина-Мюллер 2016 — *Брискина-Мюллер А. М. Влияние духа гуманизма и Просвещения на жизнь и труды воспитанника Киевской Академии Паисия Величковского // ТКДА. 2016. № 25. С. 249–264. [Briskina-Muller A. M. Vliianie dukha humanizma i Prosveshheniia na zhizn' i trudy vospitannika Kievskoi Akademii Paisiia Velichkovskogo (Influence of the spirit of humanism and the Enlightenment on the life and work of Paisius Velichkovsky, a graduate of the Kiev Academy) // Trudy Kievskoi Dukhovnoi akademii (Works of the Kiev Theological Academy). 2016. № 25. P. 249–264.]*
- Брискина-Мюллер 2017 — *Брискина-Мюллер А. М. Спор об уставе между прп. Паисием Величковским и Афанасием Молдаванином. Страница истории Афона и паисиянского братства // Афонское наследие. № 5–6. 2017. С. 256–285. [Briskina-Muller A. M. Spor ob ustave mezhdru prepodobnym Paisiem Velichkovskim i Afanasиеm Moldavaninom. Stranica istorii Afona i paisianskogo bratstva (The dispute concerning the Typicon between St. Paisius Velichkovsky and Athanasius Moldavanin. A page of the history of Athos and the Paisian brotherhood) // Afonskoe nasledie (Athonite heritage). № 5–6. 2017. P. 256–285.]*
- Венюков Д., свящ., Деликари 2006 — *Венюков Д., свящ., Деликари А. Григорий Синаит // ПЭ. 2006. Т. 13. С. 50–68. [Veniukov D., priest, Delikari A. Grigori Sinai (Gregory of Sinai) // Pravoslavnaia Entsiklopedia (Orthodox Encyclopedia). 2006. Tom 13. P. 50–68.]*
- Иларион (Алфеев), архиеп. 2010 — *Иларион (Алфеев), архиеп. Духовный мир преподобного Исаака Сирина. СПб., 2010. [Ilarion (Alfeev), archbishop. Duhovnyi mir prepodobnogo Isaaka Sirina (The spiritual world of St. Isaac the Syrian). Saint Petersburg, 2010.]*

- Иларион (Алфеев), архиеп. 2011 — *Иларион (Алфеев), архиеп.* Исаак Сирий // ПЭ. 2011. Т. 26. С. 695–731. [*Iarion (Alfeev), archbishop.* Isaak Sirin (Isaac the Syrian) // *Pravoslavnaia Entsiklopedia (Orthodox Encyclopedia)*. 2011. Tom 26. P. 695–731.]
- Минчева 1993 — *Минчева А.* За един ръкопис от XV век със Слова на Исаак Сирий // *Българският петнадесети век // Сборник с доклади за българската обща и културна история през XV век.* София, 1993. С. 229–243.
- Сърку 1898 — *Сърку П. А.* К истории исправления книг в Болгарии в XIV в. Т. 1. Вып. 1. Время и жизнь патриарха Евфимия Тырновского. СПб., 1898. [*Syrku P. A.* K istorii ispravleniia knig v Bolgarii v XIV veke (On the history of the book correction in Bulgaria in the XIV century). Tom 1. Vypusk 1. Vremia i zhizn' patriarkha Evfimiia Tyrnovskogo. Saint Petersburg, 1898.]
- Федотова 2002 — *Федотова М. С.* К вопросу о славянском переводе постнических слов Исаака Сирина (по рукописям XIV — начала XVI вв. петербургских собраний) // *ТОДРЛ.* СПб., 2002. Т. 52. С. 498–511. [*Fedotova M. S.* K voprosu o slavyanskom perevode postnicheskikh slov Isaaka Sirina (po rukopisyam XIV — nachala XVI vekov peterburgskikh sobranij) (On the question of the Slavic translation of the lenten words of Isaac the Syrian (according to the manuscripts of the XIV — early XVI centuries of the St. Petersburg collections)) // *Trudy otdela drevnerusskoi literatury (Works of the department of Ancient Russian literature)*. Saint Petersburg, 2002. Tom 52. P. 498–511.]
- Яцимирский 1906 — *Яцимирский А. И.* Несколько моментов из истории русского религиозного мистицизма в XIX веке // *Странник.* Т. 5. 1906. С. 737–747. [*Yatsimirsky A. I.* Neskol'ko momentov iz istorii russkogo religioznogo misticizma v XIX veke (A few moments from the history of Russian religious mysticism in the XIX century) // *Strannik (Sojourner)*. Tom 5. 1906. P. 737–747.]
- Bumazhnov 2018 — *Bumazhnov D.* Zwischen Schule und Schweigen. Der hl. Isaak von Ninive und die „ostsyrischen Schulphilosophen“ // *Das Paradies ist ein Hörsaal für die Seelen.* Religiöse Bildung in historischer Perspektive / Hsgb. P. von Gemeinhardt, I. Tanaseanu-Döbler. Tübingen, 2018. S. 201–219.
- Деппе 1968 — *Деппе К.* Die Logoi Asketikoi des Isaak von Ninive // *Paul de Lagarde und die syrische Kirchengeschichte.* Göttingen, 1968 (Göttinger Arbeitskreis für syrische Kirchengeschichte). S. 35–57.
- Hagman 2010 — *Hagman P.* The Ascetism of Isaak of Nineveh. Oxford, 2010.

- Ică I., jr. 2011 — *Ică I., jr.* Despre Mirungere și Botez în Moldova anului 1785 — starețul Paisie Velickovski în dialog epistolar cu eruditul ieromonah Dorotheos Vulismas // Revista Teologică. 2011. Vol. 93. P. 58–75.
- Pelin 2014 — *Pelin V.* Paisianismul în contextual cultural și spiritual sud-est și est European (sec. XVIII–XIX). Chișinău, 2014.
- Podskalsky 1988 — *Podskalsky G.* Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453–1821). Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens. München, 1988.
- Rigo 2002 — *Rigo A.* Gregorio II Sinaita // La théologie byzantine et sa tradition. II. Sous la direction de Carmelo Giuseppe Conticello et Vassa Conticello. Turnhout, 2002. P. 35–130.
- Tachiaos 1983 — *Tachiaos A.* Gregory Sinaites' Legacy to the slavs: Prelim. Remarks // Cyrillomethodianum. 1983. Vol. 7. P. 113–142.

*Abstract*

**Briskina-Muller A. M. “Read books with all you soul!” Reading — a forgotten category of ascetical theology of St. Isaac the Syrian, Gregory of Sinai and Paisius Velichkovsky**

In the years that St. Paisius Velichkovsky stayed on Mt. Athos, between him and Athanasius Moldavanin, the Elder of one of the monastery, there was a short polemical correspondence in which Athanasius wrote to Paisius that all his mistakes were from scholarship; the monk should, he writes, ask God not for the gift of reading, but for the gift of tears. Responding in detail to other accusations, Paisius unexpectedly allots a lot of space to refute the idea that it is not necessary and even harmful for a monk to read. Reading is commanded by Christ, he writes, it is salvatory; reading the Holy Scriptures and the Holy Fathers can take the place of the role of the spiritual father in the absence of such, it is impossible to achieve peace without reading, learn to repent, learn the will of God, protect yourself from heresy. In his answer, Paisius refers, among other things, to St. Isaac Syrian and Gregory of Sinai. The article attempts to consider the motive for reading texts of the three saints. All three call the act of reading one of the main monastic activities, describe the spiritual fruits of reading and divine thinking in the categories of mystical theology, attribute reading to the soteriological meaning, and refusing to read is considered to lead to death.

*Keywords:* ascetic theology, patristic theology, soteriology, mind, reading, Athos, spiritual work, st. Isaac the Syrian, st. Gregory of Sinai, Paisius Velichkovsky.

## ИСТОРИЯ

АРХИМАНДРИТ МАКАРИЙ (ВЕРЕТЕННИКОВ)

# МЕСТОБЛЮСТИТЕЛЬ ПАТРИАРШЕГО ПРЕСТОЛА МИТРОПОЛИТ КАЗАНСКИЙ И СВЯЖСКИЙ ЕФРЕМ И ПУТИ РУССКОЙ ЦЕРКВИ В СМУТНОЕ ВРЕМЯ

УДК 94 (281.93)

DOI: 10.31802/2500-1450-2018-31-4-123-162

### *Аннотация*

В статье раскрывается в историческом ключе образ митрополита Казанского и Свяжского Ефрема. Рассказ о нем тесно переплетен с изложением событий Смутного времени. Митрополит Ефрем явился последователем священномученика Гермогена в крепкой защите Православия и в любви к Родине. Мальй период его местоблюстительства вместил в себя очень важные для государства решения и дела. Статья призвана пробудить более глубокий интерес к личности митрополита Ефрема как у ученых, так и у широкой читательской аудитории.

*Ключевые слова:* история Русской Православной Церкви, Смутное время, митрополит Казанский и Свяжский Ефрем, Михаил Романов, свт. Ермоген.

Личность митрополита Казанского и Свяжского Ефрема<sup>1</sup>, преемника и продолжателя трудов святителя Ермогена, до сих пор остается в тени. В исторических источниках и в историографии Казанский владыка известен мало. Между тем на его долю выпало руководство Церковью в очень

<sup>1</sup> См. о нем: Горталов 1885. С. 8; Мануил (Лемешевский), митр. 2002. С. 443–444; XVII век 2004. С. 439–441.

тяжелый и ответственный период отечественной истории, также Господь удостоил его венчать на царство первого представителя династии Романовых.

Первоначально владыка Ефрем был, очевидно, «насельником Спасо-Преображенского монастыря, а потом настоятельством в какой-то другой обители» города Казани<sup>2</sup>. Возможно, при монашеском пострижении он был назван в честь преподобного Ефрема Сирина. Его рукоположение в диаконский и священнический чин, несомненно, совершил митрополит Ермоген, будучи на Казанской кафедре.

П. М. Строев указывает в качестве даты архиерейской хиротонии владыки Ефрема август 1606 г.<sup>3</sup> Современный исследователь датирует его хиротонию июлем 1606 г.<sup>4</sup> В современном справочном издании указана дата, приводимая П. М. Строевым, то есть август, а владыка Ефрем назван при этом Хвостовым<sup>5</sup>. Однако его связь с этим родом ранее уже подверглась справедливой критике<sup>6</sup>.

Митрополит Ефрем проявлял заботу о монастырях своей епархии. Благодаря его усилиям в с 1606 по 1607 г. «монастыри Казанского края

<sup>2</sup> Липаков 2007. С. 59. Исследователь объясняет это следующим: «Иначе трудно объяснить, почему святитель Ефрем был погребен в “пещерке” за алтарем Преображенского собора, ведь архиереев обычно хоронили в кафедральном соборе» (Липаков 2007. С. 59. Примеч. 2).

<sup>3</sup> Строев 1877. Стб. 288.

<sup>4</sup> Липаков 2008. С. 57.

<sup>5</sup> История иерархии РПЦ 2006. С. 193. Архимандрит Платон (Любарский) скончался в 1811 г. в сане архиепископа на Екатеринославской кафедре, привел краткие сведения о митрополите Ефреме: он называет в качестве даты его хиротонии 26 декабря 7115 г. (т. е. 1606 г.), сообщает о его кончине и погребении, о венчании им первого русского царя из династии Романовых. При этом указывается источник данных сведений: «...сие выписано из Евангелия, которое дано им вкладу в Собор, в коем заставицы и слова писаны золотом» (Платон (Любарский), архим. 1868. С. 75). Однако приведенные сведения не являются точной выпиской из вкладной записи в книге и исследователь, как видим, не согласен с приведенными им данными.

<sup>6</sup> Любомиров 1911. С. 350–352.

(Спасо-Преображенский, Свяжский Успенский, Казанский Троицкий, Зилантов Успенский) получили от царя Василия подтвердительные грамоты на все свои владения, в которых подробно перечислялись все деревни, мельницы, рыбные ловли, городские подворья и т. д.»<sup>7</sup>. В 1612 г. последовала «додача» земель «в дом Пречистыя Богородицы свягаго славнаго Ея Благовещения в вотчину Ефрему м[итрополиту] Казанскому и Свяжскому»<sup>8</sup>.

На Руси продолжалась Смута — и это накладывало особую ответственность на служение иерарха в Казанском крае. Во время движения И. И. Болотникова жители Свяжска изменили царю Василию Шуйскому, поэтому владыка Ефрем наложил на них запрещение. После того как они раскаялись, царь простил их, а патриарх Ермоген 22 декабря 1606 г. своею грамотою снял наложенное на них архиереем запрещение и преподал свое первосвятительское благословение владыке Ефрему как ревностному архипастырю, который не попустил «словесному стаду <...> путем погибели ийти»<sup>9</sup>. Осенью 1606 г. вторым воеводой в Казань был назначен Б. Я. Бельский — племянник опричника Малюты Скуратова. В начале 1607 г. первым воеводой стал В. П. Морозов. «Триумвират Бельский — Морозов — митрополит Ефрем управлял Казанью и Казанским краем долгие четыре года»<sup>10</sup>.

В последующее время на Волге верность царю Василию сохраняли такие крупные города, как Нижний Новгород и Казань, а другие «города присягнули Лжедмитрию II»<sup>11</sup>. В 1608 г. боярин Ф. И. Шереметев, замирив низовье Волги, направился в Москву. В Царицыне он взял тело скончавшегося там в декабре 1606 г. архиепископа Астраханского

<sup>7</sup> Липаков 2007. С. 61. См. также: Липаков 2008. С. 57.

<sup>8</sup> Покровский 1906. С. 44. См.: Грамота 1612 г. 1896. С. 9–10.

<sup>9</sup> ААЭ. 1836. Т. 2. С. 138–139; Гермоген, патриарх Московский и всея России 1912. С. 74–76; Народное движение 2003. С. 129–130. См.: Липаков 2007. С. 60.

<sup>10</sup> Липаков 2007. С. 60.

<sup>11</sup> Там же.

Феодосия, остававшееся непогребенным, привез его в Казань «и погребению вдаде во обители Преображения Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, а погребе его Преосвященный Ефрем митрополит Казанский и Свияжский»<sup>12</sup>.

События, которые происходили в это время в Москве, мало успокаивали сердце русского человека. В конце августа 1610 г. в Казань была направлена Ф. И. Мстиславским из Москвы грамота, извещавшая об избрании на Московский престол польского королевича Владислава. В ней излагались условия призвания королевича на царство и сделано указание: привести жителей Казанского края к присяге новому государю<sup>13</sup>. Затем, как стало известно, «20 сентября поляки без боя, с согласия Семибоярщины, заняли Москву. Фактически правителем России стал наместник короля Сигизмунда гетман Гонсевский, а сам Польский король стал называть себя “царем Жигимонтом”»<sup>14</sup>.

В России сложились два властных центра. Если ранее это были Москва и «воровская столица» Тушино, то теперь — Москва, в которой находились поляки и Семибоярщина, и Калуга, где пребывал Лжедмитрий II. В январе 1611 г. в Казань прибыл из Москвы дьяк Афанасий Евдокимов<sup>15</sup>, от него стало известно, что положение в Москве полностью находится в руках поляков, они ввели «комендантский час», бояре требовали от патриарха крестоцелования Польскому королю, но он отказал им и в связи с этим у бояр «была брань» с ним<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> Дмитриевский. С. 170. См. также: Покровский 1913. С. 4. Позднее по просьбе жителей Астрахани царь Михаил Феодорович (1613–1645) повелел в 1617 г. Казанскому митрополиту Матфею (1615–1646) «тело его многотрудное досмотрити и отпутит[и] на свой ему престол во град Астарахан[ь]». Архиепископ Астраханский Онуфрий (1615–1628) встретил с честью тело своего предшественника и совершил его погребение в кафедральном соборе (Дмитриевский 1903. С. 170–171).

<sup>13</sup> ААЭ. 1836. Т. 2. С. 280–284.

<sup>14</sup> Липаков 2007. С. 62.

<sup>15</sup> Веселовский 1975. С. 168.

<sup>16</sup> ААЭ. 1836. Т. 2. С. 292.

«Вероятно, именно А. Евдокимов принес в Казань весть о том, что патриарх Гермоген освободил россиян от соблюдения присяги на верность Владиславу»<sup>17</sup>, поэтому жители Казани решили целовать крест самозванцу, «царю и великому князю Дмитрею Ивановичу», чтобы жить в подчинении государю, которого к тому времени, как выяснилось позднее, уже не было в живых. Но присяга выявила расхождения во мнениях среди жителей города. В «Новом летописце» читаем: «Воевода ж Богдан Яковлевич Бельской нача им говорити и крепити<sup>18</sup>, чтоб вору креста не целовати, а целовати б крест, хто будет государь на Московском государстве. Дьяк же Никонор Шулгин, умысля с <...> ворами, повеле Богдана убити <...> и возведоша ево на башню и скинуша з башни и убиша до смерти»<sup>19</sup>. Как отмечает Е. В. Липаков, «в ходе народных волнений был убит не только Богдан Бельский, но и несколько его сторонников <...> их сбросили со Спасской башни»<sup>20</sup>. Названный исследователь полагает, что митрополит Ефрем согласился с позицией казанцев<sup>21</sup>, но более аргументированной является противоположная точка зрения<sup>22</sup>.

В марте 1611 г. Соловецкий игумен Антоний в грамоте Шведскому королю писал, что общее настроение в стране сводится к необходимости избрания государя «из своих прирожденных бояр». Он сообщает о письмах Святейшего Патриарха, посылаемых в различные города, среди которых называет и Казань<sup>23</sup>.

Одновременно ярославское духовенство направило владыке Ефрему грамоту, в которой описывалось положение дел в стране. Патриарх Ермоген, согласно грамоте, мужественно «стал за православную веру».

<sup>17</sup> Липаков 2007. С. 63.

<sup>18</sup> Крепити — «ободрять» (СРусЯ. 1981. Вып. 6. С. 30).

<sup>19</sup> ПСРЛ. СПб., 1910. Т. 14. С. 1905.

<sup>20</sup> Липаков 2007. С. 62–63. См. также: Покровский 1913. С. 10.

<sup>21</sup> Липаков 2007. С. 63.

<sup>22</sup> Покровский 1913. С. 11–12.

<sup>23</sup> ААЭ. 1836. Т. 2. С. 308.

Он благословлял всех, «чтоб за православную веру стали, а кто умрет, будут новые страстотерпцы»<sup>24</sup>. Москвой, говорится, завладели поляки, король осаждает Смоленскую твердыню, русские пленники, находившиеся в Польше, по-прежнему не освобождены, царя Василия отправили в Польшу. Наряду с патриархом, «крепким стоятелем» за православную веру назван также Смоленский архиепископ Сергий.

Затем в Казань доставили грамоту от духовенства Костромы. В ней шла речь о действиях по спасению России, которые предпринял П. Ляпунов «по благословенью Святейшаго Ермогена Патриарха Московского и всеа Руси»<sup>25</sup>. В конце говорилось, что послание было написано, чтобы поставить жителей Казани в известность и добавлялось: «...и что у вас каких вестей, и вам бы, господа, к нам пожаловати про все подлинно отписать, чтоб нам ваш совет был ведом»<sup>26</sup>. Затем последовала новая грамота, очевидно, от П. Ляпунова и служилых людей, то есть от первого ополчения. В ней также описывается положение дел в стране, сообщается, что 19 марта интервенты «Московское государство выжгли и высекли, и многия Божьи церкви и монастыря осквернили и разорили, и раки чудотворных мощей розсекли и чудотворные мощи поругали, и во многих Божьих церквах лошади поставили, и в монастырех стали жити, и многое убийство и поругание и осквернение иноческому чину учинили»<sup>27</sup>. Ополчение подошло к Москве 1 апреля, а перед этим все целовали крест, чтобы стоять всем за православную веру «против злых разорителей веры крестьянской»<sup>28</sup>. Казанцы призываются стоять за Отечество во главе с митрополитом Ефремом подобно «Первопрестолнику» патриарху Ермогену. В конце выражена просьба оказать материальную помощь ополчению.

<sup>24</sup> ААЭ. 1836. Т. 2. С. 321.

<sup>25</sup> Там же. С. 324.

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> Там же. С. 325.

<sup>28</sup> Там же. С. 326.

В апреле 1611 г. в Казань была доставлена грамота из стана ополченцев, располагавшегося около Москвы. Первым в качестве адресата в ней назван митрополит Ефрем. В ней сообщается о занятии Москвы поляками, о пожаре в столице в марте. Ополченцы собрались «по благословению нового исповедника и побарателя по православной вере, отцом отца, Святейшего Ермогена Патриарха Московского и всеа Руси, втораго Златоуста, исправляющаго несуменно безо всякого страха слова Христовы, истины обличителя на предатели и разорители нашии христианские веры»<sup>29</sup>. В грамоте казанцы призываются «попещися о Божиим и о земском деле»: прислать ратников для борьбы с интервентами.

В Троице-Сергиевом монастыре после снятия осады настоятелем стал преподобный Дионисий Радонежский<sup>30</sup>. Он известен большой благотворительной и патриотической деятельностью. Архимандрит Дионисий заботился о призрении больных, раненых, бедных, погребал почивших<sup>31</sup>. Его активная деятельность имела большое нравственное воздействие на народ. По всей России расходились по городам от него и келаря, старца Авраамия (Палицына), патриотические грамоты. В них выражалась боль о разоренной Отчизне и призыв к борьбе за спасение Родины<sup>32</sup>. В июле 1611 г. такую грамоту доставили и в Казань. Документ был адресован митрополиту Ефрему «и всяким людем Казанского государства». В ней говорилось о том, что после пожара в Москве 19 марта «Святейшаго Ермогена Патриарха Московского и всеа Руси, безчестне изринуша и в изгнании нужно затвориша»<sup>33</sup>. Дионисий и Авраамий призывают казанцев поспешить к Москве для ее спасения,

<sup>29</sup> Яковлев 1909. С. 63; СГД. 1819. Ч. 2. С. 536.

<sup>30</sup> Его «Житие» написал Троицкий келарь Симон (Азарьин) (БЛДР. Т. 14. С. 356–463). О писательской манере автора см.: Белоброва 2001. С. 667–674).

<sup>31</sup> Скрынников 1986. С. 256.

<sup>32</sup> Яковлев 1909. С. 71–73, 80–82, 90–92; Скворцов 1890. С. 72–73.

<sup>33</sup> ААЭ. 1836. Т. 2. С. 328; Яковлев 1909. С. 71. Нужно — «насильственно» (СРусЯ. 1981. Вып. 11. С. 445).

чтобы избавиться «вечного порабощения латынского»<sup>34</sup>. Из Казани к Москве выступил отряд, состоявший из дворян, стрельцов, служилых татар и возглавляемый первым воеводой В. П. Морозовым. «Отряд Морозова с благословения митрополита взял с собой список с Казанской чудотворной иконы Божией Матери»<sup>35</sup>.

В конце августа 1611 г. патриарх Ермоген послал грамоту в Нижний Новгород, в которой говорилось: «Да писати бы вам из Нижнего в Казань к митрополиту Ефрему, чтоб митрополит Ефрем писал в полки к бояром учителную грамоту». Глава Церкви выступает против избрания на Московский престол «маринкина паньина сына», но призывает всех хранить «чистоту душевную и братство». Из грамоты выясняется интересная вещь: он просит прислать к нему опять «безстрашных людей, свяженина Родиона Моисея да Ратмана Пахомова», которые ранее уже были у него «с советными челобитными». Несомненно, что дошедшие до нас грамоты того времени — это лишь часть документации, исходившей из Москвы и циркулировавшей между городами. Можно также говорить и об особом доверии первосвятителя к Казанскому иерарху<sup>36</sup>.

16 сентября 1611 г. из Казани сообщили в Пермь, что «митрополит <...> и всякие служилые и жилецкие люди Казанского государства, сослалися с Нижним Новымъгородом <...> на том, что <...> быти всем в совете и в соединенье, и за Московское и за Казанское государство стояти <...> а на Московское государство избрати государя всюю землею Российские державы». Жители Перми, со своей стороны, выразили полное согласие с позицией жителей Казани в своей «отписке» к ним<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> В конце грамоты сделана приписка: «Таковы ж грамоты посланы, из Троицкого Сергиева монастыря, в Казань и во все Понизовные города, и в Великий Новгород и Поморье, на Вологду и в Пермь Великую» (ААЭ. 1836. Т. 2. С. 240). О грамотах Троицкого архимандрита см.: Белоброва 2000. С. 142–145.

<sup>35</sup> Липаков 2007. С. 63.

<sup>36</sup> Яковлев 1909. С. 567. См. также: Мельников 1850. С. 7.

<sup>37</sup> АИ. 1841. Т. 2: 1598–1613. С. 399. См. также: Липаков 2007. С. 64.

Святейший Патриарх Ермоген, будучи сведен с престола, свои последние дни провел в заточении в Чудовом монастыре, поэтому в 1611 г., перед праздником святой Пасхи, на кафедру был возвращен патриарх Игнатий, пребывавший в Чудовом монастыре. Но уже осенью он вместе с жолнерами<sup>38</sup> С. Жолкевского покинул Москву и направился к Польскому королю Сигизмунду. И хотя еще был жив находившийся в заточении святитель Ермоген, некоторую главенствующую роль в это время играл архиепископ-грек Арсений Элассонский, называемый в источниках Архангельским<sup>39</sup>. 17 февраля 1612 г. святитель Ермоген страдальчески скончался. Русский народ, оказавшийся после сведения с престола Василия Шуйского без государя, был теперь лишен и архипастыря. Местоблюстителем традиционно становился старейший по хиротонии митрополит. Крутицкий митрополит Пафнутий (1605–1608), который ездил в Старицу второй раз для погребения там первого патриарха Иова, к тому времени уже скончался. Новгородский же митрополит Исидор (1603–1619) не имел возможности выполнять подобные функции, ибо находился в пределах, оккупированных шведами. Вот почему патриаршим местоблюстителем стал владыка Ефрем, митрополит Казанский и Свяжский<sup>40</sup>.

После кончины главы Церкви становится более интенсивной переписка русских городов с целью консолидации патриотических сил. Под воздействием таких грамот русские города активизируют свои усилия, крепнет национальное самосознание. В грамотах русские люди призываются не верить Польскому королю-католику, который хочет овладеть всей страной Русской и попятить православную веру, все призываются к объединению в борьбе с разорителями. В грамотах подчеркивалось, что заступница у нас — Пресвятая Богородица, а молитвенники — московские святые

<sup>38</sup> Жолнер — солдат-пехотинец в польской армии. При помощи жолнеров самозванец пытался овладеть Москвой (Ушаков 1939. С. 137).

<sup>39</sup> В 1612 г. он рукоположил в сан диакона, а затем в священника некоего Андрея «меж Крутицкие митрополии» (Леонид (Кавелин), нером. 1862. С. 96).

<sup>40</sup> Макарий (Булгаков), митр. 1996. Кн. 6. С. 110–111.

чудотворцы. Грамоты ссылаются на благословение Святейшего Патриарха Ермогена, призывавшего постоять за Русь Православную.

После гибели П. П. Ляпунова и распада первого ополчения к осени 1611 г. в Подмоскovie остались преимущественно казаки и тушинцы во главе с атаманом И. Заруцким и князем Д. Трубецким. Чтобы обеспечить себе пропитание, они грабили окрестное население. В самой Москве и к западу от нее хозяйничали поляки, на севере страны — шведы. В этих обстоятельствах особо возвысился патриотический голос русского духовенства. В Нижнем Новгороде, обращаясь к жителям, активно выступали за спасение Отечества Печерский архимандрит Феодосий и протопоп Спасо-Преображенского собора Савва Евфимьев<sup>41</sup>. Возглавил же второе ополчение, сформировавшееся в Нижнем Новгороде, мещанин К. Минин. Ему трижды являлся преподобный Сергей Радонежский, благословляя на предстоящий подвиг для спасения России<sup>42</sup>.

Четыре месяца ополчение провело в Ярославле, за это время в стране окрепло патриотическое движение, став практически общеземским. В Ярославле была создана система управления: стали действовать Поместный приказ, Казанский дворец, Новгородская четверть, был организован Монастырский приказ<sup>43</sup>. Руководство ополчения предполагало созвать в Ярославле Земский Собор, поскольку первоначально хотели избрать нового царя. Избрание государя ставилось «необходимым условием дальнейшей борьбы с врагами»<sup>44</sup>.

Правительство «всей земли» во главе с К. Мининым и Д. Пожарским чтит митрополита Ефрема как старейшего иерарха, считая его местоблюстителем Патриаршего престола. Митрополит Ефрем управлял Русской Церковью, пребывая преимущественно в Казани, ибо он непосредственно «был необходим в Казани, где не было воевод и сидел ненадежный дьяк

<sup>41</sup> См. о протопопе Савве: Платонов 2012. С. 196–202.

<sup>42</sup> Епифаний, прп. и др. 1997. С. 186.

<sup>43</sup> Скрынников 1986. С. 233–234. См. также: Любомиров 1939. С. 112–114.

<sup>44</sup> Платонов 1937. С. 415. О т. н. втором ополчении см.: Любомиров 1939.

Шульгин, поэтому ярославские воеводы, чувствуя Ефрема, “яко некое великое светило”, в то же время не звали его “к рати в Ярославль”»<sup>45</sup>.

Исполняя обязанности местоблюстителя Патриаршего престола, Ефрем Великим постом 1612 г. возглавил хиротонию архимандрита Спасо-Евфимиева монастыря Герасима во архиепископа Суздальского. Последний затем участвовал в царском венчании Михаила Романова<sup>46</sup>. Еще ранее, в мае 1611 г., когда Суздальская кафедра вдовствовала, священник села Мельнишного (около г. Шуи) «просил митрополита Ефрема о позволении построить церковь»<sup>47</sup>.

К концу пребывания второго ополчения в Ярославле среди населения и ратников начались эпидемии, поэтому 23 мая 1612 г. был совершен крестный ход вокруг города с Толгской иконой Богоматери и образом Спаса Нерукотворного, после чего язва прекратилась<sup>48</sup>. Епархиальным архиереем в Ярославле в то время был митрополит Ростовский Кирилл<sup>49</sup>, призванный ополчением из Троицкой обители преподобного Сергия Радонежского<sup>50</sup>, где он находился на покое и оттуда был вновь призван к иерархическому и земскому служению. Можно сказать, что он был викарием при местоблюстителе Патриаршего престола.

18 июля 1612 г. ополчение К. Минина и Д. Пожарского, благословляемое митрополитом Ростовским Кириллом двинулось из Ярославля к Москве.

<sup>45</sup> Платонов 1937. С. 416.

<sup>46</sup> Маштафаров А. 2006. С. 155. Строев 1877. Стб. 656. А. А. Титов, однако, говорит, что Суздальский владыка «архиерейскую хиротонию получил в Москве в марте или апреле 1613 г. и не от рук митрополита Ефрема, а от Ростовского митрополита Кирилла, бывшего тогда в столице главным лицом из духовенства» (Титов 1892. С. 68).

<sup>47</sup> Там же.

<sup>48</sup> Рутман 2007. С. 42. Для иконы Спасителя был воздвигнут обывденный храм, который был освящен митрополитом Кириллом. В новопостроенном храме «перед чудотворной иконой Спаса в числе первых молились Козьма Минин и Дмитрий Пожарский» (Рутман 2008. С. 98. См. также: Скрынников 1986. С. 245).

<sup>49</sup> Титов 1892. С. 64—66; Вахрина, М. В. П. 2014.

<sup>50</sup> Летопись о многих мятежах 1771. С. 260.

Уже после того как ополчение направилось к Москве, Минин и Пожарский обратились к Казанскому владыке Ефрему с просьбой о замещении вдовствующей Крутицкой кафедры, иерарх которой будет решать в Москве церковные вопросы: «И мы, по совету всея земли, приговорили в Дому Пречистыя Богородицы быти на Крутицах бывшего митрополита, Пафнутьево место митрополитом, Сторожевскаго монастыря игумену Исаию. А тот игумен Исаия от многих свидетельствован, что он имеет житъе по Бозе. И мы игумена Исаию послали к тебе, великому господину, в Казань: и молим твое преподобие всею землею, чтоб тебе, великому господину, не оставить нас в последней скорби и безпастырным»<sup>51</sup>. Поскольку этот иерарх остался неизвестным для истории, он, по мнению ученых, либо не был рукоположен, либо «из-за смерти или болезни не занял кафедру»<sup>52</sup>.

14 августа 1612 г. ополчение прибыло в Троице-Сергиеву обитель и праздник Успения Пресвятой Богородицы встретило под покровом преподобного Сергия. Архимандрит Дионисий творил молебны у мощей Радонежского чудотворца. Затем в Троицкий монастырь поступило известие, что к Москве движется польский гетман Я. Ходкевич с войском и продовольственным обозом для голодающих поляков московского гарнизона<sup>53</sup>, поэтому ополчение, чтобы не допустить прорыва гетмана с продовольствием в Кремль, спешно направилось к Москве.

Общими усилиями под Новодевичьим монастырем были отбиты подошедшие польские войска, в результате чего гетман, понеся потери, был вынужден отступить. «Разгром полевой армии Речи Посполитой в Москве стал поворотным моментом в освободительной борьбе русского народа. Отступление Ходкевича обрекло на гибель гарнизон, оккупировавший русскую столицу»<sup>54</sup>. В результате трехдневных боев план поляков

<sup>51</sup> Новиков 1894. С. 11; СГГД. 1819. Ч. 2. С. 600; Галахов 1848. С. 404; Соловьев 1989. С. 656.

<sup>52</sup> Липаков 2008. С. 58. См.: Макарий, (Булгаков), митр. 1996. Кн. 6. С. 111.

<sup>53</sup> Смирнов 1852. С. 56.

<sup>54</sup> Скрынников 1986. С. 284.

был сорван, в эти горячие дни имя преподобного «Сергия гремело в самом пылу сражения: оно было <...> паролем ратоборцев. День победы заключен был благодарственным молебном Господу Богу и угодникам Лавры, который отслужил келарь Авраамий в церкви Илии Обыденного»<sup>55</sup>.

После этого русское разнородное воинство активно повело осаду Москвы и совместную борьбу с засевшими в ней поляками. Началом освобождения Москвы стало взятие приступом Китай-города 22 октября 1612 г. В ополчении находилась чудотворная Казанская икона, перед которой возносились усиленные молитвы о спасении России, а до начала штурма в ополчении соблюдался трехдневный пост.

Накануне сдачи поляками Кремля было утешительное явление преподобного Сергия Радонежского ослабевшему и обессилевшему архиепископу Арсению Элассонскому. Угодник Божий возвестил ему: «Се убо Господь Бог молить ради святителей Петра и Алексея и Ионы и всех святых, да и аз грешный с ними же ходатай бых и заутра град Китай предаст в руде християном и врагов ваших вскоре всех низложит и из града извергнет»<sup>56</sup>.

Двадцать пятого октября, после капитуляции засевших в Кремле поляков, нижегородское ополчение двинулось с Казанской иконой от церкви Иоанна Милостивого на Арбате к Красной площади. Казаки шествовали с Гребневской иконой от храма Казанской иконы Богородицы за Покровскими воротами. Оба крестных хода сошлись на Красной площади у Лобного места, где Троицкий архимандрит Дионисий начал служить благодарственный молебен. В это же время из Кремля показался третий крестный ход, выходявший через Фроловские (Спасские) ворота во главе с архиепископом Арсением Элассонским. Впереди несли икону Владимирской Божией Матери. «Егда же узреша благочестивии воеводы и все христоролюбивое воинство чудотворную оную икону Богоматере, еяже

<sup>55</sup> Смирнов 1852. С. 66. См. также: Костомаров 2008. С. 728.

<sup>56</sup> Службы и жития прпп. Сергия и Никона Радонежских 1646. Л. 132; Елифаній, прп. и др. 1997. С. 145; Пролог 2003. Л. 108 об.

не надеялся видети никогдаже, от радости многия слезы от очию изливающие и целоваху ю»<sup>57</sup>. Два года в Кремле хозяйничали и мародерствовали поляки, в результате чего кремлевские храмы и святыни предстали перед русскими людьми в кошунственно разоренном и опустошенном виде<sup>58</sup>, но радостно звонили колокола и начались богослужения в главной русской святыне — в Успенском соборе Кремля.

Позднее на Красной площади в память победы над поляками был построен Казанский собор, а Казанскому чудотворному образу установлено второе, осеннее, празднование 22 октября. Ранее в память казанской победы был воздвигнут храм Покрова-на-Рву. Так Красная площадь в своем архитектурном облике хранит память о победах русского народа. Нужно отметить, что веками спасения Руси от иноземных захватчиков на протяжении столетий являются празднования в честь чудотворных икон Владимирской, Донской, Тихвинской, Казанской.

На Руси в который раз, за период конца XVI — начала XVII в., встал вопрос об избрании нового царя. Для этого временное правительство князя Д. М. Пожарского и Д. Т. Трубецкого разослало по городам грамоты с приглашением выборных лиц в Москву на Земский Собор для «обирания государьского». Всего в Москву прибыло около семисот представителей из пятидесяти городов, пятьдесят семь представителей духовенства. На Собор приехал митрополит Казанский и Свияжский Ефрем вместе с настоятелями Казанского Спасо-Преображенского и Свияжского Успенского монастырей. В состав избирательного Собора входили также митрополиты Кирилл Ростовский, Иона Сарский, другие архиереи, архимандриты, игумены и протопопы.

Земский Собор был созван в Кремле в начале 1613 г., он заменил действовавший до этого Совет вся земли, созданный руководством второго ополчения в предшествовавшем году в Ярославле<sup>59</sup>. На Соборе

<sup>57</sup> Пролог 2003. Л. 109.

<sup>58</sup> Смирнов 1852. С. 73.

<sup>59</sup> Черепнин 1978. С. 187–204.

раздавались мнения в пользу иноземной кандидатуры на престол. Их мотивировали тем, что от своих были различные бедствия, а с иноземным кандидатом будет легче оборонять страну. Но постепенно доминирующей стала национально-православная идея, сплотившая Русскую страну, благодаря которой отвергли кандидатуру католика-поляка и лютеранина-шведа. Собор постановил не избирать «царя от иноверных» а избрать своего, «из великих московских родов». Допускалась даже жеребьевка при выборе кандидата на царский престол<sup>60</sup>.

Однако ситуация с русской знатью в то время была довольно сложной. «После польского господства в Москве сторона княжат <...> лишилась своих “столпов” и потеряла положение у власти»<sup>61</sup>. К моменту Собора влияние высшей аристократии было ослаблено, к тому же в Москве было много казаков, входивших в ополчение, освободившее столицу. Их хотели отправить на юг для борьбы с движением И. Заруцкого, чтобы ослабить их влияние. В середине февраля был сделан перерыв в работе Собора. «Казаки же не можаху дождати от бояр совету их, кто у них будет царь на Руси. И советовав всем казачьим воинством и приступиша казаков до пяти сот и больше ко двору Крутицкого митрополита, и врата выломали, и всыпали во двор, и глагоleshа з грубыми словесы митрополиту: “Дай нам, митрополит, царя государя на Россию кому нам поклонится и служити и у кого жалованья просити, да чего нам гладною смертию умирати!” Митрополит же страхом одержим и бежа через хоромы тайным путем к бояром и сказа все по ряду»<sup>62</sup>.

Претендентами на царский престол называли И. В. Голицына, Ф. И. Мстиславского, И. М. Воротынского, Д. Т. Трубецкого, Д. М. Черасского и других. Но бóльший успех имел молодой Михаил Романов.

<sup>60</sup> Станиславский, Морозов 1985. С. 92, 94.

<sup>61</sup> Платонов 1937. С. 426.

<sup>62</sup> Станиславский, Морозов 1985. С. 95. Крутицким митрополитом должен был быть владыка Иона, который был рукоположен «в начале 1613» г. (Строев 1877. Стб. 1035).

Его отец, Ростовский митрополит Филарет, находился в польском плену, но казаки помнили его по Тушинскому лагерю. Ценилась его родственная близость к первому русскому царю — Иоанну Грозному. Дядя Михаила Романова, Иван Никитич, был в числе «седмочисленных» бояр и содействовал избранию на царский престол своего племянника. На Соборе последовали устные и письменные заявления и предложения Земскому Собору от горожан и казаков об избрании на престол Михаила Романова<sup>63</sup>. Седьмого февраля 1613 г. выбор Собора остановился на его кандидатуре. Затем в течение двух недель проходил опрос ближайших городов и вызов отсутствующих на Соборе бояр. Как повествует старец Авраамий (Палицын), 20 февраля, в субботу первой недели Великого Поста, у него на Богоявленском подворье Троице-Сергиева монастыря в Кремле собрались «многие дворяне и дети боярские и гости многие разных городов, и атаманы, и казаки, и открывают ему совет свой и благое изволение»<sup>64</sup>. Все они стояли за избрание Михаила Феодоровича.

Двадцать первого февраля 1613 г., в Неделю торжества Православия, в Успенском соборе Земский Собор торжественно провозгласил Московским царем шестнадцатилетнего Михаила Феодоровича Романова, сына митрополита Филарета, после чего последовала присяга ему членов Собора и всей Москвы: «Целова же [боля]ра крест, та же потом и казаки крест целовав, на Лобное место вынесоша шесть крестов, поставиша казаком на целование»<sup>65</sup>. Летописец сообщает о настроении русских

<sup>63</sup> Черепнин 1978. С. 199. Об атмосфере в это время см.: Замятин 1926; Семин 1980. С. 231–252; Избрание на царство 1901.

<sup>64</sup> Державина, Колосова 1955. С. 232. См. также: Станиславский 1990. С. 85–92; Волков 2000. С. 130.

<sup>65</sup> Станиславский, Морозов 1985. С. 95. Одновременно в Речи Посполитой проходил сейм, который должен был найти возможность выплаты жалования военным за кампанию в Московской Руси. При этом подверглась критике политика короля, который два года штурмовал Смоленск, не предприняв усилий к взятию Москвы (Савич 1939. С. 52–55).

людей: «В той же день бысть радость велия на Москве, и поидоша в соборную церковь Пречистые Богородицы и пеша молебны з звоном. Он же благочестивый государь того и в мысли не имяше и не хотящу: бывшу убо ему в то время у себя в вотчине, тово и не ведаше, да Богу он годен бысть. И за очи помаза его Бог елеом святым и нарече его царем. И посласте к нему государю из Московскаго государства от всех православных христиан з грамотами, чтобы он, государь, шол к Москве на свой царский престол»<sup>66</sup>.

Ростовский митрополит Кирилл, информируя о последних событиях, произошедших в столице, направил в Архангельск грамоту, извещаая об избрании боярина Михаила Романова на царство, который назван племянником почившего Феодора Иоанновича<sup>67</sup>. В следующей грамоте митрополит Кирилл сообщает, что к ним направлены посланцы Собора, чтобы всех к «крестному целованью привести»<sup>68</sup>.

Ранее, после сдачи Кремля поляками, Михаил Феодорович вместе с матерью отправился в свои костромские владения, причем инокиня Марфа проследовала прямо в Кострому, а сын ее остановился в своей родовой вотчине — селе Домнине, где управителем был крестьянин Иван Сусанин. Именно тогда жизнь народного избранника подверглась опасности. Позднее, в 1619 г., совершив поездку в Костромские пределы, царь писал о себе в жалованной грамоте Богдану Сабину, зятю Сусанина: «...в прошлом во 7121 (1613) году были на Костроме и в те поры приходили в Костромской уезд польские и литовские люди и тестя его <...> в те поры литовские люди изымали и пытали великими, немерными пытками и пытали у него, где в те поры мы <...> были и он Иван, ведая про нас <...> где мы в те поры были, терпя от тех польских и литовскихъ людей немерныя пытки, про нас тем польским и литовским людям, где мы в те поры были не сказал, а польские и литовские люди

<sup>66</sup> ПСРЛ. М., 1968. Т. 31. С. 157. См. также: Маркевич 1891.

<sup>67</sup> Зимин 1957. С. 190. См. также: Готье 1909. С. 15–18; Дробленкова 1992. С. 222–224.

<sup>68</sup> Зимин 1957. С. 192.

замучили его до смерти»<sup>69</sup>. Подвиг Ивана Сусанина свидетельствует не только о его патриотизме, но и о личной преданности крестьянина своему господину<sup>70</sup>.

Избегнув опасностей, народный избранник отправился в Ипатьевскую обитель под защиту монастырских стен. Здесь произошла его встреча с посланцами Собора. Из духовенства в состав посольства Земского Собора входили архиепископ Рязанский Феодорит, Чудовский архимандрит Авраамий, Новоспасский архимандрит Иосиф, Троицкий келарь Авраамий (Палицын) и другие<sup>71</sup>. Они зачитали «Послание из царствующего града Москвы к Костроме к Государю с молением и о воцарении его у Живоначальныя Троицы в Ипатском монастыре, что на Костроме»<sup>72</sup>. Юный Михаил долго отказывался от избрания. Мать-инокиня Марфа также не хотела его благословить на царство, ибо, по ее словам, русские люди «измалодушествовались»<sup>73</sup>. Кроме того, имело место и опасение за судьбу старшего в роду — митрополита Филарета, томившегося в польском плену<sup>74</sup>.

После молебна пред чудотворной Феодоровской иконой Богоматери молодой боярин дал согласие на свое царское избрание. «Бысть же в тот день

<sup>69</sup> СГГД. 1822. Ч. 3. С. 214–215; Царские грамоты Сабининым 1913. С. 196; Булдаков, Уткин 1993. С. 22. Зятю И. Сусанина и его потомкам выдавались жалованные грамоты затем в XVII–XVIII вв. (Ковалева 2012. С. 200). Интересно, что в 1836 г. композитор М. И. Глинка († 1857) написал оперу «Жизнь за царя», в XX в. называвшуюся «Иван Сусанин». Композитор почил в Берлине и отпевал его потомок костромского крестьянина-патриота — веймарский протоиерей Стефан Сабинин (Макарий (Веретенников), игум. 1984. С. 18).

<sup>70</sup> См.: Цветаев 1913. С. 60. В истории известны и другие аналогичные случаи, происходившие в то время, когда русские люди гибли сами, чтобы погубить неприятеля (См.: Сказания современников о Дмитриии самозванце 1859. С. 88; Забелин 2005. С. 210–211; Скрынников 1986. С. 255–256).

<sup>71</sup> Наказ послам, отправлявшимся в Кострому, см. в издании: Морозова 2005. С. 303–313.

<sup>72</sup> Белокуров 1906.

<sup>73</sup> Морозова 2005. С. 331. См. также: Цветаев 1913. С. 75.

<sup>74</sup> Маркевич 1891. № 9. С. 197; Морозова 2005. С. 355.

на Костроме радость веля и составиша празднество чудотворной иконе Федоровской»<sup>75</sup>. Учреждение праздника иконе, «приношение жемчужной цаты <...> составление “Сказания” о ее явлении и чудесах, поновление образа, написание множества списков с подписью, содержащей извещение о новом праздновании. Все это было призвано свидетельствовать народу: Смутное время миновало, в Москве вновь законная, преемственная, благословенная Богом власть»<sup>76</sup>. В службе Федоровской иконе проводится интересная параллель: «Благознаменит бысть Израилю день оный, в оньже рукою Моисея от горькия работы во блаженную свободу люди Божии превождахуся, сице и нам радостен нарочитый сей праздника нашего день, яко днесь рукою Великого князя и государя Михаила Федоровича, от Костромских пределов возсияваша, вся страны Отечества нашего умирл еси, Господи, да в мире глубоце прославляем благодеяния и чудеса Твоя»<sup>77</sup>.

Новоизбранный царь вместе с матерью направился из Костромы в Москву. Их путь пролегал через Троицкую обитель, где было совершено «молебное пение о царском его многолетнем здравии, знаменовавшемся ко образом Святыя Живоначальныя Троицы и у целебностных мощей великих Чудотворцев Сергия и Никона»<sup>78</sup>. Они поклонились святым мощам великого угодника Божия, преподобного Сергия Радонежского.

Двадцать шестого апреля, будучи в обители Живоначальной Троицы, государь и мать его, великая старица Марфа, призвали митрополита Казанского Ефрема и других членов Собора и говорили «с великим гневом и со слезами, жалеючи о православных крестьянех, что грабежи и убийства

<sup>75</sup> Розанов 1885. С. 31; Летопись о многих мятежах 1771. С. 302.

<sup>76</sup> Федоров 2012. С. 18. Инокня Марфа, мать новоизбранного царя, в 1613 г. привезла в Москву список с иконы Федоровской иконы (Федоров 2012. С. 19). Европейские принцессы, выходя замуж за представителей правящего дома России, принимали Православие и, кроме имени при крещении, «получали отчество Федоровна в честь иконы» (Федоров 2012. С. 21).

<sup>77</sup> Миняя март 2008. С. 358.

<sup>78</sup> Островский П., прот. 1879. С. 176.

на Москве и по городом, и по дорогам встали воры великие и православному крестьянам, своей единокровной братье, чинят нестерпимые смертные муки и убивства, и кровь крестьянскую льют безпрестани»<sup>79</sup>. Последовала переписка владыки Ефрема с правительством в Москве. Тридцатого апреля 1613 г. ему была направлена «отписка» Земского Совета, в которой сообщалось о мерах, принятых с целью прекращения грабежей на дорогах, «и о посылке к царю бояр и прочих чинов людей с просьбою, чтобы он шел немедленно к Москве»<sup>80</sup>. Правительство приняло необходимые меры по наведению порядка на дорогах. Наконец, из села Тайнинского последовало государево извещение: «...а приход наш и матери нашей будет к Москве мая в 2 день, в воскресенье; и вам бы про приход наш знать было ведомо»<sup>81</sup>.

В день памяти святых жен-мироносиц Михаил Федорович с матерью-инокиней торжественно прибыл в столицу. За городом его встретил крестный ход во главе с митрополитом Ефремом, который благословил государя и совершил молебен<sup>82</sup>. Прибытие в Москву избранного на царство государя ассоциировалось со въездом в Константинополь Византийского императора Михаила Палеолога в 1261 г., освободившего царствующий град от латинян и положившего начало новой династии.

Одиннадцатого июля 1611 г. «...венчал ево государя царским венцом Казанской митрополит Ефрем и все власти Московского государства»<sup>83</sup>. Современник, троцкий келарь, очень торжественно пишет: «...во вселенстей велицей церкви Пресвятыя Владычица наша Богородица и Приснодевы Мариа, честнаго и славнаго Ея Успения <...> венчан бысть рукою пресвященнаго кир Ефрема, Божию милостию митрополита

<sup>79</sup> Морозова 2005. С. 430.

<sup>80</sup> ДР. 1850. Т. 1: 1612–1628 г. Стб. 1199–1204.

<sup>81</sup> Морозова 2005. С. 465.

<sup>82</sup> Хроники Смутного времени 1998. С. 202.

<sup>83</sup> ПСРЛ. 1910. Т. 14. С. 131. Текст Чина царского венчания см.: СГГД. 1822. Ч. 3. С. 81–83.

Казаньского и Свиязского»<sup>84</sup>. Так народное избрание было завершено церковным священнодействием.

В своем поучении молодому государю митрополит Ефрем в первой, исторической, части говорит о предшествовавших правителях: крестителе земли Русской — князе Владимире, затем о Владимире Мономахе, после которого все последовавшие государи венчались на Руси до «блаженных памяти дяди вашего, царя и великаго князя, Феодора Иоанновича»<sup>85</sup>. После него он называет царя Бориса Годунова, «родом из пределов Вяземских»<sup>86</sup>. Далее проповедник подробно говорит о самозванце-расстриге и его гибели. Называет он также царя Василия Шуйского и пишет о препровождении его в Речь Посполитую, о безуспешной попытке на Руси избрать на царство королевича Владислава, о печальной судьбе посольства к Польскому королю Сигизмунду во главе с митрополитом Филаретом. Не был обойден им вопрос и о святотатственном отношении поляков к православным святыням. Историческая часть приветственного слова заканчивается изложением обстоятельств избрания на царство Михаила Феодоровича. Затем владыка Ефрем дает ему наставление быть верным сыном Православной Церкви, за что Господь дарует ему Свои богатые щедроты и милости<sup>87</sup>. «Того же дни ели у государя: Казанской митрополит Ефрем, Ростовской митрополит Кирилл со властью»<sup>88</sup>.

На следующий день, 12 июля, были именины нововенчанного царя — день памяти его Небесного покровителя, преподобного Михаила Маленина<sup>89</sup>.

<sup>84</sup> Державина, Колосова 1955. С. 237.

<sup>85</sup> Казанский митр. Ефрем 1908. С. 5.

<sup>86</sup> Там же. С. 6.

<sup>87</sup> Там же. С. 11–15.

<sup>88</sup> ДР. 1850. Т. 1: 1612–1628 г. Стб. 99.

<sup>89</sup> В это время на Руси начинается активное почитание преподобного Михаила Маленина. См. об этом: Журавлева 2003. В соборном храме Ипатьевского монастыря, построенном в середине XVII в., имеется изображение явления Богоматери преподобному Михаилу Маленину (Куколевская 2008. С. 350–351).

Преподобный подвижник при жизни посещал Константинополь. Его современницей была русская княгиня Ольга, также посетившая Царьград. «И вот избранный всем русским народом на царство, в Неделю православия (21-го февраля 1613 г.), Михаил Феодорович венчается на царство, по исполнении ему ровно 17 лет и спустя 650 лет по кончине соименного ему святого, в день воскресный и святых благоверных великих княгини Ольги, накануне празднования небесному своему пособнику, и приемлет чрез священное миропомазание дары Святаго Духа, потребные к управлению обширным и ослабленным смутами царством», — пишет<sup>90</sup> архиепископ Сергий (Спасский).

Четырнадцатого апреля 1613 г. Собор постановил составить Утвержденную грамоту об избрании государя на царский престол. «За образец дьяки взяли годуновскую грамоту»<sup>91</sup>. Считается, что Утвержденная грамота 1613 г. об избрании царя Михаила Феодоровича «воскрешает риторику Макарьевской эпохи»<sup>92</sup>. Митрополит Ефрем первым из духовных лиц подписал Соборную грамоту об избрании Михаила Романова на царство<sup>93</sup>. В грамоте выражена важная мысль: «...не обыкоша росийстии народи безгосударственны бывати»<sup>94</sup>. В грамоте показана история правителей на Руси и более подробно говорится о них, начиная с конца XVI в. Главная же тема грамоты — история избрания и призвания на царство боярина Романова.

В 1673 г. в Посольском приказе была изготовлена книга об избрании на царство Михаила Романова, которая была украшена миниатюрами. На них встречаются изображения митрополита Ефрема: он участвует в заседаниях избирательного Собора<sup>95</sup>, встречает с крестным ходом прибывшего из Ко-

<sup>90</sup> Сергий (Спасский), архиеп. 1896. С. 24.

<sup>91</sup> Скрынников 1986. С. 322.

<sup>92</sup> Дробленкова 1992. С. 224.

<sup>93</sup> СГГД. 1813. Ч. 1. С. 599–643; Новиков 1788. С. 219; Белокуров 1906. С. 75; Избрание на царство 2016. С. 64.

<sup>94</sup> Белокуров 1906. С. 33.

<sup>95</sup> Книга о избрании 2014. С. 36–39.

стромы Михаила Романова (митрополит Ефрем в саккосе с кадилом)<sup>96</sup>, в день венчания он встречает принесенные в Успенский собор царские регалии<sup>97</sup>, затем совершает царское венчание в Успенском соборе<sup>98</sup>, помазывает царя святым миром<sup>99</sup>, причащает его<sup>100</sup>, сидит на торжественном приеме<sup>101</sup>.

Торжества царского венчания прошли, и нужно было начинать тяжелый труд по восстановлению государственности на Руси. Государева казна была пуста, поэтому духовенство обратилось к Строгановым с призывом об уплате налогов и предоставлении денежных сумм и продовольствия на военные нужды. Первая подпись в конце Соборной грамоты — «Божиею милостию смиренный Ефрем митрополит Казанския церкви»<sup>102</sup>.

В начале 1613 г. из Москвы в Астрахань для ее избавления от движения И. Заруцкого была направлена рать во главе с воеводой И. Н. Одоевским<sup>103</sup>, которому святитель Ефрем дал Казанский образ Богоматери.

В целях урегулирования отношений с западным соседом в Речь Посполитую отправили посольство. 15 марта 1614 г. состоялась встреча посланников с митрополитом Филаретом в присутствии канцлера Льва Сапеги и других поляков. Митрополит в свое время был послан в составе посольства для приглашения на престол королевича Владислава, и этой идеи поляки продолжали придерживаться. Канцлер сказал послам во время встречи, что у русских два государя: «Один у вас в Москве, а другой здесь — королевич Владислав, которому вы все целовали крест, что помимо его ни из других государств, ни из московских родов никого на государство не хотите»<sup>104</sup>.

<sup>96</sup> Книга о избрании 2014. С. 78–81.

<sup>97</sup> Там же. С. 106–109. О царских регалиях Михаила Феодоровича см.: Венчания на царство 2013. С. 54–55, 62–63, 65.

<sup>98</sup> Книга о избрании 2014. С. 130–133, 140–142.

<sup>99</sup> Там же. С. 148–151.

<sup>100</sup> Там же. С. 154–157.

<sup>101</sup> Там же. С. 170–173.

<sup>102</sup> ААЭ. 1836. Т. 3. С. 7.

<sup>103</sup> Лихач 1905. С. 157–158.

<sup>104</sup> Савич 1939. С. 69.

Другой поляк заявил: «Вот весною пойдем мы к Москве всею Речью Посполитою, и королевич Владислав Филарета поставит патриархом, а его сына — боярином»<sup>105</sup>. Избрание Михаила Феодоровича поляки понимали как измену королевичу Владиславу, которому на Руси ранее целовали крест. Необходимо отметить, что митрополит Филарет не был взят в плен во время ведения боевых действий, он входил в состав посольства к королю, а затем был интернирован поляками и отправлен в Польшу.

В результате Смуты положение Церкви так же, как и государства, оказалось плачевным: уменьшилось число епархий, монастыри и храмы были разорены, много духовенства и монашествующих было убито. Так, недолго просуществовала Карельская епархия: с 1599 по 1611 г., после чего епископ Сильвестр был переведен в Вологду, а позднее во Псков. После взятия поляками Смоленска в 1611 г. в Русской Церкви стало еще одной епархией меньше. Находившийся в польском плену Смоленский архиепископ Сергей проявлял патриотизм и преданность Московскому государству до самой своей кончины, последовавшей в 1619 г. Некоторые другие епархии в это время оставались без архиереев. После смерти в 1606 г. архиепископа Астраханского Феодосия, который в числе других ездил в Углич за мощами царевича Дмитрия, в Астрахани не было архиерея около девяти лет, пока кафедру не принял архиепископ Онуфрий. Пять лет вдовствовала Тверская епархия после мученической кончины архиепископа Феоктиста<sup>106</sup>, несколько лет не было архиерея в Суздале после смерти епископа Галактиона.

Сохранились некоторые сведения об архипастырской деятельности митрополита Ефрема в своей епархии в послесмутный период. В середине — второй половине 1613 г. владыка Ефрем рукоположил митрополита Сарского и Подонского Иону<sup>107</sup>, который впоследствии исполнял служение местоблюстителя Патриаршего престола. Будучи в Москве,

<sup>105</sup> Савич 1939. С. 59.

<sup>106</sup> В службе Всем святым в земли Российстей просиявшим, в литийном прощении называется имя «Феоктиста, архиепископа Тверскаго († 1609)» (Миня май 2008. С. 376).

<sup>107</sup> Опарина 2010. С. 444; Цветаев 1913. С. 19.

митрополит Ефрем по повелению нововенчанного царя закрепил 21 июля 1613 г. земельные угодья за двумя владельцами<sup>108</sup>. В 1612—1613 гг. «боярскому сыну» Феодору Соболеву была дана в качестве поместья в Боголюбовском стане «деревня Поломенка да деревня Ивешенка на тридцать чети»<sup>109</sup>. Незадолго до своей кончины митрополит Ефрем сделал вклад в кафедральный Благовещенский собор Казани — Евангелие, изданное в 1606 г. печатником А. М. Радишевским. В данном Евангелии мастер Парфений («пореклу Богдан Перфильев сын») нарисовал заглавные буквы, заставки и миниатюры евангелистов<sup>110</sup>. Высокий уровень художественного оформления позволяет сделать предположение, что «Евангелие могли специально подготовить к коронации Михаила Романова или расписать и поднести митрополиту Ефрему»<sup>111</sup>.

Совершив царское венчание, «святитель-старец спокойно мог сказать: *“Ныне отпущаеши раба Твоего”*»<sup>112</sup>. Иерарх возвратился в Казань, где 26 декабря скончался. Почивший святитель был отпет, очевидно, местным духовенством и погребен у алтаря соборного храма Спасо-Преображенского монастыря, в пещерке рядом с преподобными Ионой и Нектарием, учениками святителей Гурия и Варсонофия<sup>113</sup>. В XIX в. была опубликована надпись на надгробной плите иерарха: «Лета 7122-го, месяца декемвриа в 26 день. Преставися раб Божий Ефрем Преосвященный, по преименовании вторый митрополит Казанский и Свяжский»<sup>114</sup>.

Митрополит Ефрем почитался в Казани как подвижник благочестия. В преддверии 300-летия Дома Романовых гробница иерарха, венчавшего

<sup>108</sup> АФЭХ. 1961. Ч. 3. С. 242.

<sup>109</sup> Там же. С. 284.

<sup>110</sup> Анастасий, еп. 1913. С. 493; Кочетков 2009. С. 509—510.

<sup>111</sup> Измайлова 2005. С. 102.

<sup>112</sup> Покровский 1913. С. 34.

<sup>113</sup> Лебедев 1895. С. 78.

<sup>114</sup> Платон (Любарский) архим. 1868. С. 35—36; Воскресенский 1902. С. 13—14; Мухин В., свящ. 1996. С. 6.

Михаила Феодоровича, была «обновлена»<sup>115</sup>. Историк Русской Церкви митрополит Макарий (Булгаков) писал: «Местная Церковь давно сопричислила его к лику святых: в одной из древнейших церквей г. Казани и теперь имеется старинный образ митрополита Ефрема в иконописном стенном изображении. Над могилою приснопамятного святителя сооружена его икона»<sup>116</sup>. В так называемой пещерке на западной стене находилась икона с изображением казанских угодников Божиих и среди них был написан митрополит Ефрем<sup>117</sup>. В литературе известны изображения митрополита Ефрема. В Никольском единоверческом храме Казани хранилась икона Живоначальной Троицы начала XVIII в. На ее полях были изображены святители Герман и Ефрем Казанские. Надпись над последним: «Святой Ефрем, митрополит Казанский и чудотворец»<sup>118</sup>. В начале XX в. было изготовлено шитое изображение митрополита Ефрема, которое, как предполагается, предназначалось «для хоругви, то есть для крестного хода»<sup>119</sup>.

В XX в. «пещерка», где находилась гробница митрополита Ефрема и другие погребения, была разрушена. «После закрытия монастыря и сноса всех его храмов могилы оказались под асфальтом, эта площадка использовалась воинской частью как плац и стоянка автотранспорта»<sup>120</sup>. В 1995 г., по благословию архиепископа Казанского и Татарстанского Анастасия, были обреты останки митрополита Ефрема. Ныне они пребывают «в нижнем Сретенском храме Петропавловского собора» Казани<sup>121</sup>.

<sup>115</sup> Могила митр. Ефрема 1909. С. 627.

<sup>116</sup> Макарий (Булгаков), митр. 1996. Т. 10. Кн. 1. С. 4. М. А. Маханько говорит об изготовлении его надгробного образа в 1906, 1908 гг., который не сохранился (Маханько 2010. С. 53).

<sup>117</sup> Маханько 2010. С. 53.

<sup>118</sup> Воскресенский 1902. С. 16; Липаков 2007. С. 65.

<sup>119</sup> Маханько 2010. С. 56, 64.

<sup>120</sup> Липаков 2007. С. 65.

<sup>121</sup> Там же. См. также: Мухин В., свящ. 1996. С. 6.

Митрополит Ефрем был преемником и продолжателем трудов святителя Ермогена. При нем произошло два важных события: освобождение Москвы от поляков и избрание и венчание на царство нового Русского царя, положившего начало династии Романовых. Иерарх особо чтит чудотворный образ Казанской Богоматери: перед ним он возносил молитвы о спасении Русской державы, его списки он передавал воеводам для духовного укрепления. В народе митрополит Ефрем издавна почитался как святой, однако официальная его канонизация так и не произошла.

#### ИСТОЧНИКИ

Державина, Колосова 1955 — Сказание Авраамия Палицына / Подготовка текста и комм. О. А. Державиной, Е. В. Колосовой. М. — Л., 1955. [Skazanie Avraamiia Palitsyna (A story of Abrahamius Palitsyn) / Podgotovka teksta i kommentarii O. A. Derzhavinoi, E. V. Kolosovoi. Moscow — Leningrad, 1955.]

Готье 1909 — Акты, относящиеся к истории земских Соборов / Под ред. Ю. В. Готье. М., 1909. [Akty, otnosyashchiesya k istorii zemskikh Soborov (Acts relating to the history of the Zemsky Sobor) / Pod redaktsiei Yu. V. Got'e. Moscow, 1909.]

Грамота 1612 г. 1896 — 1612 г. Июль. Грамота «по приказу великого Российского Московского государства и всей земли бояр» дьяков Шульгина и Дичкова по приговору всей земли Казанского государства о даче Казанскому митрополиту Ефрему в вотчину жеребий помещика Онучина в поместной пустыши // ЧОИДР. 1896. Кн. 3. С. 9–10. [1612 god. Iiul' Gramota "po prikazu velikogo Rossiiskago Moskovskago gosudarstva i vsei zemli boiar" d'iakov Shul'gina i Dichkova po prigovoru vsei zemli Kazanskogo gosudarstva o dache Kazanskomu mitropolitu Efremu v votchinu zherebii pomeshchika Onuchina v pomestnoi pustyshe (1612. July. A document "by the order of the great Russian state of Moscow and the all the land of the boyars" of the clerks Shulgin and Dichkov by the verdict of the whole land of the Kazan state about giving to the landowner Onuchin the local wasteland of the Kazan metropolitan Efrem) // Moskovskoe obshchestvo istorii i drevnostei Rossiiskikh (Moscow society of Russian history and antiquities). 1896. Kniga 3. P. 9–10.]

Епифаний, прп. и др. 1997 — Житие и чудеса преподобного Сергия, игумена Радонежского, записанные преподобным Епифанием Премудрым, иеромонахом Пахомием Логофетом и старцем Симоном Азарыным в переводе на русский язык. М., 1997.

- [Zhitie i chudesa prepodobnogo Sergiia, igumena Radonezhskogo, zapisannye prepodobnym Epifaniem Premudrym, ieromonakhom Pakhomiem Logofetom i startsem Simonom Azar'inym v perevode na russkii yazyk (The life and miracles of St. Sergius, Abbot of Radonezh, recorded by St. Epiphanius the Wise, hieromonk Pachomius Logofet and the Elder Simon Azarin in Russian). Moscow, 1997.]
- Зимин 1957 — *Зимин А. А.* Акты земского Собора 1612–1613 гг. // Записки Отдела рукописей ГБЛ. М., 1957. Вып. 19. С.185–192. [*Zimin A. A.* Akty zemskogo Sobora 1612–1613 gody (Acts of the Zemsky Sobor of 1612–1613) // *Zapiski Otdela rukopisei Gosudarstvennoi biblioteki imeni Lenina* (Notes of the Manuscripts department of the State Library of Lenin). Moscow, 1957. Vypusk 19. P. 185–192.]
- Книга о избрании 2014 — Книга о избрании на превысочайший престол Великого Российского царствия великого государя царя и великого князя Михаила Федоровича, всея Великия России самодержца. Рукопись. Комментарий. Текст. М., 2014. [Книга о izbranii na prevysochajshii prestol Velikogo Rossiiskogo tsarstviia velikogo gosudaria tsaria i velikago kniazia Mikhaila Fedorovicha, vseia Velikiia Rossii samoderzhtsa. Rukopis'. Kommentarii. Tekst (The book on the election to the supreme throne of the Great Russian Kingdom of the great sovereign Tsar and Grand Duke Mikhail Fedorovich, the autocrat of All-Great Russia. Manuscript. Commentary. Text). Moscow, 2014.]
- Летопись о многих мятежах 1771 — Летопись о многих мятежах и о разорении Московского государства. СПб., 1771. [Letopis' o mnogikh miatezhakh i o razorenii Moskovskogo gosudarstva (Chronicle of many revolts and ruin of Muscovy). Saint Petersburg, 1771.]
- Миней май 2008 — Миней май. М., 2008. Ч. 3. [Mineia mai (May Minaion). Moscow, 2008. Chast' 3.]
- Миней март 2008 — Миней март. М., 2008. Ч. 1. [Mineia mart (March Minaion). Moscow, 2008. Chast' 1.]
- Пролог 2003 — Пролог. Кн. 1: Септемврий — Февруарий. М., 1883. [Prolog. Kniga 1: Septemvrii — Fevruarii (Prolog. Book 1: September — February). Moscow, 1883.]
- Сказания современников о Димитрии самозванце 1859 — Сказания современников о Димитрии самозванце. СПб., 1859. [Skazaniia sovremennikov o Dimitrii samozvantse (Legends of contemporaries about Dimitri the impostor). Saint Petersburg., 1859.]
- Службы и жития прпп. Сергия и Никона Радонежских 1646 — Службы и жития преподобных Сергия и Никона Радонежских. М., 1646. [Sluzhby i zhitia prepodob-

- nykh Sergiia i Nikona Radonezhskikh (Services and Lives of St. Sergius and Nikon of Radonezh). Moscow, 1646.]
- Хроники Смутного времени 1998 — Хроники Смутного времени. М., 1998. [Khroniki Smutnogo vremeni (Chronicles of the Time of Troubles). Moscow, 1998.]
- Царские грамоты Сабининым 1913 — Царские грамоты Сабининым // Церковная правда. 1913. № 7. С. 195—197. [Tsarskie gramoty Sabininym (Royal letters to the Sabinins) // Tserkovnaia pravda. 1913. № 7. S. 195—197.]
- Яковлев 1909 — Памятники истории Смутного времени / Под ред. А. И. Яковлева. М., 1909. [Pamiatniki istorii Smutnogo vremeni (Historical artefacts of the Time of Troubles) / Pod redaktsiei A. I. Iakovleva. Moscow, 1909.]

#### ЛИТЕРАТУРА

- XVII век 2004 — XVII век // Славянская энциклопедия. М., 2004. Т. 1. С. 439—441. [XVII vek (XVII century) // Slavianskaia entsiklopediia (Slavonic encyclopedia). Moscow, 2004. Tom 1. P. 439—441.]
- Анастасий, еп. 1913 — Анастасий еп. Ефремово Евангелие 1606 года Благовещенского кафедрального собора г. Казани // Православный собеседник. 1913. № 3. С. 492—494. [Anastasii bishop. Efremovo Evangelie 1606 goda Blagoveshchenskogo kafedral'nogo sobora goroda Kazani (Efremovo Gospel 1606 of the Annunciation Cathedral in Kazan) // Pravoslavnyi sobesednik (Orthodox interlocutor). 1913. № 3. P. 492—494.]
- Белоброва 2000 — Белоброва О. А. Из археографической практики XVII века // Проблемы истории, русской книжности, культуры и общественного сознания. Сборник научных трудов. Новосибирск, 2000. С. 142—145. [Belobrova O. A. Iz arkhеографicheskoi praktiki XVII veka (From the archaeographic practice of the XVII century) // Problemy istorii, russkoi knizhnosti, kul'tury i obshchestvennogo soznaniia. Sbornik nauchnykh trudov (Problems of history, Russian literacy, culture and social consciousness. Collection of scientific papers). Novosibirsk, 2000. P. 142—145.]
- Белоброва 2001 — Белоброва О. А. Об источниках «Жития Дионисия, архимандрита Троице-Сергиева монастыря» // ТОДРЛ. СПб., 2001. Т. 52. С. 667—674. [Belobrova O. A. Ob istochnikakh "Zhitii Dionisiia, arkhimandrita Troitse-Sergieva monastiria" (About the sources of "The life of Dionysius, archimandrite of the Trinity-Sergius

- Monastery”) // *Trudy otdela drevnerusskoi literatury* (Works of the department of Ancient Russian literature). Saint Petersburg, 2001. Том 52. Р. 667–674.]
- Белокуров 1906 — *Белокуров С. А.* Утвержденная грамота об избрании на государство Михаила Федоровича Романова. М., 1906. [*Belokurov S. A.* Utverzhdennaia gramota ob izbranii na gosudarstvo Mikhaila Fedorovicha Romanova (Approved document on the election of Mikhail Fedorovich Romanov to the State). Moscow, 1906.]
- Булдаков, Уткин 1993 — *Булдаков К., Уткин С.* Подвиг Ивана Сусанина. Письменные источники. Историография // Краеведческие записки. 1993. Вып. 5. С. 20–40. [*Buldakov K., Utkin S.* Podvig Ivana Susanina. Pis'mennye istochniki. Istoriografiya (The feat of Ivan Susanin. Written sources. Historiography) // *Kraevedcheskie zapiski* (Local-history notes). 1993. Vypusk 5. Р. 20–40.]
- Вахрина, М. В. П. 2014 — *Вахрина В. И., М. В. П.* Кирилл IV // ПЭ. 2014. Т. 34. С. 599–601. [*Vakhrina V. I., M. V. P.* Kirill IV (Cyril IV) // *Pravoslavnaia Entsiklopediia* (Orthodox Encyclopedia). 2014. Tom 34. Р. 599–601.]
- Венчания на царство 2013 — Венчания на царство и коронации в Московском Кремле. Ч. 1: XVI–XVII века. М., 2013. [*Venchaniia na tsarstvo i koronatsii v Moskovskom Kremle* (Coronations in the Moscow Kremlin). Chast' 1: XVI–XVII veka. Moscow, 2013.]
- Веселовский 1975 — *Веселовский С. Б.* Дьяки и подьячие XV–XVII вв. М., 1975. [*Veselovskii S. B.* D'iaki i pod'iachie XV–XVII vekov (Secretaries and scribes of the XV–XVII centuries). Moscow, 1975.]
- Волков 2000 — *Волков В. А.* Новое о Русском государстве в 1613–1618 гг. (По рукописным материалам XVII столетия) // Исследования книжных памятников. История. Филология. Источниковедение. Сборник научных статей. М., 2000. С. 128–136. [*Volkov V. A.* Novoe o Russkom gosudarstve v 1613–1618 godov. (Po rukopisnym materialam XVII stoletia) (New information about the Russian state in 1613–1618 (According to handwritten materials of the XVII century)) // *Issledovaniia knizhnykh pamiatnikov. Istoriiia. Filologiiia. Istochnikovedenie. Sbornik nauchnykh statei* (Studies of book artefacts. History. Philology. Source study. Collection of scientific articles). Moscow, 2000. Р. 128–136.]
- Воскресенский 1902 — *Воскресенский А. А.* Пещерка Казанского Спасо-Преображенского монастыря и исторические сведения о погребенных в ней. Казань, 1902. [*Voskresenskii A. A.* Peshcherka Kazanskogo Spaso-Preobrazhenskogo monastyria i

- istoricheskie svedeniia o pogrebennykh v nei (The cave of the Kazan Savior-Transfiguration monastery and historical information about those buried in it). Kazan, 1902.]
- Галахов 1848 — *Галахов А.* Историческая хрестоматия церковнославянского и русского языка. Т. 1. От начала славянорусской письменности до Петра I (IX—XVIII столетия). М., 1848. [*Galakhov A.* Istoricheskaia khrestomatia tserkovnoslavianskogo i russkogo iazyka. Tom 1. Ot nachala slavianorusskoi pis'mennosti do Petra I (IX—XVIII stoletii) (Historical reader of Church Slavonic and Russian language. Vol. 1. From the beginning of the Slavic-Russian writing to Peter I (IX—XVIII century)). Moscow, 1848.]
- Гермоген, патриарх Московский и всяя России 1912 — *Гермоген, патриарх Московский и всяя России.* Творения. М., 1912. [*Hermogenes, patriarch of Moscow and all Russia.* Tvoeniia (Works). Moscow, 1912.]
- Горталов 1885 — *Горталов Н.* Краткие биографические сведения об иерархах Казанской иерархии от учреждения ее до настоящего времени (1555—1885 гг.). Казань, 1885. [*Gortalov N.* Kratkie biograficheskie svedeniia ob ierarkhakh Kazanskoi ierarkhii ot uchrezhdeniia eia do nastoiashchego vremeni (1555—1885 gody) (Brief biographical information about the hierarchs of the Kazan hierarchy from its establishment to the present (1555—1885)). Kazan', 1885.]
- Дмитриевский 1903 — *Дмитриевский А.* К трехсотлетнему юбилею Астраханской епархии (Житие и подвиги архиепископа Феодосия) // ТКДА. 1903. № 5. С. 145—171. [*Dmitrievsky A.* K trekhsotletnemu iubileiu Astrahanskoi eparhii (Zhitie i podvigi arhiiepiskopa Feodosiia) (On the 300<sup>th</sup> anniversary of the Astrakhan Diocese (Life and feats of Archbishop Theodosius)) // Trudy Kievskoi dukhovnoi akademii (Works of the Kiev theological academy). 1903. № 5. P. 145—171.]
- Дробленкова 1992 — *Дробленкова Н. Ф.* Грамота утвержденная 1613 г. // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3. (XVII в.). Ч. 1. А—З. СПб., 1992. С. 222—224. [*Droblenkova N. F.* Gramota utverzhdannaya 1613 goda (A confirmed document of 1613) // Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevnei Rusi (Dictionary of clerks and literacy of ancient Russia). Vypusk 3. (XVII vek). Chast' 1. A—Z. Saint Petersburg, 1992. P. 222—224.]
- Журавлева 2003 — *Журавлева И. А.* Ковчег для мощей преподобного Михаила Малеина — небесного покровителя первого царя династии Романовых Михаила Федоровича // Художественные памятники Московского кремля. М., 2003. С. 110—120.

- [Zhuravleva I. A. Kovcheg dlia moshchei prepodobnogo Mikhaila Maleina — nebesnogo pokrovitelia pervogo tsaria dinastii Romanovykh Mikhaila Fedorovicha (Ark for the relics of St. Michael Malein — the patron saint of the first tsar of the Romanovs Michael Fedorovich) // Khudozhestvennye pamyatniki Moskovskogo kremlia (Art objects of the Moscow kremlin). Moscow, 2003. P. 110–120.]
- Забелин 2005 — *Забелин И. Е.* Минин и Пожарский. «Прямые» и «кривые» в Смутное время. СПб., 2005. [*Zabelin I. E.* Minin i Pozharskii. “Pryamye” i “krivye” v Smutnoe vremia (Minin and Pozharsky. “Straights” and “curves” in the Time of Troubles). Saint Petersburg, 2005.]
- Замятин 1926 — *Замятин Г. А.* К истории Земского Собора 1613 г. // Труды Воронежского государственного университета. Педагогический факультет. Воронеж, 1926. Т. 3. С. 1–74. [*Zamiatin G. A.* K istorii Zemskogo Sobora 1613 goda (On the history of the Zemsky Sobor 1613) // Trudy Voronezhskogo gosudarstvennogo universiteta. Pedagogicheskii fakul'tet (Proceedings of the Voronezh State University. Department of Education). Voronezh, 1926. Tom 3. P. 1–74.]
- Избрание на царство 1901 — Избрание на царство Михаила Феодоровича Романова // ТКДА. 1901. № 1. С. 85–118. [*Izbranie na tsarstvo Mikhaila Feodorovicha Romanova* (Choosing Mikhail Romanovich as Tsar) // Trudy kievskoi dukhovnoi akademii (Works of the Kiev theological academy). 1901. № 1. P. 85–118.]
- Избрание на царство 2016 — Избрание на царство государя царя Михаила Феодоровича (Choosing Mikhail Romanovich as Tsar). М., 2016. [*Izbranie na tsarstvo gosudaria tsaria Mikhaila Feodorovicha.* Moscow, 2016.]
- Измайлова 2005 — *Измайлова С.* Ефремово Евангелие // Родина. 2005. № 11. С. 101–102. [*Izmailova S.* Efremovo Evangelie (Efraim Gospel) // Rodina (Homeland). 2005. № 11. P. 101–102.]
- История иерархии РПЦ 2006 — История иерархии Русской Православной Церкви. Комментированные списки иерархов по епископским кафедрам с 862 г. М., 2006. [*Istoriia ierarkhii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi.* Kommentirovannyye spiski ierarkhov po episkopskim kafedram s 862 goda (The history of the hierarchy of the Russian Orthodox Church. Commented lists of hierarchs in bishops' seats since 862). Moscow, 2006.]
- Казанский митр. Ефрем 1908 — Казанский митрополит Ефрем, помазавший на царство Михаила Феодоровича Романова. Казань, 1908. [*Kazanskii mitropolit Efrem,*

- pozavshii na tsarstvo Mikhaila Feodorovicha Romanova (Kazan Metropolitan Ephraim, appointed Mikhail Romanovich for tsardom). Kazan, 1908.]
- Ковалева 2012 — Ковалева Л. А. Призвание Михаила Федоровича на царство и подвиг костромского крестьянина Ивана Сусанина (Обзор статей и материалов, опубликованных костромскими исследователями в XIX — начале XX в.) // Пятые Диевские чтения (Нерехта, 3 ноября 2009 года). Материалы и доклады. Нерехта, 2012. С. 198—205. [Kovaleva L. A. Prizvanie Mikhaila Fedorovicha na tsarstvo i podvig kostromskogo krest'ianina Ivana Susanina (Obzor statej i materialov, opublikovannykh kostromskimi issledovateliami v XIX — nachale XX v.) (The calling of Mikhail Fedorovich to the kingdom and feat of the Kostroma peasant Ivan Susanin (Review of articles and materials published by Kostroma researchers in the XIX — early XX centuries)) // Piatye Dievskie chteniia (Nerekhta, 3 noiabria 2009 goda). Materialy i doklady (Fifth Dievo readings (Nerekhta, November 3, 2009). Materials and reports). Nerekhta, 2012. P. 198—205.]
- Костомаров 2008 — Костомаров Н. И. Смутное время Московского государства в начале XVII столетия: 1604—1613. М., 2008. [Kostomarov N. I. Smutnoe vremia Moskovskogo gosudarstva v nachale XVII stoletii: 1604—1613 (Time of Troubles of the Moscow State at the beginning of the 17<sup>th</sup> century: 1604—1613). Moscow, 2008.]
- Кочетков 2009 — Кочетков И. А. Словарь русских иконописцев XI—XVII веков. М., 2009. [Kochetkov I. A. Slovar' russkikh ikonopistsev XI—XVII vekov (Dictionary of Russian icon painters of the XI—XVII centuries). Moscow, 2009.]
- Куколевская 2008 — Куколевская О. С. Стенописи Троицкого собора Ипатьевского монастыря. М., 2008. Т. 2. [Kukolevskaia O. S. Stenopisi Troitskogo sobora Ipat'evskogo monastyria (Murals of the Trinity Cathedral of the Ipatiev Monastery). Moscow, 2008. Tom 2.]
- Лебедев 1895 — Лебедев Е. М. Спасский монастырь в Казани (Историческое описание). Казань, 1895. [Lebedev E. M. Spasskii monastyr' v Kazani (Istoricheskoe opisanie) (Spassky Monastery in Kazan (Historical description)). Kazan, 1895.]
- Леонид (Кавелин), иером. 1862 — Леонид (Кавелин), иером. Церковно-историческое исследование о древней области вятичей, входившей с начала XV и до конца XVIII столетия в состав Крутицкой и частью Суздальской епархии // ЧОИДР. 1862. Кн. 2. Исследования. С. 1—156. [Leonid (Kavelin), hiermonk. Tserkovno-istoricheskoe

- issledovanie o drevnei oblasti viatichei, vkhodivshei s nachala XV i do kontsa XVIII stoletia v sostav Krutitskoi i chastii Suzdal'skoi eparkhii (Church historical research about the ancient Vyatic area, which from the beginning of the XV to the end of the XVIII century was part of the Krutitsa and Suzdal diocese) // Trudy otdela drevnerusskoi literatury (Works of the department of Ancient Russian literature). 1862. Kniga 2. Issledovaniia. P. 1—156.]
- Липаков 2007 — Липаков Е. В. Архипастыри Казанские. 1555—2007. Казань, 2007. [Lipakov E. V. Arkhipastyri Kazanskie. 1555—2007 (Archpastors of Kazan. 1555—2007). Kazan, 2007.]
- Липаков 2008 — Липаков Е. В. Ефрем, митрополит Казанский и Свияжский // ПЭ. 2008. Т. 19. С. 57—60. [Lipakov E. V. Efrem, mitropolit Kazanskii i Sviiazhskii (Efrem, Metropolitan of Kazan and Sviyazhsk) // Pravoslavnaia Entsiklopedia (Orthodox Encyclopedia). 2008. Tom 19. P. 57—60.]
- Лихач 1905 — Лихач Е. Одоевский, князь Иван Никитич // РБС. СПб., 1905. Т.: Обезьянинов — Очкин. С. 157—158. [Likhach E. Odovskii, kniaz' Ivan Nikitich (Odovskiy, prince Ivan Nikitich) // Russkii biograficheskii slovar' (Russian biographical dictionary). Saint Petersburg, 1905. Tom: Obez'yaninov — Ochkin. P. 157—158.]
- Любомиров 1911 — Любомиров П. Легенда о старце Давиде Хвостове // ЖМНП. 1911. № 12. С. 321—355. [Liubomirov P. Legenda o startse Davide Khvostove (Legend of the elder David Khvostov) // Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniia (Journal of the ministry of education). 1911. № 12. P. 321—355.]
- Любомиров 1939 — Любомиров П. Г. Очерк истории Нижегородского ополчения 1611—1613 гг. М., 1939. [Liubomirov P. G. Ocherk istorii Nizhegorodskogo opolcheniia 1611—1613 gody (Essay on the history of the Nizhny Novgorod militia of 1611—1613). Moscow, 1939.]
- Макарий (Веретенников), игум. 1984 — Макарий (Веретенников), игум. Памяти протоиерея Стефана Сабинина // ЖМП. 1984. № 4. С. 15—20. [Makarii (Veretennikov), hegumen. Pamiati protoiereia Stefana Sabinina (In memoriam of archpriest Stephan Sabinin) // Zhurnal moskovskoi patriarkhii (Moscow Patriarchate Journals). 1984. № 4. P. 15—20.]
- Макарий, (Булгаков), митр. 1996 — Макарий, (Булгаков), митр. История Русской Церкви. М., 1996. Т. 6; Т. 10. Кн. 1. [Makarius, (Bulgakov), metropolitan. Istoriia Russkoi Tserkvi (History of the Russian Church). Moscow, 1996. Tom 6; Tom 10. Kniga 1.]

- Мануил (Лемешевский), митр. 2002 — *Мануил (Лемешевский), митр.* Русские православные иерархи. 992–1892. Т. 1. Аарон — Иоаким II. М., 2002. [*Manuil (Lemeshevsky), metropolitan.* Russkie pravoslavnye ierarkhi. 992–1892 (Russian orthodox hierarch. 992–1892). Tom 1. Aaron — Ioakim II. Moscow, 2002.]
- Маркевич 1891 — *Маркевич А. И.* Избрание на царство Михаила Феодоровича Романова // ЖМНП. 1891. № 9–10. С. 176–203; С. 369–407. [*Markevich A. I.* Izbranie na tsarstvo Mikhaila Feodorovicha Romanova (Electing Mikhail Feodorovich as Tsar) // Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniia (Journal of the ministry of education). 1891. № 9–10. P. 176–203; P. 369–407.]
- Маханько 2010 — *Маханько М. А.* Юбилей династии Романовых 1913 г. и формирование иконографии святителя Ефрема, митрополита Казанского и Свяязского // Свяязские чтения. Сборник докладов конференции. Свяязск, 2010. Вып. 2. С. 50–56. [*Makhanko M. A.* Yubilei dinastii Romanovykh 1913 goda i formirovanie ikonografii sviatitelia Efrema, mitropolita Kazanskogo i Sviiazshskogo (The anniversary of the Romanov dynasty in 1913 and the formation of the iconography of St. Ephraim, Metropolitan of Kazan and Sviiazhsy) // Sviiazshskie chteniia. Sbornik dokladov konferentsii. Sviiazshsk (Sviyazhsk readings. Collection of conference reports), 2010. Vypusk 2. P. 50–56.]
- Маштафаров 2006 — *Маштафаров А. В.* Герасим, архиеп. Суздальский и Тарусский // ПЭ. 2006. Т. 11. С. 155. [*Mashtafarov A. V.* Gerasim, arkhiepiskop Suzdal'skii i Tarusskii (Gerasimus, archbishop of Suzdal and Tver) // Pravoslavnaia Entsiklopedia (Orthodox Encyclopedia). 2006. Tom 11. P. 155.]
- Мельников 1850 — *Мельников П. И.* Несколько новых сведений о Смутном времени о Козьме Минине, князе Пожарском и Патриархе Ермогене // Москвитянин. 1850. Ч. 6. Кн. 1. № 21. III. Науки и искусства. С. 1–12. [*Mel'nikov P. I.* Neskol'ko novykh svedenii o Smutnom vremeni o Koz'me Minine, kniazе Pozharskom i Patriarkhe Ermogene (Some new information about the Time of Troubles about Kozma Minin, Prince Pozharsky and Patriarch Hermogenes) // Moskvitianin (Muscovite). 1850. Chast' 6. Kniga 1. № 21. III. Nauki i khudozhestva P. 1–12.]
- Могила митр. Ефрема 1909 — *Могила митр. Ефрема, помазавшего на царство Дом Романовых* // Русский паломник. 1909. № 39. С. 627. [*Mogila mitropolita Efrema, pomazavshego na tsarstvo Dom Romanovykh* (The tomb of Met. Ephraim, who anointed House of the Romanovs to the throne) // Russkii palomnik (Russian pilgrim). 1909. № 39. P. 627.]

- Морозова 2005 — Морозова Л. Е. Россия на пути из Смуты. Избрание на царство Михаила Федоровича. М., 2005. [Morozeva L. E. Rossiya na puti iz Smuty. Izbranie na tsarstvo Mihaila Fedorovicha (Russia on the way from the Time of Troubles. Choosing Mikhail Fedorovich as tsar). Moscow, 2005.]
- Мухин В., свящ. 1996 — Митрополит Казанский и Свияжский Ефрем, венчавший на царство Михаила Феодоровича Романова / Сост. свящ. В. Мухин. Казань, 1996. [Mitropolit Kazanskii i Sviyazhskii Efrem, venchavshii na tsarstvo Mihaila Feodorovicha Romanova (Metropolitan of Kazan and Sviyazhsk Ephraim, who crowned Mikhail Romanov as tsar) / Sostavil sviashchennik V. Muhin. Kazan, 1996.]
- Народное движение 2003 — Народное движение в России в эпоху Смуты начала XVII века, 1601—1608. Сборник документов. М., 2003. [Narodnoe dvizhenie v Rossii v ehpokhu Smuty nachala XVII veka, 1601—1608. Sbornik dokumentov (Popular movement in Russia in the Time of Troubles of the early 17<sup>th</sup> century, 1601—1608. Collection of documents). Moscow, 2003.]
- Новиков 1788 — Новиков Н. Древняя российская вивлиофика или собрание древностей российских, до российской истории, географии и генеалогии касающихся. М., 1788. Ч. 7. [Novikov N. Drevniaia rossiiskaia vivliofika ili sobranie drevnostei rossiiskikh, do rossiiskii istorii, geografii i genealogii kasaiushchikhsia (Ancient Russian bibliotheca or collection of Russian antiquities, pertaining to Russian history, geography and genealogy). Moscow, 1788. Chast' 7.]
- Новиков 1894 — Древняя российская вивлиофика или собрание древностей российских, до российской истории, географии и генеалогии касающихся. Мышкин, 1894. Ч. 4. [Drevniaia rossiiskaia vivliofika ili sobranie drevnostei rossiiskikh, do rossiiskii istorii, geografii i genealogii kasaiushchikhsia (Ancient Russian bibliotheca or collection of Russian antiquities, pertaining to Russian history, geography and genealogy). Myshkin, 1894. Chast' 4.]
- Опарина 2010 — Опарина Т. А. Иона, митрополит Сарский и Подонский (Крутицкий), местоблюститель Патриаршего престола // ПЭ. 2010. Т. 25. С. 443—445. [Oparina T. A. Iona, mitropolit Sarskii i Podonskii (Krutitskii), mestoblyustitel' Patriarshego prestola (Jonah, Metropolitan of Sarsk and Podonsk (Krutitsky), Locum tenens of the Patriarchal Throne) // Pravoslavnaia Entsiklopedia (Orthodox Encyclopedia). 2010. Tom 25. P. 443—445.]

- Островский П., прот. 1879 — *Островский П., прот.* Историко-статистическое описание Костромского первоклассного кафедрального Ипатьевского монастыря. Кострома, 1879. [*Ostrovsky P., archpriest.* Istoriko-statisticheskoe opisanie Kostromskogo pervoklassnogo kafedral' nogo Ipatievskogo monastyria (Historical and statistical description of the Kostroma first-class Ipatiev cathedral monastery). Kostroma, 1879.]
- Платон (Любарский), архим. 1868 — *Платон (Любарский) архим.* Сборник древностей Казанской епархии и других приснопамятных обстоятельств. Казань, 1868. [*Plato (Lyubarsky) archimandrite.* Sbornik drevnostei Kazanskoj eparkhii i drugih prisnopamiatnykh obstoiatel'stv. Kazan, 1868.]
- Платонов 1937 — *Платонов С. Ф.* Очерки по истории Смуты в Московском государстве XVI—XVII вв. М., 1937. [*Platonov S. F.* Ocherki po istorii Smuty v Moskovskom gosudarstve XVI—XVII vekov (Essays on the history of the Time of Troubles in Moscow State XVI—XVII centuries). Moscow, 1937.]
- Платонов 2012 — *Платонов С. Ф.* Собрание сочинений в шести томах. Т. 3. Статьи по русской истории 1883—1917 гг. М., 2012. [*Platonov S. F.* Sobranie sochinenii v shesti tomakh. Tom 3. Stat'i po russkoj istorii 1883—1917 godov. Moscow, 2012.]
- Покровский 1906 — *Покровский И.* Казанский архиерейский дом, его средства и штаты преимущественно до 1764 года. Казань, 1906. [*Pokrovskii I.* Kazanskii arkhieieiskii dom, ego sredstva i shtaty preimushchestvenno do 1764 goda (Kazan bishop's house, its funds and employees, mainly until 1764). Kazan, 1906.]
- Покровский 1913 — *Покровский И.* Святитель Ефрем, митрополит Казанский и Свяжский и его церковно-политическая деятельность в Смутное время начала XVII века (К трехсотлетию его кончины 26 декабря 1613 года). СПб., 1913. [*Pokrovsky I.* Svyatitel' Efrem, mitropolit Kazanskii i Sviyazhskii i ego tserkovno-politicheskaya deiatel'nost' v Smutnoe vremya nachala XVII veka (K trekhsetletiiu ego konchiny 26 dekabria 1613 goda) (St. Ephraim, Metropolitan of Kazan and Sviiazhsk and his church-political activities in the Time of Troubles in the early 17<sup>th</sup> century (In commemoration of the 300<sup>th</sup> anniversary of his death on December 26, 1613)). Saint Petersburg, 1913.]
- Розанов 1885 — *Розанов А. А.* Явленная чудотворная Феодоровская икона Богоматери, родовая царствующего дома Романовых. М., 1885. [*Rozanov A. A.* Yavlen-naia chudotvornaia Feodorovskaia ikona Bogomateri, rodovaia tsarstvuiushchego doma

- Romanovykh (The manifested miraculous Theodore Icon of Our Lady, of the reigning house of the Romanovs). Moscow, <sup>2</sup>1885.]
- Рутман 2007 — *Рутман Т. А.* История Успенского собора // Успенский собор в Ярославле. Ярославль, 2007. С. 21–146. [*Rutman T. A.* Istoriiia Uspenskogo sobora (History of the Dormition cathedral) // Uspenskii sobor v Iaroslavle (Dormitioanry cathedral in Yaroslavl). Yaroslavl', 2007. P. 21–146.]
- Рутман 2008 — *Рутман Т. А.* Храмы и монастыри Ярославля. История и современность. Ярославль, <sup>2</sup>2008. [*Rutman T. A.* Khramy i monastyri Yaroslavlia. Istoriiia i sovremen-nost' (Temples and monasteries of Yaroslavl. History and modernity). Yaroslavl, <sup>2</sup>2008.]
- Савич 1939 — *Савич А. А.* Деулинское перемирие 1618 г. (Из истории польской интервенции начала XVII века) // Ученые записки Московского педагогического института им. К. Либкнехта. 1939. Т. 4. Серия историческая. Вып. 2. С. 52–55. [*Savich A. A.* Deulinskoe peremirie 1618 goda (Iz istorii pol'skoi interventsii nachala XVII veka) (Deulino truce of 1618 (From the history of the Polish intervention of the beginning of the XVII century)) // Uchenye zapiski Moskovskogo pedagogicheskogo instituta imeni K. Libknekhta (Academic notes of the Moscow Pedagogical Institute of K. Liebknecht). 1939. Tom 4. Seria istoricheskaiia. Vypusk 2. P. 52–55.]
- Семин 1980 — *Семин А. А.* Политическая борьба в Москве в период подготовки и деятельности Собора 1613 г. // Государственные учреждения и классовые отношения в отечественной истории. Сборник статей. М., 1980. С. 231–252. [*Semin A. A.* Politicheskaiia bor'ba v Moskve v period podgotovki i deiatel'nosti Sobora 1613 goda (Political struggle in Moscow during the preparation and activities of the Council of 1613) // Gosudarstvennyie uchrezhdeniia i klassovye otnosheniia v otechestvennoi istorii. Sbornik statei (State institutions and class relations in national history. Digest of articles). Moscow, 1980. P. 231–252.]
- Сергий (Спасский), архиеп. 1896 — *Сергий (Спасский), архиеп.* Преподобный Михаил Мален. Трехсотлетие рождения благочестивейшего великого государя царя и Великого князя Михаила Федоровича 12-го июля 1596–1896 гг. Вязники, 1896. [*Sergius (Spassky), archbishop.* Prepodobnyi Mikhail Malein. Trekhsoletie rozhdeniia blagochestiveishego velikogo gosudaria tsaria i Velikogo kniazia Mikhaila Fedorovicha 12-go iul'ia 1596–1896 godov (St. Michael Malein. The centenary of the birth of the pious great sovereign Tsar and Grand Duke Mikhail Fedorovich on July 12, 1596–1896). Vязniki, 1896.]

- Скворцов 1890 — *Скворцов Д.* Дионисий Зобниновский, архимандрит Троицкого-Сергиева монастыря (ныне Лавры). Историческое исследование. Тверь, 1890. [Skvortsov D. Dionisii Zobninovskii, arkhimandrit Troitskogo-Sergieva monastyria (nyne Lavry). Istoricheskoe issledovanie (Dionysius Zobninovsky, Archimandrite of the Trinity Monastery of St. Sergius (now Lavra). Historical research). Tver, 1890.]
- Скрынников 1986 — *Скрынников Р. Г.* На страже московских рубежей. М., 1986. [Skrynnikov R. G. Na strazhe moskovskikh rubezhei (Guarding the Moscow borders). Moscow, 1986.]
- Смирнов 1852 — *Смирнов С. К.* Биография князя Дмитрия Михайловича Пожарского. М., 1852. [S. Smirnov. Biografia kniazia Dmitriia Mikhailovicha Pozharskogo (Biography of Prince Dmitry Mikhailovich Pozharsky). Moscow, 1852.]
- Соловьев 1989 — *Соловьев С. М.* История России с древнейших времен. М., 1989. Кн. 4. Т. 7–8. [Solov'ev S. M. Istorii Rossii s drevneishikh vremen (History of Russia from ancient times). Moscow, 1989. Kniga 4. Tom 7–8.]
- Станиславский 1990 — *Станиславский А. Л.* Гражданская война в России XVII в. Казачество на переломе истории. М., 1990. [Stanislavsky A. L. Grazhdanskaia voina v Rossii XVII veke. Kazachestvo na perelome istorii (Civil war in Russia in the XVII century. Cossacks at the turn of history). Moscow, 1990.]
- Станиславский, Морозов 1985 — *Станиславский А. Л., Морозов Б. А.* Повесть о Земском Собрании 1613 года // Вопросы Истории. 1985. № 5. С. 89–96. [Stanislavsky A. L., Morozov B. A. Povest' o Zemskom Sobore 1613 goda (History of the Semy Sbor of 1613) // Voprosy Istorii (Questions of History). 1985. № 5. P. 89–96.]
- Строев 1877 — *Строев П. М.* Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. СПб., 1877. [Stroev P. M. Spiski ierarkhov i nastoiatelei monastyrei Rossiiskii Tserkvi (Lists of hierarchs and pastors of monasteries of the Russian Church). Saint Petersburg, 1877.]
- Титов 1890 — *Титов А. А.* Ростовская иерархия. Материалы для истории Русской Церкви. М., 1890. [Titov A. A. Rostovskaia ierarkhiia. Materialy dlia istorii Russkoi Tserkvi (Rostov hierarchy. Materials for the history of the Russian Church). Moscow, 1890.]
- Титов 1892 — *Титов А. А.* Суздальская иерархия. Материалы для истории Русской Церкви. М., 1892. Вып. 4. [Titov A. A. Suzdal'skaia ierarkhiia. Materialy dlia istorii Russkoi Tserkvi (Suzdal hierarchy. Materials for the history of the Russian Church). M., 1892. Vypusk 4.]

АРХИМАНДРИТ МАКАРИЙ (ВЕРЕТЕННИКОВ)

- Ушаков 1939 — Толковый словарь русского языка: в 4 т. / Гл. ред. Б. М. Волин, Д. Н. Ушаков; сост. Г. О. Винокур, Б. А. Ларин, С. И. Ожегов, Б. В. Томашевский, Д. Н. Ушаков; под ред. Д. Н. Ушакова. М., 1939. Т. 2. [Tolkovyislovar' russkogo iazyka: v 4 tomakh (Dictionary of the Russian language: in 4 vol.) / Glavnaia redaktsiia B. M. Volin, D. N. Ushakov; sostavitel' G. O. Vinokur, B. A. Larin, S. I. Ozhegov, B. V. Tomashevskii, D. N. Ushakov; pod redaktsiei D. N. Ushakova. Moscow, 1939. Tom 2.]
- Федоров 2012 — Федоров А. В. Тайна царской святости. История Феодоровской иконы Божией Матери. СПб., 2012. [*Fedorov A. V. Taina tsarskoi sviatyni. Istoriiia Feodorovskoi ikony Bozhiei Materi* (The mystery of the royal holiness. History of the Theodore Icon of the Mother of God). Saint Petersburg, 2012.]
- Цветаев 1913 — Цветаев Д. В. Избрание Михаила Феодоровича Романова на царство. М., 1913. [*Tsvetaev D. V. Izbranie Mikhaila Feodorovicha Romanova na tsarstvo* (Choosing Mikhail Feodorovich as tsar). Moscow, 1913.]
- Черепнин 1978 — Черепнин Л. В. Земские Соборы Русского государства в XVI—XVII вв. М., 1978. [*Cherepnin L. V. Zemskie Sobory Russkogo gosudarstva v XVI—XVII vekakh* (Zemsky Sobors of the Russian state in the XVI—XVII centuries). Moscow, 1978.]

*Abstract*

**Macarius (Veretennikov), archimandrite. Locum tenens of the patriarchal throne metropolitan of Kazan and Sviyazhsk Ephraim and the way of the Russian church in the Time of Troubles**

The article reveals the historical image of Metropolitan Ephraim of Kazan and Sviyazhsk. His story is closely intertwined with the sequence of events of the Time of Troubles. Metropolitan Ephraim was a follower of the martyr Hermogenes in his strong defense of Orthodoxy and in his love for the Motherland. The short period of his locum tenens was made up by the very important decisions and actions. The article is intended to arouse a deeper interest in the personality of Metropolitan Ephraim from both scholars and a wide readership.

*Keywords:* history of the Russian Orthodox Church, Time of Troubles, Metropolitan of Kazan and Sviyazhsk Ephraim, Michael Romanov, St. Hermogenes.

## ЛИТУРГИКА

ИЕРОМОНАХ ИОАНН (КОПЕЙКИН)

# СВЯТИТЕЛЬ ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ КАК АВТОР АНАФОРЫ<sup>1</sup>

УДК 264-61 (276)

DOI: 10.31802/2500-1450-2018-31-4-163-188

### *Аннотация*

В статье рассматривается вопрос о происхождении анафоры святителя Василия Великого в рамках трех основных подходов: исторического, литургико-критического и догматического. Обобщая результаты, достигнутые в рамках каждого из этих подходов, автор отвечает на вопрос, в какой мере возможно сравнительное изучение анафоры, сохранившейся под именем святителя Василия, и подлинных богословских творений этого отца Церкви.

*Ключевые слова:* Литургия святителя Василия Великого; анафора; западносирийское семейство анафор; короткая и длинная версии анафоры; исторический, литургико-критический и догматический подходы к изучению анафоры.

### ВВЕДЕНИЕ

Современные богословы все чаще осознают необходимость обращения к литургическому опыту Церкви как догматическому источнику. Это связано и с осознанием того, что без молитвенного опыта богословие теряет свое содержание, и с пониманием того, что богословие призвано быть свидетельством о Христе в современном мире и каждый раз нуждается

<sup>1</sup> Данная публикация представляет собой адаптированный перевод главы из магистерской работы автора: *Hierodiacre Ioann (Igor Kopeykin)*. "Honoré de l'image de Dieu". L'homme et le péché dans l'anaphore de saint Basile le Grand (Friburg, 2012).

в новом языке. Где проходит граница между неизменным исповеданием веры и новым способом ее выражения? Где то правило веры, которое, с одной стороны, будет динамичным и открытым, а с другой — не допустит произвольного толкования, не даст автору поддаться соблазну выстроить собственное новое богословие, отличное от церковного, под предлогом того, что он стремится быть понятным современному человечеству? С древних времен таким правилом веры, наряду с символами, являлись литургические молитвы. В отличие от символов, текст таких молитв был менее стабилен. В то же время специфика богослужебной молитвы позволяла охватывать гораздо большее число богословских тем — таких, которые не могли быть изложены в кратких и лаконичных крещальных символах.

Современное богословие может актуализировать церковный опыт, обращаясь к содержанию богослужебной молитвы. Анафора Литургии свт. Василия Великого, безусловно, имеет с этой точки зрения особенное значение. Среди известных видов анафоры<sup>2</sup> она наиболее подробна по богословскому содержанию. Любая актуализация богословия, его перевод в «синхронную» сферу невозможны без «диахронического» изучения — без понимания того, как и в каких обстоятельствах те или иные богословские идеи были сформулированы. Применительно к изучению богословских идей, выраженных в анафоре свт. Василия Великого, это, в частности, означает необходимость соотношения этих идей с подлинными сочинениями свт. Василия Великого.

Подготовительным этапом к такого рода работе служит настоящая статья. В ней мы не ставим перед собой задачу реконструировать историю анафоры или предложить новую историческую интерпретацию тех или иных ее составных частей. Наша задача — определить ту систему координат, которая позволит двигаться дальше в богословском осмыслении анафоры. Прежде всего, это значит понять, какие именно тексты анафоры возможно соотнести с творениями свт. Василия Великого.

Данная проблема шире, чем проблема авторства анафоры или тех или иных ее составных частей. Если мы скажем, что какой-либо текст не при-

<sup>2</sup> Подробную характеристику известных типов анафоры см.: Желтов М., свящ. 2001.

надлежит некоему отцу Церкви, но мог быть известен его ученикам и, в любом случае, был воспринят церковной традицией, то этот вывод мало поспособствует пониманию учения святого отца, хотя и будет справедлив с точки зрения его богословской значимости. Напротив, если мы признаем, что тот или иной литургический текст не был написан, скажем, свт. Василием, но был известен ему и использовался им, то мы вправе рассматривать этот текст как авторизованное правило веры. Специфика литургического текста такова, что он не может произноситься без личностного принятия содержащихся в нем идей. Богословский трактат можно принимать отчасти, можно не разделять ряд его положений; он может быть предметом отстраненного прочтения. Напротив, в литургическом тексте, и в особенности в тексте анафоры, богословие не может быть отстраненным. В литургическом тексте богословие существует не в режиме «я и Он», а в режиме «я и Ты», или, скорее, «мы и Ты». В этой перспективе не остается места для размышления и сомнения. Богословские идеи, заключенные в литургическом тексте, подтверждаются молящимися в момент произнесения молитвы, и, наоборот, сами эти слова становятся для молящихся образом веры. Применительно к нашей проблеме это означает, что литургический текст, принятый свт. Василием Великим, может быть предметом сравнения с его подлинными богословскими творениями. Другими словами, для нашей темы имеет значение не только вопрос об авторстве анафоры, но и вопрос о том, какой текст анафоры был принят и авторизован свт. Василием.

Решение этой проблемы затруднено сложной текстовой традицией анафоры свт. Василия. Таким образом, вопрос о реконструкции текста анафоры имеет не только историко-критическое, но и текстологическое измерение.

Итак, задача нашего исследования — опираясь на историко-богословские и текстологические сведения, понять, до какой степени мы в состоянии сравнить выбранную анафору с литературным наследием святителя Василия. С этой точки зрения мы рассмотрим три подхода: исторический, литургический (филологический) и догматический, которые применялись к изучаемой нами теме на протяжении XX в.

## 1. ИСТОРИЧЕСКИЙ ПОДХОД

Православная традиция не ставит под сомнение точку зрения, согласно которой святитель Василий действительно составил некую Литургию. Традиция предлагает нам анафору<sup>3</sup>, которая считается написанной отцом Церкви из Каппадокии. В самом деле, исторические данные свидетельствуют о том, что некая четко сформулированная евхаристическая молитва, сочиненная святителем Василием, распространилась на большой территории, подчиненной Церкви, что она являлась главным литургическим текстом евхаристии, по меньшей мере, в Константинопольском патриархате и что уже в VII в. она обладала формой, под которой сохранилась впоследствии в православной традиции.

Самое древнее свидетельство о литургической деятельности святителя Василия дошло до нас от святителя Григория Богослова. Речь идет, стало быть, о свидетельстве, оставленном современником и другом великого епископа. Перечисляя благородные деяния усопшего друга, Григорий называет, среди прочего, «писанные и неписанные уставы для монашествующих; чиноположения молитв (*νομοθεσῖαι μοναχῶν ἔγγραφοί τε καὶ ἄγραφοι, εὐχῶν διατάξεις*); благоукрашения алтаря и иное, чем только Божий воистину человек и действующий по Богу может быть полезен народу»<sup>4</sup>. В традиции Церкви словосочетание *εὐχῶν διατάξεις* всегда понималось в значении литургического творчества<sup>5</sup>.

Начиная с V в. до нас дошли как минимум два свидетельства: одно — из Армении, региона, для которого материнской Церковью выступала Каппадокийская Церковь, а другое — с Сардинии. В обоих случаях мы

<sup>3</sup> Данную версию анафоры свт. Василия литургисты называют византийской. В специальной литературе она обозначается сокращением Byz-Bas. Канонический текст включают в православные богослужебные книги на греческом языке; существует также перевод на старославянский, румынский и другие языки. См.: Желтов М., свящ. 2001. С. 205; *Λειτουργία Βασίλειου τοῦ Μεγάλου* 2008.

<sup>4</sup> *Gregorius Nazianzenus. Oratio 43, 34* (J. Bernardi. P., 1992 (SC 384). P. 200–201).

<sup>5</sup> Ж. Грибомон дает перевод “réorganisation de la liturgie”. См.: Gribomont 1953. P. 259.

располагаем прямыми ссылками на Литургию, написанную святителем Василием, а также точными цитатами из нее. Фавстос Бузанд в своей «Истории Армении» цитирует несколько пассажей из Литургии, приписываемой им святителю Василию<sup>6</sup>. На Сардинии ссыльный монах-диакон Петр Скифский пишет епископам Северной Африки:

Блаженный Василий, епископ Кесарийский, в своей молитве святого алтаря, которую повторяет почти весь Восток, между прочим говорит: «Дай, Господи, силу и покров; злых, просим, содейлай добрыми, добрых сохрани в доброту, ибо Тебе все возможно и никто не противоречит Тебе; ибо если Тебе угодно, то Ты спасаешь, и никто не может противиться Твоей воле». Вот как коротко и сурово блистательный учитель некогда обозначил конечную цель этого спора, поучая через эту молитву, что не сами по себе, а через Бога злые люди становятся добрыми; и не своею добродетелью, а через милость Божию в доброту сохраняются<sup>7</sup>.

В 540 г. Леонтий Византийский обвинял Феодора Мопсуестийского в том, что тот заменил Литургию святителя Василия и апостолов своею, а это означает, что служение Литургии святителя Василия уже было распространенным обычаем и что Литургия святителя Василия обладала неоспоримой значимостью. Леонтий настаивал на том, что этот текст «вдохновлен Святым Духом»<sup>8</sup>. Столь выдающуюся роль анафоры святителя Василия также подчеркивает Софроний Иерусалимский, который называет ее первой, наряду с анафорами святого апостола Иоанна и Григория Великого, и именует их «наиболее уважаемыми»<sup>9</sup>. Подобное почтение и уважение к Литургии святителя Василия засвидетельствовано и на соборах: на Трулльском Соборе (692) по поводу анафор святителя

<sup>6</sup> См.: Babis 1997. P. 274.

<sup>7</sup> *Petrus Diaconus. De Incarnatione et Gratia Domini nostri Jesu Christi ad Fulgentium et alios episcopos Africae. Epistula 17 // PL 65, 449.*

<sup>8</sup> См.: PG 86, 1368.

<sup>9</sup> Mai 1839. P. 32. См.: Белоусов 2007. С. 213.

Василия и святого апостола Иакова утверждалось, что «слава о них распространилась по миру»<sup>10</sup>. На Соборе обсуждались определенные аспекты ритуала, и на эти Литургии ссылались как на тексты, «написанные святыми и передававшиеся без искажений»<sup>11</sup>.

Литургический манускрипт, созданный на юге Италии и датированный периодом между 730 г. и началом IX в., знаменитый «Евхологий» Барберини, содержит текст, который очень близок к византийской анафоре святителя Василия<sup>12</sup>. В этом документе евхаристическая молитва святителя Василия помещена непосредственно перед молитвой святого Иоанна Златоуста. Согласно мнению некоторых литургистов<sup>13</sup>, данный факт говорит об исключительной роли этой анафоры в византийском ритуале; эту роль анафора святителя Василия играла как минимум до XI в., когда была вынуждена уступить первое место в качестве общей воскресной Литургии более короткой анафоре святого Иоанна Златоуста. Тот факт, что евхаристическая молитва, созданная в одной из провинций Римской империи (географический центр которой находился на территории современной Турции), смогла охватить восточную часть всей империи и оказать решающее влияние на ритуал византийской Церкви, сам по себе заслуживает внимания. Такому широкому распространению анафоры должно было способствовать не только ее содержание, но и авторитет свт. Василия Великого как ее создателя или, по крайней мере, «богословского редактора»<sup>14</sup>. Другими словами, широкое распространение анафоры тоже служит косвенным свидетельством в пользу того, что она была если не составлена, то авторизована свт. Василием Великим.

В рамках данной работы мы не можем подробно останавливаться на биографии святителя Василия. На эту тему существует множество заме-

<sup>10</sup> Цит. по: Fenwick 1992. P. 23.

<sup>11</sup> «...Передав нам в письменном виде форму обряда». См.: Fenwick 1992. P. 24.

<sup>12</sup> В нем недостает фрагмента, начиная с анамнесиса.

<sup>13</sup> Более подробно см.: Fenwick 1992.

<sup>14</sup> Выражение Йогана Квастена. См.: Quasten 1986. P. 227.

чательных монографий<sup>15</sup>. Лишь отметим в заключение: нет сомнения, что интеллектуальная подготовка и обширные знания, пристальный интерес к литургическому ритуалу, способности богослова и администратора, всемирная известность, обретенная уже при жизни, превратили святителя Василия Кесарийского в подлинно «крупную созидательную фигуру в жизни и богословии значительной части восточнохристианского мира»<sup>16</sup>. Одним из главных плодов его творчества, воспринятых церковной традицией, является, без сомнения, его анафора.

## 2. ЛИТУРГИКО-КРИТИЧЕСКИЙ ПОДХОД

Литургисты относят весь корпус литургических текстов, приписываемых святителю Василию, к так называемому западносирийскому семейству анафор. Это означает, что молитва, лежащая в основе Литургии, традиционно приписываемой святителю, возникла среди христиан Малой Азии и в сфере влияния ее столицы — Антиохии. К этому семейству относятся и две другие важнейшие сирийские анафоры — святого апостола Иакова и святителя Иоанна Златоуста<sup>17</sup>.

В основе анафоры святителя Василия Великого должна лежать анафора, использовавшаяся в Каппадокийской Церкви. Текст этой анафоры не сохранился, он остается предметом реконструкций. К счастью, имеется достаточно большой материал, который делает эти реконструкции небезосновательными.

Отправная точка для реконструкции — та версия, в которой интересующая нас анафора представлена шире всего: так называемый византийский вариант Литургии святителя Василия Великого. Этот вариант сохранился в православной традиции примерно в четырехстах рукописях,

<sup>15</sup> Более подробно см.: Gain 1985; Rousseau 1998.

<sup>16</sup> Fenwick 1992. P. 19.

<sup>17</sup> По замечанию свящ. М. Желтова, более корректное название для данного семейства анафор анатолийская (это позволяет избежать путаницы с анафорами Сирийской Ортодоксальной Церкви). См.: Желтов М., свящ. 2001. С. 204.

написанных на греческом языке (языке оригинала) либо переведенных на церковнославянский, сирийский, арабский, грузинский и армянский языки. Другие варианты анафоры — армянский, сирийский и египетский. В соответствующих традициях данная анафора тоже приписывается святителю Василию Великому.

Различия между византийским, армянским и сирийским вариантами не представляются значительными. Тот факт, что они содержат одну и ту же молитву, которая, естественно, на протяжении истории и в разных традициях претерпевала изменения в стилистике и терминологии, не затеняет их сходства, которое является признаком общего происхождения. Расхождения между этой группой и египетским вариантом носят более глубокий характер: речь идет, в особенности, о содержании текста, который в египетском варианте короче и проще. Соответственно, во всем корпусе рукописей анафоры святителя Василия выделяют два ее типа: короткий вариант и длинный вариант. Сравнение текстов этих вариантов показывает, что речь при этом идет об одной и той же евхаристической молитве, но сохранившейся в различных версиях, отражающих этапы ее развития.

В 1931 г. монах-бенедиктинец Иероним Энгбердинг проделал огромную работу по критическому филологическому анализу множества манускриптов всех вариантов, известных в его время. В своей книге «Евхаристический канон Литургии Василия Великого» (“Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie”), ставшей классической, дом Энгбердинг выдвигает тезис о том, что длинный вариант — это расширенная версия короткого варианта. По его мнению, вероятность того, что создателем анафоры был святитель Василий, епископ Кесарийский, сохраняется<sup>18</sup>.

После дома Энгбердинга в XX в. появились многие другие исследования, в которых, с опорой на метод ученого-бенедиктинца, была предпринята попытка установить иерархию известных вариантов и реконструировать первоначальный текст. Реконструкция эволюции

<sup>18</sup> Engberding 1931. S. LXXXIV–LXXXV.

анафоры святителя Василия вплоть до ее нынешнего вида<sup>19</sup> привела исследователей к выводу о том, что епископ Кесарийский разработал определенную анафору, которая использовалась Церковью в ту эпоху и, вероятно, соответствовала практике Каппадокийской Церкви (первоначальный текст, пратекст — *Urtex*)<sup>20</sup>. Эта анафора также имела определенное родство с анафорой, которая затем претерпела изменения и превратилась в Литургию апостола Иакова, выйдя, вероятно, из-под пера Кирилла Иерусалимского, а также стала основной Литургией в Иерусалиме и Антиохии.

Анафора *Urtex'*а, сохранившаяся под именем святителя Василия и, в меньшей степени, в египетском варианте, дошла до нас в короткой версии, рукописи которой происходят только из Египта (они обозначаются литерой E, и к их числу принадлежат сахидская, бохайрская, греческая и эфиопская версии)<sup>21</sup>. Возможно, анафора носит имя святителя Василия лишь в силу того простого факта, что она была привезена в Египет каппадокийцем во время его паломничества, причем именно в качестве молитвы Каппадокийской Церкви, и ей дали имя самой заметной фигуры, которая была к ней причастна<sup>22</sup>.

Согласно другой гипотезе, эта анафора была первым образцом «легкого» варианта *Urtex'*а, составленного Василием в молодости<sup>23</sup>. Однако египетская версия анафоры не содержит никаких следов споров IV в. — ни тринитарных, ни христологических. Очевидно, они не нашли отражения в анафоре, поскольку происходили позже ее создания<sup>24</sup>. При этом вариантом *Urtex'*а, расширенным святителем Василием, является

<sup>19</sup> Хороший обзор status quaestionis см.: McGowan 2010. P. 219–262.

<sup>20</sup> Будде сомневается в текстовом существовании подобного прототипа.

<sup>21</sup> Одно из свежих исследований об этих версиях: Budde 2004.

<sup>22</sup> «Тот факт, что святитель Василий пользовался этой анафорой, представляется мне вполне достаточным для разъяснения названия» (Bobrinskoj 1969. P. 2).

<sup>23</sup> См.: Fenwick 1992. P. 298.

<sup>24</sup> Houssiau 1970. P. 243.

гипотетический текст, обозначаемый литерой Ω; предположительно, он был создан на основе длинных вариантов: византийского (Byz), сирийского (Syr) и армянских (Arm). В одном недавно опубликованном солидном труде — книге Джона Фенвика «Анафоры святого Василия и святого Иакова: исследование их общего происхождения»<sup>25</sup> — был сделан такой вывод:

Версия Byz-Vas добавляет сравнительно мало к стержневой версии Ω-Basil; по большей части, добавления принимают форму незначительных библейских или стилистических украшений либо (в случае интерцессий) дополнительных ходатайственных молитв<sup>26</sup>.

Что касается двух армянских версий, примечательно, что установлена связь одной из них (Arm I) со святым Григорием Чудотворцем († 270), учеником Оригена. Его текст, а также текст египетских версий наиболее близок оригинальному тексту, который мог быть анафорой, принесенной в Каппадокию из Палестины, а именно из Кесарии в Палестине, где Григорий посещал школу Оригена (это подразумевает возможность александрийского происхождения анафоры как евхаристической молитвы, принесенной Оригеном из Александрии на Восток)<sup>27</sup>. Вторая армянская версия (Arm II) включает в себя, как мы только что отметили, текст под литерой Ω, который позднее попал под влияние сестринской версии — византийской. Две армянские версии плохо подкреплены

<sup>25</sup> Fenwick 1992.

<sup>26</sup> Ibid. P. 298.

<sup>27</sup> Это объяснило бы, в свою очередь, тот факт, что короткий вариант почти неизвестен на Востоке, тогда как в Египте он хорошо сохранился. См.: Stuckwisch 1997. P. 122. Будде (Budde) предполагает, что местом происхождения анафоры все равно является Восток. Однако он сомневается, что святой Василий составил свой вариант, а точнее, он считает этот вариант не имеющим значения. Он называет приписывание текста святому Василию евхологической «маркетинговой концепцией». См.: Budde 2004. P. 550–551, 570.

документальными свидетельствами: существует только три рукописи варианта *Agm I* и четыре — варианта *Agm II*<sup>28</sup>. Сирийская версия дошла до нас в многочисленных рукописях, датируемых XIII—XVIII вв.; они содержат, тем не менее, один и тот же древний текст.

Эволюция редакции анафоры становится очевидной, если мы сопоставим варианты короткой и длинной версий, реконструированные на основе сравнения версий внутри двух групп. В приложении к настоящей статье помещена таблица, в которой на примере одного из разделов анафоры, так называемого пост-санктуса, представлены длинная и краткая версии евхаристической молитвы, а также византийская версия и ее церковнославянский перевод. Читатель может удостовериться в том, что длинная версия существенно расширяет краткую, как правило, за счет более развернутого изложения богословских идей. Смысл и характер этих изменений станет предметом нашего рассмотрения ниже.

### 3. ДОГМАТИЧЕСКИЙ ПОДХОД

Итак, перед нами встает целая серия текстов, которые группируются вокруг фигуры святителя Василия Великого и восходят к единому корню — некоей изначальной евхаристической молитве, чьи ответвления известны на Востоке во множестве версий. Когда возможности текстологического подхода были исчерпаны, а вопрос об отношении святителя Василия к анафоре, связанной с его именем, остался открытым, исследователи стали осознавать необходимость провести скорее богословское, нежели техническое, исследование с целью выявления аутентичного содержания анафоры святителя Василия. Впервые такую задачу поставил ученый-бenedиктинец доминиканец Бернар Капель (1960)<sup>29</sup>. К разработке данного вопроса ученого побудило обнаружение в Египте нового манускрипта короткого варианта (Лувенский манускрипт), одного

<sup>28</sup> Лучшее современное исследование армянских версий было проведено Габриэле Винклером в его книге: Winkler 2005.

<sup>29</sup> Capelle 1960.

из наиболее древних (он датируется началом VII в., однако содержание его восходит к началу IV в.).

Идея Капелля состояла в сопоставлении двух вариантов — короткого и длинного — и в сравнении их с другими сочинениями святителя Василия, дабы выявить, что именно привнесено святителем в этот текст. Подход Капелля был направлен прежде всего на то, чтобы найти имплицитные доводы, доказывающие авторство святителя Василия. Впоследствии ученый предпринял отдельное богословское исследование, целью которого было не только отстоять авторство святителя Василия вопреки критике, которая ставила под сомнение достоверность авторства этой анафоры, но и перевести изучение с филологического уровня на концептуальный.

В своей статье «Литургии “святителя Василия” и святой Василий» (“Les liturgies ‘basiliennes’ et saint Basile”) Капелль подчеркивает, что важно не забывать о доктринальном аспекте исследований на тему семейств анафор святителя Василия. По мнению автора, высказанному в 1960 г., уже наступил момент, когда подготовительная работа по структурированию и классификации известных типов анафоры выполнена. Теперь пришло время продолжить их изучение, сопоставив «анафору с достоверно принадлежащими святителю Василию сочинениями как с литературной точки зрения, так и с доктринальной»<sup>30</sup>.

В своих исследованиях Капелль сосредоточился сначала на сравнении двух вариантов анафоры святителя Василия — короткого и длинного, для того чтобы выявить добавления, сделанные в длинной версии по сравнению с короткой. Эти добавления, подчеркивает Капелль, носят в основном теологический характер: речь идет о «чисто теологической», «восхитительной по богатству и необычайно решительной» переработке молитвы (плоды этой переработки вошли в длинный вариант), молитвы, носящей «чисто керигматический характер», «обладающей элементарным доктринальным содержанием», которая «в пять раз короче, чем расши-

<sup>30</sup> Capelle 1960. P. 46.

ренный текст» (короткий вариант)<sup>31</sup> (читатель может убедиться в этом по приложению). По мнению Капелля, ввиду таких расхождений на уровне текста «исследование должно в обязательном порядке разобраться в характере этих эволюций и в их вероятной связи — литературной и доктринальной — с теми сочинениями святого Василия, авторство которых не подлежит сомнению»<sup>32</sup>.

Обозначив два направления исследования, Капелль поначалу выбрал второе и выявил в своей статье множество параллелей между византийской анафорой и сочинениями святого Василия. Проведенный автором богословский анализ ограничивается короткими разъяснениями причин, которые могли мотивировать тот или иной выбор каппадокийцем определенных слов, и носит, скорее, характер приглашения к дальнейшей научной работе в данном направлении. Тем не менее, на нескольких страницах автору удалось блистательно продемонстрировать, что рука епископа Кесарийского обогатила, строку за строкой, старинную молитву с точки зрения ее содержания.

Мы приведем здесь только один поразительный пример, который касается пост-санктуса. Капелль проследил прямую параллель между этой частью анафоры и текстом «Правил, пространно изложенных в вопросах и ответах (Большого Аскетикона)» (360) святого Василия, который нашел отражение и в более поздних по времени сочинениях епископа: в трактате «О Святом Духе» (375), 261-м письме (377) и «Беседах на Шестоднев». Ниже мы предлагаем читателю сравнительную таблицу, где приведены указанный пассаж из пост-санктуса византийской анафоры<sup>33</sup> и цитата из «Правил, пространно изложенных в вопросах и ответах» (*Asceticon magnum*)<sup>34</sup>:

<sup>31</sup> Capelle 1960. P. 46–47.

<sup>32</sup> Ibid. P. 49.

<sup>33</sup> Цит. по: *Λειτουργία Βασιλείου τοῦ Μεγάλου* 2008.

<sup>34</sup> *Basilii Caesariensis. Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae fusius tractatae) 2, 3 // PG 31, 913:20–916:12.*

ИЕРОМОНАХ ΙΟΑΝΝ (ΚΟΠΕΪΚΙΝ)

Αναφορά, Byz-Bas	Asceticon magnum 2, 3	Asceticon magnum 2, 3 (перевод на русский язык)
<p>Μετὰ τούτων τῶν μακα- ρίων Δυνάμεων, Δέσποτα φιλόανθρωπε, καὶ ἡμεῖς οἱ ἁμαρτωλοὶ βοῶμεν καὶ λέ- γομεν· Ἄγιος εἶ, ὡς ἀληθῶς, καὶ πανάγιος, καὶ οὐκ ἔστι μέτρον τῆ μεγαλοπρεπεῖα τῆς ἀγιοσύνης Σου, καὶ ὅσιος ἐν πᾶσι τοῖς ἔργοις Σου, ὅτι ἐν δικαιοσύνη καὶ κρίσει ἀληθινῆ πάντα ἐπήγασες ἡμῖν·</p>	<p>Ἄλλ' ἐκεῖνο οὐδὲ βουλομέ- νοις παρελθεῖν δυνατὸν, καὶ σιωπῆσαι μὲν τὴν χάριν τῷ γε νοῦν ὑγιᾶ καὶ λόγον ἔχοντι παντελῶς ἀμήχανον· εἰπεῖν δέ τι πρὸς ἀξίαν πλέον ἀδυνατώτερον,</p>	<p>Но одного, хотя бы кто и захотел, нельзя миновать, об одном даре совершенно невозможно умолчать тому, кто имеет здравый ум и слово, хотя еще более невозможно сказать о нем как должно, а именно —</p>
<p>πλάσας γὰρ τὸν ἄνθρωπον, χοῦν λαβῶν ἀπὸ τῆς γῆς, καὶ εἰκόνι τῆ Σῆ, ὁ Θεός, τιμῆσας, τέθεικας αὐτὸν ἐν τῷ Παρα- δείσῳ τῆς τρυφῆς, ἀθανάσιαν ζωῆς, καὶ ἀπόλαυσιν αἰώνιων ἀγαθῶν, ἐν τῇ τηρήσει τῶν ἐντολῶν Σου, ἐπαγγειλάμενος αὐτῷ,</p>	<p>ὅτι κατ' εἰκόνα Θεοῦ καὶ ὁμοίωσιν ποιήσας τὸν ἄνθρω- πον ὁ Θεός, καὶ τῆς Ἐαυτοῦ γνώσεως ἀξιώσας, καὶ λόγῳ παρὰ πάντα τὰ ζῶα κατακο- σμήσας, καὶ τοῖς ἀμηχάνοις τοῦ παραδείσου κάλλεσιν ἐντρυφεῖν παρασχόμενος, καὶ τῶν ἐπὶ γῆς ἀπάντων ἄρχοντα καταστήσας,</p>	<p>что Бог, сотворив человека по образу и по подобию Божью, удостоив ведения о Себе, украсив пред всеми животными даром слова, дав ему наслаждаться безмерными красотами рая, поставив его князем над всем, что на земле,</p>
<p>ἀλλὰ παρακούσαντα Σοῦ τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ, τοῦ κτίσαντος αὐτόν, καὶ τῇ ἀπάτῃ τοῦ ὕφε- ως ὑπαχθέντα, νεκρωθέντα τε τοῖς οἰκειοῖς αὐτοῦ παραπτώ- μασιν, ἐξωρίσας αὐτόν ἐν τῇ δικαιοκρίσει Σου, ὁ Θεός, ἐκ τοῦ Παραδείσου</p>	<p>εἶτα κατασοφισθέντα ὑπὸ τοῦ ὕφους, καὶ καταπεσόντα εἰς τὴν ἁμαρτίαν, καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας εἰς τὸν θάνατον, καὶ τὰ τούτου ἄξια,</p>	<p>и после того, как перехи- трен он змием, ниспал в грех, а чрез грех в смерть и во все, что достойно смерти,</p>

СВЯТИТЕЛЬ ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ КАК АВТОР АНАФОРЫ

<p>εἰς τὸν κόσμον τοῦτον, καὶ ἀπέστρεψας εἰς τὴν γῆν ἐξ ἧς ἐλήφθη, οἰκονομῶν αὐτῷ τὴν ἐκ παλιγγενεσίας σωτηρίαν, τὴν ἐν Αὐτῷ τῷ Χριστῷ σου·</p>		
<p>οὐ γὰρ ἀπεστράφης τὸ πλάσμα Σου εἰς τέλος, ὁ ἐποίησας, ἀγαθέ,</p>	<p>οὐ περιεῖδεν·</p>	<p>не презрел его,</p>
<p>οὐδὲ ἐπελάθου ἔργου χειρῶν Σου, ἀλλ' ἐπεσεκέψω πολυτρόπως, διὰ σπλάγγνα ἐλέους Σου. Προφήτας ἐξαπέστειλας, ἐποίησας δυνάμεις διὰ τῶν Ἁγίων Σου, τῶν καθ' ἑκάστην γενεᾶν εὐαρεστησάντων Σοι, ἐλάλησας ἡμῖν διὰ στόματος τῶν δούλων Σου τῶν Προφητῶν, προκαταγγέλλων ἡμῖν τὴν μέλλουσαν ἔσεσθαι σωτηρίαν, νόμον ἔδωκας εἰς βοήθειαν, Ἀγγέλους ἐπέστησας φύλακας.</p>	<p>ἀλλὰ τὰ μὲν πρῶτα νόμον ἔδωκεν εἰς βοήθειαν, ἀγγέλους ἐπέστησεν εἰς φυλακὴν καὶ ἐπιμέλειαν, προφήτας ἀπέστειλεν εἰς ἔλεγχον κακίας καὶ διδασκαλίαν ἀρετῆς, τὰς ὁρμὰς τῆς κακίας ταῖς ἀπειλαῖς ἐνέκοψε, τῶν ἀγαθῶν τὴν προθυμίαν ἐπαγγελίας διήγγειρε, τὸ πέρας ἑκατέρου πολλάκις ἐν διαφόροις προσώποις εἰς νοουθεσίαν τῶν ἄλλων προλαβὼν ἐφανέρωσε,</p>	<p>но сперва дал ему в помощь закон, для охранения его и попечения о нем приставил ангелов, для обличения порока и научения добродетели посылал пророков, порочные стремления пресекал угрозами, усердие к добрым делам возбуждал обетованиями, неоднократно на разных лицах для вразумления прочих предварительно показывал конец порока и добродетели,</p>
	<p>καὶ ἐπὶ τούτοις καὶ τοῖς τοιοῦτοις ἅπασιν ἐπιμένοντας τῇ ἀπειθείᾳ οὐκ ἀπεστράφη.</p>	<p>и от тех, которые при всех таковых пособиях пребывали в непокорности, не отвратился,</p>
	<p>Οὐ γὰρ ἀφείθημεν ὑπὸ τῆς ἀγαθότητος τοῦ Δεσπότη, οὐδὲ ἐνεκώψαμεν Αὐτοῦ τὴν εἰς ἡμᾶς ἀγάπην, ἀναισθησίᾳ τῶν τιμῶν τὸν εὐεργέτην</p>	<p>потому что не были мы оставлены благостью Владыки и не прервала любви Его к нам оскорбительная для Благодетеля</p>

ИЕРОМОНАХ ИОАНН (КОПЕЙКИН)

	<p>παρυβρίσαντες· ἀλλὰ ἀνεκλήθημεν ἐκ τοῦ θανάτου, καὶ ἐζωοποιήθημεν πάλιν ὑπ' Αὐτοῦ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ἐν ᾧ καὶ ὁ τρόπος τῆς εὐεργεσίας μεῖζον ἔχει τὸ θαῦμα·</p>	<p>наша бесчувственность к таким почестям, но мы воззваны от смерти и снова оживотворены Самим Господом нашим Иисусом Христом. Причем еще более удивителен самый способ благодеяния:</p>
<p>Ἵστε δὲ ἦλθε τὰ πλήρωμα τῶν καιρῶν, ἐλάλησας ἡμῖν ἐν Αὐτῷ τῷ Υἱῷ Σου, δι' Οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησας, Ὅς, ὢν ἀπάγαυσμα τῆς δόξης Σου, καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεώς Σου, φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως Αὐτοῦ,</p>		
<p>οὗχ ἀρπαγμὸν ἠγῆσατο τὸ εἶναι ἴσα Σοι τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ, ἀλλὰ, Θεὸς ὢν προαιώνιος, ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη, καὶ τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη<sup>35</sup>,</p>	<p>Ἐν μορφῇ γὰρ Θεοῦ ὑπάρχων, οὗχ ἀρπαγμὸν ἠγῆσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ, ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσε, μορφὴν δούλου λαβών<sup>36</sup>.</p>	<p>ибо «Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба»;<sup>37</sup></p>
<p>καὶ ἐκ Παρθένου ἀγίας σαρκωθείς, ἐκένωσεν ἑαυτὸν,</p>		
<p>μορφὴν δούλου λαβών, σύμμορφος γενόμενος τῷ σώματι τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν, ἵνα ἡμᾶς συμμόρφους ποιήσῃ τῆς εἰκόνης τῆς δόξης Αὐτοῦ.</p>	<p>Καὶ τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἀνέλαβε, καὶ τὰς νόσους ἐβάστασε, καὶ ὑπὲρ ἡμῶν ἐτραυματίσθη, ἵνα τῷ μῶλωπι Αὐτοῦ ἡμεῖς ἰαθῶμεν<sup>38</sup></p>	<p>«взял на Себя наши немощи и понес болезни»<sup>39</sup>, был «изъязвлен» за нас, чтобы мы «ранами Его... исцелились»<sup>40</sup>,</p>

<sup>35</sup> Флп. 2, 6.

<sup>36</sup> Флп. 2, 6.

<sup>37</sup> Флп. 2, 6—7.

<sup>38</sup> Ис. 53, 5.

<sup>39</sup> Мф. 8, 17; Ис. 53, 4.

<sup>40</sup> Ис. 53, 5.

СВЯТИТЕЛЬ ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ КАК АВТОР АНАФОРЫ

Ἐπειδὴ γὰρ δι' ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον, καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, ἠυδόκησεν ὁ μονο- γενῆς Σου Υἱός <sup>41</sup> ,		
ὁ ὢν ἐν τοῖς κόλποις Σοῦ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός <sup>42</sup> ,		
γενόμενος ἐκ γυναικός, τῆς ἀγί- ας Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, γενόμενος ὑπὸ νόμον <sup>43</sup> ,		
κατακρίναι τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί Αὐτοῦ <sup>44</sup> ,		
ἵνα οἱ ἐν τῷ Ἀδάμ ἀποθνή- σκοντες, ζωοποιηθῶσιν ἐν Αὐτῷ τῷ Χριστῷ Σου <sup>45</sup> ,		
καὶ ἐμπολιτευσάμενος τῷ κόσμῳ τούτῳ, δοὺς προστάγ- ματα σωτηρίας, ἀποστή- σας ἡμᾶς τῆς πλάνης τῶν εἰδώλων, προσήγαγε τῇ ἐπιγνώσει Σοῦ τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός, κτησάμενος ἡμᾶς Ἐαυτῷ λαὸν περιούσιον, βασιλείων ἱεράτευμα <sup>46</sup> ,		
ἔθνος ἅγιον, καὶ καθαρίας ἐν ὕδατι, καὶ ἀγιάσας τῷ Πνεύματι τῷ Ἁγίῳ <sup>47</sup> ,		

<sup>41</sup> Рим. 15, 12.

<sup>42</sup> Ин. 1, 18.

<sup>43</sup> Гал. 4, 4.

<sup>44</sup> Рим. 8, 3.

<sup>45</sup> 1 Кор. 15, 22.

<sup>46</sup> Тит. 2, 14.

<sup>47</sup> 1 Фил. 2, 9.

ΙΕΡΟΜΟΝΑΧ ΙΟΑΝΝ (ΚΟΠΕΪΚΙΝ)

<p>ἔδωκεν Ἐαυτόν<sup>48</sup> ἀντάλλαγμα τῷ θανάτῳ, ἐν ᾧ κατειχόμεθα, πεπραμένοι ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν<sup>49</sup>,</p>	<p>καὶ τῆς κατάρας ἡμᾶς ἐξηγόρασε, γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα,<sup>50</sup></p>	<p>«искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою»<sup>51</sup>,</p>
	<p>καὶ τὸν ἀτιμότετον ὑπέστη θάνατον,</p>	<p>претерпел поноснейшую смерть,</p>
<p>καὶ κατελθὼν διὰ τοῦ Σταυροῦ εἰς τὸν Ἄδην, ἵνα πληρώσῃ Ἐαυτοῦ τὰ πάντα<sup>52</sup>, ἔλυσε τὰς ὀδύνας τοῦ θανάτου, καὶ ἀναστὰς τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, καὶ ὁδοποιήσας πᾶση σαρκὶ τὴν ἐκ νεκρῶν Ἀνάστασιν, καθότι οὐκ ἦν δυνατὸν κρατεῖσθαι ὑπὸ τῆς φθορᾶς τὸν Ἀρχηγόν τῆς ζωῆς<sup>53</sup>,</p>	<p>ἵνα ἡμᾶς εἰς τὴν ἔνδοξον ζωὴν ἐπαναγάγῃ.</p>	<p>чтобы нас вознести к славно́й жизни,</p>
<p>ἐγένετο ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν<sup>54</sup>, ἵνα ἡ Αὐτὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσι πρωτεύῃ<sup>55</sup>.</p>		
<p>καὶ ἀνελθὼν εἰς τοὺς οὐρανούς, ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης Σου ἐν ὑψηλοῖς<sup>56</sup>, Ὃς καὶ ἤξει, ἀποδοῦναι ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ<sup>57</sup>.</p>	<p>Καὶ οὐκ ἠρκέσθη μόνον νεκροὺς ὄντας ζωοποιῆσαι, ἀλλὰ καὶ Θεότητος ἀξίωμα ἐχαρίσατο, καὶ ἀναπαύσεις ἤτοίμασεν αἰωνίους, πᾶσαν ἔννοιαν ἀνθρῶπίνην τῷ</p>	<p>и не удовольствовался тем одним, что оживотворил нас мертвых, но еще даровал нам достоинство божества, уготовал вечные упокоения, великостью</p>

<sup>48</sup> Τит. 2, 14.

<sup>50</sup> Γαλ. 3, 13.

<sup>52</sup> Ερ 4, 10.

<sup>54</sup> 1 Κορ. 15, 20.

<sup>56</sup> Εβρ. 1, 3.

<sup>49</sup> Ριμ. 7, 6.

<sup>51</sup> Там же.

<sup>53</sup> Деян. 3, 15.

<sup>55</sup> Кол. 1, 18.

<sup>57</sup> Ριμ. 2, 6.

## СВЯТИТЕЛЬ ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ КАК АВТОР АНАФОРЫ

μεγέθει τῆς εὐφροσύνης  
ὑπερβαίνουσας.

веселья превышающие вся-  
кую человеческую мысль.

Поразительно, насколько ход мысли в этих двух отрывках оказывается одинаковым. Действительно, мы оказываемся перед лицом одной и той же доктрины, которую автор от случая к случаю воспроизводит в своих текстах. Капелль анализирует развитие одного конкретного аспекта этой доктрины, которая касается благоволения Божия в эпоху Ветхого Завета.

На уровне Литургии речь идет о таком расширении данной темы:

### Краткая версия

διὰ παντὸς ἐπεσκεψώ ἡμᾶς διὰ τῶν ἁγίων  
Σου προφητῶν

### Длинная версия

προφήτας ἐξαπέστειλας, ἐποίησας δυνάμεις  
διὰ τῶν ἁγίων Σου, τῶν καθ' ἑκάστην γενεάν  
εὐαρεστησάντων Σοι, [ἐλάλησας ἡμῖν διὰ  
στόματος τῶν δούλων Σου τῶν Προφητῶν,  
προκαταγγέλλων ἡμῖν τὴν μέλλουσαν ἔσε-  
σθαι σωτηρίαν], νόμον ἔδωκας εἰς βοήθειαν,  
Ἄγγέλους ἐπέστησας φύλακας

Во фрагментах сочинений Василия Великого одна и та же тема формулируется следующим образом:

ИЕРОМОНАХ ИОАНН (КОПЕЙКИН)

Asceticon magnum (360) <sup>58</sup>	«О Святом Духе» (375) <sup>59</sup>	Письмо 261 (377) <sup>60</sup>	«Беседы на Шестоднев» <sup>61</sup>
νόμον ἔδωκεν εἰς βοήθειαν, ἀγγέλους ἐπέστειλεν εἰς φυλα- κὴν καὶ ἐπιμέλειαν, προφήτας ἀπέστειλεν	τάς τῶν πατριαρ- χῶν εὐλογίας, τὴν ἐκ τῆς νομοθεσίας δεδομένην βοήθειαν, τοὺς τύπους, τάς προφητείας, τὰ ἐν πολέμοις ἀνδραγα- θήματα, τὰ διὰ τῶν δικαίων σημεῖα	πρωτὸν μὲν διὰ πατριαρχῶν... εἶτα νόμον ἔδωκεν εἰς βοήθειαν... εἶτα προφήτας, κριτάς, βασιλεῖς, δικαίους ποιούντας δυναμεις	αἶς φραγμὸν περιέθηκε τὴν ἐκ τῶν προσταγμάτων ἀσφάλειαν καὶ τὴν φυλακὴν τῶν ἀγγέλων

По мнению Капелля, идея, объединяющая два развернутых пассажа, состоит в том, что божественная икономия заключается не только в воплощении (вочеловечении) Христа, но и в том, что оно готовилось начиная со времен Ветхого Завета. Не существует поэтому разрыва между двумя эпохами — до и после пришествия Иисуса; Провидение Божие постепенно проявлялось на протяжении человеческой истории. Именно этот аспект и подчеркивает святитель Василий, когда обогащает текст анафоры перечислением творений Бога, показывающих его Провидение:

Ценность непрерывного, постепенного и упорного Провидения любви, возводимого редактором к Ветхому Завету, — это, очевидно <...> то, что Василий неустанно декларировал в своих сочинениях<sup>62</sup>.

<sup>58</sup> *Basiliius Caesariensis*. *Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae fusius tractatae)* 2, 3 // PG 31, 913:32–34.

<sup>59</sup> *Basiliius Caesariensis*. *De Spiritu Sancto* 16, 39:5–8 (B. P. P. Ruche. P., 1968 (SC 17 bis). P. 180).

<sup>60</sup> *Basiliius Caesariensis*. *Epistula 261*, 1:19–26 (Y. Courtonne. P., 1966. Vol. 3. P. 116).

<sup>61</sup> *Basiliius Caesariensis*. *Homiliae in hexaemeron* 5, 6:53–55 (S. Giet. P., 1968 (SC 26 bis). P. 304).

<sup>62</sup> Capelle 1960. P. 60.

С этой точки зрения Капелль интерпретирует и изменение, которое заметно в продолжении длинной версии по сравнению с короткой. В следующем предложении, которое знаменует конец Ветхого Завета и начало Завета Нового, пассаж ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν заменен фразой ὅτε δὲ ἦλθε τὸ πλήρωμα τῶν καिरῶν, где слово ἐσχάτου трансформируется в слово πλήρωμα. Действительно, вереница последовательных спасительных действий Ветхого Завета привела к полноте и осуществлению в личности Христа, воплотившегося и превращенного в человека:

...не были мы оставлены благостью Владыки и не прервала любви Его к нам оскорбительная для Благодетеля наша бесчувственность к таким почестям, но мы возваны от смерти и снова оживотворены Самим Господом нашим Иисусом Христом<sup>63</sup>.

Работа Капелля, плод его убежденности в аутентичности авторства анафор, носящих имя святителя, стала важным вкладом в изучение темы, поскольку основана на сравнении анафоры и сочинений святителя Василия. В двух последующих трудах, в которых продолжилось исследование, начатое ученым-бenedиктинцем, а именно в книгах отца Бориса Бобринского<sup>64</sup> (1969) и Киприана Хатчена<sup>65</sup> (2001), изучается тринитарная доктрина в префации и эпиклесисе анафоры. При этом ученые обращались к трактатам «О Святом Духе», «Против Евномия» и другим произведениям кашпадокийца.

Вдохновившись анализом, проделанным Капеллем, указанные авторы уже твердо рассматривали византийский текст (канонический православный текст) анафоры как правомерный источник богословия святителя Василия. Литургия и трактаты святителя являются, согласно обоим богословам, просто разными хранилищами для одного и того же учения.

<sup>63</sup> *Basilius Caesariensis. Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae fusius tractatae) 2, 3 // PG 31, 913:40–45.*

<sup>64</sup> Bobrinskoy 1969.

<sup>65</sup> Hutcheon 2001.

Метод, унаследованный от Капелля и усовершенствованный отцом Борисом Бобринским, а затем и Хатченом, ориентировал исследование в сторону анализа собственно доктринального содержания Литургии.

Однако, помимо этих двух статей, на протяжении полувека в этом направлении ничего сделано не было. Напротив, в работу по филолого-критической реставрации различных вариантов анафоры святителя Василия был внесен существенный вклад. Ввиду такого дисбаланса неудивительно, что среди специалистов по данной проблематике вклад, внесенный благодаря богословскому (догматическому) подходу, рассматривается с чисто технической точки зрения и считается, что его ценность заключается в подтверждении принадлежности анафоры святителю Василию. Важность собственно богословского аспекта исследования остается, в целом, латентной. Так, например, для Фенвика попытки Капелля и о. Бориса Бобринского носят, скорее, прикладной характер в рамках продолжающегося изучения происхождения анафоры:

Энгбердинг, Капелль и Бобринский вместе представляют впечатляющий и, возможно, неоспоримый набор аргументов, доказывающих, что сам святитель Василий был источником большей части материала, который отличает анафору текстов группы  $\Omega$ -Basil от текстов группы E-Basil<sup>66</sup>.

Говоря о соотношении литургического и богословского творчества святителя Василия, о. Борис Бобринский вводит понятие двойной контекстуализации: сочинения святителя задают «связные богословские рамки»<sup>67</sup> для его литургических текстов, а «Литургия святителя Василия», в свою очередь, «позволяет поместить его произведения в аутентичный и живой литургический контекст»<sup>68</sup>.

<sup>66</sup> Fenwick 1992. P. 28. Однако Фенвик критикует его за то, что было проведено сравнение версий E-Bas и Byz-Bas, однако к армянским и сирийской версиям не обращались.

<sup>67</sup> Bobrinskoy 1969. P. 3.

<sup>68</sup> Ibid.

Анализ тринитарной доктрины из префации анафоры святителя Василия, осуществленный в свете трактата «О Святом Духе», привел Хатчена к еще более тонкому выводу. Доктринальное содержание, нашедшее отражение в доксологической форме анафоры, должно пониматься не только на когнитивном уровне — в полной мере его значение можно осознать только в литургическом акте:

Учитывая общую недостаточность всех наших слабых человеческих усилий в адекватном словословии Бога, мы тем не менее можем сделать вывод о том, что является самой главной идеей префации святителя Василия. Наиболее точно «описать» [эту идею] можно как вознесение хвалы Троице. Теология, в конечном счете, носит доксологический характер<sup>69</sup>.

Таким образом, хотя существуют только две статьи, продолжающие направление, заданное Капеллем, и разбирающие доктринальный аспект, а также авторскую аутентичность изучаемой анафоры, они тем не менее четко заявляют о дисбалансе, существующем в исследованиях. Их вклад демонстрирует необходимость комплексной контекстуализации, когда речь идет о церковной молитве. Вне доксологического контекста невозможно ни подступиться к пониманию «характера» текстуальных «добавлений»<sup>70</sup> в анафору, ни осмыслить их.

## ВЫВОДЫ

В рамках данной работы мы рассмотрели три подхода к изучению анафоры святителя Василия Великого с точки зрения ее становления и развития: исторический, литургико-критический и догматический. Было показано, что первые два подхода, хотя и позволяют реконструировать формы, в которых текст анафоры существовал в разные периоды, не могут дать достаточных оснований для решения проблемы ее авторства. Только догматический подход, основанный на сравнении богословских идей, выраженных в различных

<sup>69</sup> Hutcheon 2001. P. 23.

<sup>70</sup> Capelle 1960. P. 49.

редакциях анафоры, и творений святителя Василия, позволяет понять смысл и направление изменений, которые претерпевал текст анафоры, и определить место самого святителя в этом процессе.

Догматический подход исходит из представления о том, что адекватное изучение анафоры возможно только в более широком богословском, литургическом и личностном контексте. Надлежащее место для богословия — это церковная Литургия; соответственно, понимание богословия достигается особенно тогда, когда оно артикулируется в акте молитвы. Подлинным центром контекстуализации анафоры святителя Василия является сама личность Василия Кесарийского как пастыря, священнослужителя и богослова. Действительно, он был епископом, составившим литургический текст на основе молитвы, которая использовалась в его Церкви и была столь дорога его сердцу. Однако в первую очередь он был человеком, творящим молитву. Вознося молитву, он вдохновился богословием, и молитва стала, по сути, главным делом его жизни. Анафора, обретшая окончательный вид под его пером, всегда будет носить отпечаток его видения Бога и спасения человека, отпечаток, который оставил и продолжает оставлять глубокий след в доктрине всей Церкви.

#### ИСТОЧНИКИ

- Белоусов 2007 — Собрание древних Литургий, восточных и западных. Анафора: евхаристическая молитва / Под ред. А. В. Белоусова. М., 2007. [Sobranie drevnykh liturgii, vostochnykh i zapadnykh. Anafora: evkharisticheskaia molitva (Collection of ancient liturgies, Eastern and Western. Anaphora: Eucharistic prayer) / Pod redaktsiia A. V. Belousova. Moscow, 2007.]
- Budde 2004 — *Budde A.* Die ägyptische Basilios-Anaphora. Text. Kommentar. Geschichte. Münster, 2004.
- Λειτουργία Βασιλείου τοῦ Μεγάλου 2008 — Ἡ Θεία Λειτουργία Βασιλείου τοῦ Μεγάλου. Ἄγιον Ὅρος, 2008.
- Winkler 2005 — *Winkler G.* Die Basilius-Anaphora. Edition der beiden armenischen Redaktionen und der relevanten Fragmente. Übersetzung und Zusammenschau aller Versionen im Licht der orientalischen Überlieferungen. R., 2005.

ЛИТЕРАТУРА

- Желтов М., свящ. 2001 — *Желтов М., свящ.* Анафора // ПЭ. 2001. Т. 2. С. 179–289.  
[*Zhelтов М., priest.* Anafora (Anaphora) // *Pravoslavnaia entsiklopedia* (Orthodox encyclopedia). 2001. Том 2. Р. 179–289.]
- Babis 1997 — *Babis G. S.* Introduction to the liturgical theology of saint Basil the Great // Greek orthodox theological review. 1997. Vol. 42, 3–4. P. 273–285.
- Bobrinsky 1969 — *Bobrinsky B.* Liturgie et ecclésiologie trinitaire de saint Basile. Taizé, 1969 (Verbum Caro 23 (89)).
- Capelle 1960 — *Capelle B.* Les liturgies basiliennes et saint Basile // *Doresse J., Lanne E.* Un témoin archaïque de la liturgie copte de saint Basile. R., 1960. P. 45–74.
- Engberding 1931 — *Engberding H.* Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie. Münster, 1931.
- Fenwick 1992 — *Fenwick J. R. K.* The Anaphoras of saint Basil and saint James. An investigation into their common origin. R., 1992 (OCA 240).
- Gain 1985 — *Gain B.* L'église de Cappadoce au IV siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée. R., 1985 (OCA 225).
- Gribomont 1953 — *Gribomont J.* Histoire du texte des Ascétiques de s. Basile. Louvain, 1953.
- Houssiau 1970 — *Houssiau A.* The Alexandrine Anaphora of st. Basil // *The New Liturgy* / Ed. L. C. Sheppard. L., 1970. P. 228–243.
- Hutcheon 2001 — *Hutcheon C. R.* A sacrifice of praise. A theological analysis of the Pre-Sanctus of the byzantine anaphora of st. Basil // *St. Vladimir's Theological Quarterly*. 2001. Vol. 451. P. 3–23.
- Mai 1839 — *Specilegium Romanum* / Ed. A. Mai. R., 1839. Vol. 1.
- McGowan 2010 — *McGowan A. C.* The Basilian Anaphoras: Rethinking the question // *Issues in Eucharistic praying in East and West: Essays in liturgical and theological analysis* / Ed. E. J. Maxwell. Collegeville, 2010. P. 219–262.
- Quasten 1986 — *Quasten J.* Patrology. Westminster, 1986. Vol. 3.
- Rousseau 1998 — *Rousseau Ph.* Basil of Caesarea. California, 1998.
- Stuckwisch 1997 — *Stuckwisch D. R.* The Basilian Anaphoras // *Essays on early eastern eucharistic prayers* / Ed. P. F. Bradshaw. Collegeville, 1997. P. 109–130.

## ИЕРОМОНАХ ИОАНН (КОПЕЙКИН)

### *Abstract*

#### ***John (Kopeykin), hieromonk. St. Basil the Great as the author of the anaphora***

The article deals with the question of the origin of the anaphora of St. Basil the Great within the framework of three main approaches: historical, liturgical-critical and dogmatic. Summarizing the results achieved in each of these approaches, the A. answers the question of the extent to which a comparative study of the anaphora, preserved under the name of St. Basil, and the true theological works of this father of the Church is possible.

*Keywords:* liturgy of St. Basil the Great; anaphora; West Syrian anaphora family; short and long versions of the anaphora; historical, liturgical-critical and dogmatic approaches to the study of anaphora.

ИЕРОМОНАХ ДАЛМАТ (ЮДИН)

## ИСТОРИЯ ЧИНА МОЛИТВ ПЕРЕД СНОМ ПО СЛАВЯНСКИМ ИСТОЧНИКАМ XIII–XIV ВЕКОВ

Из собрания рукописей Синайского монастыря

УДК 249 (821.161)

DOI: 10.31802/2500-1450-2018-31-4-189-238

### *Аннотация*

В данной статье проанализирован ряд славяно-русских и славяно-сербских источников XIII–XIV вв. по истории формирования чина молитв перед сном, происходящих из библиотеки монастыря Великомученицы Екатерины на Синае. В результате исследования состава и текста келейных молитв: 1) расширены хронологические рамки источниковой базы по истории молитв перед сном: среди синайских рукописей найдены три наиболее ранних из известных нам источников (XIII в.); 2) на материале исследуемых молитв найдены свидетельства межкультурного взаимодействия славяно-русской и славяно-сербской книжностей на Синае, что проявилось в диахроническом процессе взаимообмена богослужебными текстами между сербскими и русскими книжниками в XIII (из русской книжности в сербскую) и XIV вв. (обратное направление); 3) найдены текстологические свидетельства участия самобытного книжника XII в. свт. Кирилла, епископа Туровского, в дополнении древнерусской версии Студийского устава отдельными молитвами и собраниями молитв перед сном.

*Ключевые слова:* молитвы перед сном, келейное правило, славянские рукописи, библиотека Синайского монастыря, Студийский устав, свт. Кирилл Туровский, первое восточнославянское влияние.

ВВЕДЕНИЕ

Результаты изучения состава славянских богослужебных рукописей библиотеки Синайского монастыря Великомученицы Екатерины<sup>1</sup> подтверждают исключительную ценность данного собрания для исторической литургики. Поскольку прежде мы уже рассмотрели варианты чина молитв перед сном по старопечатным славяно-русским источникам<sup>2</sup> XVI–XVII вв., то теперь имеем базу текстов для анализа рукописной традиции данного чина. Необходимо заметить, что нам не известны исследования, касающиеся вопросов истории и текстологии молитв перед сном по ранним (до середины XV в.) источникам. Отчасти данная тема изучена на материале рукописей Иосифо-Волоцкого монастыря (хронологические рамки кон. XV–XVI вв.) в двух недавних работах<sup>3</sup>. В силу сказанного наше исследование использует главным образом собственные наработки автора.

1. ФРАГМЕНТ С МОЛИТВАМИ

«ПО ПАВЕЧЕРНИЦИ»

Славяно-сербский фрагмент Sinait. slav. 28/N<sup>4</sup> представляет собой отдельную тетрадь в восемь пергаменных листов<sup>5</sup>. Здесь под общим заглавием помещены четыре молитвы:

<sup>1</sup> Автор статьи выражает глубокую признательность архиеп. Синайскому Дамиану с братией монастыря и особо хранителю библиотеки архим. Иустину за предоставленную возможность работы с рукописями и всестороннюю поддержку во время пребывания в святой обители (31.07.2015–13.08.2015).

<sup>2</sup> Далмат (Юдин), иером. 2015.

<sup>3</sup> Пчелинцев П., свящ. 2017; Колесник М., прот. 2018. С. 321–342.

<sup>4</sup> Сер. XIII в., рашская орфография.

<sup>5</sup> Описание см.: Tzamanidis 1988. P. 170. Датировку И. Тарнанидиса корректируем на основании того, что данный фрагмент имеет целый ряд палеографических сходств (размер листов, разлиновка, почерк письма) с рукописью Sinait. slav. 14/N, которая содержит древнейшее упоминание в Синаксаре памяти свт. Саввы Сербского и прп. Симеона Мироточивого, а потому может быть датирована 1240-ми гг. Начальный лист заметно пострадал от воздействия высокой температуры (был рядом с огнем): на 2/3 покороблен, так что местами текст плохо читается.

СІНЕ МЛѢЕ ПОУѢЕ ПО ПАВЕЧЕРЊЦН

1. МѠ А. ДШЕ МОѦА ПОУТО ЖАЛОУЕШН НА ГѦА (Л. 1–3)
2. МѠТВА Б. ТОМОУЖЕ. НІПОВЕДАЮ ТЕБЪ ГН БЕ МОН ВСЕ ГРѢХН МОѠ (Л. 3–5)
3. МѠТВА Г. КЪ СѠТѢН БІЦН. ОУБООГЫН ГРѢШНЫН РАБЪ БЖН. НМѠ. МЛНТЬСЕ КЪ ПРѢУТѢН ВЛѠЦН. КЪ МѠТРН ГНН. ГЖЕ МОѠ (Л. 5 об. — 8 об.)
4. МѠТВА Д. СѠГО ПЕТРА УРЬНОРНЗЪЦА. ПРѢСТАГѦ ВЛѠЦЕ БІЕ. ВЕДЪ ГѦКО СКВРНЬН Н НЕУНТЬЕ КЪСЪМЪ (Л. 8 об., текст обрывается за утратой листов).

Фрагмент представляет особый интерес для исторической литургики в нескольких отношениях. Во-первых, это наиболее ранний источник с четко озаглавленным собранием молитв перед сном<sup>6</sup>. Из заглавия ясно, что собрание молитв мыслится составителем как чин, отдельный от повечерия («по павечерници»), с которым тем не менее находится в прямой связи. Во-вторых, данная рукопись свидетельствует о тесных связях книжников-славян разных национальностей в Синайском монастыре<sup>7</sup>, поскольку некоторые представленные здесь молитвы (1 и 4)

<sup>6</sup> Прежде нам был известен только восточнославянский источник третьей четверти XIV в.: Устав церковный Чудова монастыря (ГИМ, Син. 329), где в ктиторской части помещено собрание молитв перед сном (подробнее см.: Далмат (Юдин), иером. 2017. С. 236. Примеч. 49).

<sup>7</sup> Позднейшая приписка (XIV в.) на первом листе Sinait. slav. 18/N (Сборник аскетический (фрагмент), славяно-русский, 8 л., XIII в.) гласит: «Да е вѣдомо всакому калугеру приходящумоу у синаю или е срьблнь или е бугаринь или е русинь за сие келие. наставлениемъ господнимъ всеосвященнаго епископа Германа къ надохъ оставиль да не работать никому нища» (Tarnanidis 1988. P. 147). Т. е. некая келия (зависимая от монастыря иноческая община, находящаяся в отдельных зданиях вне стен монастыря) была общей для всех славян, приезжающих на Синай для иноческой жизни и паломничества. Епископом Синайским ок. 1335 г. был Герман IV.

присутствуют в той же редакции в славяно-русском Часослове синайского происхождения РНБ, Q.п.I.57. Весьма вероятно, что в Часослове была и молитва (3) из *Sinait. slav. 28/N* (см. ил. 1), о чем речь будет далее. Теперь же остается сказать о молитве исповедания грехов (2), которая в данном источнике лишь переложена на сербскую орфографию, но имеет русское происхождение<sup>8</sup>. Можно указать текстовые и стилистические параллели в тексте этой молитвы с первой из чина «спати хотяче», помещенного после чина полунощного пения Часослова Q.п.I.57. При анализе состава последнего будет сказано полнее и о молитвах рассматриваемого сербского фрагмента.

Необходимо отметить, что этот источник является ранним представителем той традиции молитв перед сном, которая сохранилась в славяно-сербской письменности вплоть до XVI в. и находит отражение в старопечатных изданиях типографии Вуковичей. Речь идет о так называемом Молитвеннике<sup>9</sup>, в котором есть весьма обширный раздел с собранием нескольких последований и ряда молитв перед сном (вероятно, напечатано все, что нашлось в авторитетных сербских рукописях, доступных издателю). Среди них, кроме распространенного у сербов чина «Егда должно есть спати» и чина «Сице подобает поклоняться»<sup>10</sup>, встречаем также знакомые по нашему фрагменту молитвы Петра Черноризца ко Пресвятой Богородице (4), «Убогїи и грѣшнїи рабѣ Божїи» (3) и молитву-исповедание (2) «Исповѣдаю тебѣ Господии

<sup>8</sup> Об этом говорит, например, использование деепричастий «обанявъ», «спя» и «бдя» (как часть речи деепричастие начинает использоваться в книжном языке Древней Руси со второй половины XII в.), которые в сербской орфографии выглядят маловразумительно (обанавъ, спе, бьде) и вряд ли смысл их был хорошо ясен сербам.

<sup>9</sup> Венеция, тип. Вуковичей, 1547 и повторно 1560 г.

<sup>10</sup> Сборник келейного правила «Анфологион» (Евье, тип. Свято-Духова братства, 1613) и последующие Киево-Печерские издания XVII в. предложат этот чин, в несколько переработанном виде, совершать в конце вечерних молитв как «Поклонение по правиле».

Боже мои вьсе грѣхи мое»<sup>11</sup>. Далее следует вторая молитва-исповедание «Царю Небесный Утѣшителю, Душе Истиньный, умилосьрдисе на ме и помилуй ме», которая совпадает с начальной молитвой последования перед сном из Часослова Q.п.І.57. Обратим внимание на это соседство в связи с тесной связью состава молитв фрагмента *Sinait. slav. 28/N* с указанным Часословом, которому и будет посвящена основная часть нашего обзора.

## 2. СИНАЙСКИЙ ЧАСОСЛОВ

Часослов с конца XIX в. хранящийся в Основном собрании рукописных книг РНБ под шифром Q.п.І.57<sup>12</sup> происходит из собрания славянских рукописей монастыря Великомученицы Екатерины на Синае<sup>13</sup>. Будем именовать его Синайским Часословом (далее — СЧ). Как и ряд иных богослужебных Сборников, содержащих службы суточного круга и относящихся к особому русскому типу Студийского устава, Часослов содержит дополнительные молитвы перед началом и в конце каждой из суточных служб. Главный интерес для нашего исследования представляют два собрания молитв перед сном, которые помещены непосредственно после отпуска келейных чинов: Великого мэфимона и Полунощного пения.

Обратим внимание, что собрания молитв перед сном с точки зрения суточного круга дублируют друг друга. Это показывает, что русская версия Студийского устава полагала совершение полунощного чина в свое время (т. е. в середине ночи). Таким образом, ночной сон был разделен

<sup>11</sup> Находятся в Молитвеннике (Венеция, 1547), соответственно, на Л. [79] об. — [80] об., Л. [86] об. — [87] об. и Л. [87] об. — [89].

<sup>12</sup> Вторая половина XIII в., русская орфография. Электронная копия рукописи доступна на сайте Отдела рукописей РНБ (<http://nlr.ru/manuscripts/fondy/digital-library>), поиск по шифру.

<sup>13</sup> Отождествление рукописи, фигурировавшей под шифром Син. 12 в работах Дняковской 1909 и Скабалланович 1910, с Часословом Q.п.І.57 осуществил Е. Э. Слива (см.: Слива 1997).

на две части: первая — после мефимона (повечерия) до середины ночи, вторая — после чина полунощного<sup>14</sup> до утрени.

*а) Молитвы после великого мефимона*

Великий мефимон в СЧ фактически представляет собой чин двенадцати псалмов, который можно найти и в других студийских богослужебных сборниках<sup>15</sup>. Совершать этот чин Студийский Алексиевский устав (далее — САУ) предписывает в Великий пост «на всяку ношъ» келейно после повечерия. Известные нам славяно-русские списки чина строго следуют структуре службы согласно САУ<sup>16</sup>, за исключением одной особенности: об-

<sup>14</sup> Небезынтересно отметить, что в начале чина полунощного (Л. 193) помещается та же молитва, что и теперь в кратком чине «от сна восстав», который находится в начале утренних молитв (до Пс. 50), а также предваряет в нашем Часослове полунощницу. Начинается молитва в СЧ: «Благодарю Тя Святая Троице, яко многыя ради благости и дльготьгрьбниа не прогнѣвайса (так!) на мя лѣниваго и грѣшнаго». Очевидно, что фраза «от сна восстав» относится к надписанию молитвы, а в какой-то момент еще на студийском этапе рукописной традиции перенесена из заглавия в начало текста молитвы (как встречаем в наших книгах).

<sup>15</sup> Чин полностью сохранился в Обиходе церковном XIV в. (РНБ. Соф. 1052. Л. 118–148), где именуется «Ношъныа часы». С таким же заглавием нами найден список чина в Сборнике богослужебном XV в. из собрания рукописей Иосифо-Волоцкого монастыря (РГБ. Ф. 113. № 180 (562). Л. 689–736). Эксклюзивность последнего источника в том, что после окончания стандартного студийского чина добавлен еще один трехпсалмный (Пс. 94, 138, 14) ночной час — пятый — с тропарями и своей часовой молитвой (Л. 736–741), после чего помещены два пространных текста: весьма необычный вариант молитвы «за вся крестьяны» (Л. 741–755) и молитва-помянник (Л. 755–762). Отчасти и с перестановкой листов чин (заглавие утрачено) сохранился в студийском Часослове РНБ, О.п.1.2 (Л. 9–30 об.). О чине 12 псалмов см.: Фрѣйсхов 2006; Фрѣйсхов 2012. С. 387–394; Дяковский 1909; Дяковский 1913. С. 167–170.

<sup>16</sup> См. славянский список устава XII в. ГИМ, Син. 330 (Л. 269–269 об.). Дяковский по недосмотру не заметил этого описания (если его ссылка на предыдущий Л. 268 об. результат самостоятельной работы с рукописью). Он ссылается на предшествующую главу «О повечерници в великий пост» (Дяковский 1913. С. 170), где отмечает сходство заключительных молитвословий повечерницы по Син. 330 с окончанием Чина 12 псалмов.

щим для них является добавление одной молитвы в конце каждого из ночных часов<sup>17</sup>. Лишь в окончании чина наблюдаем значительную вариативность. Список чина по Сборнику РГБ, Ф. 113 № 180 (здесь именуется «Часы нощньны») после заключительных тропарей<sup>18</sup> ограничивается стандартным студийским окончанием из двух молитв («Дажь нам Владыко на сон грядущим» и св. Евстратия «Величая възвеличу Тя Господи Боже мой»). В Обиходе церковном РНБ, Соф. 1052 новгородского происхождения к этим молитвам присоединена редкая молитва «за вся крестьяны»<sup>19</sup>, которую находим также в конце чина полунощного двух источников XIII в.: СЧ<sup>20</sup> и сербского сборника Sinait. slav. 14/N<sup>21</sup>. Таким образом только в СЧ после предписанных САУ тропарей имеется нестандартный вариант окончания чина в виде собрания молитв перед сном, состав которых следующий:

Действительно, при небольшом изменении порядка следования совпадают следующие тексты: великое славословие, тропари и три заключительные молитвы (царя Манассии, «Дажь нам Владыко...», молитва св. Евстратия).

<sup>17</sup> Во всех источниках дополнительные молитвы одинаковы. И только список по рукописи РГБ. Ф. 113. № 180 присоединяет к каждой из них еще по одной, а в первом ночном часе даже две молитвы.

<sup>18</sup> Важная в свете темы нашего исследования деталь, связанная с Синаем: предпоследний тропарь в данном источнике согласно с указанием САУ посвящен всем преподобным, однако текст его изменен. Вместо общего тропаря «Боже отец наших» помещен текст (Л. 732 об. — 734): «Слез ваших течением <...> сияющи чудесы отцы наши» далее следует пространный список имен преподобных (возможно, в порядке памяти Месяцеслова), среди которых выделены безымянно «синайстеи черноризци» (ныне общее воспоминание 14 января, ранее же память Раифских преподобномучеников отмечалась 28 декабря), в заключительных строках тропаря находим единственную славянскую память: «Феодосии Печерьскыи, и вси святии преподобнии блажении отци наши молите Христа Бога, да спасет душа наша».

<sup>19</sup> Л. 145 об. — 148. Текст молитвы отличается от одноименной молитвы прп. Феодосия Печерского. Начинается молитва словами: «Владыко Господи Боже наш, приклони ухо Твое ко мнѣ, услыши мя припадающа имени Твоему».

<sup>20</sup> Л. 221 об. — 224 об.

<sup>21</sup> Л. 111 об. — 114 об.

1.  $\widehat{M}\widehat{O}$   $\widehat{W}$   $\widehat{O}\widehat{U}\widehat{M}\widehat{N}\widehat{E}\widehat{N}\widehat{N}\widehat{I}$   $\widehat{D}\widehat{S}\widehat{H}$   $\widehat{V}\widehat{S}\widehat{E}\widehat{G}\widehat{D}\widehat{A}$  ::  $\widehat{D}\widehat{S}\widehat{H}\widehat{E}$   $\widehat{M}\widehat{O}\widehat{H}\widehat{A}$   $\widehat{P}\widehat{O}\widehat{U}\widehat{T}\widehat{O}$   $\widehat{J}\widehat{A}\widehat{L}\widehat{O}\widehat{U}\widehat{K}\widehat{E}$   
 $\widehat{S}\widehat{H}$   $\widehat{N}\widehat{A}$   $\widehat{G}\widehat{A}$  :  $\widehat{N}$   $\widehat{T}\widehat{O}\widehat{Y}$   $\widehat{S}\widehat{T}\widehat{V}\widehat{O}\widehat{R}\widehat{Y}$   $\widehat{M}\widehat{O}$   $\widehat{W}\widehat{P}\widehat{O}\widehat{Y}$  :: (Л. 188 об. — 190)
2.  $\widehat{M}\widehat{O}$   $\widehat{S}\widehat{P}\widehat{A}\widehat{T}\widehat{H}$   $\widehat{X}\widehat{O}\widehat{T}\widehat{A}\widehat{C}\widehat{H}\widehat{E}$  ::  $\widehat{D}\widehat{A}\widehat{J}\widehat{H}$   $\widehat{N}\widehat{A}\widehat{M}\widehat{Z}$   $\widehat{B}\widehat{L}\widehat{A}\widehat{K}\widehat{O}$   $\widehat{N}\widehat{A}$   $\widehat{S}\widehat{Z}\widehat{N}\widehat{Z}$   $\widehat{G}\widehat{R}\widehat{A}\widehat{D}\widehat{O}\widehat{U}\widehat{C}\widehat{H}\widehat{N}\widehat{M}\widehat{Z}$  : (Л. 190—191)
3.  $\widehat{M}\widehat{O}$   $\widehat{K}\widehat{Z}$   $\widehat{S}\widehat{V}\widehat{O}\widehat{K}\widehat{M}\widehat{O}\widehat{Y}$   $\widehat{A}\widehat{N}\widehat{G}\widehat{L}\widehat{O}\widehat{Y}$  ::  $\widehat{A}\widehat{N}\widehat{G}\widehat{L}\widehat{E}$   $\widehat{S}\widehat{T}\widehat{Y}\widehat{N}$   $\widehat{X}\widehat{B}\widehat{Z}$  : (Л. 191—191 об.)
4.  $\widehat{Z}\widehat{A}\widehat{P}\widehat{R}\widehat{E}\widehat{C}\widehat{H}\widehat{A}\widehat{K}\widehat{T}\widehat{Y}$   $\widehat{T}\widehat{H}$   $\widehat{G}\widehat{E}$   $\widehat{V}\widehat{S}\widehat{E}\widehat{L}\widehat{O}\widehat{U}\widehat{K}\widehat{A}\widehat{B}\widehat{V}\widehat{Y}\widehat{N}$   $\widehat{D}\widehat{Y}\widehat{A}\widehat{B}\widehat{O}\widehat{L}\widehat{E}$  : (Л. 191 об. — 193)

Первая молитва редка, и строй ее необычен. Текст заметным образом разделяется на три части. Первые две связаны общей темой размышления о Страшном суде: 1) увещание к своей душе прилежать покаянию; 2) молитва ко Господу об избавлении от вечных мук; 3) три кратких молитвенных обращения: к ангелам и всем святым, к Пресвятой Богородице, к Спасителю. Среди синайских рукописей эта молитва встречается еще в сербском фрагменте XIII в. Sinait. slav. 28/N, где она помещена в собрании молитв после повечерия (т. е. опять-таки перед сном). Список молитвы XIV в. находим в Обиходе церковном Соф. 1052<sup>22</sup>, где молитва помещена в Часослове в конце вечерни. Уже в наше время обнаружено местное предание Свято-Троицкого Свирского монастыря, согласно которому прп. Александр Свирский использовал эту молитву в качестве ежедневной («по вся дни») <sup>23</sup>. Единственный поздний список молитвы найден нами в Сборнике XVII в. РГБ, Ф. 304. I. № 804<sup>24</sup> под заглавием «молитва непрестанно о души ко Господу» <sup>25</sup>.

<sup>22</sup> Л. 111—111 об. Начало молитвы утрачено, т. к. предшествующий двойной лист выпал из середины тетради.

<sup>23</sup> Текст молитвы предоставлен для паломников в часовне на месте явления прп. Александру Святой Троицы. Заглавие: «Молитва прп. Александра Свирского по вся дни». Возможно преподобный пользовался этим текстом, однако в доступных нам списках его «Жития» нам не удалось найти ни текста молитвы, ни какого-либо косвенного свидетельства об этом.

<sup>24</sup> Л. 268—269.

<sup>25</sup> В той же рукописи за одну главу до молитвы помещен текст «Явление св. отца Александра старцу некоему, Фотию именем», повествующий о преставлении прп. Александра Свирского и его посмертных чудесах (Л. 240—254).

Вторая молитва та же, что в конце повечерия современного Часослова, отличается лишь редакцией перевода<sup>26</sup>. Обратим внимание на расположение этой молитвы: согласно указаниям САУ она вместе с молитвой св. Евстратия должна помещаться в конце чина (сразу после тропарей), однако на этом месте находим иную молитву древнерусского автора «Душе моя, почто жалуеши на Господа», за которой следует отпуст. Тем самым три молитвы после отпуста, начиная с «Дажь нам Владыко», выделены как особое собрание молитв перед сном, так что надписание этой молитвы можно считать общим для всех трех молитв вместе: «мол[итвы] спати хотяще», тем более что последняя из молитв вовсе не имеет надписания.

Третья молитва ангелу-хранителю та же, что входит в число современных вечерних молитв, но в несколько иной редакции<sup>27</sup>. Привычный по вечерним молитвам текст берет начало из собрания молитв перед сном, традиция которых известна в восточнославянской книжности в самом раннем списке по Уставу Чудова монастыря ГИМ, Син. 329<sup>28</sup>. Список молитвы в СЧ восходит, на наш взгляд, к греческому прототипу (либо древнерусскому его переводу), который находим в корпусе текстов, приписываемых прп. Макарию Египетскому<sup>29</sup>, а также в славянском переводе в составе утренних

<sup>26</sup> Как этот, так и другие тексты СЧ, имеющие греческие прототипы, относятся к древнерусской редакции богослужебных текстов, перевод которых осуществлен при прп. Феодосии Печерском с введением Студийского устава. Подтверждением тому может служить тождество редакции молитвы «Дажь нам владыко» в СЧ и в Студийском Часослове новгородского происхождения (РНБ, О.п.1.2. Л. 15 об., Л. 1–1 об. — текст молитвы оказался разделен из-за перестановки листов рукописи).

<sup>27</sup> Еще один источник с такой же редакцией — Псалтирь (ГИМ, Син. 235), где после 14-й кафизмы помещены две молитвы ангелу-хранителю (см. Л. 228–228 об., 2-я молитва; текст идет вподборку с первой).

<sup>28</sup> Л. 9–9 об.

<sup>29</sup> Εὐχὴ εἰς τὸν ἄγιον ἄγγελον τὸν ἀπὸ Θεοῦ ταχθέντα σκεπεῖν καὶ διαφυλάττειν ἡμᾶς // PC 34, 448:27–45. Эта же молитва помещается в греческих Часословах после канона ангелу-хранителю, творение Иоанна Мавропода. См. например в издании: Ὁρολόγιον τὸ μέγα (Βενετία, 1851. Σ. 471).

молитв по нынешней традиции московских богослужебных изданий<sup>30</sup>. Речь идет о второй части молитвы прп. Макария, которая взята за основу русским книжником XII в. и переработана им по-своему усмотрению, что нетрудно видеть из сопоставления греческого текста с текстом молитвы по СЧ<sup>31</sup>.

Таблица 1. Сопоставление текста греческого прототипа и славянского переложения молитвы ангелу-хранителю

PG 34, 448:27–45 <sup>32</sup>	Текст молитвы по СЧ <sup>33</sup> , Л. 191–191 об.
<p>καὶ ἅγιε ἄγγελε τοῦ Θεοῦ, ὁ ἐφροστοῦς τῆς ἀθλήσεως μου ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος, πάντα μοι συγχώρησον, ὅσα σοι ἐθλίψα πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς μου, καὶ εἴ τι ἡμάρτον τὴν σήμερον ἡμέραν.</p>	<p>Днѣглѣ сѣгнѣ [хѣѣ]. хранигелю ѿ покрывагелю дшн моѣи ѿ чѣлагу [мнѣмгу]. всѣ ми ѡдѣжь ѿже кѣчебѣ сѣгрѣшнхѣ въ днѣшннѣ днѣ.</p>

<sup>30</sup> Начиная с Канонника 1679 г. (М., Печатный двор) в московских книгах появляются последования утренних и вечерних молитв, заимствованные из «литовских книг», а именно из сборника «Полуустав» митр. Петра (Могилы) (К., тип. Лавры, 1643 г.). Единственным исключением из прямого заимствования состава последований является молитва ангелу-хранителю прп. Макария. В «Полууставе» она следует после канона ангелу-хранителю (с. 205–206, 2-й счет) в архаичной редакции: «Святыи Ангеле предстояй бѣдной ми души, и окаянному ми животу». В Каноннике находим эту молитву среди утренних (9-я) в редакции никоновских справщиков: «Святыи Ангеле предстояй окаянной моеи души, и страстной моеи жизни» (Л. 18 об. — 19 об.). Она помещена вместо молитвы ангелу: «Ангеле Христов святыи, к тебѣ припадаю молюся», которая в «литовских книгах» была на этом месте в составе утренних молитв, начиная с Псалтири с воследованием (Острог, 1598). Сейчас эта молитва сохраняется после т. н. «трехканонника» — иноческого келейного правила.

<sup>31</sup> См. Таблицу 1.

<sup>32</sup> Зачеркиванием обозначен текст, который не вошел в славянский вариант переработанной молитвы. Варианты решения проблемы редакторами славянских источников рассмотрены ниже. Разночтения греческого текста по Ὁρολόγιον τὸ μέγα (Βενετία 1851. Σ. 471).

<sup>33</sup> В прямоугольные скобки взят текст молитвы, которого нет в греческом прототипе.

Σκέπασόν με ἐν τῇ παρουσίᾳ σου καὶ  
 διαφύλαξόν με ἀπὸ πάσης ἐπιηρείας<sup>b</sup> καὶ  
 ἐπιβουλῆς<sup>b</sup> τοῦ ἀντικειμένου, ἵνα μὴ ἐν τινὶ  
 ἀμαρτήματι παροργίσω τὸν Θεόν.

Καὶ πρέσβευε ὑπὲρ ἐμοῦ πρὸς τὸν Κύριον τοῦ  
 ἐπιστηρίξαι με ἐν τῷ φόβῳ αὐτοῦ καὶ ἄξιον  
 ἀναδείξει με δοῦλον τῆς αὐτοῦ ἀγαθότητος.  
 Ἀμήν.

a—a: var. ὁ φύλαξ καὶ σκεπαστής

b—b: om.

[БЕСПОПЪКЪВНИЕНІА] ѿ всакого зла прѣтѣнь-  
 наго [бѣрга].

да ни въ кимь же грѣсѣ рзгнѣваніѣ бѣ  
 [амнго].

и мннса за ма къ гоу

да дмчнина ма стварши блгодати нго

[и члбкнмннї и мачн нго. мїмн пресѣнїа  
 гжн бїцн и прнснодбї мїнїа и всѣхъ стхъ  
 нго нына и прнсно н въ бѣкы вѣкнмл]  
 ѡмннѣ

Укажем еще несколько ранних источников, содержащих текст рас-  
 матриваемой молитвы:

- Псковского происхождения: ГИМ, Синодальное собрание № 235, Псалтирь «боярина Кюра Костинича» (до 1343 г.)<sup>34</sup>, Л. 228—228 об.; — [Син. 235];
- Сербского происхождения (Балканы): Sinait. slav. 2, Сборник богослужебный писца Равулы (1350-е гг.)<sup>35</sup>, Л. 13—13 об.;
- Московского происхождения: ГИМ, Синодальное собрание № 329, Чудовский Устав (1370-е гг.)<sup>36</sup>, Л. 9—9 об.;
- Новгородского происхождения: РГАДА, Собрание рукописей Синодальной типографии (Ф. 381. Оп. 1) № 47, Часослов келейный (кон. XIV в.)<sup>37</sup>, Л. 136 об. — 137; — [Тип. 47];
- Сербского происхождения (Синай): Sinait. slav. 17/N, фрагмент (2-я половина XIV в.)<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> О рукописи см.: Столярова 1998. С. 19—30; Столярова, Каштанов 2010. С. 233.

<sup>35</sup> О происхождении рукописи см.: Темчин 2010. С. 159—161.

<sup>36</sup> См.: Пентковский 1993; Попова 2008; Пентковская 2008.

<sup>37</sup> Датировка см.: Булгаков 1972. С. 64.

<sup>38</sup> Tamaniadis 1988. P. 143—144.

Все это списки XIV в., анализ разночтений по которым дает возможность судить об истории текста молитвы. На основе списка СЧ приводим критический текст молитвы с разночтениями по перечисленным выше источникам в Приложении 1. Сопоставительный анализ разночтений показывает, что список молитвы по СЧ содержит наиболее архаичную версию текста. Об этом, в частности, говорит ряд лексических особенностей, часть которых свойственны только для СЧ, а другая часть сохраняется в некоторых списках молитвы, указанных выше:

- 1) чтения встречаются только в СЧ: «покрователю» (прочие списки: «покровителю»), «зла» (прочие: «лукавьствия», «лукавьства»), «створиши» (прочие: «покажеш»);
- 2) чтения СЧ, отчасти сохранившиеся в иных ранних списках: «отдажь» (Син. 235) и «отдайже» (Тип. 47) (прочие списки: «прости»), «яже съгрѣших» (Тип. 47) (прочие: «елико/елика съгрѣших»), «беспотѣкновения» (Тип. 47) (прочие опускают слово), «разгнѣваю» (Син. 235, Sinait. slav. 2) (прочие: «прогнѣваю»).

Общей текстологической особенностью для всех списков молитвы является утрата сказуемого в главной части сложноподчиненного предложения, что, наиболее вероятно, унаследовано от общего для всех списков антиграфа. Причем каждый из источников сохраняет попытку устранить тем или иным путем ошибочное чтение<sup>39</sup>. Наиболее радикально поступает редактор Sinait. slav. 2: он вообще удаляет главное предложение из текста, так что придаточное получает грамматическую связь с предыдущим предложением, но при этом общий смысл текста в данном месте остается неудовлетворительным<sup>40</sup>. В Син. 235 удалено обстоятельство образа действия «беспотѣкновения», а оставшаяся фраза примыкает

<sup>39</sup> См. Таблицу 2.

<sup>40</sup> Л. 13 об.: «вса ми прости елико ти съгрѣшихъ. въ дньнынии днь. да ни въ коемъ грѣсѣ разгнѣваю Бога моего».

к предшествующей основе, превращаясь в обстоятельство причины<sup>41</sup>. Редактор Тип. 47 предлагает наиболее сложный вариант реконструкции с составным глагольным сказуемым «сподоби уклониться», однако это не проясняет общий смысл. Наиболее удачный вариант редакции предложен в списках Син. 329 и Sinait. slav. 17/N, где опущено обстоятельство «беспотъкновения» и добавлено сказуемое «избави». Такое чтение сохраняется и в нынешней редакции молитвы, унаследованной от списка Син. 329. Впрочем, самым удачным был бы вариант реконструкции с учетом исходного греческого текста молитвы преп. Макария<sup>42</sup>, где читаем в данном месте *διαφύλαξόν με*, так что восстановить славянский текст можно следующим образом: «Беспотъкновения съхрани мя от всякого зла противнаго врага»<sup>43</sup>.

Таблица 2. Варианты редакторской правки грамматически неполного предложения из молитвы ангелу-хранителю

Список	Вариант чтения
СЧ	БЕСПОТЪКНОВЕННА ꙗко ѿ всакогѡ зла протнвнаго врага
Тип. 47	БЕСПОТКНОВЕННА СПОДОБИ МА ꙗко ѿ всакогѡ съпротнвнаго лѹКАВЪСТВА ꙗко ѿ протнвнаго мн врага оУКЛОНИТНА
Син. 235	ꙗко всакогѡ лѹКАВЪСТВНА протнвнаго мн врага
Sinait. slav. 2	опускает фразу
Син. 329	ꙗко всакогѡ лѹКАВЪСТВНА протнвнаго мн врага ꙗко ѿЗБАВИ МА
Sinait. slav. 17/N	ꙗко всакогѡ лѹКАВЪСТВІА съпротнвнаго мѣ врага ꙗко ѿЗБАВИ

<sup>41</sup> Л. 228 об.: «отдаждь елико съгрѣших ти в дньшнии день. от всякого лукавствия противнаго ми врага».

<sup>42</sup> См. Таблицу 1.

<sup>43</sup> Либо, с учетом разночтений и сложившейся традиции церковнославянского извода: «Непреткновенна сохрани мя от всякого лукавствия противнаго ми врага».

Последняя молитва из последования «спати хотяще» — заклинательная, о чем свидетельствует и общий характер текста, и соответствующие обороты речи: «заклинаю тя именем Святыя и Единосушныя и Неразлучныя Троица», «заклинаю тя нечистыи дьяволе именем Господа Иисуса Христа не блазнити мене ночью» (Л. 192). В сущности молитвой этот текст можно назвать весьма условно, поскольку обращение к врагу нашего спасения более правильно именовать заклинанием, либо более традиционно для славянского — запрещением. В Псалтири с воследованием (Острог, 1598)<sup>44</sup> этот текст надписан «молитва 8-я, запрѣщенію, и от всякаго сла, Иоанна Златоуста», а помещен издателем в состав последования «о избавленію, егда кому стужает нечистый помысл блудный»<sup>45</sup>. Мы же заметим, что смысл текста запрещения не сводится к цели отгнания какого-либо определенного рода помыслов, но имеет предельно широкий аскетический смысл умственной брани с врагом, будучи направлен против всякого его мысленного воздействия: «проклят еси, и вся неприязниная твоя помышления, яже в нощи и в дне», далее следуют запрещения: «не влагати в сердце мое помысл неприязниных», «не блазнити мене ночью лукавыми твоими мечтании, внегда творити ми вся молитвы моя к Господу Богу»<sup>46</sup>. Таким образом, цель автора заклинания — принести чистую молитву Богу. Именно на этот смысл текста как на основной ясно указывает одна из заключительных фраз: «аз бо Господу Богу моему служю, и Тому единому молитву чисту въсылаю в нощи и в дне».

<sup>44</sup> Л. 343 об. — 344.

<sup>45</sup> В колонтитуле последования: «Правило на слыа помыслы».

<sup>46</sup> Из лексики заклинания видно, что текст домонгольского происхождения. В частности, это проявляется в синонимии определений «неприязниный» и «лукавыи», т. е. в древнейшем переводе Евангелия «неприязнь» используется как именование дьявола: «избави ны от неприязни» (Мф. 6, 13. Остромирово Евангелие 1056 г.); «приходить неприязнь и въхищаеть съяное в сердце его» (Мф. 13, 19. Юрьевское Евангелие 1119 г.), что отчасти сохраняется и в нынешней славянской редакции: «но да соблюдеши их от неприязни» (Ин. 17, 15).

Текст заклинания (4), как и предыдущие (1) и (3) молитвы, мы склонны считать произведением древнерусского книжника<sup>47</sup>.

*б) Молитвы в конце чина полунощного*

Последование чина полунощного, согласно СЧ, в конце после заключительных тропарей имеет изобилие дополнительных молитв, которые разделены на две части: собрание молитв перед отпуском чина полунощного и последование молитв перед сном. Собрание молитв в конце чина включает следующие тексты:

1.  $\widehat{M}\widehat{O}$  . ВЛѦКО ГН БѢ послн на ма грѣшьнаго н неключунамаго раба своѣго щедроты твоѣа н млѣтн твоѣа н блгѣтна : (Л. 218 об. — 219 об.)
2.  $\widehat{M}\widehat{O}$  . ѿже рѣ гѣ молнѣ . за врагы баша . Гнѣ дажѣ млѣть всемъ ѿже прнсно поносать ма н хулатъ ма ѿнлн ненавндать : (Л. 219 об. — 220 об.)
3.  $\widehat{M}\widehat{O}$  . въздѣвше роуцѣ . Поманн гн всего мнра ѿ помнлоуѣн всехъ н застоупн вса : (Л. 220 об. — 221)
4.  $\widehat{M}\widehat{O}$  . прнпадъше на землн . Поманн гн ненавндащнхъ насъ . ѿ любашнхъ насъ : (Л. 221–221 об.)
5. та<sup>ж</sup> . Гн помн ѿ н . та<sup>ж</sup> .  $\widehat{M}\widehat{O}$  . за вса кртнѣны . Влѣко гн ѿ хѣ бѣ нашѣ . прнклонн оухо твоѣ н оуслышн ма прнпадающа ѿмѣнн твоѣмоу : (Л. 221 об. — 224 об.)
6. та<sup>ж</sup> . Гн помн трн<sup>ш</sup> . та<sup>ж</sup> .  $\widehat{M}\widehat{O}$  . петра чернорнзца . къ стѣн бѣн . Прѣтаѣ блуѣце бѣе . вѣдѣ како сквернавын н неутѣн : (Л. 224 об. — 225 об.) та<sup>ж</sup> . блгѣте стнн . н ѿпоустн :: (Л. 226)

<sup>47</sup> Если это действительно так, то первая фраза «Запрещаетъ ти Господь вселукавын дьяволе» может свидетельствовать о домонгольском происхождении перевода «Жития пророка Моисея», которое по наиболее раннему известному списку (ГИМ. Барс. 619. Нач. XV в.) влагает данные слова именно в таком виде в уста архангела Михаила при споре с дьяволом о теле умершего Моисея.

Прошения первой молитвы из перечисленных сосредоточены на предстоящем отходе ко сну: «да не обуимуть Господи оканьныя ми душа в ноць сию, ея же не чаю преити, бѣсовская мечтания, и страсти ноцьныя, и вещи в тьмѣ приходящая»<sup>48</sup>, «и дажь ми ноцьныи покой с мирьмь прѣйти», «и дажь очима моима льгък сън», «въстави мя в годы подобны к полунощным же и утреним пѣснѣм»<sup>49</sup>. Эта молитва встречается в сербском сборнике *Sinait. slav. 14/N*<sup>50</sup> на том же месте — среди молитв в конце чина полунощного пения<sup>51</sup>.

Далее следует ряд молитв (2–5), которые, хотя и разделены в СЧ киноварными заглавиями, но представляют собой единый текст — молитву-помянник. Первые три раздела помянника (2–4) носят обобщенный характер: молитва за враждующих, молитва за весь мир, а также молитва, близкая современной «Ненавидящих и обидящих нас прости» (текст составлен из прошений ектении в конце полунощницы). Эти разделы действительно встречаются в позднейшей книжности как единый текст без разделительных рубрик<sup>52</sup>. Последний раздел помянника (5) озаглавлен «мо(л)[итва] за вся кр(с)тианы»<sup>53</sup>, где кроме

<sup>48</sup> Л. 219.

<sup>49</sup> Л. 219 об.

<sup>50</sup> Л. 109 об. — 110 об.

<sup>51</sup> Начало чина в рукописи не сохранилось, поэтому точное название чина в сербском списке неизвестно.

<sup>52</sup> Например: 1) РНБ, Соф. 1052, Обиход церковный. Разделы 3 и 4 объединены и дополнены, составляя молитву в конце чина полунощного (Л. 166 об. — 167) во вседневном его варианте окончания. 2) РГБ, собрание Синодальной библиотеки (Ф. 272), № 234 Сборник молитв (к. XV в.). Все три раздела объединены в общий текст (Л. 125–125 об.).

<sup>53</sup> Хотя наименование и совпадает с известной молитвой прп. Феодосия Печерского, однако это два совершенно разных текста. Молитва «За вся христианы» из СЧ встречается в богослужебных рукописях XIV в.: в Обиходе церковном Соф. 1052 находим ее в конце чина ночных часов (Л. 145 об.), а в Псалтири РГАДА, Ф. 381 № 29 — в конце чина полунощного (Л. 5 об. — 7), который приплетен в отдельной тетради перед Псалтирью.

обобщающих формул предполагается поминание по именам<sup>54</sup>. Сборник Sinait. slav. 14/N включает в число молитв после чина полунощного этот же текст молитвы «за все кр(с)тияны», которая большей своей частью<sup>55</sup> повторяет одноименную молитву СЧ, а в конце ее добавляет довольно пространное продолжение<sup>56</sup>, скомпилированное из сторонних источников<sup>57</sup>, в котором помянник переходит в молитву о себе.

Заключительная молитва (6) к Божией Матери приписывается Петру Черноризцу<sup>58</sup>. Список молитвы неполный — сохранилось начало текста и его окончание, так как между листами 224 и 225 был утрачен один лист<sup>59</sup>. Еще одним ранним источником этого текста, также лишь частично сохранившегося, является сербский фрагмент Sinait. slav. 28/N<sup>60</sup>, как замечено выше.

<sup>54</sup> Киноварные пометы внутри молитвы: «ту помяни еп(с)пы и попы», «ту помяни игумена и всю братию», «ту помяни кого хоше(ш) здравья», «а сдѣ помяни усьтъшая еп(с)пы и игумены и попы», «а сдѣ помяни усьтъшнюю братию мирьскую».

<sup>55</sup> Л. 111 об. — 113 об.

<sup>56</sup> Л. 113 об. — 114 об.

<sup>57</sup> Например, встречаем фразу из молитвы царя Манассии: «яко недостойна мя суща спасеши».

<sup>58</sup> Некоторые исследователи отождествляют его с болгарским книжником второй половины X в. царем Петром, сыном Симеона Великого (Турилов 2012. С. 147. Примеч. 3).

<sup>59</sup> Мы не могли бы с уверенностью утверждать, что на Л. 225 находится окончание все той же молитвы Петра Черноризца и что утрачен только один лист, если бы полный текст молитвы не сохранился (без надписания и указания авторства) в уставе келейного чтения Псалтири: РГБ, собр. Румянцева Н. П. (Ф. 256) № 327, Псалтирь (XIV в.), вторая молитва после 3-й кафизмы (Л. 20–21); Biblioteca Medicea Laurenziana (Firenze). Acq. e doni MS 360, Луцкая Псалтирь (1384 г.), молитва после 7-й кафизмы (Л. 71–72 об.). Еще одним источником полного текста молитвы укажем сербский старопечатный Молитвенник (Венеция, тип. Вуковичей, 1547 г.) и его повторное издание 1560 г. (Л. 79 об. — 80 об.).

<sup>60</sup> Л. 8 об.

в) Последование молитв перед сном

Вторая часть молитв помещена после отпуста. Это единое последование перед сном, в котором молитвы чередуются с поклонами и краткими прошениями, а заключается оно указаниями на действия непосредственно перед сном. Состав его следующий:

1.  $\overset{\text{м}}{\text{м}} \text{О}$  . СПАТН ХОТАУЕ . ЦРЮ НЕБЫН ОУТВЪШНТЕАЮ ДШЕ  
НСТННЬНЫН ОУМНОСЕРДНА НА МА : (Л. 226—226 об.)
2. утрата двух листов
3. н ПОСЕ<sup>т</sup> . ПОКЛОНИ<sup>т</sup> ТРН<sup>т</sup> . ГЛА . СЪГРЪШНХЪ ГН ПРОСТН МА  
НМЕНЕ РАДН СТГО ТВОЮГО . (и еще трижды по три поклона с  
краткими прошениями; Л. 227)
4. н ПОСЕ<sup>т</sup> ГЛН .  $\overset{\text{м}}{\text{м}} \text{О}$  СНЮ . ПОКЛАГАСА ДО ЗЕМЛН . РАБЪ ТВОИ  
КЛАНАГАСА МОЛНТЬ ТИ СА . ПРЮТЫМН СМНН МЛМН  
ПРЮТЫНА БЦА : (Л. 227—227 об.)
5. ТА<sup>ж</sup> . СТЫН БЕ ТРН<sup>т</sup> . ПРТАГА ТР<sup>т</sup> . [УЩЕ НА]. ТА<sup>ж</sup> .  $\overset{\text{м}}{\text{м}} \text{О}$  СНЮ  
ГЛН . СЛАВА ТЕБЕ ІС ХЕ СНЕ БНН . ПРИМН ВЛКО МЛТВЫ  
НАША : ОЩЕ НАШЬ : (Л. 227 об.)
6. н ПОКЛОНИТЬ ДО ЗЕМЛН РЕКА . ГН МЛТВЪ БОУДИ МНЪ  
ГРЪШЬНИКОУ ВЪ ДНЬ СОУДА МОЮГО . н ВЪСТАВЪ ЗОВЕ-  
ШН . ГН ПОМН<sup>т</sup> ВІ . (и еще два кратких прошения с поклоном  
и 12-кратным «Господи помилуй»; Л. 228)
7. СЛА . ННЫ<sup>т</sup> . ГН ПОМН<sup>т</sup> ТРН<sup>т</sup> . ТА<sup>ж</sup> . БЛГВН УЩЕ . Н ГН ІС  
ХЕ БЕ НАШЬ ПОМН<sup>т</sup> НА<sup>т</sup> . АМН<sup>т</sup> . (Л. 228)
8. н ПРИШЪДЪ НА МЪСТО НАДЕЖЕ ХОЩЕТЪ ВЪЗЛЕЩН . н ПРЕ-  
КРТЬ ТРН<sup>т</sup> . ГЛА  $\overset{\text{м}}{\text{м}} \text{О}$  . КРТЬ ДШН ВЪСТАНИИ Н ЖВОТЬ  
МНРОУ ІС ХЕ СНЪ БНН . (Л. 228)
9. н ПОСЕ<sup>т</sup> . ЛОЖАСА МОЛВН  $\overset{\text{м}}{\text{м}} \text{О}$  СНЮ . ВЪ НМА ЕДНОУА<sup>т</sup> .  
ПН ПР<sup>т</sup> . (Л. 228 об.)
10. ТА<sup>ж</sup> . Да ВЪСКРНЕТЪ БЪ . ДОКЪ . А ПРАВЪДНЦН ВЪЗВЕ-  
СЕЛАТЬ<sup>т</sup> . Н ВЪЗЛЕГЪ ПОМАНИ ГРОВЪ Н РЦН . БОУДЕТ ЛИ  
ЗАУ<sup>т</sup> ВЪСТАТИ ИЛИ НЕБОУДЕТЬ :: н УПОУСТН ::

Исходя из смыслового и структурного единства перечисленных текстов, можно утверждать, что перед нами не случайная подборка молитв, но нарочито составленное последование. Таким образом, в СЧ находим самый ранний чин молитв перед сном — келейное дополнение к суточному кругу в русской версии Студийского устава. Хотя чин этот и не имеет отдельного заглавия (он является как бы приложением к чину полунощного пения), все же надписание первой молитвы мы склонны отнести ко всему чину: «Мол[итвы] спати хотяче»<sup>61</sup>. Рассмотрим тексты чина.

Первая молитва (1) известна и в современных вечерних молитвах<sup>62</sup>. По происхождению этот текст переводной, в нескольких редакциях он распространен в ранних греческих источниках<sup>63</sup>. Атрибутируют молитву прп. Ефрему Сирину<sup>64</sup>. Вероятно, списки молитвы были достаточно распространены в русской книжности студийского периода, поскольку в сходной редакции встречаем этот текст вплоть до перехода в печатную традицию. В одном из источников первой половины XV в. находим данную молитву среди собрания «Сия молитвы глаголи в келии

<sup>61</sup> Добавим, что последующая за данным чином глава, заведомо являясь отдельным последованием, тоже обозначено в заглавии как «молитвы», а именно: «Мо(л)[итвы]. аще съблазнит сътона въ снѣ. то за прѣщение сице глаголи». Между тем, перед молитвами положен Пс. 50, Трисвятое по «Отче наш», тропари (Л. 228 об.).

<sup>62</sup> Другой ее вариант с несколько иным началом текста помещается традиционно после 20 кафизмы в Псалтири, начиная со времени никоновской книжной sprawy (см. : Псалтирь с воследованием. Москва, Печатный двор, 1658. С. 307–308).

<sup>63</sup> В приложении D5 “Prayers Found in Psalters and Horologia” к своей работе (Papulov 2014. P. 183, 193, 201) Г. Парпулов указывает по рукописям XII–XV вв. три редакции молитвы (различия инципита). Первая редакция имеет инципит, сходный со славяно-русским переводом по СЧ: *Βασιλεῦ οὐράνιε, παράκλητε, τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας, παρακλήθητι καὶ συγχώρησον μοι τὸ ἀναξίω δοῦλω σου, εἴ τι ἡμαρτον σήμερον ὡς ἄνθρωπος*. Текст встречается как молитва после кафизм в Псалтири (указано 6 источников, например: Sinait. gr. 46 (нач. XIV в.), по 18 кафизме, Л. 330 об. — 332), а также в последованиях Часослова (указано 3 источника, например: Leimonos 295 (XII в.), в составе часа 12 дневного, с. 195).

<sup>64</sup> СРГ 4070.

по нефимонѣ»<sup>65</sup>, то есть также в качестве молитвы перед сном. Еще один значимый источник, происходящий из киевской книжности рубежа XV—XVI вв., помещает эту молитву в состав «Правил по павечерници», где текст авторизован: «святого Кирила идучи спати»<sup>66</sup>. Наконец, в печатном виде эту молитву находим в конце сборника «Молитвы повседневные» (Вильна, тип. Братства, 1596) под заглавием «молитва на сон грядущи»<sup>67</sup>, хотя в сборнике присутствует уже оформившееся последование «молитвы на сон грядуще»<sup>68</sup>. Включена молитва в состав вечерних молитв в Псалтири с воследованием (Острог, 1598). Список молитвы в СЧ имеет утрату нескольких последних строк текста из-за потери листов.

Что касается содержания молитвы (1), то это исповедание грехов прежде отхода ко сну. К тому же в этой молитве проявляются текстологические и стилистические параллели с молитвой-исповеданием из фрагмента Sinait. slav. 28/N:

Синайский Часослов, л. 226	Sinait. slav. 28/N, молитва (2)
еда кляхъ ся именемъ твоимъ святыимъ	иже клехъ се именемъ святыимъ твоимъ
ли похулихъ кого в помыслѣхъ	или похулихъ въ помыслѣхъ
та бо вся и болша тѣхъ сдѣях <sup>69</sup>	сѣгрѣшихъ ти Господи <u>въ тѣхъ всѣхъ.</u> <u>и ина тѣхъ больша створихъ</u>
да с миромъ вкутъ усну и почию	спаси ме бѣдеща. схрани ме спеша. <u>да спе</u> <u>въ мирѣ твоємъ прѣбуду.</u> и бѣде о Христе Иисусе

<sup>65</sup> РГБ, Вологодское собрание (Ф. 354) № 4, Сборник богослужебный и патристи-ческий (1420-е гг.) л. 221—222. Молитва вторая из одиннадцати.

<sup>66</sup> РГБ, Троицкое фундаментальное собрание (Ф. 304.1) № 262, Канонник, л. 288—289. Молитва первая из 15. Вторая также надписана «святого Кирила спати хотящу».

<sup>67</sup> л. 75 об.

<sup>68</sup> л. 38—42.

<sup>69</sup> За утратой листа в СЧ приводим эту и следующую фразу по полному списку: РГБ, Ф. 354 № 4, л. 221 об.

Таким образом, закономерным оказывается соседство этих двух вариантов молитвы-исповедания в сербском Молитвеннике XVI в.<sup>70</sup>

Далее остановимся подробнее на анализе лакуны (2), поскольку, на наш взгляд, имеется достаточно данных для реконструкции утраченной части последования.

Во-первых, оказалось возможным определить число утраченных листов между листами 226 и 227 СЧ, руководствуясь следующими соображениями. Листы 227 и 228 представляют собой середину тетради, причем на обороте листа 228 оканчивается последование молитв перед сном, а далее следует чин «аще съблзнит сътона въ снѣ»<sup>71</sup>, который имеет симметричную утрату между листами 228 и 229. Поскольку был найден аналогичный чин «егда съблзн бждеть в снѣ»<sup>72</sup> в болгарской рукописи<sup>73</sup> начала XV в. ГИМ, Чертк. 388, то стал ясен объем утраченного текста<sup>74</sup>, для которого в СЧ потребовалось бы два листа. Соответственно, столько же листов потеряло последование молитв перед сном, исходя из симметричности утрат интересующей нас тетради СЧ.

Во-вторых, в славяно-сербском фрагменте Sinait. slav. 28/N мы обратили внимание на текст молитвы (3) к Божией Матери. Он имеет текстологические и стилистические параллели с молитвой (4) из рассматриваемого последования СЧ, которая следует после утраченных листов (2) (перед ней лишь три поклона с краткими прошениями (3)):

<sup>70</sup> Венеция, тип. Вуковичей, 1547.

<sup>71</sup> Л. 228 об. — 230.

<sup>72</sup> После обычного начала и кратких указаний идут тропари покаянные (3), как и в современном чине: «Помилуй нас, Господи, помилуй нас», и три молитвы.

<sup>73</sup> Появление данного чина, полностью аналогичного с СЧ, в болгарской рукописи явно носит характер первого восточнославянского влияния, т. е. чин этот заимствован южными славянами из русской версии Студийского устава.

<sup>74</sup> Второй и третий тропари, а также вся первая молитва («Господи Спасе мой, вскую мя еси оставил») и часть второй («Господи Иисусе Христе, едиnorodный Сыне Божий»).

Молитва (3) Sinait. slav. 28/N

Убогый грѣшнѣй рабъ Божій. имярек.  
молить се къ Прѣчистѣй Владычици къ  
Матери Господни. Господже моя Прѣ-  
чистая <...> Егда же прѣчистые свое  
молитвы приносиши къ Сыну своему за  
родъ крестьяньскъ...

Молитва (4) СЧ

Раб твой кланяся молить ти ся.  
пречистыми сими<sup>75</sup> молитвами Пречи-  
стыя Богородица и Владычица наша и  
Приснодѣвица Мария. утвърди Господи  
князя нашего. имярек. молящихъ ся святу  
жъртву сего време не прими...

Вполне необычен стилистический прием в начале обоих текстов: молитвенное обращение в 3-м лице единственного числа: «Раб Божий/ твой молить ся». Явна также общая текстовая параллель: «пречистые молитвы Пречистой Владычицы». Прибавим также внутреннюю контекстную связь двух молитв, если они действительно следовали друг за другом: сначала идет обращение к Божией Матери, где испрашиваются Ее молитвы, а затем следует молитва ко Господу, в которой центральным является прошение ради молитв Пречистой Богородицы принять и молитву христиан.

И наконец, в-третьих, объем молитвы к Божией Матери (вместе с несколькими утраченными заключительными строками первой молитвы последования) как раз соответствует объему текста, который помещается на двух утраченных листах. Заметим лишь, что сохранившаяся последняя строка утраченной молитвы по СЧ не носит точного соответствия с окончанием молитвы в сербском фрагменте<sup>76</sup>, впрочем, в конечном славословии подобное расхождение вполне могло появиться из-за конъектуры, привнесенной переписчиком.

Знакомясь с текстом молитвы (3) к Божией Матери из Sinait. slav. 28/N, нам пришлось столкнуться с несколькими самобытными фрагментами,

<sup>75</sup> Часть слова в рукописи стерта. Чтение восстановлено гипотетически.

<sup>76</sup> «...ся имя Отца и Сына и Святаго Духа нынѣ и присно и въ вѣк» (СЧ, л. 227); «силоу Святыя Единосушныя Троице. Отца и Сына и Святаго Духа. нинѣ присно и въ» (Sinait. slav. 28/N, л. 8 об.).

которые легко идентифицировать в качестве источника для тропарей молебного канона свт. Кирилла Туровского<sup>77</sup> (примеры см. в таблице ниже):

<p><b>Молитва по рукописи Sinait. slav. 28/N</b> (Л. 5 об.) <u>Егда же прѣчистыя своя молитвы приносиши к Сыну своему за род крестьяньск, помяни мя грѣшнаго и скверньнаго...</u> (Л. 7 об.) ... <u>да не прѣпрѣн буду въздушными мытари, да не отягчаютъ грѣси мои в мѣрилѣх на въздушѣ...</u></p>	<p><b>Песнь 5, тропарь 6 (богородичен)</b> Мати челоуѣколюца Бога, <u>егда молитвы приносиши к Сыну за род крестьяньский, помяни мя грѣшнаго, да не прѣпрѣн буду въздушными мытари, да не отягчаютъ грѣси мои в мѣрилѣх на въздушѣ</u>, отгони вся силы темныя, и свѣтоличным ангелам предаи мя.</p>
<p>(Л. 6)... <u>в день съвршаю дневные грѣхи, а в нощи нощные, о горѣ мнѣ грѣшному &lt;...&gt; скверньная дѣла в души моей, и зли мои обычай, в них же живу вся дни живота моего.</u></p>	<p><b>Песнь 2, тропарь 1</b> Землю и земная возлюбив, чрево насыщаю присно, и въсласть напаяю сердце. злыя породих мысли, и скверныя възрастих похоти: <u>в день свершаю дневныя грѣхи, а в нощь нощныя. от обычая зла Господи управи мя.</u></p>

Следует отметить, что подобного рода заимствования текста для составления тропарей канона — характерный признак творческого подхода свт. Кирилла Туровского. Анализ текста молебного канона показывает, что святитель весьма часто строит сюжет тропарей на основе фрагментов собственных более ранних текстов, поэтому в тексте тропарей регулярно встречаются фразы из молитв седмичного цикла, из назидательных поучений (Притча о беспечном царе, Притча о слепце и хромце).

<sup>77</sup> Один из наиболее ранних и полных списков молебного канона обнаружен нами в славяно-русской рукописи Синайского собрания Sinait. slav. 13, л. 108–119 об. (Обиход церковный, кон. XIV в., новгородского происхождения.) Цитаты приводим по данному источнику с учетом разночтений по более поздним спискам.

Продолжим обзор элементов состава последования.

Молитву (4) нам пришлось рассмотреть вне очереди ради анализа лакуны. Сразу добавим, что эта краткая молитва совершается «поклонясь до земли». Данное указание находится в связи с помещенными перед ней четырьмя краткими прошениями (3), каждое из которых предписывается совершать трижды с поклоном. Интересно отметить тесную параллель текста этих прошений с теми, что находятся в начале чина «Како начати правило в келии», текст которого с конца XV в. становится весьма распространен в славяно-русских рукописях и остается стабильным для всех книжных центров Руси<sup>78</sup>. Из сопоставления текста прошений по СЧ и по спискам XV–XVI вв. чина «Како начати правило» видно, что три прошения из четырех (кроме первого) в несколько адаптированном виде вошли в состав чина (см. таблицу ниже).

СЧ, Л. 227	РГБ, Ф. 113 № 61, Л. 172 об.
1. Съгрѣшихъ Господи прости мя имене ради святаго твоего	
2. Оцѣсти мя грѣшника	1. Боже оцѣсти мя грѣшнаго и помилуй мя и прости мя
3. Създавыи мя помилуй мя и прости мя	3. Создавыи мя Господи помилуй мя и прости мя
4. Бещисла ти есмь съгрѣшилъ Господи прости мя	2. Бещисла съгрѣшихъ Господи помилуй мя и прости мя

<sup>78</sup> Укажем несколько источников: РГБ. Ф. 209. № 69. Псалтирь с воследованием (XV в.). Л. 31 об. — 34 об.; РГБ. Ф. 113. № 61 (214). Псалтирь с воследованием (кон. XV — нач. XVI в.). Л. 172 об. — 177; РГБ. Ф. 304. I. № 262. Канонник (нач. XVI в.). Л. 358 об. — 361 об.; РНБ. Ф. I. 147-а, «Книга келейного правила и путного» (Обиход церковный свт. Макария, митр. Московского, в бытность его архиеп. Новгородским) (Новгород, владычній скрипторий, 1527 г.). Л. 1–2 об.; РГБ. Ф. 304. I. № 315, Псалтирь с воследованием (XVI в.). Л. 34–37; РГБ. Ф. 247. № 770. Сборник текстов келейного правила (XVI в.). Л. 177–183 об.

Далее в состав правила (5) включена молитва «Отче наш» в традиционном литургическом обрамлении (в киноварных указаниях даны лишь главные его элементы, поэтому мы предлагаем в скобках реконструированные элементы): трижды читается «Трисвятое» (затем должно следовать «Слава: и ныне»), далее «Пресвятая Троице, помилуй нас» (затем трижды «Господи, помилуй»). Заключительным элементом перед молитвой Господней должно снова быть краткое прославление Троицы («слава: и ныне»), однако, на наш взгляд, этот элемент заменяет собой авторская молитва, содержание которой составляет прославление Святой Троицы, а последнее прошение предваряет собой молитву «Отче наш»<sup>79</sup>: «Слава Тебе Иисус Христе Сыне Божий, прими Владыко молитвы наша, повелѣнии Отца Небеснаго, могущаго ны спасти, и помиловати ны в день он. к тебе въпием просяще оцѣщениа. помилуй ны Отче и Сыне и Святыи Душе. сподоби ны в пришествии стати беспорока пред тобою в день он. нынѣ же отвързи уста моя (ожидалось «уста наша». — *и. Д.*) да помолимъ ся глаголюще: Отче наш иже еси на небеси».

Подобный литургический акцент оправдан, поскольку молитва дана Самим Спасителем. Потому-то традиция церковной молитвы — как частной, так и общественной — помещает молитву Господню в центр каждой часовой службы, а также в конце вечерни, утрени и Литургии. Заметим, что в последовании молитва перед «Отче наш» повторяет практику Литургии, когда окончание предыдущей молитвы<sup>80</sup> является предварением молитвы Господней.

Непосредственно после молитвы Господней следуют краткие прошения с поклоном до земли (6). Полностью аналогичная схема предложена

<sup>79</sup> Переписчик был не готов к такому творческому новшеству, так что в рукописи киноварные указания изначально были завершены словами «по Отче наш», которые затем были затерты.

<sup>80</sup> Возглас священника: «И сподоби нас Владыко со дерзновением неосужденно смѣти призывати Тебе Небеснаго Бога-Отца, и глаголати», после которого следует молитва «Отче наш».

в уставе седмичных молитв<sup>81</sup> свт. Кирилла Туровского после каждой из молитв по заутрени: три кратких прошения с земным поклоном и 12-кратным «Господи помилуй» после поклона. На примере указаний к молитве в понедельник по заутрени проиллюстрируем параллели:

СЧ. Л. 227	НБУВ. Ф. 1. № 5357. Л. 5 об.
и <u>поклонить до земли</u> река. Господи милостив буди мнѣ грѣшнику в день суда моего. <sup>82</sup>	та(ж) <u>поклонися до земля</u> . глаголя сего стиха. Исповѣдаю ти ся Господи Боже мои. Отче небеси и земли. елика в таинѣ серд- ца моего. отдан и прости и помилуй.
и <u>въстав</u> зовеши. <u>Господи помилуй 12</u>	<u>Въстав</u> . <u>Господи помилуй 12</u>

Следующий элемент (7) последования — стандартная формула отпуста. Отличие от привычной нам молитвы наблюдается в заключительном молитвословии: здесь дан краткий вариант молитвы Иисусовой<sup>83</sup>, что является традиционным для начала и завершения служб суточного круга по Студийскому уставу.

Затем следуют молитвенные приготовления ко сну (8–10) непосредственно на месте «идеже хоцеть възлеци», которые свидетельствуют о древности некоторых элементов существующей традиции. Например, сохраняется традиция осенять постель крестным знаменем (8), которая в последовании СЧ дополнена краткой молитвой: «Крест души

<sup>81</sup> Здесь нужна оговорка, что указания устава сохранились далеко не во всех источниках с циклом седмичных молитв. Наиболее полное соответствие текста указаний наблюдается со списком молитв по рукописи XV в. НБУВ. Ф. 1. № 5357.

<sup>82</sup> Второе и третье прошения соответствуют тем, что использованы в элементе (3) рассматриваемого последования: «Господи оцѣсти мя грѣшника», «Господи създавши мя помилуй мя». С третьим прошением указано совершить не один, но три поклона.

<sup>83</sup> В современной практике перед молитвой Иисусовой добавляется: «Молитвами святых отец наших...».

востание...». Текст молитвы находим в некоторых списках седмичных молитв свт. Кирилла Туровского, а именно перед основной молитвой в четверг после вечерни<sup>84</sup>. Далее инципитом и отсылкой обозначена молитва (9): «Во имя Единоча(д)[аго]». Однако отсылка «пи(с)[ана] пре(ж)» указывает на утраченную часть рукописи. Впрочем, молитва известна по другим источникам<sup>85</sup>. Еще одним традиционным элементом (10) последования молитв перед сном является часть псалма: «Да воскреснет Бог», а также напоминание себе о том, что временный сон может обратиться в вечный<sup>86</sup>.

Обилие параллелей с гимнографическим наследием свт. Кирилла Туровского в данном последовании молитв перед сном заставляет думать, что все последование составлено самим русским Златоустом и является частью устава, которым он дополнил стандартные последования Часослова. Копирование южными славянами молитв и дополнительных элементов устава авторства свт. Кирилла, как видим на примере сербского источника *Sinait. slav. 28/N*, имело место в процессе первого восточнославянского влияния и не было связано непосредственно с интересом к творениям Кирилла Туровского, но обусловлено качеством составленных им текстов и их органичностью в составе русской версии Студийского устава.

<sup>84</sup> Например, в рукописи Ф. 113. № 96 (405). Л. 100 об. — 101. В сборнике молитв киевского происхождения эта краткая молитва выписана позднейшей скорописью (XVI в.) на полях со сноской к началу молитвы в четверг по вечерни (НБУВ, Ф. 1. № 5357. Л. 28 об.).

<sup>85</sup> Полный текст древнерусской редакции найден в Часослове РНБ, О.п.1.2 (XIV в.), Л. 1 об., где находится после молитвы «Дажь нам Владыко» в конце чина ночных часов (СЧ называет его: чин великого мэфимона). Текст в несколько иной редакции находим среди дополнительных молитв к молитвам «спальным» в рукописи РГАДА. Ф. 381. № 223. Псалтирь с воследованием (1520-е гг.). Л. 172.

<sup>86</sup> Таковую же, как в СЧ, формулу мы в других источниках не встречали, но весьма часто встречается цитата из слова прп. Исаака Сирина: «Егда приближишися к постели своеи, и рши ей: о постеле, негли в нощи сеи гроб ми будещи, и не разумью. Еда како в мѣсто приврѣременаго сна, он вѣчныи будущии внидет в мя в сию нощь» (Ф. 381. № 223. Л. 469 об.).

3. МОЛИТВЫ ЧИНА ПОЛУНОЩНОГО  
В СЕРБСКОМ СБОРНИКЕ

Пергаменный сербский Сборник Sinait. slav. 14/N<sup>87</sup>, в состав которого входят святоотеческие поучения, Часослов и Синаксарь, мы упоминали в связи с анализом сербского фрагмента Sinait. slav. 28/N. Следует полагать, что обе эти рукописи (см.: илл. 1, 2) писаны синхронно в славянской келье при Синайском монастыре, поскольку: 1) их тексты имеют общий языковой извод (рашская орфография); 2) почерк писцов обоих источников при наличии индивидуальных особенностей, судя по общей технике начертаний ряда литер, принадлежит одной каллиграфической школе; 3) сходны качество и размеры пергаменных листов<sup>88</sup>, а также разлиновка<sup>89</sup>; 4) характерно использование киноварных инициалов и надписаний с подцвечиванием фона коричнево-желтой охрой, а также вынос киноварных инициалов на поле листа за границы окна текста.

В часословной части сборника Sinait. slav. 14/N сохранился с некоторыми утратами чин полунощный<sup>90</sup>, основу которого, как и в СЧ, составляют Непорочны<sup>91</sup>. Для нас чин интересен дополнительными молитвословиями в начале и в конце, которые имеют явные параллели в СЧ. Начальные молитвы представляют собой краткий вариант (можно предположить, что это вариант наиболее ранний) чина куроглашения, который был перед утреней в начале СЧ<sup>92</sup>. Собрание молитв в конце чина весьма обширно: их двенадцать, семь из которых представле-

<sup>87</sup> 1240-е/50-е гг.

<sup>88</sup> Sinait. slav. 14/N: лист 123×114 мм; Sinait. slav. 28/N: лист 121×98 мм.

<sup>89</sup> Sinait. slav. 14/N: текст 83×73 мм, 17 строк; Sinait. slav. 28/N: текст 90×70 мм, 17 строк.

<sup>90</sup> Л. 66—114 об.

<sup>91</sup> Л. 69 об. — 81.

<sup>92</sup> Сохранился лишь первый лист из тетради с этим чином — Sinait. slav. 41/N. Анализ чина на основе рукописей Часословов XIII—XIV вв. см.: Слива 1997; Мстислав (Дячина), еп., Желтов М., свящ. 2018.

ны лишь инципитами<sup>93</sup>, тогда как для оставшихся пяти текст выписан полностью. Так, молитва (6) «Даж(д)ь намь Вл(д)ко Г(с)и на сънь гредущиимь...»<sup>94</sup> известна нам по собранию молитв «спати хотяще» после великого мефимона СЧ, а прочие четыре молитвы находим в составе чина полунощного СЧ: (2) «Господи услыши молитву мою, якоже азъ знаю врѣме мое близъ есть...» и (3) «Многихъ и великихъ даровъ насладихъ се...» — две пространные молитвы, которые в СЧ помещены между двумя статьями 17 кафизмы, и другие две молитвы (5) «Владько Господи Боже, пошли на ме грѣшьнааго, и неключимаго раба твоего...» и (12) «за все крестияны» (см.: ил. 2) — из дополнительных в конце чина. Текстологическое сопоставление перечисленных общих для обеих рукописей молитв показывает, что сербский источник и СЧ восходят к общему первоисточнику славяно-русской редакции. Отличия общих текстов минимальны и сводятся к ошибкам переписчика (они не коррелируют между собой, что часто дает возможность восстановить чтения первоисточника) и редакторской правке. Частным случаем правки являются редкие лексические замены в сербском списке. В молитве (6) их нет, а в молитве (5) отмечаются три случая:

СЧ. Л. 219–219 об.	Sinait. slav. 14/N. Л. 110–110 об.
бѣсовская <u>мечтания</u>	бѣсовська <u>привидѣния</u>
дажь <u>очима</u> мойма льгѣкъ сънь	даж(д)ь <u>вѣкома</u> мойма льгѣкъ сънь
въстави мя въ <u>годы</u> подобны	встави ме въ <u>врѣме</u> подобно

<sup>93</sup> (1) «Иже на всако време», (4) «Помени Господи надежду и воскресения», далее с отсылкой к часовым службам («сие все молитве писане по годинах») молитвы (7–11): «Владько Боже Отче Вседръжителю, Господи Сыне...», «Господи видиши беду мою, принуди ме...», «Господи не въздаждь намь на страшнем...», «О Пресвятая Дево Богородице, Вышши еси...», «Възбраньному воеводе победная...».

<sup>94</sup> Здесь, в сербском источнике, надписание связывает ее с повечерием: «Сия молитва и по павечерьни(ц) поетьсе».

Таким образом, перечисленный ряд заимствованных сербскими книжниками молитв представляет собой материал первого восточнославянского влияния на южнославянскую книжность. Следы этого влияния через Синайский монастырь как центр книжности распространились на сербскую книжность вплоть до венецианских изданий типографии Вуковичей, подтверждением чему служит ряд общих с СЧ молитв перед сном в Молитвеннике<sup>95</sup>, о чем подробно сказано выше.

#### 4. ДОПОЛНИТЕЛЬНЫЕ МОЛИТВЫ ПОВЕЧЕРИЯ

##### В БОГОСЛУЖЕБНОМ СБОРНИКЕ ПИСЦА РАВУЛЫ

Сборник богослужебный *Sinait. slav. 2* писан в середине XIV в.<sup>96</sup> на бумаге сербским писцом Равулой в материковой Сербии, откуда в 1359 г. отправлен в Синайский монастырь<sup>97</sup>.

Почти все последования Часослова, который помещен в начале сборника, принадлежат савваитской традиции, за исключением повечерия (самоназвание — «павечерия»). Последнее имеет состав согласно Студийскому уставу<sup>98</sup>, открывая собой цикл суточных служб. В начале повечерия дополнительных молитв нет, зато в конце его после великого славословия и «Сподоби Господи сию ночь...» находим весьма пространное собрание молитв<sup>99</sup>: (1) молитва царя Манассии, (2) молитва-помянник<sup>100</sup>,

<sup>95</sup> Венеция, 1547 и 1560 гг.

<sup>96</sup> 1350-е гг.

<sup>97</sup> Цифровая копия микрофильма рукописи доступна на сайте библиотеки Конгресса URL:<http://www.loc.gov/item/00279387387-ms/>. Подробно о происхождении сборника, его составе и пути на Синай см.: Темчин 2010. С. 159, 161.

<sup>98</sup> Как и в СЧ, здесь последование аналогично первой части современного великого повечерия.

<sup>99</sup> Л. 9–14.

<sup>100</sup> Текст не похож на прежде рассмотренные нами. Начальные фразы повторяют молитву третьего антифона на Литургии: «Господи Иисус Христе Боже наш, иже обещуиихъ сихъ, и съгласныхъ нам дарова молитовъ, еже двама или тремъ, свещующимъ о имени твоємъ, прошение даяти обещава, того ради законъ положи въ намъ и любовь, за другы молити се...».

(3) «Дажь намь Владыко на сънь гредущим», (4) «Ангеле Христов хранителю и покровителю душам и телом», (5) «Благаго Цара благая Мати, благословенная», (6) «Възбранной воеводе победительнаа», а далее тексты, представленные лишь инципитами<sup>101</sup>: «Славная Приснодѣво», «Въсе упование мое на Те», «Богородице Дѣво не прѣзри на(с) грешн(х)» (см.: ил. 3).

Обратим внимание на две явных параллели состава этого последования:

- 1) с молитвами «спати хотяще» после великого мэфимона СЧ, где также помещены друг за другом молитвы «Дажь нам Владыко» и ангелу-хранителю (причем редакция сербских текстов, судя по ряду характерных чтений, восходит к редакции СЧ);
- 2) с составом расширенной редакции чина «егда дльжно есть спати»<sup>102</sup>, в котором присутствуют молитвы ангелу-хранителю и Богородице, кондак Великого акафиста и те же тропари, обращенные к Божией Матери.

Указанные параллели позволяют рассматривать собрание молитв после повечерия в *Sinait. slav. 2* как некое промежуточное звено из истории передачи текста молитв перед сном. Таким образом, источник дает основания для следующих заключений:

- во-первых, в начале своего возрождения (первая половина XIII в.) сербская книжность использует в качестве источника славяно-русские богослужебные книги, из которых, в частности, заимствуются дополнительные молитвы Часослова русской версии САУ;

<sup>101</sup> Л. 14.

<sup>102</sup> Именно от него берет начало последование вечерних («спальных») молитв славяно-русской книжности второй половины XIV–XVII вв., которое почти синхронно попадает из сербской книжности в московскую, а к началу XV в. становится популярным и в иных книжных центрах Руси.

- во-вторых, творчески изменив место и дополнив состав молитв перед сном, сербские книжники создают свой вариант состава молитв и помещают их в конце повечерия (что происходит, вероятно, в первой половине XIV в.);
- в-третьих, во второй половине XIV в., когда состав повечерия приводится к стандартному виду, собрание молитв перед сном отрывается от повечерия, дорабатывается и становится отдельным чином.

### 5. СЕРБСКИЙ ФРАГМЕНТ С МОЛИТВАМИ ПЕРЕД СНОМ

Еще один синайский источник — пергаменный лист Sinait. slav. 17/N, палимпсест (славяно-сербский текст последней четверти XIV в. по греческой рукописи VIII—IX вв.), с одной из сторон которого записаны молитвы перед сном<sup>103</sup> (см. ил. 4). Судя по внешнему виду, скорее всего, это снова использованный защитный лист, а не часть какой-либо рукописи. Состав текстов следующий<sup>104</sup>:

1. Ѡ прѣсвѣтлн шблауѣ мѣн бжїа ња побѣждающнхъ  
по[бѣдн] | дрѣжавноѡ тн всенаноу десницею. нже  
въ скръбехъ прѣдстанн | не[ш...п]равданнѣ застѣпн.

<sup>103</sup> Описание см.: Tamaniadis 1988. С. 143—144. В описании фрагмент ошибочно датируется XIII—XIV вв. Судя по палеографическим данным, как указал нам А. А. Турилов, текст писан не ранее второй половины XIV в., возможно даже на рубеже XIV—XV вв., поскольку присутствует трехмачтовая литера «т» и несколько раз используется «е» широкое вместо йотированного.

<sup>104</sup> Тексты приводятся полностью (за исключением молитвы ангелу-хранителю, разночтения которой со списком молитвы по СЧ даны в критическом аппарате Приложения 1). В прямоугольных скобках даны гипотетически восстановленные чтения утраченного текста. В фигурных скобках дополнен недописанный текст. Прямой чертой обозначено деление текста на строки в источнике.

- грѣхн раздрѣши млтвн[нкѣ твоухъ] | ели[ко бо х] оцеш[н] мож[еш]н ·
2. Бѣ вѣуни. н црѣу вьсакого съзѣаніа спѣбнн ме даже в[ь ѹа сн] | доспѣти про[стн мн гр]ѣхн гажѣ сьгрѣшн<sup>х</sup> вь сн днѣ. делом[ь сло]|кшмь нли п[омншлєннємь.] ѡунистн гн смѣреннѡю мн дшѡ [ѡ вса]|кон сквр[ьнн плотн н дх̄а.] дажѣ же мнѣ гн н ноцин сьнъ безъ пор[ока] | прѣвти. како да вь[стави ѡ с]мѣреннаго мн ложа блгобгождѡ | прѣстѡмѡ нменн твоємѡ вьсе днн жнвѡта моєго . н попрѣѡ | [вр]агн моє борещєє м[є] пльтєкнє н беспльтннкє . нзбавн ме ѡ | помншлєнн[а сѡктннхъ н похѡ]тн лѡкавн<sup>х</sup> . какш твоє кѣ црѣѡ ·
3. Анггелє стн гнѣ ѡкрмнтє (sic) н покровнтєлю дшн н тѣлѡ моєму :
4. Блгаго црѣ блга мтн прѣуїста н блвѣна матѣ сѣа своєго н бѣ нашего | нзлѣи на стрнѡю мн дшѡ н твоимн млтвамн наставн ме како да | н проучє жнвѡта моєго беспорока прѣ{ндѡ} н тобою ран да ѡбрещѡ | бѣє єдина {унста н блгословєна ·}

Хотя собрание текстов и не имеет надписания, однако сам состав молитв (2—4) полностью соответствует традиционному для славяно-сербской книжности чину «егда дльжно е(с) спати»<sup>105</sup>. Отсутствует здесь лишь обычное литургическое обрамление чина, притом что начальный

<sup>105</sup> Например, по сербской Псалтири с воследованием кон. XIV в. (РГБ. Ф. 270. II. № 7. Л. 63 об. — 64) чин «егда дльжно е(с) спати» помещен после великого повечерия (текст по Иерусалимскому уставу) и имеет следующий состав: предначинательные молитвы («Трьсвятое»), молитвы «Боже вѣчнїи, и Цару всакого създанїа...», ангелу-хранителю и «Благаго Царя благаа Мати...», заключают чин кондак «Възбранной воеводѣ...» и тропарь из повечерия «Славнаа Приснодѣво, Богородице Марїє Мати Христа Бога...».

тропарь (1) Божией Матери встретился нам в составе молитв перед сном только в данном источнике<sup>106</sup>.

Судя по всему, данный список содержит промежуточный вариант молитв перед сном, собрание которых уже отделилось от повечерия, но еще не получило литургического обрамления как оформившийся отдельный чин.

На примере двух последних сербских источников можно наблюдать последовательные этапы истории формирования чина молитв перед сном до того, как данный чин молитв перешел в восточнославянскую книжность, приняв уже литургически оформившийся вид, как встречаем его в Уставе церковном Син. 329. Таким образом, указанные рукописи Синайского собрания содержат на примере дополнительных молитв келейного правила материал для более глубокого изучения истории второго южнославянского влияния.

#### 6. ОБЩИЕ ИТОГИ АНАЛИЗА СЛАВЯНСКИХ РУКОПИСЕЙ БИБЛИОТЕКИ МОНАСТЫРЯ ВЕЛИКОМУЧЕНИЦЫ ЕКАТЕРИНЫ НА СИНАЕ

Приведенный выше обзор позволяет дополнить картину межкультурных связей восточных и южных славян на примерах обмена богослужебными текстами в таком значимом центре книжности, как Синайский монастырь. А именно: славянские источники Синая XIII в. на примере заимствования сербскими книжниками молитв из славяно-русских богослужебных сборников свидетельствуют о еще одном пласте книжности, который входит в объем первого восточнославянского влияния<sup>107</sup> и является

<sup>106</sup> Аналогичный текст славяно-русской редакции находим в 9-й песне канона службы иконе Божией Матери «Грузинская» (богородичен): «О пресветлый облаче Мати Божия, нас побеждающия победы державною Твоею и всесильною десницею, и сущим в скорбех предстани, обидимыя заступи, и грехи очисти молитвенник Твоих, можеши бо елико хощещи».

<sup>107</sup> Об этом явлении см. работы А. А. Турилова «Памятники древнерусской литературы и письменности у южных славян в XII–XIV вв.» (Турилов 2012. С. 239–261), «Из истории русско-южнославянских книжных связей XII–XIII вв.: новое и забытое» (Турилов 2012. С. 262–285), и его же статью: Турилов 2007.

частью корпуса богослужебных текстов. Прежде исследователями к объему данного корпуса были отнесены только чин исповеди, а также (без указания конкретных текстов) два типа богослужебных сборников: Минеи служебные на каждый день и Кондакарь<sup>108</sup>.

Наличие редких молитв, текст которых принадлежит одной и той же редакции, в славянских сборниках XIII в. из синайского собрания<sup>109</sup>, а также сопоставление этих сборников с источниками XIV в.<sup>110</sup> и славяно-сербскими старопечатными изданиями<sup>111</sup>, на наш взгляд, может свидетельствовать о следующих аспектах межкультурного взаимодействия книжных традиций восточных и южных славян:

- 1) богослужебные традиции в общине монахов-славян на Синае в первой половине XIII в. связаны с древнерусской версией САУ, одним из редакторов которой был во второй половине XII в. свт. Кирилл, епископ Туровский;
- 2) славяно-сербская книжность восприняла в период первого восточнославянского влияния из славяно-русских книг и отчасти сохранила богослужебные тексты (дополнительные молитвы суточных служб Часослова), вплоть до их перехода в печатные сербские книги XVI в.;
- 3) славяно-русская книжность со временем утратила собственную традицию дополнительных молитв Часослова, связанную с русской версией САУ, которая на рубеже XIV–XV вв. была практически полностью заменена текстами южнославянской богослужебной традиции под влиянием святогорского варианта Иерусалимского устава и богослужебной традиции монастырей Константинополя;

<sup>108</sup> Список Кондакаря находится в составе сербского Сборника ГИМ, Хлуд. 189 (нач. XIV в.).

<sup>109</sup> Sinait. slav. 14/N, Sinait. slav. 28/N, СЧ.

<sup>110</sup> Sinait. slav. 2, Sinait. slav. 17/N.

<sup>111</sup> Молитвенник. Венеция, 1547 г.

- 4) отчасти славяно-русская книжность восприняла через второе южнославянское влияние собственные тексты в составе творчески доработанного сербскими книжниками чина молитв перед сном, появление которого восходит к уставу келейных молитв, которыми дополнил службы Часослова свт. Кирилл Туровский (вторая пол. XII в.).

ПРИЛОЖЕНИЕ 1  
КРИТИЧЕСКИЙ ТЕКСТ МОЛИТВЫ  
АНГЕЛУ-ХРАНИТЕЛЮ ПО ДИПЛОМАТИЧЕСКОМУ  
СПИСКУ РНБ, Q.п.I.57 (Листы 191<sup>р</sup> 9–18, 191<sup>л</sup> 1–8)

МО. КЪ СВОЮМОУ АНГЛОУ ::| АНГЛЕ СТЫН ХЪЪ. ХРАНТЕ|ЛЮ Н  
ПОКРЫВАТЕЛЮ ДШН| МОЮН Н ТЪЛОУ МОЮМОУ.| ВСА МН ѠДАЖЬ  
НАЖЕ КТЕ|ВЕ СЪГРЪШНХЪ ВЪ ДНЪШНН|Н ДНЪ. БЕСПОТЪКНОВЕНН|НА  
Ѡ ВСАКОГО ЗЛА ПРОТНВЪ|НАГО ВРАГА. ДА НН ВЪ КОЮМЪ| ЖЕ  
ГРЪСЪ РАЗГНЪВАЮ БА МО|ЮГО. Н МОЛНСА ЗА МА КЪ ГОУ| ДА  
ДОСТОЙНА МА СТВОРИШН| БЛГОДАТН ЮГО Н УЛЪКОЛЕН|НА Н  
МЛТН ЮГО. МЛМН ПРЕ|СТЫНА ГЖН БЦН Н ПРИСНО|ДЪБИ МРНА Н  
ВСЪХЪ СТХЪ| ЮГО НЫНА Н ПРИСНО Н ВЪ| ВЪКЫ ВЪКОМА АМННЪ ::

*Условные обозначения критического аппарата*

*а) для источников разночтений*

[С]	Псалтирь. ГИМ, Син. 235
[R]	Сборник Равулы. Sinait. slav. 2
[Ч]	Чудовский Устав. ГИМ, Син. 329
[Т]	Часослов. РГАДА, Ф. 381 № 47
[S]	Сербский фрагмент. Sinait. slav. 17/N

*б) технические сокращения*

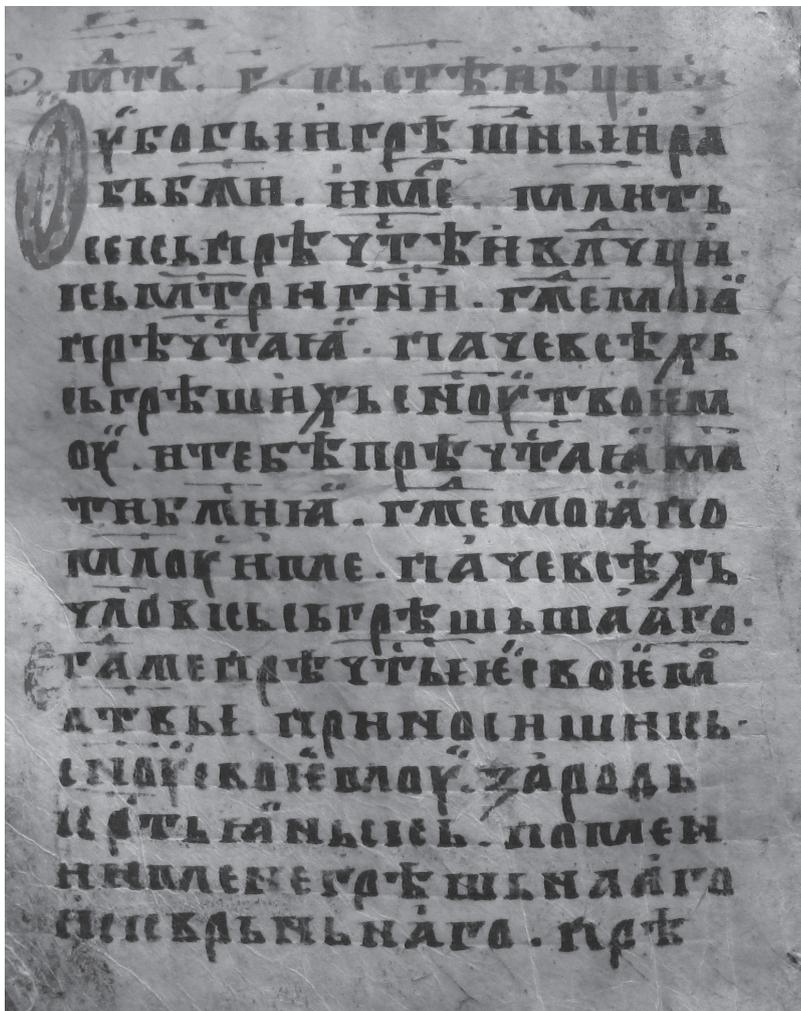
add. (addit/addunt)	добавка текста после
om. (omittit/omittunt)	пропуск текста

pr. (praeromit/praeroununt) прибавка текста впереди  
 rell. (reliqui) чтение остальных источников  
 var. (varia lectio) вариант чтения

мѠ. кѡ своѡмоу а̀нѣлоу: om. C R S om. кѡ своѡмоу T add. ѡ  
 храннтѣ<sup>Ѡ</sup>Ч| сѣын om. R Ч| хѣв: var. гнѣ S| храннтѣлк: var. ѡкр-  
 мнтѣ S (так) add. мон T add. мон сѣын Ч| покрыватѣлк: var.  
 покровнтѣлю rell.| дшн моѡн ѡ тѣлоу моѡмоу: om. моѡн Ч S  
 var. дшамъ н тѣломъ R| тѣлоу: pr. грѣшномоу T| ѡдажъ = C  
 ѡданже T var. прости R Ч S| ѡже ктѣбе съгрѣшнхъ: om. ктѣбе T  
 var. кѣлко съгрѣшнхъ ти C var. кѣлко (-ка Ч) ти съгрѣшнхъ  
 R Ч S| беспотъкнovenнѡ: add. сподобен ма T om. rell.| ѡ всакого  
 зла протнѣнаго врага: om. R| зла: var. лоукавѣствна C Ч S  
 var. сѡпротнѣнаго лѡкавѣства T| протнѣнаго: add. мн C Ч  
 var. ѡ ѡ протнѣнаго мн T var. сѡпротнѣнаго ме S| врага: add.  
 оуклоннтнса T add. нзбавн S add. нзбавн ма Ч| разгнѣваѡ: =  
 C R var. прогнѣваю Ч T S| ѡ молнса за ма кѡ гѡу: var. н (om.  
 н T) молн за ма грѣшнаго раба твоѡго (своѡго T) имарѣ<sup>Ѡ</sup>  
 C T var. нь мѡн ѡ мнѣ грѣшннмъ н недѡнѣ<sup>Ѡ</sup> рабѣ твоѡмъ  
 R var. но молн за ма грѣшнаго н недѡстѡннаго раба  
 твоѡго Ч var. нь мѡнсе за ме недѡстѡннаго раба своѡго S|  
 да дѡстѡнна: = T pr. ѡко R Ч S add. соуца R| створншн var.  
 покажешн rell.| блѡдатн ѡго н ѡбѣколенѡ ѡ мѡтн ѡго:  
 var. мѡтн ѡго T var. блѡдтн н мѡтн прѣстына трѣца C S var.  
 блѡстн н мѡтн всѣстына трѣца Ч var. блѡтнѡ н мѡтнѡ не-  
 ѡзрѣнннѣ трѡнцоу R| мѡмн прѣстына гѣн бѣн н прнснодѣы  
 мрнѡ: var. мѡтѣамн прѣстына бѣа T var. н матере гнѣ R S  
 var. ѡ мѡре гѡ моего Ч var. н мѡрн гнѡ н сѣго пророка н  
 прѡдѣа крѣла ноана C| н всехъ сѣхъ ѡго: om. ѡго R Ч S  
 var. н всехъ сѣхъ твоѡхъ T add. съ всемн сѣымн C| нына  
 ѡ прнсно н въ вѣкы вѣкома ѡмннѣ: om. S pr. всегда ѡ C Ч  
 var. ѡ вѣка оуѡгожшнхъ T.

ПРИЛОЖЕНИЕ 2

Иллюстрация 1. Sinait. slav. 28/N. Л. 5 об. — 6. Молитва ко Пресвятой Богородице из чина молитв перед сном



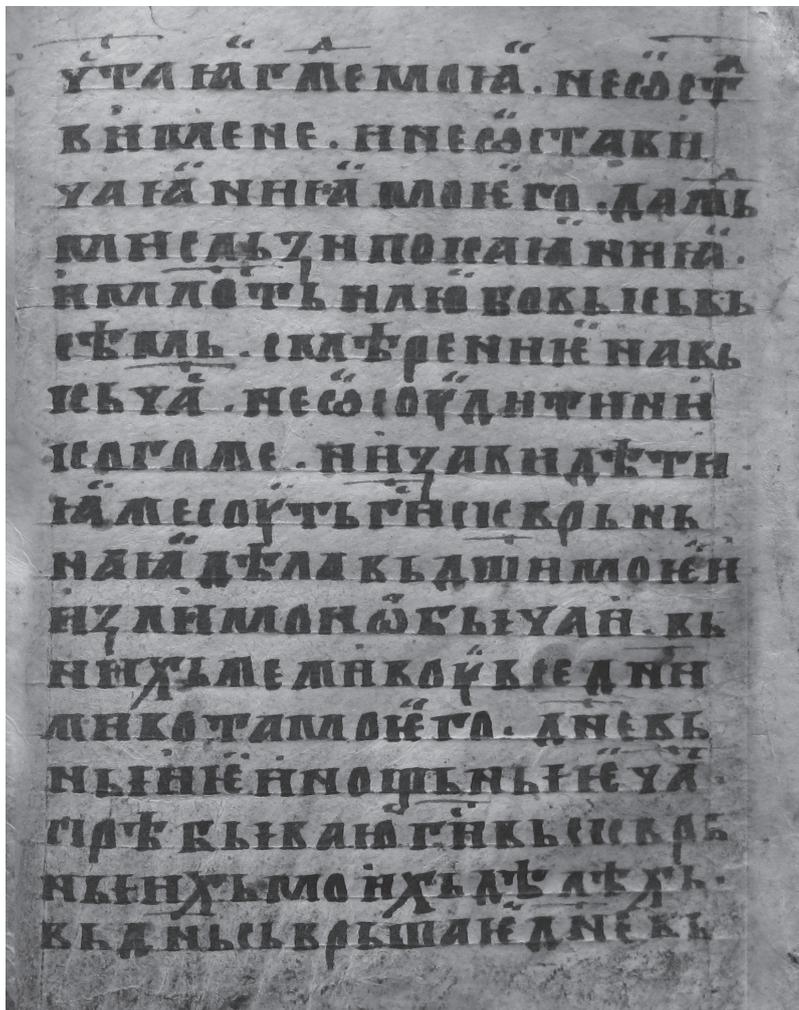
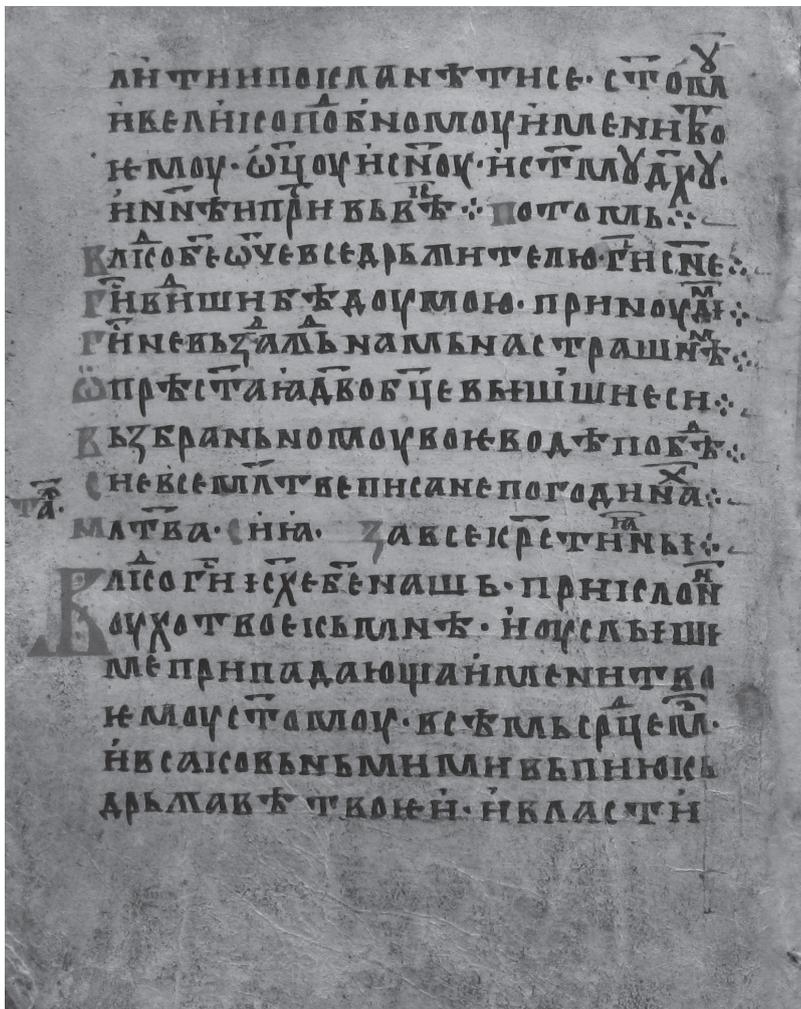


Иллюстрация 2. Sinait. slav. 14/N. Л. 111 об. — 112. Молитва «за вся христианы» в конце чина полунощного



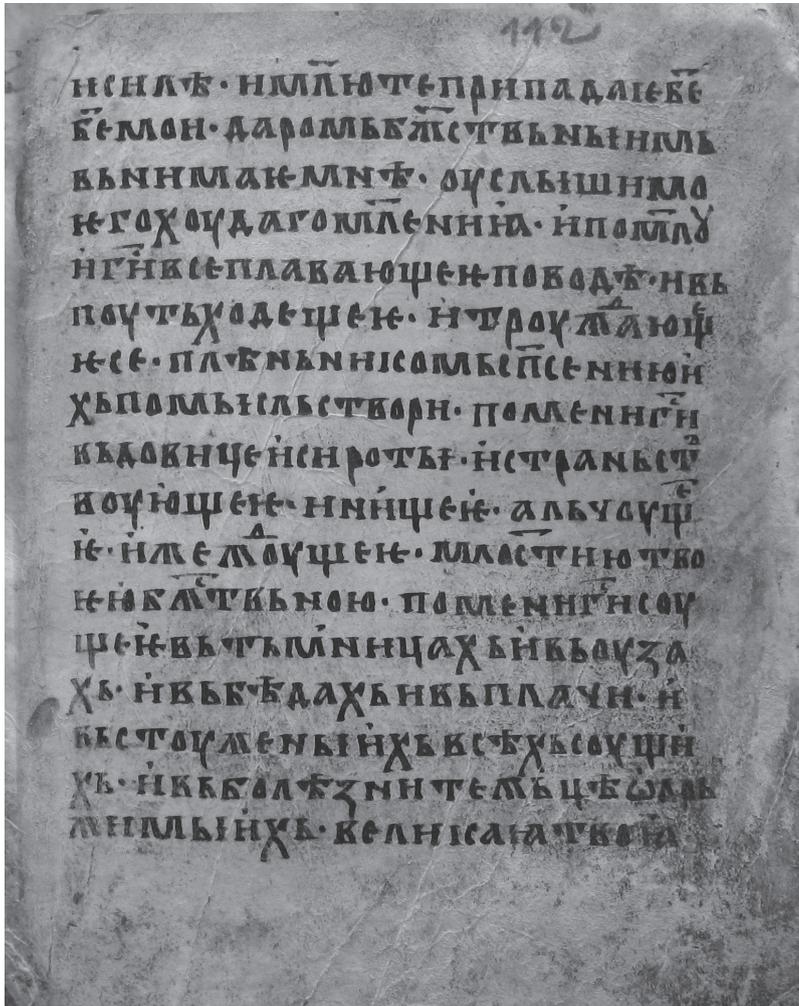
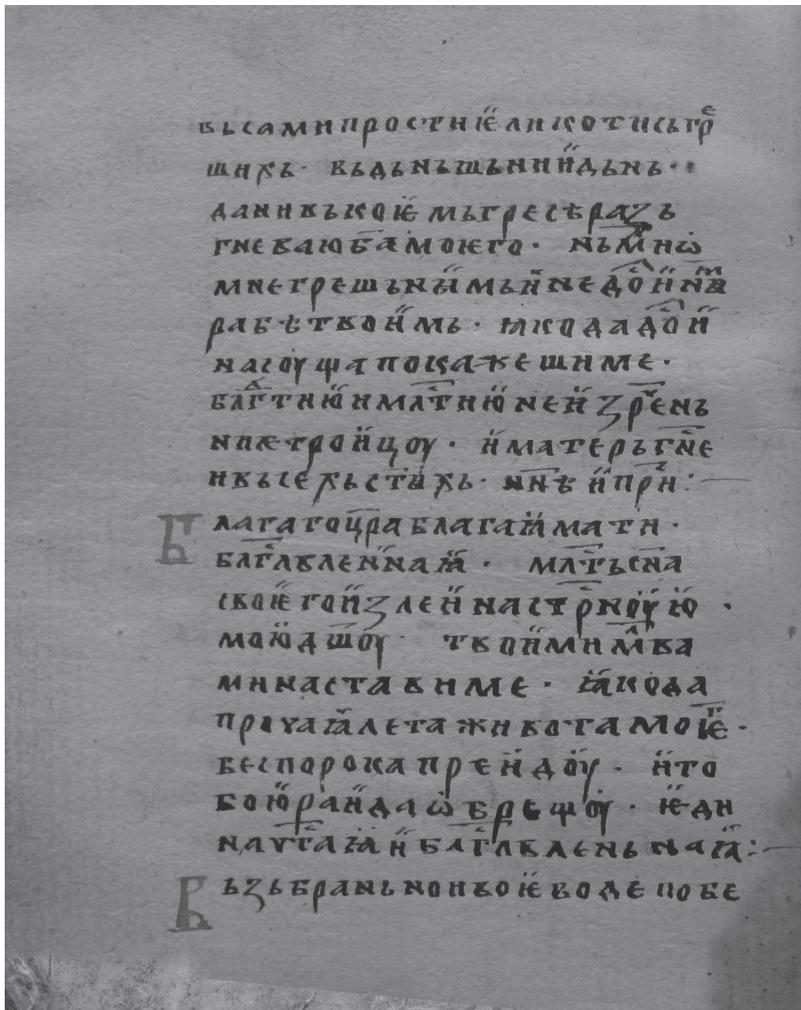
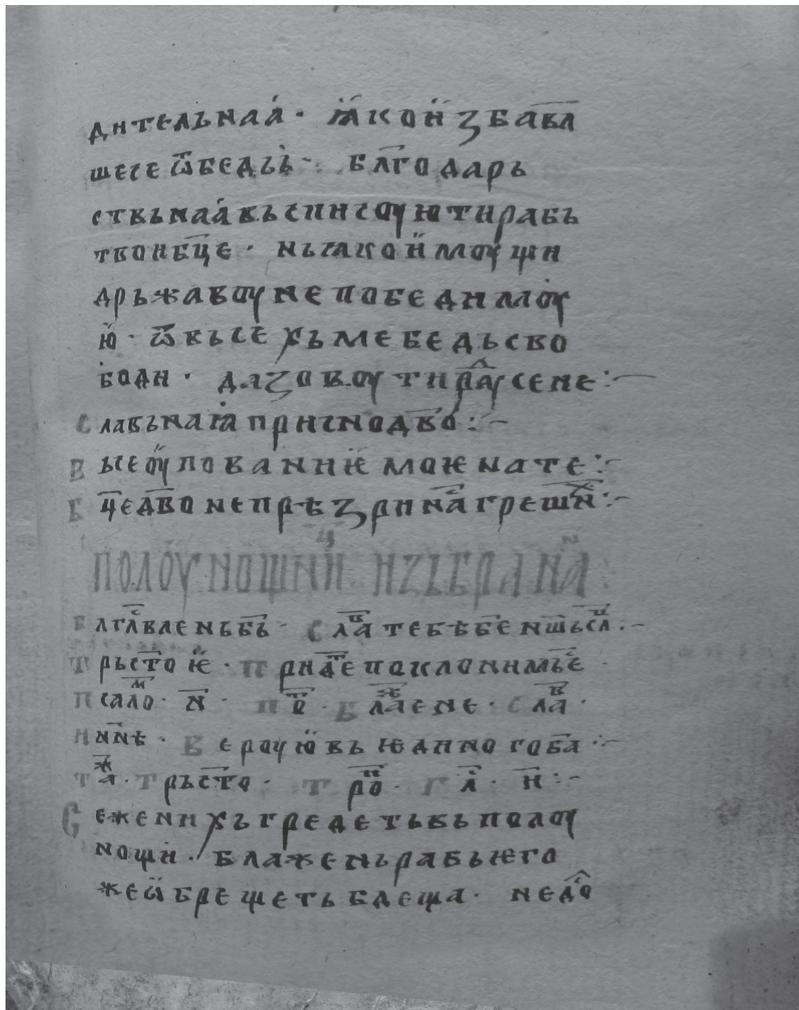


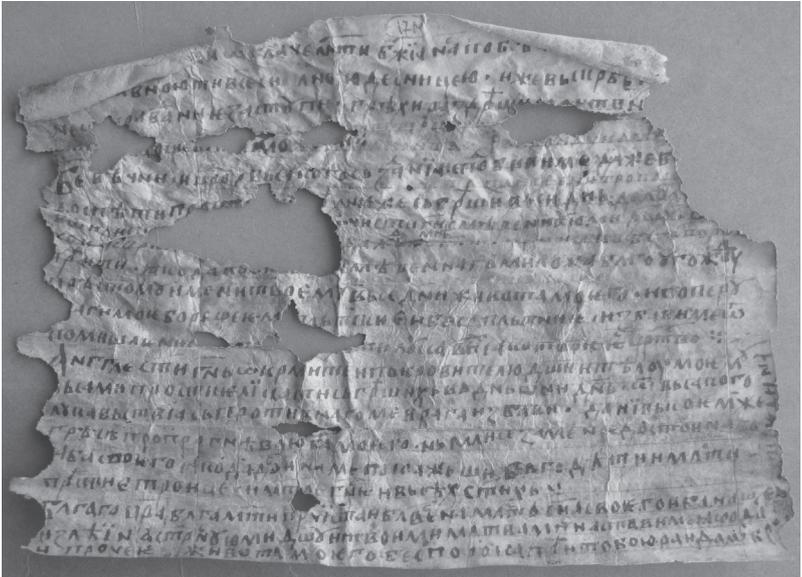
Иллюстрация 3. Sinait. slav. 2. Л. 13 об. — 14. Окончание повечерия





ИЕРОМОНАХ ДАЛМАТ (ЮДИН)

Иллюстрация 4. Sinait. slav. 17/N. Чин молитв перед сном



ИСТОЧНИКИ

- Sinait. slav. 2, Сборник богослужебный (1350-е гг.)  
 Sinait. slav. 13, Обиход церковный (к. XIV в.)  
 Sinait. slav. 14/N, Сборник смешанного состава (1-я ½ XIII в.)  
 Sinait. slav. 17/N, один лист, пергамен (2-я ½ XIV в.)  
 Sinait. slav. 28/N, фрагмент (8 л.) Сборника богослужебного (ср. XIII в.)  
 Sinait. slav. 41/N, фрагмент (1 л.) Часослова РНБ, Q.п.1.57.  
 ГИМ, Син. 235. Псалтирь «боярина Кюра Костинича» (1-я ½ XIV в.)  
 ГИМ, Чертк. 388. Молитвослов (н. XV в.)  
 НБУВ, Ф. 1 № 5357, Молитвы седмичные свт. Кирилла Туровского (1470-е/80-е гг.)  
 РГАДА, Ф. 381 № 223, Псалтирь с воследованием (1520-е гг.)  
 РГАДА, Ф. 381 № 47, Псалтирь (к. XIV в.) — [Тип. 47]  
 РГБ, Ф. 113 № 180(562), Сборник богослужебный (XV в.)  
 РГБ, Ф. 354 № 4, Сборник богослужебный и патристический (1420-е гг.)  
 РНБ, Q.п.1.57, Часослов (2-я ½ XIII в.) — [СЧ]  
 РНБ, О.п.1.2, Часослов (XIV в.)  
 РНБ, Соф. 1052, Обиход церковный (1370-е гг.)  
 Молитвенник (Венеция, тип. Вуковичей, 1547, повторно 1560)  
 Ὁρολόγιον τὸ μέγα (Βενετία, 1851)

БИБЛИОГРАФИЯ

- Булгаков 1972 — Булгаков М. Б. О датировке отдельных рукописей ЦГАДА // Советские архивы. 1972. № 4. С. 59—64. [Bulgakov M. B. O datirovke otidel'nykh rukopisei Tsentral'nogo gosudarstvennogo arkhiva drevnikh aktov (On the dating of individual manuscripts of the Central state archive of ancient acts) // Sovetskie arkhivy (Soviet archives). 1972. № 4. P. 59—64.]  
 Далмат (Юдин), иером. 2015 — Далмат (Юдин), иером. Начальный этап бытования молитв утренних и вечерних по печатным источникам (1596—1622): возникновение, вариативность состава, пути передачи текста // БВ. 2015. № 18—19. С. 289—341. [Dalmatus (Yudin), hieromonk. Nachal'nyi etap bytovaniia molitv utrennikh i vechernikh po pechatnym istochnikam (1596—1622): vzniknovenie, variativnost' sostava, puti peredachi teksta (The initial stage of the coming into existence of the morning and evening prayers

- according to printed sources (1596–1622): the emergence, variation of the composition, ways of transmission of the text) // Bogoslovskii Vestnik (Theological Herald). 2015. № 18–19. P. 289–341.]
- Далмат (Юдин), иером. 2017 — *Далмат (Юдин), иером.* Молитвы утренние и вечерние в составе печатных сборников частного молитвенного обихода: возникновение и путь в московскую книжность // Сборник материалов научно-богословской конференции кафедры Филологии МДА «Таинство слова и образа» (30 сентября 2016 г.), посвященной памяти профессора МДА М. М. Дунаева. М., 2017. С. 222–245. [*Dalmatus (Yudin), hieromonk.* Molitvy utrennie i vechernie v sostave pechatnykh sbornikov chastnogo molitvennogo obikhoda: vzniknovenie i put' v moskovskuyu knizhnost' (Morning and evening prayers as part of printed collections of private prayer rules: the appearance and their way to Moscow printing houses) // Sbornik materialov nauchno-bogoslovskoi konferentsii kafedry Filologii Moskovskoi dukhovnoi akademii "Tainstvo slova i obraza" (30 sentiabria 2016 goda), posviashchennoi pamiati professora Moskovskoi dukhovnoi akademii M. M. Dunaeva (Collection of materials of the scientific and theological conference of the Department of Philology МТhА "The Sacrament of Words and Image" (September 30, 2016), dedicated to the memory of МТhА Professor M. M. Dunaev). Moscow, 2017. P. 222–245.]
- Диаковский 1909 — *Диаковский Е. П.* Последование ночных часов («Чин 12 псалмов») // ТКДА. 1909. Т. 2. № 7–8. С. 546–595. [*Diakovskiy E. P.* Posledovanie nochnykh chasov ("Chin 12 psalmov") (Sevice of the night hours (Rite of the 12 Psalms)) // Trudy Kievskoi dukhovnoi akademii (Works of the Kiev Theological Academy). 1909. Tom 2. № 7–8. P. 546–595.]
- Диаковский 1913 — *Диаковский Е. П.* Последование часов и изобразительных: Историческое исследование. К., 1913. [*Diakovskiy E. P.* Posledovanie chasov i izobrazitel'nykh: Istoricheskoe issledovanie (Services of the Hours and Typica: An historical study). Kiev, 1913.]
- Колесник М., прот. 2018 — *Колесник М., прот.* Келейные молитвенные правила по рукописям Иосифо-Волоцкого монастыря XV–XVI вв. // БТ. 2018. Вып. 47–48. С. 321–342. [*Kolesnik M., archpriest.* Keleinye molitvennyye pravila po rukopisiam Iosifo-Volotskogo monastyria XV–XVI vekov (Cellular prayer rules of the manuscripts of the Joseph-Volotsky Monastery of the XV–XVI centuries) // Bogoslovskie Trudy (Theological Works). 2018. Vypusk 47–48. P. 321–342.]

- Мстислав (Дячина), еп., Желтов М., свящ. 2018 — *Мстислав (Дячина), еп., Желтов М., свящ.* «Чин куроглашения» древнерусских рукописей // *Slověne*. 2018. № 1. С. 368–389. [*Mstislav (Dyachina), bishop, Zheltov M., priest.* “Chin kuroglasheniia” drevnerusskikh rukopisei (“Rite of galli cantus” in Ancient Russian manuscripts) // *Slověne*. 2018. № 1. P. 368–389.]
- Панова 2008 — *Панова С. И.* К проблеме происхождения русской редакции Диатаксиса патриарха Филофея // *Древняя Русь: Вопросы медиевистики*. 2008. № 1. С. 31–44. [*Panova S. I.* К проблеме proiskhozhdeniia russkoi redaktsii Diataksisa patriarkha Filofeia (On the problem of the origin of the Russian edition of the Diataxis of Patriarch Philotheus) // *Drevniia Rus': Voprosy medievistiki* (Ancient Russian: Question of Medieval Studies). 2008. № 1. P. 31–44.]
- Пентковская 2008 — *Пентковская Т. В.* Ранняя русская редакция Иерусалимского устава, ее лингвистический характер и место в русской переводной традиции // *Труды отдела древнерусской литературы*. СПб., 2008. Т. 59. С. 169–190. [*Pentkovskaia T. V.* Ranniaia russkaia redaktsiia Ierusalimskogo ustava, ee lingvisticheski kharakter i mesto v russkoi perevodnoi traditsii (Early Russian edition of the Jerusalem Ustav, its linguistic character and place in the Russian translation tradition) // *Trudy otдела drevnerusskoi literatury* (Works of the department of Ancient Russian literature). Saint Petersburg, 2008. Tom 59. P. 169–190.]
- Пентковский 1993 — *Пентковский А. М.* Из истории литургических преобразований в Русской церкви в третьей четверти XIV столетия // *Символ*. 1993. № 29. С. 217–238. [*Pentkovskii A. M.* Iz istorii liturgicheskikh preobrazovanii v Russkoi tserkvi v tret'ei chetverti XIV stoletiya (On the history of liturgical changes in the Russian church in the third quarter of the XIV century) // *Simvol* (Symbol). 1993. № 29. P. 217–238.]
- Пчелинцев П., свящ. 2017 — *Пчелинцев П., свящ.* Историческое формирование вечерних и утренних келейных молитв. Саратов, 2017 (Дисс.). [*Pchelintsev P., priest.* Istoricheskoe formirovanie vechernikh i utrennikh keleinykh molitv (Historical formation of evening and morning cell rules). Saratov, 2017 (Dissertatsiia).]
- Скабалланович 1910 — *Толковый Типикон: объяснительное изложение Типикона с исторически введением / Сост., предисл. и примеч. М. Н. Скабаллановича.* К., 1910. [*Tolkovy Tipikon: ob"iasnitel'noe izlozhenie Tipikona s istoricheski vvedeniem*

- (Commented Typicon: and explanation of the Typicon with a historical introduction) / Sostavlenie, predislovie i primechanie M. N. Skaballanovicha. Kiev, 1910.]
- Слива 1997 — *Слива Е. Э.* Чин куроглашения — келейное и соборное последование в студийской традиции // Наследие монастырской культуры: Ремесло, искусство, искусство. СПб., 1997. Вып. 2. С. 13–24. [*Sliva E. E.* Chin kuroglasheniya — keleinoe i sobornoe posledovanie v studiiskoi traditsii (The rite of the Galli cantus — private and public services in the studite tradition) // Nasledie monastyrskoi kul'tury: Remeslo, khudozhestvo, iskusstvo (Heritage of monastic culture: Craft, artisanship, art). Saint Petersburg, 1997. Vypusk 2. P. 13–24.]
- Столярова 1998 — *Столярова Л. В.* Псалтирь княгини Марины 1296 г. или Псалтирь боярина Кюра Костинича ок. 1343 г.? // Сообщения Ростовского музея. Ростов, 1998. Вып. 9. С. 19–32. [*Stolyarova L. V.* Psaltir' kniagini Mariny 1296 goda ili Psaltir' boiarina Kiura Kostinicha okolo 1343 goda? (Princess Marina's Psalter of 1296 or the Boyar Kyura Kostinich Psalter ca. 1343?) // Soobshcheniia Rostovskogo muzeia (Messages of the Rostov museum). Rostov, 1998. Vypusk 9. P. 19–32.]
- Столярова, Кашганов 2010 — *Столярова Л. В., Каштанов С. М.* История книги в Древней Руси XI–XVI вв. М., 2010. [*Stoliarova L. V., Kashtanov S. M.* Istoriia knigi v Drevnei Rusi XI–XVI vekov (The history of the book in ancient Russia XI–XVI centuries). Moscow, 2010.]
- Темчин 2010 — *Темчин С. Ю.* Исследования по кирилло-мефодиевистике и палеославистике. Kraków, 2010 (Krakowsko-wileńskie studia slawistyczne 5). [*Temchin S. Yu.* Issledovaniia po kirillo-mefodievistike i paleoslavistike (Cyril and Methodius studies and paleoslavic studies). Kraków, 2010 (Krakowsko-wileńskie studia slawistyczne 5).]
- Турилов 2007 — *Турилов А. А.* Древнерусские (восточнославянские) влияния // ПЭ. 2007. Т. 16. С. 162–171. [*Turilov A. A.* Drevnerusskie (vostochnoslavianskie) vliianiia (Old Russian (East Slavic) influence) // Pravoslavnaia Entsiklopedia (Ortyhodox Encyclopedia). 2007. Tom 16. P. 162–171.]
- Турилов 2012 — *Турилов А. А.* Межславянские культурные связи эпохи Средневековья и источниковедение истории и культуры славян: Этюды и характеристики. М., 2012. [*Turilov A. A.* Mezshlavianskie kul'turnye svyazi epokhi Srednevekov'ia i istochnikovedenie istorii i kul'tury slavian: Etiudy i kharakteristiki (Inter-Slavic cultural relations of the Middle

- Ages and source study of the history and culture of the Slavs: Studies and characteristics). Moscow, 2012.]
- Фрѣйсхов 2006 — Фрѣйсхов С. Р. Двеннадцати псалмов чин // ПЭ. 2006. Т. 14. С. 232–234. [*Frøyskov S. R. Dvennadtsati psalmov chin (Rite of the twelve psalms) // Pravoslavnaia Entsiklopedia (Ortyhodox Encyclopedia). 2006. Tom 14. P. 232–234.*]
- Фрѣйсхов 2012 — Фрѣйсхов С. Р. Часослов без последований Больших Часов (вечерни и утрени): Исследование недавно изданного Часослова Sin. gr. 864 (IX в.) // БТ. 2012. Т. 43–44. С. 381–400. [*Frøyskov S. R. Chasoslov bez posledovanii Bol'shikh Chasov (vecherni i utreni): Issledovanie nedavno izdannogo Chasoslova Sin. gr. 864 (IX vek) (Horologian without the Great Hours (vespers and matins): A study of the recently published horologian Sin. gr. 864 (IX cent.)) // Bogoslovskie Trudy (Theological Works). 2012. Tom 43–44. P. 381–400.*]
- Parpulov 2014 — *Parpulov G. R. Toward a History of Byzantine Psalters, ca. 850–1350 A D. Plovdiv, 2014.*
- Tarnanidis 1988 — *Tarnanidis I. C. The Slavonic manuscripts discovered in 1975 at St. Catherine's Monastery on Mount Sinai. Thessaloniki, 1988.*

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

НБУВ	Национальная библиотека Украины им. Вернадского
САУ	Студийский Алексиевский устав
СЧ	Синайский Часослов

*Abstract*

***Dalmatus (Yudin), hieromonk. History of the rite of evening prayers from Slavic sources of the XIII–XIV centuries. From the collection of manuscripts of the Sinai monastery***

This article analyzes a number of Russian-Slavonic and Serbian-Slavonic sources of the XIII–XIV centuries on the history of the formation of the evening prayers, originating from the library of the monastery of the Great Martyr Catherine in Sinai. As a result of the study of the composition and text of the private prayers: 1) the chronological scope of the source base of the history of evening prayers was expanded: among the Sinai manuscripts three of the earliest known sources were found (XIII cent.); 2) evidence of the intercultural interaction between the Russian-Slavonic and Serbian-Slavonic books in Sinai was found

## *ИЕРОМОНАХ ДАЛМАТ (ЮДИН)*

from the prayers under study, which found its mark in the diachronic process of sharing sacred texts between Serbian and Russian scribes in the XIII (from Russian literary tradition into Serbian) and XIV centuries (reverse direction); 3) textual evidence was found that an original 12<sup>th</sup>-century scribe st. Cirill, Bishop of Turov participated in expanding the Old Russian version of the Studite Typikon, with additional prayers and the rank of prayers before sleeping.

*Keywords:* evening prayers, cell rule, Slavic manuscripts, library of the Sinai Monastery, Studite Typikon, St. Cirill Turovsky, first East Slavic influence.

В. В. КАШИРИНА

ИСТОРИЯ ПОДГОТОВКИ  
К ИЗДАНИЮ «ЛЕСТВИЦЫ»  
В ПЕРЕВОДЕ ОПТИНОЙ ПУСТЫНИ

УДК 82-97 (808.2)

DOI: 10.31802/2500-1450-2018-31-4-239-260

*Аннотация*

В статье рассматривается история подготовки к изданию переводов «Лествицы», выполненных в Оптиной пустыни, где во второй половине XIX в. сложилась переводческая школа, продолжающая традиции прп. Паисия Величковского. В 1862 г. были опубликованы две редакции перевода: оптинская редакция перевода «Лествицы» прп. Паисия на славянский язык и перевод «Лествицы» на русский язык. В переводческой деятельности монастыря участвовали прп. Макарий Оптинский, прп. Амвросий Оптинский, о. Леонид (Кавелин), о. Ювеналий (Половцев), о. Климент (Зедергольм). Из светских лиц активное участие в издательской деятельности принимали И. В. Киреевский и Н. П. Киреевская и др. Постоянно поддерживал и принимал непосредственное участие в книгоиздательской деятельности митрополит Московский Филарет (Дроздов).

*Ключевые слова:* «Лествица», перевод, прп. Паисий Величковский, прп. Макарий Оптинский, прп. Амвросий Оптинский, о. Леонид (Кавелин), о. Ювеналий (Половцев), о. Климент (Зедергольм).

ВВЕДЕНИЕ

Переводческая деятельность Оптиной пустыни принадлежит к самым замечательным страницам ее духовной и литературной истории. Оптинские

переводчики и издатели явились достойными продолжателями тех традиций, которые сформировались в школе прп. Паисия Величковского.

Одной из первых попыток обобщить литературное наследие Оптиной пустыни явился реферат Д. Д. Соколова «К литературной деятельности Оптиной пустыни»<sup>1</sup>, в котором на основании рукописных материалов была проанализирована деятельность обители преимущественно по изданию аскетической литературы. Несомненным достоинством работы явилось составление свода всех изданий обители, вышедших к 1898 г. и расположенных в хронологическом порядке.

В работе архимандрита Никодима (Кононова) «Старцы отец Паисий Величковский и отец Макарий Оптинский и их литературно-аскетическая деятельность»<sup>2</sup> разбирались многие аскетические издания обители, а также были выделены основные переводческие принципы, сформировавшиеся в Оптиной пустыни. Методика работы прп. Паисия как переводчика и влияние его переводов на русское монашество проанализировано в исследовании протоиерея Сергея Четвериков «Молдавский старец Паисий Величковский: его жизнь, учение и влияние на православное монашество»<sup>3</sup>. В издательской деятельности Оптиной пустыни принимали участие и светские лица. О роли И. В. и Н. П. Киреевских написано в статье С. И. Фуделя «Оптинское издание аскетической литературы и семейство Киреевских»<sup>4</sup>.

Анализ литературного наследия обители, посвященный преимущественно переводу святоотеческих творений, был предложен в «Сказании о жизни и подвигах старца Оптиной пустыни иеросхимонаха Макария», составленном о. Леонидом (Кавелиным) в 1861 г.<sup>5</sup>, а также в «Историческом описании Козельской Введенской Оптиной пустыни и Предтечева

<sup>1</sup> Соколов 1898.

<sup>2</sup> Никодим (Кононов), архим. 1996. С. 476–477.

<sup>3</sup> Четвериков С., прот. 1998. С. 5–299.

<sup>4</sup> Фудель 2005. С. 153–166.

<sup>5</sup> Леонид (Кавелин), иером. 1861.

скита (Калужской губернии)», составленном о. Ерастом Вытропским в 1902 г.<sup>6</sup> Значительную ценность для анализа литературной деятельности монастыря представляли материалы о. Леонида (Кавелина), связанные с описанием рукописей обители<sup>7</sup>.

История некоторых святоотеческих изданий Оптиной пустыни рассмотрена в статьях С. В. Бушуева<sup>8</sup>. В 2006 г. в ИМЛИ РАН была подготовлена монография автора этой статьи «Литературное наследие Оптиной пустыни», в которой значительное место было уделено святоотеческим изданиям обители<sup>9</sup>. Анализу святоотеческих цитат в эпистолярной прп. Макария Оптинского посвящена монография Генриха Михаэля Кнехтена<sup>10</sup>.

История подготовки святоотеческих изданий рассмотрена в статьях «Православной энциклопедии»<sup>11</sup>, в монографиях, посвященных текстологии отдельных памятников<sup>12</sup>, и в отдельных статьях, сопровождающих издания<sup>13</sup>. Большое значение для богословского осмысления святоотеческих изданий Оптиной пустыни имеют исследования современных иноков, опубликованные на официальном сайте Оптиной пустыни<sup>14</sup>.

Несмотря на неоспоримую значимость проведенных исследований, новые разыскания в архивах и новые публикации позволяют более подробно проследить историю подготовки к публикации отдельных святоотеческих творений. В этом смысле важные для анализа материалы содержатся в собрании писем святителя Игнатия (Брянчанинова) и прп. Макария Оптинского. Мы их приводим в данной статье.

<sup>6</sup> Ераст (Вытропский), иером. 1902.

<sup>7</sup> Леонид (Кавелин), иером. 1857; Леонид (Кавелин), архим. 1865.

<sup>8</sup> Бушуев 2000; Бушуев 2004; Бушуев 2005; Бушуев 2006.

<sup>9</sup> Каширина 2006. С. 56–207.

<sup>10</sup> Knechten 2002.

<sup>11</sup> Дионисий (Шленов), иером. 2003; Дионисий (Шленов), игум. 2007; Дионисий (Шленов), игум., Кордочкин А., свящ. 2010; Иларион (Алфеев), митр. 2011.

<sup>12</sup> Попова 2010.

<sup>13</sup> Быкова 2012. С. 579–604.

<sup>14</sup> Лука (Филатов), иером. 2018; Никон (Скарга), иером. 2017.

## 1. ПЕРЕВОД ПРЕПОДОБНОГО ПАИСИЯ

Прп. Паисий Величковский, в юности познакомившийся с творениями Иоанна Лествичника, неоднократно переписывал «Лествицу», а также сделал новый перевод памятника и включил в «Добротолубие» множество извлечений из «Лествицы».

Впервые прп. Паисий прочитал «Лествицу» в 1739 г. в Любечском монастыре, когда ему было семнадцать лет. О сильном впечатлении от этой книги преподобный впоследствии писал в «Автобиографии»: «И когда я прочитал лишь малую ее часть, моя душа столь усладилась от преисполненных благодати Пресвятого Духа словес сего богоносного отца, что, размышляя о том, что мое пребывание в той обители будет лишь до некоего времени и что, уйдя из нее, может быть, не найду я на ином месте такой книги, я задумал переписать ее в ночной тишине ради всегдашней пользы для своей души. Не имея свечей (потому что в той обители чуть ли не все братия светят себе лучиною), зажигал и я лучину в одну сажень длиной, втыкая ее в щель в стене. Призвав на помощь Бога, я начал переписывать ту книгу, испытывая огромные неудобства из-за дыма, ибо он, не имея выхода, спускался вниз и наполнял мою келью. А когда дым спускался ниже моей головы, я совсем не мог писать дальше, но открывал окно каморки, входил в большую комнату и ждал, пока дым поднимется вверх. Войдя в каморку, я закрывал окно и писал до тех пор, пока она снова не наполнялась дымом. И так я делал каждую ночь, претерпевая при этом занятие немалое неудобство. Позже я нашел кадило и, вливая в него масло, писал при его свете с немного большим удобством. И до исхода своего из этой обители я переписал чуть более половины той книги»<sup>15</sup>.

Прп. Паисий, возглавляя монастырь в Драгомире (1763–1774), наставлял братию поучениями из святоотеческих писаний, толкуя их и таким образом вразумляя братию. По воспоминаниям схимонаха Митрофана, близкого ученика преподобного, жившего при нем тридцать

<sup>15</sup> Власюк 2014. С. 57–59.

лет, и автора его «Жития»: «Каждый день, кроме дней воскресных и праздничных, когда братия собирались вечером в трапезной и зажигались свечи, блаженный отец наш приходил и, сев на свое обычное место, раскрывал какую-нибудь отеческую книгу: или святого Василия Великого — аскетическую, или святого Иоанна Лествичника, или святого Доротея, или святого Феодора Студита. В один вечер он читал по-русски. А братия валашского языка читали повечерие, а на следующий день все было наоборот. А если кто из братии знал оба языка, то такие слушали оба чтения»<sup>16</sup>.

Библиотеку Нямецкого монастыря в конце XIX в. обследовал А. И. Яцимирский. Он отметил «Лествицу», собственноручно переписанную прп. Паисием Величковским<sup>17</sup>.

В современном «Каталоге славянских рукописей монастыря Нямец», составленном П. Б. Жгуном, описаны двести шестьдесят три рукописи, из них тридцать восемь переписаны собственноручно прп. Паисием. В каталоге содержится восемь рукописей «Лествицы»<sup>18</sup>, три из которых имеют указание на писцов: прп. Паисия, посл. четверть XVIII в. (№ 62), схимонаха Иоанна, 1786 г. (№ 63) и монаха Михаила, 1786 г. (№ 64).

Как переводчик прп. Паисий пользовался пословным принципом, однако при этом, по замечанию исследователей, явился переводчиком-новатором, используя критический метод при работе с источниками<sup>19</sup>. О критическом методе перевода прп. Паисия пишет и протоиерей Сергей Четвериков, автор обширного исследования о молдавском старце: «Переводы старца Паисия превосходят все бывшие до него переводы отеческих книг тем, что он в своей работе не ограничивается одним только списком книги на одном каком-либо языке, но старается добыть списки или печатные тексты переводимой книги на разных языках, вышедшие

<sup>16</sup> Власюк 2014. С. 229–231.

<sup>17</sup> Яцимирский 1905. С. 519.

<sup>18</sup> Жгун 2017. С. 77–84. № 58–65.

<sup>19</sup> Попов 1910. С. 20–22. № XVIII.

в разное время, и, сопоставляя их друг с другом, взаимно их проверяя, устанавливает наиболее правильное чтение, причем имеет обыкновение помещать на полях и разночтения, давая таким образом возможность самому читателю непосредственно убеждаться в правильности предлагаемого старцем чтения. Такого приема перевода отеческих писаний на славянский язык до старца Паисия не существовало. Бывшие раньше переводы, не всегда делаемые с греческих подлинников, а нередко с болгарских, сербских, латинских или польских переводов, отличались во многих местах темнотою смысла, что и заставило старца Паисия поставить это дело более тщательно и вдумчиво»<sup>20</sup>.

## 2. СПИСКИ С РУКОПИСЯМИ ПЕРЕВОДОВ ПРЕПОДОБНОГО ПАИСИЯ В СОСТАВЕ РУКОПИСНОГО СОБРАНИЯ ОПТИНОЙ ПУСТЫНИ

В начале XIX в. рукописные списки переводов прп. Паисия его ученики принесли в Россию. Так, на одной рукописи из собрания Брянского Свенского монастыря сохранилась писцовая запись: списано «в пустыни, под потоком Вороною, для схимонаха Онуфрия. Списали: сам схимонах Онуфрий, его ученик монах Филимон и схимонах Николай. 6 октября 1783 г.»<sup>21</sup>.

Оптинские старцы Моисей и Макарий, получив рукописные паисиевские переводы святоотеческих творений от своих наставников, принесли их в Оптину пустынь. Это рукопись «Лествицы» 1810 г., писанная архимандритом Моисеем в бытность в Брянском Свенском монастыре, имеющая владельческую запись: «Сия книга преподобного Иоанна Лествичника, Козельской и Введенской Оптиной пустыни настоятеля архимандрита Моисея — Писана рукою его в Брянском Свенском монастыре в 1810 году в звании рясофорного монаха Тимофея Иванова Путилова, а надпись сия сделана 4 июля 1857 года его же рукою»<sup>22</sup>,

<sup>20</sup> Четвериков С., прот. 1998. С. 195–196.

<sup>21</sup> Евсеев 1906. С. 159–160.

<sup>22</sup> НИОР РГБ. Ф. 214. Опт. 509. Л. 279.

а также список с перевода Паисия (Величковского), полученный прп. Макарием в Площанской пустыни от старца Афанасия, имеющий по листам владельческую запись: «Сия книга принадлежит Площанской пустыни иеромонаху Макарию получена на благословении от старца схимонаха Афанасия 1825 года октября 6 дни»<sup>23</sup>.

### 3. ОПТИНСКИЕ ИЗДАНИЯ «ЛЕСТВИЦЫ»

В Оптиной пустыни было подготовлено две редакции перевода «Лествицы», которые вышли в 1862 г.: на славянском языке в Синодальной типографии<sup>24</sup> и в переводе на русский язык<sup>25</sup> в Оптиной пустыни. Тематический алфавитный указатель был составлен прпп. Макарием и Амвросием в 1854 г.

Как отмечал историк и летописец обители о. Леонид (Кавелин), «экземпляры сих обоих переводов достаточно распространены в списках между братиею, как скитскою, так и монастырскою, а чтение полуславянского перевода предлагается обоим братствам на церковных службах в течение Великого поста»<sup>26</sup>.

Работа над подготовкой оптинского издания «Лествицы» началась в 1840-е гг. Из письма от 22 февраля 1850 г. к казначею Малоярославского Черноостровского монастыря о. Гавриилу (Спасскому), бывшему письмоводителем старца, становится понятным, что в конце 1840-х гг. старец Макарий вместе с о. Гавриилом готовили перевод «Лествицы», не столь близкий к переводу прп. Паисия: «Книгу св. Иоанна Лествичника мы теперь пересматриваем <...> а что мы с тобою просмотрели, то надобно вновь пересмотреть; мы теперь держимся как можно ближе старца Паисия; и уже не чистим, а просто карандашом зачерняем и пишем»<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> НИОР РГБ. Ф. 214. Опт. 510. Л. 2–14.

<sup>24</sup> Иоанн Лествичник, прп. 1862а.

<sup>25</sup> Иоанн Лествичник, прп. 1862б; Иоанн Лествичник, прп. 2018.

<sup>26</sup> Леонид (Кавелин), архим. 1995. С. 171–172.

<sup>27</sup> Макарий Оптинский, прп. 2014. Т. 2. С. 16.

В апреле 1850 г. старец Макарий сообщает о Гавриилу, что в монастыре возникла мысль о том, чтобы взять за основу новой редакции издание «Лествицы» в переводе Д. М. Ульянинского, выпущенное в 1785 г. и затем неоднократно переиздававшееся<sup>28</sup>.

Пятнадцатого августа 1850 г. прп. Макарий в письме к Н. П. Киревской сообщал о том, что перевод «Лествицы» был сделан на основе перевода старца Паисия и архимандрита Макария (Глухарева) для пользы монастырской братии, указывая на то, что в Московской духовной академии «ученые мужи» готовят новый перевод: «Мы делали поправку чужого перевода, сообразуясь с Паисиевым переводом; не для издания, а собственно для своей пользы и хотящих оною пользоваться в рукописях. А о издании мы не смеем и подумать. Первое, правильна ли или нет наша поправка? Второе, у о. Макария несовершенно чистой русской язык, но перемешан с славянским, для нас весьма понятным, а иным, может быть, это и не покажется. Третье, слышно, что занимаются переводом Лествицы ученые мужи, пастыри и учителя Церкви, то мы не ученые и последнейшие, как посмеем делать им препону. По всем сим соображениям, я нахожу, не будет ли лишнее заботиться о представлении на рассмотрение Владыки. Впрочем, отдаю на вашу волю, как вы о сем рассудите»<sup>29</sup>.

Прп. Макарий (Глухарев), о котором упоминал старец Макарий, — известный миссионер и переводчик. Кроме Библии, он переводил на русский язык святоотеческие творения. Еще в Киево-Печерской лавре он начал переводить «Огласительные слова» прп. Феодора Студита. В Глинской пустыни архимандрит Макарий под руководством прп. старца Филарета (Данилевского) провел три с половиной года (1825—1829), продолжив работу над переводом «Огласительных слов», а также переводил «Беседы» святителя Григория Двоеслова, «Исповедь» блаженного Августина и «Лествицу» Иоанна Лествичника. Над «Лествицей» прп.

<sup>28</sup> Макарий Оптинский, прп. 2014. Т. 2. С. 18—19.

<sup>29</sup> Макарий Оптинский, прп. 2011. Т. 2. С. 45.

Макарий продолжил работать в Тобольске и на Алтае, окончив перевод в 1838 г.

Греческий текст первоначально не был использован при подготовке перевода. В июне 1850 г. старец Макарий сообщал о своем намерении привлечь к работе над «Лествицей» экстраординарного профессора богословия Киевской духовной академии, духовного сына игумена Антония (Путилова) о. Даниила (Мусатова), который мог бы сравнить перевод с греческим текстом<sup>30</sup>. В письме же к самому о. Даниилу от 13 марта 1851 г. старец Макарий благодарит его за согласие потрудиться над сверкой оптинского перевода с греческим текстом<sup>31</sup>. В апреле о. Даниил получил рукопись «Лествицы», переведенной старцем Паисием<sup>32</sup>.

В 1851 г. был опубликован перевод «Лествицы» профессора Московской духовной академии, протоиерея Петра Спиридоновича Делицына (1795–1863)<sup>33</sup>. Под его редакцией вышли в свет сорок два тома творений святителей Григория Богослова, Василия Великого, Ефрема Сирина, Афанасия Александрийского, Кирилла Иерусалимского, Макария Египетского, Нила Синайского, Исаака Сирина, Григория Нисского, Епифания Кипрского, св. Иоанна Лествичника, сщмч. Исидора Пелусиота, блж. Феодорита. Для уточнения переводов, которые отличались большой близостью к подлиннику, П. С. Делицын работал с греческими и славянскими рукописями, хранившимися в Синодальной библиотеке<sup>34</sup>. По мнению игумена Дионисия (Шленова), это издание «Лествицы», по сравнению с оптинским, «значительно точнее передает греческий оригинал»<sup>35</sup>.

<sup>30</sup> Макарий Оптинский, прп. 2011. Т. 2. С. 312.

<sup>31</sup> Макарий Оптинский, прп. 2014. Т. 2. С. 33.

<sup>32</sup> Там же. С. 35.

<sup>33</sup> В «Православной энциклопедии» переводчиком ошибочно назван архим. Агапит (Введенский) (см.: Дионисий (Шленов), игум., Кордочкин А., свящ. 2010. С. 408).

<sup>34</sup> Дубинский 2006.

<sup>35</sup> Дионисий (Шленов), игум., Кордочкин А., свящ. 2010. С. 408.

В подготовке оптинского издания активное участие принял сам о. Макарий, а также его ближайšie ученики и помощники. Вот как вспоминал об этом о. Леонид (Кавелин), автор жизнеописания старца Макария: «Старец, высоко ставя творение св. Иоанна Лествичника в ряду писаний святых отцов-подвижников, изучал и сличал между собою все известные донныне печатные издания и рукописные переводы сего бессмертного творения, и потом, приняв в основание перевод старца Паисия, как мужа, исполненного духовного разума, прошедшего опытом духовные советы святого отца, непостигаемые одним книжным обучением, и будучи притом и сам достойным преемником иноческих добродетелей великого старца, — приложил особое усердие, дабы пояснить упомянутый перевод старца Паисия, чрез сличение оного с другими рукописными позднейшими переводами (каков, например, перевод бывшего алтайского миссионера архимандрита Макария), печатными изданиями и греческим текстом, с тою целью, чтобы сделать его доступным не для одного лишь чтения, но особенно для общего практического руководства заключавшимися в сей книге духовными наставлениями; из чего и составилась перевод “Лествицы” на полуславянском наречии, коим прилежно занимался сам старец, при пособии ближнего ученика своего иеромонаха А[мвроси]я. К этому переводу по окончании его старец сам же составил алфавитный указатель предметам, содержащимся в творении св. Иоанна Лествичника, и собственноручно переписал оный, забывая и немощь тела, и недосуги, жертвуя для сего временем краткого отдыха»<sup>36</sup>.

В октябре 1851 г., как явствует из жизнеописания старца Макария, в Зосимовой женской пустыни он встретился с наместником Троице-Сергиевой лавры о. Антонием (Медведевым) и указал на некоторые неточности в незадолго до того изданном академическом переводе «Лествицы»<sup>37</sup>. Этот разговор стал известен митрополиту Филарету (Дроздову), который пожелал ознакомиться с недостатками перевода. Старец Макарий

<sup>36</sup> Леонид (Кавелин), архим. 1995. С. 171–172.

<sup>37</sup> Агапит (Беловидов), архим. 1997. С. 133.

вместе с о. Амвросием и Иваном Андреевичем Половцевым сличил все доступные переводы.

О том, какие замечания были сделаны оптинскими иноками, можно судить по двум письмам старца Макария — от 22 декабря 1851 г. к игумену Малоярославецкого Черноостровского Николаевского монастыря Антонию (Путилову)<sup>38</sup> и от 26 января 1852 г. к архимандриту Даниилу (Мусатову)<sup>39</sup>, в котором старец просит проверить их правильность, сопоставив с имеющимися переводами. Во втором письме они более подробны, поэтому приводим цитату из этого письма:

«В 4-м слове во многих местах вместо послушания, или повиновения, переведено *подчинение*; что, кажется, не соответствующим в духовном смысле; подчинение прилично более светским гражданским действиям.

В 15 слове *о чистоте* переведено *о непорочности* и во многих местах, где только надобно сказать слово чистота, сказано непорочность. — Непорочность принадлежит только не павшим никогда в грех; а чистота приобретает трудами и покаянием, даже и по бывших падениях.

В 25 слове в 5 отделении \_\_\_ стр. снизу переведено *в меще скромности*, а по греческому тексту, как слышим, в ковчезе мирности. У старца Паисия стоит *мирность* (*и смирение*). У архимандрита Макария — смирение, в старинном славянском переводе существе *смирение* и в древней преподобного Сергия рукописи<sup>40</sup> *смирения*. Почему же это заменено словом *скромность*? Там выражается то, что порождается от смирения *мирность* внутреннего устройства и неприступно для невидимых татей; а скромность можно иметь во внешнем устройении, и невидимые тати нисколько оной не боятся. Ежели не удобопонятно слово *мирность*, то правильнее заменить оное словом *смирение*.

<sup>38</sup> Макарий Оптинский, прп. 2014. Т. 1. С. 352.

<sup>39</sup> Макарий Оптинский, прп. 2014. Т. 2. С. 36–37.

<sup>40</sup> Здесь, возможно, упоминается уставная рукопись «Лествицы» 1334 г. // НИОР РГБ. Ф. 304.1. № 10 (2028). Начальная часть рукописи см.: НИОР РГБ. Ф. 310. № 966.

Заглавие 26 слова о рассуждении названо о различении вещей. Рассуждение есть духовное дарование; и более приличествует к нашему понятию; и в числе даров Духа названо *рассуждение Духовом*.

В 28 слове 62 отдел[ении] сказано о псалмопении: иным полезна *краткость*, а другим *продолжительность*. А должно быть: *скорость* (чтения) и *медлительность*.

Паки в 4-м слове в 98 отделении стран[ица] 73: Есть ли ты связал себя условиями... то не старайся нарушить договор. — А у нас: то не сомневайся нарушать обещание. Кажется, это справедливее, потому что око души не предсудеждает и можно ставить условия.

В 1-м слове 24 отде[лении]: <...> и в старости порадуешься богатству добрых дел. А должно быть *богатству бесстрастия*.

В январе 1852 г. через Н. П. Киреевскую оптинские иноки передали свои замечания митрополиту вместе со следующим письмом от старца Макария:

«Простите, Милостивый Владыко, что осмеливаюсь утруждать Вас худосложными моими строками. По благословиению В[ашего] В[ысокопреосвященства], переданному мне через Н. П. К[иреевскую], призывая на помощь Ваши архипаст[ырские] молитвы, вновь изданную книгу св. Иоанна Л[ествичника] в русском переводе с некоторыми из братий нашей обители прочитав и сличив с переводом старца П[аисия] и арх[имандрита] Мак[ария], сделали замечания, в чем, по нашему разумению, находили несходство или слова, не выражающие на русском языке духовного разума, которым, составя особый реестр, осмеливаюсь представить на благоусмотрение В[ашего] В[ысокопреосвященства]. И повергая себя к стопам В[ашего] В[ысокопреосвященства], испрашиваю прощение за сие наше дерзновение; и отнюдь не смея утверждать справедливость нашего мнения, предаю на Ваше архипастырское усмотрение и решение; и еще что или все изволите найти неправильным, то всенижайше просим покрыть Вашу архипастырскою любовью и снисхождением»<sup>41</sup>.

<sup>41</sup> Макарий Оптинский, прп. 2014. Т. 2. С. 368.

Второй экземпляр замечаний был отправлен наместнику Троице-Сергиевой лавры Антонию.

Обширную выписку из ответного письма наместника Троице-Сергиевой лавры архимандрита Антония старец Макарий приводил в двух письмах: от 23 февраля 1852 г. игумену Малоярославецкого Черноостровского Николаевского монастыря Антонию (Путилову)<sup>42</sup> и от 15 апреля 1852 г. архимандриту Даниилу (Мусатову)<sup>43</sup>. Приводим ее из второго письма как более подробного: «Владыка тетрадь вашу замечаний на книгу св. И[оанна] Лествичника передал чрез о. ректора переводчикам, при совете воспользоваться чем можно при втором издании. П[етр] С[пиридонович] [Делицын] не вовсе противоречит и соглашается некоторыми замечаниями воспользоваться. — Твердо устаивает на своем, ограждая, по словам его, греческим подлинником. — Простите мне, не знаток я оных дел, но по простому соображению, кажется, излишняя привязанность к греческому тексту; это не оригинал святой Лествицы; весьма легко могли внесены быть некоторые ошибки и в греческую печатную книгу, при корректуре недуховного лица, и тонко знающего соотношения слов, и своеместность духовных мыслей. — Где часто одно слово или поясняет, или противоречит понятию, или недостойно предмет выражает. Следовательно, очищенному уму старца Паисия и опытно выполнявшему писание в святой Лествице, без всякого сомнения, лучше следовать, нежели греческой печатной книге. — Скажу вам и то, у них была на руках Лествица славянская келейная преподобного Сергия: там именно одни выражения и мысли, что в переводе старца Паисия. Они ей не следовали. Я сердечно радуюсь за будущее, когда исправят свои ошибки в Лествице на ваших замечаниях»<sup>44</sup>.

Через несколько месяцев после получения письма митрополит Филарет пригласил старца Макария в Москву, чтобы лично побеседовать с ним, отметив в письме от 3 апреля 1852 г.: «Простите, что поздно благодарю

<sup>42</sup> Макарий Оптинский, прп. 2014. Т. 1. С. 356–357.

<sup>43</sup> Макарий Оптинский, прп. 2014. Т. 2. С. 38–39.

<sup>44</sup> Там же.

Вас за сообщение замечаний на новый перевод Лествицы. Я дал их переводчикам и еще не имею от них отчета, которого ожидаю и требую, чтобы над книгою побеседовать с Вами посредством Ваших замечаний»<sup>45</sup>.

Заметим, что проведенное текстологическое сравнение последующих изданий «Лествицы» (1854, 1869 гг.) в переводе П. С. Делицына с первым изданием (1851), к которому представил свои замечания старец Макарий, показало, что, к сожалению, ни одно из замечаний не было учтено.

Поездка в Москву для встречи с митрополитом Филаретом состоялась в мае-июне 1852 г.

В «Летописи скита Оптиной пустыни» за 31 декабря 1852 г. отмечено: «...есть предположение о напечатании славянского, исправленного перевода Лествицы»<sup>46</sup>.

По благословению старца Макария в 1850-е гг. было сделано и переложение текста «Лествицы» на русский язык, над которым трудился ближайший ученик старца о. Иоанн (Половцев) и иеромонах Климент (Зедергольм). Как указывает «Летопись Оптиной пустыни», 9 марта 1854 г. о. Макарий приступил к составлению указателя<sup>47</sup>.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Святитель Игнатий (Брянчанинов), говоря о достоинстве русских переводов святоотеческих творений, выполненных в Оптиной пустыни, отмечал в письме к прп. Макарию: «Перевод на русский язык монашеских и отеческих писаний, по знанию монашеской жизни, гораздо удовлетворительнее совершается братьями обители вашей, нежели перевод их людьми, чуждыми этой жизни»<sup>48</sup>.

Достоинства перевода монахов Оптиной пустыни были отмечены К. Н. Леонтьевым в небольшом очерке «Отец Климент Зедергольм,

<sup>45</sup> Летопись скита Оптиной пустыни (НИОР РГБ. Ф. 214. № 361. Л. 7 об).

<sup>46</sup> Летопись скита Оптиной пустыни (НИОР РГБ. Ф. 214. № 361. Л. 54).

<sup>47</sup> Летопись скита Оптиной пустыни (НИОР РГБ. Ф. 214. № 361. Л. 195).

<sup>48</sup> Игнатий Брянчанинов, свт. 2004. С. 580.

иеромонах Оптиной пустыни», посвященном его близкому другу: «Я по опыту знаю, до чего велика разница в степени действия старославянских переводов этой книги и новейшего перевода оптинского, в котором участвовал отец Климент. Хотя я понимаю церковнославянский язык порядочно, но все-таки, читая в первый раз Иоанна Лествичника в новом переводе, я почувствовал, что прежде от меня ускользало множество замечательных тонкостей и самых верных и глубоких психологических оттенков в этих поучениях. Самая византийская риторика вступлений и заключений св. Иоанна передана так хорошо, что она в литературном даже смысле нравится и поражает»<sup>49</sup>.

По замечанию известного лингвиста Е. М. Верещагина, исследовавшего переводческую технику прп. Амвросия и святителя Феофана на примере «Лествицы», для них, в отличие от пословного принципа прп. Паисия, характерен парафрастический метод, «они стремятся передать смысл отдельной предикации не через воспроизведение ее лексических составляющих, а в целом. Для них характерна адресная установка, так что если, по их мнению, результирующий текст может оказаться непонятным читателю, то они, ничтоже сумняшеся, отступают от пословности»<sup>50</sup>. Из этого, по мнению Е. М. Верещагина, вытекают следующие особенности перевода:

- 1) количество слов в итоге может или увеличиться (что чаще), или сократиться;
- 2) слова в переводе могут оказаться на других местах во фразе;
- 3) не соблюдается частеречная согласованность;
- 4) если переводчик предполагает, что у читателя может возникнуть догматическая путаница, то он вводит собственную интерпретацию «сомнительного места». При догматической сложности определенных фрагменты исходного текста могут быть опущены<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> Леонтьев 1997. С. 39–40.

<sup>50</sup> Верещагин 2001. С. 494.

<sup>51</sup> Там же.

В подготовке святоотеческих творений в Оптиной пустыни участвовали как духовно опытные старцы, так и высокообразованные филологи. Именно такой подход к работе — сочетание духовной мудрости и высокой образованности — обеспечивал высокий уровень изданий Оптиной пустыни.

Русский перевод «Лествицы», подготовленный в Оптиной Пустыни, стал необычайно популярен и неоднократно переиздавался как до революции, так и в наше время. Заметим, что впоследствии оптинская редакция перевода «Лествицы» (1862, 1873, 1888, 1892, 1898, 1901, 1908 гг.) получила большее распространение по сравнению с лаврской (1851, 1854, 1869, 1894 гг.).

Своим духовным чадам прп. Макарий неоднократно советовал обращаться к этой драгоценной книге: «По времени паки советую повторять Лествицу; не то нужно, что только прочитать, но читать и возбуждаться к деланию при помощи Божией»<sup>52</sup>.

#### ИСТОЧНИКИ

Власюк 2014 — Преподобный Паисий Величковский. Житие и избранные творения / Церковнослав. текст с паралельным рус. пер. А. П. Власюка. Серпухов, 2014. [Prepodobnyi Paisii Velichkovskii. Zhitie i izbrannye tvoreniia (St. Paisius Velichkovsky. Life and select work) / Tserkovnoslav. tekst s paralel'nym russkim perevodom A. P. Vlasiuka. Serpukhov, 2014.]

Игнатий Брянчанинов, свт. 2004 — *Игнатий Брянчанинов, свт.* Полное собрание творений в 8 т. М., 2004. Т. 6. [Ignatii Brianchaninov, sviatitel'. Polnoe sobranie tvoreniia v 8 tomakh. Moscow, 2004. Tom 6.]

Иоанн Лествичник, прп. 1862а — *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица, возводящая на небо. М., 1862. [Ioann Lestvichnik, prepodobnyi. Lestvitsa, vozvodiashchaia na nebo (Ladder leading to heaven). Moscow, 1862.]

Иоанн Лествичник, прп. 1862б — *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица, в русском переводе с алфавитным указателем и примечаниями. М., 1862. [Ioann Lestvichnik,

<sup>52</sup> Макарий Оптинский, прп. 2011. Т. 2. С. 268.

- prepodobnyi*. Lestvitsa, v russkom perevode s alfavitnym ukazatelem i primechaniyami (The Ladder, in Russian translation with an alphabetical index and notes). Moscow, 1862.]
- Иоанн Лествичник, прп. 2018 — *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица преподобного Иоанна. Русский перевод святителя Игнатия Брянчанинова. М., 2018. [*Ioann Lestvichnik, prepodobnyi*. Lestvitsa. Russkij perevod svyatitelya Ignatiya Bryanchaninova (The Ladder, in Russian translation of Saint Ignatius Bryanchaninov). Moscow, 2018.]
- Макарий Оптинский, прп. 2011 — Собрание писем преподобного Макария Оптинского к мирским особам в 3 т. / Сост. С. О. Захарченко. Петрозаводск, 2011. Т. 2. [*Sobranie pisem prepodobnogo Makarii Optinskogo k mirskim osobam v 3 tomakh* (Collection of letters of Macarius of Optina to secular persons) / Sostavitel' S. O. Zakharchenko. Petrozavodsk, 2011. T. 2.]
- Макарий Оптинский, прп. 2014 — Собрание писем преподобного Макария Оптинского к монахам в 2 т. / Сост. С. О. Захарченко. Петрозаводск, 2014. Т. 1–2. [*Sobranie pisem prepodobnogo Makarii Optinskogo k monakham v 2 tomakh* (Collection of letters of Macarius of Optina to monks in 2 vol.) / Sostavitel' S. O. Zakharchenko. Petrozavodsk, 2014. T. 1–2.]

#### ЛИТЕРАТУРА

- Агапит (Беловидов), архим. 1997 — Жизнеописание оптинского старца иеросхимонаха Макария / [Сост. архим. Агапит (Беловидов)]. Свято-Введенская Оптина Пустынь — Свято-Троицкая Сергиева Лавра — М., 1997. [*Zhizneopisanie optinskogo startsa ieroskhimonakha Makarii* (Biography of the Optina Elder schema-hieromonk Macarius) / [Sostavil arkhimandrit Agapit (Belovidov)]. Holy Entrance Optina Pustyn — Holy Trinity-St. Sergius Lavra — Moscow, 1997.]
- Бушуев 2000 — *Бушуев С. В.* Киреевские и книгоиздательская деятельность Оптиной Пустыни // Румянцевские чтения. М., 2000. С. 157–160. [*Bushuev S. V.* Kireevskie i knigoizdatelskaia deiatel'nost Optinoi Pustyni (The Kireevskys and publishing activity of Optina Pustyn) // Rumiantsevskie chteniia (Rumiantsev readings). Moscow, 2000. P. 157–160.]
- Бушуев 2004 — *Бушуев С. В.* Преподобный Амвросий Оптинский в издательской традиции Оптиной Пустыни // Румянцевские чтения. М., 2004. С. 33–36. [*Bushuev S. V.* Prepodobnyi Amvrosii Optinskii v izdatelskoi traditsii Optinoi Pustyni (Ambrose of Optina

- in the publishing tradition of Optina) // Rumiantsevskie chteniia (Rumiantsev readings). Moscow, 2004. P. 33–36.]
- Бушуев 2005 — *Бушуев С. В.* Оптинское книгоиздательство в начале XX в. // Румянцевские чтения. М., 2005. С. 25–31. [*Bushuev S. V.* Optinskoe knigoizdatelstvo v nachale XX veka (Publishing in Optina at the beginning of XX century) // Rumiantsevskie chteniia (Rumyantsev readings). Moscow, 2005. P. 25–31.]
- Бушуев 2006 — *Бушуев С. В.* Методика историко-книговедческой реконструкции книгоиздательской деятельности русских монастырей XX в. (на примере Оптиной Пустыни) // Румянцевские чтения. М., 2006. С. 41–43. [*Bushuev S. V.* Metodika istoriko-knigovedcheskoy rekonstruktsii knigoizdatelskoy deiatel'nosti russkikh monastyrei XX veka. (Methods of historical and literary reconstruction of the publishing activity of Russian monasteries of the XX century) // Rumiantsevskie chteniia (Rumiantsev readings). Moscow, 2006. P. 41–43.]
- Быкова 2012 — *Быкова И. М.* Лествица преподобного Иоанна // Лествица. М., 2012. С. 579–604. [*Bykova I. M.* Lestvitsa prepodobnogo Ioanna (The Ladder of St. John) // Lestvitsa (The Ladder). Moscow, 2012. P. 579–604.]
- Верещачин 2001 — *Верещачин Е. М.* Церковнославянская книжность на Руси. М., 2001. [*Vereshchagin E. M.* Tserkovnoslavianskaia knizhnost na Rusi (Church Slavonic literature in Russia). Moscow, 2001.]
- Дионисий (Шленов), игум. 2007 — *Дионисий (Шленов), игум.* Досифей, прп. // ПЭ 2007. Т. 16. С. 47–48. [*Dionysius (Shlenov), hegumen.* Dosifei, prepodobnyi. (St. Dositheus) // Pravoslavnaia Entsiklopedia (Orthodox Encyclopedia) 2007. Tom 16. P. 47–48.]
- Дионисий (Шленов), игум., Кордочкин А., свящ. 2010 — *Дионисий (Шленов), игум., Кордочкин А., свящ.* Иоанн Лествичник // ПЭ. 2010. Т. 24. С. 404–425. [*Dionysius (Shlenov), hegumen, Andrew Kordochkin. priest.* Ioann Lestvichnik (John Climacus) // Pravoslavnaia Entsiklopedia (Orthodox Encyclopedia). 2010. Tom 24. P. 404–425.]
- Дионисий (Шленов), иером. 2003 — *Дионисий (Шленов), иером.* Варсонофий Великий, прп. // ПЭ. 2003. Т. 6. С. 684–696. [*Dionysius (Shlenov), hieromonk.* Varsonofii Velikii (Barsanuphius the Great) // Pravoslavnaia Entsiklopedia (Orthodox Encyclopedia). 2003. Tom 6. P. 684–696.]

- Дубинский 2006 — *Дубинский А. Ю. Делицын П. С.* // ПЭ. 2006. Т. 14. С. 356–358.  
[*Dubinskii A. Yu. Delitsyn P. S. (Delitsyn P. S.)* // *Pravoslavnaia Entsiklopedia (Orthodox Encyclopedia)*. 2006. Том 14. Р. 356–358.]
- Евсеев 1906 — *Евсеев И. Е.* Описание рукописей, хранящихся в Орловских книгохранилищах. Орел, 1906. Вып. 2. № 44. [*Evshev I. E.* *Opisaniie rukopisei, khраниashchikhsia v Orlovskikh knigokhranilishchakh (Description of manuscripts stored in the Orel archives)*. Orel, 1906. Vypusk 2. № 44.]
- Ераст (Вытронский), иером. 1902 — *Ераст (Вытронский), иером.* Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни и Предтечева скита (Калужской губернии). Сергиев Посад, 1902. [*Erastus Vytronsky, hieromonk.* *Istoricheskoe opisaniie Kozelskoi Vvedenskoj Optinoi pustyni i Predtecheva skita (Historical description of Kozelsk Entrance Optina Pustyn and Skete of John the Baptist)*. *Sergiev Posad*, 1902.]
- Жгун 2017 — Каталог славянских рукописей монастыря Нямц / Сост. П. В. Жгун. Серпухов, 2017. [*Katalog slavianskikh rukopisei monastyria Nyamets (Catalogue of the Slavic manuscripts of the monastery of the Nyamets)* / *Sostavitel' P. V. Zhgun. Serpukhov*, 2017.]
- Иларион (Алфеев), митр. 2011 — *Иларион (Алфеев), митр.* Исаак Сирин // ПЭ. 2011. Т. 26. С. 695–731. [*Hilarion (Alfeyev), metropolitan.* *Isaak Sirin (Isaac the Syrian)* // *Pravoslavnaia Entsiklopediia (Orthodox Encyclopedia)*. 2011. Том 26. Moscow, 2011. Р. 695–731.]
- Каширина 2006 — *Каширина В. В.* Литературное наследие Оптиной пустыни. М., 2006. [*Kashirina V. V.* *Literaturnoe nasledie Optinoi pustyni (Literary heritage of the monastery of Optina)*. Moscow, 2006.]
- Леонид (Кавелин), архим. 1865 — *Леонид (Кавелин), архим.* Обзорение рукописей и старопечатных книг в книгохранилищах монастырей, городских и сельских церквей Калужской епархии. М., 1865. [*Leonidus (Kavelin), archimandrite.* *Obozrenie rukopisei i staropечатnykh knig v knigokhranilishchakh monastyrei, gorodskikh i selskikh tserkvei Kaluzhskoi eparkhii (Review of manuscripts and old printed books in the archives of monasteries and churches of the Kaluga diocese)*. Moscow, 1865.]
- Леонид (Кавелин), архим. 1995 — Житие оптинского старца Макария / Сост. архим. Леонид (Кавелин). М., 1995. [*Zhitie optinskogo startsa Makariia (Life of the Optina elder Macarius)* / *Sostavitel' arkhimandrit Leonid (Kavelin)*. Moscow, 1995.]

- Леонид (Кавелин), иером. 1857 — *Леонид (Кавелин), иером.* Каталог старопечатных и редких книг библиотеки Оптиной пустыни. Калуга, 1857. [*Leonidus (Kavelin), hieromonk.* Katalog staropечатnykh i redkikh knig biblioteki Optinoi pustyni (Catalogue of old printed and rare books in the library of Optina Pustyni). Kaluga, 1857.]
- Леонид (Кавелин), иером. 1861 — *Л[еонид] [(Кавелин)], и[ером.].* Сказание о жизни и подвигах старца Оптиной пустыни иеросхимонаха Макария. М., 1861. [*L[eonidus] [(Kavelin)], h[iermonk].* Skazanie o zhizni i podvigakh startsa Optinoi pustyni ieroskhimonakha Makariia (Legend of the life and exploits of the Optina elder Macarius). Moscow, 1861.]
- Леонтьев 1997 — *Леонтьев К. Н.* Отец Климент Зедергольм, иеромонах Оптиной пустыни. М., 1997. [*L[eonidus] [(Kavelin)], h[ieromonk].* Otets Kliment Zedergolm, ieromonakh Optinoi pustyni (Hieromonk of Optina Clement Sederholm). Moscow, 1997.]
- Лука (Филатов), иером. 2018 — *Лука (Филатов), иером.* Толкование псалмов и богослужебных текстов в духовном наследии прп. Амвросия Оптинского URL: doctorantura.ru/images/pdf/2018/2018\_filatov\_thesis.pdf (дата обращения 07.03.2018). [*Lucas (Filatov), hieromonk.* Tolkovanie psalmov i bogoslužebnykh tekstov v dukhovnom nasledii prepodobnogo Amvroisia Optinskogo (The interpretation of the Psalms and liturgical texts in the spiritual heritage of Optina Elder Ambrose)]. URL: doctorantura.ru/images/pdf/2018/2018\_filatov\_thesis.pdf (data obrashcheniia 07.03.2018).]
- Никодим (Кононов), архим. 1996 — *Никодим (Кононов), архим.* Старцы: отец Паисий Величковский и отец Макарий Оптинский и их литературно-аскетическая деятельность // Отечественные подвижники благочестия XVIII—XIX вв. 1996. Сентябрь. С. 452—620. [*Nicodemus (Kononov), archimadrite.* Startsy: otets Paisii Velichkovskii i otets Makarii Optinskii i ikh literaturno-asketicheskaia deiatel'nost' (Elders: father Paisius Velichkovsky and father Makarius of Optina and their literary and ascetic activities) // Otechestvennye podvizhniki blagochestii XVIII—XIX vekov. (Domestic ascetics of piety XVIII—XIX centuries). 1996. September. P. 452—620.]
- Никон (Скарга), иером. 2017 — *Никон (Скарга), иером.* Преподобный Исаак Сирин — православный или несторианин: Введение в проблематику. URL: ptr.optina.ru/articles/Prepodobnyi\_Isaac\_syrin\_-\_pravoslavnyi\_ili\_nestorianin.\_Vvedenie\_v\_problematiku.php (дата обращения 07.03.2018) [*Nikon (Skarga), hieromonk.* Prepodobnyi Isaak Sirin — pravoslavnyi ili nestorianin: Vvedenie v problematiku (St. Isaac the Syrian —

- Orthodox or Nestorian: an introduction to the issue)]. URL: [http://ptr.optina.ru/articles/Prepodobniy\\_Isaac\\_syryn\\_-\\_pravoslavniy\\_ili\\_nestorianin.\\_Vvedenie\\_v\\_problematiky.php](http://ptr.optina.ru/articles/Prepodobniy_Isaac_syryn_-_pravoslavniy_ili_nestorianin._Vvedenie_v_problematiky.php). (data obrashcheniia 07.03.2018).
- Попов 1910 — *Попов Н.* Рукописи Московской Синодальной (Патриаршей) библиотеки в 2 вып. М., 1910. Вып. 2. [*Popov N.* Rukopisi Moskovskoi Sinodalnoi (Patriarshei) biblioteki v 2 vypuskakh (The manuscripts of Moscow Synodal (Patriarchal) library in 2 issues). Moscow, 1910. Vypusk 2.]
- Попова 2010 — *Попова Т. Г.* Славянская рукописная традиция Лествицы Иоанна Синайского. Северодвинск, 2010. [*Popova T. G.* Slavianskaia rukopisnaia traditsiia Lestvitsy Ioanna Sinaiskogo (The Slavic manuscript tradition in the ladder of John of Sinai). Severodvinsk, 2010.]
- Соколов 1898 — *Соколов Д. Д.* К литературной деятельности Оптиной Пустыни. Калуга, 1898. [*Sokolov D. D.* K literaturnoi deiatelnosti Optinoi Pustyni. (On the literary activities of Optina Pustyn). Kaluga, 1898.]
- Фудель 2005 — *Фудель С. И.* Оптинокое издание аскетической литературы и семейство Киреевских // *Фудель С. И.* Собрание сочинений в 3 т. М., 2005. Т. 3. С. 153–166. [*Fudel S. I.* Optinskoe izdanie asketicheskoi literatury i semeistvo Kireevskikh (Optina edition of ascetic literature and the Kireevsky family) // *Fudel S. I.* Sobraniye sochineniy v 3 tomakh (Collection of works in 3 vol.). Moscow, 2005. Tom 3. P. 153–166.]
- Четвериков С., прот. 1998 — *Четвериков С., прот.* Правда христианства. М., 1998. [*Chetverikov S., archpriest.* Pravda khristianstva (The truth of Christianity). Moscow, 1998.]
- Яцимирский 1905 — *Яцимирский А. И.* Славянские и русские рукописи румынских библиотек. СПб., 1905. [*Yatsimirsky A. I.* Slavianskie i russkie rukopisi rumianskikh bibliotek (Slavic and Russian manuscripts of Romanian libraries). Saint Peterburg, 1905.]
- Knechten 2002 — *Knechten H. M.* Monastische Väterliteratur und ihre Rezeption durch Makarij von Optina. Waltrop, 2002.

*Abstract*

**Kashirina V. V. The history of the preparation for publication of “The Ladder” in the translation of Optina Pustyn**

In this article the A. analyzes the history of the preparation for publication of “The Ladder” of St. John Climacus in the edition of Optina Pustyn, where in the second half of the nineteenth

*В. В. КАШИРИНА*

century there was a translation school, which continued the tradition of St. Paisius Velichkovsky. In 1862 there were published two editions of translation of “The Ladder”: the editors of Optina translation of “The Ladder” by St. Paisius and a translation into the Russian language. St. Macarius of Optina, St. Ambrose of Optina, Leonidus (Kavelin), Yuvenaly (Polovtsev), Kliment (Zedergolm) and I. V. Kireevsky, N. P. Kireevskaya etc. and also metropolitan of Moscow Philaretus (Drozdov) participated in the translation activities of Optina Pustyn.

*Keywords:* The Ladder of divine ascent by St. John Climacus, translation, St. Paisius Velichkovsky, St. Makarius of Optina, St. Ambrose of Optina, Leonides (Kavelin), Yuvenaly (Polovtsev), Kliment (Sedergolm).

ОТДЕЛ II. ТВОРЕНИЯ СВЯТЫХ ОTCОВ  
И ПАМЯТНИКИ ХРИСТИАНСКОЙ  
ПИСЬМЕННОСТИ

---

ПЕРЕВОДЫ

СВЯТИТЕЛЬ КИРИЛЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

О ПРАВОЙ ВЕРЕ К ЦАРЕВНАМ

Часть III (главы 133–224)

Перевод с древнегреческого иерея В. Дмитриева

Редакция перевода, предисловие и примечания

иеромонаха Феодора (Юлаева)

УДК 239 (801.82)

DOI: 10.31802/2500-1450-2018-31-4-261-311

*Аннотация*

В данной статье заканчивается публикация перевода христологического трактата святителя Кирилла Александрийского. Представлен заключительный отдел его основной части, содержащей комментарий к избранным местам Нового Завета. В примечаниях к переводу отражены особенности библейских цитат у святителя, указываются цитируемые в позднейших письменных памятниках места, отмечаются некоторые стороны богословского учения свт. Кирилла.

*Ключевые слова:* святитель Кирилл Александрийский, Новый Завет, патристика, патристическая экзегеза, полемическая литература, христология, сотериология, несторианство.

В предыдущих выпусках «Богословского вестника» была начата публикация русского перевода пространного антинесторианского трактата свт. Кирилла Александрийского «О правой вере к царевнам»<sup>1</sup>. Там было сказано об обстоятельствах его написания, о его изданиях и древних переводах. Был дан обзор содержания как его вступительной части, включающей в себя сжатое изложение христологического учения святителя и небольшой патристический флорилегий, так и его основной части, представляющей собой последовательность избранных мест Нового Завета, сгруппированных по темам и сопровождаемых краткими комментариями. Завершая публикацию, мы предлагаем окончание основной части. В основе нашего перевода лежит перевод священника Василия Дмитриева, который существенно пересмотрен и приведен в соответствие с новейшим изданием Э. Шварца<sup>2</sup>. Несколько фрагментов этой книги вошло в «Кириллов сборник», составленный в конце V в. сторонниками Халкидонского Собора, и, соответственно, воспроизведено в сохранившемся в сирийском переводе сочинении Севира Антиохийского «Филалет», где дается монофизитская интерпретация этих мест. Довольно обширные отделы представлены и в полемическом трактате другого монофизитского ересиарха, Тимофея Элура, «Против тех, которые говорят о двух природах», который дошел до нас в армянском переводе<sup>3</sup>. Все эти места, а также некоторые параллели к другим творениям святителя отмечены в сносках<sup>4</sup>. Принципы воспроизведения библейских цитат и использованные издания текста Священного Писания и его русских переводов те же, что и ранее<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Феодор (Юлаев), иером. 2017а; Феодор (Юлаев), иером. 2018.

<sup>2</sup> АСО 1, 1 (5). Р. 95–118.

<sup>3</sup> Феодор (Юлаев), иером. 2017а. С. 441–442. Примеч. 24, 27.

<sup>4</sup> Переводчик выражает признательность преподавателю МДА диакону С. Пантелееву, сверившему точность ссылок на армянский перевод трактата Тимофея Элура.

<sup>5</sup> Там же. С. 442–443. Примеч. 30.

О ТОМ, ЧТО ХРИСТОС — ЖИЗНЬ  
И ЖИВОТВОРЯЩИЙ

Из [Первого] послания к Коринфянам

(133) «Я говорю (вам) как рассудительным; сами рассудите о том, что говорю. Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение Крови Христовой? Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение Тела Христова? Один хлеб, и мы многие одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба»<sup>6</sup>. Плоть человека, насколько это касается ее собственной природы, не может быть животворящей, как и человеческая кровь, если она будет обычной и самой по себе. Тело же Христово и честная кровь Его животворят, хотя только Богу приличествует способность оживотворять то, что нуждается в жизни. Стало быть, Христос — Бог, ведь так тело Его будет животворящим. Если же Он мыслится отдельным человеком, который почтен одним только наименованием Христа и имеет пустое (γυμνός) лицо Сына, то каким образом Его тело может быть животворящим?

(134) «Первый человек Адам стал душою живущею; а последний Адам есть дух животворящий»<sup>7</sup>. И еще: «Первый человек — из земли, перстный; второй человек — Господь с неба. Каков перстный, таковы и перстные; и каков небесный, таковы и небесные. И как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного. Но то скажу (вам), братия, что плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия и тление не наследует нетления»<sup>8</sup>. А к этому он прибавляет: «Вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся. Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие»<sup>9</sup>. Первый человек стал душою

<sup>6</sup> 1 Кор. 10, 15–17.

<sup>7</sup> 1 Кор. 15, 45.

<sup>8</sup> 1 Кор. 15, 47–50.

<sup>9</sup> 1 Кор. 15, 52–53.

живущею, ведь как творение он нуждался в животворящем Боге, однако последний Адам, то есть Христос, поскольку Он не нуждался в жизни как Бог стал духом, животворящим в нас, что является преимуществом, свойственным Божественной природе. И если первый — из земли, перстный, то второй — с неба, хотя и родившийся от жены. Ведь Слово, будучи свыше, с неба и от Бога Отца, хотя и стало человеком, но ничуть не менее является Тем, Кто с неба. И если говорится, что мы, будучи одержимы тлением и смертью, носим образ перстного, то, облекшись в нетление, мы будем носить образ небесного. Нетление же опять является благом, свойственным по природе Божеству, ведь мертвые изменяются и тленное облачается в нетление потому, что Единородный стал таким, как мы, изменяя смертное в бессмертие и преобразуя тленное в нетление в Себе Самом, притом первым. Ибо так Он стал путем к жизни и для нас самих.

*Из Второго послания к Коринфянам*

(135) «*Но (мы) сами в себе, — говорит он, — имели приговор к смерти для того, чтобы надеяться не на самих себя, но на Бога, воскрешающего мертвых*»<sup>10</sup>. Если мы утверждаем, что воскрешать мертвых приличнее всего Богу по природе, поскольку Он — жизнь и животворящий, а Христос сказал: «*Я есмь воскресение и жизнь*»<sup>11</sup> — и явно воскрешал мертвых, то, стало быть, Он — Бог как жизнь по природе.

*Из Послания к Евреям*

(136) «*А как дети причастны плоти и крови, то и Он также воспринял оные, дабы смертью лишить силы имеющего державу смерти, то есть диавола*»<sup>12</sup>. Так же, как мы, поставленные в ряду детей Божиих, Слово от Бога приобщилось крови и плоти, чтобы, предав смерти собственное тело, опять оживотворить его, будучи жизнью

<sup>10</sup> 2 Кор. 1, 9.

<sup>11</sup> Ин. 11, 25

<sup>12</sup> Евр. 2, 14.

по природе, как Бог. Тогда каким образом упразднена держава смерти, если не ожило (ἀνεβίω) впадшее в смерть тело, бывшее собственным для Жизни по природе<sup>13</sup>, то есть для Слова, сущего от Бога?

О ТОМ, ЧТО ОДИН ЕСТЬ СЫН  
И ГОСПОДЬ ИИСУС ХРИСТОС

*Из Первого послания Иоанна*

(137) «О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о Слове жизни, — ибо жизнь явилась, и мы видели, и свидетельствуем, и возвещаем вам сию вечную жизнь, которая была у Отца и явилась нам»<sup>14</sup>. Вот Того, Кто был от начала, то есть Слово

<sup>13</sup> Фрагмент толкования до этих слов составил очередную главу «Кириллова сборника»: «Как упразднена держава смерти, если не воскресло впадшее в смерть тело, бывшее собственным для Жизни по природе» (Florilegium Cyrillianum 160 (R. Hespel. Louvain, 1955. P. 179)). Вероятно, логика сторонников Халкидонского Собора, включивших этот фрагмент в свой флорилегий, следующая: если Слово является Жизнью по природе, то воспринятое Им тело, будучи смертным, имеет другую природу. Севир Антиохийский в своем трактате «Филалет» приводит этот фрагмент с добавлением последующих слов, опущенных в «Кирилловом сборнике», отмечая их астериском, и дает такое пояснение: «Если оно воскресло (مح), будучи телом Жизни по природе, — а оно есть (тело) Слова, сущего от Отца, ведь именно эти слова удалены тобой в настоящей главе, мы же добавили их и поместили над ними звезду (астериск) — то об этом Слове, об этой Жизни по природе мы говорим без стыда и без сомнения, что Оно умерло во плоти и воскресло из мертвых. При этом Оно ничего не претерпело в собственной природе, хотя ипостасно (المشاهد) было единым с этим телом, которое способно (حج) умереть» (Severus Antiochenus. Philaletes (R. Hespel. Louvain, 1952 (CSCO 133). P. 334:12–13)). Рассуждение Севира формально безупречно, однако фактически он подменяет имплицитно поставленный оппонентами вопрос о двойственности природных свойств (и, соответственно, двойственности природ) указанием на единство ипостаси Слова, что в его богословской системе означает одну Его природу.

<sup>14</sup> 1 Ин. 1, 1–2.

от Отца, жизнь вечную, он, по его словам, видел очами и подлинно осязал руками, хотя Слово от Отца по собственной природе невидимо и неосязаемо. Однако он говорит, что видел и осязал бывшее во плоти Слово. Стало быть, один есть Сын, Бог и Господь, хотя Слово и стало плотью<sup>15</sup>.

О ТОМ, ЧТО ВЕРА ВО ХРИСТА — КАК В БОГА

*Из Первого послания Петра*

(138)<sup>16</sup> «Чтобы, — говорит он, — вы имели веру и упование на Бога»<sup>17</sup>. Но ведь через святых апостолов проповедуется Христос, и Сам Он говорит негде: «Истинно говорю вам: верующий в Меня имеет жизнь вечную»<sup>18</sup>. Потому если вера — в Бога, а Христос говорит: «В Меня веруйте»<sup>19</sup>, то разве не будет очевидным, что Он — Бог?

*Из Первого послания Иоанна*

(139) «А заповедь Его та, чтобы мы веровали во имя Сына Его Иисуса Христа»<sup>20</sup>. Если не является нежеланным Богу и Отцу, чтобы мы веровали во имя Сына Его Иисуса Христа, а вера совершается у нас не как вера в простого человека, но как в Бога живого и истинного, то, стало быть, Христос — Бог.

<sup>15</sup> Толкование, начиная со слов «жизнь вечную», вошло в «Кириллов сборник» (*Florilegium Cyrillianum* 161 (R. Hespel. Louvain, 1955. P. 179)). По-видимому, и здесь внимание диффизитов заострилось на утверждении о том, что Слово невидимо и неосязаемо по Своей (Божественной) природе, предполагающем, что эти свойства принадлежат второй природе воплощенного Слова — человеческой.

<sup>16</sup> Главы 138–144 имеются у Тимофея Элура (Ter-Mekerttschian, Ter-Minassiantz 1908. S. 302–305).

<sup>17</sup> 1 Пет. 1, 21.

<sup>18</sup> Ин. 6, 47.

<sup>19</sup> Ин. 14, 1.

<sup>20</sup> 1 Ин. 3, 23.

(140) «Дух Божий узнается<sup>21</sup> так: всякий дух, который исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, есть от Бога; а всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста, о котором вы слышали, что он придет и теперь есть уже в мире»<sup>22</sup>. Исповедуем ли мы, что Иисус — человек и один из таких, как мы, или, скорее, что Слово, будучи Богом, стало плотью, не пренебрегнув быть Богом, но, напротив, пребыв тем, чем было, хотя и стало человеком? Но последнее — несомненно. Поэтому тот, кто не говорит, что Христос — истинный Бог, но разделяет и умаляет славу Его, будет уличен в том, что имеет духа антихриста.

(141) «И мы видели и свидетельствуем, что Отец послал Сына Спасителем миру. Кто исповедует, что Иисус есть Сын Божий, в том пребывает Бог и он в Боге»<sup>23</sup>. Мы утверждаем, что Богом Отцом послан был Сын, то есть происшедшее от Него по природе Единородное Слово, а Иисусом Он был наименован тогда, когда по домостроительству претерпел рождение по плоти от жены. Следовательно, Слово Божие стало человеком, и если кто так исповедует Его, тот имеет пребывающим в себе Бога, но и сам будет в Боге, ведь Он будет помнить о нем и считать Своим как Своего причастника. А кто не исповедует, что Иисус есть Само Слово Бога Отца, низведшее Себя в человечество, ни Богом в себе не сможет обогатиться, ни сам в Боге не будет по образу духовной близости.

(142) «Всякий верующий, что Иисус есть Христос, от Бога рожден»<sup>24</sup>. Следовательно, не верующий не может причисляться к чадам Божиим. Ведь если тем, которые приняли Сына, Он «дал власть быть

<sup>21</sup> γινώσκειται (= RP). Ср.: «Духа Божия узнавайте» (Син.); «вы познаёте Духа Божия» (еп. Кассиан), что соответствует основному чтению по NA (γινώσκετε).

<sup>22</sup> 1 Ин. 4, 2–3.

<sup>23</sup> 1 Ин. 4, 14–15.

<sup>24</sup> 1 Ин. 5, 1.

чадами Божиими»<sup>25</sup>, как говорит евангелист, то не принявшие Его не могут причисляться к чадам Божиим, поскольку не познали Того, через Которого это становится доступным.

(143) *«Кто побеждает мир, как не тот, кто верует, что Иисус есть Сын Божий? Сей есть Иисус Христос, пришедший водою и кровию<sup>26</sup>, не водою только, но водою и кровию; и Дух свидетельствует (о Нем), потому что Дух есть истина. Ибо<sup>27</sup> три свидетельствуют<sup>28</sup>: Дух, вода и кровь; и сии три суть одно»<sup>29</sup>. Побеждает мир тот, кто верует, что Иисус — Сын Божий, а Кто такой Иисус, разъясняет нам сам ученик Иисусов, говоря: «Сей есть Иисус Христос, пришедший водою и кровью». [Не водою только]<sup>30</sup>, но и водою, говорит он, и кровью, и Духом, и сии три, говорит он, — одно. Следовательно, Слово стало плотью, но освящает нас Духом, очищает кровью и омывает опять водою чистою. Однако же один, конечно, Сын, Которому и принадлежат, говорим мы, Дух, вода и кровь.*

(144) *«Если мы принимаем свидетельство человеческое, свидетельство Божие — больше, ибо это свидетельство Божие, которым Бог свидетельствовал о Сыне Своем. Верующий в Сына Божия имеет свидетельство в себе самом; не верующий Богу представляет Его лживым, потому что не верует в свидетельство, которым<sup>31</sup>*

<sup>25</sup> Ин. 1, 12.

<sup>26</sup> + и Духом (Син., Елизав., еп. Кассиан).

<sup>27</sup> + три свидетельствуют на небе: Отец, Слово и Святый Дух; и Сии три суть едино, и (Син., Елизав., Победоносцев).

<sup>28</sup> + на земле (Син., Елизав., Победоносцев).

<sup>29</sup> 1 Ин. 5, 5–8. «Сии три суть одно» (οἱ τρεῖς τὸ ἓν εἰσιν). Ср.: «Сии три об одном» (Син.); «все три об одном» (еп. Кассиан); «сии три — во едино (свидетельствуют)» (Победоносцев), что соответствует обычному чтению греческого текста Нового Завета (εἰς τὸ ἓν εἰσιν = NA, RP).

<sup>30</sup> Заключенные в скобках слова издатель добавил по армянскому переводу трактата Тимофея Элура.

<sup>31</sup> + Бог (NA, PR, Син., Елизав., еп. Кассиан, Победоносцев).

свидетельствовал о Сыне Божиим»<sup>32</sup>. Отец свидетельствовал о Сыне посредством Духа и гласной речи. Ведь что Он поистине Сын Его, об этом может засвидетельствовать то, что Он способен подавать святым Духа и через Него производить чудеса. Поэтому Христос и говорил: «Он прославит Меня»<sup>33</sup>. Свидетельствовал Отец и иным образом, а именно: Он явил Его на Иордане, говоря: «Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение»<sup>34</sup>. Поэтому те, которые, занимаясь разделением, утверждают, что не является истинным Сыном Родившийся от жены, и относят наименование сыновства только лишь к бесплотному (γυμνός) Слову от Бога, представляют Отца лживым. Ведь Он показал на Иордане воплощенное Слово, и тогда Дух свидетельствовал о Нем, что Он и Бог, и Сын поистине.

О ТОМ, ЧТО ОН — ЖИЗНЬ

*Из Евангелия от Матфея*

(145) О дочери начальника синагоги написано: «Когда народ был выслан, Иисус<sup>35</sup>, войдя, взял ее за руку, и девица встала»<sup>36</sup>. Почему для воскрешения девицы Он не удовольствовался словом, как в случае с Лазарем, но и за руку взял ее? Дабы показать, что тело Его — животворящее, ведь это тело Жизни. Следовательно, у Слова с плотью скорее природное и истинное единение, а не так, как говорят по невежеству некоторые, будто оно совершилось только в лицах или по одному лишь почтительному именованию (εὐφημία) и воле, то есть просто по сочетанию.

<sup>32</sup> Божиим: Своим (NA, RP, Син., Елизав., еп. Кассиан, Победоносцев). 1 Ин. 5, 9–10.

<sup>33</sup> Ин. 16, 14.

<sup>34</sup> Мф. 3, 17.

<sup>35</sup> Иисус: < (NA, RP, Син., Елизав., еп. Кассиан, Победоносцев).

<sup>36</sup> Мф. 9, 25.

*Из Евангелия от Иоанна*

(146) «Старайтесь, сказано, не о пище тленной, но о пище, пребывающей в жизнь вечную, которую даст вам Сын Человеческий, ибо на Нем положил печать (Свою) Отец, Бог»<sup>37</sup>. Сын Человеческий дал нам пищу, пребывающую в жизнь вечную, — очевидно, Свою плоть, ведь она животворящая. Каким тогда образом не Бог — Тот, Кто способен животворить даже через собственную плоть, будучи во всем сходен с Богом Отцом? Ибо на это, полагаю я, указывает сказанное, что на Нем положена печать от Бога, так как наложение печати означает точное подобие. Ведь как на воске, если приложить печать золотую или же сделанную из другого вещества, напечатлевается ее полное во всем подобие, так и Бог Отец имеет в Сыне сущностно подобающими Ему очертания Своей природы, и это означает сказанное, что на Нем положена печать от Отца<sup>38</sup>.

*Из Евангелия от Луки*

(147) Христос воскресил Лазаря<sup>39</sup>, дочь начальника синагоги<sup>40</sup>, сына вдовы<sup>41</sup>. Каким тогда образом не жизнь по природе Тот, Кто может

<sup>37</sup> Ин. 6, 27.

<sup>38</sup> Святитель, в сущности, повторяет здесь свое толкование Ин. 6, 27 из «Толкования на Евангелие от Иоанна», написанного, скорее всего, до несторианского спора (*Cyrrillus Alexandrinus. Commentarii in Iohannem 3, 5* (Ph. E. Pusey. Oxford, 1872 (Br., 1965). Vol. 1. P. 443. Рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. 2001. С. 767–768). Примечательно, что там же, чуть выше, святитель прямо дает критику христологического дуализма, причем уже с акцентированием полноты природного состава человечества Христа: «Сказав, что Сын Человеческий будет подавать богоприличное и что Он запечатлен по образу Бога и Отца, Он не допускает разделения, отсекающего храм, воспринятый от Девы, от истинного сыновства, но определяет Себя единым и желает, чтобы таким мыслили Его. Ведь один есть у нас Христос, как царственной багрянницей облеченный собственной одеждой, или храмом из души, очевидно, и тела, хотя и один из обоих Христос» (*Ibid.* P. 442. С. 766 (с изм.)).

<sup>39</sup> Ин. 11, 43.

<sup>40</sup> Лк. 8, 54.

<sup>41</sup> Лк. 7, 14.

## О ПРАВОЙ ВЕРЕ К ЦАРЕВНАМ

урашать смерть не только словом, но даже и прикосновением руки? Но ведь было и естественно, и необходимо, чтобы животворящим по природе было тело жизни.

### О ТОМ, ЧТО ОН — УМИЛОСТИВЛЕНИЕ ЧЕРЕЗ ВЕРУ

#### *Из Послания к Римлянам*

(148) О Христе он говорит: «...Которого Бог предложил умилоствлением<sup>42</sup> в крови Его через веру, для показания праведности Его в прощении грехов, соделанных прежде, во (время) долготерпения Божия, к показанию правды Его в настоящее время, да (явится) Он праведным и оправдывающим верующего в Иисуса»<sup>43</sup>. Если Христос мог стать умилоствлением для находящихся в грехе, проклятии и осуждении на смерть не иначе, как только через Кровь, которой надлежало излиться ради прощения грехов, соделанных прежде, то разве не было необходимым, чтобы Слово стало плотью, дабы и собственною Кровью, принадлежащей, очевидно, Его плоти, оправдать всех верующих в Него?

### О ТОМ, ЧТО МЫ ИСКУПЛЕНЫ И ПОЛУЧИЛИ ПРИМИРЕНИЕ С БОГОМ КРОВЬЮ ЕГО

#### *Из Первого послания к Коринфянам*

(149) «От Него и вы во Христе Иисусе, Который сделался для нас премудростью от Бога, праведностью и освящением и искуплением, чтобы (было), как написано: хвалящийся хвались Господом»<sup>44</sup>. Итак, во Христе мы искуплены, освящены и стали мудрыми. Но «всякое

<sup>42</sup> ἰλαστήριον. Ср.: «в жертву умилоствления» (Син.).

<sup>43</sup> Рим. 3, 25–26.

<sup>44</sup> 1 Кор. 1, 30–31.

## СВЯТИТЕЛЬ КИРИЛЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

даяние доброе и всякий дар совершенный нисходит свыше, от Отца светов»<sup>45</sup>, то есть от Бога. Каким тогда образом не Бог — Христос, Который дарует нам и мудрость, и освящение, и искупление?

### О ТОМ, ЧТО МЫ ИСКУПЛЕННЫ КРОВЬЮ ХРИСТА

*Из [Первого] послания Петра*

(150) «Зная, что не тленным серебром или золотом искуплены вы от суетной жизни, переданной вам от отцов, но драгоценною Кровию Христа как непорочного и чистого Агнца»<sup>46</sup>. Итак, мы искуплены тем, что Христос дал за нас собственное тело. Но если Его считать обычным человеком, каким образом Кровь Его равноценна жизни всех? Но если Тот, Кто всех ценнее, был Богом во плоти, этого может быть достаточно для искупления всего мира чрез Кровь Его, и вполне справедливо.

### О ТОМ, ЧТО СМЕРТЬ ХРИСТА СПАСИТЕЛЬНА ДЛЯ МИРА

*Из Послания к Римлянам*

(151) «Но Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками. Поэтому тем более ныне, будучи оправданы Кровию Его, спасемся Им от гнева»<sup>47</sup>. И еще: «Ибо если, будучи врагами, мы примирились с Богом смертью Сына Его, то тем более, примирившись, спасемся жизнью Его»<sup>48</sup>. Итак, если не иначе можно было спасти мир, как только кровью и смертью, воспринятой на пользу и по домостроительству «в прощении грехов,

<sup>45</sup> Иак. 1, 17.

<sup>46</sup> 1 Пет. 1, 18–19.

<sup>47</sup> Рим. 5, 8–9.

<sup>48</sup> Рим. 5, 10.

соделанных прежде, во (время) долготерпения Божия»<sup>49</sup>, спасены же мы через Христа, то разве не был необходимым для Слова, рожденного от Бога, способ воплощения, чтобы Своею кровью оправдать верующих в Него и смертью собственного тела примирить их с Отцом, дабы и мы жили вместе с Ним?

(152) «*Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились? Итак, мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни*»<sup>50</sup>. Если непременно нужно было живущим на земле погребаться со Христом крещением в смерть Его, дабы, как Он воскрес из мертвых, так и нам ходить во обновленной жизни, как погребенным и воскрешенным с Умершим ради нас и Воскресшим, то с величайшей пользой и по необходимости совершено было таинство вочеловечения и Слово приобщилось плоти и крови, чтобы вместе с Тем, о Ком говорится, что Он умер плотски и воскрес, и нам умереть и воскреснуть.

(153) «*Ибо если мы стали сращенными с подобием смерти Его, то и (с подобием) воскресения будем (сращенными)*»<sup>51</sup>. Равным образом с первым понимай и следующее: «*Ибо как смерть через человека, (так)*

<sup>49</sup> Рим. 3, 25–26.

<sup>50</sup> Рим. 6, 3–4.

<sup>51</sup> Рим. 6, 5. Ср.: «Ибо если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть (соединены) и (подобием) воскресения» (Син.); «Ибо если мы оказались сращенными с Ним подобием смерти Его, мы, конечно, будем сращены и подобием воскресения» (еп. Кассиан). Однако прямой смысл слов здесь предполагает, что мы «сращены» или «соединены» не со Христом, но с подобием Его смерти. Именно такое понимание этих слов отражено и в «Толковании на Послание к Римлянам» свт. Кирилла Александрийского (*Cyrillus Alexandrinus. Fragmenta in Epistulam ad Romanos* (CPG 5209.1) (Ph. E. Pusey. Oxford, 1872 (Br., 1965). Vol. 3. P. 190–191. Рус. пер.: Феодор (Юлаев), нером. 2017b. С. 55–56). Поэтому позволяем себе здесь дать буквальный перевод, согласный с толкованием святителя. Ср.: «сообразни (примеч: “снасаждени”) были подобию смерти Его» (Елизов.).

## СВЯТИТЕЛЬ КИРИЛЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

через человека и воскресение мертвых. Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут»<sup>52</sup>. Христос назван вторым Адамом, и как первый Адам низвел нас в тление, так второй Адам возвел к жизни, умерев за нас не как простой человек, дабы и мы не остались в Нем мертвыми, но как Бог во плоти, и ею Он пострадал по-человечески, чтобы с Тем, Кто Божески воскресил собственный храм, воскресли и мы.

### *Из Послания к Галатам*

(154) «Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою, ибо написано: проклят всяк, висящий на древе, дабы благословение Авраамово через Христа Иисуса распространилось на язычников, чтобы нам получить обещанного Духа верой»<sup>53</sup>. Замечай же и здесь, что смерть Христа стала спасительной для мира. Ибо Он сделался за нас проклятием, претерпев крест, и, будучи повешен на древе, чтобы разрешить грех мира, дабы благословение Авраамово через Иисуса Христа распространилось на язычников, то есть дабы язычники были оправданы через веру по данному Аврааму обещанию, чтобы мы получили обещанного Духа верою. Следовательно, если смерть Христова разрешила законную клятву и исходатайствовала язычникам благословение Авраамово, то есть благодать чрез веру, а нас явила участниками и Святого Духа, то смерть Его нельзя считать смертью простого человека, но, напротив, следует понимать, что, ставши плотью, Слово плотью пострадало за мир и Его страдание было достаточным для искупления мира.

### *Из Послания к Ефесянам*

(155) «А теперь во Христе Иисусе вы, бывшие некогда далеко, стали близки Кровию Христовою. Ибо Он есть мир наш, соделавший из обоих одно и разрушивший стоявшую посреди преграду, упразднив

<sup>52</sup> 1 Кор. 15, 21–22.

<sup>53</sup> Гал. 3, 13–14.

вражду *Плотию Своею, а закон заповедей учением*»<sup>54</sup>. Если даже тех, которые были далеко из-за того, что блуждали в мире и проводили жизнь в безбожии, кровь Христова сделала близкими, то разве не было необходимым для живущих на земле воплощение Слова, собирающее разделенное, делающее своими для Бога тех, которые были далеко, и созидающее два народа в одного нового человека через плоть Его? Ведь оно дано для искупления находящихся во грехах, и через него все было приобретено для Бога Отца, а к тому же был еще и упразднен древний закон, поскольку выше его — вера, очевидно, что вера во Христа. И если это истинно, то каким образом вера выше закона, если мы уверовали во Христа не как в Бога?

*Из Послания к Евреям*

(156) «Поэтому Он<sup>55</sup>, входя в мир, говорит: жертвы и приношения Ты не восхотел, но тело уготовал Мне. Всесожжения и (жертвы) за грех неугодны Тебе. Тогда Я сказал: вот иду, (как) в начале книги написано обо Мне, исполнить волю Твою, Боже»<sup>56</sup>. Спасительным для мира стало страдание Христа, вот только необходимо узнать, Кто этот Входящий в мир, ведь Он непременно и всячески был вне мира. Ибо как Он вошел в него, если не был вне мира? Следовательно, будучи по природе выше всего мира как Бог Единородный, Он вошел в него, когда стал его частью, то есть человеком, и таким образом принеся жертву за нас и предложив Самого Себя, Он спас поднебсную.

(157) «То и Иисус, дабы освятить людей Кровию Своею, пострадал вне врат»<sup>57</sup>. Каким образом кровь простого человека явила бы нас святыми? Однако же Кровь Христа — осватила. Стало быть, она

<sup>54</sup> Еф. 2, 13–15.

<sup>55</sup> В синодальном переводе и у еп. Кассиана добавлено по смыслу: «Христос», отсутствующее в греческом тексте.

<sup>56</sup> Евр. 10, 5–7.

<sup>57</sup> Евр. 13, 12.

Божественная, а не просто человеческая, ведь Он был Богом во плоти, очищающим нас собственной Кровью.

*Из Послания к Титу*<sup>58</sup>

(158) *«Ибо един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус, предавший Себя для искупления всех»*<sup>59</sup>. По общему признанию, смерть Христа спасительна для всего мира, вот только если Он не есть Бог, тогда как Его, притом одного лишь, могло хватить для того, чтобы произошло искупление всех? Однако хватило только Его, умершего за всех, поскольку Он даже выше всех. Стало быть, Он есть Бог, смертью собственной плоти удаливший смерть от мира.

*Из Соборных Посланий*

*Из Первого послания Петра*

О ТОМ, ЧТО СМЕРТЬ ХРИСТА  
СПАСИТЕЛЬНА ДЛЯ МИРА

(159)<sup>60</sup> *«Потому что»*<sup>61</sup> *Христос, чтобы привести нас к Богу, однажды пострадал за грехи»*<sup>62</sup>, *праведник за неправедных, быв умерщвлен по плоти, но ожив духом, которым Он и находящимся в темнице*

<sup>58</sup> Так во всех рукописях. Вероятно, это ошибка, допущенная самим святителем (АСО 1, 1, 5. Р. 101. Примеч.). В «Патрологии» Минья и в издании Ф. Пьюзи — исправлено: «Из послания к Тимофею» (РГ 76, 1296 В; Ph. Pusey. Oxford, 1877 (Br., 1965). Р. 229).

<sup>59</sup> 1 Тим. 2, 5—6.

<sup>60</sup> Главы 159—160 вошли в трактат Тимофея Элура (Ter-Mekertschian, Ter-Minassiantz 1908. S. 302).

<sup>61</sup> + и (NA, RP, Син., Елизав., еп. Кассиан).

<sup>62</sup> + наши (Син., Елизав.).

духам, сойдя, проповедал, некогда непокорным»<sup>63</sup>. Многие из святых пророков были убиты, однако ни о ком из них не сказано, что он умер за грехи или что собственной смертью привел нас к Богу, но никто не проповедал и находящимся в темнице духам. А Христос совершил это, и через Него и в Нем мы искуплены, и Его страдание было спасительным для мира. Следовательно, Он умер за нас не как человек, будучи одним из таких, как мы, но как Бог во плоти, дав собственное тело возмещением за жизнь всех.

(160) «Итак, как Христос пострадал за нас<sup>64</sup> плотью»<sup>65</sup>. Ведь поскольку Христос был Богом, Его ученик мудро и рассудительно говорит, что Он пострадал плотью, выводя от страдания неизреченную природу, которой чуждо страдание. Итак, пострадало собственною плотью Слово Божие, хотя Оно обычно не участвует в страдании. Стало быть, Христос — это Бог, бесстрастный по Божеству, но подверженный страданию по плоти<sup>66</sup>.

О ТОМ, ЧТО СМЕРТЬ ХРИСТА  
СПАСИТЕЛЬНА ДЛЯ МИРА

*Из Евангелия от Иоанна*

(161) «Ученики Его сперва не поняли этого; но когда прославился Иисус, тогда вспомнили, что так было о Нем написано, и это сделали Ему»<sup>67</sup>. И еще: «Иисус же сказал им в ответ: пришел час

<sup>63</sup> 1 Пет. 3, 18–20.

<sup>64</sup> за нас (= RP, Син., Елизав.): — (NA, Кассиан).

<sup>65</sup> 1 Пет. 4, 1.

<sup>66</sup> Толкование вошло в «Кириллов сборник» (Florilegium Cyrillianum 162 (R. Hespel. Louvain, 1955. P. 180)). Видимо, по мысли составителей сборника, непричастность Божественной природы к страданию предполагает, что страдавшая плоть — иной природы.

<sup>67</sup> Ин. 12, 16.

прославиться Сыну Человеческому. Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет больше<sup>68</sup> плода»<sup>69</sup>. Несомненно, что весь мир был спасен, когда Еммануил умер за него, только мы спросим вот что: как Он, умерши, был прославлен? Ведь это обстоятельство, скорее, является порицанием в немощи, почему и говорится, что Он пренебрег посрамлением<sup>70</sup>, став «*послушным даже до смерти*»<sup>71</sup>. Но, вероятно, ты скажешь, что Он прославлен из-за воскресения. Такое суждение верно и истинно. Так воскрес ли Он как Бог или по-человечески? Но думаю, что как Бог. Поэтому когда скажут, что Само Слово от Бога пострадало плотью, не будем стыдиться страдания, ибо исход этого имеет славу, и притом приличную Божеству<sup>72</sup>.

О ТОМ, ЧТО ОДИН ЕСТЬ СЫН БОЖИЙ  
И ГОСПОДЬ ИИСУС ХРИСТОС

*Из Послания к Римлянам*

(162) *«Итак, тот же самый я умом моим служу закону Божию, а плотию закону греха. Итак, нет ныне никакого осуждения тем, которые во Христе Иисусе»<sup>73</sup>, потому что закон духа жизни<sup>74</sup> освободил меня от закона греха и смерти. Ибо бессилие закона, в котором он ослабевал из-за плоти (прекратилось, когда) Бог, послав Сына Своего в подобии плоти греха и по причине греха, осудил грех*

<sup>68</sup> больше (πλεῖον): много (πολύ) (NA, RP, Син., еп. Кассиан, Елизав., Победоносцев).

<sup>69</sup> Ин. 12, 23–24.

<sup>70</sup> Евр. 13, 2.

<sup>71</sup> Флп. 2, 8.

<sup>72</sup> Эта глава также имеется у Тимофея Элуга (Ter-Mekerttschian, Ter-Minassiantz 1908. S. 296).

<sup>73</sup> + живут не по плоти, но по духу (RP, Син., Елизав., Победоносцев).

<sup>74</sup> + во Христе Иисусе (NA, RP, Син., Елизав., Кассиан).

во плоти<sup>75</sup>, чтобы оправдание закона исполнилось в нас, живущих не по плоти, но по духу»<sup>76</sup>. Несомненно, что враждуют друг с другом плоть и дух<sup>77</sup>, то есть плотское помышление и движение врожденных похотей — и сила жизни по Духу. И хотя божественный закон влечет нас к необходимости избрать благое, однако вожделение плоти принуждает к противоположному. Но ныне во Христе это противостояние разрешилось и ослаблен закон греха, а возобладали закон Духа. По какой причине? По той, конечно, что Бог послал Сына Своего в подобии плоти греха, чтобы осудить грех во плоти. Тогда разве не было крайне необходимым воплощение Слова? Ведь так и в нашей плоти осужден грех. Если же Слово не стало плотью, то состояние наше (τὰ κατ' ἡμᾶς) осталось не-исправимым и плотью мы служим закону греха, поскольку никто его в нас не уничтожил. Следовательно, утверждаем мы, необходимо единение Слова с плотью ипостасное, а не только в лицах или по воле, то есть по простому сочетанию, как утверждают некоторые.

(163) «Что же сказать на это? Если Бог за нас, кто против нас? Тот, Кто Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас, как с Ним не дарует нам и всего?»<sup>78</sup> Если Бог и Отец предал за нас Сына Своего собственного, очевидно, что рожденного из сущности Его, а Он пострадал по плоти, а не природой Божества, стало быть, Его собственным было пострадавшее тело, чтобы и Сам мыслился пострадавшим

<sup>75</sup> Даем перевод Рим. 8, 3 согласно объяснению святителя в его «Толковании на Послание к Римлянам» (Cyrillus Alexandrinus. Fragmenta in Epistulam ad Romanos (Ph. E. Pusey. Oxford, 1872 (Br., 1965). Vol. 3. P. 211–213). Ср.: Феодор (Юлаев), иером. 2017b. С. 58). Такое понимание поддерживается и настоящим толкованием. Ср.: «Как закон, ослабленный плотью, был бессилен, то Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной (в жертву) за грех и осудил грех во плоти» (Син. пер.); «Ибо по невозможности закона, бессильного по вине плоти, Бог, послав Сына Своего в подобии плоти греха и по причине греха, осудил грех во плоти» (еп. Кассиан).

<sup>76</sup> Рим. 7, 25–8, 4.

<sup>77</sup> Ср. Гал. 5, 17.

<sup>78</sup> Рим. 8, 31–32.

по домостроительству Тот, Кто не ведает страдания. Поэтому нечестиво разделять Одного надвое, ведь оказывается, что не Своего собственного Сына Отец предал за нас, если, конечно, Тот является человеком по отдельности<sup>79</sup>, а вовсе не Словом от Бога в восприятии плоти.

(164) *«Кто будет обвинять избранных Божиих? Бог оправдывает их. Кто осуждает? Христос Иисус умер, но и воскрес: Он и одесную Бога, Он и ходатайствует за нас»<sup>80</sup>*. Если Христос оправдывает верой, а оправдывает — Бог, стало быть, Христос — истинный Бог. И если Он — одесную Бога, хотя Он умер и воскрес, и сидит с Отцом, тогда это тело — собственное для Слова. Ведь так Он с воспринятою плотью восседает с Отцом, как Сын по природе, хотя Слово и стало плотью.

(165)<sup>81</sup> *«А праведность от веры так говорит: не говори в сердце твоём: кто взойдет на небо? то есть Христа свести. Или кто сойдет в бездну? то есть Христа из мертвых возвести. Но что говорит?»<sup>82</sup>* Близко к тебе слово, в устах твоих и в сердце твоём, то есть слово веры, которое проповедуем. Ибо если устами твоими будешь исповедовать Иисуса Господом и сердцем твоим веровать, что Бог воскресил Его из мертвых, то спасешься, потому что сердцем веруют к праведности, а устами исповедуют ко спасению»<sup>83</sup>. Если Христос, по мнению некоторых, мыслится богоносным человеком и имеет одно только единение в лицах со Словом Божиим, ради чего мы, веруя в Него, как в Господа, и исповедуя Его воскресение из мертвых, оправдываемся верою в Него? Но эта вера совершается, очевидно, как вера в Бога. Следовательно, является необходимым ипо-

<sup>79</sup> Последнее предложение до этого места имеется у Тимофея Элура (Ter-Mekertschian, Ter-Minassiantz 1908. S. 89).)

<sup>80</sup> Рим. 8, 33–34.

<sup>81</sup> Главы 165–169 представлены у Тимофея Элура (Ter-Mekertschian, Ter-Minassiantz 1908. S. 306–308).

<sup>82</sup> + Писание (Син., Елизав., Победоносцев).

<sup>83</sup> Рим. 10, 6–10.

стасное единение Слова Божия по отношению к человеческому. Ведь так мы будем исповедовать одного Христа как Господа по природе, а признавая воскресение плоти Его, веруя как в Бога, мы оправдываемся.

(166) *«Ибо никто из нас не живет для себя, и никто не умирает для себя; а живем ли — для Господа живем; умираем ли — для Господа умираем: и потому, живем ли или умираем, — (всегда) Господни. Ибо Христос для того и умер<sup>84</sup>, и ожил, чтобы владычествовать и над мертвыми, и над живыми»<sup>85</sup>. Блаженный Павел, обратившись к верующим из язычников, сказал негде: «Ныне же, познав Бога, или, лучие, получив познание от Бога, для чего возвращаетесь опять к немощным и бедным вещественным началам мира<sup>86</sup> и хотите еще снова поработить себя им?»<sup>87</sup> И так, через веру во Христа мы освобождены от рабства вещественным началам и возведены к служению Богу живому и истинному. Если же Христос умер для того, чтобы владычествовать и над мертвыми, и над живыми, и мы живем для Него как для Бога живого и истинного, то разве не является необходимым для Слова истинное единение с плотью? Ведь умерши в ней, Он стал владычествовать и над живыми, и над мертвыми.*

*Из Первого послания к Коринфянам*

(167) *«И все пили, — говорит апостол, — одно и то же духовное питье: ибо пили из духовного последующего камня; камень же был Христос»<sup>88</sup>. Имя Христос назначено было Еммануилу, когда Он родился через Святую Деву. Тогда каким образом был Он камнем, поившим Израиля? Но очевидно, что Священное Писание знает одного Христа и Сына. Ведь Слово, ставши плотью, вновь Само является духовным*

<sup>84</sup> + и воскрес (RP, Син., Елизав., Победоносцев).

<sup>85</sup> Рим. 14, 7–9.

<sup>86</sup> мира: — (NA, RP, Син., Елизав., еп. Кассиан, Победоносцев).

<sup>87</sup> Гал. 4, 9.

<sup>88</sup> 1 Кор. 10, 4.

камнем, поскольку не отвергло древности свойственной Ему природы из-за новизны домостроительства.

*Из Второго послания к Коринфянам*

(168) «Потому отныне мы никого не знаем по плоти; если же и знали Христа по плоти, то ныне уже не знаем»<sup>89</sup>. Что же такое говорит Павел? Неужели он отвергает Христа после воскресения? Не знает, что Тот воскрес плотью и вознесся с ней на небо? Но кто дерзнет утверждать такое? Ведь Павел знает, что Он и вознесся, и придет в свое время таким же образом, каким взошел на небо<sup>90</sup>. Так почему он говорит, что не знает Сына по плоти? Потому что после возвращения к жизни из мертвых лучше знать и исповедовать Его не по ограниченности плоти, но по божественному превосходству. Ведь пока домостроительство еще не было исполнено, Он проповедовался по плоти, дабы верили, что Единородный стал человеком, но когда таинство совершилось, лучше исповедовать Его исходя из того, что свойственно Богу, нежели от истощания по плоти. Итак, один есть Христос, Сын и Господь.

(169) «Ибо вы знаете благодать Господа нашего Иисуса Христа, что Он, будучи богат, обнищал ради вас, дабы вы обогатились Его нищетою»<sup>91</sup>. Если Христос только человек и не богат как Бог по истинному единению с Богом Словом, то каким образом Он обнищал? Что же вообще за богатство у человеческой природы? Ведь всякому человеку сказано: «Что ты имеешь, чего бы не получил?»<sup>92</sup> Однако Он обнищал, будучи богат как Бог, ведь обнищало, по домостроительству усвоив Себе ничтожность человечества, поистине богатое Слово от Отца. Стало быть, один есть Христос и Сын, и хотя Он богат как Бог, но Он нищий потому, что стал человеком, дабы и мы стали богатыми чрез Него.

<sup>89</sup> 2 Кор. 5, 16.

<sup>90</sup> Ср. Деян. 1, 11.

<sup>91</sup> 2 Кор. 8, 9.

<sup>92</sup> 1 Кор. 4, 7.

*Из Послания к Галатам*

(170)<sup>93</sup> «Павел Апостол, избранный не человеками и не через человека, но Иисусом Христом и Богом Отцом, воскресившим Его из мертвых»<sup>94</sup>. Так не вочеловечившимся ли Богом и одним из обоих показывает нам Сына и Господа этими словами тайноведец? Ведь он сказал, что послан не человеками, ни через человека, и прибавил: «но Иисусом Христом». Однако разве не знает, что Иисус Христос является человеком, он, так и проповедовавший о Нем живущим по всей вселенной?<sup>95</sup> Но он знает Его не просто человеком, но вочеловечившимся Словом от Бога, мыслимым не Богом в человеке, но на самом деле ставшим человеком и являющимся при этом Богом. Поэтому когда апостол говорит, что послан не человеком, а Иисусом Христом, как же не ясно всем, что он знает Его истинным Богом, Который вместе с этим появился во плоти и стал таким, как мы? Поэтому он обозначает Его не по пределам истощания, но по Его божественному во всем превосходству.

(171) «Мы, доколе были в детстве, были порабощены вещественным началам мира; но когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего<sup>96</sup>, Который родился от жены, подчинился закону, чтобы искупить подзаконных, дабы нам получить усыновление»<sup>97</sup>. Кого послал Бог и Отец, Кто родился от жены и подчинился закону? Разве не подобает говорить и мыслить, что Тот, Кого послал Он, не родился бы от жены и не находился бы под законом, если бы не остался тем, чем был, то есть чем был еще вне плоти и крови? Но это рассуждение очевидно, ведь родилось от жены по плоти Слово от Бога Отца; Господь закона как Бог подчинился закону, чтобы стать и братом для подзаконных. Ведь так мы

<sup>93</sup> Главы 170—175 представлены у Тимофея Элупа (Ter-Mekertschian, Ter-Minassiantz 1908. S. 310—314).

<sup>94</sup> Гал. 1, 1.

<sup>95</sup> Ср. 1 Тим. 2, 5.

<sup>96</sup> + Единородного (Син., Елизав., Победоносцев).

<sup>97</sup> Гал. 4, 3—5.

получили усыновление. Так что если бы Он не родился под законом и от жены, то не могли бы и мы быть братьями Господу и Богу по природе, но поскольку Он родился, постольку и мы через Него на деле обогатились. Ясное доказательство этого приводит божественный Павел, добавив тут же: «*А как вы — сыны, то Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: Авва, Отче!*»<sup>98</sup> Тогда как Дух Того, Кто от жены и под законом, является Святым Духом, Которым мы и зываем: «*Авва Отче*», если Христос — не Бог, будучи и одним Сыном?

*Из Послания к Ефесянам*

(172) «*Один Господь, одна вера, одно крещение, один Бог и Отец всех, [Который над всеми.]*<sup>99</sup> и через всех, и во всех нас. Каждому же из нас дана благодать эта<sup>100</sup> по мере дара Христова. Посему и сказано: *восшед на высоту, пленил плен и дал дары человекуам. А “восшел” что означает, как не то, что Он и нисходил прежде в преисподние места земли?* *Нисшедший, Он же есть и восшедший превыше всех небес, дабы наполнить все*»<sup>101</sup>. Обрати же опять внимание, насколько речь здесь яснейшим образом и наглядно, со знанием и силой показывает, что Христос и Господь — один, поскольку по домостроительному единению Слово сошло с человеческим, ведь один из обоих истинный Сын. Тогда каким образом один — Господь? Как одна — вера? Или как одно — крещение? Ведь если два Сына, то непременно два и Господа, двойка и вера, и крещение — не одно. Действительно, в Кого мы уверовали? Или во имя Кого крестились? Однако же один Господь, одна вера, одно крещение, поэтому очевидно, что один и Сын, пусть даже Единородный мыслится ставшим таким, как мы. Кто же, вообще говоря, этот взошедший на высоту

<sup>98</sup> Гал. 4, 6.

<sup>99</sup> Отсутствует в греческих рукописях, восстановлено издателем по трактату Тимофея Элура.

<sup>100</sup> эта: — (НТ, РР, Син., Елизав., еп. Кассиан, Победоносцев).

<sup>101</sup> Еф. 4, 5–10.

или ниспешший в преисподние места земли? Стало быть, Сам Он сошел по-человечески, ведь Он низвел в [добровольное]<sup>102</sup> истощание и смирил Самого Себя, быв послушным даже до смерти<sup>103</sup>, а возшел Божески вместе с плотью превыше всех небес, дабы наполнить все.

*Из Послания к Филиппийцам*

(173) «Ибо в вас, у каждого<sup>104</sup>, должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе: Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но истощил<sup>105</sup> Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной. Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса Христа<sup>106</sup> преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца»<sup>107</sup>. Заметь, что Бог Слово, будучи во образе Бога Отца, не считал хищением, говорит он, быть равным Богу. Ведь, имея бытие по природе в равенстве с Отцом, Он истощил Себя Самого и, приняв образ раба, то есть став человеком и как бы оказавшись в таком же виде, как мы, смирил Себя. А после того как Он претерпел и самый крест, Он был превознесен, говорит апостол, и Ему было дано имя, которое выше всякого имени, так что и всякое колено преклонилось перед Ним, и всякий язык исповедал Его. Так почему говорится, что Тот, Кто во образе и в равенстве с Богом, низвел

<sup>102</sup> Отсутствует в греческих рукописях, восстановлено издателем по трактату Тимофея Элура.

<sup>103</sup> Флп. 2, 8.

<sup>104</sup> у каждого (ἕκαστοι): — (NA, RP, Син., Елизов., еп. Кассиан).

<sup>105</sup> ἐκένωσεν. Ср.: «уничижил» (Син., еп. Кассиан), «умалил» (Елизов., Победоносцев).

<sup>106</sup> Христа: — (NA, RP, Син., Елизов., Кассиан). Эта прибавка отсутствует также в ряде греческих рукописей и у Тимофея Элура.

<sup>107</sup> Флп. 2, 5–11.

Себя Самого до истощания, а после этого был превознесен? Разве не очевидно вполне таинство Христово? Ведь будучи Богом по природе, Он стал человеком в смирении и ничтожестве, а став таким, как мы, Он даже вместе с плотью восходит в славу Свою, а это превознесение может приличествовать домостроительству, но никак не самой природе Слова. Стало быть, один Христос — Бог, пребывающий в человечестве и с человечеством тем, чем Он был.

*Из Послания к Колоссянам*

(174) «*Благодаря*<sup>108</sup> *Отца, — говорит он, — призвавшего нас к участию в наследии святых во свете, избавившего нас от власти тьмы и введшего в Царство возлюбленного Сына Своего, в Котором мы имеем искупление Кровию Его и прощение грехов, Который есть образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари; ибо Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, — все Им и для Него создано; и Он есть прежде всего, и все Им стоит. И Он есть глава тела Церкви; Он — начаток, первенец из мертвых, дабы иметь Ему во всем первенство, ибо благоугодно было Отцу, чтобы в Нем обитала всякая полнота и чтобы посредством Его примирить с Собою все, умиротворив через Него, Кровию креста Его, и земное и небесное*»<sup>109</sup>. Вот снова апостол называет Его образом Бога невидимого, ясно утверждает, что Им созданы престолы, начальства и господства, и говорит, что все для Него и в Нем стоит и что Он есть глава тела Церкви и первенец из мертвых. Кто же тогда является образом Бога и Создателем всего, если не Сам Единородный Сын Божий? Который и стал первенцем из мертвых, поскольку умер плотью собственной, а не принадлежащей кому-то другому. Стало быть, Христос и Сын — один, Бог и вместе человек.

<sup>108</sup> + Бога и (Син., Елизав., Победоносцев).

<sup>109</sup> Кол. 1, 12–20.

Из Послания к Евреям

(175) «Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне, Которого поставил наследником всего, чрез Которого и веки сотворил»<sup>110</sup>. Мы уверовали, что Господом по природе вместе с Богом Отцом является Его Единородное Слово, наследником же Он ставится тогда, когда стал плотью. Ведь к Нему, как ради нас явившемуся человеком, как мы, сказано: «Проси у Меня и дам Тебе народы в наследие Твое и концы земли во владение Твое»<sup>111</sup>. Однако через Него, наследника Бога по причине человеческого, сотворены, говорит он, и самые века, поскольку это обстоятельство возводит к старейшинству Слова. Стало быть, один есть Христос и Сын, Бог и вместе человек.

(176) «Сей, будучи сияние славы и очертание<sup>112</sup> ипостаси Его и держа все словом силы Своей, совершив<sup>113</sup> очищение грехов<sup>114</sup>, воссел одесную престола величия на высоте, будучи столько превосходнее Ангелов, сколько славнейшее пред ними наследовал имя»<sup>115</sup>. Каким образом о сиянии славы, об очертании ипостаси Бога Отца, то есть Единородном от Него по природе Сыне, говорится, что Он, совершив очищение грехов наших, очевидно, что Своею Кровию, воссел одесную Отца и стал превосходнее Ангелов, хотя по природе и превосходством Божества Он все одолевает? Следовательно, даже став человеком, как Бог Он превосходил невидимое творение, Тот же Самый, будучи сиянием и очертанием [славы Божией]<sup>116</sup>,

<sup>110</sup> Евр. 1, 1–2.

<sup>111</sup> Пс. 2, 8 (Юнгеров). Отрывок трактата, начиная с этого стиха до главы 178, представлен у Тимофея Элура (Ter-Mekerttschian, Ter-Minassiantz 1908. S. 308–309).

<sup>112</sup> χαρακτήρ. Ср.: «образ» (Син., Елизав., Победоносцев), «отпечаток» (еп. Кассиан).

<sup>113</sup> + Собою (RP, Син., Елизав., Победоносцев).

<sup>114</sup> + наших (RP, Син., Елизав., Победоносцев).

<sup>115</sup> Евр. 1, 3–4.

<sup>116</sup> Отсутствует в греческих рукописях, восстановлено издателем по трактату Тимофея Элура.

совершившим очищение наших грехов собственной Кровию. Стало быть, Христос, Сын и Господь — один.

(177) «Ибо и освящающий, — говорит апостол, — и освящаемые, все — от Единого; поэтому Он не стыдится называть их братьями, говоря: возведу имя Твое братьям Моим, посреди церкви воспою Тебя»<sup>117</sup>. Святое по природе не освящается, потому что не имеет нужды в освящении, а вот что стало святым по причастности к другому, освящать других не может. Поэтому нужно исследовать, каким образом Тот же Самый освящает и освящается. Так вот, Он освящает как Бог, обладая способностью освящать как свойством Его собственной природы, освящается же Он вместе с нами вследствие человеческого. Стало быть, Христос, Сын и Господь — один, освящающий Божески и освящаемый вместе с нами по-человечески<sup>118</sup>.

(178) «Главное же в том, о чем говорим, есть то: мы имеем такого Первосвященника, Который воссел одесную престола величия на небесах и (есть) священнодействователь святилища и скинии истинной, которую воздвиг Господь, а не человек»<sup>119</sup>. Если всякий священник, как говорит [сам]<sup>120</sup> блаженный Павел, принимается «для приношения даров и жертв»<sup>121</sup>, то призываемые к священству совершают служение не себе, но Богу, Которому все творение обязано воздавать почитание. А священнодействующий Богу не будет располагаться на равной степени с Богом, как и не станет носителем славы, подобающей Богу, и только Ему. Как тогда Христос, став нашим Первосвященни-

<sup>117</sup> Евр. 2, 11–12.

<sup>118</sup> Толкование вошло в «Кириллов сборник» (Florilegium Cyrillianum 163 (R. Hespel. Louvain, 1955. P. 180)). Видимо, и здесь, по мысли составителей, упоминание о том, что Слово свято и освящает по своей природе, подразумевает, что плоть, лишенная этих свойств, имеет иную природу.

<sup>119</sup> Евр. 8, 1–2.

<sup>120</sup> Восстановлено издателем по трактату Тимофея Элура.

<sup>121</sup> Евр. 8, 3.

ком, сидит одесную Бога, имеет престол величия на небесах и является священнодействователем святилища и скинии высшей и истинной, Себе Самому и Отцу принося служение всех? Стало быть, один есть Христос и Сын, Который хотя Божески восседает на престоле собственного Божества, но домостроительственно, по причине человеческого, провозглашен также священником и священнодействователем.

(179) *«Посему и мы, имея вокруг себя такое облако свидетелей, свергнем с себя всякое бремя и запинаящий нас грех и с терпением будем проходить предлежащее нам поприще, взирая на начальника и совершителя веры Иисуса, Который, вместо предлежавшей Ему радости, претерпел крест, пренебрегши посрамление, и воссел одесную престола Божия»*<sup>122</sup>. Если Христос — обычный человек, а не Бог истинный во плоти, ставший таким, как мы, то что это за радость, которая, как говорит апостол, предлежала Ему? Или как Он воссел одесную престола Божия? Однако же поистине предлежала Ему радость, ведь высочайшая природа пребывает в непрестанном веселье, но Он претерпел крест, сделав собственным тело, способное быть распятым, и Сам, будучи распят, сел одесную Бога и Отца. Стало быть, Господь Иисус Христос — один, распятый по-человечески и восседающий Божески с Отцом<sup>123</sup>.

О том, что один есть Сын и Господь

(180)<sup>124</sup> *«Все предано Мне Отцом Моим, и никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть»*<sup>125</sup>. Если никто не знает Сына, кроме одного только

<sup>122</sup> Евр. 12, 1–2.

<sup>123</sup> Фрагмент толкования, начиная со слов: «но Он претерпел крест», имеется у Тимофея Элура (Ter-Mekertschian, Ter-Minassiantz 1908. S. 313–314).

<sup>124</sup> Главы 180–189 также представлены у Тимофея Элура (Ter-Mekertschian, Ter-Minassiantz 1908. S. 296–300).

<sup>125</sup> Мф. 11, 27.

Отца, то почему отвергают некоторые свидетельство Отца? Ведь Он показал собственного Сына на Иордане, говоря: «*Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение*»<sup>126</sup>. Однако указал Он на собственное Слово не бестелесное, но соединенное с плотью и не сказал, что «в Сем есть» Мой Сын, но: «*Сей есть*», Который с плотью. Стало быть, и Господь, и Сын — один.

(181) «*Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир. В мире был, и мир чрез Него начал быть, и мир Его не познал. Пришел к своим, и свои Его не приняли*»<sup>127</sup>. Достаточно порассуждав о Божестве и сказав, что Светом истинным просвещается всякий человек приходящий в мир и даже сам мир сотворен, евангелист говорит, что Тот пришел к своим. Единородный, сделавшись человеком, пришел словно бы к своим, притом прежде прочих к тем, что от рода Израиля. Поэтому если Он — Свет истинный, через Которого всё и Он же — пришедший с плотью к своим, разве не является необходимым исповедовать одного Христа и Сына?

(182) «*И Слово стало плотию, и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу как Единородного от Отца*»<sup>128</sup>. Если Слово стало плотью, то есть так же, как мы, приобщилось крови и плоти<sup>129</sup>, и восприняло семья Авраамово, чтобы во всем уподобиться братьям<sup>130</sup>, то разве можно сомневаться, что Оно осталось Словом, даже став плотью? Ведь неизменна природа Слова. И если Оно провозглашено нашим братом, то как Оно имеет славу Единородного? Следовательно, хотя Он и стал плотью, Он ничуть не менее есть Бог, и Он — Единородный как Бог, и Первородный вследствие человеческого креста.

<sup>126</sup> Мф. 3, 17.

<sup>127</sup> Ин. 1, 9–11.

<sup>128</sup> Ин. 1, 14.

<sup>129</sup> Ср. Евр. 2, 14.

<sup>130</sup> Ср. Евр. 2, 16–17.

(183) *«Иоанн свидетельствует о Нем и, восклицая, говорит: Сей был Тот, о Котором я сказал, что Идущий за мною стал впереди меня, потому что был прежде меня. И от полноты Его все мы приняли»*<sup>131</sup>. Иоанн говорит о Христе, что «идущий за мной», то есть являющийся после меня, о Котором он, очевидно, возвещал, «прежде» него «был», то есть первенствовал по славе, ведь Он и по бытию был первым как Бог. Почему тогда Тот, Кто за ним — прежде него по времени? Потому что Слово было Богом и стало плотью, имея первенство в силу того, что Оно есть Слово, но оказываясь вторым по плоти. Если же и все святые стали причастны Его полноте, а полно одно лишь Божество, как говорится гласом Исаии<sup>132</sup>, тогда только Ему может подобать то, чтобы от собственной полноты делать других Своими причастниками, а совершил это Христос. Стало быть, один есть Сын и Господь, Слово от Бога, ставшее плотью, Тот же Самый — Бог и вместе человек. [То же самое]<sup>133</sup> значение может иметь и следующее изречение: *«Сей есть, о Котором я сказал: за мною идет Муж, Который стал впереди меня, потому что Он был прежде меня»*<sup>134</sup>. Ведь вот, называя Его Мужем, притом идущим за ним, Иоанн говорит, что Тот есть первый как Бог, ибо «в начале было Слово, и Слово было Бог»<sup>135</sup>.

(184) *«И свидетельствовал Иоанн, говоря: я видел Духа, сходящего с неба, как голубя, и пребывающего на Нем. Я не знал Его; но Пославший меня крестить в воде сказал мне: на Кого увидишь Духа сходящего и пребывающего на Нем, Тот есть крестящийся Духом Святым. И я видел и засвидетельствовал, что Сей есть Сын Божий»*<sup>136</sup>. Смотри, как ясно и очевидно здесь, что Господь наш Иисус Христос хотя по-человечески принимает Духа по причине домостроительства с плотью, —

<sup>131</sup> Ин. 1, 15–16.

<sup>132</sup> Ср. Ис. 6, 3.

<sup>133</sup> Отсутствует в греческих рукописях, восстановлено издателем по трактату Тимофея Элура.

<sup>134</sup> Ин. 1, 30.

<sup>135</sup> Ин. 1, 1.

<sup>136</sup> Ин. 1, 32–34.

ибо, будучи богатым, Он обнищал ради нас<sup>137</sup>, — но Божески крестит Духом Святым. Ведь Кому может приличествовать способность сообщать благодать Духа, кроме как Тому, Кто по природе и истинно — Бог? Стало быть, Христос и Сын — один, и это засвидетельствует Креститель, говоря: «И я видел и засвидетельствовал, что Сей есть Сын Божий»<sup>138</sup>. А Кто этот «Сей»? Тот, Кого он видел по-человечески принимающим Духа, но знает, что Он Божески крестит Духом Святым.

(185) «Если Я сказал вам о земном, и вы не верите, — как поверите, если буду говорить вам о небесном? Никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах»<sup>139</sup>. Как Сын Человеческий сошел с неба, если святая плоть рождена от жены? Однако тело было собственным для сошедшего с неба Слова, Которое и стало Сыном Человеческим. Стало быть, Христос и Сын — один; так свойственное плоти стало принадлежать Слову, а свойственное Слову — плоти, кроме одного только греха<sup>140</sup>.

(186) «И как Моисей вознес змию в пустыне, так должно вознесену быть Сыну Человеческому, дабы всякий, верующий в Него<sup>141</sup> имел жизнь вечную»<sup>142</sup>. Змеи жалили израильтян в пустыне, и тогда Бог всех приказал Моисею воздвигнуть медного змея. И будет, сказал Он, если ужалит змей человека, он взглянет на змея и будет жив<sup>143</sup>. Но что

<sup>137</sup> 2 Кор. 8, 9.

<sup>138</sup> Ин. 1, 34.

<sup>139</sup> Ин. 3, 12–13.

<sup>140</sup> Эта глава, начиная со слов: «Никто не восходил на небо», составила очередную главу «Кириллова сборника» (Florilegium Cyrillianum 164 (R. Hespel. Louvain, 1955. P. 180)), где в конце прибавлено: «через невыразимое единение». Надо думать, внимание составителей дифизитского флорилегия в этом отрывке привлекло отчетливое различение свойств (*ἴδια*) Бога Слова и воспринятой Им плоти при взаимобмене природных свойств. Это последний фрагмент настоящего трактата, вошедший в «Кириллов сборник».

<sup>141</sup> + не погиб, но (RP, Син., Елизав., Победоносцев).

<sup>142</sup> Ин. 3, 14.

<sup>143</sup> Числ. 21, 6–8.

означает эта загадка? Почему же взирающий на змея спасается? Так вот, Единородное Слово Божие, будучи жизнью по природе, оказалось в нашем подобии, то есть стало человеком, а человек — лукав, и он — как бы змей. Однако хотя Оно и стало таким, как мы, но если кто взглянет на Него, то побеждает смерть. Что же означает взирать на Него, как не то, конечно же, чтобы в точности понимать относящееся к Нему таинство? Ведь тогда увидят, что Он — в подобии лукавых, то есть людей, но как Бог Он животворит и уничтожает укусы мысленных змей<sup>144</sup>. Стало быть, Господь и Сын — один, Тот же Самый и животворящий как Бог и в облике лукавых по причине домостроительства.

(187) Дети, держа «пальмовые ветви, вышли навстречу Ему», — говорит евангелист, — «и восклицали: осанна! благословен грядущий во имя Господне и Царь Израилев!»<sup>145</sup> Так в каком смысле Священное Писание говорит, что Он прибудет во имя Господне? Ведь если как человек обособленно от Святой Девы, а Слово Божие при этом не соединилось с Ним по ипостаси, то имя господства будет общим для Него, как и для нас, и нет ничего великого у Христа. Но если прежде было возведено, что Он придет как воистину Господь, что и есть на самом деле, а пришел Единородный в мир сей не отдельно от плоти, то, стало быть, один есть по природе и истинно Господь, Христос и Сын.

(188) «И за них Я освящаю<sup>146</sup> Себя, чтобы и они были освящены истиною»<sup>147</sup>. Христос освящает Себя. Делает ли Он это как человек

<sup>144</sup> Святитель повторяет здесь толкование этого места книги Чисел, которое он уже давал в своих ранних творениях: более подробно в «Глафирах» (*Cyrillus Alexandrinus. Glaphura in Pentateuchum* (СРГ 5201). In *Numeros* // PG 69, 640CD. Рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. 2002. С. 403–404) и более сжато в «Толковании на Евангелие от Иоанна» (*Idem. Commentarii in Iohannem 2, 1* (Ph. E. Pusey. Oxford, 1872 (Br., 1965). Vol. 1. P. 225–226. Рус. пер.: Там же. С. 597–598).

<sup>145</sup> Ин. 12, 13.

<sup>146</sup> ἁγιάζω. Ср.: «посвящаю» (Син., еп. Кассиан).

<sup>147</sup> Ин. 17, 19.

или, лучше сказать, потому что Он есть Бог по природе, имея Духа Святого как Своего собственного? Последнее истинно. Итак, в то время как никто из людей себя не освящает, Христос освящает Себя. Стало быть, Сын и Господь — один, освящаемый по-человечески, но Божески освящающий Свой храм<sup>148</sup> собственным Духом.

(189) «Много сотворил Иисус пред учениками Своими и других чудес, о которых не писано в книге сей. Сие же написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его»<sup>149</sup>. Рожденный от Святой Девы Еммануил гласом ангела наименован Иисусом<sup>150</sup>. Поэтому если Он Сам, а не другой есть Сын Божий и верующий имеет вечную жизнь во имя Его, то разве не обезумели те, которые разделяют и говорят, что есть один Сын и другой, Слово от Бога и Тот, Кто от Святой Девы? Ведь в этом месте показывается, притом весьма ясно, что евангелист знает и проповедует одного и только из обоих Иисуса Христа, то есть Слово от Бога Отца, приобщившееся, подобно нам, крови и плоти, как написано<sup>151</sup>.

<sup>148</sup> Во всех греческих рукописях здесь стоит слово «храм» (*ναός*). Издатель исправляет это чтение на «народ» (*λαός*) по трактату Тимофея Элура. Однако свт. Кирилл неоднократно говорит о том, что Христос как Бог освящает Свой собственный храм, т. е. воспринятую Словом плоть, например в «Толковании на Евангелие от Иоанна», в том числе непосредственно толкуя это же евангельское место (*Cyryllus Alexandrinus. Commentarii in Iohannem 4, 5; 11, 10; 11, 11* (Ph. E. Pusey. Oxford, 1872 (Br., '1965). Vol. 1. P. 600. Vol. 2. P. 726, 735. Рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. 2002. С. 91, 749, 755). Напротив, выражение: «Христос освящает Свой народ» — нехарактерно для святителя и не соответствует контексту, где говорится именно об освящении Христа по человечеству, поэтому отклоняем правку Э. Шварца и даем перевод по варианту греческих рукописей.

<sup>149</sup> Ин. 20, 30–31.

<sup>150</sup> Мф. 1, 21; Лк. 1, 31; Лк. 2, 21.

<sup>151</sup> Ср. Евр. 2, 14.

*Из Евангелия от Луки*

(190) «Когда же они были там, наступило время родить Ей; и родила Сына своего Первенца, и спеленала Его, и положила Его в ясли, потому что не было им места в гостинице»<sup>152</sup>. Святая Дева родила Еммануила одним и единственным Сыном, тогда почему евангелист говорит: «Сына своего Первенца»? Ведь не было других после Него, и Она осталась Девой. Следовательно, боговдохновенным Писанием обозначается, что Первенцем наименовано Единородное Слово Божие. Ведь Он приобщился крови и плоти, и так же, как мы, стал причастен им<sup>153</sup>; так Он стал первородным «*между многими братьями*»<sup>154</sup>, но только как Бог Он принимает поклонение и от нас самих, и от высших духов<sup>155</sup>.

(191) «И Матерь Его, — говорит евангелист, — сказала Ему: Чадо! что Ты сделал с нами? Вот, отец Твой и Я с великою скорбью искали Тебя. Он сказал им: зачем было вам искать Меня? или вы не знали, что Мне должно быть в том, что принадлежит Отцу Моему?»<sup>156</sup> Обрати же внимание, что Своим собственным Отцом Он называет Отца, сущего на небесах. Однако если уж Он был человеком самим по себе и именно так мыслится подобным нам, то разве не следовало Ему сказать: «или вы не знали, что Мне должно быть в том, что принадлежит Отцу» всех? Однако Он делает Его Своим собственным, ведь только Он Божески рожден от Него по природе. И Он же, даже став человеком, имеет Бога Отцом собственным и природным.

(192) «Когда Иисус был в одном городе, пришел человек весь в проказе и, увидев Иисуса, пал ниц, умоляя Его и говоря: Господи! если хочешь, можешь меня очистить. Он простер руку, прикоснулся к нему и сказал: хочу, очистись. И тотчас проказа сошла

<sup>152</sup> Лк. 2, 6–7.

<sup>153</sup> Ср. Евр. 2, 14.

<sup>154</sup> Рим. 8, 29.

<sup>155</sup> Ср. Евр. 1, 6.

<sup>156</sup> Лк. 2, 48–49.

с него»<sup>157</sup>. В этом месте ты изумишься тому, что Христос действует Божески и вместе телесно, ведь Божественное (действие) — хотеть, а человеческое — простирать руку. Итак, один из обоих Сын. Ибо хотя и стало плотью Слово, однако Оно действует как Бог вместе с собственной плотью, поскольку через Него она имеет (чудотворную) силу.

(193) *«Он же сказал им: как говорят, что Христос есть Сын Давидов, а сам Давид говорит в книге псалмов: сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих? Итак, Давид Господом называет Его; как же Он Сын ему?»*<sup>158</sup> Слышишь, как здесь Сам Христос старается показать, что хотя Слово и родилось по плоти от семени Давида, однако же и так Он есть Господь, Сын и Бог по природе? Ведь если уж, говорит Он, Христос — Сын Давидов, почему Давид именует Его Господом? Однако Он здесь и рождения по плоти от семени Давида не отрицает, и не отказывается, конечно, от того, что Сам Он — Господь по природе, но говорит, что Ему присуще то и другое, хотя и желает показать Себя одним из обоих. Стало быть, один — Христос и истинно Сын.

## О ВЕРЕ ВО ХРИСТА КАК В БОГА

### *Из Послания к Римлянам*

(194) *«Через Которого мы получили благодать и апостольство, чтобы во имя Его покорять вере все народы, между которыми находитесь и вы, призванные Иисусом Христом»*<sup>159</sup>. Язычники призваны через веру, и Христос был Тот, Кого проповедовали у них святые апостолы, совершалась же тайноводцами вера не как в человека, но как в Бога. Ведь мы вовсе не говорим, будто язычники были призваны от заблуждения к заблуждению, приняв веру во Христа; напротив,

<sup>157</sup> Лк. 5, 12–13.

<sup>158</sup> Лк. 20, 41–44.

<sup>159</sup> Рим. 1, 5–6.

оставив лжеименных богов, они наконец обратились к Богу живому. Поэтому если тайноводцы говорят, что они получили апостольство для покорения вере ради имени Христа, то каким образом Он не Бог, если вера в Него — как в Бога?

(195) «Свидетель мне Бог, Которому служу духом моим в благовествовании Сына Его, что непрестанно воспоминаю о вас, всегда прося в молитвах моих»<sup>160</sup>. Служащие Богу служат Христу не как другому, помимо Него, богу, но «Его», говорит он, и «благовествование». Ведь Он проповедуется миру как Бог, хотя Отец является Богом по природе и Он владычествует над всем. Стало быть, Богом является Христос, через Которого и в Котором и Сам Отец возвещается как Бог и принимает от всех служение.

(196) «Итак, оправдавшись верою, мы имеем мир с Богом через Господа нашего Иисуса Христа, через Которого верою и получили мы доступ к той благодати, в которой стоим и хвалимся надеждою славы Божией»<sup>161</sup>. Мы оправдываемся как верующие в Бога; если же вера — во Христа Иисуса и через Него «получили мы доступ», ибо сочетались с Богом Отцом в силу того, что нас как бы воскресил с Собою Христос, то каким образом Он не Бог, хотя и «родился от семени Давидова по плоти»<sup>162</sup>, по Писаниям?

(197) «Как написано, — говорит апостол, — вот, полагаю в Сионе камень преткновения и камень соблазна; но всякий, верующий в Него, не постыдится»<sup>163</sup>. Праведный Симеон, когда взял на руки Божественного младенца, сказал Богу: «Ныне отпускаешь раба Твоего, Владыко, по слову Твоему, с миром, ибо видели очи мои спасение Твое, которое Ты уготовал пред лицом всех народов»<sup>164</sup> и прочее,

<sup>160</sup> Рим. 1, 9–10.

<sup>161</sup> Рим. 5, 1–2.

<sup>162</sup> Рим. 1, 3.

<sup>163</sup> Рим. 9, 33. Ср. Ис. 28, 16.

<sup>164</sup> Лк. 2, 29–32.

прибавив к этому: «*Се, лежит Сей на падение и на восстание многих в Израиле и в предмет пререканий*»<sup>165</sup>. Стало быть, Он есть камень преткновения и камень соблазна, и хотя некоторые, претываясь об Него из-за непослушания, были сокрушены, но принявшие веру в Него избегают посрамления. Так уверовали ли мы в Него как в человека или как в Бога? Очевидно, как в Бога. Стало быть, Христос — Бог, ведь о Нем сказал только что упомянутые нами изречения праведный Симеон.

(198) Об иудеях апостол говорит: «*Ибо, не разумея праведности Божией и усиливаясь поставить собственную*<sup>166</sup>, они не покорились праведности Божией, потому что конец закона — Христос, к праведности всякого верующего»<sup>167</sup>. Если Христос — конец закона и Сам Он является оправданием, оправдывая через веру в Него, а способность оправдывать как свойство может быть приписана одному только Богу, то каким образом Христос не Бог?

(199) «*А праведность от веры так говорит: не говори в сердце твоём: кто взойдет на небо? то есть Христа свести. Или: кто сойдет в бездну? то есть Христа из мертвых возвести. Но что говорит?*<sup>168</sup> *Близко к тебе слово, в устах твоих и в сердце твоём, то есть слово веры, которое проповедуем. Ибо если устами твоими будешь исповедовать Иисуса Господом и сердцем твоим веровать, что Бог воскресил Его из мертвых, то спасешься, потому что сердцем веруют к праведности, а устами исповедуют ко спасению. Ибо Писание говорит: всякий, верующий в Него, не постыдится*»<sup>169</sup>. Если совершенный предел нашей веры и сила исповедания сводятся к лицу Христа и, исповедуя Его смерть и воскресение, мы оправдываемся,

<sup>165</sup> Лк. 2, 34.

<sup>166</sup> + праведность (NA, RP, Син., Елизов., еп. Кассиан, Победоносцев).

<sup>167</sup> Рим. 10, 3–4.

<sup>168</sup> + Писание (Син., Елизов., Победоносцев). Добавлено по смыслу, в греческом тексте (NA, RP) отсутствует.

<sup>169</sup> Рим. 10, 6–11.

как уверовавшие в Бога, то кто дерзнет утверждать, что Он не есть Бог, коль скоро исповедание веры в Него есть глава, дверь и путь спасения всех? Ведь через Него и в Нем и Сам Отец познается нами.

(200) *«Могущему же утвердить вас, по благовествованию моему и проповеди Иисуса Христа, по откровению тайны, о которой от вечных времен было умолчано, но которая ныне явлена и через писания пророческие, по повелению вечного Бога, возведена всем народам для покорения их вере, Единому Премудрому<sup>170</sup>, через Иисуса Христа, слава во веки. Аминь»<sup>171</sup>*. Вот же он ясно говорит, что благовествование и проповедь — Иисуса Христа и что хотя тайна о Нем была сокрыта и умолчана от вечных времен, но ныне она открыта для покорения вере. Ведь язычники обратились ко Христу, отвергнув лжеименное служение и познав Его как Бога по природе и истинно. И если через Иисуса Христа ясным образом познан был Бог, то разве не велика тайна Христова? Если же Он мыслится просто человеком, таким как мы, а вовсе не вочеловечившимся Богом, то уже не является премудрым таинство.

(201) *«Разумею то, что Иисус Христос сделался служителем для обрезанных — ради истины Божией, чтобы исполнить обещанное отцам, а для язычников — из милости, чтобы славил Бога»<sup>172</sup>*. Ведь написано, что *«поверил Авраам Богу, и это вменилось ему в праведность»<sup>173</sup>*. И ему было сказано: *«Благословятся в тебе все*

<sup>170</sup> + Богу (NA, RP, Син., Елизав., еп. Кассиан, Победоносцев).

<sup>171</sup> Рим. 14, 24–26. В критических изданиях (NA, еп. Кассиан) эти слова помещаются в конце Послания к Римлянам (Рим. 16, 25–27), поэтому такая ссылка дана и в издании Э. Шварца. Но поскольку свт. Кирилл помещает эту цитату раньше Рим. 15, 8, постольку очевидно, что в его новозаветном тексте эти стихи располагались там же, где и в традиционном тексте Послания (RP, Син., Елизав). В переводе Победоносцева слова этих стихов даны здесь же, но с изменением порядка стихов.

<sup>172</sup> Рим. 15, 8–9.

<sup>173</sup> Рим. 4, 3.

племена земные»<sup>174</sup>. Что и делает ясным для нас Павел, говоря: «Ибо не законом даровано Аврааму<sup>175</sup> обетование — быть наследником мира, но праведностью веры»<sup>176</sup>. И еще: «Итак, верующие благословляются с верным Авраамом»<sup>177</sup>. Следовательно, коль скоро обетования даются от Бога отцам по вере, но Христос сделался служителем, то есть посредником, чтобы исполнить данные от Бога отцам обетования, то есть оправдание через веру, стал же Он посредником, заботясь о вере не другому, но Себе Самому, а через Себя — Отцу, тогда Он есть Бог по природе. Ведь блаженный Авраам был оправдан, уверовав в Бога, но так и язычники могут быть оправданы в нем, последовав стопам его и веруя в Бога, то есть во Христа.

*Из Первого послания к Коринфянам*

(202) «И такими были некоторые из вас; но омылись, но освятились, но оправдались именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего»<sup>178</sup>. Если мы оправдываемся во имя Христа, верую почитая Его как Бога и принимая Дух Его, то каким образом Христос — не Бог?

*Из Второго послания к Коринфянам*

(203) «Ибо если бы кто, придя, начал проповедовать другого Иисуса, которого мы не проповедовали, или если бы вы получили иного Духа, которого не получили, или иное благовестие, которого не принимали, то вы были бы очень снисходительны (к тому)»<sup>179</sup>. Прежде времен вочеловечения не обретается никто, наименовавший Слово от Бога Иису-

<sup>174</sup> Быт. 12, 3.

<sup>175</sup> Опущены слова: «или семени его».

<sup>176</sup> Рим. 4, 13.

<sup>177</sup> Гал. 3, 9.

<sup>178</sup> 1 Кор. 6, 11.

<sup>179</sup> 2 Кор. 11, 4.

сом или Христом, кроме как по предведению, что Оно будет наименовано так в свое время, когда Оно и стало плотью. Поэтому имя «Иисус» для Него новое, появившееся, когда Он стало человеком. Однако если Он проповедуется как Бог, будучи при этом одним, — ведь нет, кроме Него, другого, которого могут проповедать, — то это было бы благом, и тогда мы служим Богу. Если же у Него есть только ограниченность человечества и Он почтен простым единением лиц, то пустым стало слово нашей веры, приводя нас к человеку, а не к Богу. Но последнее нечестиво. Стало быть, Христос — Бог и Сын, поскольку Слово Божие стало плотью.

*Из Послания к Галатам*

(204) *«Удивляюсь, что вы от призвавшего вас благодатью Христовою так скоро переходите к иному благовествованию, которое (впрочем) не иное, а только есть люди, смущающие вас и желающие превратить благовествование Христово. Но если бы даже мы или ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема»*<sup>180</sup>. Если есть одно благовествование, которое возведено всей поднебесной через святых тайноводцев, а это есть вера во Христа, то как Он может быть не истинным Богом, если необходимо исповедовать, что мы призваны от древнего заблуждения к познанию Того, Кто есть Бог по природе? Но блаженный Павел настолько дерзновенен, что анафематствует даже ангелов, если они станут исказить благовествование Христово.

(205) *«Когда же Бог, избравший меня от утробы матери моей и призвавший благодатью Своею, благоволил открыть во мне Сына Своего, чтобы я благовествовал Его язычникам, — я не стал тогда же советоваться с плотью и кровью и не пошел в Иерусалим к предшествовавшим мне апостолам»*<sup>181</sup>. Тому, кто сразу обрел от Бога введение в таинство и откровение, не было нужды в наставлении

<sup>180</sup> Гал. 1, 6–8.

<sup>181</sup> Гал. 1, 15–17.

от людей. Вот только спросим следующее: Кого Отец открыл блаженному Павлу или Кого приказал благовествовать язычникам? Неужели Бога Слово и Единородного Сына, не соединившегося с плотью и не ставшего человеком по домостроительству? Но разве может это быть правдой? Ведь Того же Самого он провозглашал и Богом и вместе человеком, говоря притом об одном Сыне и Господе Иисусе Христе.

(206) *«Однако же, узнав, что человек оправдывается не делами закона, а только верою в Иисуса Христа, и мы уверовали во Христа Иисуса, чтобы оправдаться верою во Христа, а не делами закона»*<sup>182</sup>. Если вера в Бога имеет наградой оправдание, — ведь так были оправданы жившие прежде нас, ибо написано: *«Поверил Авраам Богу, и вменилась ему в праведность»*<sup>183</sup> вера, — то каким образом Еммануил не Бог, коль скоро истинно, что веруя в Него, мы оправдываемся?

*Из Послания к Ефессянам*

(207) *«В Нем и вы, услышав слово истины, благовествование вашего спасения, и уверовав в Него, запечатлены обетованным Духом»*<sup>184</sup>, *Который есть залог наследия нашего, для искупления удела Его, в похвалу славы Его»*<sup>185</sup>. В предложенных мыслях можно усмотреть сразу многое, позволяющее научиться тому, что Христос — истинный Бог, и что вера в Него воздается всеми не просто как в одного из таких, как мы, но как в одного Господа, Сына и Бога. Ведь, во-первых, Он есть благовествование спасения, в Него и вера, очевидно, как в Бога, но следует и награда за веру, то есть обетованный Дух, Который есть залог наследия нашего. Ибо мы искуплены в похвалу славы Христа, потому что Он спас нас не как обычный человек, но как Бог, бывший ради нас во плоти. Ведь так мы будем существовать в похвалу славы Его.

<sup>182</sup> Гал. 2, 16.

<sup>183</sup> Рим. 4, 3.

<sup>184</sup> + Святым (NA, RP, Син., Елизав., еп. Кассиан, Победоносцев).

<sup>185</sup> Еф. 1, 13–14.

(208) *«Для сего-то я, Павел, (сделался) узником Иисуса Христа за вас язычников. Как вы слышали о домостроительстве благодати Божией, данной мне для вас, потому что мне через откровение возведена тайна, о чем я и выше писал кратко, то вы, читая, можете усмотреть мое разумение тайны Христовой»*<sup>186</sup>. Какая нужда в разумении и откровении от Бога для познания тайны Христовой, если Он — человек обособленно и полностью отделен от Бога Слова, будучи почтен простым единением лиц? Что Он имеет сокровенного, и что вообще трудного в том, чтобы о человеке, одном из таких, как мы, помыслить, что он человек? Но глубока и велика тайна, если говорить, что Слово, будучи Богом, стало таким, как мы. Поэтому если те, кто глубоки в разумении и обладают Божественным откровением, передали нам тайну Христову как тайну Божественную и если вера в Него, очевидно, как в Бога, то каким образом Он может не быть Богом?

(209) И другое сходное с этим место, имеющее то же значение: *«Мне, наименьшему из всех святых, дана благодать сия — благовествовать язычникам неисследимое богатство Христово и открыть»*<sup>187</sup>, *в чем состоит домостроительство тайны, сокрывавшейся от вечности в Боге, создавшем все»*<sup>188</sup>.

(210) *«Мужья, — говорит апостол, — любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее, чтобы освятить ее, очистив банею водною посредством слова»*<sup>189</sup>. Какое же это слово, посредством которого мы очистились, омыв *«тело водою чистою»*<sup>190</sup>, как не то, конечно же, о котором божественный Павел говорит, что *«это есть слово веры, которое проповедуем. Ибо если устами твоими будешь исповедовать Иисуса Господом и сердцем*

<sup>186</sup> Еф. 3, 1–4.

<sup>187</sup> + всем (NA, RP, Син., Елизав., еп. Кассиан, Победоносцев).

<sup>188</sup> Еф. 3, 8–9.

<sup>189</sup> Еф. 5, 25–26.

<sup>190</sup> Евр. 10, 22.

твоим верить, что Бог воскресил Его из мертвых, то спасешься, потому что сердцем веруют к праведности, а устами исповедуют ко спасению»<sup>191</sup>. Следовательно, если мы, исповедуя Христа, спасаемся в вере, то каким образом не истинный Бог Тот, слово веры в Которого если бывает, то мы очищены и освящены?

*Из Послания к Филиппийцам*

(211) «Но что до того — говорит апостол, — как бы ни проповедали Христа, притворно или искренно»<sup>192</sup>. Так неужели как человек, почтенный благодатью, Он проповедуется миру? Впрочем, мир познал Христа как Бога, почтив Его верою. Тогда каким образом не Бог Тот, Кто возвещается миру во славе Божества?

(212) «Подвизаясь, — говорит апостол, — за веру Евангельскую, и не страшитесь ни в чем противников: это для них есть предзнаменование гибели, а для вас — спасения. И сие от Бога, потому что вам дано ради Христа не только верить в Него, но и страдать за Него»<sup>193</sup>. Если веру во Христа мы получаем от Бога в качестве благодати, и из-за этого мы вовсе не заблудились, но познали по природе и истинно сущего Бога, то как можно усомниться в том, что Христос — Бог?

*Из Послания к Тимофею*

(213) «Верно и всякого принятия достойно слово, что Христос Иисус пришел в мир спасти грешников, из которых я первый. Но для того я и помилован, чтобы Иисус Христос во мне первом показал все долготерпение, в пример тем, которые будут верить в Него к жизни вечной»<sup>194</sup>. Если Христос спасает грешников и оказывает долготерпение к согрешившим, принимая раскаяние их, и если вся вера

<sup>191</sup> Рим. 10, 8–10.

<sup>192</sup> Флп. 1, 18.

<sup>193</sup> Флп. 1, 28–29.

<sup>194</sup> 1 Тим. 1, 15–16.

наша обращена на Него, и через веру в Него мы стяжали жизнь вечную, то как Он может не быть Богом? Ведь только Богу естественно может подходить способность спасать мир или же тех, кто в мире, проявлять долготерпение к согрешающим и оживотворять посредством веры в Него.

(214) *«И беспрекословно — великая благочестия тайна: Он, Кто<sup>195</sup> явился во плоти, оправдал Себя в Духе, показал Себя ангелам, проповедан в народах, принят верою в мире, вознесся во славе»<sup>196</sup>*. Кто этот явившийся во плоти? Или не ясно, что это непременно и всячески Слово Бога Отца? Ведь так благочестия тайна будет великой. Показал же Он Себя ангелам, восходя на небеса, проповедан в народах через святых апостолов, но принят верою и в мире, притом мы вовсе не говорим, будто это просто человек такой, как мы, но что это Бог во плоти, ставший таким, как мы. Но Он вознесся и во славе, чтобы услышать Бога Отца, говорящего: *«Сиди одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих»<sup>197</sup>*.

#### Из Послания к Титу

(215) *«Слово это верно; и я желаю, чтобы ты подтверждал о сем, дабы уверовавшие в Бога старались быть прилежными к добрым делам»<sup>198</sup>*. Так неужели верующие в Бога не во Христа уверовали? Впрочем, блаженный Иоанн ясно говорит о Нем: *«А тем, которые приняли*

<sup>195</sup> «Он, Кто» (ζς = NA, еп. Кассиан): «Бог» (Θεός = RP, Син., Елизав., Победоносцев). Хотя в этом месте все греческие рукописи дают чтение «Бог», Э. Шварц обоснованно восстанавливает обычное для свт. Кирилла чтение этого стиха, которое встречается, например, и в других книгах цикла «О правой вере». См.: *Cyrellus Alexandrinus. Oratio ad Theodosium imperatorem de recta fide 7 // ACO 1, 1, 1. P. 46 = Idem. De Incarnatione Unigeniti (G.-M. de Durand. P., 1964 (SC 97). P. 196)*. Рус. пер.: Юлаев 2006. С. 90; *Idem. Oratio ad Pulcheriam et Eudociam augustas de fide 26 // ACO 1, 1, 5. P. 43*. Несомненно, это намного лучше согласуется с нижеследующим толкованием.

<sup>196</sup> 1 Тим. 3, 16.

<sup>197</sup> Пс. 109, 1.

<sup>198</sup> Тит. 3, 8.

*Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими»*<sup>199</sup>. Да и сам блаженный Павел пишет: «Однако же, узнав, что человек оправдывается не делами закона, а только верою в Иисуса Христа, и мы уверовали во Христа Иисуса, чтобы оправдаться в Нем»<sup>200</sup>. Поэтому, когда в Бога веруют те, которые Христу преподносят веру, как Он может не быть истинным Богом?<sup>201</sup>

О ТОМ, ЧТО ВЕРА — ВО ХРИСТА

*Из Евангелия от Иоанна*

(216) «А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими»<sup>202</sup>. Одновременно он полагает два приличных Богу свойства, ибо не иначе постигается нами Христос. Впрочем, что в Него вера, предложенные слова сделают ясными, а именно: «верующим, — говорит апостол, — во имя Его». А веруем мы во имя Его, веруя при этом, что Он является не обычным человеком и одним из таких, как мы, но вочеловечившимся Богом. Не свойственно человеку и давать власть становиться чадами Божиими, но, напротив, это прилично Богу и выше творения. Поэтому, коль скоро в Него вера и Сам Он дает благодать усыновления, каким образом Христос — не Бог?<sup>2</sup>

(217) «Так положил Иисус начало чудесам в Кане Галилейской и явил славу Свою; и уверовали в Него ученики Его»<sup>203</sup>. Итак, когда произошло чудо и Христос явил славу Свою, в каком смысле уверовали в Него блаженные ученики?<sup>3</sup> Неужели как просто в святого человека?<sup>3</sup>

<sup>199</sup> Ин. 1, 12.

<sup>200</sup> в Нем: верою во Христа (НА, РР, Син., Елизав., еп. Кассиан, Победоносцев). Гал. 2, 16.

<sup>201</sup> Эта глава представлена у Тимофея Элура (Ter-Mekerttschian, Ter-Minassiantz 1908. S. 314).

<sup>202</sup> Ин. 1, 12.

<sup>203</sup> Ин. 2, 11.

Впрочем, они еще прежде чуда последовали за Ним, удивляясь Ему как святому, однако благодаря чуду они увидели, что Он имеет силу и власть выше человека. Следовательно, уверовали они в Него как в Бога. И следует знать, что многие из святых много совершили чудесного, и хотя они вызывали удивление, но никто не уверовал в них.

(218) Равное значение может заключаться и здесь: «И когда Он был в Иерусалиме на празднике Пасхи, то многие, видя чудеса, которые Он творил, уверовали во имя Его»<sup>204</sup>.

(219) «Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него. Верующий в Него не судится, а неверующий уже осужден, потому что не уверовал во имя Единородного Сына Божия»<sup>205</sup>. Если вера в Сына есть путь спасения, тогда как мы веруем в Него? Или как мы избежим приговора суда? Неужели мы приняли Его как человека и не приняли ничем иным, кроме этого? Тогда каким образом мы не будем служить человеку? Однако уверовали мы в Него как в Бога, ибо это истинно. Кто тогда дерзает утверждать, что не является Богом поистине Тот, вера в Кого оправдала поднебесную?

(220) «Из этого отец узнал, что это был тот час, в который Он<sup>206</sup> сказал ему: сын твой здоров, и уверовал в Него<sup>207</sup> сам и весь дом его»<sup>208</sup>. Христос воскресил из мертвых сына царедворца, сказав ему: «Пойди, сын твой жив»<sup>209</sup>, и затем тот уверовал со всем семейством.

<sup>204</sup> Ин. 2, 23.

<sup>205</sup> Ин. 3, 17–18.

<sup>206</sup> Он: Иисус (NA, RP, Син., Елизав., еп. Кассиан, Победоносцев).

<sup>207</sup> в Него: — (NA, RP, Син., Елизав., еп. Кассиан, Победоносцев).

<sup>208</sup> Ин. 4, 53.

<sup>209</sup> ζῆν. Ср.: «здоров» (Син.); «жив» (Елизав., еп. Кассиан, Победоносцев). Ин. 4, 50. В толковании святитель (допуская некоторую неточность) утверждает, что Господь воскресил сына царедворца из мертвых, поэтому уместнее здесь оставить буквальный перевод этого глагола вместо смыслового по синодальному тексту.

Так вот, благодаря столь великой и приличной Богу власти неужели как в человека уверовал в Него царедворец, или он познал, что Тот — Бог по природе и оживотворяет со властью, кого пожелает, притом только словом? Но очевидно, что он уверовал в Него как в Бога.

(221) *«Истинно, истинно говорю вам: слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную»*<sup>210</sup>. Бог Отец послал нам с небес собственного Сына, *«дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную»*<sup>211</sup>. Почему тогда здесь Он говорит, что верующий в Пославшего Его имеет жизнь вечную? В кого же, наконец, вера? Неужели как в двух богов, в Отца и в Него? Отнюдь нет; но как в одного истинного Бога. Поэтому если кто уверует во Христа, то он уверовал в Бога; и если кто уверует в Бога Отца, то он будет уверовавшим и в одного Господа Иисуса Христа.

(222) *«Иисус сказал им в ответ: вот дело Божие, чтобы вы веровали в Того, Кого Он послал»*<sup>212</sup>. Если мы исполняем угодное Богу, веруя во Христа, — ведь Его поистине послал Отец в мир, когда Тот стал человеком таким, как мы, — то каким образом Он может не быть истинным Богом? Ведь не могло бы быть делом Божиим то, чтобы веровать в человека.

(223) *«Иисус же возгласил и сказал: верующий в Меня не в Меня верует, но в Пославшего Меня. И видящий Меня видит Пославшего Меня»*<sup>213</sup>. Далее Он к этому прибавляет: *«Я говорил не от Себя; но пославший Меня Отец, Он дал Мне заповедь, что сказать и что говорить»*<sup>214</sup>. Итак, если Он по заповеди Отца, пусть даже говорит Он как человек, веру в Себя Он возводит к Пославшему Его; и если видящий Его видит Пославшего Его, то кто дерзнет утверждать, что Он не есть

<sup>210</sup> Ин. 5, 24.

<sup>211</sup> Ин. 3, 16.

<sup>212</sup> Ин. 6, 29.

<sup>213</sup> Ин. 12, 44–45.

<sup>214</sup> Ин. 12, 49.

Бог и Бог истинный? Сходно с этим и следующее место: «Веруйте в Бога и в Меня веруйте»<sup>215</sup>.

*Из Евангелия от Луки*

(224) «Но Сын Человеческий, придя, найдет ли веру на земле?»<sup>216</sup> Когда Христос явится с неба, какую веру станет искать в нас? Ведь если Он желает, чтобы в Него веровали как в человека, такого как мы, то кто не уверовал в Него? Ибо иудеи обвиняли Его, говоря: «Почему Ты, будучи человек, делаешь Себя Богом?»<sup>217</sup> А эллины, слыша о кресте и смерти, полагают, будто речь идет об обычном человеке и об одном из таких, как мы. Какую же тогда веру Он будет искать, как не ту, очевидно, что провозглашена через богопроповедников, которые были даже «очевидцами и служителями Слова?»<sup>218</sup> Однако Иоанн сказал: «Слово стало плотью»<sup>219</sup>, а стало Оно плотью вместе с тем, что осталось Богом. Следовательно, сия-то вера и взойдет с нас в свое время.

ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

Кирилл Александрийский, свт. 2002 — *Кирилл Александрийский, свт.* Творения. М., 2002. Кн. 2–3. [*Kirill Aleksandriiskii, sviatitel'.* Tvoreniya (Works). Moscow, 2002. Kniga 2–3.]

Феодор (Юлаев), иером. 2017а — *Кирилл Александрийский, свт.* О правой вере к царевнам. Ч. 1 (главы 1–20) / Пер. с древнегреч. свящ. В. Дмитриева, ред. перевода, предисл. и примеч. иером. Феодора (Юлаева) // БВ. 2017. № 24–25. С. 435–467. [*Kirill Aleksandriiskii, sviatitel'.* O pravoj vere k tsarevnam. Chast' 1 (glavy 1–20) (On the right faith to queens. Part 1 (chapters 1–20)) / Perevod s drevnegrecheskogo

<sup>215</sup> Ин. 14, 1.

<sup>216</sup> Лк. 18, 8.

<sup>217</sup> Ин. 10, 33.

<sup>218</sup> Лк. 1, 2.

<sup>219</sup> Ин. 1, 14.

- sviashchennika V. Dmitrieva, redaktsiia perevoda, predislovie i primechaniia ieromonakha Feodora (Yulaeva) // Bogoslovskii Vestnik (Theological Herald). 2017. № 24—25. P. 435—467.]
- Феодор (Юлаев), иером. 2017b — *Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на Послание к Римлянам (из катен). Ч. 1 (Рим. 1, 3 — 8, 1) / Пер. с древнегреч., предисл. и примеч. иеромонаха Феодора (Юлаева) // Сборник трудов кафедры Библистики Московской духовной академии. № 4. М. — Сергиев Посад, 2017. С. 27—84. [*Kirill Aleksandriiskii, sviatitel'*. Tolkovanie na Poslanie k Rimlianam (iz katen). Chast 1 (Rim. 1, 3 — 8, 1) ((Exegesis of the Epistle of the Romans (from catenae)). Part 1 (Rom. 1, 3 — 8, 1)) / Perevod s drevnegrecheskogo, predislovie i primechaniia ieromonakha Feodora (Yulaeva) // Sbornik trudov kafedry Bibleistiki Moskovskoi dukhovnoi akademii (Collection of works of the Biblical Studies department of the Moscow Theological Academy). № 4. Moscow — Sergiev Posad, 2017. P. 27—84.]
- Феодор (Юлаев), иером. 2018 — *Кирилл Александрийский, свт.* О правой вере к царевнам. Ч. 2 (главы 21—132) (On the right faith to queens. Part 1 (chapters 21—132) / Пер. с древнегреч. свящ. В. Дмитриева, ред. перевода, предисл. и примеч. иером. Феодора (Юлаева) // БВ. 2018. № 28. С. 227—280. [*Kirill Aleksandriiskii, sviatitel'*. O pravoj vere k tsarevnam. Chast' 2 (glavy 21—132) / Perevod s drevnegrecheskogo sviashchennika V. Dmitrieva, redaktsiia perevoda, predislovie i primechaniia ieromonakha Feodora (Yulaeva) // Bogoslovskii Vestnik (Theological Herald). 2018. № 28. P. 227—280.]
- Юлаев 2006 — *Кирилл Александрийский, свт.* Диалог о вочеловечении Единородного / Пер. с древнегреч., вступ. статья и примеч. К. Б. Юлаева // БВ. 2006. № 5—6. С. 65—150. [*Kirill Aleksandriiskii, sviatitel'*. Dialog o vochelovechenii E dinorodnogo (Dialogue on the incarnation of the Only-begotten) / Perevod s drevnegrecheskogo, vstupil'naia stat'ia i primechaniia K. B. Yulaeva // Bogoslovskii Vestnik (Theological Herald). 2006. № 5—6. P. 65—150.]
- Ter-Mekertschian, Ter-Minassiantz 1908 — *Ter-Mekertschian K., Ter-Minassiantz E.* Timotheus Älurus, des Patriarchen von Alexandrien. Widerlegung der auf der Synode zu Chalcedon festgesetzten Lehre. Leipzig, 1908.

## О ПРАВОЙ ВЕРЕ К ЦАРЕВНАМ

### *Abstract*

**St. Cyril of Alexandria. On the right faith to Queens. Part III (chapters 133–224) / Translated from Greek by priest Basil Dmitriev. Editing of the translation, foreword and notes by hieromonk Theodore (Yulaev)**

This article ends the publication of the translation of the christological treatise of St. Cyril of Alexandria. A final section of its main part is presented, containing a commentary on selected places in the New Testament. The notes to the translation reflect the peculiarities of the biblical quotations of the saint, indicate the places cited in the later written monuments and show some aspects of the theological teaching of St. Cyril.

*Keywords:* St. Cyril of Alexandria, New Testament, patristic, patristic exegesis, polemical literature, christology, soteriology, Nestorianism.

ПРЕПОДОВНЫЙ НИКИТА СТИФАТ

О СТУДИЙСКИХ ОБЫЧАЯХ:  
«О ОПОЯСАНИИ СТУДИЙСКИХ  
ДИАКОНОВ», «О ЛОБЫЗАНИИ,  
ОСУЩЕСТВЛЯЕМОМ С ПОМОЩЬЮ  
РУК», «О “НО СОБЛАГОВОЛИЛ  
АЛЛИЛУИЯ” СТЕПЕНЕЙ»

Перевод с древнегреческого, вступительная статья  
и примечания *игумена Дионисия (Шленова)*

**УДК 264 (276)**

**DOI: 10.31802/2500-1450-2018-31-4-312-330**

*Аннотация*

В переводе трех малых литургических сочинений прп. Никиты Стифата (XI в.) — «Об опоясании студийских диаконов», «О лобызании, осуществляемом с помощью рук», «О “Но соблаговолил аллилуия” степеней» — отражены важные аскетико-богословские мысли: о необходимости подвига, приобретения добродетелей смирения и любви и о духовном восхождении через воспевание гимнов Богу. Пояс — символ воздержания, лобызание — добродетельной жизни, пение — духовного восхождения и блаженства в Царствии Небесном. Во вступительной статье к переводу дается краткий обзор данных сочинений и делается попытка определить их основной патристический контекст.

*Ключевые слова:* литургия, патристика, Студийский монастырь, иеромонах, иеродиакон, пояс, приветствие, гимн, прославление Бога, духовное восхождение.

В наследии прп. Никиты Стифата, помимо так называемой богословской «Трилогии», «Сотниц» и полемических сочинений, существуют три малых сочинения литургической тематики — «Об опоясании студийских

диаконов», «О лобызании, осуществляемом с помощью рук», «О “Но соблаговолил аллилуйя” степеней», изданные Ж. Даррузесом после более значимых произведений автора в серии «Христианские источники»<sup>1</sup>. Тем не менее и данные произведения достойны особого внимания как выражающие основные аскетико-мистические интуиции изучаемого автора и идейно взаимосвязанные с основным корпусом его сочинений.

Очевидно, что каждое из трех вышеуказанных сочинений отражает литургическую традицию Студийского монастыря<sup>2</sup>, в котором в течение всей жизни, начиная с отроческих лет, подвизался прп. Никита и игуменом которого он стал незадолго до своей смерти.

В первом сочинении «Об опоясании» описывается новая и оригинальная традиция Студийского монастыря опоясания иеродиаконами, символизирующая аскетическое умерщвление чувств. Согласно тексту, автор полемизирует с некими представителями «Церкви из мирян», считавшими такое бросающееся в глаза опоясание<sup>3</sup> необязательным<sup>4</sup>, но, даже встав на их точку зрения, он доказывает верность своей мысли, применимой не только к иеродиаконам, но и к диаконам в миру. Ж. Даррузес, издатель критического текста, приводит отрывок из послания Петра, патриарха Антиохийского, Константинопольскому патриарху Михаилу Керуларию. Из письма становится понятным, что последний и был главным оппонентом данного обычая: «В святейшем Студийском монастыре диаконы опоясываются, совершая дело, совсем не соответствующее церковному преданию. И обрати внимание на то, что после многих трудов и попыток ты не смог пресечь этот единственный обычай такого рода. И если мы не можем осилить тех, кто нам подчиняется, как тот серьезный и гордый народ мы сможем заставить отступить от своих обычаев?»<sup>5</sup> В целом

<sup>1</sup> Darrouzès 1961. P. 486–507.

<sup>2</sup> Подробнее см.: Krausmüller 2016; Потт 2017.

<sup>3</sup> См. статью об особо украшенных монашеских поясах в Древней Руси: Курбатов 2017.

<sup>4</sup> Подробнее см.: Darrouzès 1961. P. 492–493. Примеч. 1.

<sup>5</sup> *Petrus Antiochenus. Dissertatio 4, 17 // PG 120, 807D:6–810A:4.*

сочинение «Об опоясании» соответствует начальному этапу подвижничества, заключающегося в деятельном любомудрии и трудах доброделания.

Во втором сочинении описывается традиция приветствия между иеромонахами и клириками Студийского монастыря. Данное приветствие заключается во взаимном лобзании (*ἀστασιμός*), которое осуществляется при помощи протягивания и взаимного целования рук в жесте из двух крестообразно сложенных пальцев — большого и указательного — и трех прямых. Обнимая друг друга, иеромонахи взаимно лобызали руки друг друга, а при приветствии послушника иеромонах таким же жестом благословлял его, направляя на него силу своего духовного попечения. Данный обычай мог подразумеваться в Студийских канонах как «одно из свыше установленных преданий»<sup>6</sup>. Самое важное в данном описании — аскетический символизм, который прп. Никита усваивает данному жесту. Два скрещенных пальца означают добродетель смирения, которое, по примеру распятого Спасителя, имеет крестный, жертвенный и самоуничуженный характер, а три поднятых — добродетель любви, предельно открытой по отношению к Богу и другим людям. В аскетико-богословском учении прп. Никиты Стифата добродетели смирения и любви занимают ключевое место. Так, например, в «Трактате о рае» смирение описывается как врата, вводящие в рай, а любовь — как врата, находящиеся с диаметрально противоположной стороны, выводящие из некоего круга рая на вечнозеленые райские пажити<sup>7</sup>.

В третьем сочинении, наиболее сложном для понимания и возвышенном, истолковывается смысл припева «но соблаговолил аллилуия» после пропетых псалмов, который не известен другим авторам<sup>8</sup>. Данное малое сочинение, скорее всего представляющее законченное целое, толкует *ἀναβαθμοί* — «псалмы степеней или тропари, вдохновленные этими

<sup>6</sup> См.: *Descriptio constitutionis monasterii Studii* // PG 99, 1703B (Darrouzès 1961. P. 495. Примеч. 2).

<sup>7</sup> *Nicetas Stethatus. De paradiso* 52 (Darrouzès 1961. P. 216. Рус. пер.: Дионисий (Шленов), игум. 2011. С. 94. Далее указывается только страница).

<sup>8</sup> Поиск по TLG-on-line не дал никаких параллелей и дополнительных результатов.

тропарями и составленные прп. Феодором Студитом»<sup>9</sup>. Выражение «но соблаговолил аллилуия» (ключевое слово «благоволить/благоволение» — *νεύω, νεύσις*) оказывается для прп. Никиты поводом порассуждать на излюбленную тему о певческом служении людей Богу, по подобию ангелов, на земле и в Небесном Царствии. Особая оригинальность автора в том, что он редкую гимнографическую формулу «но соблаговолил аллилуия» понимает богословски — как милосердие и снисхождение Бога к человеческому роду. Таким образом, вербальный призыв «аллилуия» оказывается в ряду Божественных имен, представления о которых прп. Никита позаимствовал прежде всего из Ареопагитского корпуса<sup>10</sup>.

Каждая из трех малых тем — об опоясании, лобызании и пении «аллилуия» — имеет свой контекст.

Пояс в античной и христианской письменности был символом власти или воинской доблести. Так, свт. Иоанн Златоуст подчеркивает, что «пояс» и «хламида» являются «символами власти» правителя, идущего на прием к царю<sup>11</sup>. Согласно Псевдо-Кесарию<sup>12</sup>, христиане, сражающиеся в рядах небесного воинства и давшие обещание Христу, обязаны с честью носить свой пояс<sup>13</sup>.

У аввы Дорофея дается аскетическая интерпретация пояса как символа доброй готовности к подвижническому деланию<sup>14</sup>. Согласно прп. Максиму

<sup>9</sup> См. подробнее: Darrouzès 1961. P. 500. Примеч. 1.

<sup>10</sup> См.: Дионисий (Шленов), иером. 2006. С. 157–158.

<sup>11</sup> *Joannes Chrysostomus*. In epistulam I ad Corinthios 26 // PG 61, 218:20–23.

<sup>12</sup> VI в. по Р. X.

<sup>13</sup> См.: *Ps.-Caesarius*. Quaestiones et responsiones 146:116–121 (R. Riedinger. B., 1989 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte)). В данном тексте пояс именуется «символом войска»

<sup>14</sup> «Мы имеем и пояс; пояс почему носим? Пояс, который мы носим, является, во-первых, символом, что мы хорошо приготовлены к делу (*σύμβολόν ἐστι πρῶτον μὲν ὅτι ἐσμὲν εὐτρεπισμένοι εἰς ἔργον*), ибо каждый, желающий трудиться, прежде препоясывается и таким образом приступает к делу...» (*Dorotheus. Doctrinae diversae* 1, 16:1–5 (L. Regnault, J. de Préville. P., 1963 (SC 92). P. 172)).

Исповеднику, «пояс, поскольку из мертвых кожаных покровов делается, а опоясывает поясницу и пуп, обозначает умерщвление через воздержание и что им подобает облекаться всегда из-за силы и действия зла»<sup>15</sup>. Сходные аскетические интерпретации пояса содержатся у прп. Никиты Стифата, который под несомненным влиянием Дионисия Ареопагита, которого он прямо цитирует<sup>16</sup>, пишет при этом не просто о поясе как символе воздержания, то есть как инструменте аскетической монашеской жизни, но как о богословском символе кругообразного движения и приближения к Богу.

Вторая тема монашеского приветствия через лобызание встречается только у Стифата и в предшествующей традиции отсутствует.

Третья тема о толковании «но соблаговолил аллилуия» формально относится к жанру толкований на псалмы. Свт. Григорий Нисский в толковании «На надписания псалмов» объяснял, что надписание «Аллилуия» перед каждой из песен степеней означает духовное восхождение от мыслей более низких к мыслям более высоким и «совершенству во благе»<sup>17</sup>. В отличие от свт. Григория Нисского прп. Никита дает в данном случае более конкретное литургическое толкование и делает акцент на акте благоволения Божия в деле Божественного домостроительства. Помимо надписания псалмов, прп. Никита в последней главе третьего сочинения обращает особое внимание на псаломский стих: «восхождения в сердце своем положил»<sup>18</sup> — и предлагает его богословски интерпретировать как приобщение к духовной высоте через приобретение двух характерных монашеских дарований — мудрости

<sup>15</sup> *Maximus Confessor. Quaestiones et dubia* 1, 68 (= 2, 27):10–13 (J. H. Declerck. Turnhout, 1982 (CCSG 10). P. 156). Ἡ δὲ ζώνη <...> περισφίγγει δὲ ψύας καὶ ὀμφαλόν, σημαίνει τὴν νέκρωσιν διὰ τῆς ἐγκρατείας καὶ ὡς χρὴ ταύτην ἐπιτεῖσθαι ἀεὶ ἐπὶ τῆς κακίας δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ.

<sup>16</sup> *Dionysius Areopagita. De celesti hierarchia* 15, 4 (G. Heil, A. M. Ritter. B., 1991 (PTS 36). S. 55:3–5).

<sup>17</sup> *Gregorius Nyssenus. In inscriptiones Psalmorum* (J. McDonough. Leiden, 1962 (GNO 5). S. 110:7–18).

<sup>18</sup> Пс. 83, 6.

и знания<sup>19</sup>. В начале сочинения прп. Никита именует прп. Феодора Студита автором рассматриваемых им песнопений<sup>20</sup>. Прп. Феодор писал также: «Другие полагают в сердцах восхождения добродетелей, а мы умираем от нисхождений погибели»<sup>21</sup>, побуждая братию Студийского монастыря к духовной брани. У него же содержится и другой призыв: «Но всегда идите вперед, и преуспевайте, и полагайте добрые восхождения в ваших сердцах, восходя от славы в славу добродетели»<sup>22</sup>, который является определяющим для развития данной темы у прп. Никиты. Духовный отец прп. Никиты прп. Симеон Новый Богослов в двадцатом гимне писал о принятии сердцем «Божественных восхождений» в связи с необходимостью внутреннего боговидения для настоящего подвижника<sup>23</sup>. Данное мистическое учение так или иначе было усвоено его учеником, который использовал термин «благочувственно (εὐαισθητῶς)» для передачи внутреннего ощущения духовной высоты. Впоследствии прп. Никодим Святогорец цитировал отрывки из данного сочинения прп. Никиты Стифата в своем толковании ступеней восхождений<sup>24</sup>.

Перевод на русский язык выполнен по единственному критическому изданию Д. Даррузеса<sup>25</sup>, издавшему данные произведения по рукописи, хранящейся в ГИМе под номером 318, согласно каталогу архимандрита Владимира. Часть второго произведения «о лобызании» содержится также в Vaticanus 1105<sup>26</sup>.

<sup>19</sup> См. ниже: De habitibus Studii 14.

<sup>20</sup> De habitibus Studii 11.

<sup>21</sup> *Theodorus Studites*. Μεγάλη κατήχησις 82 (A. Papadopoulos-Kerameus. St. Petersburg, 1904. С. 577:22–578:1).

<sup>22</sup> *Theodorus Studites*. Μεγάλη κατήχησις 97 (A. Papadopoulos-Kerameus. St. Petersburg, 1904. С. 697:11–13. προβαίνετε δι' αἰεὶ καὶ προκόπτετε· καὶ ἀναβάσεις ἀγαθὰς ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν διατίθεσθε, ἐκ δόξης εἰς δόξαν ἀρετῆς μετερχόμενοι).

<sup>23</sup> *Symeon Neus Theologus*. Hymni 20:220 (A. Kambylis. В. — New York, 1976 (SB 3). Р. 166).

<sup>24</sup> См.: *Nicodemus Agioretu*. Νέα Κλίμαξ. Σ. 4, 20, 107. Примеч. 315.

<sup>25</sup> Darrouzès 1961. Р. 486–507.

<sup>26</sup> Darrouzès 1961. Р. 494.

ОБ ОПОЯСАНИИ СТУДИЙСКИХ ДИАКОНОВ

1. Пояс наших диаконов не излишнее что-то, как мнят некие, или не имеющее смысла, но является древним преданием, запечатленным апостолами, как мы уже пространнее говорили об этом в созерцании составленного нами слова<sup>27</sup>, и теперь мы будем выражаться яснее, пользуясь словом сухим и кратким. Наша церковная иерархия и все устройство священного престола есть запечатление и образ горней небесной иерархии через посредство всей видимой этой иерархической деятельности. Видя ее чистыми очами, богословы из апостолов, по аналогии с горним чином небесных сил, установили, чтобы в Церкви верных совершался дольний чин наших священников и диаконов<sup>28</sup>. На это указывает Дионисий, которому открыто многое о Божественном, в своем сочинении о небесной иерархии. Пишет он о поясе служебных сил Божиих: «Что значат для них пояса?» И немного далее: «Пояса [обозначают] ограждение их животворных сил и их общее свойство — единственно к себе возвращаться и по кругу в стройном порядке, соблюдая полное тождество, вокруг себя вращаться»<sup>29</sup>. Поскольку монашеский и священнический чин однороден небесным умам, как этот же писатель говорит в изложении монашеского совершенства<sup>30</sup>, мы подпоясываем наших диаконов, не выходя за пределы дозволенного, но совершенно законно это делаем в соответствии с древним учением и преданием апостолов и пророков.

2. И послушай Иоанна, возлюбленного ученика и богослова, так говорящего в Откровении своего страшного видения: «И после сего

<sup>27</sup> Более пространное Слово, о котором говорит здесь Стифат, не сохранилось.

<sup>28</sup> Подробнее см. в сочинении прп. Никиты Стифата «Об иерархии»: *Nicetas Stethatus. De hierarchia* 7–22.

<sup>29</sup> *Dionysius Areopagita. De celesti hierarchia* 15, 4 (G. Heil, A. M. Ritter. B., 1991 (PTS 36). S. 55:3–5).

<sup>30</sup> Ср.: *Dionysius Areopagita. De ecclesiastica hierarchia* 6, 3 (G. Heil, A. M. Ritter. B., 1991 (PTS 36). S. 116:7–14). В Ареопагитском корпусе о самом опоясании ничего не говорится.

я взглянул, и вот, отверзся храм скинии свидетельства на небе. И вышли [семь] Ангелов, имеющие семь язв, облеченные в чистую и светлую льняную одежду и опоясанные по персям золотыми поясами»<sup>31</sup>. А если желаешь, [послушай] и Даниила пророка, который говорит об этом сходным образом в своих собственных видениях: «И поднял глаза мои, и увидел: вот один муж, облеченный в льняную одежду, и чресла его опоясаны золотом из Уфаза<sup>32</sup>»<sup>33</sup>. Что же именно? Не повелел ли некогда Бог также Моисею, сказав ему об этом: «И сынов Аарона приведешь и облечешь их в хитоны; и опояшешь их поясом, и возложи на них повязки, и будут для Меня служителями в священнодействии на веки»<sup>34</sup>. Не подтверждает ли сего пример Самуила, который служил, как написано, Господу пред лицом священника Илии: «Сыновья же, — сказано, — Илия были люди негодные; они не знали Господа <...> Отрок же Самуил служил пред Господом, будучи опоясан в льняной ефод»<sup>35</sup>.

3. Но и Христос Бог наш, первый архиерей Церкви верных, запечатлев видения о поясе и откровения апостолов, сказал: «И подпоясавшись, служи Мне»<sup>36</sup>. Так вот, говоря так по милости и заблаговременно отдав приказ, Он повелел нам — Своей великой Церкви<sup>37</sup>, — чтобы по примеру Своей превысшенной иерархии наши служащие диаконы

<sup>31</sup> Ср. Откр. 15, 5.6.

<sup>32</sup> На полях схолия напротив слова *ὄφραζ*: *λίθος ἐγένετο καὶ ζῆται τὸ σημάδιον εἰς τὸ τέλος τοῦ βιβλίου* «стал камнем и ищи значение в конце книги». Однако, согласно замечанию издателя Ж. Даррузеса, в конце книги нет никаких пояснений (см.: Darrouzès 1961. P. 488).

<sup>33</sup> Дан. 10, 5.

<sup>34</sup> Исх. 29, 8.9.

<sup>35</sup> 1 Цар. 2, 12.18.

<sup>36</sup> Автор приводит часть назидания Спасителя (Лк. 17, 8), имеющего общий духовно-дидактический характер: «Напротив, не скажет ли ему: приготовь мне поужинать и, подпоясавшись, служи мне, пока буду есть и пить, и потом ешь и пей сам?»

<sup>37</sup> Имеется в виду Константинопольский патриархат, центральным храмом которого была Святая София — Великая Церковь Христа.

таким же образом опоясывались при служении Ему, возлежащему и приносимому в жертву на священном престоле. Учит меня и Григорий, труба богословия, о поясе так возвышенно богословствуя: «Потребим, — говорит, — жертву со тщанием, как съев опресноки с горькими травами, так и опоясав чресла»<sup>38</sup>. Исходя из самого простого он мудро управляет словом, чтобы воспитать наши нравы: «Да защитят тебя пояс и благо-разумие от вожделения и ржания, как говорит Божественное Писание, обличая постыдную страсть, чтобы ты в чистоте вкушал Пасху, умертвив члены, влачащиеся по земле, и подражая имевшему пояс Иоанну, пустыннонику, предтече и великому глашатаю истины»<sup>39</sup>.

4. Если же по данному вопросу точка зрения католической Церкви, состоящей из мирян, разнится от нашей, монашеской<sup>40</sup>, в этом нет ничего удивительного. Ведь как разнится и отличается жизнь здесь и там, так каждой стороне присущ иной уклад, иной облик и иной чин и жизнь. Однако чин диаконов Церкви не отпадает от таинства нашей точности. И если и кажется им, что они без пояса, то на самом деле они опоясаны находящимся на стихаре колафом<sup>41</sup>, то есть обручем<sup>42</sup>, который и выполняет роль пояса, будучи используем совершенно так же, как пояс.

<sup>38</sup> *Gregorius Nazianzenus*. In sanctum Pascha (oratio 45) // PG 36, 645:43–46.

<sup>39</sup> *Gregorius Nazianzenus*. In sanctum Pascha (oratio 45) // PG 36, 648:33–39.

<sup>40</sup> В данном случае прп. Никита пишет о Церкви из мирян и Церкви из монахов, подразумеваемая реальное деление внутри Церкви на белое и черное духовенство. Следует иметь в виду, что в церковной иерархии, согласно видению Стифата, монахи — а в ряде рукописей миряне — занимают последний девятый чин, но тем не менее в силу благодатных даров могут достичь высочайших ступеней богопознания. См.: *Nicetas Stethatus*. De hierarchia 54 (Darrouzès 1961. P. 352. Рус. пер.: Дионисий (Шленов), игум. 2011. С. 164).

<sup>41</sup> Термин *κολαφή* встречается дважды только в данном произведении Стифата и иначе неизвестен. В лексиконе Траппа (LVB) он переводится как «пояс, ремень» (ein Gürtle).

<sup>42</sup> Автор использует слово *μίτρα*, основное значение которого — «головной убор», а второе дополнительное значение — «пояс» (girdle) (Lampe 2004. P. 873). Ср. два основных значения данного слова в комментарии Ж. Даррузеса: 1. настоящий дополнительный пояс. 2. особый головной убор (см.: Darrouzès 1961. P. 493. Примеч. 1).

Ведь как обычай подпоясывания взят нами из древнего апостольского предания, о чем пишет великий Дионисий и мы упоминали выше, так и кафолическая из мирян Церковь на основании апостольского предания имела своих диаконов, о чем Климент, папа Римский, пишет в Апостольских постановлениях. В 54-й главе второй книги о епископах сообщается следующее: «Сначала храм, — он говорит, — пусть будет вытянутым, простираясь на восток, с каждой стороны имея чертог, обращенный к востоку. Храм похож на корабль. В центре пусть будет располагаться трон епископа, рядом с которым да воссядет священство, и диаконы пусть стоят рядом, облаченные должным образом без излишества»<sup>43</sup>.

5. Итак, приведены веские доказательства того, что и монахам-диаконам надлежит вместе с девством сочетать и хранение чувств и умерщвление плоти, которое они обозначают поясом, и мирянам-диаконам, находящимся в браке, подходит беспредельное целомудрие, на которое они тайно указывают через заметный колаф на их стихаре. Я сказал: беспредельное целомудрие, ибо в нашем слове говорится о браке и непосредственной близости, в которой еще больше огромная необходимость в целомудрии, чтобы сношение осуществлялось не ради удовольствия, но с целью деторождения, исполняя древнее Божие постановление, которое гласит: «*Раститесь и размножайтесь и наполняйте землю*»<sup>44</sup>. Но уже достаточно, так сказать, о поясе говорено.

ТОГО ЖЕ АВТОРА О ЛОБЫЗАНИИ,  
ОСУЩЕСТВЛЯЕМОМ С ПОМОЩЬЮ РУК

6. Но лобызание<sup>45</sup>, совершаемое руками, не сводится только к одному действию: оно, находясь за пределами видимого, содержит в себе нечто более таинственное для тех, кто занимается исследованием наших обычаев.

<sup>43</sup> Constitutiones apostolicae 57 // PG 1, 724–725. Указание на 54 главу ошибочно.

<sup>44</sup> Ср. Быт. 9, 1.

<sup>45</sup> Другой вариант перевода — «приветствие». Дословно *ἀσπασμός* означает «целование» или «лобзание» («лобызание» от глагола *ἀσπάζομαι* — «лобызать»).

Ведь лобызание являет взирающим очами души<sup>46</sup> три глубочайшие тайны: примирение друг с другом, изгнание из ума воображений и осенение Святым Духом.

7. Ибо крестом мы запечатлеваем большие и первые пальцы, будучи облечены в куколь незлобия, а раскрытые ладони с обеих сторон навстречу друг другу простираем — священники и те, кто воспринял весь строй распинающей себя жизни. Посредством крестообразного сложения пальцев мы показываем, что обладаем воздержанием и преданностью в дерзновении, ради которого мы, как оружием, облакаемся благоговением, а раскрытием рук мы показываем расположение любви, обладание которым между собой нам поручено Христом, и то, что каждый дружбу другого привлекает к себе. Прикосновением же пальцев, когда мы протягиваем друг другу правую руку и, вложив руку в руку, соединяемся, мы являем обоюдное единство и близость и несокрушимость любви. А лобызанием крестообразно сложенных пальцев мы намекаем на любовь к распинающей себя жизни, когда мы горячо ее лобызает, и не только, но и на умерщвление членов и на пригвождение дел плоти, и, кроме того, на взаимное смирение, когда, связанные союзом Духа, принимая прикосновение ближнего как освящение, мы лобызает друг друга. И в этом относящиеся к первому чину священники, как уже сказано, и облаченные в великую схиму, мы, пребывая в подлинном примирении, соединяемся в союзе любви.

8. Не так происходит с теми, кто носит залог схимы. Ибо, будучи еще новоначальными, они пребывают в борении и должны обороняться не только от одних действий страстей, но и от мечтаний, приходящих

<sup>46</sup> Выражение *ταῖς ὁρώσι ψυχῆς ὀφθαλμοῖς* появляется в контексте учения о пяти чувствах или силах души, соответствующих пяти чувствам тела, которое так или иначе разделял преп. Никита Стифат. Согласно самому распространенному варианту данного учения, самому высочайшему чувству тела — зрению (*ὄρασις*) — соответствует высшая сила души — разум (*νοῦς*). Взирание «очами души» означает разумное созерцание, или постижение. Подробнее см.: Дионисий (Шленов), игум. 2017а. С. 219–220.

на ум, и от образов<sup>47</sup> лукавых помыслов. Приходя с непокрытыми головами, они преклоняют их перед уже упомянутыми отцами, показывая этим, с одной стороны, свое подчинение<sup>48</sup> и смирение, а с другой, испрашивая у них благословение. Отцы же, сначала запечатлев их головы крестом, затем возложив правые руки на их головы, в то же время, при возложении, лобызуют возложенные руки, молясь над ними, их отпускают. Все они обмениваются одними и теми же словами, одни говорят: «Благослови, помолись за меня», а другие: «Бог да спасет тебя, брат».

9. Но нужно сказать и о тайне второго чина. Ибо знамение креста, совершаемое пальцами, изгоняет из ума мечтания и запечатления лукавых помыслов, а возложение рук призывает благословение и сошествие Духа, согласно древнему преданию, которое было дано апостолами священникам: «*Возложили бо, — говорит, — руки свои апостолы на верующих и сошел на них Дух Святой*»<sup>49</sup>. То, что священники целуют оконечности пальцев, обозначает новоначальное смирение новоначальных, что оно, будучи любезным для отцов, лобызается ими. Благодаря ему в преуспевании ежедневно<sup>50</sup> *полагая восхождения*<sup>51</sup>, они приближаются к вершинам добродетели и преуспевают.

<sup>47</sup> Слово ἰδαλμα означает «образ», «явление». В греческой христианской литературе используется не только в отрицательном, но и в положительном значении — как указание на образ Божий в человеке. Не случайно, что одно из первых положительных богословских упоминаний встречается у родоначальника Студийской монашеской школы прп. Феодора Студита: См.: *Theodorus Studites. Epistula 419:30–33, особо 32* (G. Fatouros. Bd. 2. В., 1992 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Berolinensis 31). S. 587).

<sup>48</sup> Дословно — «порабощение» (δοῦλωσις).

<sup>49</sup> Деян. 8, 17.

<sup>50</sup> Выражение «ежедневно» в наследии прп. Симеона Нового Богослова и его ученика прп. Никиты Стифата означает «постоянно, неуклонно».

<sup>51</sup> Ср. Пс. 83, 6. Псаломское речение «восхождения в сердце своем положил» имело разные аскетико-мистические толкования в наследии греческих и латинских отцов. См.: Дионисий (Шленов), игум. 2016.

10. Вот каково, друже, таинство лобызания, осуществляемого с помощью рук. Рассмотрение этого обычая для тех, кто не способен мысленно переступить пределы видимого, является глупостью, для незнающих, что духовен закон и духовным — духовное<sup>52</sup>, по Павлу<sup>53</sup>. Для тех же, кто с помощью любомудрия может выйти за пределы видимого, это премудрость, дело Божественного устроения, сочетающее воедино тех, кто оказался в разъединении из-за обособленного образа жизни и мечтаний, и соединяющее их через союз Духа<sup>54</sup> в любви, ведь они облобызали единую жизнь.

Но достаточно и сказанного для изложения исследуемого вопроса.

#### О «НО СОБЛАГОВОЛИЛ АЛЛИЛУИЯ» СТЕПЕНЕЙ

11. Аллилуию степеней, с которой мы поем тропари, составленные великим отцом нашим и исповедником Феодором, не мы влетаем в пение тропарей не просто и не без некоего рассуждения, — если и кажется кому-либо, не исследующему глубины Духа, излишней — но весьма продуманно и богословствуя свыше с мудростью. И если хочешь, пожелав, и об этом узнать, слушай, целиком превратившись в слух.

12. Еврейское слово «аллилуия» разделяется на три части: «алл» обозначает «идет», «ил» — «Бог», «уия» обозначает «пойте живого Бога»<sup>55</sup>. Или иначе: «алл» — «сильный», «ил» — «Бог», «уия» — «мо-

<sup>52</sup> Ср. аналогичные рассуждения в трактате «О рае» прп. Никиты Стифата: *Nicetas Stethatus. De paradiso* 18 (Darrouzès 1961. P. 174–176. Рус. пер.: Дионисий (Шленов), игум. 2011. С. 72).

<sup>53</sup> 1 Кор. 2, 13.

<sup>54</sup> Ср. Еф. 4, 3.

<sup>55</sup> Автор дословно повторяет толкование свт. Германа, патриарха Константинопольского: *Germanus I. Historia mystica Ecclesiae Catholicae* (e cod. Vat. graec. 790 et cod. Neapolit. graec. 63) 29:4–6 (P. Meyendorff (ap. N. Borgia). Crestwood — New York, 1984. P. 78). Ср. аналогичное толкование у более позднего автора XIII в.: *Theognostus. Thesaurus* 20, 46:679–681 (J. A. Munitiz. Turnhout, 1979 (CCSG 5). S. 226). «Вопрос: Как толкуется “Аллилуия” и “Бог Господь”? Ответ: “Аллилуия” происходит от еврейского слова *אל־הַלְלוּיָא*: а в переводе означает: Господь пришел и хвалите Его» (*Κύριος ἦλθε καὶ αἰνεῖτε αὐτόν*).

гучий». Но чтобы тебе не показалось, что мы с самого начала пребываем в безумии, [знай], что по звучанию слова и, как многие могут слышать и понимать, аллилуия — украшение богословских песнопений и словно отзвук пения, который искусно заставляет изучающих песенные гимны повторять пройденное и делает их послушными, а ум их восприимчивым к уразумению таковых уроков. По понимаемому же и по смыслу речения, когда мы, занимаясь пением, пленяем всякую мысль в послушание Христу<sup>56</sup>, произнесенное есть богословие и знание высокого разума и гимн высочайших сил. Присоединяя к стихам Давида «но соблаговолил аллилуия», мы, откидывая назад голову, возводим ум к высшим силам Бога и их песнопению, из которых одни поют единогласно живому Богу: «Аллилуия», а другие: «Свят, свят, свят»<sup>57</sup> — и наша мысль повторяет: «Но соблаговолил аллилуия» — достойным Бога образом. Когда мы поем тропари, мы не присоединяем к ним вслед за этим и «аллилуия», но когда поем Давидовы стихи псалмов, обычно произносим и «аллилуия», исполняя и усиливая его по гласу тропаря, стихослова, очевидно, псалмы степеней.

13. И дабы изъяснить тебе мысль в выражениях более точных, выслушай и другое немногословное объяснение. Так как «аллилуия», разделяемое на три части, истолковывается «Бог крепкий и могучий», как было отмечено, эта хвалебная песнь показывает нам следующее свое мудрейшее значение. Ибо мы говорим: «Но соблаговолил аллилуия» — и это «аллилуия» немолчно воспевается чинами бесплотных умов Бога:

<sup>56</sup> Ср. 2 Кор. 10, 5.

<sup>57</sup> Ср.: *Nicetas Stethatus*. *Centuria 3*, 99 // PG 120, 1008BC. Согласно учению Стифата, изложенному в 99 главе 3-й «Сотницы», первый троичный порядок небесных сил воспеает Богу гимн «Гел», второй — «Свят, свят, свят», третий — «Аллилуия». Представители церковной иерархии, в свою очередь, сближаются с третьим троичным порядком через служение и совершение заповедей Божиих. Таким образом, пение «аллилуия» особо свойственно трем низшим ангельским чинам: началам, архангелам и ангелам, наиболее близким людям. «Но соблаговолил аллилуия» — ответная песнь людей как Богу и всей небесной иерархии, так и трем наиболее близким им чинам.

«Крепкий Бог и могучий в силе соблаговолил». Ибо я убежден, что сами высшие силы не воспевают без благоволения Божия, так же как произошли не вне Божественного благоговения вместе со всем творением, но «аллилуйя» — соблаговолил. Бог соблаговолил, когда некогда из не-сущих Он привел все к бытию, дабы ангелы восхваляли Его таким образом, и когда, взяв персть от земли, Он создал человека по Своему образу и подобию и сделал его царем всей твари. Соблаговолил Он и тогда, когда воплощался, будучи бесплотным, и рождался от Девы человеком, будучи Богом, дабы ангелы воспевали неизреченное таинство Его домостроительства. Благоволит же не меньше и постоянно, чтобы ангелы немолчно воспевали: «Аллилуйя», поскольку Он любвеобильно устраивает всегда наше спасение и все делает и преобразует к лучшему, старающихся возводя от худшего и злейшего вперед к совершенству, дабы постоянно<sup>58</sup> совершала Его десница изменение<sup>59</sup> в душах спасающихся и радость на небесах об изменяющихся и возвращающихся к воспеваемому немолчно в Троице<sup>60</sup>.

14. Такова наша песнь, воспеваемая в соответствии с высшим небесным песнопением и знанием, о преуспевании изменяющихся в Духе и полагающих восхождения мудрости и знания<sup>61</sup> в своих сердцах<sup>62</sup>; и этим

<sup>58</sup> Дословно — «ежедневно» (*καθ' ἑκάστην*). Для прп. Симеона Нового Богослова, духовного наставника прп. Никиты Стифата, выражение *καθ' ἑκάστην* обозначает постоянство духовных усилий, включая постоянный плач и другие добродетели. Ср.: «...постоянно плача (...θρηνοῦντες καθ' ἑκάστην)» (*Symeon Neus Theologus*. Hymnus 8:32 (A. Kambylis. B., 1976 (SB 3). S. 73)).

<sup>59</sup> Ср. Пс. 76, 11.

<sup>60</sup> Ср.: «Бог Единица и Троица, начинаясь от единицы, в Себе Самом, так как десятирица кругообразно оканчивается. Он содержит в Себе начала и концы всех. Но находится Он вне всех, возвышаясь над всеми...» (*Nicetas Stethatus*. Centuria 3, 100 // PG 120, 1008D:8—11).

<sup>61</sup> О значении приобщения «мудрости и знанию» в учении прп. Никиты Стифата см.: Дионисий (Шленов), игум. 2017а. С. 206—212.

<sup>62</sup> Ср. Пс. 83, 6.

является наше пение «но аллилуия соблаговолил», по усердию день ото дня поднимающихся на высочайшие степени добродетелей и словно пребывающих в добром ощущении<sup>63</sup> своего возвышения. Вот как мы понимаем это таинство богословия, которое большинство из людей не может понять подобающим Богу образом и осмеивают Божественное<sup>64</sup> как нечто театральное и разыгрываемое на сцене, и ничего кроме смеха не рождается у тех, кто смотрит на это<sup>65</sup>. Но оставим пустое мудрование таковых, и внимательно устремимся только к смыслу, сокрытому в речении, дабы, имея Духа содействующего, исследующего глубины Божии<sup>66</sup>, мы уразумели силу написанного и воспеваемого, когда Его светом возводимые к знанию<sup>67</sup> божественных и человеческих вещей,

<sup>63</sup> Дословно — «благочувственно» (εὐαίσθητος). Термин свойствен аскетико-мистической традиции, делающей особый акцент на преобразении чувственного начала при вступлении на путь богообщения. В доступном для поиска корпусе прп. Симеона Нового Богослова (согласно статистике TLG) термин εὐαίσθητος используется 10 раз. См., например, наиболее близкое место, где говорится об ощущении духовной высоты: [Подвижник] «удалился и приблизился ко Христу, получив горнее призвание в добром чувствовании и возвысившись к высоте духовного созерцания через делание заповедей» (*Symeon Neus Theologus. Capita theologica 2, 8:9–11* (J. Darrouzès. P., 1966 (SC 51). P. 73:15–17)).

<sup>64</sup> В других своих сочинениях прп. Никита подразумевал под насмешниками прежде всего тех, кто не признавал святость его духовного отца прп. Симеона Нового Богослова. См.: Дионисий (Шленов), иером. 2006. С. 152–153.

<sup>65</sup> В данном месте прп. Никита, в соответствии с общепринятой до него святоотеческой традицией, оценивает театр как символ фальши и лжи и антипод добродетели искренности. Ср. у прп. Иоанна Дамаскина противопоставление поющих: «Аллилуия» — и посещающих театр: «...ангельский гимн, аллилуия, все достойное спасения, все доставляющее царствие — это слушает входящий в церковь. А что видит бегущий в театры? Дьявольские песни, пляшущих жен...» (*Ioannes Damascenus. Sacra parallela (recensiones secundum alphabeti litteras dispositae, quae tres libros conflant) // PG 96, 312:20–25*).

<sup>66</sup> Ср. 1 Кор. 2, 10.

<sup>67</sup> В богословском учении Сифата представления о духовном озарении и знании очень близки друг другу. См.: Дионисий (Шленов), игум. 2017а. С. 220.

мы бы не преткнулись о камень богохульства разумными стопами нашего разума, но получили урок: прямым путем<sup>68</sup> идти к высотам небесного познания Бога как приобретшие, по Павлу, жительство на небесах<sup>69</sup>.

#### ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

Дионисий (Шленов), иером. 2004 — *Никита Стифат*. Исповедание веры / Пер. с древнегреч. и примеч. иером. Дионисия (Шленова) // БВ. 2004. № 4. С. 91–105. [*Nikita Stifat*. *Ispovedanie very (Confession of faith)* / *Perevod s drevnegrecheskogo i primechaniia ieromonakha Dionisiia (Shlenova)* // *Bogoslovskii vestnik (Theological herald)*. 2004. № 4. P. 91–105.]

Дионисий (Шленов), иером. 2006 — *Никита Стифат*. [Вступление] к книге Божественных гимнов преподобного отца нашего Симеона / Пер. с древнегреч. и примеч. иером. Дионисия (Шленова) // БВ. 2005–2006. № 5–6. С. 151–176. [*Nikita Stifat*. [Vstuplenie] k knige Bozhestvennykh gimnov prepodobnogo otca nashego Simeona ([Introduction] to the book of the Divine hymns of our Holy Father Simeon) / *Perevod s drevnegrecheskogo i primechaniia ieromonakha Dionisiia (Shlenova)* // *Bogoslovskii vestnik (Theological herald)*. 2005–2006. № 5–6. P. 151–176.]

Дионисий (Шленов), игум. 2011 — *Никита Стифат*, прп. Творения. Т. 1. Богословские сочинения / Пер. с древнегреч. игум. Дионисий (Шленов). Сергиев Посад, 2011. [*Nikita Stifat, prepodobnyi*. *Tvoreniia*. Том 1. *Bogoslovskie sochineniia (Works. Vol. 1. Theological writings)* / *Perevod s drevnegrecheskogo igumen Dionisii (Shlenov)*. *Sergiev Posad*, 2011.]

Дионисий (Шленов), игум. 2018а — *Преподобный Никита Стифат*. Слово против иудеев / Вступ., пер. с древнегреч. и примеч. игум. Дионисия (Шленова) // БВ. 2018. № 29. Вып. 2. С. 266–282. [*Prepodobnyi Nikita Stifat. Slovo protiv iudeev (Sermon against the Jew)* / *Vstup.*, *perevod s drevnegrecheskogo i primechaniia igumen Dionisiia (Shlenova)* // *Bogoslovskii vestnik (Theological herald)*. 2018. № 29. *Vypusk 2*. P. 266–282.]

Darrouzès 1961 — *Nicetas Stéthatos*. *Opuscules et Lettres* / Ed. J. Darrouzès. P., 1961 (SC 81).

<sup>68</sup> Идея шествования прямым путем лежит в основе ключевого трактата прп. Никиты Стифата «О душе». Ср. также его учение о шествовании царским путем, продолжающую древнюю эзегетическую традицию: Дионисий (Шленов), игум. 2017б. С. 379–386.

<sup>69</sup> Фил. 3, 20.

ЛИТЕРАТУРА

- Дионисий (Шленов), игум. 2015 — *Дионисий (Шленов), игум.* Образы царской власти в византийской литературе: сравнение «царя» и «плача» у прп. Симеона Нового Богослова и его контекст // БВ. 2015. № 18–19. Вып. 3–4. С. 136–167. [*Dionysius (Shlenov), hegumen.* Obrazy tsarskoi vlasti v vizantiiskoi literature: sravnenie “tsaria” i “placha” u prepodobnogo. Simeona Novogo Bogoslova i ego kontekst (Images of royal power in Byzantine literature: a comparison of the “king” and “crying” in st. Simeon the New Theologian and its context) // Bogoslovskii Vestnik (Theological Herald). 2015. № 18–19. Vypusk 3–4. S. 136–167.]
- Дионисий (Шленов), игум. 2016 — *Дионисий (Шленов), игум.* «Восхождение» в византийской литературе как образ духовного совершенства: на основании духовной экзегезы Пс. 83, 6. URL: <http://www.mpda.ru/video/text/4448360.html> (дата обращения 19.10.2018). [*Dionysius (Shlenov), hegumen.* “Voskhozhdenie” v vizantiiskoi literature kak obraz duhovnogo sovershenstva: na osnovanii duhovnoi ehkzegezy Psalma 83, 6 (“Ascension” in Byzantine literature as an image of spiritual perfection: on the basis of a theological exegesis of Ps. 83, 6). URL:<http://www.mpda.ru/video/text/4448360.html> (data obrashcheniia 19.10.2018).]
- Дионисий (Шленов), игум. 2017а — *Дионисий (Шленов), игум.* Фрагмент о приобщении мудрости и знанию в трактате «Об иерархии» (32–40) прп. Никиты Стифата и его контекст // БВ. 2017. № 24–25. Вып. 1–2. С. 199–236. [*Dionysius (Shlenov), hegumen.* Fragment o priobshchenii mudrosti i znaniiu v traktate “Ob ierarkhii” (32–40) prepodobnogo Nikity Stifata i ego kontekst (A fragment about the accession of wisdom and knowledge in the treatise “On the hierarchy” (32–40) of st. Nicetas Stethatus and its context) // Bogoslovskii Vestnik (Theological Herald). 2017. № 24–25. Vypusk 1–2. P. 199–236.]
- Дионисий (Шленов), игум. 2017б — *Дионисий (Шленов), игумен.* Представления о «царском пути» в византийском богословии и аскетике: На примере учения о шествии души к Богу преподобного Никиты Стифата // БВ. 2017. № 26–27. Вып. 3–4. С. 355–391. [*Dionysius (Shlenov), hegumen.* Predstavleniia o “tsarskom puti” v vizantiiskom bogoslovii i asketike: Na primere ucheniia o shestvii dushi k Bogu prepodobnogo Nikity Stifata (Representations of the “royal path” in Byzantine theology and asceticism: On the example of the doctrine of the ascent of the soul to God of St. Nicetas Stethatus) // Bogoslovskii Vestnik (Theological Herald). 2017. № 26–27. Vypusk 3–4. P. 355–391.]

## ПРЕПОДОБНЫЙ НИКИТА СТИФАТ

- Дионисий (Шленов), игум. 2018b — *Дионисий (Шленов), игумен*. Принцип «Познай себя» у преп. Никиты Стифата в контексте византийской традиции // БВ. 28. 2018. Вып. 1. С. 96–126. [*Dionysius (Shlenov), hegumen*. Printsip “Poznai sebja” u prepodobnogo Nikity Stifata v kontekste vizantiiskoi traditsii (Nicetas Stethatus' pricipie of “Know thyself” in the context of Byzantine tradition) // Bogoslovskii Vestnik (Theological Herald) 28. 2018. Выпуск 1. Р. 96–126.]
- Курбатов 2017 — *Курбатов А. В.* Монашеские пояса с клеймами и матрицы для их теснения в средневековой Руси // В камне и в бронзе сборник статей в честь Анны Песковой. СПб., 2017. С. 265–282.
- Потт 2017 — *Потт Ф.* Студийская монастырская реформа и эволюция богослужения // Церковь и время. 2017. № 3 (80). С. 172–216.
- Krausmüller 2016 — *Krausmüller D.* Multiple hierarchies: servants and masters, monastic officers, ordained monks, and wearers of the greater and the small habit at the Studios monastery (X–XI Centuries) // Byzantinoslavica. Revue internationale des Études Byzantines. 2016. Vol. 74. № 1–2. Р. 92–114.
- Lampe 2004 — *Lampe G. W. H.* A patristic greek lexicon. Oxford — New York, 2004.

### *Abstract*

***St. Nicetas Stethatus. About Studite traditions: “On the cincture of Studite deacons”, “On kissing with hands”, “On the degrees of ‘But deigned hallelujah’” / Translation from Ancient Greek, introductory article and commentary by hegumen Dionysius (Shlenov)***

In the translation of three small liturgical writings of st. Nicetas Stethatus (XI century) — On the orations of Studite deacons, On kissing with hands, On the degrees of “But deigned hallelujah” - important ascetic-theological thoughts are expressed: about the need for feasts, the acquisition of the virtues of humility and love and spiritual ascent through chanting hymns to God. The belt is a symbol of abstinence, the kissing of a virtuous life, the singing — a symbol of spiritual ascent and bliss in the Kingdom of Heaven. The introductory article to the translation gives a brief overview of these essays and attempts to determine their main patristic context.

*Keywords:* liturgy, Studite monastery, hieromonk, hierodeacon, belt, greeting, hymn, glorification of God, spiritual ascent.

## ОТДЕЛ III. АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ И ПУБЛИКАЦИИ

---

### ДНЕВНИКИ

## ПОСЛЕДНИЕ ДНИ 1918 ГОДА В ВОСПОМИНАНИЯХ А. Д. БЕЛЯЕВА

Публикация *игумена Дионисия (Шленова)*,  
*В. Л. Шленова*

УДК 82-941

DOI: 10.31802/2500-1450-2018-31-4-331-354

#### *Аннотация*

В публикации предлагается фрагмент из дневников профессора догматики МДА А. Д. Беляева, в котором описываются последние дни 1918 г. и первые два дня 1919 г. по старому стилю. В достаточно кратких, но выразительных дневниковых записях автор успевает рассказать о многом, немногословно передать дух и колорит того сурового времени. Центральное описываемое событие — празднование Рождества в Покровском академическом храме, который в то время оставался внутренним духовным оплотом уже в значительной степени разоренной Академии. Описание служения архимандрита Илариона (Троицкого) и пересказ содержания его проповедей позволяют еще лучше представить роль будущего архипастыря и священномученика в сохранении Московской духовной академии в трудные моменты ее бытия.

*Ключевые слова:* Московская духовная академия, Троице-Сергиева лавра, Рождество Христово, Покровский академический храм, Октябрьская революция, советская власть, голод, большевики.

Дневники профессора догматики Московской духовной академии Александра Дмитриевича Беляева<sup>1</sup> представляют бесценный источник для истории Московской духовной академии и Троице-Сергиевой лавры, а также для истории России: жизнь страны в целом видна в них сквозь призму событий, происходивших в этих ключевых центрах духовного образования и монашеской жизни. В настоящей публикации представлены записи последних двух недель 1918 г. и первых двух дней 1919 г.<sup>2</sup> На этот период пришлось празднование Рождества Христова<sup>3</sup> в Покровском академическом храме с предстоятельством архимандрита Илариона (Троицкого), впоследствии архиепископа Верейского, священномученика. Автор передает свои переживания при первом в истории России праздновании Нового года по новому стилю и радостное впечатление от полуночного молебна под Новый год по старому стилю в Вознесенской церкви Сергиева Посада, приходжанином и членом Приходского совета которой он являлся много лет. Завершился 1918 г. печальным событием — смертью архиепископа Никона (Рождественского). В первые дни 1919 г. было совершено его погребение в Троице-Сергиевой лавре.

Автор ведет отсчет времени по старому стилю вопреки тому, что с 24 января 1918 г. декретом СНК РСФСР был введен новый стиль с тринадцатидневной разницей. Это характерно для церковных источников того времени: священнослужители и верующие, как и большинство населения страны, продолжали жить и мыслить по старому стилю, ибо не верилось им в долговечность новой беззаконной власти, насилием и тиранией разрушающей вековые устои, а ее декреты не воспринимались

<sup>1</sup> 23.07.1849–29.11.1919.

<sup>2</sup> ОР РГБ. Ф. 26. Картон. 4. Ед. хр. 6. Л. 166 об. — 171 об. См. предшествующие публикации в «Богословском вестнике»: Шленов, Туркин 2017; Дионисий (Шленов), игум., Шленов 2017; Дионисий (Шленов), игум., Шленов 2018.

<sup>3</sup> Пасха 1918 г. описана в предшествующей публикации: Дионисий (Шленов), игум., Шленов 2018.

как нечто неизбежное, но ожидалось скорое возвращение к нормальному строю жизни<sup>4</sup>.

Таким образом, избранный фрагмент дневников открывает для нас страницы из жизни Академии и Лавры, на первый взгляд малозначимые, но наполненные богатым содержанием и по-своему очень выразительные.

Для истории Московской духовной академии особо значимо описание внутренних интерьеров центрального академического корпуса и устройства Покровского храма. На Рождественском всенощном бдении пел смешанный хор, что тоже дополняет картину академической жизни того времени. Вход в Академию осуществлялся через ректорскую квартиру — это указывает на крайне стесненное положение Академии<sup>5</sup>, у которой отняли ее основные помещения. Следует также отметить, что описываемое Рождество в Покровском храме оказалось последним — храм был закрыт на второй день Пасхи 1919 г.

В записи от 22 декабря автор противопоставляет многообразие природы и однообразие жизни при новом строе, конечно, не в пользу последнего. В целом фрагмент передает атмосферу эпохи: увеличивающийся гнет со стороны советской власти<sup>6</sup>.

Общей праздничной трапезы после Рождественской Литургии не было, очевидно, из-за недостатка средств и общей материальной скудости. Профессор А. Д. Беляев разговлялся дома. Поражает меню его праздничного стола<sup>7</sup>: «После обедни поел картофель, полутеплый, из чугунки, потом

<sup>4</sup> Это отражено, например, в «Актах Святейшего Патриарха Тихона» (М., 1994): во всех внутрицерковных документах первых лет советской власти (вплоть до начала 1920 г.) либо дается датировка по старому стилю, либо указывается двойная дата, но никогда не употребляется единственно новый стиль.

<sup>5</sup> О положении Академии см.: Отчет 1917–1918.

<sup>6</sup> Ср. описание кульминационного периода революционных дней: Дионисий (Шленов), игум., Шленов 2017.

<sup>7</sup> О голоде в МДА осталось, в частности, свидетельство сщмч. Якова Бойкова, который в 1918/1919 уч. году жил и учился в Академии за счет возможности питаться в столовой Троице-Сергиевой Лавры (Бойков Я. Прощение прот. А. П. Орлову от 28 сентября 1918 г. // Дионисий (Шленов), игум. 2010. С. 825).

щи с кониной, из плохой капусты (серой и испортившейся; вероятно, мало посолил), свеклы, моркови». Единственная непостная пища — конина. Еще в апреле 1918 г. А. Д. Беляев лишь слышал об употреблении конины и знал, что есть особые лавки для ее продажи в Сергиевом Посаде и в Москве. Тогда он восклицал по этому поводу: «Вот до чего дожили мы, русские люди! А все от себя и своего невежества, обезьянства пред Западом и неверия»<sup>8</sup>. В ноябре пришлось попробовать конины и самому, а в последующие месяцы она уже стала привычной пищей — других доступных мясных продуктов просто не было... Автор дневников привык к полной нищете и бесправию, смирился с беспросветностью настоящего, воспринимая происходящие беды как наказание Божие за беззакония людей. При этом он не теряет надежды на всемогущий и благой Промысл Божий в путях своей личной жизни и судьбах своего Отечества: «Ради многих хороших, человеческих людей, благочестивых, истинных христиан православных Бог пощадит Русь».

Замечательное место в жизни Московской духовной академии после-революционных лет занимает бывший инспектор, а в 1918 г. помощник ректора архимандрит Иларион (Троицкий), впоследствии архиепископ. Как видно из публикуемого дневника, архимандрит Иларион часто служит и произносит проповеди. Он неравнодушен к судьбам Церкви и народа, стремится молитвой, делом и словом противостоять трагедии, постигшей страну. Профессор А. Д. Беляев относится к отцу Илариону иногда как внимательный наставник к прилежному и способному ученику (по его молодости), делает критические замечания относительно его проповеди. Так, 24 декабря по поводу прочитанного отцом Иларионом «Слова на Рождество» святителя Григория Богослова он замечает, что оно «для народа слишком искусственное, да и произнесение было довольно спешное, не ораторски рассчитанное. Лучше было бы произнести каждое предложение увесистее, сокративши его наполовину». Впрочем, впечатление от служения отца Илариона у него осталось хорошее...<sup>9</sup> Александр Дмитриевич

<sup>8</sup> Запись от 10 апреля 1918 г.

<sup>9</sup> Запись от 24 декабря 1918 г.

отмечает, что помощник ректора Академии говорит в своих проповедях «о православной вере как надежной защите от теперешней разрухи»<sup>10</sup>, не боится констатировать бедственность времени, призывая молиться<sup>11</sup>.

Живой отклик в дневниках А. Д. Беляева находит смерть архиепископа Никона (Рождественского)<sup>12</sup>, известного публициста и церковного деятеля, с 1916 г. жившего на покое в Троице-Сергиевой лавре. Автор передает обстоятельства кончины архипастыря, отзываясь о нем с большой симпатией: «Ныне после ранней обедни скончался архиепископ Никон в своих кельях. Будто бы ныне был у ранней обедни в церкви Зосимы и Савватия. В Рождество он не служил; вероятно, по слабости сил. В Николин день он служил в соборе, кажется, в последний раз. Думал ли тогда, что это уже последнее его служение. Трудолюбец и талантливый, но мало любимый за строгость»<sup>13</sup>. Перед кончиной владыка болел «своею аортною болезнью»<sup>14</sup>. Александр Дмитриевич был на выносе тела и первой панихиде, отслуженной наместником Лавры архимандритом Кронидом (Любимовым)<sup>15</sup>, казначеем архимандритом Досифем (Андреевым) и бывшим ризничим архимандритом Аполлосом (Беляевым). Лицо почившего было закрыто «плисовым черным одеянием с белыми словами и изображениями». Открытая правая рука, держащая крест, «была бледна, но как живая, не опухшая, не измененная ни в чем»<sup>16</sup>. Отпевание архипастыря совершалось 2 января в Трапезной церкви после обедни. Богослужение возглавил митрополит Новгородский Арсений (Стадницкий) в сослужении наместника и братаи Лавры. После отпевания архимандрит Кронид в надгробном Слове тепло отозвался о почившем: «Его считали скупым, это неправда:

<sup>10</sup> Запись от 25 апреля 1918 г.

<sup>11</sup> Запись от 26 декабря 1918 г.

<sup>12</sup> † 30 декабря 1918 г. по ст. ст.

<sup>13</sup> Запись от 30 декабря 1918 г.

<sup>14</sup> Запись от 25 декабря 1918 г.

<sup>15</sup> Впоследствии — преподобномученик.

<sup>16</sup> Запись от 31 декабря 1918 г.

он помогал нищим, но тайно. Его листки оказали благотворное влияние. Никон прославил Лавру, и она благодарит его...»<sup>17</sup>. Последними словами архиепископа Никона были: «Да будет воля Господня».

16 ДЕКАБРЯ. ВОСКРЕСЕНЬЕ.

6, 3, + ½<sup>18</sup>

Ночь облач[ая], тум[анная], иней, тих[ий] SE<sup>19</sup>; день обл[ачный], тум[анный], иней, слаб[ый] SE. Ночь[ю] мокрый снег, сильн[ый] SE и капли дождя.

От ректора<sup>20</sup> я узнал, что в Москве явилась Феодоровская<sup>21</sup> академия в Даниловом монастыре, строго-де православная в отличие от здешней — революционной.

<sup>17</sup> Запись от 2 января 1919 г.

<sup>18</sup> Температура утром, днем и вечером.

<sup>19</sup> N (Nord) — северный ветер, S (Sud) — южный, W (West) — западный, E (East) — восточный.

<sup>20</sup> Орлов Анатолий Петрович (25.03.1879—21.12.1937) — священник, протоиерей (с октября 1918 г.); профессор МДА по кафедре Истории и разбора западных исповеданий, первый выборный ректор МДА, утвержденный Св. Синодом (с 10 октября 1917 по 1922 г.).

<sup>21</sup> Архиепископ Феодор (Поздеевский), отстраненный от должности ректора Московской духовной академии, 1 мая 1917 г. был назначен управляющим (на правах настоятеля) Данилова монастыря г. Москвы. Под его руководством в Даниловом монастыре в 1918 г., по благословению св. Патриарха Тихона, была открыта Высшая богословская школа, в которой сам он преподавал аскетику. «Даниловская» академия ставила своей задачей «разработку богословия на строго церковном святоотеческом принципе с подготовкой пастырей».

Архиепископ Феодор был строгим монахом и аскетом, знатоком святоотеческого богословия и канонического права, пользовался большим уважением среди архиереев. В Даниловом монастыре он стал известен как праведник, охраняющий Церковь от мятежных мирских течений. Особенно возрос его авторитет, когда в Русской Православной Церкви разразились бури ересей и расколов. «В области церковной жизни, — говорил он, — может и должна быть главная реформа: покаяние и молитва, а все остальное, тоже, конечно, полезное, пойдет из этой благодатной реформы духа». Был участником Поместного Собора 1917—1918 гг.

Профессорами в ней два брата Соболевские — Алексей<sup>22</sup> и Сергей<sup>23</sup> Л. 164 об.  
Иванычи, Евсей<sup>24</sup>, иеромонах из Казанской академии, наш бывший профессор[ский] стипендиат Кобранов<sup>25</sup>, сам Федор, а еще кто?

О народной академии ректор сказал, что она, по-видимому, загложнет, а я добавил: «Отцветет, не успевши расцвести».

Ныне лекция жидка-врача о сыпном тифе и о предохранении от него и заявление Ревкома о принятых им предохранит[ельных] мерах в Посаде против распространения этой болезни не состоялись: пришли 10 челов[ек], а вход бесплатный. А ведь в воскресенье в 3 ч[аса] по новому времени<sup>26</sup> никакой торговли и все учреждения закрыты.

С 4 ч[асов] по новому я б[ыл] в Женск[ом] училище на заседании кооператива «Взаимопомощь». Переход на новый Устав с 1919 г[ода]

<sup>22</sup> Соболевский Алексей Иванович (26.12.1857—24.05.1929) — российский и советский лингвист, палеограф, историк литературы, славист, член Императорской академии наук.

<sup>23</sup> Соболевский Сергей Иванович (13.08.1864—6.05.1963) — российский и советский филолог-классик, переводчик, преподаватель, профессор Московского университета, с 1928 г. член-корреспондент АН СССР.

<sup>24</sup> Евсей (Рождественский) (22.12.1886—5.11.1937) — в 1918 г. иеромонах, выпускник Казанской духовной академии, профессорский стипендиат; духовно окормлялся у старца схиархимандрита Гавриила (Зырянова) (как и архиепископ Федор (Поздеевский)). С декабря 1917 г. — насельник московского Данилова монастыря; впоследствии архиепископ Шадринский, викарий Свердловской епархии. Прославлен в лике святых новомучеников Русской Православной Церковью Заграницей (1981 г.).

<sup>25</sup> Евгений (Кобранов) (21.01.1891—19.11.1937) — выпускник МДА 1916 г. (со степенью кандидата богословия), оставлен профессорским стипендиатом; с конца 1917 г. священник церкви Девяти мучеников Кизических в Москве; с 1927 г. епископ Ростовский, викарий Ярославской епархии. Прославлен в лике святых новомучеников Русской Православной Церковью Заграницей (1981 г.).

<sup>26</sup> Имеется в виду так называемое «декретное время», которое вводилось в России постановлениями Совнаркома начиная с мая 1918 г. Зимой 1918/1919 г. «новое» время опережало местное солнечное время на час (стрелки часов были переведены на час вперед).

по новому стилю. Он отличается от старого нормал[ьного] Устава в пустяках. По декрету в Посаде должен б[ыть] только один гражд[анский] кооператив и один рабочий. Поэтому «Взаимопомощь» сливается с Сергиево-Посад[ским] Троицк[им] кооперативом и с <нрзб.> сберегател[ьным] товариществом. Заслушали отчет Правл[ения] за год до декаб[р]я месяца. Товара во «Взаимопом[ощи]» нет, т[ак] к[ак] в Москве вся торговля на учете, вывески сняты и торговля взята прод[овольственными] комит[етами], купить ничего нельзя, как покупали прежде. Здесь, в Посаде, тоже все взято в свои руки Продовольств[енной] Управой.

Вот они, кандалы-то какие! Решили перейти на новый Устав, хотя и б[ыло] всего 40 членов из 1042.

Иначе с Нов[ого] года, т[о] е[сть] с 19 дек[абря], «Взаимопомощь» юридически уже не существовала бы. Вопрос о дальнейшем существовании «Взаимопомощи» решен положительно, но окончательное решение отложено до следующего собрания.

17 ДЕКАБРЯ.

+ 1/2, 0, 3

Ночь[ю] снег, сильн[ый] SE; днем снег, облачн[о], умер[енный] SE/слаб[ый] W; ночь[ю] снег.

Говорят, в Москве дрова дошли до 500 р[ублей]. Дорога́ доставка. С 3-й Москвы Ярослав[авской] линии<sup>27</sup> привезть 1 сажень на Красносельскую улицу в квартиру Марусиной сестры — 3 версты — стоит 150 р[ублей].

В Москве мерзнут. Хорошо еще, что зима доселе тепла: ведь свыше 14 градусов не было ни одного мороза, да и десятиградусных морозов было мало. Ветры были, но не часто и не северные. Вообще, первая треть зимы умеренна и даже тепла. Нужно благодарить Бога за это благодеение. Здесь ныне Маруся<sup>28</sup> перевозила на салазках 1 сажень

<sup>27</sup> Железнодорожная станция, современная «Москва-3».

<sup>28</sup> Домработница, помощница по хозяйству А. Д. Беляева в конце 1918–1919 гг.

еловых дров из городского склада до нашей площади<sup>29</sup>. Купил их Алексей Александр[ович]<sup>30</sup> за 65 р[ублей] без доставки.

Власти расклеили на столбах листы с множеством имен-фамилий жителей Посада (не по алфавиту) с требованием объявить свое имущественное положение. Цель, конечно, — новые и новые ограбления. Профессоров и священников, кажется, никого нет в этих списках. И на том спасибо.

Л. 165 об.

18 ДЕКАБРЯ.

4, 3, 2

Ночь облач[ая], тих[ий] W; день облач[ый], снег, пороша, тих[ий] W; ночь обл[ачная], тих[ий] W.

К празднику в лавках выдают муку ржаную, соль, картофель, лук, масло подсолнечное, но всего помалу на лицо. Лук и масло для категорий 3 и 4<sup>31</sup> не выдаются. Буржуйам-де не следует выдавать эту роскошь.

19 ДЕКАБРЯ.

1½, 0, 1

Ночь[ю] снег, тих[ий] W; днем пороша снежная и облач[ость], тих[о]; ночь[ю] снег, тих[ий] W.

<sup>29</sup> А. Д. Беляев проживал в доме настоятеля Вознесенской церкви Сергиева Посада протоиерея Николая Соколова на Рыбной улице, как раз против Пятницкой площади, располагавшейся у стен Лавры, где был городской базар (запись 25 сентября 1916 г.).

<sup>30</sup> Возможно, Бобров Алексей Александрович (1844 — ум. после 1919) — протоиерей, духовный писатель, благочинный города Муром (1905—1919), знакомый А. Д. Беляева, приезжавший к нему из Мурома в августе 1917 г. Судьба его, начиная с 1919 г., неизвестна (по архивным данным в марте 1919 г. ушел на покой). Не исключено, что он мог переехать в Сергиев Посад.

<sup>31</sup> С сентября 1918 г. в Москве и области был введен «классовый паек» для различных групп населения. К 1-й категории (с наибольшим размером продовольственной нормы) были отнесены рабочие тяжелого физического труда, ко 2-й — остальные рабочие и служащие по найму, к 3-й — лица свободных профессий (журналисты, художники, артисты и др.), к 4-й — «нетрудовые элементы» (буржуазия, священники, собственники крупной недвижимости и т. п.).

Уламывал я хозяина сбавить положенную им с октября 75 р[ублей] плату за квартиру (до жильцов Лидерсов<sup>32</sup>, до июня, я платил 35 р[ублей], с июня 50 р[ублей], а теперь 75 р[ублей], ссылаясь на умножение и увеличение налогов); но он решительно заявил о необходимости, вынужденности взять эту плату, при желании будто бы не стеснять меня. Пришлось уступить ему, и я заплатил за 3 месяца 225 р[уб.].

Л. 166 Ныне по нов[ому] стилю Новый год. Торговля совсем закрыта (не знаю, торговали ли с возов); учреждения тоже.

А ученики учебных заведений распущены еще 17/29 дек[абря], а будут собраны для ученья 2-го янв[аря] старого стиля.

20 ДЕКАБРЯ. НОВОЛУНИЕ.

1½, 2, 7

Ночь[ю] пороша снежн[ая], тих[ий] W; днем снег, слаб[ый] W; ночь ясн[ая] / облачн[ая].

Дали муки ржаной, масла подсолн[ечного], муку, морож[еного] карто-ф[еля], соли к празднику — и всего по малой доле. Напр[имер], масла для 3-й категории всего ¼ ф[унта], лук вместе с картофел[ем], и на 2 ф[унта] картофеля положена 1 луковица. Для 4-й категории масла и луку не дали. Женщина в очереди говорит: «Что же им есть? Масло и лук не полагаются». Простая бедная мещанка уже в защиту буржуев. Еще словечки в очереди: «Под советский Новый год праздновали около задницы, жрали и срали, бисквиты ели». Другая: «Вот им зададут бисквиты». Другая: «Не конец, а начинается, будут рубить друг друга — к тому ведут». Третья: «Татары смеются над нами: запрещаете детям молиться Богу». Четвертая: «Какие стали мужчины! Мне за мои слова милиционер стал грозить прикладом, ударил по лицу — и никто из мужчин не вступился». «Нужно не молчать, а говорить; сядут на голову». Еще: «Всего было много прежде, а все были недовольны, не благодарили Бога, роптали. Ненавидим друг друга. Даст ли нам Бог помощь?»

<sup>32</sup> Лидерс Иван Александрович, военный инженер, генерал-майор, с супругой Анной Дмитриевной снимал квартиру у А. Д. Беляева с мая по октябрь 1918 г.

21 ДЕКАБРЯ.

6, 4 ½, 6 Л. 166 об.

Ночь облачн[ая], тих[ий] SW; днем пороша и облачность, тих[ий] SW.  
Ночь облачн[ая], тих[ий] S.

Рассказывают, будто на слова Ленина, что владычество большевиков по необходимости скоро кончится, или что-то в этом роде, или о ближайшем будущем России, Троицкий<sup>33</sup> сказал: «Товарищ Ленин, я вас арестую, нельзя так говорить». Возможно, что все это выдумывается, а люди, радуясь таким явлениям хотя бы и на словах, распространяют молву о них очень охотно.

Недавно умерла вдова В. Ф. Кипарисова<sup>34</sup> Александра Леонидовна, жившая в Москве, где жил и сын ее, убивший своего брата-калеку, женатый на богачихе.

22 ДЕКАБРЯ.

7, 6 ½, 10 ½

Ночь облачн[ая], тих[ий] S; день облачн[ый] / ясн[ый], мел[кая] пороша, тих[ий] S; ночь[ю] туман.

Требуют в 3-х дневный срок заполнить листки (взять их в управе) перечислением всей обстановки: мебели и еще чего, не знаю. Издавательство и кандалы социалистические. Измываются над жителями, во множестве умирающими теперь от сыпного, а в сущности от голодного, тифа. Нужно бы позаботиться о доставке жителям продуктов питания, а негодяи только грабят и мучат их.

Сельск[ие] или какие, не знаю, школы теперь называются трудовыми школами Ленина. Проклятие! До чего дошел русский народ в своем унижении, в своей трусости, бараньей роли! Нет объединения, а развилось

Л. 167

<sup>33</sup> По-видимому, здесь описка, нужно: Троцкий. Троцкий (Бронштейн) Л. Д. — один из организаторов большевистского октябрьского переворота 1917 г. и создателей Красной армии; в первом советском правительстве — нарком иностранных дел. С 1918 по 1925 г. нарком по военным и морским делам и председатель Реввоенсовета.

<sup>34</sup> Кипарисов Василий Федорович (28.03.1849—28.01.1899) — профессор Московской духовной академии по кафедре Гомилетики, доктор богословия.

даже человеконенавидение. Люди срывают друг на друге затаенную злобу, свое бедственное состояние, свою злосчастность. «Есть, однако, хорошие и среди бедных, и среди богатых», — разумно сказала одна мещанка в очереди.

Брежут о равенстве, но раздача продовольствия по карточкам 4-х категорий явно говорит, что равенство есть фикция; да и не может быть никогда и даже не должно быть равенства. Взгляните на природу, хотя бы на самый маленький клочок ее, и вы увидите величайшее разнообразие жизни и ее проявлений, и чем выше создания, тем больше в них разнообразия; и оно-то составляет условие необычайной красоты мира. Ее не было бы — мир был бы ужасно скучен, беден, тосклив, если бы все свелось в нем к одинаковости и равенству. Точно так же жизнь людей была бы очень скучна и безотраднa, если бы было введено равенство и однообразие состояния, жизни и всех проявлений их. А насилие, тирания, полное лишение свободы, которые потребовались бы для введения и поддержания равенства (добровольно люди не пожелают равенства) сделали бы жизнь <нрзб.> и ужасной.

Л. 167 об.

23 ДЕКАБРЯ. ВОСКРЕСЕНЬЕ.

9, 7, 8

Ночь облачн[ая], тих[ий] SE; день облачн[ый], тих[ий] SE; ночь.

Вчера к всенощной и в баню не пошел по усталости, а ныне у обедни не был, [потому что] что провозился сстряпней, пробывши часа полтора или два в очереди у лавки Карасева за получкой муки и керосина, и понапрасну. Заведующий его Телицын<sup>35</sup> не вышел торговать и отпустил вчера молодцов. Действительно, в последний месяц торговлю в воскресенье производили только с возов и полок, а лавки были запираемы на весь день, не открываемы, и базар, фактически, кроме дров и сена, по воскресеньям прекратившийся, в декабре распоряжением власти советской б[ыл] перенесен на понедельник. Но Телицын д[олжен] б[ыл] знать, что воскресенье

<sup>35</sup> Очевидно, заведующий торговлей в Сергиевом Посаде. Телицыны — многочисленные купцы и мещане, жители Сергиева Посада.

пришлось за день до Рождества, что завтра торговля будет не во весь день, что все получить, керосин и муку, не будет возможности, а еще и ландрин<sup>36</sup>.

Действительно, ныне в других раздаточных лавках будто бы торговали. Ругали тут этого Телицына: буржуй, жук копающ[ийся].

24 ДЕКАБРЯ.

9, 8, 7 Л. 168

Ночь умер[енная], сильн[ый] S; днем умер[енный] S; ночь облачн[ая], снег, слаб[ый] S.

У обеда не был, завтракавши не ко времени, во время обеда, горячим картофелем (жильцы<sup>37</sup> печь топили не рано)<sup>38</sup>, а затем пошел, но у валенок стала отваливаться стелька-подошва, и я вернулся и пошел прямо к лавочнику. А утром часа 3 потерял в молочной очереди и не получил ничего.

У всенощной я был в академии. Вход через ректорскую квартиру, представляющую грустное зрелище<sup>39</sup>. Все три зала пусты; двери в боковые комнаты затворены. По обеим сторонам дороги к храму<sup>40</sup> поставлены направо и налево<sup>41</sup> в каждом зале парты — две и две в каждом зале<sup>42</sup>. Точно после пожара пустота или после смерти заразного больного.

<sup>36</sup> Леденцы.

<sup>37</sup> Съемщики квартиры у А. Д. Беляева с октября 1918 г.: Александр Александрович Кадилов, служащий в Правлении северных дорог, и его супруга Екатерина Евгеньевна.

<sup>38</sup> Уровень жизни профессора дошел до такой бедности, что в приготовлении пищи он был зависим от времени истопки печи квартирантами, не имея возможности осуществлять топку своими силами.

<sup>39</sup> Данный боковой вход сохранился до настоящего времени — напротив центрального входа в библиотеку.

<sup>40</sup> Описывается путь в храм по коридору второго этажа основного академического корпуса. По данному маршруту в настоящее время ходит владыка ректор из своей квартиры в Покровский храм Московской духовной академии.

<sup>41</sup> В настоящее время с правой стороны располагаются рабочие кабинеты академических служб, с левой — учебная аудитория и учебный отдел Академии.

<sup>42</sup> С осени 1917 г. зданиях МДА разместились Военные электротехнические курсы, значительно потеснившие Академию, а весной 1919 г. окончательно ее вытеснившие.

Приятно после этого войти в храм, ярко и разноцветно освещенный<sup>43</sup>. Все стоят одевши[сь] — не отапливается храм, — но это лучше. По случаю теплой погоды в нем не холодно: духа<sup>44</sup> не видно, и не жарко, воздух не душен. Храм был полон, хотя и не переполнен. Двери в северный притвор, кажется, закрыты, по крайней мере, закрыта дверь у ящика<sup>45</sup>, а ближе к алтарю открыта или нет, не знаю.

Л. 168 об.

Служил Иларион<sup>46</sup> и с ним другой архимандрит, вероятно, гость. Ректор<sup>47</sup> от одиночества уехал к тестю. Из профессоров б[ыл] только один Введенский<sup>48</sup>, да еще я видел Обрубка<sup>49</sup>. Пел один хор — мужские и женские голоса, порядочно; крикливо, но не рознили, все спели гладко, и это хорошо.

<sup>43</sup> Покровский храм был максимально освещен на Рождество. Можно представить себе особый контраст праздничной службы с той повседневной беспросветностью, в которой пришлось оказаться жителям Сергиева Посада.

<sup>44</sup> То есть пара от дыхания.

<sup>45</sup> Согласно данному описанию, ящик Покровского храма располагался не внизу, как в настоящее время, а в притворе с северной стороны, недалеко от ризницы.

<sup>46</sup> Священномученик Иларион (Троицкий) (13.09.1886—28.12.1929) — с 1913 по 1920 г. архимандрит; с 1913 по 1917 г. инспектор Московской духовной академии; в мае-сентябре 1917 г. и. о. ректора; с 10 октября 1917 г. помощник ректора; участник Священного Собора Российской Православной Церкви; с 20.05.1920 епископ Верейский, викарий Московской епархии; с 1923 г. архиепископ.

<sup>47</sup> Орлов Анатолий Петрович (25.03.1879—21.12.1937) — протоиерей; профессор МДА по кафедре Истории и разбора западных исповеданий, первый выборный ректор МДА, утвержденный Св. Синодом (1917—1922).

<sup>48</sup> Введенский Дмитрий Иванович (8.02.1873—7.07.1954) — преподаватель МДА (1909—1919), ординарный профессор по кафедре Библейской истории в связи с историей древнего мира. С 1916 г. член правления МДА, директор приюта для сирот офицерских чинов. В 1917 г. был делегирован от МДА на Московский епархиальный съезд для выбора митрополита.

<sup>49</sup> Прозвище Обрубков имел Николай Дмитриевич Всехсвятский (22.02.1865—6.11.1922) — секретарь Совета и Правления Академии (1896—1919. 30 мая 1916 г. он был уволен на пенсию по выслуге лет и оставлен на службе по вольному найму. Был, по словам А. Д. Беляева, «несколько поражен апоплексией в правой (левой) половине головного мозга» и не владел правой рукой (записи от 19 февраля и 14 июня 1916 г.).

Иларион произнес или прочитал слово Григория Богослова на Рождество<sup>50</sup>, витиеватое, но для народа слишком искусственное. Да и произнесение было довольно спешное; не ораторски рассчитанное. Лучше было бы произнести каждое речение увесистее, сокративши его наполовину. Впечатление от всей службы, продолжавшейся без четверти 3 часа, хорошее.

25 ДЕКАБРЯ.

2, 1½, 1½

Ночь облачн[ая], слаб[ый] S; день густо облачн[ый], слаб[ый] S; ночь густо обл[ачная], слаб[ый] S.

Мои жильцы убрались и ночью, затопили печь после полуночи. Я, немного заснувши, встал и пошел к утрени в собор<sup>51</sup>. Там кончали повечерие. «С нами Бог» я не застал, как и вчера в академии; жаль. Утрению я простоял, опершись на стену около левого клироса, а конец сидел в северн[ом] притворе. Хорошо было молиться. Народу б[ыло] много, но не было обычной тесноты. [Служба] началась в 1 ч[ас], а кончилась почти в 4 или 4 с небольшим.

Л. 169

Пришедши, я заснул. Пред 8-ю ч[асами] встал, пошел к обедне в собор. Служил, как и всенощную, наместник<sup>52</sup>. Вероятно, Никон<sup>53</sup> болен своею

<sup>50</sup> Вероятно, 38 слово свт. Григория Богослова «На Богоявление» или «На Рождество Спасителя». По объему оно достаточно пространное. Скорее всего, был прочитан фрагмент данного слова.

<sup>51</sup> Здесь и далее собором именуется Успенский собор Троице-Сергиевой лавры.

<sup>52</sup> Кронид (Любимов) (13.05.1859—10.12.1937) — архимандрит, наместник Троице-Сергиевой лавры с 9 января 1915 г. до ее закрытия в мае 1920 г. Затем жил в Сергиевом Посаде на частных квартирах; в 1920—1922 гг. — в селе Братовщина у старосты храма, в 1922—1926 гг. — в Гефсиманском скиту, в 1926—1929 гг. — в Параклитском скиту, с 1929 г. до кончины — у Кукуевского кладбища в Сергиевом Посаде. Уже будучи слепым и немощным старцем, отец Кронид был арестован 21 ноября 1937 г. и 10 декабря расстрелян на Бутовском полигоне НКВД под Москвой. Прославлен в лике святых новомучеников в 2000 г.

<sup>53</sup> Никон (Рождественский) (4.04.1851—12.01.1919) — архиепископ Вологодский и Тотемский; с 1916 г. на покое, проживал в Троице-Сергиевой лавре.

аортною болезнию. «Херув[имская]» — сладостн[ая]<sup>54</sup>, «Милость мира» ликующая, «Елицы во Хр[иста] креститесь» музыкальная, во время причащ[ения] пели диск[антом] «Слава в вышн[их] Б[огу]», потом весь хор чудное «Дева днесь», а потом ирмосы, тоже музык[ально]. Я впервые б[ыл] в этот день в соборе и очень доволен. На улице не темно и без фонарей, которые исчезли вот уже 3-ю зиму; но не темно, да и люди изредка проходили, так что страха, с каким в прошлое Рожд[ество] я шел от академич[еской] все-нощной, не было, главнейш[им образом] от того, что разбои прекратились.

После обедни поел картофель, полутеплый, из чугунки, потом щи с кониной, из плохой капусты (серой и испортившейся; вероятно, мало посолил), свеклы, моркови. Они вчерашние... В 3-м часу б[ыл] о[тец] Михаил<sup>55</sup> с крестом<sup>56</sup>. Принявши его, жильцы ушли к своим; мне стало скучновато. В 4-м часу еще пообедал, после этого заснул часов до 7.

Л. 169 об.

26 ДЕКАБРЯ.

1, + 1/2, + 1

Ночь густо облачн[ая], тих[ий] S; туман; день густо облачн[ый], тум[анный], тих[ий] S; ночь.

У обедни б[ыл] в соборе. Служил Иларион. Пели, как вчера, и те же композиции «Херув[имской]», «Милость мира» и проч. Иларион сказал довольно большую громогласную проповедь, в конце взволнованно о бедственности времени, и призывал молиться.

От 4 до 7 ч[асов] — на заседании кооператива «Взаимопомощь». Опять собралось только 40 членов из 1140, т[о] е[сть] 1/30 часть. Решили вопрос о слиянии с другими двумя кооперативами положительно, иначе пришлось бы закрыть наш кооператив: нет товаров и по декрету в Посаде д[олжен] б[ыть] только один кооператив гражданский. Осуществление слияния предоставили правлению.

<sup>54</sup> Софрониевская.

<sup>55</sup> Отец Михаил Павлов, священник Вознесенского храма.

<sup>56</sup> Судя по этой записи, в Сергиевом Посаде существовал обычай на Рождество: священник, иногда с причтом, с крестом обходил все дворы своего прихода и в каждом доме славил Христа.

27 ДЕКАБРЯ.

+ ½, + ½, 1

Ночь безмор[озная], облачн[ая], тум[ан], тих[ий] S; день густо обл[ачный], тум[анный], тих[ий] S; ночь облачн[ая], тих[ий] S.

Я был у обедни в соборе. Ныне пели монахи <нрзб.> пение. Народа было довольно много. Панков Ив[ан] Алексеев[ич]<sup>57</sup> сказал мне, что весь товар на 40 т[ысяч] взяли начисто, не оставивши и на 3 р[убля], и торговать не позволяют. За лавку за вторую половину года взыскивают 300 р[ублей], а за это время он торговал только краткое время.

28 ДЕКАБРЯ.

2, 2, 3 Л. 170

Ночь[ю] снежило, тих[ий] S; день густо облачн[ый], иней, тум[ан]; ночь облачн[ая], туман.

В молочной очереди на лестнице монаст[ырского] дома<sup>58</sup> одна женщина, простая, стала порицать теперешние порядки. На мои слова, что самый плохой царь лучше разных властелин[ов], возразила: «Николай не был плохим; мы дурного ничего не видали»<sup>59</sup>. Вообще за монархию. Согласилась со мной, что революцию произвели в 1905 г. и теперь масоны-евреи. Родзянко-де мечтал стать президентом республики<sup>60</sup>. Другая женщина стояла за немцев. Могли ли в присутствии пятнадцати чужих людей так решительно говорить за царя женщины полгода назад?

<sup>57</sup> Очевидно, владелец продуктовой лавки в Сергиевом Посаде.

<sup>58</sup> На Красногорской площади, перед Святыми вратами Лавры, стояли две лаврские гостиницы — «Старая» и «Новая», а также двухэтажный трактир на углу площади и Вифанской улицы (ныне ул. Карла Маркса). На площади размещались 87 торговых лавок, принадлежавших Лавре, которые были реквизированы советской властью. Очевидно, в одном из этих домов разместились молочная лавка.

<sup>59</sup> См.: Евгений (Решетников), архиеп. 2017.

<sup>60</sup> Родзянко Михаил Владимирович (1859–1924) — председатель Государственной Думы третьего и четвертого созывов. Один из лидеров Февральской революции 1917 г., в ходе которой возглавил Временный комитет Государственной Думы. После октябрьской революции — на Дону при Добровольческой армии, участник Первого Кубанского похода зимой-весной 1918 г. В 1920 г. эмигрировал.

Какой-то господин, квартирант с 2-го, 3-го или 4-го этажа, вышел с мешком и раздал из него всем нам по ломтю хлеба, и мне в частности. Он в хорошей меховой шапке. Вышел с женщиной, вскоре вернулся в свою квартиру, с мешком спустился, раздал и ушел куда-то. Есть еще добрые люди на свете и на нашей Руси. Слава и благодарение Богу, что они не перелились. В этом я никогда не сомневался. Ради многих хороших, человеческих людей, благочестивых, истинных христиан православных Бог пощадит Русь.

Л. 170 об.

29 ДЕКАБРЯ.

4, 4, 6 ½

Ночь густо облачн[ая], туман[ная], сильн[ый] иней, тих[ий] S; день густо облачн[ый], туман, иней, слаб[ый] S; ночь облачн[ая], туман, иней, тих[ий] SW.

Пообедаешь обычно в сумерки и после обеда тянет лечь в постель, одевши[сь]; лег, и сейчас же тянет ко сну. Может быть, это и хорошо: сон успокаивает нервы, облегчает душу, улучшает настроение, оживляет силы, ослабляет или совсем прекращает утомление. Но зато ночью сон хуже. Да как-то и разнеживаешься: не хочется вставать, проснувшись от послеобеденного сна. Идти на воздух как-то не хочется. К всенощной тоже идти не позволила лень, или слабость сил.

30 ДЕКАБРЯ. ВОСКРЕСЕНЬЕ.

9, 6, 7

Ночь облачн[ая], тум[ан], иней, тих[ий] SW; день облачн[ый], тум[ан], иней, тих[ий] SW; ночь облачн[ая], туман[ная], тих[ая].

У обедни в соборе хорошо пели. Наместник, по обычаю, громогласно сказал поучение. На базаре продают только сено, дрова, ветошный хлам; а продуктов безусловно никаких. Не купить даже редьки. Вот плоды социализма, учетов, твердых цен и якобы борьбы с спекуляцией.

Л. 171

Ныне после ранней обедни скончался архиепископ Никон в своих кельях. Будто бы ныне был у ранней обедни в церкви Зосимы и Савватия. В Рождество он не служил, вероятно, по слабости сил. В Николин день он служил в соборе, кажется, в последний раз. Думал ли тогда, что это уже последнее его служение? Трудолюбец и талантливый, но мало любимый за строгость.

31 ДЕКАБРЯ.

7, 6 ½

Ночь облачн[ая], тум[ан], иней, тих[ий]; день облачн[ый], снег малый, слаб[ый] с умер[енным] порыв[ом] SE; ночь...

Ныне после поздней обедни тело Никона в гробе вынесли в Трапезную церковь наместник, казначей Досифей<sup>61</sup> и ризничий Аполлос<sup>62</sup>. По выносу они отслужили панихиду. Я был на выносе и панихиде. Открыта только рука правая, держащая крест, около креста малое Евангелие. Лицо закрыто плотно плисовым черным одеянием с белыми словами и изображениями. Рука бледна, но как живая, не опухшая, не измененная ни в чем.

Софья Серг[еевна] Воскресенская<sup>63</sup> жалуется, что ее дом забрали большевики: с нее берут 80 р[ублей], да 55 р[ублей] с поставленных жильцов невзирая на то, что ее сын в красной армии. Не щадят ни вдов, ни сирот.

Декабрь безморозен, очень снежен, облачен, а в конце и в середине туманен и иневат. Морозов от 10 до 14 б[ыло] мало, а больше — меньше 10. Вторая половина теплее первой.

Л. 171 об.

Оттепели б[ыли] 14, 16 (капли дождя), 17, 19, 26, 27.

Ветры преобладали — SW с снегами и умеренными морозами и S с теплом, туман[ом], инеем.

Что иней — к урожаю<sup>64</sup>, это я слышал в Раненбурге и здесь. Народные приметы о жизни и явлениях природы большею частью верны,

<sup>61</sup> Досифей (в миру Димитрий Андреев) (1847 — не ранее 1922) — архимандрит, эконо́м Троице-Сергиевой лавры с 1904 по 1922 г.

<sup>62</sup> Аполлос (Беляев) (1841—6.01.1923) — архимандрит, до 1906 г. ризничий Троице-Сергиевой Лавры, затем эккlesiарх.

<sup>63</sup> Вдова профессора Г. А. Воскресенского, скончавшегося 10 марта (по ст. ст.) 1918 г. Воскресенский Григорий Александрович (27.01.1849—23.03.1918) — богослов, филолог-славист, специалист по истории библейских переводов, заслуженный профессор МДА, член-корреспондент Императорской академии наук. В 1902 г. вышел за штат, но еще несколько лет продолжал читать лекции в МДА.

<sup>64</sup> «Иней на Николу (или о Святках: на Крещенье) к урожаю» (Даль 1879. С. 526).

и если, главное, благоприятн[ой] весна окажется, то благоприятная зима поможет ей, в свою очередь, в плодоносии. Подай, Боже! Умилосердись над злосчастным русским народом.

Патриарх был арестован, но теперь будто бы освобожден<sup>65</sup>. Подробности мне неизвестны. А по другим слухам, находится и доселе под домашним арестом на своем подворье.

Л. 2

ЯНВАРЬ 1919 ГОДА

1 ЯНВАРЯ.

13, 12, 14

Ночь облачн[ая], слаб[ый] Е; день облачн[ый], слаб[ый] Е; ночь по-  
луясн[ая], слаб[ый] Е.

Ныне я впервые был на полунощном молебне в Вознесенской ц[еркв]и. Народа б[ыло] много; горели люстры, много свечей; это веселило сердце. О[тец] Михаил служил с чувством, а еще лучше диакон Павел<sup>66</sup>. Певчие, девочки-дисканты, несколько крикливы, но все-таки пели порядочно. По окончании молебна спели даже концерт. Рядом со мной военный, старый служака в шинели, весь молебен простоял на коленях. Очень жаль, что прежде я не бывал на этом молебне.

Обедню и молебен в соборе служил ризничный Аполлос. Собор б[ыл] полон.

2 ЯНВАРЯ.

11, 8 1/2, 6

Ночь[ю] снег, слаб[ый] SE; день облачн[ый], снег, слаб[ый] SE; ночь  
полуобл[ачная], тих[ий] S.

Ныне в Трапезной после обедни б[ыло] совершено отпевание [архи-  
епископа] Никона [Рождественского] митрополитом Новгородск[им]

<sup>65</sup> Патриарх был подвергнут домашнему аресту 11 ноября (по ст. ст.) 1918 г., 24 декабря (под Рождество Христово) освобожден из-под стражи.

<sup>66</sup> Может быть, Милославов Павел Иванович.

Арсением [Стадницким]<sup>67</sup> в сослужении наместника и прочей братии Лавры. Речи сказаны: Арсением перед отпеванием; от лица академии студентом во время отпевания; наместником после отпевания. Наместник заявил, что его считали скупым, это неправда: он помогал нищим, но тайно. Его листки оказали благотвор[ное] влияние.

Один из падших уведомил наместника, что он уверовал и ожил благодаря писаниям Никона. Никон прославил Лавру, и она благодарит его.

Л. 2 об.

Отпевание было очень продолжительно, но зато и умирительно. Читали 5 апостолов и 5 Евангелий (апост[ол] Солун[янам] обычн[ый], 2 Римл[янам], 2 Кор[инфянам]; все 5 Ев[ангелий] Иоанна). Пели ирмосы Велик[ой] Субботы, Великое славословие. Умирительно припевали: «Помилуй раба твоего» и «Аллилуя». Да мало ли умирительного пели певчие и хор служащих. Последние слова Никона б[ыли]: да будет воля Господня. Народа было довольно много. Похоронили его около алтаря Духовск[ой] церкви. Все служение и погребение окончены в 1½ ч[аса] пополудни. Отпевание с прощанием и погребением продолжались свыше двух часов.

#### ИСТОЧНИКИ

- Дионисий (Шленов), игум. 2010 — Яков Бойков, сщмч. Страницы из «Академического дневника» за 1919 год / Публ. игум. Дионисия (Шленова) // БВ. 2010. № 11–12. С. 819–857. [Iakov Boikov, hiermartyr. Stranitsy iz “Akademicheskogo dnevnika” za 1919 god (Pages from the “Academic Diary” for 1919) / Publikatsiia igumena Dionisiia (Shlenova) // Bogoslovskii vestnik (Theological herald). 2010. № 11–12. P. 819–857.]
- Дионисий (Шленов), игум., Шленов 2017 — Беляев А. Д. Дневники за октябрь-ноябрь 1917 г. / Публ. игум. Дионисия (Шленова), В. Л. Шленова // БВ. 2017. № 26–27. Вып. 3–4. С. 559–618. [Beliav A. D. Dnevniky za oktiabr'-noiabr'

<sup>67</sup> Арсений (Стадницкий) (22.01.1862–10.02.1936) — с 29 ноября 1917 г. митрополит Новгородский и Старорусский. В 1898–1903 гг. ректор МДА. Товарищ Председателя Священного Собора, член Соборного Совета, фактически руководил почти всеми соборными заседаниями. Один из трех кандидатов в патриархи. С 1933 г. митрополит Ташкентский и Туркестанский.

- 1917 god (Diaries for October–November 1917) / Publikatsiia igumena Dionisiia (Shlenova), V. L. Shlenova // Bogoslovskii vestnik (Theological herald). 2017. № 26–27. Выпуск 3–4. Р. 559–618.]
- Отчет 1917–1918 — Отчет о состоянии Московской духовной академии в 1917–1918 учебном году // БВ. 1918. Т. 2. № 6–9. С. 1–19. [Otchet o sostoianii Moskovskoi dukhovnoi akademii v 1917–1918 uchebnom godu (Report on the state of the Moscow Theological Academy in the 1917–1918 academic year) // Bogoslovskii vestnik (Theological herald). 1918. Tom 2. № 6–9. Р. 1–19.]
- Шленов, Туркин 2017 — 31 мая 1917 г. в «Дневниках» профессора догматики МДА А. Д. Беляева / Публ. В. Л. Шленова, П. А. Туркина // БВ. 2017. № 24–25. Вып. 1–2. С. 617–628. [31 maia 1917 god v “Dnevnikakh” professora dogmatiki Moscovskoi Dukhovnoi Akademii A. D. Beliaeva (May 31, 1917 in the “Diaries” of the professor of dogmatic theology Moscow Theological Academy A. D. Belyaev) / Publikatsiia V. L. Shlenova, P. A. Turkina // Bogoslovskii vestnik (Theological herald). 2017. № 24–25. Выпуск 1–2. Р. 617–628.]

#### ЛИТЕРАТУРА

- Даль 1879 — *Даль В. И.* Пословицы русского народа. Сборник пословиц, поговорок, речений, присловий, чистоговорок, прибауток, загадок, поверий и пр. Т. 2. СПб. — М., 1879. [*Dal' V. I.* Poslovitsy russkogo naroda. Sbornik poslovits, pogovorok, rechenii, prislovii, chistogovorok, pribautok, zagadok, poverii i prochaia. Tom 2 (Adages of the Russian people. A collection of proverbs, sayings, adages, idioms, tongue-twisters, jokes, riddles, beliefs, etc. Vol. 2). Saint Petersburg — Moscow, 1879.]
- Дионисий (Шленов), игум., Шленов 2018 — *Беляев А. Д.* Лавра и Академия в Пасхальные дни 1918 года (дневники 15.04.1918–28.04.1918) / Публ. игум. Дионисия (Шленова), В. Л. Шленова // БВ. 2018. № 29. Вып. 2. С. 283–302. [*Belyaev A. D.* Lavra i Akademiia v Paskhal'nye dni 1918 goda (dnevniky 15.04.1918–28.04.1918) (Lavra and the Academy during the Easter days of 1918 (diaries from 4.15.1918 to 28.4.1918)) / Publikatsiia igumena Dionisiia (Shlenova), V. L. Shlenova // Bogoslovskii vestnik (Theological herald). 2018. № 29. Выпуск 2. Р. 283–302.]
- Евгений (Решетников), архиеп. 2017 — *Евгений (Решетников), архиеп. Вере́йский.* Московская духовная академия в 1917–1918 учебном году: На пути к мучени-

## ПОСЛЕДНИЕ ДНИ 1918 ГОДА

честву // БВ. 2017. № 26–27. Вып. 3–4. С. 21–41. [*Eugene (Reshetnikov), archbishop of Vereysk. Moskovskaia duhovnaia akademiia v 1917–1918 uchebnom godu: Na puti k mucheniestvu (Moscow Theological Academy in 1917–1918: on the path of martyrdom) // Bogoslovskii vestnik (Theological herald). 2017. № 26–27. Выпуск 3–4. Р. 21–41.*]

### *Abstract*

#### **Last days of 1918 in the memoirs of A. D. Belyaev / A publication of hegumen Dionysius (Shlenov), V. L. Shlenov**

The publication offers a fragment from the diaries of a professor of dogmatic theology МТhА A. D. Belyaev, which describes the last days of 1918 and the first two days of 1919 old style. In sufficiently brief, but expressive diary entries, the author manages to tell a lot, to convey the spirit and flavor of that difficult time in a few words. The central event described is the celebration of Nativity in the Pokrovsky Academic Church, which at that time remained the inner spiritual bulwark of the already largely ruined Academy. The description of the sermons and ministry of Archimandrite Hilarion (Troitsky) makes it possible even better to present his role in preserving the Moscow Theological Academy in the difficult times of its existence.

*Keywords:* Moscow Theological Academy, Trinity-Sergius Lavra, Nativity, Pokrovsky Academic Church, October Revolution, Soviet regime, famine, Bolsheviks.



## ОТДЕЛ IV. РЕЦЕНЗИИ, БИБЛИОГРАФИЯ

---

### РЕЦЕНЗИИ

УДК 801.731 (32)

DOI: 10.31802/2500-1450-2018-31-4-355-362

*Задорнов А., прот.* Рец. на: *Скиннер К.* Истоки современной политической мысли в 2 т. Т. 1: Эпоха Ренессанса / Пер. с англ. А. А. Олейникова. 464 с.; Т. 2: Эпоха Реформации / Пер. с англ. А. А. Яковлева. 568 с. Под науч. ред. В. В. Софронова. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. ISBN 978-5-7749-1312-1 (общ.), 978-5-7749-1313-8 (Т. 1), 978-5-7749-1268-8 (Т. 2).

Выход перевода на русский язык исследования Квентина Скиннера, впервые изданного сорок лет назад, рождает закономерный вопрос о его актуальности и том контексте, который этот двухтомник неизбежно обрел с момента первого издания. Если ответ на первый вопрос очевиден: в русскоязычной литературе это пока единственное специальное фундаментальное исследование политической мысли Ренессанса и Реформации (конец XIII — начало XVI вв.), — то с контекстом дело обстоит сложнее.

Целью данного труда автор считает решение трех задач: анализ источников по истории политической мысли Средневековья и раннего Модерна, формулировка на основе этих текстов новоевропейского концепта «государства» и презентация особого авторского подхода в области интерпретации исторических текстов.

Соответственно, первый том посвящен таким темам, как место городских республик между императором и папой, неожиданная рецепция схоластического наследия ранними гуманистами, гуманистический идеал государева правления в итальянском ренессансе, особая роль Макиавелли в критике гуманизма и осмыслении республиканских ценностей и конец республиканской свободы. Особо рассматриваются феномен северного

ренессанса, рецепция политической мысли гуманистов и парадоксальная гуманистическая критика гуманизма. Второй том анализирует развитие зародившихся в поздней схоластике светских теорий государства в лютеранстве и кальвинизме, а также истоки конституционализма в контексте контрреформации.

Теологический аспект указанных тем для Скиннера важен не менее собственно политического или социального. При этом теология (*политическая* теология согласно К. Шмитту) играет не просто роль «идеологической надстройки» рассматриваемых сюжетов, но имеет самостоятельное значение. Увидеть это можно на примере томистской схоластики, являющейся, наряду с учением Н. Макиавелли, особо любимым *case-study* автора.

В первом томе схоластика предстает невольной защитницей городских республик через активное внедрение нового метода преподавания риторики, основанного на изучении классических юридических текстов, довольно скоро сменившихся текстами из античной поэзии, истории и собственно риторики. Идея независимого городского самоуправления как особого извода республиканских свобод транслируется через эти риторские упражнения напрямую в итальянский гуманизм. Немалое значение имело и введение в круг обсуждаемых вопросов предмета политических добродетелей как гаранта политического успеха (в чем усомнится как раз Макиавелли). Движение маятника политической мысли Западной Европы между схоластической риторикой и макиавеллистским гуманизмом задает вектор первой части работы К. Скиннера.

При этом для автора важно восстановить разорванную предыдущими поколениями исследователей связь между схоластикой и ренессансной политической теорией. Именно схоласты (а конкретнее — парижские доминиканцы с Аквинатом во главе) легализовали в интеллектуальной сфере средневекового католического мира аристотелевское представление о самодостаточной политической жизни, неизбежно связанное с натуралистическим и секулярным взглядом, мало совместимым с преобладавшей до этого августирианской политической парадигмой. И если самому

Фоме Аквинскому приходилось приспосабливать особенности аристотелевской *политики* к реалиям французского или немецкого феодализма, то уже Марсилий Падуанский смог актуализировать эту проблематику по отношению к североитальянским городским республикам. Именно в последних «гlossаторская» традиция преподавания права постепенно сменяется новомодными элементами аристотелевской *политики*, чему способствовало и увеличение числа собственно итальянских студентов в парижском университете.

В разделе с интригующим названием «Защита свободы с помощью схоластики» Скиннер подчеркивает преданность схоластов идеалу политической независимости и республиканского самоуправления, заставившему переосмыслить историю Рима через смещение внимания с его имперского периода на республиканский. В свою очередь, это означает, что Катон и Цицерон становятся политическими ролевыми моделями не в эпоху расцвета гуманизма, а благодаря именно схоластической политической теории. Трактат «Защитник мира» того же Марсилия Падуанского<sup>1</sup> апеллирует именно к *богословской* добродетели мира как способу преодоления традиционных внутриреспубликанских распрей, ведущих к установлению тирании. При этом тезис Данте о добродетели как основе истинного благородства подвергается схоластами критике из-за того, что эта добродетель *рождает* именно духовную аристократию, в то время как политическая элита в силу своего происхождения *уже* должна этой добродетелью обладать.

Вместо риторического искусства плетения словес схоласты предпочитают выступать политическими консультантами в области достойного управления. Схоласты «предстают не столько моралистами, сколько политическими аналитиками, связывают свои надежды не столько с добродетельными личностями, сколько с эффективными институтами, видя в последних наилучшее средство для сохранения общего блага и верховенства мира»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Русский перевод см. в издании: Марсилий Падуанский 2014.

<sup>2</sup> Скиннер 2018а. С. 111.

Таким институтом для Марсилия Падуанского является неотчуждаемый народный суверенитет, нанимающий правителя для решения конкретных задач управления. Если объявить таким правителем самого государя, то мы будем иметь перед глазами уже теорию светского государства эпохи Модерна, для чего необходимо было лишь пройти через опыт политических дискуссий (в том числе и в их «горячей фазе») эпохи Реформации.

Посвященный этому опыту второй том исследования Скиннера предвзвешивается рассуждением о роли, которую сыграли два текста — отвергнутый Лютером как символ ненавистного ему канонического права Декрет Грациана и, собственно, Библия. Новый подход к изучению юридических текстов с применением методов исторической и филологической критики, появившийся в правовых школах уже к XV в., не мог не распространиться и на само Священное Писание. Рассмотренные в разделе «Гуманизм и библеистика» подходы классиков ренессансной религиозной мысли Джона Колета, Лоренцо Валлы, Иоганна Рейхлина и особенно Эразма Роттердамского заставляют Скиннера назвать методы библейского гуманизма троянским конем, содействовавшим «революции в традиционных отношениях между Церковью и светскими властями на широком пространстве Северной Европы»<sup>3</sup>.

Ход содержание этой революции и предстает на страницах второго тома исследования в трех аспектах: принципы лютеранства, кальвинистская тория революции и — очередная, но не последняя неожиданность — возрождение томизма в контрреформации. Именно томизм находится у истоков теории государства, основанного на законах природы, которая разрабатывалась томистскими политическими философами в самый разгар эпохи Реформации. Впрочем, не только ими (прежде всего Франсиско де Витторио и его саламанкскими учениками), но и их главными конкурентами — иезуитами, притом самого первого ряда: Р. Беллармино, Ф. Суаресом, А. Поссевино. Их объединение также было вызвано необходимостью борьбы с двойным вызовом лютеран-

<sup>3</sup> Скиннер 2018а. С. 354.

ства и политического гуманизма. Как справедливо отмечает Скиннер, «ранние иезуитские теоретики ясно видели важнейший пункт, в котором сходились политические теории Лютера и Макиавелли: обе они, каждая по своим причинам, отвергали идею закона природы как морального основания политической жизни. Поэтому в работах ранних иезуитов мы впервые встречаем известное сближение Лютера и Макиавелли как двух отцов-основателей современного нечестивого государства»<sup>4</sup>.

Богословие Тридентского собора назвало Церковь «видимым институтом» преемственного хранения евангельского предания, что привело к выводу о необходимости для Церкви иметь собственное законодательство и иерархию, обеспечивающую функционирование последнего. Сверхприродные цели достигаются втаком богословии посредством руководящей и принудительной силы, воплощенной в фигуре высшего законодателя — римского понтифика. В свою очередь, это становится аргументом против лютеранской доктрины *solascriptura* и тезиса о «невидимой Церкви». Заодно появляется почва для критики гуманизма в варианте Эразма Роттердамского. На призывы к индивидуальной катехизации и критическому изучению текста Писания как новому гуманистическому методу обучения тридентские богословы ответили возвращением к схоластике как наглядному символу предания.

Схоластика одержала полную победу над гуманизмом, констатирует Скиннер. И тем самым спасла для Европы веру в человеческий разум, добавляет он же. Ибо именно томисты контрреформации вернулись к тезису о способности человека пользоваться собственным разумом для установления моральных принципов политического действия — в противовес гуманистическому скепсису в отношении такой рациональной возможности. Сама природа демонстрирует необходимость справедливости. Поскольку же идея справедливости согласна и с человеческим разумом, то и создаваемые этим разумом законы на самом деле извлекаются из этого закона природы. Несправедливый и несправедный (несогласный

<sup>4</sup> Скиннер 2018b. С. 209.

с природой) закон не может быть исполнен по совести христианином. Помимо своей справедливости, природный закон (в сочетании с Писанием) также есть способ сообщения воли Божией человеку.

Именно здесь возникает отчетливая связь между тридентскими богословами и позднейшими просветителями — отказ от свободы природного состояния человека становится возможным только при добровольном согласии человека, выбирающего создание политики как гаранта безопасности. В этом смысле сочинения творцов второй схоластики оказываются источником мысли не только Руссо, но и Локка с его тезисом о необходимости соответствия человеческих правовых актов природному закону и о согласии как основе общественного договора.

Подробный анализ политической теории контрреформации, вынужденной пройти между сциллой лютеранских экклезиологических заблуждений и харибдой гугенотской революции Кальвина, — одно из самых сильных и впечатляющих мест второго тома рецензируемого исследования.

В заключение скажем несколько слов об авторе и его месте в современном интеллектуальном европейском пейзаже — контексте, о котором упомянуто в начале рецензии. Профессор Лондонского университета Квентин Скиннер — наследник той традиции европейской правовой и политической мысли, которая имеет одним из своих истоков аналитическую философию и, в особенности, теорию речевого акта. Собственно, само существование представляемой Скиннером Кембриджской школы интеллектуальной истории является зримым доказательством возможности применения идей Л. Витгенштейна, Д. Остина или Д. Серля для решения сугубо практических задач.

В выработке научного языка и методологических установок Скиннера и круга близких ему авторов не обошлось, конечно, и без влияния Томаса Куна, а также Д. Колингвуда и Э. Гомбриха — специалистов, казалось бы, весьма далеких от интересов Скиннера. В действительности именно такой синтез историсофского, сциентистского и даже искусствоведческого подходов позволил выработать новый контекстуальный способ

прочтения классических текстов политической философии<sup>5</sup>. Успех этого принципиально историцистского (скомпрометированного в британской интеллектуальной традиции К. Поппером) метода продемонстрирован Скиннером в целом ряде работ, в том числе посвященных его любимому персонажу новоевропейской мысли Н. Макиавелли<sup>6</sup>, чьи хрестоматийные тексты предстали в этой оптике в совершенно новом свете.

В качестве замечания частного характера хотелось бы также отметить следующее. Для русского читателя, долгое время находящегося под чарами заботливо культивируемого отрицательного отношения к ренессансному гуманизму, полезно будет прочитать те главы работы Скиннера, которые удивительно близки, к примеру, «Новому Ренессансу» В. Библихина<sup>7</sup> и тоже демонстрируют возможность иного подхода и иной оценки.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Атнашев, Велиджев 2018 — *Атнашев Т., Велиджев М.* Кембриджская школа. Теория и практика интеллектуальной истории. М., 2018. [*Atnashev T., Velizhev M.* Kembridzhskaia shkola. Teoriia i praktika intellektual'noi istorii (Cambridge school. Theory and practice of intellectual history). Moscow, 2018.]
- Библихин 1998 — *Библихин В. В.* Новый Ренессанс. М., 1998. [*Bibikhin V. V.* Novyi Rennans (New renaissance). Moscow, 1998.]
- Марсилий Падуанский 2014 — *Марсилий Падуанский.* Защитник мира / Пер. с франц. Б. У. Есенова. М., 2014. [*Marsilii Paduanskii.* Zashchitnik mira (Deafender of peace) / Peregovod s frantsuzskogo B. U. Esenova. Moscow, 2014.]
- Скиннер 2006 — *Скиннер К.* Свобода до либерализма. СПб., 2006. [*Skinner K.* Svoboda do liberalizma (Freedom before liberalism). Saint Petersburg, 2006.]
- Скиннер 2009 — *Скиннер К.* Макиавелли: Очень краткое введение. М., 2009. [*Skinner K.* Makiavelli: Ochen' kratkoe vvedenie (Machiavelli: A very short introduction). Moscow, 2009.]

<sup>5</sup> Подробнее о методе Кембриджской школы см. монографию: Атнашев, Велиджев 2018.

<sup>6</sup> См.: Скиннер 2006; Скиннер 2009.

<sup>7</sup> Библихин 1998.

*РЕЦЕНЦИЯ ПРОТОИЕРЕЯ АЛЕКСАНДРА ЗАДОРНОВА*

- Скиннер 2018а — *Скиннер К.* Истоки современной политической мысли в 2 т. Т. 1: Эпоха Ренессанса. М., 2018. [*Skinner K.* Istoki sovremennoi politicheskoi mysli v 2 tomakh (The origins of modern political thought in 2 vol.). Том 1: Epokha Renessansa. Moscow, 2018.]
- Скиннер 2018б — *Скиннер К.* Истоки современной политической мысли в 2 т. Т. 1: Эпоха Ренессанса. М., 2018. [*Skinner K.* Istoki sovremennoi politicheskoi mysli v 2 tomakh (The origins of modern political thought in 2 vol.). Том 2: Epokha Renessansa. Moscow, 2018.]

УДК 801.731 (276)

DOI: 10.31802/2500-1450-2018-31-4-363-368

Ким С., иерей. Рец. на: Codices Chrysostomici Graeci. VIII: Codices Ancyrae et Constantinopolis descripsit Francesca P. Barone. Addenda et Corrigenenda ad volumina I—IV curavit Sever J. Voicu. P.: CNRS éditions, 2017 (Documents, Études, Répertoires publiés par l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes 88). 284 pp. ISBN 978-2-271-11949-0

Весной 2018 г. вышел новый, восьмой, том справочника по древнегреческим рукописям, содержащим произведения под именем святителя Иоанна Златоуста, — “Codices Chrysostomici Graeci”. Этот справочник издается в Париже при Институте исследований и истории текстов<sup>1</sup> с 1968 г. и дает техническую информацию о рецензиях и редакциях златоустовских и псевдозлатоустовских текстов, сохранившихся в греческих рукописях по всему миру. Первые семь томов были посвящены рукописям, хранящимся в Британии и Ирландии (т. 1<sup>2</sup>), в Германии (т. 2<sup>3</sup>), в Америке и Западной Европе (т. 3<sup>4</sup>), в Австрии (т. 4<sup>5</sup>), в Италии (т. 5<sup>6</sup>), в Ватикане (т. 6<sup>7</sup>), в Париже (т. 7<sup>8</sup>).

Имя святителя Иоанна Златоуста использовалось в византийской традиции для самого разного типа текстов: от поэтических до гомилетических; многие из текстов являются уникальными и сохраняются только в одной рукописи. Исследование рукописных собраний неевропейских библиотек особенно перспективно.

<sup>1</sup> Institut de Recherche et d'Histoire des Textes.

<sup>2</sup> Aubineau 1968.

<sup>3</sup> Carter 1968.

<sup>4</sup> Carter 1970.

<sup>5</sup> Lackner 1981.

<sup>6</sup> Carter 1983.

<sup>7</sup> Voicu 1999.

<sup>8</sup> Augustin, Sautel 2011.

Первую часть рецензируемого издания составила итальянская исследовательница Франческа Прометеа Баронэ<sup>9</sup>, работающая в Париже при Национальном центре научных исследований Франции<sup>10</sup>. Эта часть занимает 93 страницы сухих технических данных и содержит описания златоустовских текстов в греческих рукописях Турции. Исследовательница произвела кропотливое изучение девяносто одной рукописи, в том числе семи рукописей, хранящихся в Анкаре: № 1 из Национальной библиотеки (Milli Kütüphane) и № 2–7 из Библиотеки Турецкого общества истории (Türk Tarih Kurumu Kütüphane), а также восемьдесят четыре рукописей Стамбула из фондов Вселенской Патриархии: № 8–45 из обители Святой Троицы (Hagia Trias), № 46–81 обители Пресвятой Богородицы на острове Халки (Panagia) и № 82–92 из Богословской школы на острове Халки (Theologike Schole).

По правилам справочника все описания приводятся на латинском языке; описания выверены и безупречны; мы нашли только один огрех на с. 14 (№ 27): *ad custodiendum codices* (правильно *codicem*). Отметим, что латинский термин *descriptus* используется в современном значении описания, а не в классическом значении копии<sup>11</sup>.

В каждом вхождении указывается датировка рукописи, сведения о переписчике, материал (пергамент или бумага), размеры рукописи, количество листов или страниц в зависимости от принципа нумерации по страницам или по листам, количество столбцов и строк на странице. Заметим, что в отличие от предыдущего тома справочника, посвященного парижским златоустовским рукописям<sup>12</sup>, в технической информации о рукописи не указывается тип разлиновки — ценное новшество, введенное П. Огюстеном и Ж.-Ю. Сотелем не прижилось в данной части справочника.

<sup>9</sup> Francesca Prometea Barone.

<sup>10</sup> CNRS.

<sup>11</sup> “[codex] a microfilm descriptus” — «рукопись описана по микрофильму», “a catalogo ... descriptus” — «описана по каталогу».

<sup>12</sup> Augustin, Sautel 2011.

Исследовательница отмечает, что без доступа к рукописям, по существу каталогу, были сделаны описания № 1, 5, 6, а на основании микрофильмов — описания № 2, 3, 4, 7, 20, 90, 91, 92.

Нельзя не отметить важные результаты, достигнутые благодаря коди-кологическому анализу рукописей стамбульского собрания Патриархии, например: описание № 29<sup>13</sup>, где объединяются две части одной древней рукописи, сохранившиеся волею исторического случая в двух манускриптах (Hagia Trias 110 и Panagia 19). То же самое касается описаний № 34, 38, 49, 70, в которых указываются части стамбульских рукописей, хранящиеся ныне в других турецких или европейских библиотеках.

Отрадно, что новейшее исследование и издание псевдозлатоустовского текста “De remissione peccatorum” (CPG 4629), осуществленное чуть ранее в 2018 г. автором настоящей рецензии<sup>14</sup>, было учтено в описании № 44 (Hagia Trias 129).

В описании № 77 (Panagia 130) содержится информация, которую трудно понять без доступа к каталогу этого фонда<sup>15</sup>: выражение “...manu [Porphyrii metr. Nicaeni] exaratus...” с техническими скобками означает на самом деле, что эта рукопись была написана Порфирием, митрополитом Никейским. Это устанавливается на основании сравнения почерка с рукописью Panagia 127, в которой переписчик оставил свое имя.

Вторую часть справочника составил римский профессор Север Войку; в ней приведены исправления и дополнения к первым четырем томам справочника “Codices Chrysostomici Graeci” (см. выше, сноски 1–4).

В подробном введении<sup>16</sup> составитель говорит о том, что побудило его предпринять работу над исправлением этих томов справочника, а также объясняет причины, по которым новейшие справочники “Bibliotheca

<sup>13</sup> См.: Varone, Voicu 2018. P. 19 (№ 29) и 51 (№ 57).

<sup>14</sup> Kim 2018.

<sup>15</sup> Κοσμοπούλου, Géhin 2008. P. 338–339 (Panagia 130) и особенно p. 332–333 (рукопись Panagia 127).

<sup>16</sup> Varone, Voicu 2018. P. 97–101.

hagiographica graeca” и “Clavis patrum graecorum” не упоминаются систематически в описаниях.

Дополнения касаются новых изданий текстов и недавних описаний рукописей в каталогах или исследованиях; иногда составитель указывает тип разлиновки, используемой в манускрипте, — этот элемент технической информации приводится не систематически; видимо, его наличие зависит от доступных исследователю данных.

Помимо чисто библиографических дополнений, автор этой части справочника приводит совершенно новую информацию о сорока пяти рукописях, которые не были описаны в четырех первых томах справочника (см. список рукописей в указателе I<sup>17</sup>).

Крайне ценные материалы группируются в Приложениях (Appendices) в конце второй части, где приводится список особенно редких текстов с предварительными замечаниями об их возможных источниках. Особую новизну представляет «Новое приложение» (Appendices noui)<sup>18</sup>, которое содержит результаты исследований С. Войку над редакциями и источниками псевдозлатоустовских текстов, учтенных в первых четырех томах справочника.

Новый том “Codices Chrysostomici Graeci” нашел достойное место в ряду предыдущих частей и станет отправной точкой для научных изысканий патрологов и исследователей ранней гомилетической литературы. С помощью этого качественного справочника, составленного трудами европейских ученых, труднодоступные рукописные фонды Стамбула открывают свои книжные сокровища, веками остающиеся в небрежении.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

Aubineau 1968 — *Aubineau M. Codices Chrysostomici Graeci. I: Codices Britanniae et Hiberniae. P., 1968 (DÉR).*

<sup>17</sup> Barone, Voicu 2018. P. 263–264 (Index I. Codices noui hic primum descripti qui in uoluminibus CCG I–V non reperiuntur).

<sup>18</sup> Barone, Voicu 2018. P. 253–261 (Appendices noui).

## CODICES CHRYSOSTOMICI GRAECI

- Augustin, Sautel 2011 — *Augustin P., Sautel J.-H.* Codices Chrysostomici Graeci. VII: Codicum Parisinorum parts prior. P., 2011 (DÉR 80).
- Barone, Voicu 2018 — *Voicu S. J.* Codices Chrysostomici Graeci. VIII: Codices Ancyrae et Constantinopolis descripsit Francesca P. Barone. Addenda et Corrigenda ad volumina I–IV. P., 2018 (DÉR 88).
- Carter 1968 — *Carter R. E.* Codices Chrysostomici Graeci. II: Codices Germaniae. P., 1968 (DÉR).
- Carter 1970 — *Carter R. E.* Codices Chrysostomici Graeci. III: Codices Americae et Europae Occidentalis. P., 1970 (DÉR).
- Carter 1983 — *Carter R. E.* Codices Chrysostomici Graeci. V: Codicum Italiae pars prior. P., 1983 (DÉR).
- Kim 2018 — *Kim S.* Le sermon ps.-chrysostomien De remissione peccatorum (CPG 4629) dans son original grec et une ancienne version copte bohairique // *Journal of Coptic Studies*. 2018. Vol. 20. P. 81–149.
- Kouroupou, Géhin 2008 — *Kouroupou M., Géhin P.* Catalogue des manuscrits conservés dans la Bibliothèque du Patriarcat Oecuménique. Les manuscrits du monastère de la Panaghia de Chalki. Vol. 1. Notices descriptives. Turnhout, 2008.
- Lackner 1981 — *Lackner W.* Codices Chrysostomici Graeci. IV: Codices Austriae. P., 1981 (DÉR).
- Voicu 1999 — *Voicu S. J.* Codices Chrysostomici Graeci. VI: Codicum Ciuitatis Vaticanae Pars Prior. P., 1999. (DÉR 11.6).



## ОТДЕЛ V. ХРОНИКА

---

### ХРОНИКА НАУЧНОЙ ЖИЗНИ АКАДЕМИИ ЗА 2017/2018 УЧЕБНЫЙ ГОД

УДК 378.225

DOI: 10.31802/2500-1450-2018-31-4-369-381

#### *Очное отделение бакалавриат*

*В указанном учебном году защитили  
квалификационные работы на соискание  
степени бакалавра сорок один человек:*

1. АТРОШЕНКО Виталий, диакон, по кафедре Церковной истории на тему: «Церковно-государственные отношения в период правления великого князя Василия I (1389–1425)»;
2. БАДУКИН Сергей по кафедре Богословия на тему: «Догматическое учение о прощении Божиим в контексте Четвероевангелия»;
3. БАЛАНЦАРАШВИЛИ Георгий по кафедре Церковной истории на тему: «История храма Архангела Михаила Донского ставропигиального мужского монастыря г. Москвы»;
4. БОРИСОВ Михаил, иерей, по кафедре Церковной истории на тему: «Миссионерское служение священномученика Иоанна Восторгова»;
5. БУДАКОВ Роман (Радомир) по кафедре Библистики на тему: «Образ ада в Четвероевангелии: православная экзегеза XVI–XVIII вв.»;
6. ВЕРКАЛЕЦ Евгений, диакон, по кафедре Богословия на тему: «Основные аспекты пастырского душепопечения в работе с людьми, страдающими от алкогольной зависимости»»;

7. ВСЕВОЛОД (Сиканов), иеромонах, по кафедре Церковной истории на тему: «Историко-культурные аспекты формирования некрополя Псково-Печерского монастыря»;
8. ГЕРАЦЕНКО Ярослав по кафедре Церковной истории на тему: «Православная Церковь в Америке: путь к автокефалии и современное положение (1924–2017)»;
9. ГЛАЗИСТОВ Дионисий по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Организация миссионерской и катехизаторской деятельности и богослужебной жизни на миссионерском приходе»;
10. ГОРБАЧЕВ Алексей по кафедре Библистики на тему: «Интерпретация образа рая во второй главе книги Бытия в контексте иудейской и христианской экзегетических традиций»;
11. ГРЕВЦЕВ Арсений по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Пастырское окормление юношества в посткрещаемый период»;
12. ГУЛЯЕВ Денис по кафедре Богословия на тему: «Догматическое учение Церкви о связи вероучения и нравственной жизни»;
13. ЕЛИМАНОВ Вадим по кафедре Богословия на тему: «Богословие Евхаристии как Жертвы в труде св. Николая Кавасилы “Изъяснение Божественной Литургии”»;
14. ЖЕЛАДА Александр по кафедре Богословия на тему: «Учение о девстве в творениях восточных святых отцов I–V вв.»;
15. ЗАХАРОВ Иван по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Таинство Исповеди: актуальные вопросы пастырского душепопечения»;
16. ЗОРИН Иоанн, диакон, по кафедре Библистики на тему: «Экзегетический подход свт. Феофана Затворника к истолкованию посланий апостола Павла к Колоссянам и Филимону»;
17. КАЛУЦКИЙ Иван по кафедре Церковной истории на тему: «Обзор полемики вокруг Декларации 1927 г.»;
18. КАШИРИН Димитрий, диакон, по кафедре Церковной истории на тему: «Начало понтификата папы Римского Франциска»;

19. КНЫШ Алексей по кафедре Библистики на тему: «Учение об оправдании согласно посланию апостола Павла к Галатам: экзегеза ранней Церкви III–V вв. и “Новый взгляд на Павла” (The New Perspective on Paul)»;
20. КРАСНИКОВ Сергей по кафедре Богословия на тему: «Защита догмата об иконопочитании прп. Иоанном Дамаскином, прп. Феодором Студитом и свт. Никифором Константинопольским»;
21. КРИВОНОГОВ Вениамин по кафедре Библистики на тему: «Я есть Путь, Истина и Жизнь (Ин. 14, 6): путь Мессии в Евангелии от Иоанна»;
22. МАЛЮТА Евгений по кафедре Филологии на тему: «Комментированный перевод книги свт. Григория Турского “De gloria beatorum confessorum”»;
23. ПАРАХИН Иоанн, диакон, по кафедре Библистики на тему: «Новозаветное учение о власти священника отпускать грехи в святоотеческой экзегезе»;
24. ПЕРЕВЕРЗЕВ Валерий, диакон, по кафедре Богословия на тему: «Дерзость и дерзновение как нравственные категории в Священном Писании Нового Завета»;
25. ПОЛУЯНОВ Георгий по кафедре Библистики на тему: «Учение святого апостола Павла о бессмертии души в трудах русских библистов»;
26. ПОНОСОВ Алексей, иерей, по кафедре Библистики на тему: «Образ брачного союза в учении святого апостола Павла о Церкви (Еф. 5, 22–33)»;
27. ПШИБЫШЕВСКИЙ Владислав по кафедре Церковной истории на тему: «Вопрос преподавания Закона Божьего в проектах церковной реформы начала XX в.»;
28. РОГОЗИН Максим по кафедре Библистики на тему: «Проповедь покаяния святого пророка Иоанна Предтечи: святоотеческая экзегеза»;
29. РОЖИК Игорь по кафедре Церковной истории на тему: «За рождение и развитие автокефального движения на Украине в период с марта по декабрь 1917 г.»;

30. САПСАЙ Николай по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Законодательство о высшем церковном управлении Сербской Православной Церкви с 1920 по 2009 г.»;
31. СЕРГЕЕВ Григорий по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Богослужбная реформа в Валаамском монастыре в конце XVIII в.»;
32. СЛОВЦОВ Михаил, диакон, по кафедре Церковной истории на тему: «Интеркоммунион как концепция церковного единства: предпосылки, развитие и реализация в экуменическом движении до 1952 г.»;
33. СНИГУР Александр по кафедре Богословия на тему: «Признаки Второго Пришествия Христова в Священном Писании»;
34. СОЛЯНИК Дмитрий по кафедре Филологии на тему: «Образ Адама в древнерусских апокрифах»;
35. СОФРОНИЙ (Обухов), иеромонах, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Организация монастырского приюта для детей как форма социально-просветительской деятельности Церкви»;
36. СТЕПАНОВ Андрей по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Права и обязанности приходского духовенства в Русской Православной Церкви в новейшее время (2000–2017)»;
37. ТОЛМАЧ Алексей по кафедре Филологии на тему: «Комментированный перевод избранных гомилий Оригена на книгу Левит»;
38. ТОЧЕНЬИЙ Сергей, протоиерей, по кафедре Церковной истории на тему: «Московский храм Святого апостола Иакова Заведеева в 1890–1930-х гг.»;
39. ФРОЛОВ Виталий по кафедре Церковной истории на тему: «Представительства и подворья Русской Православной Церкви в Европе: становление и этапы развития (1988–2013)»;
40. ЧЕРВОВ Владислав по кафедре Библистики на тему: «Понятие “суета” книги Екклесиаст в контексте православной экзегезы»;
41. ШУМСКИХ Сергей по кафедре Библистики на тему: «Учение апостола Павла о законе и благодати в его посланиях к Римлянам и к Галатам».

*Дипломные работы защитили также четыре выпускника бакалавриата МДА прошлых лет:*

1. ВАРЛААМ (Ларин), иеродиакон, выпускник 2017 г., по кафедре Церковной истории на тему: «Московский Свято-Данилов монастырь: источники и историография»;
2. ЗАБЕЛИЧ Сергей, протоиерей, выпускник 2000 г., по кафедре Церковной истории на тему: «Эпистолярное наследие патриарха Алексия I (Симанского) как источник по истории Русской Церкви (1945–1953)»;
3. ИЕРОНИМ (Чернышев), епископ, выпускник 2006 г., по кафедре Церковной истории на тему: «История монашества до его распространения на Западе в трудах отечественных исследователей».
4. СОРОКИН Дмитрий, иерей, выпускник 2017 г., по кафедре Церковной истории на тему: «Социальная миссия Церкви в истории России XV–XVI вв. по трудам митрополита Макария (Булгакова)».

Прослушали курс бакалавриата МДА, не защитив дипломную работу, двадцать человек.

### **Сектор заочного обучения**

*В 2017/2108 учебном году квалификационные работы защитили двенадцать выпускников заочного отделения Московской духовной семинарии:*

1. АРХИП (Шаханов), иеромонах, по кафедре Церковной истории на тему: «Создание Монастырского приказа и его функционирование до 1677 г.»;
2. ГЕОРГИЙ (Исаков), иеромонах, по кафедре Церковной истории на тему: «Священномученик Евгений (Зернов) в истории Благовещенской епархии»;
3. ИВАНОВ Антоний, диакон, по кафедре Церковной истории на тему: «Истоки, обстоятельства и смысл возникновения концепции “Москва — Третий Рим”»;

4. КОЛОДЕЗНЫЙ Никандр по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Сравнительно-правовой анализ действующих норм светского и церковного права о браке в Российской Федерации»;
5. КРЯНИН Михаил, протоиерей, по кафедре Церковной истории на тему: «Архиепископ Антоний (Храповицкий) и его деятельность в годы Первой русской революции (1905–1907)»;
6. МАРКЕР Владимир, диакон, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Архимандрит Константин (Зайцев) и его учение о пастырстве»;
7. ПИБАЕВ Игорь по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Правовой статус священников Русской Православной Церкви и Римско-Католической Церкви: исторические и современные аспекты»;
8. ФАЙ Григорий, иерей, по кафедре Богословия на тему: «Отношение к предпринимательству в традиционных христианских конфессиях»;
9. ФОМИН Георгий, диакон, по кафедре Церковной истории на тему: «Русская Православная Церковь при временном правительстве: историография»;
10. ЧЕРКАСОВ Даниил, иерей, по кафедре Церковной истории на тему: «Жизнь Якутской епархии в конце XIX — начале XX в. по епархиальной периодике»;
11. ЧИТЬЯН Иван по кафедре Богословия на тему: «Протоиерей Глеб Каледа (1921–1994) как ученый-христианин»;
12. ЧУЕВ Сергей, протоиерей, по кафедре Филологии на тему: «Священное Писание в произведениях Н. С. Лескова на церковную тематику».

*Также дипломные работы защитили  
восемнадцать выпускников семинарии*

*Сектора заочного обучения прошлых лет:*

1. АРСЕНИЙ (Девятериков), иеромонах, выпускник 2017 г., по кафедре Истории и теории церковного искусства на тему: «Спасо-Преображенский собор (XVII в.) Спасо-Преображенского монастыря г. Белева Тульской области: история, архитектура»;

2. ГОЛОВ Константин, диакон, выпускник 2017 г., по кафедре Церковной истории на тему: «Крестный ход в Древней Руси (до XVI в.)»;
3. КОЛОМИЙЦЕВ Михаил, диакон, выпускник 2016 г., по кафедре Церковной истории на тему: «Алексей Михайлович и Петр I в деле церковного реформаторства»;
4. КУЧМА Роман, иерей, выпускник 2016 г., по кафедре Церковной истории на тему: «Церковь и вера в трудах Сергея Михайловича Соловьева»;
5. ЛЕБЕДЕВ Игорь, иерей, выпускник 2015 г., по кафедре Церковной истории на тему: «История Свято-Духова монастыря Волгоградской митрополии»;
6. МЕЛЬНИЧУК Николай, выпускник 2016 г., по кафедре Библистики на тему: «Святоотеческая экзегеза мессианских пророчеств книги Второзаконие»;
7. МОРОЗОВ Максим, выпускник 2017 г., по кафедре Богословия на тему: «Учение свт. Иоанна Златоуста о посмертном состоянии умерших и молитве о них»;
8. НАВОЛЬНЕВ Евгений, выпускник 2015 г., по кафедре Церковной истории на тему: «События 9 января 1905 г. в оценке современников»;
9. НАУМОВЦЕВ Александр, выпускник 2017 г., по кафедре Филологии на тему: «Сравнительный анализ проповедей архимандрита Иоанна (Крестьянкина) и протоиерея Василия Ермакова (1927–2007): способы усиления диалогичности и выразительности речи»;
10. НИЗОВЦЕВ Климент, выпускник 2015 г., по кафедре Церковной истории на тему: «Отношения церкви и государства в период правления императрицы Екатерины II Алексеевны (1762–1796)»;
11. ОСТРОУМОВ Дмитрий, выпускник 2015 г., по кафедре Истории и теории церковного искусства на тему: «Духовные основы храмоздательства»;
12. ПУШКАРЕВ Дмитрий, выпускник 2008 г., по кафедре Богословия на тему: «Сокровище духовное от мира собираемое» свт. Тихона Задонского как опыт изложения христианского учения»;

13. СКОБИОЛА Андрей, иерей, выпускник 2017 г., по кафедре Церковной истории на тему: «Введение в историю (историография) Николо-Сольбинского монастыря»;
14. СМИРНОВ Михаил, протоиерей, выпускник 2013 г., по кафедре Церковной истории на тему: «Ярославский период деятельности святителя Тихона (Белавина)»;
15. СЕРАФИМ (Шаталин), иеромонах, выпускник 2017 г., по кафедре Церковной истории на тему: «Епископ Димитрий (Абашидзе): деятельность и труды»;
16. ТАНАШКИН Симеон, иерей, выпускник 2017 г., по кафедре Филологии на тему: «Проповедническая деятельность святителя Николая Японского»;
17. ТРИФОН (Умалатов), иеромонах, выпускник 2015 г., по кафедре Церковной истории на тему: «История монашества до его распространения на Западе в трудах отечественных исследователей»;
18. ТИХОН (Колесняк), иеродиакон, выпускник 2016 г., по кафедре Церковной истории на тему: «Анализ Именного Высочайшего Указа Правительствующему сенату “Об облегчении участи лиц, пострадавших за религиозные преступления” от 25 июня 1905 г.».

Прослушали курс семинарии Сектора заочного обучения без защиты дипломных работ шестьдесят один человек.

### **Очное отделение магистратуры**

*В указанном учебном году защитили магистерские диссертации двадцать девять человек:*

1. АНТИШКИН Андрей по кафедре Филологии на тему: «Феодор Продром как толкователь текстов христианской гимнографии и его комментарий к канонам Богоявления»;
2. БОГДАНОВ Роман по кафедре Богословия на тему: «Преподобный Сергий Радонежский чудотворец как носитель монашеской традиции на Руси»;

3. ВЕЛЬЧЕВ Георгий по кафедре Церковной истории на тему: «История Белевского епархиального женского училища»;
4. ВЕРШИНИНА Анастасия по кафедре Истории и теории церковного искусства на тему: «Система росписи храма Святого Георгия Победоносца X в. в Накипари (Сванетия)»;
5. ГАНЧЕВА Деница по кафедре Истории и теории церковного искусства на тему: «Росписи Ивановского скального монастыря. Иконографические и стилистические особенности»;
6. ГОНЧАРУК Богдан по кафедре Истории и теории церковного искусства на тему: «Иконостас Троицкого собора Троице-Сергиевой лавры: иконография и стиль»;
7. ГОЮК Серафим, иерей, по кафедре Церковной истории на тему: «Монастыри Русской Православной Церкви при правлении Н. С. Хрущева в 1953–1964 гг.»;
8. ГУДИЛИН Павел по кафедре Библистики на тему: «Знание, свобода и ответственность как ключевые понятия в наставлении святого апостола Павла об идоложертвенном (1 Кор. 8–10)»;
9. ГУСЕВ Олег по кафедре Церковной истории: «История Казанской Амвросиевской ставропигиальной женской пустыни».
10. ДЕНИСЮК Татьяна по кафедре Истории и теории церковного искусства на тему: «Евхаристическая тема в украинской гравюре XVII–XVIII вв.»;
11. ДЗЮБИНСКИЙ Владислав, иерей, по кафедре Церковной истории на тему: «История издания и содержание “Подольских епархиальных ведомостей” за период с 1862 по 1905 г.»;
12. КОНСТАНТИНОВ Сергей по кафедре Библистики на тему: «Тема тысячелетнего царства в экзегезе отцов Церкви II–III вв. (Откр. 20, 4–6) и апокрифической литературе: вопрос взаимоотношения»;
13. КОЧАНЖИ Петр по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Законодательство Святейшего Синода, направленное на борьбу с суевериями»;

14. КРАСНОВА Анна по кафедре Истории и теории церковного искусства на тему: «Греческая гравюра из собрания церковно-археологического кабинета Московской духовной академии»;
15. КРИКОТА Игорь, иерей, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Жанр степенных антифонов в русских и украинско-белорусских нотополитических Октоихах и Ирмологиях XVII—XVIII вв. (по материалам фондов РГБ из собрания Троице-Сергиевой лавры и прот. Д. В. Разумовского)»;
16. ЛЕМЕШЕВ Олег по кафедре Богословия на тему: «Жизнь и деятельность Г. Гурджиева как основателя доктрины “Четвертый путь”»;
17. ЛОНГАН Петр, диакон, по кафедре Филологии на тему: «Греческий перевод “Слов аскетических” прп. Исаака Сирина как памятник византийской аскетической литературы»;
18. МУРЕНЕЦ Константин по кафедре Церковной истории на тему: «Последний путь царской семьи по воспоминаниям современников (с 9.03.1917 по 17.07.1918 гг.)»;
19. НЕЛЮБИН Григорий, иерей, по кафедре Библистики на тему: «Тема Небесного Иерусалима в послании к Евреям»;
20. НЕМАНОВ Алексей по кафедре Филологии на тему: «Антимонтанистская полемика II—IV вв: история и анализ источников»;
21. ОСКОЛКОВ Павел по кафедре Библистики на тему: «Богословский анализ внебиблейских параллелей к книге Иова в литературе Древней Месопотамии»;
22. ПОЛИЩУК Екатерина по кафедре Истории и теории церковного искусства на тему: «История поновлений и реставрации стенописи Троицкого собора Свято-Троицкой Сергиевой лавры по архивам лавры»;
23. РУДЧЕНКО Алексей по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Система богослужебных наград духовенства в Синодальный период»;
24. СИРАЯ Елена по кафедре Истории и теории церковного искусства на тему: «Украинская Богородичная икона XVII—XVIII вв.»;

25. СОЛОВЬЕВ Роман по кафедре Филологии на тему: «Историко-филологический анализ корпуса “Нравственных слов” прп. Симеона Нового Богослова (на материале третьего “Нравственного слова”)»;
26. ТЮКАНЬКО Ярослав по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Церковно-правовые и государственно-правовые механизмы защиты приходов Украинской Православной Церкви»;
27. ФЕДОРОВ Антоний, иерей, по кафедре Библистики на тему: «Проблема согласования Евангелий в церковной традиции и перспективы ее решения»;
28. ХАЛАНЧУК Валентин по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Миссия Русской Православной Церкви среди униатов на Волини и в Подоле в Синодальный период»;
29. ЦЕБРУК Георгий по кафедре Библистики на тему: «Ключевые темы богословия апостола Павла с точки зрения Уильяма Дэвиса и Эдварда П. Сандерса на примере “Paul and Rabbinic Judaism” и “Paul and Palestinian Judaism”».

*Магистерские диссертации защитили  
выпускники прошлых лет:*

1. ГОРЯЧКИН Алексей, иерей, выпускник 2017 г., по кафедре Богословия на тему: «Смысл жизни и оценка смерти в современной отечественной психологии»;
2. КОТЕМАКА Алексей, иерей, выпускник 2015 г., по кафедре Богословия на тему: «Посмертное существование грешников по творениям восточных отцов Церкви и церковных писателей I–VIII вв.»;
3. НОВИКОВ Антон, выпускник 2016 г., по кафедре Филологии на тему: «Происхождение языка как философско-богословская проблема»;
4. РАЙКУНОВ Вячеслав, диакон, выпускник 2013 г., по кафедре Церковной истории на тему: «История русских православных приходов в Австралии»;

5. ТОГОТИН Владимир, диакон, выпускник 2013 г., по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Духовный композитор Д. С. Бортнянский и значение его песнопений для богослужения Православной Церкви».

Прослушали полный курс магистратуры, не защитив магистерскую диссертацию двадцать два человека.

### ***Заочное отделение***

*Магистерские диссертации защитили  
девять выпускников*

1. ГОРЯЧЕВ Даниил, иерей, по кафедре Богословия на тему: «Святитель Игнатий (Брянчанинов) и Феофан Затворник о прелести в духовной жизни»;
2. ДЕРЯГИН Николай по кафедре Богословия на тему: «Учение о таинстве покаяния свт. Феофана Затворника и св. прав. Иоанна Кронштадтского: сравнительный анализ»;
3. ДМИТРИЕВ Юрий по кафедре Церковной истории на тему: «История храма в честь Казанской иконы Божией Матери села Шеметово от основания до революции 1917 г.»;
4. ИЛИЯ (Ждамиров), игумен, по кафедре Церковной истории на тему: «История издания и содержание “Воронежских епархиальных ведомостей” с 1866 по 1917 г.»;
5. ИОНА (Черкасов), иеромонах, по кафедре Церковной истории на тему: «Деятельность Симбирской епархии по просвещению инородцев во второй половине XIX — в начале XX в.»;
6. ЛЕЖНЕВ Павел, иерей, по кафедре Церковной истории на тему: «Церковно-государственные отношения в Воронежской области в период Великой Отечественной войны»;
7. ОКНИН Алексей, иерей, по кафедре Церковной истории на тему: «Журнал Санкт-Петербургского Братства ревнителей церковного обновления “Век” (1906—1907): история издания и анализ материалов»;

8. РЯБИНИН Глеб, иерей, по кафедре Богословия на тему: «Дар различения (рассуждения) по творениям святых отцов и церковных писателей II — начала V в.»;
9. ТРИФОН (Михайловский), иеромонах, по кафедре Богословия на тему: «История формирования религиозно-философской доктрины цигун в школах боевых искусств Китая».

*Также защитили магистерские диссертации  
четыре выпускника прошлых лет:*

1. МАСЛЕННИКОВ Сергей, протоиерей, выпускник 2000 г., по кафедре Церковной истории на тему: «Архиепископ Иов (Крестович): жизнь (1898–1977) и труды»;
2. САФРОНОВ Василий, иерей, выпускник 2017 г., по кафедре Филологии на тему: «Образ главного героя в романе Ф. М. Достоевского “Идиот”: генезис и функция»;
3. ТУРИКОВ Сергей, выпускник 2017 г., по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Церковный суд в России: синодальное и современное процессуальное законодательство»;
4. ФИЛИПП (Куликов), иеромонах, выпускник 2017 г., по кафедре Богословия на тему: «Значение церковных таинств в нравственной жизни христианина по учению митр. Вениамина (Федченкова) в контексте русского академического богословия второй половины XIX — начала XX в.».

Прослушали курс Академии Сектора заочного обучения без защиты квалификационной работы тридцать восемь человек.

### *Аспирантура Московской духовной академии*

В 2017/2018 учебном году в МДА защитил диссертацию на соискание ученой степени кандидата богословия Исидор (Тупикин), митрополит, выпускник 2003 г., по кафедре Церковной истории на тему: «Жизнь и деятельность епископа Смоленского и Дорогобужского Иоанна (Соколова)»

# ОТЧЕТ О ВТОРОЙ МЕЖДУНАРОДНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ «АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ИЗУЧЕНИЯ ХРИСТИАНСКОГО НАСЛЕДИЯ ВОСТОКА»

УДК 82-92 (281.5)

DOI: 10.31802/2500-1450-2018-31-4-382-388

В ноябре 2018 года в Московской духовной академии состоялась Вторая международная конференция «Актуальные вопросы изучения христианского наследия Востока», собравшая исследователей, научные интересы которых в той или иной степени обращены к историческим судьбам и современному положению христианства на Ближнем Востоке и в Закавказье. Тематика докладов охватывала самый широкий спектр вопросов, однако в большинстве сообщений, прозвучавших на пленарном заседании и двух секциях, обсуждались проблемы бытования христианского предания (речь идет отнюдь не только о Предании как выражении учения Церкви) в великих литературах Востока.

Пленарное заседание открыл ректор Московской духовной академии архиепископ Амвросий, поблагодаривший в своем обращении ученых, которые приехали из учебных заведений и научно-исследовательских центров России и зарубежья. В своем слове ректор подчеркнул важность того факта, что среди докладчиков присутствуют не просто ученые, но и непосредственные представители религиозных традиций Востока.

Первый доклад, представленный профессором Марбургского университета К. Пингтерой, познакомил слушателей с жизнью и деятельностью малоизвестного исследователя И. Шредера (1680–1756 гг.), основателя современной арменологии, приложившего немало усилий для привлечения внимания научного сообщества своего времени к истории и учению Армянской Церкви, к армянскому языку. Можно с уверенностью сказать,

что его “Thesaurus Linguae Armenicae” — предмет внимательного изучения докладчика — наряду с другими сочинениями марбургского профессора, явился на Западе началом профессиональных работ в области арменологии.

За активным обсуждением сообщения К. Пинггеры последовал доклад о лингвистических трудностях, встающих перед создателями грузино-русских словарей при передаче религиозной терминологии, представленный Л. Хучуа (Тбилисская духовная академия) и Л. Гиоргадзе (Институт языкознания им. А. Чикобава). В завершение дискуссии священником Сергием Кимом было высказано предложение о том, чтобы в работе над «религиозной» составляющей грузино-русских словарей приняли участие специалисты по грузинской литературе из МДА.

Грузинскому языку, точнее грузинской литературе, было посвящено выступление профессора Тбилисского государственного университета В. Асатиани. Речь шла о влиянии богословской и аскетической литературы Византии на грузинскую литературу: благодаря влиянию западных соседей она смогла выйти на мировую арену. Особое внимание было уделено культурному расцвету Византии в XI веке и переносу многих идей этого времени в Грузию.

В завершении пленарного заседания прозвучал доклад сотрудника Ереванского государственного университета и Эчмиадзинской духовной академии А. Гнун<sup>1</sup>, рассмотревшего в своем выступлении на примере Армении такое явление, как христианизация сакрального пространства. Характерные для армянской традиции хачкары появляются уже в I тысячелетии, достигая расцвета во II тысячелетии. Однако внимание докладчика было сосредоточено не на самих хачкарах, а на процессе «хачкаризации» объектов культового поклонения, возникших вне христианства. Характерной чертой этого процесса является почти непереносимое сохранение формы религиозных сооружений, даже если они далеки от привычных для христианской традиции.

Секция, посвященная армянской и сирийской литературе, открылась докладом профессора Эрлангенского университета Х. Р. Газером на тему «Император Константин и Армянская Церковь». Исследователь

<sup>1</sup> В соавторстве с Г. Аветисяном, А. Бобохяном.

из Германии не случайно проявил интерес к императору Константину. Многочисленные следы его деятельности можно увидеть в Армянской Церкви: в календаре, литургии, в большом числе различных «историй», которыми богата армянская литература.

Сотрудница Института русского языка Б. С. Зулумян познакомила слушателей со своими наблюдениями над композицией «Книги скорбных песнопений» Григора Нарекаци, затронув при этом вопросы, связанные с аскетическим учением автора из Нарека.

«Панегирик святому Кресту Господню» выдающегося армянского философа Давида Непобедимого, рецепция этого памятника в позднейшей армянской литературе были рассмотрены в докладе сотрудницы Института древних рукописей им. Месропа Маштоца (Матенадарана) А. Мелконян. Автор доклада подчеркнула важность стилистических и метафорических находок Давида Анахта для зарождавшейся самобытной армянской литературы и рассмотрела средневековые рифмованные переложения и комментарии на панегирик. Не осталась без внимания и проблема сложности языка памятника, а также вопросы христологии, сотериологии, эсхатологии, которые затрагиваются Давидом.

Сотрудница этого же института и преподаватель Эчмиадзинской духовной академии А. Авакян поделилась своими размышлениями над армянской версией греческого аскетического памятника «Апофтегмы» (алфавитное и систематическое собрания), рассказав об изданиях, научных переводах этого памятника на европейские языки, о рукописной традиции, представленной огромным количеством рукописей. В обсуждении доклада была затронута проблема наличия специфически армянских глав в составе «Апофтегм». Отвечая на вопросы, А. Авакян сообщила новость об открытии ею, по крайней мере, одной главы в составе обсуждаемого памятника, неизвестной в греческих редакциях.

Следующее выступление — священника С. Кима из Московской духовной академии — касалось сразу двух литературных традиций: армянской и грузинской. Автор представил доклад о неизданных древнегрузинском и древнеармянском переводах проповеди Севериана Гаваль-

ского «Похвальное слово мученикам»<sup>2</sup>, которые он готовит к публикации. Исследование памятника сопряжено с рядом проблем, среди которых должно быть отмечено в первую очередь плохое состояние грузинской рукописи. Тем не менее и грузинский, и армянский переводы представляют несомненную ценность, что было показано на ряде примеров.

Доклад Н. Г. Головниной (Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет) был посвящен анализу коптских монашеских правил преподобных Пахомия и Шенуте. Одним из аспектов сравнения стали греческие заимствования, встречающиеся у каждого из них. В одних случаях, например в богослужебной лексике, встречается много одинаковых наименований, пришедших из греческого. В других, наоборот, выбор лексем у авторов не совпадает, и в этом наглядно проявляется их чуткость к значению греческих слов. Так, Пахомий называл монашескую общину *κοινωνία*, отразив главный принцип совместного жительства братии — общность имущества и отсутствие личной собственности. У Шенуте же ее именованием выступает *συναγωγή*, в котором нашла выражение важная идея об особом положении монахов, которые заступают на место ветхого Израиля и призваны, как некогда Авраам, заключить завет с Богом.

Коптской литературе был посвящен и следующий доклад, представленный сотрудницей Школы востоковедения Национального исследовательского университета Высшей школы экономики (г. Москва) А. А. Рогожиной, обратившей внимание участников конференции на следующий интересный факт. Исходя из литературных источников: богословских, катехитических, гомилий, житийных текстов — мы можем говорить о резком неприятии в среде коптского христианства любых практик, связанных с языческим прошлым Египта. Однако данные папирусологии и археологии заставляют совершенно иначе взглянуть на положение дел. По какой причине в монашеской среде получило широкое распространение производство различных амулетов? Совокупность источников позволяет только сформулировать вопросы, связанные с бытованием

<sup>2</sup> Encomium in martyres omnes (CPG 4236a-5, olim 4950).

магии в монашеской среде, распространением различных оберегов, но не позволяет пока дать на них однозначные ответы.

М. Г. Калинин (Издательский дом «Познание», г. Москва) прочитал доклад, подготовленный в соавторстве с А. М. Преображенским, о неизвестном сирийском мистике Раббане Афнимаране и его произведении, издание которого готовит автор доклада. Был затронут вопрос о непростой биографии, литературных источниках Раббана и продемонстрирована сложность понимания трактата в виду технического и даже сознательно зашифрованного характера аскетической терминологии автора. В частности, докладчик привел примеры, когда для обозначения антропологических и космологических феноменов сирийским автором используются нумерологические замещения, например «пять» означает «совокупность телесных чувств человека» (в соответствии с традиционным различением пяти чувств) и т. д. За докладом последовало живое обсуждение, в котором был поднят вопрос о философском и богословском контексте сочинения Афнимарана.

Доклад преподавателя Санкт-Петербургской духовной академии священника А. Зиновкина был посвящен личности сирийского экзегета Ишодада. Несмотря на его обширное литературное наследие и активное участие в жизни Церкви Востока, мы обладаем скудными сведениями об уроженце Мервы — селения, располагавшегося на юго-востоке современного Туркменистана. Интерес представляет не только жизненный путь Ишодада, но и его экзегетические труды, характерной чертой которых является некритическая компилятивность: источниками толкований для него являются не только авторитеты несторианской церкви, но и все доступные ему христианские толкования.

Завершавший секцию доклад преподавателя Московской духовной академии диакона Н. Шаблевского также был посвящен сирийской литературе — полемике преподобного Ефрема Сирина с еретическими взглядами Бар-Дайсана. Мар Афрем написал, в частности, опровержение не дошедшего до нас трактата Бар-Дайсана “*Domnus*”, который, в свою очередь, был направлен против платоников. Главной темой для полемики была выбрана пара понятий «телесное и бестелесное» — на обсуждении

этих емких понятий указанными авторами и было сконцентрировано внимание докладчика.

Доклады, представленные на второй секции, имели по преимуществу исторический характер. Так, диакон А. Занемонец (Израиль) представил доклад, посвященный судьбе Русской духовной миссии в Иерусалиме в годы, когда она возглавлялась архимандритом Леонидом (Сенцовым). Десятилетие перед Первой мировой войной стало одним из самых плодотворных периодов русской церковной деятельности в Иерусалиме. Это и максимум паломников и русских школ на Ближнем Востоке, и обустройство новых участков, и создание нескольких русских монашеских общин на Святой Земле. Все это стало возможным благодаря личным качествам и особенностям подхода отца Леонида и его сподвижников к решению всех названных вопросов. Сожаление вызывает лишь один факт — остается неизвестной судьба архива отца Леонида.

С. П. Брюн, сотрудник музеев Московского Кремля, обратил внимание слушателей на разрушение многих храмов, монастырей, уничтожение предметов прикладного искусства на Востоке из-за различных войн, которые происходили, как известно, далеко не всегда от «агарян». Величественный собор апостола Петра в Антиохии — одна из разрушенных святынь, бывшая в течение столетий главным храмом антиохийских христиан и привлекавшая тысячи паломников. Сергей Павлович привлек внимание слушателей ко многим личностям, которые некогда принимали активное участие в жизни Антиохийской Церкви, но затерялись на страницах летописей.

Н. А. Семенченко (Институт востоковедения Российской академии наук, Москва) в докладе «Русские в Палестине: прошлое и настоящее» изложила многочисленные факты о паломничествах русских на Святую Землю в древности, об основании Русской духовной миссии и затронула также проблемы, с которыми сталкиваются переселенцы из Советского Союза конца XX века.

Много важного материала для понимания процессов, происходивших внутри иудаизма, мы обнаруживаем в таргумах. Таргум Йонатана не является исключением. Толкование книги пророка Осии, в частности,

## ОТЧЕТ О КОНФЕРЕНЦИИ

и был предметом доклада игумена Арсения (Соколова), представителя Патриарха Московского при Патриархе Антиохийском. Сравнив исходный текст книги пророка, выделив его отличия от текста таргума, отец Арсений высказал мысль о том, что назрела необходимость перевода таргумов на русский язык — они могли бы стать мощным толчком для развития отечественной богословской науки.

Ю. И. Петрова, сотрудница Института востоковедения им. А. Е. Крымского НАН Украины, рассказала об арабских рукописях, хранящихся в собрании Национальной библиотеки Украины им. В. И. Вернадского. Вниманию участников конференции были представлены в первую очередь православные арабские рукописи, среди которых автор выделил богослужebные книги на арабском языке, составляющие ядро этой коллекции.

Несколько иным проблемам был посвящен доклад, представленный сотрудниками Адыгейского государственного университета А. А. Шаповым, В. Н. Нехаем, А. Х. Хуштовым. Секулярное и сакральное, как два цивилизационных начала, уже давно находятся в противостоянии. Западная цивилизация, основанная на почти абсолютном авторитете ratio, давно выйдя за пределы европейского континента, постепенно вытесняет почти все сакральное во всем мире — сакральному в современном обществе лишь отчасти позволяется быть. Каков выход из создавшегося положения? Каковы возможные прогнозы дальнейшего сосуществования сакрального и секулярного в условиях жесткой глобализации мира?

Последний доклад поставил очень важный вопрос, с которым постоянно сталкиваются как верующие всего земного шара в целом, так и духовно-образовательные центры в частности. Этот процесс так или иначе затрагивает исследователей Востока: что будет предметом исследования, возможно, уже в ближайшее время — живая традиция или только тексты рукописей? Будет ли место в грядущем мире для исследователей христианской (равно как и исламской) традиции Востока, которые одновременно являются сознательными выразителями этой традиции?

*Диакон Сергей Пантелеев*

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

**Брискина-Мюллер А. М.**, доктор теологии, научный сотрудник Саксонской Академии наук (г. Лейпциг); преподаватель кафедры истории Церкви, богословский факультет Университета г. Галле

• [anna.briskina@theologie.uni-halle.de](mailto:anna.briskina@theologie.uni-halle.de)

**Далмат (Юдин), иеромонах**, кандидат богословия, преподаватель кафедры Филологии МДА, насельник ТСЛ • [mon.dalmat@gmail.com](mailto:mon.dalmat@gmail.com)

**Дионисий (Шленов), игумен**, кандидат богословия, профессор кафедры Филологии МДА, заведующий библиотекой МДА • [vestnik@mda.ru](mailto:vestnik@mda.ru)

**Задорнов А., протоиерей**, кандидат богословия, проректор по научно-богословской работе МДА • [azadornov@yandex.ru](mailto:azadornov@yandex.ru)

**Иванов М. С.**, доктор богословия, заслуженный профессор МДА, проректор по учебной работе МДА • [mikhail.step.ivanov@gmail.com](mailto:mikhail.step.ivanov@gmail.com)

**Иоанн (Копейкин), иеромонах, PhD.**, проректор по развитию ОЦАД им. свв. Кирилла и Мефодия • [ikoreykin@googlemail.com](mailto:ikoreykin@googlemail.com)

**Карасев Н., протоиерей**, кандидат философских наук

• [karasev65xx@gmail.com](mailto:karasev65xx@gmail.com)

**Каширина В. В.**, доктор филологических наук • [v\\_kashirina@mail.ru](mailto:v_kashirina@mail.ru)

**Ким С., иерей, PhD.**, преподаватель кафедры Филологии МДА

• [kimserge@gmail.com](mailto:kimserge@gmail.com)

**Макарий (Веретенников), архимандрит**, доктор богословия, профессор МДА • [macarius.v@yandex.ru](mailto:macarius.v@yandex.ru)

**Пантелеев С., диакон**, кандидат богословия, доцент кафедры Филологии • [pantspinum@yandex.ru](mailto:pantspinum@yandex.ru)

**Ситало А. Ю.**, специалист богословия, магистр техники и технологии, аспирант ОЦАД им. свв. Кирилла и Мефодия • [sitalo@rambler.ru](mailto:sitalo@rambler.ru)

**Феодор (Юлаев), иеромонах**, преподаватель МДА

• [ulaev.theodor@gmail.com](mailto:ulaev.theodor@gmail.com)

**Шленов В. Л.** • [vshlenov@yandex.ru](mailto:vshlenov@yandex.ru)

## INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

**Briskina-Muller A. M.**, doctor of Theology, researcher at the Saxon Academy of Science (Leipzig); lecturer at the department of History, Theological school of the University of Halle • [anna.briskina@theologie.uni-halle.de](mailto:anna.briskina@theologie.uni-halle.de)

**Dalmatus (Yudin), hieromonk**, candidate of Theology, instructor at the Philology department MThA, monk of the Holy Trinity-St. Sergius Lavra • [mon.dalmat@gmail.com](mailto:mon.dalmat@gmail.com)

**Dionysius (Shlenov), hegumen**, candidate of Theology, professor at the department of Philology MThA, head of library MThA • [vestnik@mda.ru](mailto:vestnik@mda.ru)

**Ivanov M. S.**, doctor of Theology, professor emeritus MThA, assistant rector of academics MThA • [mikhail.step.ivanov@gmail.com](mailto:mikhail.step.ivanov@gmail.com)

**John (Kopeykin), hieromonk, PhD.**, assistant rector in the development of Sts. Cyril and Methodius' Church Post-Graduate and Doctoral School • [ikopeykin@googlemail.com](mailto:ikopeykin@googlemail.com)

**Karasev N., archpriest**, candidate of Philosophy • [karasev65xx@gmail.com](mailto:karasev65xx@gmail.com)

**Kashirina V. V.**, doctor of Philology • [v\\_kashirina@mail.ru](mailto:v_kashirina@mail.ru)

**Kim S., priest, PhD.**, instructor at the Philology department MThA • [kimserge@gmail.com](mailto:kimserge@gmail.com)

**Macarius (Veretennikov), archimandrite**, doctor of Theology, professor MThA • [macarius.v@yandex.ru](mailto:macarius.v@yandex.ru)

**Panteleev S., deacon**, candidate of Theology, assistant professor in the department of Philology MThA • [pantspinum@yandex.ru](mailto:pantspinum@yandex.ru)

**Shlenov V. L.** • [vshlenov@yandex.ru](mailto:vshlenov@yandex.ru)

**Sitalo A. Yu.**, specialist in Theology, master of engineering and technology, postgraduate student at Sts. Cyril and Methodius' Church Post-Graduate and Doctoral School • [sitalo@rambler.ru](mailto:sitalo@rambler.ru)

**Theodore (Yulaev), hieromonk**, instructor MThA • [ulaev.theodor@gmail.com](mailto:ulaev.theodor@gmail.com)

**Zadornov A., archpriest**, candidate of Theology, assistant rector in academic and theological work MThA • [azadornov@yandex.ru](mailto:azadornov@yandex.ru)



БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 31

2018 • Выпуск 4

*Научно-богословский журнал*

ISBN 978-5-6041829-3-2

Научные редакторы *Е. В. Ткачев, иерей С. Ким*  
Литературный редактор *А. О. Солдаткина*  
Переводчик на английский *диакон П. Лонган*  
Корректоры *П. А. Туркин, Е. В. Свинцова*  
Макет и верстка *Н. В. Ежихин, С. С. Болденков*

Издательство МДА  
141312, Московская обл., г. Сергиев Посад,  
Свято-Троицкая Сергиева лавра, Академия  
Эл. почта: [vestnik@mpda.ru](mailto:vestnik@mpda.ru)

Формат 60×84/16. Печ. л. 25

Подписано в печать 16.11.2018

Тираж 250 экз. Заказ № 265

Отпечатано с файлов, предоставленных  
заказчиком в типографии Патриаршего  
издательско-полиграфического центра, г. Сергиев Посад  
Тел.: +7 (495) 777-26-90; +7 (495) 721-26-45