

МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

# БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 30

2018 • Выпуск 3

Научно-богословский журнал



СЕРГИЕВ ПОСАД  
ИЗДАТЕЛЬСТВО МДА  
2018

Рекомендовано к публикации Издательским советом  
Русской Православной Церкви  
ИС Р19-816-0590

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 978-5-6041829-2-5

© 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 *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, магистр 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

*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

*Kulividze 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, master 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

#### *Библеистика*

<i>Выдрин А., иерей.</i> Поединок Давида и Голиафа: Историко-богословский анализ 17 главы Первой Книги Царств. Часть II	15
---	----

#### *Богословие и философия*

<i>Иванов М. С.</i> Признаки атеизма в западной радикальной теологии	48
---	----

#### *Естественнонаучная апологетика*

<i>Храмов А. В.</i> Эволюция и грехопадение в западном богословии XIX—XX веков	69
---	----

#### *Патрология*

<i>Фокин А. Р.</i> Аристотелевское учение о душе в трактате Немесия Эмесского «О природе человека»: Критика и рецепция	97
--	----

#### *Восточная христианская литература*

<i>Максим (Судаков), монах.</i> Мартирий-Сахдона. Жизнь и труды	132
--	-----

#### *История*

<i>Вишняк М. А.</i> К вопросу об отношениях между святителем Афанасием I, патриархом Константинопольским, и святителем Феопитом, митрополитом Филадельфийским	164
---	-----

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>Сектоведение</i>	
Конь Р. М. Православная миссия среди сект: Часть II	185

<i>Лавра и академия</i>	
Савина Л. Н. К вопросу о передаче в Лавру в 1948 году иконостаса церкви святителя Николая, именуемой «Никола Большой Крест»	205

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

#### *Переводы*

<i>Прокопий Газский. Катена на книгу Екклесиаст /</i> Вступление, перевод с древнегреческого и комментарии <i>диакона Н. Шаблевского, под редакцией</i> <i>иеромонаха Феодора (Юлаева)</i>	227
<i>Сирийские сентенции преподобного Нила Синайского /</i> Вступление, перевод с сирийского и комментарии <i>иерея А. Полховского</i>	258
<i>Преподобный Никита Стифат. Из третьей сотницы писем.</i> <i>Афанасию игумену монастыря Всесвятого о канонах /</i> Перевод с древнегреческого и примечания <i>игумена Дионисия (Шленова)</i>	300

### ОТДЕЛ III. АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ И ПУБЛИКАЦИИ

#### *Публикации*

<i>Две рукописи из собрания Овчинникова как единый кодекс /</i> Публикация <i>А. Е. Соболевой</i>	319
<i>Допрос архимандрита Илариона (Троицкого) в мае 1919 года /</i> Публикация <i>иерея В. Ленок, игумена Дионисия (Шленова)</i>	338



## СОДЕРЖАНИЕ

### ОТДЕЛ IV. РЕЦЕНЗИИ, БИБЛИОГРАФИЯ

#### *Рецензии*

- Сыромятников О. И. Рец. на: Степанян К. А. Шекспир, Бахтин и Достоевский: герои и авторы в большом времени. М.: Глобал Ком, Языки славянской культуры, 2016 (Studia philologica). 296 с. ISBN 978-5-94457-273-8 353

### ОТДЕЛ V. ХРОНИКА

- Хроника научной жизни Академии за 2016/2017 учебный год 381
- Сведения об авторах 395

## CONTENTS

List of abbreviations	13
-----------------------	----

### SECTION I. RESEARCH AND ARTICLES

#### *Biblical studies*

<i>Vydrin A., priest.</i> The fight between David and Goliath: A historical and theological analysis of 1 Samuel, chapter 17. Part II	15
---	----

#### *Theology and philosophy*

<i>Ivanov M. S.</i> Signs of atheism in the Western radical theologies	48
--	----

#### *Natural science apologetics*

<i>Khramov A. V.</i> Evolution and the fall in western christian theology of the XIX and XX centuries	69
---	----

#### *Patrology*

<i>Fokin A. R.</i> Aristotelian doctrine of the soul in the treatise of Nemesius of Emesa “On the nature of man”: Criticism and reception	97
---	----

#### *Eastern Christian literature*

<i>Maxim (Sudakov), monk.</i> Martyrius-Sahdona. Biography and works	132
--	-----

#### *History*

<i>Vishnyak M. A.</i> On the question of the relationship between st. Athanasius I, the Patriarch of Constantinople and the st. Theoleptos, Metropolitan of Philadelphia	164
--	-----

## CONTENTS

	<i>Sectology</i>	
<i>Kon R. M.</i>	The Orthodox mission among sects: Part II	185
	<i>Laura and the Academy</i>	
<i>Savina L. N.</i>	On the question of handing over in 1948 to the Laura the iconostasis of church of st. Nicholas called "Nicholas the Great Cross"	205

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

#### *Translations*

<i>Procopius of Gaza.</i>	Catena on the Book of Ecclesiastes / Introduction, translation from Ancient Greek and commentary by <i>deacon N. Shablevsky</i> , edited by <i>hieromonk Theodore (Yulaev)</i>	227
Syriac sayings of Saint Nilus of Sinai /	Introduction, translation from Syriac and commentary by <i>priest A. Polkhovsky</i>	258
<i>Saint Nicetas Stethatus.</i>	From the third century of the epistles. To Athanasius the hegumen of the All-Holy Monastery on the canons / Translation from Ancient Greek and notes by <i>hegumen Dionysius (Shlenov)</i>	300

### SECTION III. ARCHIVAL MATERIALS AND PUBLICATIONS

#### *Publications*

Two manuscripts from the collection of Ovchinnikov as one codex /	Publication of <i>A. E. Soboleva</i>	319
Interrogation of archimandrite Hilarion (Ttoitsky) on May 1919 / A publication of <i>priest V. Lenok, hegumen Dionysius (Shlenov)</i>		338

## CONTENTS

### SECTION IV. REVIEWS, BIBLIOGRAPHY

#### *Reviews*

- Syromyatnikov O. I.* Review of: *Stepanian K. A.*  
Shakespear, Bakhtin and Dostoevsky: heroes and authors  
of a grand time. Moscow: Global Com, Languages  
of Slavic culture, 2016 (Studia philologica). 296 p.  
ISBN 978-5-94457-273-8 353

### SECTION V. TIMELINE

- Timeline of academic life at the Academy  
for the 2016/2017 academic year 381
- Information about the authors 397

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

### *Периодические издания и серии*

- BB Богословский вестник. Сергиев Посад, 1892—1918; Н. с. № 1—. 1993—.
- ПЭ Православная энциклопедия. М., 2000—.
- CCSG Corpus christianorum. Series graeca. Turnhout, 1977—.
- CPG Clavis patrum graecorum. Vol. 1—4 / Cura et studio M. Geerard. Turnhout, 1983, 1974, 1979, 1980; Vol. 5 / M. Geerard, F. Glorie. Turnhout, 1987; Vol. 3a (addenda vol. 3) / Parata a J. Noret. Turnhout, 2003.
- CSCO Corpus scriptorum christianorum orientalium. P., etc. (затем Leuven; книжная серия, все старые выпуски были воспроизведены в Лувене репринтно), 1903—.
- CSHB Corpus scriptorum historiae byzantinae. Bonn, 1828—1897.
- DS Dictionnaire de spiritualité. P., 1932—1995.
- GEDSH The Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage / Ed. S. P. Brock, A. M. Butts, G. A. Kiraz, L. van Rompay. Piscataway (NJ), 2011.
- JSOT Journal for the study of the Old Testament. L., 1976—.
- Mus Le Muséon: revue d'études orientales. Leuven, 1881—.
- OCA Orientalia christiana analecta. R., 1935—.
- OSP Orientalia christiana periodica. 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.
- PO Patrologia orientalis / Ed. R. Graffin, F. Nau. P. — Turnhout — R., 1904—.
- SC Sources chrétiennes. P., 1941—.
- ThS Theological Studies. Thousand Oaks (Calif), 1940—.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

### *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*

Бр.	Брюссель
К.	Киев, Київ
Л.	Ленинград
М.	Москва
Мк.	Минск
П.	Париж
СПб.	Санкт-Петербург
Ἀθ.	Ἀθήναι, Ἀθήνα
Amst.	Amsterdam
В.	Berlin
Вн.	Bern
Вр.	Bruxelles, Brussels
Л.	London
Р.	Paris, Parisiis
Р.	Romae, Roma, Rom, Rome
St.	Stockholm
V.	Città del Vaticano
Wars.	Warszawa
Wash.	Washington
W.	Wien

# ОТДЕЛ I. ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

---

## БИБЛЕИСТИКА

ИЕРЕЙ АНДРЕЙ ВЫДРИН

### ПОЕДИНОК ДАВИДА И ГОЛИАФА

Историко-богословский анализ  
17 главы Первой Книги Царств  
Часть II<sup>1</sup>

УДК 22.01

DOI: 10.31802/2500-1450-2018-30-3-15-47

#### *Аннотация*

Во второй части предлагаемого исследования анализируется описание вооружения Голиафа. Автор приходит к заключению, что последний был филистимским воином-колесничим, вооружение которого в большей степени соответствует историческому контексту XI–X вв. до Р. Х., чем более позднему времени. Тем не менее библейский портрет Голиафа — это не точное изображение воина одного временного периода, а смесь разнородных элементов как в географическом, так и в хронологическом отношении. По мнению автора, библейский писатель посредством рассказа выразил богословие Древнего Израиля о победе как даре Господа. Он полемизировал с отраженным у Гомера общезычным представлением о первостепенном значении физической силы героя и мощи его оружия, для чего намеренно использовал чуждые библейскому стилю мотивы древнегреческого эпоса. Библейский писатель заключил в своем тексте богословское послание, которое было особенно актуальным в наиболее кризисные моменты истории израильского народа: даже если враги

<sup>1</sup> Начало статьи см.: Выдрин А., свящ. 2018.

кажутся непобедимыми, необходимо следовать примеру Давида и, храня верность Господу, полностью положиться на Его силу. Тогда это доверие принесет спасение не только иудеям, но и весь мир узнает о могуществе и власти Бога Израилева.

*Ключевые слова:* историчность Библии, библейское богословие, Ветхий Завет, Древний Израиль, Древняя Греция, хетты, филистимляне, египтяне, ассирийцы, Давид, Саул, Голиаф, вооружение воинов в древнем мире, Гомер, древнегреческий эпос, Илиада.

#### 4. ЕДИНОБОРЕЦ ГОЛИАФ (1 ЦАР. 17, 1–4)

Стт. 1–3. Итак, оба войска заняли позиции на противоположных сторонах Долины Дуба<sup>2</sup>. Она отождествляется с современным Вади<sup>3</sup> эс-Сант<sup>4</sup> (Долиной акаций) и проходит от Вифлеема, расположенного на Иудейском нагорье, на запад, к филистимским городам Гату и Экрону. В этих стихах содержится первая параллель с эпосом Гомера. Глава начинается описанием расположения двух армий, противостоящих одна другой с открытым пространством между ними. Но такое расположение войск является неперенным условием для состязания чемпионов (*греч. μονομαχία*): именно в пространство между войсками вступает филистимлянин и бросает вызов израильтянам.

В ст. 4 филистимский единоборец назван חַבְבֵּנַיִם [ḥabbēnayim], букв. «человек, находящийся в середине между двумя»<sup>5</sup> (имеются в виду два войска). Этот редкий древнееврейский термин является гапакс легоменон, то есть он встречается единственный раз во всем Ветхом Завете<sup>6</sup>.

Итак, филистимлянин вызывает представителя израильского войска на поединок. Заметим, что на древнем Ближнем Востоке совсем не засвидетельствованы случаи, когда поединок становился средством для решения исхода войны между двумя армиями. По замечанию отца

<sup>2</sup> Alter 1999. P. 101.

<sup>3</sup> Высохшее русло водного потока.

<sup>4</sup> См. карту в: Curtis 2009. P. 85.

<sup>5</sup> Brown, Driver, Briggs 1907. P. 108.

<sup>6</sup> Bergen 1996. P. 188.



Ролана де Во, в месопотамских исторических текстах нет подобных примеров, хотя сам мотив используется в описаниях сражений между богами (Мардук и Тиамат; Яхве и Рахав и т. д.)<sup>7</sup>, а это, конечно, не может служить исторической параллелью данному библейскому эпизоду.

Пожалуй, единственным примером является древнеегипетский рассказ о странствиях Синухе. Здесь герой, сбежавший от фараона в Ханаан, также был вызван на поединок с силачом Ретену (древнеегипетское название южного Ханаана)<sup>8</sup>. Однако этот поединок не связан со сражением двух армий.

Важно отметить, что описание единоборства в Ветхом Завете находится только здесь, в главе 17. Но зато этот мотив свойствен древнегреческому эпосу Гомера. И действительно, важные параллели мы находим в «Илиаде». Во-первых, в центре каждого из сражений подробно описываются единоборства храбрейших воинов: Гектора с Диомедом, Менелая с Парисом, Аякса с Гектором, Патрокла с Гектором, Ахилла с Гектором. Во-вторых, иногда исход всей битвы решался поединком, как это и предполагалось в библейском рассказе. Так, например, Парис предлагает Гектору поставить его ἐν μέσσοις, то есть «посреди»<sup>9</sup> (фраза означает нахождение между двумя войсками), чтобы вступить в поединок с Менелаем и тем самым прекратить войну<sup>10</sup>.

Согласно историческим данным, в греческих войсках поединки знатных воинов играют большую роль в VIII в. до Р. Х., а уже в середине следующего VII в. эта традиция исчезает<sup>11</sup>. Можно предположить, что Гомер

<sup>7</sup> De Vaux 1972. P. 13.

<sup>8</sup> См.: Коростовцев 1978.

<sup>9</sup> *Homerus. Ilias* 3:69–75 (D. V. Monro, T. W. Allen. Oxford, 1959. Т. 1. Рус. пер.: Гнедич 1990. С. 39).

<sup>10</sup> См.: Gordon 1965. P. 262–263, который замечает, что «филистимское происхождение Голиафа согласуется со сходством между его титулом <...> и гомеровским «(воином) в середине»».

<sup>11</sup> Brown 1995. P. 165; Нефедкин 1997. С. 9.

в «Илиаде» представил обычай своего времени, исчезнувший менее чем через столетие. Однако более вероятно, что традиция единоборств дожила до Гомеровской эпохи со времен Ахейской Греции. Доказательством ее существования в конце бронзового века является упоминание об этом в одном из хеттских документов — «тексте о Маддуваттасе» (кон. XV — нач. XIV в. до Р. Х.)<sup>12</sup>. Возможно, это одно из наиболее ранних письменных сведений о поединке, которым была решена участь сражения<sup>13</sup>. По-видимому, перед нами отражение в хеттском и греческом источниках, разделенных шестью столетиями, одного и того же фрагмента военной культуры эгейско-анатолийского региона<sup>14</sup>. И, судя по всему, обычай таких поединков-единоборств был принесен в Восточное Средиземноморье филистимлянами в XII в. до Р. Х.

В ст. 46 сообщается о росте Голиафа, который был его самой замечательной особенностью. Эта фраза — первая в ряду вводных замечаний, целью которых было подчеркнуть огромный рост и силу противника Давида и таким образом сделать акцент на чудесном характере победы юного пастуха. Согласно МТ и LXX<sup>A</sup> (Александрийский кодекс), рост Голиафа достигал «шести локтей с пядью», тогда как версии LXX<sup>BL</sup> (т. е. Ватиканский кодекс и «Лукиановская редакция»), Иосифа Флавия<sup>15</sup> и 4QSam<sup>a</sup> (рукопись из четвертой пещеры в Кумране) сохранили чтение «четыре локтя и пядь»<sup>16</sup>. Локоть был расстоянием от локтя человека до кончика его среднего пальца (ок. 45 см), пядь — от кончика большого пальца до кончика мизинца раскрытой руки (ок. 22 см)<sup>17</sup>. Соответственно, рост филистимлянина, по МТ, был около трех, а по LXX — около двух метров.

<sup>12</sup> Цымбурский 2005. С. 16–17; Гиндин, Цымбурский 1996. С. 67.

<sup>13</sup> Цымбурский 2005. С. 17.

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> *Flavius Josephus. Antiquitates Judaicae* 6, 171 (B. Niese. B., 1887. Vol. 1).

<sup>16</sup> McCarter 1980. P. 286.

<sup>17</sup> Ibid. P. 291.

Некоторые исследователи считают версию LXX рациональным исправлением, то есть переводчики уменьшили число до более реального<sup>18</sup>. Однако, по мнению других, едва ли писец (или переводчик) стал бы умалять подвиг Давида, поэтому скорее, наоборот, переписчик увеличил число в МТ<sup>19</sup>. Согласно третьему взгляду, трехметровый рост Голиафа вполне реален, поскольку он принадлежал к роду анакимов — древних высокорослых обитателей Ханаана<sup>20</sup>.

По нашему мнению, правильным из всех приведенных мнений является второе, то есть поздние редакторы увеличили рост Голиафа, еще более превознося победу Давида<sup>21</sup>. Следует также принять во внимание свидетельство древних авторитетных версий, особенно это касается рукописи 4QSam<sup>a22</sup>. Кроме того, необходимо учесть древние реалии. Поскольку в то время средний рост мужчины семита составлял от 150 см до 170 см, человек ростом в два метра действительно мог показаться великаном<sup>23</sup>.

## 5. ВООРУЖЕНИЕ ГОЛИАФА (1 ЦАР. 17, 5–7)

### а) Защитное снаряжение

Не менее впечатляющим было обмундирование филистимлянина, весившее более 50 кг<sup>24</sup>. В ст. 5 сначала упоминается бронзовый шлем, у которого, по-видимому, не было наносника. Слово, использованное в Библии для обозначения шлема, — כֹּבַע [kôba<sup>ς</sup>], несемитского происхождения,

<sup>18</sup> Stoebe 1956. P. 397–413; приводится по: McCarter 1980. P. 286.

<sup>19</sup> McCarter 1980. P. 286.

<sup>20</sup> Уолтон, Мэтьюз, Чавалес 2003. С. 340. См. также дискуссию в: Tsumura 2007. P. 442.

<sup>21</sup> Johnson 2012. P. 82.

<sup>22</sup> Fincke 2001. P. 93.

<sup>23</sup> О среднем росте мужчины-семита в железном веке, согласно археологическим исследованиям, см.: Mathews 1991. P. 3.

<sup>24</sup> Hertzberg 1964. P. 148.

поскольку у него есть альтернативная форма с другой начальной согласной —  $\text{קֹבָה}$  ([qôba<sup>ç</sup>], ст. 38)<sup>25</sup>. Исследователи сравнивают *евр.*  $\text{קֹבָה}$  [kôba<sup>ç</sup>], как и греческое  $\chi\acute{\upsilon}\mu\beta\alpha\chi\omicron\varsigma$ <sup>26</sup>, с хеттским *kirahî*<sup>27</sup>. Как правило, в Библии<sup>28</sup> такие шлемы ( $\text{קֹבָה}$  [kôba<sup>ç</sup>]) принадлежат чужеземным воинам<sup>29</sup>.

Подобный вид шлемов существовал и в бронзовом, и в железном веках: начиная от шлемов ханаанских колесничих воинов, изображенных на египетских памятниках, до различного рода конических и украшенных гребнем ассирийских шлемов. Так, например, на рельефах Сети I (ок. 1285 г. до Р. Х.) представлены ханаанские колесничие воины в шлемах, увенчанных султаном. Также подобные шлемы встречаются на поздних микенских вазах. Прекрасный пример ахейских бронзовых шлемов обнаружили в тиринфской гробнице XI в. до Р. Х.<sup>30</sup>.

Отличие шлема Голиафа от изображенных на египетских рельефах филистимских шлемов — одно из основных возражений против датировки библейского эпизода XI столетием до Р. Х. Однако, возможно, головной убор Голиафа был необычным из-за особых требований, которые предъявлялись к показательным поединкам<sup>31</sup>, или просто к этому времени изменилась сама форма филистимских шлемов.

Далее говорится о бронзовой «чешуйчатой броне» Голиафа —  $\text{שִׁירְיֹן מִשְׂרָפָה}$  [širyôn qašqāšîm], буквально «броня из чешуек».  $\text{שִׁירְיֹן}$  [širyôn] — это заимствование из аккадского *siriam/siriannu*<sup>32</sup>, которое, вероятно, происходит от хурритского *šaryanni*<sup>33</sup>. В Ветхом Завете термин обычно

<sup>25</sup> Brown 1995. P. 165.

<sup>26</sup> *Homerus. Ilias* 15: 535–538 (D. V. Monro, T. W. Allen. Oxford, 1959. Т. 2. Рус. пер.: Гнедич 1990. С. 218).

<sup>27</sup> Brown 1995. P. 166.

<sup>28</sup> Иез. 23, 24; 38, 5; Иер. 46, 4.

<sup>29</sup> Brown 1995. P. 166.

<sup>30</sup> D'Amato, Salimbeti 2016. P. 32.

<sup>31</sup> Bergen 1996. P. 189.

<sup>32</sup> Ignance et al. 1984. P. 313–315.

<sup>33</sup> Speiser 1950. P. 47–49; Koehler, Baumgartner 2001. P. 769.

используется для обозначения лат, покрывающих весь корпус тела<sup>34</sup>. Слово קָשָׁשִׁים [qašqāššîm] — «чешуя»<sup>35</sup> — относится к хорошо известному египетскому и, в особенности, азиатскому виду доспехов, состоявших из маленьких металлических пластинок, наложенных одна на другую<sup>36</sup>.

Из других пассажей становится вполне очевидным, что этот род снаряжения носили в элитных конных войсках, в том числе колесничных<sup>37</sup>. В Третьей книге Царств<sup>38</sup> говорится о том, как израильский царь Ахав, сражавшийся на колеснице, был ранен стрелой «сквозь швы лат» (בֵּין הַרְבָּקִים הִשְׁרִין וַיִּבֶן הַרְבָּקִים [bên hadd<sup>e</sup>bārim ûbên haširyān]). Вероятно, имеется в виду место соединения бронированных рукавов с основным корпусом доспехов<sup>39</sup>. Также Саул пытался одеть Давида в свои собственные доспехи (שִׁירְיֹן [širyôn])<sup>40</sup>.

Фрагмент 1 Цар. 17, 5 — это единственное место, где писатель намеренно связывает שִׁירְיֹן [širyôn] с чешуйками, возможно подсказывая читателям, что здесь однозначно подразумевается род чешуйчатого панциря, который носили воины-колесничие и который был сделан из бронзовых чешуек, прикрепленных к тунике из шерсти, ткани или кожи<sup>41</sup>.

На территории Сирии панцирный доспех известен с глубокой древности. Уже в надписи фараона Тутмоса III (1-я пол. XV в. до Р. Х.) перечислены трофеи, взятые египтянами у сирийцев в битве при Мегиддо: «...одна добротная бронзовая броня того врага, одна добротная бронзовая броня владетеля Мегиддо, двести <...> броней его жалкого войска»<sup>42</sup>.

<sup>34</sup> McCarter 1980. P. 292.

<sup>35</sup> См.: Втор. 14, 9, 10; Лев. 11, 9–12, где этим термином описывается чешуя рыб и других морских животных.

<sup>36</sup> Втор. 14, 9, 10; Лев. 11, 9–12.

<sup>37</sup> Иер. 46, 4.

<sup>38</sup> 3 Цар. 22, 34 // 2 Пар. 18, 33.

<sup>39</sup> Yadin 1963. P. 196.

<sup>40</sup> 1 Цар. 17, 38.

<sup>41</sup> Yadin 1963. P. 84–85, 192–193, 196–197, 214, 216–217, 237, 240–241.

<sup>42</sup> Коростовцев, Кацнельсон, Кузищин 1980. С. 69.

На боках колесницы Тутмоса IV (нач. XIV в. до Р. Х.) изображена битва египтян с сирийцами. Египтяне панцирей не имеют, а на сирийских лучниках и колесничих надеты доспехи с короткими рукавами, набранные из крупных заостренных пластин<sup>43</sup>.

Самые ранние изображения таких панцирей обнаружены в росписях египетских гробниц: Кенамона, военачальника Аменхотепа II (сер. XV в. до Р. Х.), и фараона Рамсеса III (XII в. до Р. Х.)<sup>44</sup>. Они имеют вид длинной рубашки с очень короткими рукавами и высоким стоячим воротом-ошейником<sup>45</sup>. Замечательным примером являются части доспехов фараона Шешонка I (X в. до Р. Х.), на пластинках которого выгравирован картуш с его именем<sup>46</sup>. Это, пожалуй, наиболее близкий ко времени Давида по хронологии образец такого рода вооружения. Судя по имеющимся данным, чешуйчатые панцири появились впервые на территории Сирии или Египта и вскоре проникли на соседние территории<sup>47</sup>. Однако они почти не использовались в эгейско-средиземноморском регионе<sup>48</sup> ни в позднем бронзовом веке, ни в последующее время.

Библейский писатель, по-видимому, делает особый акцент на сходстве панциря Голиафа с рыбьей чешуей. По мнению Зорна, автор мог описывать уже не употреблявшийся в его время род брони. Если это так, заключает исследователь, то контекстом для брони Голиафа может быть эпоха IX столетия или более раннее время<sup>49</sup>.

На самом деле, с этим можно согласиться лишь отчасти, поскольку чешуйчатая броня применялась в ассирийской армии еще в VIII—VII вв. до Р. Х. Судя по рельефам, в правление Ашшур-нацир-апала II и Сал-

<sup>43</sup> Черненко 1968. С. 131.

<sup>44</sup> Zorn 2010. P. 6.

<sup>45</sup> Черненко 1968. С. 132.

<sup>46</sup> Petrie 1974. P. 38, XLIII, № 129—130; De Backer 2012. P. 7.

<sup>47</sup> Черненко 1968. С. 135.

<sup>48</sup> McCarter 1980. P. 292.

<sup>49</sup> Zorn 2010. P. 8.

манасара III (IX в. до Р. Х.) металлические чешуйчатые доспехи носили преимущественно члены колесничных команд, а также лучники. Но уже в войсках Тиглатпаласара III (745–728 гг. до Р. Х.) и Синаххериба (705–688 гг. до Р. Х.) в них одевались представители почти всех родов войск: колесничие, всадники, пехотинцы-лучники, щитоносцы-копейщики и даже пращники<sup>50</sup>. В это же время (VIII–VII вв. до Р. Х.) чешуйчатые панцири были на вооружении в египетском войске<sup>51</sup>. Также их носили в привилегированных частях персидской армии времен Ахеменидов (VI–IV вв. до Р. Х.). Это подтверждается археологическими данными и письменными источниками<sup>52</sup>.

Исходя из этого, историческим контекстом рассказа может быть как XI–X, так и VIII–VII вв. до Р. Х. Теоретически филистимляне могли позаимствовать этот элемент военного снаряжения у сирийцев или хананеев в XI в. до Р. Х., хотя библейский писатель также мог изобразить Голиафа в ассирийском доспехе. Однако, кроме упоминания о «чешуйках», особое внимание в рассказе придается металлу, из которого был сделан панцирь Голиафа, — бронзе. По мнению А. Милларда<sup>53</sup>, это может быть признаком ранней датировки рассказа, поскольку писатель, живший в конце железного века, скорее, упомянул бы здесь о железе. С другой стороны, в I тыс. до Р. Х. вооружение все еще продолжали изготавливать из бронзы<sup>54</sup>.

В ст. 6 сообщается, что на ногах филистимлянина были «бронзовые поножи» (מִשְׁחָת מְחֹשֶׁת [mišhāt m'ḥōšet]). Термин מִשְׁחָת [mišhāt] — ἄπλαξ λεγόμενον, то есть встречается в Ветхом Завете только здесь, и это неудивительно, поскольку поножи не использовались на Ближнем Востоке

<sup>50</sup> Мочалов 2014. С. 117, 119, 123.

<sup>51</sup> Об этом сообщает Геродот (*Herodotus. Historia* 7, 89 (N. G. Wilson. Oxford, 2015. Т. 1 (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis). Р. 624. Рус. пер.: Стратановский 1972. С. 336–337)).

<sup>52</sup> Черненко 1968. С. 139.

<sup>53</sup> Millard 2009. Р. 341.

<sup>54</sup> Мочалов 2014. С. 117, 119, 123.

ни в бронзовом, ни в железном веке<sup>55</sup> и не были известны израильтянам<sup>56</sup>. Однако они были достаточно распространены в Греции в конце бронзового века, особенно в позднеэладский IIIС период<sup>57</sup>. Они постоянно встречаются на микенских вазах из Греции, Кипра и даже Ближнего Востока, на которых изображаются воины и охотники. По-видимому, такие поножи иногда делали из ткани или кожи, но некоторые были сделаны из бронзы, охватывая всю голень, подобно более поздним греческим поножам, и обивались изнутри кожей<sup>58</sup>. Существование бронзовых поножей подтверждается археологическими исследованиями. Возможно, самые замечательные образцы были найдены вместе с доспехами из бронзовых пластин при раскопках гробницы в Дендре, близ Микен (нач. XIV в. до Р. Х.)<sup>59</sup>, но известны также и другие примеры. В частности, бронзовые поножи обнаружены в погребениях ахейских воинов в Каллифее, в Ахайе (1250–1200 гг. до Р. Х.), а также в некрополе под Энкоми, на Кипре (XIII в. до Р. Х.)<sup>60</sup>. Однако этот вид брони исчезает из изобразительного искусства Греции к концу XII в. до Р. Х.<sup>61</sup>. В так называемый субмикенский период (кон. XII–XI в. до Р. Х.) поножи, как и шлемы, полностью выходят из употребления на территории Греции из-за резкого упадка жизненного уровня населения и производительных сил страны<sup>62</sup>.

<sup>55</sup> Zorn 2010. P. 9.

<sup>56</sup> Johnson 2012. P. 88.

<sup>57</sup> Drews 1993. P. 176–177.

<sup>58</sup> McCarter 1980. P. 292.

<sup>59</sup> По замечанию Е. Черненко, «панцири типа, представленного в некрополе Дендры, являются достаточно совершенным и развитым доспехом. Тщательно продуманная целесообразная система размещения отдельных его частей, высокое мастерство исполнения позволяют видеть в этих панцирях конца XV в. до н. э. уже не первые опыты создания тяжелого защитного оружия» (Черненко 1968. С. 128).

<sup>60</sup> Блаватская 1966. С. 89.

<sup>61</sup> Drews 1993. P. 177.

<sup>62</sup> Андреев 2004. С. 66.



б) Оружие Голиафа

Что касается оружия Голиафа, то, согласно 1 Цар. 17, 6, он нес на плечах разновидность бронзового оружия (כִּידֹן נְחֹשֶׁת [kîdôn n'ḥōšet]). כִּידֹן [kîdôn] — редкое для библейского иврита слово. За исключением этого стиха и 1 Цар. 17, 45, данный термин встречается еще несколько раз в Нав. 8, 18, Иер. 6, 23 и 50, 42, Иов. 39, 23 и 41, 21. О его значении до сих пор продолжают дискуссии. Одни исследователи считают, что это был дротик<sup>63</sup>, по мнению других — серповидный меч или «скимитар» (англ. scimitar), тяжелый, изогнутый, плоский меч с острым краем на внешней (выпуклой) стороне лезвия<sup>64</sup>.

Одним из аргументов в пользу второй точки зрения может служить то, что слово כִּידֹן [kydñ] пять раз встречается в кумранском «Свитке Войны» и всегда обозначает особый род меча<sup>65</sup>. Кроме того, воины не подвешивали свои дротики на спину. Пехотинцы держали их в свободной руке или в одной руке со щитом, у колесничих же для этой цели к колеснице часто прикреплялся колчан<sup>66</sup>. С другой стороны, согласно 1 Цар. 17, 45, Давид упрекает Голиафа в том, что он идет против него с קֶרֶב [ḥereb] и копьем и כִּידֹן [kîdôn]. А в стт. 50—51 сказано, как Давид достал קֶרֶב [ḥereb] поверженного Голиафа из ножен и обезглавил его. По мнению МакКартера, в стт. 17, 50—51 общий термин קֶרֶב [ḥereb] «меч» используется для описания כִּידֹן [kîdôn] — «скимитара», тяжелого изогнутого меча<sup>67</sup>. Однако из 17, 45 видно, что Голиаф держит одновременно и קֶרֶב [ḥereb] и כִּידֹן [kîdôn]. Другими словами, если כִּידֹן [kîdôn] — это меч, то у Голиафа должно было быть два меча<sup>68</sup>.

<sup>63</sup> King 2007. P. 353.

<sup>64</sup> McCarter 1980. P. 292; Williams 1998; Уолтон, Мэтьюз, Чавалес 2003. С. 340.

<sup>65</sup> 1QM 5:7—14 (Свиток Войны был найден в пещере № 1, на еврейском языке война — מִלְחָמָה [milḥāmāh], отсюда аббревиатура 1QM; 5 — номер столбца, а 7—14 — номера строк).

<sup>66</sup> Yadin 1963. P. 233.

<sup>67</sup> McCarter 1980. P. 294.

<sup>68</sup> Zorn 2010. P. 10.

На первый взгляд, это кажется невозможным, однако примеры подобной практики, когда у воина было два меча, известны из рельефов Мединет-Абу. У воинов «народов моря» один меч висит на груди, что весьма необычно, а другим они сражаются, держа его в руке. По-видимому, у Голиафа был типичный ближневосточный изогнутый меч, который филистимляне могли заимствовать у египтян или ханаанеев. Серповидный меч  $\text{כִּדּוֹן}$  [kîdôn] был прекрасным оружием для нисходящего удара с колесницы, тогда как прямым мечом  $\text{חֶרֶב}$  [hereb] удобнее было пользоваться спешившемуся воину. Сохранилось несколько изображений фараонов Сети I и Рамсеса III, едущих в колесницах с серповидным мечом в руке<sup>69</sup>. И хотя такие мечи исчезают на Ближнем Востоке вскоре после окончания бронзового века, все же редкие изображения изогнутых мечей периодически встречаются на рельефах еще в VIII—VII вв. до Р. Х.

Согласно 1 Цар. 17, 7 и 45, у Голиафа было также копье с массивным наконечником весом в 600 шекелей, что приблизительно составляет 6, 8 кг<sup>70</sup>. Причем писатель особо упоминает о железе (хотя, возможно, правильнее было бы говорить о стали), которое использовали с начала железного века (ок. 1250 г. до Р. Х.), но в то время оно было очень дорогим материалом. Остальное же вооружение было сделано из бронзы, употреблявшейся вплоть до римских времен<sup>71</sup>.

Библейский писатель привлекает особое внимание к копью филистимлянина. Неудивительно, что колесничные команды «народов моря» на рельефах в Мединет-Абу сражаются с копьями в руках. Также копье служило основным оружием хеттских колесничих, как это представлено на рельефах Рамсеса II в Рамессеуме (XIII в. до Р. Х.). Об использовании колесниц в Греции Микенской эпохи продолжают споры, однако исследователи признают, что в позднеэладский IIIС период (XIII—XII вв. до Р. Х.) они из-за легкости конструкции не были пригодны

<sup>69</sup> Zorn 2010. P. 11.

<sup>70</sup> Там же.

<sup>71</sup> McCarter 1980. P. 293; Tsumura 2007. P. 444.

для атаки и, вероятно, служили в первую очередь целям транспортировки спешивавшихся воинов-пехотинцев<sup>72</sup>.

Причем если в предыдущий период (XV—XIV вв. до Р. Х.) основным оружием колесничих был лук, то теперь они были вооружены круглым щитом и парой копий<sup>73</sup>. Это последнее использование колесниц, наиболее близкое по хронологии к периоду, описываемому в 1 Цар. 17, весьма важно для нас. По крайней мере, это может объяснить, почему у Голиафа не было лука. В любом случае, воины «народов моря», многие из которых изображены стоящими в колесницах на рельефах Рамсеса III, в основном вооружены именно копьями, хотя некоторые также и мечами.

В ст. 7 сказано, что «древко копья» Голиафа было «подобно навою ткачей» (עֵץ הַקֶּבֶץ כְּמִנְיֹן אֲרָגִים) [w<sup>ʕ</sup>ēṣ ḥăṇîṭô kim<sup>ʕ</sup>nôṯ ?ōr<sup>ʕ</sup>gîm]). Этому сравнению дается два основных объяснения:

- 1) громадная величина этого копья сравнивается с массивным размером навою — большой катушки ткацкого станка, с которой подается основа для выработки ткани<sup>74</sup>;
- 2) древко копья напоминало деталь ткацкого станка, на которую накручиваются нитки с кольцами на концах. Таким образом, согласно второй интерпретации, древко копья было оснащено ремнем с кольцом или петлей для метания, представляя собой распространенный в Греции и Египте вид дротика<sup>75</sup>.

Мы принимаем первую точку зрения, поскольку гиперболическое сравнение в данном эпизоде выглядит вполне уместно. Кроме того, метательный дротик стал популярным только в более поздний период

<sup>72</sup> Stager 2006. P. 169.

<sup>73</sup> Нефедкин 1997. С. 8.

<sup>74</sup> Hertzberg 1964. P. 149; Tsumura 2007. P. 443.

<sup>75</sup> Yadin 1955; McCarter 1980. P. 293.

(IX—VIII вв. до Р. Х.)<sup>76</sup>. Если же придерживаться второго мнения, то здесь, очевидно, анахронизм.

Впечатление от огромных размеров всех воинских принадлежностей усиливается тем, что перед Голиафом шел человек, несущий его щит, — «щитоносец» (נשׂוֹן שׂוֹן [nošēʿ hašinnāh]<sup>77</sup>. Согласно общему мнению, основанному на 3 Цар. 10, 16—17, שׂוֹן [šinnāh] отличался от меньшего по размеру круглого щита — מָגֵן [māgēn]. Если последний обычно держали в руке, то первый был массивным стоячим щитом, закрывавшим все тело<sup>78</sup>. Именно по этой причине щит не перечисляется выше, среди остального вооружения великана<sup>79</sup>. Однако упоминание о щитоносце приводит многих исследователей в замешательство. Даже Финкельштейн указывает на это, как на одну из проблем отождествления образа Голиафа с греческими гоплитами VII в. до Р. Х., поскольку ни в одном источнике нет сведений о том, что у них были щитоносцы<sup>80</sup>.

Зато общеизвестно, что щитоносцы служили в ассирийской армии в IX—VIII вв. до Р. Х., прикрывая лучников. Мог ли писатель использовать более поздний военный обычай в своем повествовании для усиления общего впечатления неуязвимости и силы филистимлянина? По-видимому, мог. Однако щитоносцы существовали не только в VIII в. Ранее, в позднебронзовый период, эта практика распространилась у хеттских воинов-колесничих. Судя по изображениям хеттских колесниц на рельефах Рамсеса II в Рамессеуме (XIII в. до Р. Х.), их экипаж состоял из трех человек: возницы, воина-копейщика и щитоносца, защищавшего всех троих<sup>81</sup>. Правда, эти щиты были среднего размера, они прикрывали лишь

<sup>76</sup> Snodgrass 1964. P. 136—139, 192—193, 198—199.

<sup>77</sup> Ср. синодальный перевод: *перед ним шел оруженосец*. Хотя в тексте букв., «несущий щит».

<sup>78</sup> Brown, Driver, Briggs 1907. P. 857.

<sup>79</sup> Alter 1999. P. 102.

<sup>80</sup> Finkelstein 2002. P. 146.

<sup>81</sup> Маккуин 1983. С. 99.

торс воинов, тогда как традиционно считается, что щитоносец Голиафа нес массивный прямоугольный щит. С другой стороны, возможно, что в рассказе о Голиафе под словом קַשָּׁת [šinnāh] упоминается щит воина-колесничего именно прямоугольной, а не круглой (מָגֵן [māgēn]) формы<sup>82</sup>.

Если рассматривать полное изображение Голиафа, то складывается впечатление, что библейский писатель стремился представить его непобедимым богатырем, руководствуясь, очевидно, определенными, в том числе и богословскими, принципами<sup>83</sup>.

В контексте всей Библии этот эпизод с детальным описанием доспехов и оружия весьма необычен, зато, как уже отмечалось выше, подобные картины вполне традиционны для поэм Гомера<sup>84</sup>. На самом деле изображение Голиафа во всем его богатырском великолепии, особенно в версии LXX, поразительно напоминает гомеровские сцены с описанием вооружения героя. Действительно, в «Илиаде» мы часто встречаемся с этим сюжетом, и данному библейскому пассажи там есть замечательная параллель в описании Патрокла<sup>85</sup>. Поножи, шлем, медный нагрудник, огромный щит (у Голиафа для этого — щитоносец), меч, накиннутый между плечами воина, — связь между двумя описаниями, библейским и гомеровским, несомненна<sup>86</sup>.

Таким образом, рассмотрев по отдельности каждый предмет вооружения Голиафа, как они описаны в библейском тексте, можно сделать вывод о том, что все они действительно могли принадлежать воину-колесничему конца бронзового и начала железного веков. Однако, например, чешуйчатые панцири, почти неизвестные в Греции, использовали в течение железного века на всем Ближнем Востоке, и не всегда только

<sup>82</sup> Zorn 2010. P. 15.

<sup>83</sup> См. об этом ниже § 6.

<sup>84</sup> Alter 1999. P. 101.

<sup>85</sup> *Homerus. Ilias* 16:130–139 (D. V. Monro, T. W. Allen. Oxford, <sup>3</sup>1959. Т. 2. Рус. пер.: Гнедич 1990. С. 227).

<sup>86</sup> Yadin 2004. P. 392.

в колесничных подразделениях, но иногда и в других родах войск. А вот поножи, наоборот, были исключительно греческим защитным вооружением, их носили не только в микенский период, но и в более позднее время, начиная с IX—VIII вв. до Р. Х. Кроме того, нельзя не заметить смешанный характер вооружения Голиафа как в географическом, так и в хронологическом плане. Его вооружение нельзя назвать исключительно филистимским, или эгейским<sup>87</sup>, или каким бы то ни было еще.

Как уже было сказано, разные исследователи, основываясь на библейском описании, видят в образе Голиафа либо микенского воина поздней бронзы, либо колесничного эпохи Давида, либо гоплита времен Иосии. Каждая из этих интерпретаций имеет сильные и слабые стороны. И тем не менее, на наш взгляд, вторая точка зрения ближе к истине. Согласно археологическим данным, филистимляне были высоко цивилизованным народом, корни которого уходили в эгейскую культуру. Пик их экономического процветания, а также политического и военного могущества в Палестине пришелся именно на конец XI столетия до Р. Х. Однако в это время старые эгейские традиции постепенно уходили в прошлое, уступая место новым культурным влияниям, в основном Египта и Финикии<sup>88</sup>. Этот процесс мог сопровождаться заимствованием некоторых элементов вооружения как от египтян, так и от сирийцев или ханаанеев.

## 6. БОГОСЛОВИЕ РАССКАЗА О ДАВИДЕ И ГОЛИАФЕ

Из предыдущего анализа нам кажется очевидным, что первоначальным историческим контекстом повествования о поединке между Давидом и Голиафом является эпоха ранней монархии<sup>89</sup>. Для этого вывода, по крайней мере, больше положительных аргументов, чем для других мнений. Однако, на наш взгляд, не совсем правомерно утверждать, как это

<sup>87</sup> McCarter 1980. P. 292.

<sup>88</sup> Dothan, Dothan 1992. P. 250.

<sup>89</sup> Это утверждение относится лишь к самому событию поединка, а не ко времени написания истории о нем.

делают археологи, что в библейском портрете Голиафа изображен воин какого-то определенного временного периода. Хочется подчеркнуть, что все вышеизложенные объяснения особенностей вооружения филистимского богатыря, носят гипотетический характер, поскольку для конца XI в. до Р. Х. нет никаких источников, которые документировали бы внешний вид живших в Ханаане филистимских воинов, поэтому не следует исключать, что библейский писатель мог намеренно дополнить образ героя предметами, принадлежавшими различным историко-географическим регионам и хронологическим эпохам.

Нельзя не заметить, что так же, как и в других местах Ветхого Завета, для автора, который использовал древние и подчас далекие от него по времени предания, важно было не столько красочно изобразить событие, сколько показать его символическое значение, а также выразить свое богословское сообщение. Ведь только в этом эпизоде, несомненно одном из важнейших во всей Библии, персонаж облачен в доспехи, которые вместе с оружием перечисляются чрезвычайно подробно, и именно этот пассаж имеет удивительно близкие параллели с греческим эпосом, представляя собой передний план повествования, нетрадиционный для библейского стиля, обычно «нагруженного задним планом»<sup>90</sup>.

Читая рассказ, трудно не заметить особого акцента, сделанного автором на различии между главными персонажами. Образ Давида поразительно контрастирует с образом Саула в храбрости и с образом Голиафа в вооружении. При внимательном чтении 1 Цар. 17 становится понятным намеренное сравнение, проводимое писателем между Голиафом и Саулом. Во-первых, упоминание о чрезвычайно высоком росте Голиафа<sup>91</sup>, несомненно, вызывает в памяти сообщение о необычайном росте Саула, который был выше всех израильтян<sup>92</sup>. Возможно, царь Саул казался почти

<sup>90</sup> Ауэрбах 1976. С. 35. См. подробнее об этом § 1 в первой части статьи: Выдрин А., свящ. 2018.

<sup>91</sup> См. об этом выше § 4, комментарий на ст. 46.

<sup>92</sup> 1 Цар. 9, 2.

таким же, как Голиаф, и он, как никто другой, подходил на роль единоборца и должен был принять вызов Голиафа. Но в этом его превзошел Давид.

Во-вторых, описание доспехов филистимлянина удивительным образом совпадает с отрывком в 1 Цар. 17, 38–39, где Саул облачает Давида в свои доспехи, и даже последовательность перечисления одинаковая — сверху вниз: шлем, панцирь и т. д. (стт. 5–7 // 38–39). Таким образом, и Саул и Голиаф не только выделяются ростом, но они к тому же прекрасно экипированы. Голиаф, помимо доспехов, защищен щитом, который перед ним держит щитоносец. У Давида же нет ничего подобного: надел царскую одежду и доспехи, он тут же отказался от них. Всё указывает на то, что Давид полностью полагается на Господа, а не на воинское вооружение<sup>93</sup>. Именно этого нельзя сказать о Сауле, который, во-первых, не смог проявить себя как храбрый вождь, а во-вторых, полностью полагался на военный опыт и надежное вооружение, о чем свидетельствую его действия, а также слова: «...не можешь ты идти против этого филистимлянина и сразиться с ним, ведь ты еще мальчик, а он воин от юности своей (т. е. опытный воин)» (ст. 33). Очевидно, его отношение к битве было таким же, как у Голиафа. Конечно, писатель не пытается отрицать, что опыт и вооружение имеют важное значение в сражениях, но он хочет подчеркнуть, что в такой необычной ситуации победу Давиду мог даровать только Бог<sup>94</sup>.

В гомеровском эпосе для данного пассажа, в котором Саул дает Давиду свои доспехи, а Давид отказывается от них (а для Гомера это означало неминуемую гибель воина), имеется явная параллель. Эта сцена, с одной стороны, напоминает аналогичный обмен вооружением между Патроклом и Ахиллом (Ахиллесом), а с другой стороны, противопоставляется ему. Ахилл находится в своей палатке, отказываясь участвовать в битве. Патрокл, его возничий, входит в палатку и проклиная упрямство Ахилла, из-за которого погибло множество героев-ахейцев. Видя, что Ахилл не собирается вступать в сражение, Патрокл просит доспехи и оружие

<sup>93</sup> McCarter 1980. P. 293–294; Tsumura 2007. P. 459.

<sup>94</sup> НБК 2000. С. 422.



своего командира и друга<sup>95</sup>. Ахилл соглашается и торопит Патрокла: «Друг, вооружайся быстрее, а я соберу ополченья»<sup>96</sup>. Патрокл надел броню и бросился в бой, но после первоначального успеха он был убит.

Между этими двумя пассажами поразительно как сходство, так и различие. Человек, который должен был встретить врага лицом к лицу, — Саул / Ахилл — вместо этого находится в своей палатке, вдали от боя. Слуга же — оруженосец / возничий — входит в палатку и после разговора с господином надевает его доспехи. Но в этом месте истории расходятся: Патрокл надевает доспехи своего господина, надеясь обмануть воинов, которые должны были подумать, что Ахилл вступил в сражение; Давид же отказывается от доспехов Саула, отдавая предпочтение праще, упоминаемой у Гомера лишь дважды<sup>97</sup>. Полная противоположность ситуации очевидна, и поведение Давида опровергает представление древнегреческого эпоса: по гомеровским критериям Давид уязвим, но он остается в живых и одерживает победу, тогда как доспехи Патрокла не уберегли их обладателя от смерти<sup>98</sup>.

В нашем же рассказе Саул, обладавший огромным ростом и надеявшийся на свои доспехи, оказался посрамленным через Давида. То же самое произошло с Голиафом, человеком громадного роста с полным комплектом

<sup>95</sup> *Homerus. Ilias* 16:40–45 (D. V. Monro, T. W. Allen. Oxford, 31959. Т. 2. Рус. пер.: Гнедич 1990. С. 225).

<sup>96</sup> *Homerus. Ilias* 16:129 (D. V. Monro, T. W. Allen. Oxford, 31959. Т. 2. Рус. пер.: Гнедич 1990. С. 227).

<sup>97</sup> *Homerus. Ilias* 13:600,716 (D. V. Monro, T. W. Allen. Oxford, 31959. Т. 2. Рус. пер.: Гнедич 1990. С. 189, 191). У Гомера упоминаются локры, не имевшие ни мечей, ни копий, ни щитов, надевавшиеся лишь на свои луки и «скрученную волну», по-видимому, пращу (*Homerus. Ilias* 13:716 (D. V. Monro, T. W. Allen. Oxford, 31959. Т. 2. Рус. пер.: Гнедич 1990. С. 191). Однако, греческое слово, непосредственно обозначающее пращу, во всей поэме встречается лишь однажды. И даже в этом случае праща упоминается не как оружие, а как импровизированный бинт: один из троянских воинов перевязал раненую руку другого «искусственно свитою волной, мягкой повязкой, клеветом всегда при владыке носимой» (Korfmann 1973. P. 35).

<sup>98</sup> Yadin 2004. P. 391.

вооружения, в то время как у Давида имелись только посох, праща и пять камней (ст. 40). Тем не менее юный пастух одним броском камня побеждает опытного воина-великана. Ничто не смогло уберечь Голиафа от поражения. Причина же победы Давида выражена писателем в словах самого героя: «Ты идешь против меня с мечом и копьем и скимитаром, а я иду против тебя с именем Господа Воинств, Бога войск Израильских, которые ты поносил; ныне предаст тебя Господь в руку мою, и я убью тебя, и сниму с тебя голову твою, и отдам трупы войска Филистимского зверям земным, и узнает вся земля, что есть Бог в Израиле; и узнает все это собрание, что не мечом и копьем спасает Господь, ибо это война Господа, и Он предаст вас в руки наши» (ст. 45–47).

Согласно библейскому тексту, Давид смог поразить Голиафа благодаря тому, что всю свою надежду возложил на Господа. Таким образом, основное богословское сообщение истории заключается в следующем: необходимо полностью доверится Господу, даже если твои враги кажутся непобедимыми<sup>99</sup>. Однако в этой истории есть еще один весьма важный символический аспект, также указывающий на центральную богословскую идею рассказа, а именно: слабый и беззащитный Давид, у которого нет даже самого обычного воинского вооружения является замечательной персонификацией маленького иудейского народа. Ему противостоит исполинский враг, тяжеловооруженный и явно непобедимый, какими часто казались враги Иудеи на протяжении столетий. У Давида не было реальной надежды на силу оружия, и несмотря на свое мужество и смекалку<sup>100</sup>, он, в конечном счете, должен положиться на единственно возможную силу, которая в моменты опасности поддерживала иудеев,

<sup>99</sup> Ср. толкования свт. Максима Туринского и свт. Иоанна Златоуста, которые указывают на безоружность Давида, «силою одной лишь веры» поразившего тяжеловооруженного Голиафа (БКОЦ 2009. С. 327–328).

<sup>100</sup> На самом деле Давид был не совсем беззащитным. Все-таки его оружие в данной ситуации было вполне подходящим, и он смог им прекрасно воспользоваться. Давид применил свое искусство в нужный момент, соединив это с твердой надеждой на помощь Божию.

остававшихся верными своему Богу. «Ты идешь против меня с мечом, — кричит он филистимлянину, — а я иду против тебя с именем Господа Воинств, Бога войск израильских!» (ст. 45).

В словах Давида усиливается контраст между оружием: у Голиафа — это обычные средства для ведения военных действий, а у Давида — имя его Бога, то есть особая сила Господа, которую Он являл некогда Израилю. Не следует забывать, что в период господства филистимлян, в XI столетии до Р. Х., многие израильтяне могли сомневаться в реальности силы Господа<sup>101</sup>. Это же происходило и во времена последующих кризисных моментов истории, поэтому весьма замечательно, что, согласно ст. 46, победа Давида в сражении приведет к неожиданным последствиям: «Вся земля (т. е. весь мир) узнает, что есть Бог в Израиле!»<sup>102</sup>. Это утверждение несет чрезвычайно важную богословскую нагрузку<sup>103</sup>: цель победы Давида — не только спасти Израиль и разгромить филистимлян; настоящей и конечной целью является прославление Господа в глазах всего мира. Здесь автор снова делает акцент на том, что «не мечом и копьем спасает Господь»<sup>104</sup>, но своими собственными неведомыми путями<sup>105</sup>.

Вполне очевиден богословский вывод из слов Давида: победу дарует Господь, поэтому Он может дать ее слабому (Израилю), чтобы могущество Божие стало известно всему миру. Эта богословская тема проходит по всей Библии. Противостояние между народами в библейских историях приобретало совершенно иной смысл: уже не люди, но Сам Бог вступает в сражение против язычников и их богов. Именно поэтому писатель Первой книги Царств проводит параллель между историей о поединке Давида с Голиафом и повествованием о Ковчеге Завета в 1 Цар. 4–5. В последнем описывается поражение филистимского бога Дагона, упавшего ниц

<sup>101</sup> Gordon 1986. P. 158.

<sup>102</sup> 1 Цар. 17, 46.

<sup>103</sup> McCarter 1980. P. 297; Tsumura 2007. P. 463.

<sup>104</sup> 1 Цар. 17, 47.

<sup>105</sup> Brueggemann 1990. P. 132.

перед Ковчегом Завета<sup>106</sup>. Причем в обоих рассказах — о Голиафе и о Дагоне — используется еврейская идиома: «Упал на лицо свое на землю»<sup>107</sup> (נָפַל עַל-פְּנֵיָו וְעַל-אָרְצוֹ [nāpal ʔl-rānāyw ʕaršāh]). Согласно наиболее возможной интерпретации, это падение было актом поклонения с признанием превосходства Господа<sup>109</sup>, поскольку фраза достаточно часто используется<sup>110</sup> именно в таком смысле<sup>111</sup>. Однако эта идиома может также означать поражение в поединке. И действительно, во фрагменте 1 Цар. 5, 4 мы видим поверженного в поединке Дагона с отрубленными руками и головой, подобно Голиафу. В обоих случаях кажущийся и уже торжествующий победитель сам оказывается побежденным. Здесь Бог Израиля воюет против богов врагов Израиля и, в конечном итоге, Господь одолевает самих врагов. Для библейского писателя важно было показать, что Господь управляет не только жизнью израильтян, но даже историей врагов Израиля, филистимлян<sup>112</sup>.

В этой связи особенно вспоминается история о царе Езекии<sup>113</sup>, где описывается, как в конце VIII в. до Р. Х. иудейский народ находился на грани гибели перед лицом ассирийской угрозы. Безусловно, это было время кризиса и испытания, поскольку в 722 г. до Р. Х. ассирийцы завоевали Северное Израильское царство и огромные массы израильтян были уведены в плен. От некогда славного Израиля эпохи Давида и Соломона уцелела лишь Иудея со столицей в Иерусалиме.

Но в 701 г. до Р. Х. ассирийский царь Синаххерив привел сюда свои войска для того, чтобы захватить Иерусалим и расправиться с вос-

<sup>106</sup> 1 Цар. 5, 3–4.

<sup>107</sup> 1 Цар. 17, 49.

<sup>108</sup> Незначительное различие в предлоге не меняет сути: в 1 Цар. 5, 3–4 используется предлог ל, а не לו.

<sup>109</sup> Феодорит Кирский, блж. 2003. С. 236.

<sup>110</sup> Нав. 5, 14; 7, 6 [перед ковчегом]; Иез. 43, 3; 44, 4; Быт. 17, 3; Иез. 3, 23 и т. д.

<sup>111</sup> Miller 2008. P. 59.

<sup>112</sup> Tsumura 2007. P. 213.

<sup>113</sup> 4 Цар. 18–20.

ставшим против него иудейским царем Езекией. Синаххериб посылал военачальников под стены города, чтобы настроить народ против царя и вынудить его сдаться. В речах, сказанных от его лица, Синаххериб хвалится своей силой, выражая уверенность в том, что Господь, Бог Израиля, не отличается от богов других народов, уже завоеванных ассирийцами, поэтому Он тоже не спасет израильтян<sup>114</sup>.

Весьма примечательно, что в 4 Цар. 19 четыре раза (ст. 4, 16, 22 и 23) сообщается, что Синаххериб бесчестил (הָרַג [hrg]) в своих словах Бога Израилева. Несомненно, это является параллелью к 1 Цар. 17, где Голиаф бросает вызов и бесчестит (הָרַג [hrg]) израильтян, о чем сообщается пять раз, но своей кульминации тема вызова и оскорбления достигает в последней и главной речи Давида — в ст. 45. Если в предыдущих стихах Голиаф бесчестил «израильскую армию» (ст. 10), «Израиль» (ст. 25), «воинство Живого Бога» (ст. 26, 36), то в ст. 45 оскорбленным оказывается уже Сам Господь: «Которого (הַאֱלֹהִים [ʔāšer]), — заключает Давид, — ты поносил»<sup>115</sup>. Такое прочтение вполне уместно, хотя относительное местоимение «который» (הַאֲשֶׁר [ʔāšer]) может относиться также к войскам израильским, принявшим вызов Голиафа<sup>116</sup>, как это и понимается в Синодальном переводе.

Заметим, что в 1 Цар. 17 и 4 Цар. 19 используется одинаковый еврейский глагол «оскорблять, бесчестить, богохульствовать» (הָרַג [hrg]). Едва ли это случайно, особенно учитывая то, что этот глагол в 1–2 Царств (в евр. Библии книги Самуила) используется всего семь раз: из них пять (или шесть)<sup>117</sup> в отношении Голиафа в 1 Цар. 17. В 3–4 Царств

<sup>114</sup> 4 Цар. 18, 29–35.

<sup>115</sup> Brueggemann 1990. P. 132.

<sup>116</sup> Gordon 1986. P. 158.

<sup>117</sup> В 1 Цар. 21:20–21 говорится еще об одном высокорослом потомке Рефаимов из Гефа, который поносил израильтян. На наш взгляд, это может быть лишь другим преданием о том же Голиафе из Гефа, и в таком случае, это шестой случай употребления глагола הָרַג [hrg] в отношении Голиафа.

(в евр. Библии книги Царей) — только четыре раза, и все в отношении Синаххериба в 4 Цар. 19. В обоих случаях хвалившиеся своей силой и бросившие вызов Самому Богу враги Израиля были повержены. Господь даровал победу Давиду и Езекии, а Голиафа и Синаххериба в конечном итоге настиг меч (אֶרֶב [hereb])<sup>118</sup>. По нашему мнению, именно эта историческая эпоха явилась контекстом для написания, на основе древнего предания, истории о поединке в 1 Цар. 17. Именно в связи с этим становятся понятными ассирийские мотивы в описании Голиафа.

Однако наиболее ярким выразителем богословия победы и могущества Бога Израилева был живший в период плена пророк Иезекииль. Это и неудивительно, ведь именно тогда острее всего стоял вопрос о славе Господа среди других народов. Та же тема подчеркивается на протяжении всей истории о Давиде и Голиафе, но полное свое выражение она получила в устах главного героя (стт. 45—46), приведенных выше<sup>119</sup>. Несомненно, эта тема была актуальной не только во времена Саула и Давида, когда существовала угроза со стороны филистимлян, но и в последующие эпохи господства Ассирии, а затем Вавилона. В словах Синаххериба отразилась надменность ассирийцев и вавилонян, гордившихся своей силой и военными успехами в глазах всего мира.

В этой связи становится вполне понятным, почему библейский писатель, если можно так выразиться, «заимствовал» из греческого эпоса «гомеровский» прием детального описания вооружения и физических достоинств героя. Известно, что для Гомера в характеристике эпического героя первостепенное значение имели качества, свидетельствовавшие о несравненной физической силе последнего, необходимой для совершения подвига: высокий рост, мощь и стать, атлетическое телосложение<sup>120</sup>. Весьма показательны то, что понятия «мужественный» и «физически сильный»

<sup>118</sup> 1 Цар. 17, 51 и 4 Цар. 19, 37.

<sup>119</sup> McCarter 1980. P. 298.

<sup>120</sup> *Homerus. Ilias* 3:167—170, 210 (D. В. Monro, T. W. Allen. Oxford, <sup>3</sup>1959. Т. 1. Рус. пер.: Гнедич 1990. С. 41—42). Лебедева 2015. С. 258.

обозначаются у Гомера одинаково, поскольку они в сознании грека той эпохи совпадают<sup>121</sup>. Таким образом, Ахилл, который представляет собой воплощение мужества, является одновременно человеком могучего телосложения, огромной силы, один его вид, даже без оружия, нагоняет страх на врагов<sup>122</sup>. Важное место в представлении героя занимало его вооружение, придававшее ему особое величие, позволяя выделиться из толпы. И чем выше был статус героя, тем тщательнее Гомер описывает его снаряжение. Нередко Гомер полностью заменяет описание внешности героя перечислением его вооружения<sup>123</sup>. Чувствуется своеобразное пристрастие древнегреческого поэта к описанию оружия<sup>124</sup>. Также весьма важно отметить, что непревзойденная доблесть эпического героя подчеркивается еще тем, что он владел особенной вещью. У Ахилла<sup>125</sup>, например, было копье, настолько длинное и тяжелое, что поднять его мог только он сам<sup>126</sup>. Несомненно, все эти, а также другие вышеуказанные весьма близкие соответствия с рассказом о Голиафе имеют большое значение для нашего исследования.

Однако гомеровское представление о первостепенной важности физической силы и наличия совершенного вооружения в достижении победы на самом деле было традиционным не только для греков, но и для всего древнего мира и остается, пожалуй, господствующим до сих пор. По-видимому, с таким общеязыческим взглядом полемизирует библейский автор. Он использовал мотив эпоса, который был чрезвычайно популярен уже в VIII—VII вв. до Р. Х., в том числе и в Восточном Средиземноморье,

<sup>121</sup> Гусейнов 2004. С. 18.

<sup>122</sup> *Homerus. Ilias* 18: 203–234 (D. V. Monro, T. W. Allen. Oxford, <sup>3</sup>1959. Т. 2. Рус. пер.: Гнедич 1990. С. 264).

<sup>123</sup> *Homerus. Ilias* 3:15–19, 10:131–135, 11:15–24, 16:130–139, 22:131–135 (D. V. Monro, T. W. Allen. Oxford, <sup>3</sup>1959. Т. 1–2. Рус. пер.: Гнедич 1990. С. 38, 136, 146, 227, 313).

<sup>124</sup> Лебедева 2015. С. 259–260.

<sup>125</sup> *Homerus. Ilias* 16:140–142 (D. V. Monro, T. W. Allen. Oxford, <sup>3</sup>1959. Т. 2. Рус. пер.: Гнедич 1990. С. 227).

<sup>126</sup> Лебедева 2015. С. 259–260.

где жили многочисленные военные наемники из эгейско-анатолийского региона. По-видимому, с точки зрения библейского писателя, эпос Гомера мог отражать общеязыческие представления, таящие в себе опасность для идентичности древних иудеев.

Итак, с одной стороны, Голиаф одет и вооружен как герой гомеровского эпоса, а с другой стороны, отдельные детали отражают характерные признаки древней ближневосточной традиции. В его образе воплотились лучшие достижения ближневосточной и эллинистической материальных культур. Таким образом, Голиаф является олицетворением двух самых больших опасностей — для национальной и религиозной идентичности Древнего Израиля<sup>127</sup>, — довлевших над народом на протяжении большей части его ветхозаветной истории вплоть до возвращения из вавилонского плена. Со времен поселения в Ханаане над иудеями в политическом отношении поочередно господствовали филистимляне, ассирийцы, египтяне и вавилоняне, а в плане культурно-религиозном они испытывали постоянное влияние религии сиро-ханаанских народов, поэтому поражение Голиафа стало символом торжества победы Израиля над окружавшими его многочисленными и превосходящими силами<sup>128</sup>.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В итоге, следует еще раз отметить основные выводы нашего исследования. Греческий обычай единоборств, в том числе тех, посредством которых решался исход всей битвы, существовал в конце бронзового века в эгейско-анатолийском регионе. В Ханаан его могли принести только филистимляне, поскольку он не был известен на Ближнем Востоке. Описание вооружения Голиафа в большей степени соответствует историческому контексту XI—X вв., а не VII—VI вв. до Р. Х. Кроме того, вопреки распространенному в исследовательской литературе представлению о Голиафе как воине-пехотинце, мы приходим к заключению, что он принадлежал

<sup>127</sup> Bodner 2009. P. 179.

<sup>128</sup> См. об этом: Alter 1999. P. 105.



к военной аристократии филистимлян и был воином-колесничим. Тем не менее библейский портрет Голиафа — это не точное изображение воина какого-либо одного временного периода, а смесь разнородных элементов как в географическом, так и в хронологическом отношении. На наш взгляд, едва ли вообще возможно точно датировать рассматриваемое повествование, основываясь лишь на описании оружия и доспехов Голиафа. Кратко развитие истории о поединке можно представить следующим образом. Память о событии, произошедшем в долине Дуба около 1000 г. до Р. Х., долгое время сохранялась в устной традиции иудейского народа. В конце VIII в. до Р. Х. во время ассирийского нашествия на Израиль и Иудею этот рассказ стал вновь актуален. В это время он обрел свою письменную форму в рамках историко-богословской композиции, составленной при дворе царя Езекии, став в некоторой степени парадигмой для последующих поколений. Особенное значение история могла иметь для иудейских пленников в VI в. до Р. Х., переживших разрушение единственного в мире Храма, посвященного Господу, Богу Израиля.

Таким образом, библейский писатель посредством текста выразил богословие Древнего Израиля о победе как даре Господа. Он полемизировал с отраженным у Гомера общеязыческим представлением о первостепенном значении физической силы героя и мощи его оружия, для чего намеренно использовал чуждые библейскому стилю мотивы древнегреческого эпоса. Он ярко противопоставляет беззащитного Давида, идущего «с именем Господа»<sup>129</sup>, тяжеловооруженным «исполинам» Саулу и Голиафу, над которыми тот одерживает победу. Библейский писатель заключил в эти образы богословское послание, которое было особенно актуальным в наиболее кризисные моменты истории израильского народа: даже если враги кажутся непобедимыми, необходимо следовать примеру Давида и, храня верность Господу, полностью положиться на Его силу. Тогда это доверие принесет спасение не только иудеям, но и весь мир узнает о могуществе и власти Бога Израилева.

<sup>129</sup> 1 Цар. 17, 45.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Андреев 2004 — *Андреев Ю. В.* Гомеровское общество. Основные тенденции социально-экономического и политического развития Греции XI—VIII вв. до н. э. СПб., 2004. [*Andreev Ju. V.* Gomerovskoe obshchestvo. Osnovnye tendentsii sotsial'no-ekonomicheskogo i politicheskogo razvitiia Gretsii XI—VIII vekov do nashei ery (Homeric society. The main trends of socio-economic and political development of Greece in the XI—VIII centuries BC). Saint Petersburg, 2004.]
- Ауэрбах 1976 — *Ауэрбах Э.* Изображение действительности в западноевропейской литературе. М., 1976. Т. 1. [*Auerbakh E.* Izobrazhenie deistvitel'nosti v zapadnoevropeiskoi literature (The image of reality in Western European literature). Moscow, 1976. Tom 1.]
- БКОЦ 2009 — Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I—VIII веков. Ветхий Завет. Тверь, 2009. Т. 4. [*Bibleiskie kommentarii ottsov Tserkvi i drugikh avtorov I—VIII vekov* (Biblical commentaries of the Church Fathers and other authors of the I—VIII centuries. Old Testament). Vekhii Zavet. Tver, 2009. Tom 4.]
- Блаватская 1966 — *Блаватская Т. В.* Ахейская Греция во II тысячелетии до н. э. М., 1966. [*Blavatskaia T. V.* Akheiskaia Gretsiiia vo II tysiacheletii do nashei ery (Achaean Greece in the II millennium BC). Moscow, 1966.]
- Выдрин А., свящ. — *Выдрин А., свящ.* Поединок Давида и Голиафа: Историко-богословский анализ 17 главы Первой Книги Царств. Ч. 1 // БВ. 2018. № 28. Вып. 1. С. 17–42. [*Vydrin A., priest.* Poedinok Davida i Goliafa: Istoriko-bogoslovskii analiz 17 glavy Pervoi Knigi Tsarstv. Chast' 1 (The fight between David and Goliath: A historical and theological analysis of 1 Samuel, chater 17. Part 1) // Bogoslovskii Vestnik (Theological Herald). 2018. № 28. Vypusk 1. P. 17–42.]
- Гиндин, Цымбурский 1996 — *Гиндин Л. А., Цымбурский В. Л.* Гомер и история Восточного Средиземноморья. М., 1996. [*Gindin L. A., Tsyburskiy V. L.* Gomer i istoriia Vostochnogo Sredizemnomor'ia (Homer and the history of the Eastern Mediterranean). Moscow, 1996.]
- Гнедич 1990 — *Гомер.* Илиада / Пер. с древнегреч. Н. И. Гнедича. Л., 1990 (Литературные памятники 359). [*Homer.* Iliada (Iliad) / Perevod s drevnegrecheskogo N. I. Gnedicha. Leningrad, 1990 (Literaturnye pamiatniki 359).]
- Гусейнов 2004 — *Гусейнов А. А.* Античная этика. М., 2004. [*Guseinov A. A.* Antichnaia etika (Ancient ethics). Moscow, 2004.]

- Коростовцев 1978 — Рассказ Синухе // Повесть о Петеисе III. Древнеегипетская проза / Пер. с древнегип., вступ. ст. и комм. М. К. Коростовцева. М., 1978. С. 91–110. [Rasskaz Sinukhe (The tale of Sinuhe) // Povest' o Peteise III. Drevneegipetskaia proza (The story of Peteise III. Ancient Egyptian prose) / Perevod s drevnegipetskogo, vstupitel'nia statia i kommentarii M. K. Korostovtseva. Moscow, 1978. P. 91–110.]
- Коростовцев, Кацнельсон, Кузищин 1980 — Хрестоматия по истории Древнего Востока: Учебное пособие в 2-х частях / Под ред. М. А. Коростовцева, И. С. Кацнельсона, В. И. Кузищина. М., 1980. Ч. 1. [Khrestomatiia po istorii Drevnego Vostoka: Uchebnoe posobie v 2-kh chastiakh (Chrestomathy on the history of the Ancient East: Textbook in 2 parts) / Pod redaktsiei M. A. Korostovtseva, I. S. Katsnel'sona, V. I. Kuzishchina. Moscow, 1980. Chast' 1.]
- Лебедева 2015 — Лебедева Ю. И. Представления о прекрасном в картине мира древнегреческого аристократа конца IX–VIII в. до н. э. // Ярославский педагогический вестник. 2015. № 6. С. 257–263. [Lebedeva Iu. I. Predstavleniia o prekrasnom v kartine mira drevnegrecheskogo aristokrata kontsa IX–VIII veka do nashei ery (Representations of the beautiful in the worldview of an ancient Greek aristocrat of the end of IX–VIII century BC) // Yaroslavskii pedagogicheskii vestnik (Yaroslavl pedagogical herald). 2015. № 6. P. 257–263.]
- Маккуин 1983 — Маккуин Дж. Г. Хетты и их современники в Малой Азии. М., 1983. [McQueen J. G. Khetty i ikh sovremenniki v Maloi Azii (The Hittites and their contemporaries in Asia Minor). Moscow, 1983.]
- Мочалов 2014 — Мочалов М. Ю. Древняя Ассирия. М., 2014. [Mochalov M. Iu. Drevniaia Assiriia (Ancient Assyria). Moscow, 2014.]
- НБК 2000 — Новый Библейский комментарий в 3 ч. Ч. 1. Ветхий Завет. Книга Бытие — Книга Иова. СПб., 2000 (Энциклопедия христианства). [Novyi Bibleiskii kommentarii v 3 chastiakh. Chast' 1. Vetkhii Zavet. Kniga Bytie — Kniga Iova (New Bible commentary in 3 parts. Part 1. The Old Testament. From Genesis to the Book of Job.). Saint Petersburg, 2000 (Entsiklopediia khristianstva).]
- Нефедкин 1997 — Нефедкин А. К. Боевые колесницы в древней Греции (XVI–I вв. до н. э.). СПб., 1997 (Автореферат дис. канд. ист. наук). [Nefedkin A. K. Voevye kolesnitsy v drevnei Gretsii (XVI–I veka do nashei ery) (War chariots in ancient Greece

- (XVI—I cent. BC)). Saint Petersburg, 1997 (Avtoreferat dissertatsii kandidata istoricheskikh nauk).]
- Стратановский 1972 — *Геродот*. История в девяти книгах / Пер. с древнегреч. и примеч. Г. А. Стратановского. Л., 1972. [*Herodotus. Istoriia v devyati knigakh* (History in twelve books) / Perevod s drevnegrecheskogo i primechaniia G. A. Stratanovskogo. Leningrad, 1972.]
- Уолтон, Мэтьюз, Чавалес 2003 — *Уолтон Дж. Х., Мэтьюз В. Х., Чавалес М. У.* Библейский культурно—исторический комментарий. Ч. 1. Ветхий Завет. СПб., 2003. [*Walton J. H., Mathews V. H., Chavalas M. W. Bibleiskii kul'turno—istoricheskkii kommentarii. Chast' 1. Vetkhii Zavet*. Saint Petersburg, 2003.]
- Феодорит Кирский, блж. 2003 — *Феодорит Кирский, блж.* Изъяснение трудных мест Божественного Писания. М., 2003. [*Feodorit Kirskii, blzhennyi. Iz'iasnenie trudnykh mest Bozhestvennogo Pisaniia* (An explanation of the difficult places of the Divine Scripture). Moscow, 2003.]
- Цымбурский 2005 — *Цымбурский В. Л.* Hetho-Номерика (Наречение Одиссея и наречение злого брата в хеттской Сказке об Аппу и его сыновьях) // Вестник древней истории. 2005. № 2. С. 14—26. [*Tsybursky V. L. Hetho-Нomerica* (Narechenie Odisseia i narechenie zlogo brata v khetskoi Skazke ob Appu i ego synov'iakh) (Hetho-Нomerica (The naming of Odysseus and the naming of the evil brother in the Hittite Tale of Appa and his sons)) // Vestnik drevnei istorii (Herald of ancient history). 2005. № 2. P. 14—26.]
- Черненко 1968 — Черненко Е. В. Скифский доспех. К., 1968. [*Chernenko E. V. Skifskii dospekh* (Scythian armour). Kiev, 1968.]
- Alter 1999 — *Alter R.* The David Story: a translation with commentary of 1 and 2 Samuel. New York, 1999.
- Bergen 1996 — *Bergen R.* 1, 2 Samuel. New American commentary. Nashville, 1996.
- Bodner 2009 — *Bodner K.* 1 Samuel: a narrative commentary. Sheffield, 2009.
- Brown 1995 — Brown J. P. Israel and Hellas. B., 1995.
- Brown, Driver, Briggs 1907 — *Brown F., Driver S. R., Briggs Ch. A.* A Hebrew and English lexicon of the Old Testament. Boston — New York, 1907.
- Brueggemann 1990 — *Brueggemann W.* First and Second Samuel. Interpretation: a Bible commentary for teaching and preaching. Louisville, 1990.

- Curtis 2009 — Oxford Bible atlas / Ed. A. Curtis. Oxford, 2009.
- D'Amato, Salimbeti 2016 — *D'Amato R., Salimbeti A.* Early Iron Age Greek warrior 1100–700 BC. Oxford, 2016.
- De Backer 2012 — *De Backer F.* Scale-Armour in the Mediterranean Area during the Early Iron age: A) from the IX<sup>th</sup> to the III<sup>rd</sup> century B. C. // *Revue des études militaires anciennes.* 2012. Vol. 5. P. 1–40.
- De Vaux 1972 — *Vaux de R.* The Bible and the Ancient Near East. L., 1972.
- Dothan, Dothan 1992 — *Dothan T., Dothan M.* People of the sea: the search for the Philistines. New York, 1992.
- Drews 1993 — *Drews R.* The end of the Bronze age: changes in warfare and the catastrophe ca. 1200 B. C. Princeton, 1993.
- Fincke 2001 — *Fincke A.* The Samuel Scroll from Qumran: 4QSam(a) restored and compared to the Septuagint and 4QSam(c). Leiden, 2001.
- Finkelstein 2002 — *Finkelstein I.* The Philistines in the Bible: a late-monarchic perspective // *JSOT.* 2002. Vol. 27 (2). P. 131–167.
- Gordon 1965 — *Gordon C. H.* The common background of Greek and Hebrew civilizations. New York, 1965.
- Gordon 1986 — *Gordon R.* P. 1 and 2 Samuel: a commentary. Grand Rapids (Michigan), 1986.
- Hertzberg 1964 — *Hertzberg H. W.* 1 and 2 Samuel: a commentary. Philadelphia, 1964.
- Ignance et al. 1984 — The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago (CAD) / Ed. I. G. Ignance et al. Chicago. 1984. Vol. 15.
- Johnson 2012 — *Johnson B. J. M.* A reading of the David and Goliath narrative in Greek and Hebrew. Durham, 2012 (Diss.).
- King 2007 — *King P. J.* David Defeats Goliath // “U<sub>p</sub> to the Gates of Ekron”: essays on the archaeology and history of the Eastern Mediterranean in honor of Seymour Gitin / Ed. S. W. Crawford, A. Ben-Tor, J. P. Dessel, W. G. Dever, A. Mazar, J. Aviram. Jerusalem, 2007. P. 350–357.
- Koehler, Baumgartner 2001 — *Koehler L., Baumgartner W.* The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament 2 v. Leiden, 2001.
- Korfmann 1973 — *Korfmann M.* The sling as a weapon // *Scientific American.* 1973. Vol. 229.4. P. 34–42.

- Matthews 1991 — Matthews V. H. Manners and customs in the Bible. Peabody (MA), 1991.
- McCarter 1980 — *McCarter P. K.* I Samuel. Garden City (NY), 1980.
- Millard 2009 — *Millard A.* The armor of Goliath // Exploring the longue durée: essays in honor of Lawrence E. Stager / Ed. J. D. Schloen. Winona Lake (Indiana), 2009. P. 337–343.
- Miller 2008 — *Miller P. D.* The hand of the Lord: a reassessment of the “Ark narrative” of 1 Samuel. Atlanta, 2008.
- Petrie 1974 — *Petrie W. M. F.* Tools and weapons illustrated by the Egyptian collection in University College. L. — Warminster, 1974.
- Snodgrass 1964 — *Snodgrass A. M.* Early Greek armour and weapons from the end of the Bronze age to 600 B. C. Edinburgh, 1964.
- Speiser 1950 — *Speiser E. A.* On some articles of armour and their names // Journal of the American Oriental Society. Vol. 70. 1950. P. 47–49.
- Stager 2006 — *Stager L. E.* Chariot fittings from Philistine Ashkelon // Confronting the past: archaeological and historical essays on Ancient Israel in honor of William G. Dever. Winona Lake (Indiana), 2006. P. 169–176.
- Stoebe 1956 — *Stoebe H. J.* Die Goliathperikope 1 Sam. 17, 1 — 18, 5 und die Textform der Septuaginta // Vetus Testamentum. 1956. Vol. 6. P. 397–413.
- Tsumura 2007 — *Tsumura D. T.* The First Book of Samuel. Grand Rapids (MI), 2007.
- Williams 1998 — *Williams P. J.* כִּי־דָן // Semantics of Ancient Hebrew database (SAHD). 1998. URL: <http://www.sahd.divinity.cam.ac.uk/kidonUNI.pdf> (дата обращения 30.07.2018).
- Yadin 1955 — *Yadin Y.* Goliath's Javelin and the מנור ארגים // Palestine exploration quarterly. Vol. 86. 1955. P. 58–69.
- Yadin 1963 — *Yadin Y.* The art of warfare in Biblical Lands in light of archaeological study. New York, 1963. Vol. 2.
- Yadin 2004 — *Yadin A.* Goliath's armor and Israelite collective memory // Vetus Testamentum. 2004. Vol. 54 (3). P. 373–395.
- Zorn 2010 — *Zorn J. R.* Reconsidering Goliath: an Iron age I Philistine chariot warrior // Bulletin of the American schools of oriental research. 2010. № 360. P. 1–22.

## ПОЕДИНОК ДАВИДА И ГОЛИАФА

### *Abstract*

#### ***Vydrin Andrew, priest. The fight between David and Goliath: A historical and theological analysis of 1 Samuel, chapter 17. Part II***

This second part of the present publication analyzes the description of Goliath's weapons. The author comes to the conclusion that he was a Philistine warrior-charioteer, whose armament is more in line with the historical context of the XIth—Xth centuries BC, and not later. Nevertheless, the biblical portrait of Goliath is not an accurate depiction of a warrior of one particular time period, but a mixture of heterogeneous elements both geographical and chronological. According to the A., the biblical writer expressed through the story the theology of Ancient Israel that victory is a gift of the Lord. His narrative was a juxtaposed to the common pagan idea, reflected in the Homeric epos, of the paramount importance of a hero's physical strength and the power of his weapons, which is why he deliberately used motifs of the ancient Greek epic, which otherwise alien to the biblical style. The biblical writer included a theological message in his text, which was especially relevant in the most critical moments of the Israelites' history: even if the enemies seem invincible, it is necessary to follow the example of David and, being faithful to the Lord, fully rely on His power. Then that trust will bring salvation not only to the Jews, but the whole world will learn about the power and authority of the God of Israel.

*Keywords:* historicity of the Bible, biblical theology, Old Testament, Ancient Israel, Ancient Greece, Hittites, Philistines, Egyptians, Assyrians, David, Saul, Goliath, armament of soldiers in the ancient world, Homer, Ancient Greek epic, Iliad.

М. С. ИВАНОВ

## ПРИЗНАКИ АТЕИЗМА В ЗАПАДНОЙ РАДИКАЛЬНОЙ ТЕОЛОГИИ

УДК 230.2 (141.45)

DOI: 10.31802/2500-1450/2018-30-3-48-68

### *Аннотация*

В данной статье показана эволюция богословских взглядов западного христианства от «гражданской религии» Руссо, через «смерть Бога» Ницше к «новой модели» христианской веры епископа Англиканской церкви Джона Робинсона и «теологии без Бога» Харви Кокса. Автор делает вывод о том, что радикальная теология превратила западное христианство в секулярную псевдорелигию, ибо никакой связи и никаких отношений между Богом и человеком она не признает, а иногда не признает даже существования и Самого Бога.

*Ключевые слова:* радикальная теология, теология без Бога, атеизм, Ницше, Бонхёффер, Робинсон, Жильсон, Альтицер, Кокс, атеистический теизм.

Обыденное сознание понимает атеизм просто и однозначно: это отрицание существования Бога, Божества и вообще всех нематериальных сил. При этом оно не задается вопросами: однокроен ли атеизм, существуют ли его мировоззренческие, философские, идеологические, социологические и другие формы, трансформировался ли атеизм на протяжении своей истории или оставался постоянной величиной и т. п. Однако без ответа на эти и подобные им вопросы невозможно ни понять природу самого атеизма, ни определить то влияние, какое он оказал на развитие человеческой цивилизации.



Вместе с тем «многообразие (даже. — М. И.) исторических форм безбожия и сопутствующих ему явлений затрудняет классификацию атеизма, которая остается неразработанной и в современном религиоведении, проникнутом духом позитивизма в своих исходных установках и методологии»<sup>1</sup>. Современное религиоведение лишь перечисляет некоторые направления, по которым развивается атеизм. При этом обычно называют следующие основные разновидности атеизма: религиозный, философский, мировоззренческий, идеологический, исторический, социальный, а также атеизм научный, воинствующий (материалистический), радикальный, выраженный, невыраженный, стихийный, практический (прагматический).

В данной статье также не будут предприниматься попытки классифицировать атеизм. Его разновидности упоминаются здесь лишь для того, чтобы показать всю сложность атеистической проблематики, которая, в свою очередь, наложила отпечаток и на то, кого и в какой степени причислять к атеистам. Адептов атеизма, как показывает его история, определить совсем не просто, поэтому нередки случаи, когда одних и тех же философов и религиозных мыслителей одни со всей определенностью называли атеистами, а другие — нет. Исключение составляют, пожалуй, лишь те случаи, когда провозглашался материалистический атеизм, или просто материализм. При этом со стороны окружающих резко отрицательное отношение проявлялось не только к самому мировоззрению, но и к тому, кто его исповедовал. Так, например, когда было установлено, что Фейербах исповедует материалистические взгляды, его книга «Мысли о смерти и бессмертии» была конфискована, а сам автор лишен права преподавания в Эрлангенском университете. История с Фейербахом — отнюдь не исключение в религиозной жизни Запада. Там до сих пор атеистические взгляды в общественном сознании воспринимаются негативно. На первый взгляд, может показаться, что такой феномен со всей определенностью свидетельствует о здоровой религиозной атмосфере,

<sup>1</sup> Казарян 2001. С. 660.

которая царит на Западе. Но это только на первый взгляд. На самом же деле, согласно всесторонним и объективным наблюдениям, западную религиозную мысль уже давно поразил глубокий кризис, в котором она пребывает до сего дня. Да, действительно, на Западе не любят атеистов. Но что скрывается за этим фактом?

В XVIII в. Жан-Жак Руссо в последней книге трактата «Об общественном договоре» вводит понятие: «гражданская религия». Это понятие «видится Руссо как альтернатива традиционно-религиозному подходу»<sup>2</sup>. Иными словами, оно говорит о религии, которая на самом деле таковой не является. За религиозное вольнодумство работа Руссо «Эмиль, или О воспитании» была приговорена к сожжению. Вместе с ней в небытие, казалось бы, должно было уйти и словосочетание «гражданская религия». Однако этого не случилось. Более того, понятие «гражданская религия» сегодня прочно вошло в сознание западного человека. «Им обозначаются убеждения, символы, ритуалы и институты, легитимирующие социальную систему, создающие социальную солидарность и мобилизующие то или иное сообщество на достижение общих политических целей»<sup>3</sup>. Тот факт, что слово «религия» теряет в этом словосочетании свой подлинный смысл, так как оно происходит от латинского слова *religare*, что означает «соединяю» (в данном контексте речь идет о соединении Бога и человека), западного человека не смущает, хотя «безрелигиозную религию» может исповедовать любой человек, имеющий даже атеистические взгляды. Однако для западного человека и он не является атеистом, ибо своей, с позволения сказать, «религией» он проявляет благонадежность, солидарность с сообществом и патриотизм.

Переходя непосредственно к теме статьи, следует отметить, что хотя движение под названием «радикальная теология» появилось на Западе в середине XX столетия, его корни уходят в глубь западной христианской традиции. Хайдеггер в комментариях на книгу Фридриха Ницше,

<sup>2</sup> Легойда 2000. С. 343.

<sup>3</sup> Гражданская религия 2004.

вышедшую в свет в 1882 г., в которой ее автор провозгласил, что «Бог умер», «Бог мертв», заметил, что это шокирующее утверждение не является неожиданным. Это не только личная позиция Ницше, как считают некоторые, а некая «стрелка сейсмографа», фиксирующая «глубинную ситуацию эпохи»<sup>4</sup>. Ницше следует читать, пишет Хайдеггер, «непрестанно вопрошая историю Запада»<sup>5</sup>. Ницше «говорит от имени некоей исторической реальности, и его слова должны затрагивать всю европейскую культуру»<sup>6</sup>.

Правда, в эпоху средневековья мы почти не встречаемся в европейской культуре со случаями открытого атеизма. Однако его тень незаметно начинает нависать над западной цивилизацией. В этом отношении показателен пример философии Декарта, который пока еще следует схоластической традиции Фомы Аквината, Бонавентуры и других западных богословов. Но дело в том, что как самого Декарта, так и указанных богословов при всех их различиях уже объединяет общая идея: «Схоластики и Декарт вводят в человеческую историю понимание логоса как *ratio*, причем *ratio* представляет собой самостоятельную субъективную способность индивидуального интеллекта (*facultas ratiōnis*), достаточную для определения и полного постижения истины, ибо она является уменьшенной копией Божественного разума <...> В конечном счете, Бог схоластиков и Декарта предстает как производное или продукт познавательной самодостаточности, которую обеспечивает субъекту *ratio* — вне или помимо опыта реальности, или опыта жизни»<sup>7</sup>. Декарт не заметил, что этим самым он «подчинил Бога абсолютизированному человеку, (и. — М. И.) не увидел, что его позиция была проповедью “смерти Бога” и утверждением “сверхчеловека”»<sup>8</sup>, о чем впоследствии во всеуслышание

<sup>4</sup> Новик.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Январас 2005. С. 12.

<sup>8</sup> Там же.

заявил Ницше. Неслучайно поэтому Декарта, несмотря на то, что он пользовался у философов большим авторитетом, очень не любил Блез Паскаль, прошедший в свое время через печальный опыт механистического рационализма и указывавший на «доводы сердца», которые отличаются от «доводов разума». Критически относился к Декарту и известный неотомист Э. Жильсон. Он называет «огромными» те утраты, какие понесла классическая метафизика «при переходе от схоластики к Декарту». Сдерживая чувство тревоги, он в то время написал: «Во всех отношениях картезианская мысль свидетельствует более об оскудении мысли, нежели о ее прогрессе, если сравнивать ее с теми источниками, которые ее питают»<sup>9</sup>. Однако официальный Ватикан придерживался другой позиции. В 1870 г. «Ватиканский собор восстановил в правах естественный разум и торжественно подтвердил его способность достигать при помощи доказательств достоверного знания о Боге <...> Мы, — отмечает Жильсон, — были молоды и не знали о том, что эти философы (так Жильсон называет новых христианских мыслителей. — М. И.) были представителями рационалистической реакции, направленной против традиционалистского отпора философствованию XVIII в. Как описать наше изумление, когда нам довелось узнать, что христианские мыслители гордились своим неверием в существование Бога <...> Таким образом, если традиционалисты отрицали наличие у разума способности познавать Бога без помощи Откровения и веры, то новая школа теологов <...> напротив, утверждала не только то, что разума для этого вполне достаточно, но и то, что другим способом познать Бога просто невозможно»<sup>10</sup>.

Не лучше обстояло дело и в английской теологии. Если в XVII — начале XVIII в. «старые патристические писатели» в церковных кругах еще вызывали определенный интерес, то к концу XVIII в. внимание к древней церковной традиции почти угасло. Патристические сочинения читали не многие, да и те «мало проникались их духом». «Ничто не было

<sup>9</sup> Жильсон 1995. С. 73.

<sup>10</sup> Там же. С. 63–64.

так мало похоже на тон патристических писателей, как холодная, бесстрастная и рассудочная теология XVIII в., теология, которая считала христианство принципом приличия и общественной связи в жизни <...> скрывала или ограничивала значение всех его таинств и в сущности низводила его к нравственно-философской системе авторитета <...> Благородное чувство, бескорыстная добродетель, благочестивая вера, высокое умозрение исчезло. Каждый проповедник <...> старался указывать на значение религии в том, чтобы облагородить и внести согласие в обществе, украсить все житейские отношения»<sup>11</sup>.

К «новой модели» христианской веры призывает даже епископ Англиканской церкви Джон Робинсон. При этом он заверяет, что «такая перестройка не затронет фундаментальную основу Евангелия». Однако, заявляет он, «мы должны решительно пустить в переплавку всё, даже бережно лелеемые нами религиозные категории и моральные абсолюты. И главное, к чему мы должны быть готовы, — выкинуть из головы наш образ самого Бога»<sup>12</sup>. Произнося эти страшные слова, Робинсон отдает себе отчет в том, что говорит. «Для меня, — замечает он, — это революция поневоле, пугающий масштаб которой я только-только начинаю осознавать»<sup>13</sup>. В чем же он усматривает необходимость такой революции? При ответе на этот вопрос вскрываются весьма удивительные и неожиданные факторы, помогающие понять религиозность самого англиканского епископа. Чего стоят, например, такие его слова: «Пока еще оставались глубины космоса, недоступные исследованию, можно было мысленно помещать Бога в некую *terra incognita*; но теперь, когда и туда можно заглянуть если не с ракеты, то хотя бы при помощи радиотелескопа, для Бога, кажется, не осталось места — уже не только в гостинице, но и во всей Вселенной»<sup>14</sup>. Такие представления о Боге можно услышать, скорее

<sup>11</sup> Гартполь Лекки 2011. С. 124–125.

<sup>12</sup> Робинсон 1993. С. 90.

<sup>13</sup> Там же. С. 20.

<sup>14</sup> Там же. С. 10.

всего, от религиозно невежественных людей, в представлении которых Бог в виде седовласого старца восседает где-то на облаках и оттуда управляет Вселенной. (Вспомним слова космонавта Юрия Гагарина: «Я туда летал и Бога там не видел».) Но слышать их от епископа Церкви, имевшего высшее богословское образование и возглавлявшего церковную общину, — такое не поддается рациональному объяснению. Хотя, как ни парадоксально, именно в рационализме епископа и кроется это самое объяснение. На это указывают все последующие высказывания Робинсона о Боге. В своей книге с подкупающим названием «Быть честным перед Богом» он пытается показать, почему он участвует в этой «революции», «пугающий масштаб которой» не осознает до конца даже он сам.

Перед каким же богом Робинсон хочет «быть честным», если он призывает «выкинуть из головы наш образ самого Бога», то есть того Бога, в Которого христиане верят уже около двух тысяч лет? С одной стороны, Бог, по Робинсону, «не папочка», который «всегда под рукой», а с другой — он «не потусторонний Бог», абсолютно нам недоступный<sup>15</sup>. Отрицая трансцендентность Бога, Робинсон в то же время весьма оригинально представляет себе отношения между Богом и человеком. Ссылаясь на протестантского теолога Дитриха Бонхёффера, с которым он во многом солидарен, Робинсон начинает рассуждение о Боге следующим вопросом: «Что же имеет в виду Бонхёффер, удивляя нас странным парадоксом о нерелигиозном понимании Бога?» После чего отвечает словами самого Бонхёффера: «Попытаюсь как-то обрисовать мою концепцию на историческом материале. Начавшееся примерно в XIII в. <...> движение в сторону человеческой автономии (я подразумеваю под этим открытие законов, по которым мир живет и осознает себя в науке, в общественной и политической жизни, в искусстве, этике, религии) достигло в наше время известной завершенности. Человек во всех важных вопросах научился обходиться собственными силами, без привлечения “рабочей гипотезы о существовании Бога”. В вопросах науки, искусства

<sup>15</sup> Робинсон 1993. С. 29.

и этики это стало самоочевидным <...> но вот уже около ста лет это все в большей степени становится справедливым и для религиозных проблем; оказывается, что все идет своим путем и без “Бога”, причем ничуть не хуже, чем прежде. Как в области науки, так и в общественной жизни “Бог” все больше вытесняется из жизни. Он теряет почву под собой»<sup>16</sup>. Соглашаясь с таким выводом Бонхёффера, Робинсон таким образом, вопреки своему прежнему утверждению, потусторонность Бога признает, чем превращает христианство в безрелигиозную религию (т. е. в религию, где *religare* полностью отсутствует). Процесс обезбоживания религии приобретает, по Робинсону, необратимый характер. Если в старые добрые времена христиане знали, что Бог «где-то там», «чтобы на Него можно было вовремя сослаться, когда у нас не хватит собственных знаний или способностей, то (теперь. — М. И.) такому Богу, — пишет Робинсон, — придется отступать все дальше и дальше по мере роста человеческих познаний»<sup>17</sup>.

Не без влияния Бонхёффера Робинсон говорит и о «совершеннолетнем» человеке, который «перерос» религию и уже самостоятельно, без Бога может решать многие вопросы, возникающие как в его религиозной, так и в светской жизни.

Все эти рассуждения Робинсона, согласно которым «Бог все больше вытесняется из жизни» человека, казалось бы, бесповоротно ведут его к «завершенному» атеизму. Однако при всех очевидных признаках такого процесса у Робинсона еще оставалось какое-то глубинное, хотя и смутное ощущение Бога, что было свойственно не только англиканскому епископу, но и почти всем представителям радикальной теологии, «ключевым аспектом» которой «оказывается замена объективного представления о Божестве субъективным»<sup>18</sup>. Субъективизм, в свою очередь, порождал то, что богословская мысль в вопросе о Божестве

<sup>16</sup> Робинсон 1993. С. 26.

<sup>17</sup> Там же. С. 27.

<sup>18</sup> Гринфилд 2002. С. 448.

лишалась завершенности и внутреннего единства, о чем, например, могут свидетельствовать приводимые Робинсоном слова Бонхёффера: Бог «трансцендентен посреди нашей жизни»<sup>19</sup>. Или: «Бог дает нам понять, что мы должны жить, справляясь с жизнью без Бога <...> Перед Богом и с Богом мы живем без Бога»<sup>20</sup>. В этих высказываниях можно усмотреть и определенные черты деизма. Вместе с тем в опровержении атеизма материалистического мысль Робинсона становится ясной и однозначной. Так, он пишет: «Необходимость имени “Бог” доказывается тем, что существуют глубины нашего бытия, которые не может или не хочет признать натурализм — будь-то натурализм эволюционный или механистический, диалектический или гуманистический. Возмездием за этот грех натурализма стало проявившееся в наши дни стремление к подавлению непризнаваемых глубин»<sup>21</sup>.

Во всех своих высказываниях о Боге Робинсон не признает самого главного — личных связей человека с Богом, что полностью опустошает христианскую религию. О таких связях он, несомненно, много читал и слышал. Однако его религиозный субъективизм не позволял ему допустить такой вид общения. Он признает, что «мистические переживания Бога бывают». Но понимает он их совсем не в духе церковной традиции. «Религиозная или мистическая восприимчивость, — пишет он, — так же, как и восприимчивость эстетическая или эмоциональная, во многом зависит от природной одаренности. Женщины, например, по природе более религиозны и более эмоциональны, чем мужчины»<sup>22</sup>.

Пример теологии Робинсона, как и другие подобные примеры, взятые из арсенала западных радикальных теологов, о чем пойдет речь ниже, показывают, что «теология без Бога» — это чаще всего «не отказ от религии и Бога, а попытка (такой — М. И.) модернизации религии

<sup>19</sup> Робинсон 1993. С. 35.

<sup>20</sup> Там же. С. 29.

<sup>21</sup> Там же. С. 39.

<sup>22</sup> Там же. С. 45.



и теологии»<sup>23</sup>, при которой стало возможно ницшеанское словосочетание «смерть Бога». «В борьбе за Бога против религии, — замечает в этой связи протестантский теолог и философ П. Тиллих, — защитник Бога находится в парадоксальном положении, потому что он вынужден использовать религию, чтобы бороться против религии»<sup>24</sup>. В другом месте тот же теолог отмечает, что без религии Бога нет, поэтому «в наше безрелигиозное время Бог отсутствует. В борьбе за Бога против религии сам Бог оказался утраченным. Его нет. Мы живем в эпоху, когда Бог, которого мы знаем, является отсутствующим Богом. Но зная Бога как отсутствующего Бога, мы знаем о нем <...> Дух показал нашему времени отсутствующего Бога и пустое пространство, которое вопиет в нас о том, чтобы быть заполненным им»<sup>25</sup>.

Читая такие тексты, действительно попадаешь в затруднительную ситуацию: кого считать «выраженным» атеистом, а кого — «невыраженным»?

Отсутствие четкой теистической или атеистической ориентации еще в большей мере наблюдается у светских западных религиозных мыслителей.

Свое дальнейшее развитие после Декарта «атеистический теизм» получил у Спинозы, фактически отождествившего бога и природу. Последняя для Спинозы — причина самой себя (*causa sui*). Она — вечна и бесконечна и как таковая исключает существование другого начала. Спиноза усваивает не только рационалистический метод Декарта, но и пантеистические взгляды Д. Бруно.

«Автономизация возможностей разума в рамках “естественной теологии”, — как отмечает современный греческий философ и богослов Х. Яннарас, — обретает наглядное завершение у Лейбница <...> В этой перспективе Лейбниц систематизировал логические доказательства бытия Божия...»<sup>26</sup>. «Пройдя через наглядные и, пожалуй, основные этапы,

<sup>23</sup> Юлина 1982. С. 338.

<sup>24</sup> Там же. С. 34.

<sup>25</sup> Там же.

<sup>26</sup> Яннарас 2005. С. 13.

связанные с именем Декарта, Спинозы и Лейбница, — продолжает Яннарас, — так называемая “естественная теология” средневековой схоластики, то есть переходное учение от теологии к рационально организованной науке (*scientia*), обретает историческое завершение в утверждении интеллектуализма как единственного пути метафизического познания. Но утверждение интеллектуализма — только первая фаза новой эпохи, впервые в истории открывшей *intellectus fidei*, эпохи, характеризуемой “монизмом субъекта”. В рамках этого “монизма” следующей ступенью стало перемещение приоритетов в познании от разума к чувственному опыту — к знанию, основанному на достоверных данных органов чувств субъекта <...> Этот позитивистский эмпиризм достигает кульминации в философии Гоббса, Локка и Юма, перенося “власть” авторитета от индивидуального разума к индивидуальному чувственному опыту и замыкаясь в старом требовании схоластической гносеологии — требовании субъективного распоряжения любым авторитетом <...> (Таким образом. — М. И.) эмпиризм, — заключает Яннарас, — содействовал историческому процессу “смерти Бога”»<sup>27</sup>.

Этому же процессу содействовал и протестантизм, причем довольно необычным образом. Он обратился к древней святоотеческой апофатической традиции, однако усвоил ее «параллельно предельному интеллектуализму (своих. — М. И.) первых вероучительных положений, противопоставленных римско-католическому богословию»<sup>28</sup>. Согласно Лютеру, «Бог <...> недостижим для логики, это — “сокрытый Бог” (*Deus absconditus*)»<sup>29</sup>. Таким Он предстает даже в Откровении. Это утверждение Лютера, не вызывающее никаких возражений, неожиданно находит у него довольно странное продолжение: «Чтобы открыть Самого Себя, (Бог. — М. И.) полностью сокрыл Себя на Кресте и в Страстях <...> Познание Бога должно быть ограничено крестом Христовым.

<sup>27</sup> Яннарас 2005. С. 15.

<sup>28</sup> Там же. С. 17–18.

<sup>29</sup> Там же. С. 18.

Что означает крест для идеи Бога? Пресечение всех попыток достигнуть непосредственного знания Бога. На кресте Христовом мы вообще не видим никакого следа Бога. Загадка креста в принципе проясняет для нас ту истину, что наш Бог — это сокрытый Бог»<sup>30</sup>. Искаженный протестантизмом апофатизм находит выражение в высказываниях и других радикальных теологов. Так, американский теолог Томас Альтицер (Олтайзер), размышляя о значении креста Христова, указывает на то, что «в момент распятия трансцендентный Бог Авраама до предела самоосуществляется в личности Иисуса и тем уничтожает Себя в качестве самостоятельного существующего “объекта”. Это приводит к онтологическому вселенскому сдвигу от раздвоенности к единству и к обезличиванию Божества. Дальнейшая история Бога — это история мира»<sup>31</sup>.

Анализируя протестантскую теологию креста Христова, Яннарас замечает, что словосочетание «"Бог мертв" <...> западноевропейскому человеку было известно еще задолго до того, как его употребили Гегель и Ницше, так как в протестантской среде в Страстную Пятницу во время богослужения уже давно пели молитву: "О, великое бедствие! Сам Бог лежит мертвым"»<sup>32</sup>. Здесь может возникнуть вопрос: являются ли эта и другие аналогичные молитвы результатом модернизации протестантского богословия, приведшего к теологии «смерти Бога», или они несут на себе печать того древнего благочестия неразделенной Церкви, когда слова таких молитв понимались в контексте учения об «общении свойств» (*communicatio idiomatum*), выразителем которого было само Откровение? Именно в рамках этого учения, например, апостол Павел мог сказать: «Мудрость же мы проповедуем между совершенными, но мудрость не века сего и не властей века сего <...> но проповедуем премудрость Божию, тайную, сокровенную, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей, которой никто из властей века сего

<sup>30</sup> Яннарас 2005. С. 19.

<sup>31</sup> Гринфилд 2002. С. 449.

<sup>32</sup> Яннарас 2005. С. 18.

не познал; ибо если бы познали, то не распяли бы Господа славы (курсив наш. — М. И.)»<sup>33</sup>. «Господь славы», то есть Бог, распят на кресте. Такое исповедание апостола Павла стало возможным благодаря «общечности свойств», в результате которого свойства человеческие (рождение, страдание, смерть и т. п.) усваиваются Самим Богом Словом. Кстати, эта особенность христианского богословия до сих пор сохраняется в православных богослужебных текстах. Так, например, священник на отпущении произносит следующие слова: «Христос, истинный Бог наш...», хотя Христос — это истинный Бог и истинный человек. По-видимому, протестантское богословие действительно использовало в таких случаях древние христианские молитвы, но переосмыслило их в духе радикальной теологии «смерти Бога».

Яннарас полагает, что определенное влияние на развитие этой теологии оказали Кант и Гегель.

Кант жил в то время, когда протестантизм противопоставил догматической теологии с ее интеллектуализмом практическое богословие, которое развивалось в форме пиетизма и придавало особое значение практическому благочестию. В нем на первый план выступает индивидуальный религиозный опыт. Однако этот опыт окрашивается в социальные тона, что ведет к повышенному вниманию к общественной полезной деятельности. Это движение было настолько широким, что его влияние, как известно, сказалось и на российской религиозно-общественной мысли.

Кант унаследовал от пиетизма социальное понимание религии. Для него существование Бога было мотивировано требованиями нравственной целесообразности. «Кант относился к историческому христианству и Церкви как к исключительно религиозно-социальному институту, главным призванием которого является воспитание нравственных и религиозных начал в человеке. Бог и религия, согласно Канту, “следует” из морали. Парадоксальным образом то, что служит обоснованием автономной этики — постулаты бессмертия души человека, высшего блага и Бога, — следует

<sup>33</sup> 1 Кор. 2, 6–8.

из нее же и составляет содержание моральной (разумной) веры. Таким образом, Кант, с одной стороны, утверждал, что *мораль не нуждается в Боге по причине присущей ей автономии* (курсив наш. — М. И.), а с другой стороны — что из нее “следует” Бог»<sup>34</sup>.

Философия Гегеля В. Соловьев «рассматривает <...> как завершение всего западного рационализма, его последний и конечный пункт»<sup>35</sup>. Что касается самого Гегеля, то он «изначально склонялся к <...> истолкованию Бога на основе абсолютной идеи и писал, что “Бог есть абсолютная идея”»<sup>36</sup>. Говоря «о главенствующей роли “понятия”» в философии Гегеля, Иван Ильин считает, что «понятие, открывающееся в спекулятивной мысли, есть само Божество, что оно есть единственная реальность»<sup>37</sup>, а Бог — это всего лишь «абстрактный Бог» (*abstracter Gott*)<sup>38</sup>.

Ницше изначально не признавал существование христианского Бога, поэтому провозглашенные им слова «Бог умер» говорили не о смерти Бога, а о духовном кризисе христианства и об утрате моральных ценностей, которые оно проповедовало. Он предлагает переоценить эти ценности и найти к оценке человеческой жизни новые подходы. По мысли К. Ясперса, «на место Бога — Творца, направляющего ход истории, (у Ницше. — М. И.) становится человек — творческая личность, берущая в свои руки историю как Целое и планирующая ее дальнейшее движение»<sup>39</sup>.

«Смерть Бога», приведшая западную цивилизацию к трагическому исходу, на самом деле для Ницше — не трагедия, а открытие нового «горизонта», благодаря которому мир, в отличие от мира христианского, стал подлинно бесконечным. В движении к этой цели миру приходится

<sup>34</sup> Казарян 2012. С. 473.

<sup>35</sup> Казарян 2005. С. 504.

<sup>36</sup> Там же. С. 501.

<sup>37</sup> Ильин 1918. С. 173.

<sup>38</sup> Яннарас 2005. С. 27.

<sup>39</sup> Ясперс 1994. С. 49.

пройти через саморазрушение, через нигилизм, через Ничто. «Однако <...> в пустом пространстве (Ницше. — М. И.) ищет <...> чего-то позитивного»<sup>40</sup>. Позитивное он усматривает «в обратном движении от нигилизма. (Это движение. — М. И.) выражается в словах: жизнь, сила, воля к власти, сверхчеловек, становление, вечное возвращение, Дионис»<sup>41</sup>. Ведущая роль в этом движении принадлежит, вместо умершего Бога, человеку. В этом эксперименте саморазрушения человек из существа, сотворенного Богом, превращается в процессе самосозидания в «творца», которого Ницше называет «сверхчеловеком». Вся философия Ницше, построенная на парадоксальных контрастах, не изменяет себе и здесь. С одной стороны, философ в радужных тонах описывает будущее «сверхчеловека», а с другой — показывает весь трагизм той ситуации, в которой проходит такой процесс «самосозидания» человека. «Вся наша европейская культура, — пишет он, — давно уже движется с мучительным напряжением, с дрожью и скрежетом <...> навстречу катастрофе; движется не спокойно, а судорожно»<sup>42</sup>.

Заслуживает внимания позиция, занятая в оценке философии Ницше князем Евгением Трубецким. Даже сам Ницше, по замечанию Трубецкого, «не находил в своем учении полного удовлетворения. После всего сказанного им о ценности и радости жизни не странно ли слышать от него такое признание: “Мысль о самоубийстве — великое утешение”. И однако, что такое его философия, как не искание цели? Он остается, — как полагает Трубецкой, — религиозным в самом своем атеизме (курсив наш. — М. И.): тень Бога гонится за ним по пятам и не дает ему покоя»<sup>43</sup>. Правда, его религиозность — всего лишь языческая. «Ницше, — отмечает Трубецкой, — прямо заявляет себя язычником и противопоставляет Христу греческого бога Вакха. Христос, рапаятый

<sup>40</sup> Ясперс 1994. С. 74.

<sup>41</sup> Там же. С. 75.

<sup>42</sup> Там же. С. 15.

<sup>43</sup> Трубецкой 1904. С. 59.

на кресте — символ самоотрицания жизни. Напротив Дионисий являет в себе опьянение жизнью, восхищение ею <...> Дионисий для него (т. е. для Ницше. — М. И.) — символ вечного круговращения мировой жизни...»<sup>44</sup>. В другом месте Трубецкой называет Ницше «атеистом», указывая при этом, что атеизм Ницше — это «совершенный атеизм». Однако своеобразие ницшеанской философии Трубецкой видит не в этом, а в том, что в своей философии Ницше «решился до конца продумать свой атеизм»<sup>45</sup>.

Большой интерес к мировоззрению Ницше проявил немецкий философ, экзистенциалист XX в. Мартин Хайдеггер.

Ранее уже было сказано о том, что Хайдеггер призывал рассматривать феномен Ницше не как некий частный случай в истории философии, а как результат осмысления самим Ницше всей предшествовавшей истории западной религиозно-философской мысли. Такое осмысление, как полагал Хайдеггер, привело Ницше к следующему выводу. Ницшеанское «смерть Бога» относится не только к Богу христиан. «Имена “Бог” и “христианский Бог” используются Ницше для обозначения сверхъестественного мира вообще. Бог — это имя для пространства идей и идеалов»<sup>46</sup>. Появление этого имени в таком пространстве — прямое следствие западного рационализма и интеллектуализма в вере. Это — закономерный процесс. Однако удивительно другое. Как утверждает Хайдеггер, «и противоположное интеллектуализму течение иррационализма на Западе отправляется от той же веры в разум». «Мы, — пишет он, — можем констатировать наличие веры в разум и сопутствующего ей властного господства *ratio* не только со стороны рационализма. В равной мере к пространству веры в разум принадлежит и иррационализм. Величайшие рационалисты очень быстро приходят к иррационализму, и наоборот: там, где картина мира определяется иррационализмом,

<sup>44</sup> Трубецкой 1904. С. 49.

<sup>45</sup> Там же. С. 37.

<sup>46</sup> Яннарас 2005. С. 29.

торжествует рационализм»<sup>47</sup>. Комментируя эти слова Хайдеггера, Х. Яннарас замечает, что данный «тезис подтверждается всей традицией западного апофатизма — от неоплатоника И. Эриугены до Ансельма, Абеляра и Фомы Аквинского. Эта традиция всегда пыталась совместить катафатические и апофатические суждения, отстаивать и знание, и незнание. Естественная теология предстает как *логика утверждений*, апофатическая теология — как *логика отрицаний* (курсив мой. — М. И.)»<sup>48</sup>.

Однако греческий Восток никогда не ограничивался ни логическими отрицаниями в своем апофатизме, ни логическими утверждениями в своем катафатизме, хотя диалектически он использовал и то, и другое. Но это было возможно лишь при одном условии: когда знание становилось «эмпирической непосредственностью отношения»<sup>49</sup>. Радикальной теологией было утрачено в богопознании самое главное: Бог познается только в личном общении, возможность которого открывается только в подлинной духовной жизни христианина. В этой связи Яннарас отмечает: «В абсолютизации естественной теологии (*theologia naturalis*) как логики утверждений и отрицательной теологии (*theologia negativa*) как логики отрицаний выразился кризис богословского апофатизма в западно-христианском мире»<sup>50</sup>. Такая абсолютизация привела Ницше, Хайдеггера и других представителей радикальной теологии к нигилизму, который «кардинально отличается от ареопагитского апофатизма как в своих посылах, так и в выводах»<sup>51</sup>. Нигилизм в теологии — это прямое следствие «претензий (Запада. — М. И.) удостоверить и опредметить Истину в интеллектуальных определениях»<sup>52</sup>. В свою очередь, нигилизм

<sup>47</sup> Яннарас 2005. С. 30.

<sup>48</sup> Там же.

<sup>49</sup> Там же. С. 16.

<sup>50</sup> Там же. С. 43.

<sup>51</sup> Там же. С. 52.

<sup>52</sup> Там же. С. 51



привел западную мысль к парадоксальной теологии Божественного Ничто, которое с завидной изобретательностью на все лады пытались осмыслить многие теологи-радикалы. «На Западе, — заключает Яннарас, — место Бога пусто: Бог есть отсутствие»<sup>53</sup>.

Свои размышления о Боге современный американский протестантский теолог Харви Кокс выстраивает в духе упоминаемой ранее гражданской религии. Он однозначно заявляет, что язык, на котором мы говорим о Боге, должен быть обычным языком, используемым нами в повседневной жизни, и носить социологический, политический и т. п. характер. Что же касается вопроса существования Бога, то Кокс относит его к вопросам весьма серьезным и сам же однозначно утверждает, что Бог, несомненно, существует и что человек во Вселенной не одинок. За этим утверждением, казалось бы, должно последовать описание того, как Кокс представляет себе отношения между Богом и человеком. Однако, к своему удивлению, мы узнаем, что, по Коксу, таких отношений не существует и даже не может существовать в принципе. В понимании протестантского теолога «Бог трансцендентен; он “скрывается»» как от умопостигаемого созерцания, так и «непосредственного осознания в “личном опыте” верующего. Бог являет себя миру в парадоксальной манере <...> Он — пишет Кокс, — “не появляется”, но показывает человеку, что в Его сокрытости Он действует в человеческой истории»<sup>54</sup>. Такая сокрытость порождает «теологию без Бога», в которой «происходит отказ от важнейшего содержания и важнейших понятий христианского вероучения, с которыми веками ассоциировалась христианская религия: “библейского Бога”, “сверхприродного бытия”, “первородного греха”, “воздаяния”, “спасения”. Радикальная “теология без Бога” (в лице Кокса — М. И.) выражается не только в разрыве с основами вероучения, но и в сомнении в необходимости института Церкви»<sup>55</sup>.

<sup>53</sup> Яннарас 2005. С. 10.

<sup>54</sup> Юлина 1982. С. 338.

<sup>55</sup> Там же. С. 339.

В результате само утверждение Кокса о том, что Бог существует, в секулярном обществе все более и более теряет смысл. Оно «стало излишним в современной социокультурной практике. Практика современного индустриального общества требует не молитвы и благочестия, а деятельного участия человека во всех проявлениях социальной жизни, достижения практически осязаемых результатов»<sup>56</sup>. Сама религия, как утверждает Кокс, фактически исчерпала себя. «У одних она стала чем-то вроде хобби, у других служит знаком национальной или этнической принадлежности, у третьих превратилась в средство эстетического наслаждения»<sup>57</sup>.

Поэтому «суть религии, — заключает Кокс, — не в молитве, направленной на трансцендентальное бытие; ее истина — в создании царства Божьего на земле <...> Пытаясь сделать человека религиозным, мы зовем его не к Богу, а, наоборот, к тому, чтобы он отбросил наивность и стал вполне зрелым»<sup>58</sup>.

Такой предстает перед нами радикальная теология, превратившая западное христианство в секулярную псевдорелигию. И хотя последняя не является воинствующим материалистическим атеизмом, против которого Запад решительно восстает, по существу не является она и подлинной религией, ибо никакой связи и никаких отношений между Богом и человеком не признает, а иногда не признает даже существования и Самого Бога, превращая Его всего лишь в идею Божества или в Божественное Ничто, сопровождаемые философским осмыслением.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Гартполь Лекки 2011 — *Гартполь Лекки У. Э. История возникновения и влияние рационализма в Европе*. М., 2011. Т. 1. [*Gartpol' Lekki U. E. Istoriiia vozniknoveniia i vliianie ratsionalizma v Evrope* (The history and origin of rationalism in Europe). Moscow, 2011. Tom 1.]

<sup>56</sup> Юлина 1982. С. 333.

<sup>57</sup> Там же.

<sup>58</sup> Там же. С. 336.

- Гражданская религия 2004 — Гражданская религия // Социологический словарь / Под ред. Н. Аберкромби, С. Хилла, Б. С. Тернера. М., 2004. URL: [https://sociological\\_dictionary.academic.ru/144/ГРАЖДАНСКАЯ\\_РЕЛИГИЯ](https://sociological_dictionary.academic.ru/144/ГРАЖДАНСКАЯ_РЕЛИГИЯ) (дата обращения 30.07.2018). [Grazhdanskaia religiia (Civil religion) // Sotsiologicheskii slovar' (Dictionary of sociology) / Pod redaktsiei N. Aberkrombi, S. Khilla, B. S. Ternera. Moscow, 2004.]
- Гринфилд 2002 — *Гринфилд Т.* Безрелигиозное христианство // ПЭ. 2002. Т. 4. С. 447–452. [Greenfield T. Bezreligioznoe khristianstvo (Irreligious Christianity) // Pravoslavnaia Entsiklopediia (Orthodox Encyclopedia). 2002. Tom 4. P. 447–452.]
- Жильсон 1995 — *Жильсон Э.* Философ и теология. М., 1995. [Gilson É. Filosof i teologiia (Philosophy and theology). Moscow, 1995.]
- Ильин 1918 — *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. М., 1918. Т. 1. [Ilyin I. A. Filosofii Gegelia kak uchenie o konkretnosti Boga i cheloveka (The philosophy of Hegel as the doctrine of the concreteness of God and man). Moscow, 1918. Tom 1.]
- Казарян 2001 — *Казарян А. Т.* Атеизм // ПЭ. 2001. Т. 3. С. 660–675. [Kazarian A. T. Ateizm (Atheism) // Pravoslavnaia Entsiklopediia (Orthodox Encyclopedia). 2001. Tom 3. P. 660–675.]
- Казарян 2005 — *Казарян А. Т.* Гегель // ПЭ. 2005. Т. 10. С. 491–507. [Kazarian A. T. Gegel' (Hegel) // Pravoslavnaia Entsiklopediia (Orthodox Encyclopedia). 2005. Tom 10. P. 491–507.]
- Казарян 2012 — *Казарян А. Т.* Кант // ПЭ. 2012. Т. 30. С. 433–484. [Kazarian A. T. Kant (Kant) // Pravoslavnaia Entsiklopediia (Orthodox Encyclopedia). 2012. Tom 30. P. 433–484.]
- Легойда 2000 — *Легойда В. Р.* Религиозность в безрелигиозную эпоху // Альфа и Омега. 2000. № 2 (24). С. 332–347. [Legoida V. R. Religioznost' v bezreligioznuuiu epokhu (Religiosity in an irreligious time) // Al'fa i Omega (Alpha and Omega). 2000. № 2 (24). P. 332–347.]
- Новик — *Новик И.* Идея смерти Бога в философии Ницше. URL: [www.nietzsche.ru/look/xhc/etika/novik/](http://www.nietzsche.ru/look/xhc/etika/novik/) (дата обращения 30.07.2018). [Novik I. Ideia smerti Boga v filosofii Nitshe (The idea of the death of God in the philosophy of Nietzsche).]
- Робинсон 1993 — *Робинсон Дж.* Быть честным перед Богом. М., 1993. [Robinson J. Byt' chestnym pered Bogom (To be honest before God). Moscow, 1993.]

- Трубецкой 1904 — *Трубецкой Е. Н.* Философия Ницше. М., 1904. [*Trubetskoy E. N.* Filosofia Nitsche (Philosophy of Nietzsche). Moscow, 1904.]
- Юлина 1982 — *Юлина Я. С.* «Радикальная теология» Х. Кокса // Философия, религия, культура / Под ред. Г. М. Тавризяна М., 1982. С. 324–356. [*Yulina Ia. S.* “Radikal’naia teologiya” Kh. Koksa (“The radical theology” by H. Cox) // Filosofia, religia, kul’tura (Philosophy, religion, culture) / Pod redaktsiei G. M. Tavriziana Moscow, 1982. P. 324–356.]
- Яннарас 2005 — *Яннарас Х.* Избранное: Личность и Эрос. М., 2005. [*Yannaras Ch.* Izbrannoe: Lichnost’ i Eros (Selects works: Person and Eros). Moscow, 2005.]
- Ясперс 1994 — *Ясперс К.* Ницше и христианство. М., 1994. [*Jaspers K.* Nitsche i khristianstvo (Nietzsche and Christianity). Moscow, 1994.]

*Abstract*

***Ivanov M. S. Signs of atheism in the Western radical theologies***

This article explores the evolution of Western Christianity’s theological views beginning with Rousseau’s “civil religion” and Nietzsche’s “death of God” to the “new model” of the Christian faith of Bishop John Robinson of the Anglican Church and Harvey Cox’s “theology without God”. The A. concludes that radical theology has turned Western Christianity into a secular pseudo-religion, for it does not recognize any connection and no relationship between God and man, and sometimes does not recognize even the existence of God Himself.

*Keywords:* radical theology, theology without God, atheism, Nietzsche, Bonhoeffer, Robinson, Gilson, Altizer, Cox, atheistic theism.

А. В. ХРАМОВ

ЭВОЛЮЦИЯ И ГРЕХОПАДЕНИЕ  
В ЗАПАДНОМ БОГОСЛОВИИ  
XIX–XX ВЕКОВ

УДК 215 (575.8)

DOI: 10.31802/2500-1450/2018-30-3-69-96

*Аннотация*

В западном богословии эволюция, изучаемая наукой, чаще всего отождествляется с процессом сотворения мира Богом. Однако этот взгляд влечет за собой необходимость серьезного пересмотра традиционного христианского учения о грехопадении и искуплении. Если человек был сотворен посредством эволюции, то изначально он находился в полуживотном состоянии и был подвержен смерти и болезням, что несовместимо с понятием о единстве с Богом, поэтому многие теистические эволюционисты полностью отрицают факт грехопадения и вместо этого видят в истории человечества лишь непрерывное восхождение от низшего к высшему. В этой перспективе греховность интерпретируется как неизбежное следствие животных инстинктов, которыми Бог наделил человеческое естество с самого начала. Странники альтернативного подхода считают, что примитивные люди на заре истории могли совершить нечто похожее на грехопадение, однако последствия этого происшествия не оказали никакого влияния на остальной мир. Несовместимость теистического эволюционизма с учением о грехопадении является важным контраргументом против этой модели согласования христианства и теории эволюции.

*Ключевые слова:* Пьер Тейяр де Шарден, искупление, модернизм, теистический эволюционизм, Клайв Льюис, Питер ван Инваген, *Homo divinus*, антропогенез, полигенизм, первородный грех.

ВВЕДЕНИЕ

Учение о грехопадении и искуплении восходит к апостольским временам и до XIX в. не вызывало серьезных сомнений у представителей основных христианских конфессий. Апостол Павел связывал грех, потребовавший искупительной жертвы Сына Божьего, с изначальным преступлением прародителей, оказавшим роковое влияние на все человечество и весь мир в целом: *«Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут <...> если преступлением одного подверглись смерти многие, то тем более благодать Божия и дар по благодати одного Человека, Иисуса Христа, преизбыточествуют для многих»*<sup>1</sup>. Опираясь на трактовку апостола Павла, традиционное богословие всегда расценивало крестную смерть Сына Божьего как искупительную жертву, призванную исцелить последствия грехопадения Адама.

Можно согласиться с Блезом Паскалем, что грехопадение и искупление — это две основные истины, утверждаемые христианством: *«Вся вера заключается в Иисусе Христе и в Адаме»*<sup>2</sup>. Получив выражение в евхаристической практике, эти истины стали средоточием всей церковной жизни. Во время литургического богослужения во всех православных и католических храмах звучат слова Тайной Вечери о крови Сына Божьего, проливаемой во отпущение грехов. Отвлекаясь от догматических разногласий, можно сказать, что универсальный смысл христианского послания состоит в том, что отношения человека и Бога однажды были нарушены и Иисус Христос пришел их восстановить. Вот почему учение о грехопадении — это не просто одна из второстепенных особенностей христианской картины мира, а ее центральный столп, сравнимый разве что с верой в существование Бога.

Католический кардинал Джон Ньюмен писал: *«Если Бог должен существовать и поскольку Он существует, человеческая раса замешана в какой-то ужасающей первоначальной катастрофе. Она не соответствует*

<sup>1</sup> 1 Кор. 15, 22; Рим. 5, 14.

<sup>2</sup> Паскаль 2001. С. 148.

замыслу Своего Творца. Это факт, и факт такой же правдивый, как ее существование, и поэтому то учение, которое известно в теологии под именем первородного греха, представляется мне таким же несомненным, как и то, что мир существует, или что Бог существует»<sup>3</sup>. Ту же самую мысль излагает современный православный богослов Христос Яннарас: «В христианской традиции отсылка к грехопадению человека <...> это стержневой момент, ключ к пониманию человека, мира и истории»<sup>4</sup>. Под этими словами мог бы подписаться любой богослов прошлого вне зависимости от конфессиональной принадлежности, будь он православный, католик, лютеранин или кальвинист.

Однако учение о грехопадении и искуплении находится в противоречии с теистическим эволюционизмом, который на Западе в настоящее время является наиболее популярной моделью примирения христианства и научных представлений об эволюции. В соответствии с теистическим эволюционизмом эволюция материи рассматривается как инструмент, посредством которого Бог сотворил человека и прочие виды живых существ. Но если человек был сотворен путем эволюции, как утверждают теистические эволюционисты, то у него никогда не было шанса нарушить волю Божию просто потому, что первые люди едва ли могли знать о Боге больше, чем их предки из числа обезьян. Африканская саванна, кишевшая хищниками, меньше всего напоминала райский сад. Но если не было грехопадения, то не нужно и искупление, следовательно, смерть Спасителя была напрасной.

Противники религии не преминули указать на это противоречие уже на заре дарвиновской эры. Например, антиклерикальная писательница Клеманс Руайе<sup>5</sup>, выполнившая первый перевод «Происхождения видов» на французский язык (1862), в своем предисловии к нему писала: «Доктрина г-на Дарвина — это рациональное открытие прогресса, логичным

<sup>3</sup> Newman 1912. P. 218.

<sup>4</sup> Yannaras 1991. P. 75.

<sup>5</sup> 1830—1902 гг.

образом противоречащее традиционному откровению падения <...> Это весьма категоричные “да” и “нет”, между которыми надо сделать выбор, и тот, кто выступает за одно, оказывается против другого. Для меня выбор сделан: я верю в прогресс»<sup>6</sup>. В похожем тоне высказывался и французский антрополог Поль Брока<sup>7</sup>, основатель Парижского антропологического общества, известного антиклерикализмом: «Я предпочту быть усовершенствованной обезьяной, чем деградировавшим потомком Адама»<sup>8</sup>. «Состояние дикости человечества резко контрастирует с райским счастьем эдемского сада, и, что еще более серьезно, оно несовместимо с теорией грехопадения»<sup>9</sup>, — утверждал историк Джон Дрейпер в своей книге, посвященной разоблачению «пагубного» влияния католицизма на науку.

Теистические эволюционисты, пытаясь разрешить это противоречие, пошли по двум разным путям. Первый путь состоял в радикальной ревизии христианского вероучения. По сути, он означал капитуляцию перед антиклерикалами вроде Дрейпера и Руайе. Этот подход состоял в полном отказе от традиционного учения о грехопадении и искуплении. Конечно, сами эти термины зачастую продолжали использоваться, но лишь в качестве пустой оболочки, наполненной абсолютно новым смыслом: искупление отождествлялось с эволюционным прогрессом, а грехопадение — с неизбежными издержками, свойственными развивающемуся творению. Вторая группа теистических эволюционистов попыталась найти место для исторического Адама в эволюционной истории и тем самым спасти, пусть и в урезанном виде, традиционный догмат. Ниже я приведу обзор ключевых представителей двух этих направлений<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> Цит. по: Эве 2016. С. 86–87.

<sup>7</sup> 1824–1880 гг.

<sup>8</sup> Цит. по: Schiller 1979. P. 222.

<sup>9</sup> Dгарег 1875. P. 199–200.

<sup>10</sup> Взгляды ряда теистических эволюционистов на учение о грехопадении и искуплении были рассмотрены мной в статье: Храмов 2015. Из соображений краткости в настоящей работе я опустил обзор концепций тех авторов, которые в ней обсуждались.



1. РЕВИЗИОНИСТСКИЙ ПОДХОД: ПОЛНОЕ  
ОТРИЦАНИЕ ГРЕХОПАДЕНИЯ

Призывы к полному отказу от учения о первородном грехе можно встретить уже у первых теистических эволюционистов. В особенности они были характерны для тех богословов, которые черпали информацию об эволюции не столько у Дарвина, сколько у Герберта Спенсера. В отличие от Дарвина, который весьма осторожно относился к идее прогресса, Спенсер без колебаний отождествлял эволюционный процесс с неуклонным восхождением ко все более высоким ступеням совершенства. С этой точки зрения в истории взаимоотношений творения и Творца не может быть никакого разлада — мир способен развиваться только к лучшему. Вот как эту мысль выражал американский унитарийский пастор и богослов Майнот Севидж<sup>11</sup>: «Ложность учения о грехопадении человека полностью доказана, сегодня установлена истинность прямо противоположного утверждения. Человечество никогда не претерпевало падения. Человечество никогда не было столь возвышенным, благородным, чистым, правдивым, как сегодня. Начав с праха, оно, ценой борьбы, горя, труда и слез, возвысилось до нынешнего состояния величия и славы, где перед ним открывается перспектива радостного, вдохновляющего и божественного будущего»<sup>12</sup>.

Севидж прекрасно отдавал себе отчет в том, что отказ от учения о грехопадении должен повлечь за собой и пересмотр учения об искупительной жертве Христа: «Тысячи людей отвергли грехопадение, в то же время цепляясь за искупление. Но если человек не является падшим, то нет и потребности в искуплении»<sup>13</sup>. Севидж сетовал на то, что «центральным принципом идеи искупления в ранние периоды была ложная идея жертвы»<sup>14</sup>. Но теперь на смену этой идее должен прийти принцип

<sup>11</sup> 1841–1918 гг.

<sup>12</sup> Savage 1897. P. 205.

<sup>13</sup> Ibid. P. 78.

<sup>14</sup> Ibid. P. 212.

прогресса. Фигура Христа, в понимании Севиджа, утрачивает Свою уникальность и оказывается в одном ряду с великими реформаторами, учеными и простыми тружениками, которые делают мир лучше и тем самым приближают его к Богу. Именно в этом ключе и должна быть переосмыслена идея искупления. «Это учение в дальнейшем не должно ограничиваться Иисусом <...> Каждый в мире мужчина, женщина, ребенок должны помогать в работе универсального искупления»<sup>15</sup>.

Аналогичные идеи в своих проповедях озвучивал влиятельнейший американский пастор-конгрегационалист и соратник Линкольна Генри Бичер<sup>16</sup>, также большой поклонник Спенсера. С кафедры Плимутской церкви в Бруклине Бичер заявлял ни много ни мало о своей ненависти к «старой теории греха, которая будет уничтожена новым светом, пролитым на происхождение человека и условия, сопровождавшие развитие нашего рода»<sup>17</sup>. По его словам, «эволюция изгонит из мира манихейскую доктрину, идею, что человек проклят из-за грехопадения мифического прародителя, что это грехопадение испортило самое его тело, и кровь, и кости, и что человек унаследовал испорченность, и что его плоть испорчена сама по себе»<sup>18</sup>.

Ей на смену, считал Бичер, должно прийти представление о грехе как о неизбежном побочном продукте эволюции. Человек — это «совершенствующее творение». Произойдя от животных, он должен преодолевать животные инстинкты, восходя к высотам духовности. Разумеется, это получается не у всех, ибо «несовершенство непременно сопутствует постепенному развитию», поэтому «греховность универсальна и неизбежна в неразвитом человечестве», «в грехе кроется конфликт между низшими и высшими элементами человеческой природы»<sup>19</sup>. Следова-

<sup>15</sup> Savage 1897. P. 209.

<sup>16</sup> 1813–1887 гг.

<sup>17</sup> Beecher 1885. P. 90.

<sup>18</sup> Ibid. P. 139.

<sup>19</sup> Ibid. P. 84.

тельно, в греховности человечества нет ничего экстраординарного, она абсолютно нормальна, как нормальны падения ребенка, который только учится ходить. Отсюда можно сделать вывод, что было бы абсолютно излишним ради искупления грехов отдавать на смерть Сына Божьего. «Искупление, замешанное на басне о грехопадении Адама, уступит место более величественной перспективе»<sup>20</sup>, заключает Бичер.

В свете теистического эволюционизма идея о том, что испорченность рода человеческого — это естественный результат порочных склонностей, унаследованных от животных предков, казалась весьма естественной. Нередко теистические эволюционисты вкладывали ее в уста апостола Павла, который писал: «*В членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего*»<sup>21</sup>. Например, палеонтолог Эдвард Коуп в статье 1870 г. подчеркивал, что «испорченность [человека] — это испорченность его животных предков, и его грех — это низкий и звериный инстинкт варварской твари»<sup>22</sup>. Отсюда вытекает естественность и неизбежность греха: «Естественное развитие его [человека] унаследованных [от обезьян] качеств с необходимостью вовлекало его в конфликт с высокими стандартами, насажденными в нем [Богом]»<sup>23</sup>.

По словам американского пастора-конгрегационалиста Майрона Адамса<sup>24</sup>, падение человека, сотворенного совершенным, представить гораздо труднее, чем уклонение ко злу, свойственное развивающемуся, несовершенному человеку, который произошел от животных. По его мнению, теория эволюции оказывает богословию хорошую услугу, снимая вопрос о том, почему Адам и Ева в раю повели себя столь безответственно и нерационально, несмотря на то, что были наделены высокими нравственными качествами. «Эволюционисту, который видит в эволюции

<sup>20</sup> Beecher 1885. P. 141.

<sup>21</sup> Рим. 7, 23.

<sup>22</sup> Cope 1887. P. 167.

<sup>23</sup> Ibid. P. 167.

<sup>24</sup> 1841—1895 гг.

метод божественного творения, любые такие учения, как грехопадение человеческого рода из предшествующего состояния нравственного совершенства, представляются чем-то вроде видения мечтателя, чье сознание полностью затуманено и чьи мысли бессвязны»<sup>25</sup>.

Вслед за унитариями и конгрегационалистами, которые вообще отличались свободомыслием в богословских вопросах, пересмотром учения о грехопадении вскоре занялись и представители более консервативных христианских конфессий. Важной вехой в этом процессе стала книга «Происхождение и передача греха» (1902) англиканского богослова Фредерика Теннанта<sup>26</sup>, в основу которой легли Халсовские лекции, прочитанные им в Кембриджском университете. Данное сочинение произвело большое впечатление на тогдашних англиканских богословов, один из них признавался: «Публикация в 1902 г. Халсовских лекций Теннанта открыла для многих новую эру»<sup>27</sup>. Текст Теннанта в предвоенную эпоху оставался центральным в дискуссиях об эволюции и грехопадении<sup>28</sup>, а некоторые теистические эволюционисты цитируют его и в наши дни. И все же Теннант не сказал ничего нового по сравнению со своими предшественниками, он лишь обобщил идеи, которые были выдвинуты в предшествующие десятилетия.

Теннант открыто объявил, что прежнее представление о грехе мыслится «все более и более неудовлетворительным». В свете новых научных данных нельзя больше считать «сознательный бунт творения против Бога» причиной последующих грехов и преступлений. С эволюционной точки зрения «моральное зло человека является не следствием отступления от его естественных или чудесных дарований в начале, оно свидетельствует, скорее, о недостижении его конечной цели»<sup>29</sup>. Теннант с одобрением

<sup>25</sup> Adams 1893. P. 63.

<sup>26</sup> 1866–1957 гг.

<sup>27</sup> McDowall 1914. P. 62.

<sup>28</sup> Chappell 2013.

<sup>29</sup> Tennant 1908. P. 11.

цитировал выступление каноника Джеймса Уилсона<sup>30</sup> на церковном конгрессе в 1896 г.: «Эволюционист видит во грехе не что-то новое, а, напротив, сохранение или недолжное применение привычек и тенденций, случайных по отношению к ранней стадии развития, чья греховность заключается в анахронизме»<sup>31</sup>.

Эти слова Уилсона столь приглянулись Теннанту, что он приводит их в своей книге дважды. Действительно, они выражают самую суть его позиции — грех из аномалии, из того, чего не должно быть, превращается, в понимании Теннанта, во вполне естественную особенность эволюционирующего человека: «Он наследует животные склонности, первичный материал импульсов и эмоций, из которого быстро возникает грех, но это, с научной точки зрения, нормальный и неизбежный компонент нашей общей природы»<sup>32</sup>. Но раз Бог решил сотворить человека посредством эволюции, значит, именно Он является первопричиной греха. Бог сделал человека таким, что тот не мог не грешить.

Надо ли говорить, насколько этот вывод из теории Теннанта противоречит всему традиционному христианскому учению, всегда рассматривавшему в качестве конечной причины греха *свободную волю* человека. В свете традиционных представлений животные склонности человека, который «*приложихся скотом несмысленным и уподобихся им*»<sup>33</sup>, интерпретировались как результат разрыва между тварью и Творцом, первичного разлада в бытии. Из-за него человеческая природа сделалась испорченной или, скорее, «удобосклоняемой» ко греху. Но это не значит, что таковой ее Бог сотворил изначально. Но человек, каким он вышел из рук Божиих, будь на то его воля, мог бы легко избежать грехопадения и его негативных последствий. В том, что грех все же был совершен, нет никакой вины Создателя, в нем есть лишь вина человека,

<sup>30</sup> 1836–1931 гг.

<sup>31</sup> Tennant 1908. P. 82, 96.

<sup>32</sup> Ibid. P. 117.

<sup>33</sup> Пс. 48, 14.

и именно поэтому возникает нужда в искуплении. Но как раз это учение теистические эволюционисты и старались развенчать.

Идеи Теннанта получили широкое распространение в англиканском модернизме 1920–1930-х гг. Например, англиканский священник Джеймс Уилсон, тот самый, которого неоднократно цитировал Теннант, в своем эссе «Религиозный вывод из эволюционной идеи» (1925) констатировал: «Христианство отвергло патристические и Ансельмовы доктрины, которые, по причине неизбежно несовершенного понимания новозаветной лексики и обращения к иудейскому и языческому мышлению, представляли страдания и смерть Христа как жертвенную или юридическую процедуру (или действие)»<sup>34</sup>. Об этом, по словам Уилсона, свидетельствует исчезновение слова «искупление» (*atonement*) из “Revised Version” — пересмотренного издания Библии короля Якова, появившегося в 1880-х гг. Кембриджский профессор богословия Джеймс Бетьюн-Бейкер<sup>35</sup> в своей книге «Путь модернизма» (1927) писал: «Не было ни предустановленной гармонии, разрушенной по вине человека, ни утраты изначального добра. Мы знаем, напротив, о постепенном приближении к гармонии, о восхождении к ней шаг за шагом». Отсюда следовал неизбежный вывод: «Мы должны избавиться от большинства идей, связанных с учениями об искуплении»<sup>36</sup>.

Концепция французского палеонтолога-иезуита Пьера Тейяра де Шардена<sup>37</sup>, наиболее известного теистического эволюциониста XX в., предполагала ревизию христианского вероучения, аналогичную той, что была предпринята его современниками, англиканскими модернистами. Но институционально Церковь Англии во времена Тейяра разительно отличалась от Католической. С одной стороны, все англиканские священники и епископы должны были присягать тридцати девяти статьям вероучения.

<sup>34</sup> Wilson 1925.

<sup>35</sup> 1861–1951 гг.

<sup>36</sup> Цит. по: Richardson 2010.

<sup>37</sup> 1881–1951 гг.

В девятой из них недвусмысленно говорилось о первородном грехе, по причине которого «человек далеко отступил от изначальной праведности». Но, с другой стороны, традиционный плюрализм Церкви Англии позволял смотреть сквозь пальцы на всех тех клириков, которые ставили этот пункт под сомнение. Но в Католической церкви за неукоснительным следованием официальной линии следили гораздо строже, поэтому когда руководство ордена иезуитов ознакомилось с рукописью Тейяра, в которой ставилось под сомнение существование грехопадения, его вынудили перед отъездом в Китай в 1926 г. подписать особую бумагу, где он обязывался понимать книгу Бытия буквально<sup>38</sup>, а также в дальнейшем воздерживаться от публичных высказываний на богословские темы.

Несмотря на взятые обязательства, Тейяр, конечно, не мог отказаться от своих убеждений. В тишине китайского уединения он вверял листам бумаги то, о чем во всеулышание уже давно говорили теистические эволюционисты иных конфессий. «Сегодня уже не представляется возможным рассматривать первородный грех как простое звено в цепи исторических фактов <...> Грехопадение не может быть локализовано ни в определенном моменте времени, ни в определенном месте. Оно не вписано в наше прошлое как частное “событие”»<sup>39</sup>. Эволюционистский прогрессизм Тейяра не допускал никакого разрыва и отпадения от Бога: мир из состояния исходного хаоса может двигаться только вперед, завороченный точкой Омега. По мысли Тейяра, греховность связана с неизбежными возмущениями, присущими любой самоорганизующейся системе. Бог творит человека посредством эволюции и тем самым обрекает его на грех. «С этой точки зрения первородный грех в его космической основе смешивается с самим механизмом творения»<sup>40</sup>. Никакого самостоятельного значения искупление, в понимании Тейяра, не несет. «Творение, Воплощение и Искупление предстают как три стороны одного

<sup>38</sup> Dougley 2015.

<sup>39</sup> Тейяр де Шарден 2002. С. 508.

<sup>40</sup> Там же.

и того же процесса»<sup>41</sup>. Как справедливо отмечал католический философ Дитрих фон Гильдебранд<sup>42</sup>, «в богословии Тейяра главное заключается в прогрессе земного, в эволюции, ведущей к Христу-Омеге. В нем нет места спасению через Христову смерть на кресте»<sup>43</sup>.

Публикация сочинений Тейяра в конце 1950-х гг. и Второй Ватиканский собор<sup>44</sup> подготовили почву для активного развития ревизионизма и в католической среде. В 1960–1970-е гг. появился целый ряд богословов-католиков, которые прямо или косвенно отрицали учение о грехопадении<sup>45</sup>. Джордж Вандервельде разделил таких ревизионистов на две категории — персоналистов и ситуационистов<sup>46</sup>. По мнению персоналистов, первородный грех лишен самостоятельного значения и сводится к личным прегрешениям каждого человека. Ситуационисты же отождествляют первородный грех с «грехом мира», порочной социальной средой, которая складывается из поколения в поколение. Оказываясь в этой ситуации с момента рождения, люди волей-неволей начинают грешить (наиболее ярким примером служат дети из семей преступников). В то же время ситуационисты отрицали, что греховная ситуация является результатом изначального отпадения человека от Бога.

Родоначальник ситуационизма, голландский богослов-иезуит Пит Шоненберг<sup>47</sup> писал: «Грехопадение случилось не как один определенный грех, который наследственным путем передается каждому человеку, оно выражается в длительной истории греха»<sup>48</sup>. Греховная ситуация — это тeneвая сторона эволюционного процесса: «Эволюция всего творения

<sup>41</sup> Тейяр де Шарден 2002. С. 547.

<sup>42</sup> 1889–1977 гг.

<sup>43</sup> Гильдебранд 1998. С. 117.

<sup>44</sup> 1962–1965 гг.

<sup>45</sup> Обзор см.: Connor 1986; McDermott 1977.

<sup>46</sup> Vandervelde 1975.

<sup>47</sup> 1911–1999 гг.

<sup>48</sup> Schoonenberg 1965.



увенчивается восхождением человека, которое, в свою очередь, увенчивается присутствием Христа, возрастающим по направлению парусии, когда Бог станет *все во всем*<sup>49</sup>. Это восхождение пересекается с таким же восхождением греха»<sup>50</sup>. Как отмечает один из исследователей, утверждение о состоянии догреховного совершенства одинаково неудобно для Шоненберга и всех остальных ревизионистов<sup>51</sup>.

Для современных теистических эволюционистов полное отрицание учения о грехопадении и искуплении зачастую стало чем-то само собой разумеющимся. Например, как пишет известный американский теолог и философ религии Джон Хик<sup>52</sup>, «человек существует в отдалении от идеала, намеченного для него Богом, не потому, что он отпал от идеала, но потому, что он его еще не достиг»<sup>53</sup>. По его словам, «человек, как только он появился в результате эволюционного процесса, уже был отделен эпистемической дистанцией от Бога и полностью был вовлечен в жизнь природы, что составляло его “падшее”». <sup>54</sup> Название одной из глав книги «Зло и Бог любви» провозглашает эту мысль еще более откровенно: «Человек сотворен как падшее существо»<sup>55</sup>. Отсюда следует абсолютно неприемлемый для традиционного богословия вывод, что Творец сам верг человека в грех — Хик пишет о «неизбежности греха вследствие изначальной эпистемической дистанции между человеком и Богом»<sup>56</sup>.

Современная католическая мысль мало чем отличается в этом отношении от либерального протестантизма. Например, Джек Махони<sup>57</sup>,

<sup>49</sup> 1 Кор. 15, 28; Еф. 1, 23.

<sup>50</sup> Schoonenberg 1965. P. 194.

<sup>51</sup> O'Sullivan 2016.

<sup>52</sup> 1922–2012 гг.

<sup>53</sup> Hick 2010. P. 283.

<sup>54</sup> Ibid. P. 287.

<sup>55</sup> Ibid. P. 280.

<sup>56</sup> Ibid. P. 288.

<sup>57</sup> 1931 г.

британский священник-иезуит и богослов, совершенно свободно высказывает те взгляды, которые создали иезуиту Тейяру столько сложностей полвека назад. Он пишет, что библейский рассказ об изгнании человека из рая первоначально служил «этиологическим мифом», объясняющим существование страданий и смерти, и в таком качестве перекочевал в христианство из древнееврейской культуры. Однако эволюционная биология нашла новое объяснение смерти, сделав этот миф ненужным: «Если в традиционном христианстве смерть всегда воспринималась как наказание, то в эволюции путем естественного отбора смерть индивидуумов, и не только людей, рассматривается как биологическая необходимость»<sup>58</sup>. Как считает Махони «принятие научной [теории] эволюции <...> означает, что нам нет больше необходимости верить в то, что с самого начала творения все пошло вразрез с Божьими планами»<sup>59</sup>. Раз грехопадение теряет смысл, «нам нет больше нужды верить в то, что это космическое бедствие требовало возмещения, чего достигнуть можно было лишь через принесение богочеловеческой жизни в искупительной жертве»<sup>60</sup>.

В похожем ключе высказывается священник-иезуит Стивен Даффи<sup>61</sup>, профессор Университета Лойолы в Новом Орлеане, в статье с характерным названием «Пересмотренный первородный грех» высказывает аналогичные мысли: «Человеческое зло должно быть понимаемо как недоразвитие по отношению к будущей цели, как статистическая неизбежность в эволюционирующей Вселенной»<sup>62</sup>. Примечательно, что в современном катехизисе Католической церкви по-прежнему говорится о грехопадении Адама и Евы<sup>63</sup>. Однако, как показывает современная практика, сле-

<sup>58</sup> Mahoney 2011. P. 63.

<sup>59</sup> Ibid. P. 142.

<sup>60</sup> Ibid. P. 142.

<sup>61</sup> 1931–2007 гг.

<sup>62</sup> Duffy 1988.

<sup>63</sup> «В Библии есть чрезвычайно важный рассказ об Адаме и Еве — “первых людях”, он касается всех людей независимо от того, когда и где они появились на свет <...>

дование катехизису в данном вопросе уже не вменяется в обязанность даже католическому духовенству. Это свидетельствует о колоссальных изменениях, произошедших в Католической церкви в XX веке.

Примеры ревизионизма можно встретить даже среди представителей ортодоксальной кальвинистской традиции, несмотря на то, что учение о первородном грехе занимает важнейшее место в Гейдельбергском катехизисе. Например, профессор Кальвин-колледжа Даниэль Харлоу пишет: «Первородный грех — это биологически наследуемое состояние, побочный результат миллиардов лет эволюции. Тенденция пренебрегать другими во имя собственного самосохранения неотъемлема в процессе эволюции <...> Первородный грех в таком понимании — это не результат одного падения, но повторяющихся падений в жизни каждого человека и их совокупного, систематического влияния на общество и культуру»<sup>64</sup>. В этих словах сложно не узнать идеи Шоненберга и других католических богословов-ситуационистов. Таким образом, под влиянием теистического эволюционизма западные христиане разных конфессий постепенно движутся в одном и том же направлении, постепенно отходя от основ вероучения, сформулированных в доктринальных документах.

## 2. НЕОЛИТИЧЕСКИЙ АДАМ: МОЖНО ЛИ НАЙТИ ГРЕХОПАДЕНИЮ МЕСТО В ЭВОЛЮЦИИ?

Тотальная ревизия самых основ христианской веры, связанная с отказом от учения о грехопадении, была воспринята как слишком смелый шаг многими теистическими эволюционистами более консервативного склада. Они решили, что лучше объявить грехопадение инцидентом, случившимся с несколькими особями нашего вида на заре его эволюции, чем отрицать его полностью. Попытки подыскать исторические факты, которые могли бы соответствовать библейскому рассказу об изгнании прародителей

Из-за Евы, праматери всех живущих, все люди становятся соучастниками их вины, называемой первородным грехом» (Верую 2001, С. 15).

<sup>64</sup> Harlow 2010.

из рая, делались уже современниками Дарвина. Здесь можно упомянуть о Томасе Брантоне<sup>65</sup>, известном лондонском враче конце XIX в. Его перу принадлежит одна из самых детальных моделей согласования истории об Адаме и Еве с эволюционным взглядом на человеческое прошлое.

Брантон указывал, что эволюция человека могла происходить только в очень теплом месте, иначе наши предки не потеряли бы волосяной покров. В этом регионе имелись в изобилии мягкие и сочные фрукты — только этим можно объяснить тот факт, что человек лишился мощных челюстей, необходимых для перетирания жестких кормов. Наконец, в колыбель человечества был закрыт доступ хищникам, в противном случае естественный отбор не позволил бы предкам человека утратить мощные клыки, необходимые для самообороны (такие клыки есть у горилл и шимпанзе). Получается, первые этапы эволюции человека протекали в месте, очень похожем на райский сад в описании Библии<sup>66</sup>.

В этом же чисто натуралистическом ключе Брантон реконструировал и процесс изгнания из рая. Первобытный человек, писал он<sup>67</sup>, был вынужден покинуть Эдем из-за извержения вулкана — отсюда упоминание о «пламенном мече» херувима, охранявшего вход в райских сад<sup>68</sup>. В результате этого извержения регион, где располагался рай, ушел под воду и сейчас находится на дне Индийского океана. Наши предки двинулись в более холодные земли — с этим связано упоминание о кожаных одеждах, которые сделал для них Бог<sup>69</sup>. Лишившись возможности собирать изобильные плоды тропической растительности, люди изобретают сельское хозяйство: «*В поте лица твоего будешь есть хлеб*»<sup>70</sup>. В прочтении Брантона полностью отсутствует моральное измерение: изгнание из рая

<sup>65</sup> 1844–1916 гг.

<sup>66</sup> Brunton 1881. P. 361.

<sup>67</sup> Ibid. P. 364.

<sup>68</sup> Быт. 3, 24.

<sup>69</sup> Быт. 3, 21.

<sup>70</sup> Быт. 3, 19.

оказывается результатом природных процессов, а не уклонения свободной воли ко злу. Грехопадение (если тут о нем вообще можно говорить) мыслится Брантоном как нечто естественное и неизбежное, что вполне согласуется с типичной установкой теистического эволюционизма.

Как мы видели, благодаря влиянию Теннанта и других ревизионистов, чем популярнее становился теистический эволюционизм в англиканской среде, тем сильнее убывала вера в традиционное учение о грехопадении. Воспрепятствовать этому попытался известный христианский писатель Клайв Льюис<sup>71</sup>. В своей книге «Проблема зла» (1940) он решил показать, что библейский рассказ о преслушании Адама можно понимать в историческом смысле, не отказываясь при этом от идеи творения через эволюцию. Многие люди, отмечал писатель, убеждены, что современная наука доказала ложность догмата о грехопадении. Не называя имен своих оппонентов, Льюис излагал их позицию следующим образом: «Будучи далеки от того, чтобы ниспасть из первоначального состояния добродетели и счастья, люди медленно поднимались над животностью и дикостью»<sup>72</sup>. Но животность и дикость, указывает Льюис, не равнозначны моральной испорченности и жестокости. «Если, когда утверждают, что человек поднимается над животностью, просто имеется в виду, что человек физически произошел от животных, я против этого не возражаю <...> Равным образом, когда говорится, что первые люди были “дикарями” в том смысле, что их орудия труда являлись столь же немногочисленными и примитивными, как и у современных “дикарей”, это тоже может быть недалеко от истины. Но если под словом “дикари” подразумевается бесстыдство, свирепость, жестокость и коварство, то это выходит за границы очевидного»<sup>73</sup>.

В понимании Льюиса, первые человеческие существа, произошедшие от обезьян, в которых Бог вдохнул душу, были чем-то вроде добрых

<sup>71</sup> 1898–1963 гг.

<sup>72</sup> Lewis 2009. P. 66.

<sup>73</sup> Ibid. P. 67.

дикарей. В плане материальной культуры они могли уступать наиболее примитивным современным племенам, но в духовном отношении они стояли значительно выше современных людей. Подобно йогам, человек в райском состоянии мог сознательно контролировать свои телесные отправления, вроде пищеварения и сна, и даже по собственному усмотрению регулировать продолжительность своей жизни<sup>74</sup>. Когда люди возомнили себя богами и отвернулись от Творца, они утратили свои йогические навыки: «До того момента человеческий дух полностью контролировал человеческий организм <...> [Но затем] внутренние органы, более не управляемые человеческой волей, попали под контроль обычных биохимических законов и стали подвержены боли, старению, смерти и всему прочему, что вызывается этими законами»<sup>75</sup>. Льюис связывает с грехопадением радикальное изменение человеческой конституции, после которого дух из хозяина плоти становится ее пленником. Это приводит «к возникновению нового типа людей, нового вида, не сотворенного Богом, но появившегося вследствие греха»<sup>76</sup>. Однако надо отметить, что контроль над собственным телом не мог застраховать райских обитателей в понимании Льюиса от встречи с тигром или падающего дерева. Так что спекуляции о йогических способностях первочеловека все равно не отменяют того факта, что он был смертным до грехопадения.

Американский религиозный философ Питер ван Инваген (р. 1942) развил концепцию Льюиса в духе томистской доктрины *donum superadditum* («особого дара»). По его словам, «миллионы, возможно, тысячи миллионов лет Бог направлял эволюцию так, что в конце концов она произвела очень умных приматов, непосредственных предков *Homo sapiens*. В последние несколько сотен тысяч лет в какой-то момент вся популяция наших дочеловеческих предков образовала небольшую группу, скрещивающуюся между собой и насчитывающую несколько сотен

<sup>74</sup> Lewis 2009. P. 67–68.

<sup>75</sup> Ibid. P. 77.

<sup>76</sup> Ibid. P. 79.

или даже несколько десятков особей. Иными словами, был момент, когда каждый предок современных людей был членом этой крошечной, компактно проживавшей группы приматов. Когда пришло время, Бог взял членов этой скрепляющейся группы и чудесным образом сделал их рациональными»<sup>77</sup>.

Как считает ван Инваген, Бог наделил наших предков не только свободной волей, речью и навыком абстрактного мышления, но и сверхъестественными, паранормальными способностями. «Благодаря своим сверхъестественным способностям они могли неким образом защищать себя от диких зверей (которых они могли усмирять словом), от болезней (которые они могли лечить прикосновением) и от случайных природных бедствий (вроде землетрясений), о которых они знали заранее и потому могли их избегать. Следовательно, в их мире не было зла»<sup>78</sup>, — пишет ван Инваген. Эта идиллия закончилась грехопадением, из-за которого люди лишились сверхъестественных способностей: «По каким-то причинам, загадочным для нас, они не были удовлетворены этим райским состоянием. Они злоупотребили даром свободной воли и разрушили единство с Богом. Результат был ужасающим <...> они столкнулись с разрушениями, которые производились хаотическими природными силами, стали подвержены старению и смерти»<sup>79</sup>.

Откровенное смешение мифологии и науки в духе Льюиса и ван Инвагена выглядело не слишком убедительно. Одну из наиболее примечательных попыток выбраться из этого тупика сделал швейцарский священник-иезуит Раймунд Швагер<sup>80</sup> в книге «Изгнанные из рая: первородный грех и эволюционная теория» (2004). Трактую грехопадение как локальное событие в эволюционной истории, Швагер попытался показать, не выходя за рамки науки, что оно имело глобальные последствия

<sup>77</sup> Van Inwagen 2004. P. 55–73.

<sup>78</sup> Ibid. P. 69.

<sup>79</sup> Ibid. P. 69–70.

<sup>80</sup> 1935–2004 гг.

для всего человечества и поэтому потребовало искупительной жертвы Христа. Швагер связывает грехопадение с зарождением насильственного поведения у предков современного человека, возможно, еще на этапе *Homo erectus*. «Если грех возник не в первую эпоху уже сформировавшегося человечества, но сыграл активную роль в истории гоминизации, становится легче понять, почему грех проник в человеческую природу как таковую»<sup>81</sup>.

По мнению Швагера, грехопадение могло произойти, когда группа ранних людей впервые почувствовала священный трепет, расправляясь с загнанной жертвой или добычей: после этого «убийство само по себе все больше ощущалось как внушающий благоговение, вдохновляющий (= сакральный) акт»<sup>82</sup>. В Библии этому событию соответствует не столько сорванный запретный плод, сколько убийство Авеля Каином. Ссылаясь на немецкого генетика Карстена Бреша, Швагер доказывает, что агрессия могла напрямую способствовать увеличению объема мозга. Вторым источником вдохновения для Швагера служит антропология Рене Жирара, который подчеркивал фундаментальное значение коллективного насилия в человеческих обществах, выражающегося в стихийных убийствах «козлов отпущения». Из этого Швагер делает вывод, что «греховное поведение способствовало росту мозга»<sup>83</sup>. Эпидемия насилия, распространившаяся с момента первого сакрального убийства (= грехопадения), определила дальнейшую эволюцию нашего вида. По словам Швагера, «грех проник в естественную конституцию человека в ходе длительной истории, начавшейся с первоначального падения и растянувшейся на большие периоды времени»<sup>84</sup>. Отсюда вытекает вся пагубность последствий грехопадения и, соответственно, нужда в искуплении: «Смерть и воскресение Христа оказываются радикальным божественным искупительным

<sup>81</sup> Schwager 2006. P. 55.

<sup>82</sup> Ibid. P. 96.

<sup>83</sup> Ibid. P. 55.

<sup>84</sup> Ibid. P. 57.



ответом, который <...> был необходим, чтобы урвать длительную эволюционную историю греха от ее самых истоков»<sup>85</sup>.

На первый взгляд, Швагеру удалось наметить приемлемый компромисс между эволюционной биологией и традиционным христианским учением о грехопадении и искуплении, не умаляя значения ни того, ни другого. Однако в реальности Швагер сталкивается с теми же трудностями, что и остальные приверженцы теистического эволюционизма. Если Бог сотворил человека посредством длительного эволюционного процесса, то дочеловеческое прошлое имеет над ним неодолимую власть. Естественная конституция человека была унаследована от животных и, следовательно, никогда не находилась в его власти. Это касается и склонности к насилию. Как замечает один из критиков, Швагер «вначале утверждает, что насильственная смерть была следствием грехопадения, однако в дальнейших пассажах он признает, что насильственная конкуренция и борьба (которая почти наверняка заканчивалась насильственными смертями) были частью человеческой жизни до грехопадения»<sup>86</sup>. Впрочем, даже если бы люди не начали убивать друг друга, они в любом случае погибали бы от эпидемий и хищников. Иными словами, грехопадение, как бы оно ни интерпретировалось в свете теистического эволюционизма, не может мыслиться как фундаментальный водораздел, привносящий нечто новое по сравнению с предшествующей эволюцией.

Отчаянные попытки поместить библейских Адама и Еву в контекст эволюционной истории привели к созданию еще нескольких концепций разной степени спекулятивности. Среди них наибольшей популярностью пользуется так называемая модель *Homo divinus*. Впервые этот термин был предложен англиканским священником-евангелистом Джоном Стоттом<sup>87</sup> в 1968 г.<sup>88</sup> Популярность модели *Homo divinus* среди католических и протестантских

<sup>85</sup> Schwager 2006. P. 63.

<sup>86</sup> Chappell 2012.

<sup>87</sup> 1921–2011 гг.

<sup>88</sup> Berry 2016.

богословов связана с тем, что она, с одной стороны, выглядит совместимой с буквальным пониманием библейского рассказа об Адаме и Еве и, с другой стороны, учитывает данные генетики, согласно которым эффективный размер человеческой популяции никогда не опускался ниже нескольких тысяч особей. В наши дни наиболее известным сторонником модели *Homo divinus* является Денис Александер, почетный директор Фарадеевского института науки и религии (Кембридж). По его представлениям, на финальном этапе эволюции Бог вмешался в развитие человечества, чтобы наделить двух (или нескольких) особей *Homo sapiens* особыми духовными способностями. Эти индивидуумы, биологически не отличающиеся от своих собратьев, стали представителями нового вида *Homo divinus*, «святыми людьми, теми, кто знал истинного Бога, Адамом и Евой из книги Бытия»<sup>89</sup>.

По словам Александера, Бог избрал «пару неолитических фермеров на Ближнем Востоке или может быть группу фермеров, которым Он решил открыть Себя особым образом». После этого неолитические Адам и Ева сделали «главой (*the federal head*) всего человечества, жившего в то время <...> будучи избранными Богом, чтобы стать представителями Его новой духовной семьи на Земле»<sup>90</sup>. Однако *Homo divinus*, вместо того чтобы вести за собой остальных людей, отвернулись от Бога и тем самым ввергли все человечество во грех. Александер сравнивает последствия грехопадения неолитических Адама и Евы со взрывом водородной бомбы, который распространил духовное загрязнение на весь мир. Но эта метафора едва ли объясняет, почему богоотступничество одной ближневосточной пары затронуло десять миллионов людей, разбросанных по всему земному шару (именно такова в то время была приблизительная численность человечества, согласно Александеру). Как отмечают критики, довольно странно полагать, что «Бог вверил судьбу всего человечества в руки двух "рожденных заново" фермеров»<sup>91</sup>. Если бы речь шла о метафи-

<sup>89</sup> Цит. по: Schneider 2012.

<sup>90</sup> Ibid.

<sup>91</sup> Ibid.

зической реальности, метафорами можно было бы ограничиться, но, когда действие библейского рассказа переносится в конкретно-исторические условия, мы вправе ожидать более детального объяснения.

В отличие от модели *Homo divinus*, Льюис и ван Инваген дают понятие, что особым статусом были наделены все предки современного человека и что все они участвовали в коллективном грехопадении, тем самым предопределив судьбу всех последующих людей. Эта концепция выглядит более логичной, но, с другой стороны, она предполагает, что в какой-то момент на Земле жила целая раса волшебников, выключенных из жизни остальной природы. В этом отношении модель *Homo divinus* более экономична, так как она основана на допущении, что Бог изъял из обычной жизни и поместил в рай всего двух людей, чтобы провести с ними своеобразный эксперимент<sup>92</sup>. Нельзя отрицать, что сам факт такого произвольного избрания вписывается в образ действий библейского Бога, Который, как мы помним, из всех народов по неизвестным причинам избрал еврейский народ и из двух близнецов выбрал Иакова, а не Исава. Но здесь же и заключается фундаментальная слабость модели *Homo divinus*. Как грех двух людей, выделенных Богом из массы проточеловечества, мог передаться всем остальным его представителям?

Одну из версий модели *Homo divinus* создали в 1960-е гг. два священника-иезуита из Григорианского университета в Риме — Золтан Алсеги<sup>93</sup> и Морис Флик. В их представлении Адам был первым человеком, который достиг интеллектуального развития, необходимого для общения с Богом. Но из-за того, что Адам отверг дар Божией благодати, дальнейшая эволюция человечества пошла по неверному пути. Получается, что один-единственный индивидуум повлиял на судьбу целого вида. Не более убедительной выглядела и концепция французского католического

<sup>92</sup> В определенном смысле модель *Homo divinus* является «вторым изданием» теории преадамитов, сформулированной французским гугенотом Исааком Пейпером в XVII в. и получившей развитие в Англии в додарвиновский период. См.: Livingstone 1987.

<sup>93</sup> 1915—1991 гг.

священника и богослова Пьера Грело<sup>94</sup>. По его мнению, Адам и Ева были первыми, кто образовал полноценную семью. После того как эта семья отпала от Бога, ее дурное влияние сказалось на дальнейшем развитии социальной жизни<sup>95</sup>.

Еще один вариант модели *Homo divinus* предложил современный швейцарский богослов Антуан Суарес. Он считает, что Бог даровал двум избранным представителям первобытного человечества благодать, которая позволяла им преодолевать животные инстинкты, а также делала их неуязвимыми к страданиям и болезни. Из-за того что Адам и Ева не устояли в состоянии невинности, Бог впредь решил не удостаивать этого дара и остальных людей<sup>96</sup>, даже тех, которые не являлись их прямыми потомками. Из этой концепции не ясно, почему из-за проступка двух отдельно взятых личностей лишились надежды на получение божественной благодати те люди, которые не имели к ним никакого отношения.

Наконец, Кеннет Кемп из Университета св. Фомы (США) предполагает, что потомки согрешившей пары постепенно возобладали в предковой популяции *Homo sapiens* и таким образом все ныне живущие люди причастны к их греху. Если предковая популяция насчитывала около пяти тысяч особей, то, по расчетам Кемпа, потомки Адама и Евы, скрещиваясь со своими сородичами и обладая определенным селективным преимуществом, оказались бы в большинстве уже через триста лет после грехопадения<sup>97</sup>.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итог, можно констатировать, что эволюция, понимаемая как процесс сотворения мира, плохо совместима с традиционным догматом о грехопадении, согласно которому человек, изначально наслаждавшийся райской жизнью, послушавшись Бога, был осужден на смерть и страдания.

<sup>94</sup> 1917–2007 гг.

<sup>95</sup> Разбор концепций Алсеги, Флика и Грело см. в издании: Connor 1986.

<sup>96</sup> Suarez 2016.

<sup>97</sup> Кемп 2013.

Поскольку в эволюционной истории нашего вида нет места для рая, а смерть и болезни являются естественным следствием происхождения человека от животных, многие теистические эволюционисты полностью отрицают учение о грехопадении, а вместе с ним и учение об искупительной жертве Христа, понесённой из-за преступления Адама. Примеры подобного отрицания можно найти у либерально настроенных протестантов XIX в., причем с течением времени радикальная ревизия основ христианского вероучения среди теистических эволюционистов становилась все более популярной, так что к ней подключились и некоторые католические богословы. С другой стороны, более консервативные теистические эволюционисты не оставляют попыток «спасти» догмат о грехопадении, выдавая библейскую историю об Адаме и Еве за реальный эпизод из жизни доисторического человечества. Однако в таком понимании грехопадение превращается в небольшой инцидент на излете мировой эволюции, который не несет никакого глобального значения для остального мира.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Верую 2001 — Верую. Малый Католический Катехизис. М., 2001. [Veruyu. Malyy Katolicheskii Katekhizis (I believe. Small Catholic catechism). Moscow, 2011.]
- Гильдебранд 1998 — Гильдебранд Д. Новая вавилонская башня. СПб., 1998. [Hildebrand D. Novaya vavilonskaya bashnya (New Tower of Babel). Saint Petersburg, 1998.]
- Кемп 2013 — Кемп К. Наука, богословие и моногенез // Богословие творения / Под ред. А. Бодрова, М. Толстолуженко. М., 2013. С. 205–229. [Kemp K. Nauka, bogoslovie i monogenez (Science, theology and monogenism) // Bogoslovie tvoreniia (Theology of creation) / A. Bodrov, M. Tolstoluzhenko. Moscow, 2013. P. 205–229.]
- Паскаль 2001 — Паскаль Б. Мысли о религии. Мн., 2001. [Pascal B. Mysli o religii (Thoughts on religion). Minsk, 2001.]
- Тейяр де Шарден 2002 — Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 2002. [Teilhard de Chardin P. Fenomen cheloveka (The phenomenon of man). Moscow, 2002.]
- Храмов 2015 — Храмов А. Теистическая эволюция и дарвинизм: от войны к миру // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 4 (33). С. 84–109.

- [*Khramov A. Teisticheskaiia evolutsiia i darvinizm: ot voiny k miru (Theistic Evolution and Darwinism: from War to Peace) // Gosudarstvo, religia, tserkov' v Rossii i za rubezhom (State, religion and church in Russia and worldwide). 2015. № 4 (33). P. 84–109.*]  
Эве 2016 — Эве Ф. Дарвин и христианство. М., 2016. [*Euvé F. Darwin i khristianstvo (Darwin and christianity). Moscow, 2016.*]
- Adams 1893 — *Adams M.* The continuous creation: an application of the evolutionary philosophy to the Christian religion. New York — Boston, 1893.
- Beecher 1885 — *Beecher H. W.* Evolution and religion. L., 1885. Part 1.
- Berry 2016 — *Berry R. J.* Natural Evil: Genesis, Romans, and modern science // *Perspectives on science and christian faith. 2016. Vol. 68. P. 87–98.*
- Brunton 1881 — *Brunton T. L.* The Bible and science. L., 1881.
- Chappell 2012 — *Chappell J.* Raymond Schwager: Integrating the Fall and Original Sin with evolutionary theory // *Theology and science. 2012. Vol. 10. P. 179–198.*
- Chappell 2013 — *Chappell J. W.* Rethinking the historical Fall in the light of evolution: F. R. Tennant and after // *Science et christian belief. 2013. Vol. 25. P. 131–154.*
- Connor 1986 — *Connor J. L.* Original Sin: contemporary approaches // *TS. 1986. Vol. 29 P. 215–240.*
- Cope 1887 — *Cope E. D.* The origin of the fittest. New York, 1887.
- Dourley 2015 — *Dourley J. C. G.* Jung and Pierre Teilhard de Chardin: Is there a boundary between psychic and evolutionary energy? // *Pierre Teilhard de Chardin and Carl Gustav Jung: side by side / Ed. F. Gustafson. Cheyenne. 2015. P. 98–114.*
- Draper 1875 — *Draper J. W.* History of the conflict between religion and science. New York, 1875.
- Duffy 1988 — *Duffy S. J.* Our hearts of darkness: Original Sin revisited // *ThS. 1988. Vol. 49. P. 597–621.*
- Harlow 2010 — *Harlow D. C.* After Adam: reading Genesis in an age of evolutionary science // *Perspectives on science and christian faith. 2010. Vol. 62. P. 179–195.*
- Hick 2010 — *Hick J.* Evil and the God of love. New York, 2010.
- Lewis 2009 — *Lewis C. S.* The problem of pain. New York, 2009.
- Livingstone 1987 — *Livingstone D. N.* Preadamites: the history of an idea from heresy to orthodoxy // *Scottish journal of theology. 1987. Vol. 40. P. 41–66.*
- Mahoney 2011 — *Mahoney J.* Christianity in evolution: an exploration. Wash., 2011.

- McDermott 1977 — *McDermott B. O.* The theology of Original Sin: recent developments // ThS. 1977. Vol. 38. P. 478–512.
- McDowall 1914 — *McDowall S. A.* Evolution and the need of atonement. Cambridge, 1914.
- Newman 1912 — *Newman J. H.* Apologia pro vita sua. L., 1912.
- O'Sullivan 2016 — *O'Sullivan J. P.* Catholics re-examining Original Sin in light of evolutionary science: the state of the question // New Blackfriars. 2016. Vol. 96. P. 1–22.
- Richardson 2010 — *Richardson M. W.* Evolutionary-emergent worldview and Anglican theological revision: case studies from the 1920s // Anglican theological review. 2010. Vol. 92. P. 321–345.
- Savage 1897 — *Savage M. J.* The religion of evolution. Boston, 1897.
- Schiller 1979 — *Schiller F.* Paul Broca, founder of French anthropology, explorer of the brain. Berkley, 1979.
- Schneider 2012 — *Schneider J.* The fall of 'Augustinian Adam': original fragility and supralapsarian purpose // Zygon. 2012. Vol. 47. P. 949–969.
- Schoonenberg 1965 — *Schoonenberg P.* Man and sin: a theological view. This is a good article. Follow the link for more information. South Bend (Indiana), 1965.
- Schwager 2006 — *Schwager R.* Banished from Eden: Original Sin and evolutionary theory in the drama of Salvation. Leominster, 2006.
- Suarez 2016 — *Suarez A.* "Transmission at generation": could original sin have happened at the time when Homo sapiens already had a large population size? // Scientia et fides. 2016. Vol. 4. P. 253–294.
- Tennant 1908 — *Tennant F. R.* The origin and propagation of sin. Cambridge, 1908.
- Van Inwagen 2004 — *Inwagen van P.* The Argument from Evil // Christian faith and the problem of Evil / Ed. P. van Inwagen. Grand Rapids, 2004. P. 55–73.
- Vandervelde 1975 — *Vandervelde G.* Original Sin: two contemporary Roman Catholic approaches. Amst., 1975.
- Wilson 1925 — *Wilson J. M.* The religious effect of the idea of Evolution // Evolution in the light of modern knowledge. L., 1925. P. 477–515.
- Yannaras 1991 — *Yannaras C.* Elements of faith. An introduction to orthodox theology. Edinburgh, 1991.

*Abstract*

**Khramov A. V. Evolution and the fall in western christian theology of the XIX and XX centuries**

Western theologians most often interpret evolution studied by science as a mechanism by which God created the world. However, in the light of theistic evolutionism the traditional teaching on the Fall and Redemption needs serious revision. If humans had been created through evolution, they would have been in semi-animal state and subjected to death and diseases right from the onset, a fact which contradicts their primeval union with God. Because of this, many theistic evolutionists completely reject the biblical account of the Fall and instead consider the past of humanity as a process of gradual and unmistakable rise. From this point of view, sinfulness is an inevitable consequence of animal instincts, inherited by humans because God made them that way. Followers of the alternative approach argue that primitive humans could have committed something like the Fall in prehistoric times, however, their wrongdoings have had no effect upon the rest of the world. The apparent incompatibility of theistic evolutionism with the traditional teaching on the Fall is a major fault of this model of reconciliation between evolution and Christian belief.

*Keywords:* Pierre Teilhard de Chardin, redemption, modernism, theistic evolutionism, Clive Lewis, Peter van Inwagen, homo divinus, human evolution, polygenism, original sin.



ПАТРОЛОГИЯ

А. Р. ФОКИН

АРИСТОТЕЛЕВСКОЕ УЧЕНИЕ  
О ДУШЕ В ТРАКТАТЕ НЕМЕСИЯ  
ЭМЕССКОГО «О ПРИРОДЕ ЧЕЛОВЕКА»

Критика и рецепция

УДК 128 (233.5)

DOI: 10.31802/2500-1450/2018-30-3-97-131

*Аннотация*

В статье<sup>1</sup> показывается, что в трактате Немесия Эмесского «О природе человека» (кон. IV — нач. V в. по Р. Х.), представляющем собой одну из самых ранних христианских попыток рецепции философских учений о душе и ее способностях, широко используется наследие Аристотеля, причем не только его трактат «О душе», но и «Никомахова этика», а также многие логические и естественнонаучные сочинения Стагирита. Демонстрируется, какие положения аристотелевской психологии Немезий принимает и использует для построения христианской антропологии, а какие он считает неприемлемыми для нее. Автор останавливается на таких пунктах учения Аристотеля, как логико-философское определение человека, которое христианский мыслитель рассматривает в свете библейского вероучения, а также на аристотелевском определении души как первой энтелехии естественного тела, которое Немезий подвергает последовательному критическому анализу, противопоставляя ему платоновское представление о душе как бессмертной, бестелесной и независимой от тела субстанции, являющейся принципом жизни и движения. Отдельно рассматривается изложение Немесием учения Стагирита о структуре души и ее способностях, включающее

<sup>1</sup> Статья написана в рамках проекта РФФИ (РГНФ) № 15-23-08001 «Об отношении теоретических и практических наук в философии Аристотеля».

пять способностей (роста, ощущения, передвижения в пространстве, стремления и размышления) и две части — разумную и неразумную. Делается вывод о том, что учение Немесия о душевных способностях следует признать эклектическим, поскольку аристотелевские представления в нем соединены с платоническими и стоическими. Здесь же затрагивается оценка Немесием аристотелевского учения об удовольствии, счастье и добродетелях. Наконец, большое место отводится рецепции Немесием аристотелевского учения о свободе выбора и волевом акте. Высказывается предположение, что в представлении о свободном выборе как синтезе желания, обсуждения и решения Немесий проявляет большую независимость от мысли Аристотеля. Констатируется, что учение Немесия о душе и ее способностях, в котором синтезированы мнения различных философских школ, в том числе школы Аристотеля, с христианскими представлениями о человеческой природе, оказало огромное влияние на последующее развитие христианской антропологии и психологии как в византийской патристике, так и в западной схоластике.

*Ключевые слова:* философия, христианство, антропология, психология, человек, душа, тело, энтелехия, воля, разум, Аристотель, Немесий Эмесский.

## 1. НЕМЕСИЙ И АРИСТОТЕЛЬ. ЛОГИЧЕСКОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА

Христианский писатель Немесий (или Немезий) жил на рубеже IV—V вв. н. э.<sup>2</sup> и был епископом небольшого сирийского города Эмесы (совр. Хомс). Его трактат «О природе человека» (*Περὶ φύσεως ἀνθρώπου*), наряду с трактатом свт. Григория Нисского «Об устроении человека», представляет собой одну из самых ранних в истории греческой патристической письменности попыток христианской рецепции философских учений о душе и ее способностях. Хотя по названию и жанру трактат «О природе человека» претендует на подражание античным образцам, в частности одноименному трактату Гиппократа, по замыслу он близок к философской апологии христианства<sup>3</sup>, будучи адресован как христианской,

<sup>2</sup> Подробнее о Немесии, его литературном наследии и богословско-философском учении см.: Солопова. 2008. С. 501—503; Янг 2013. С. 360—376; Фокин. 2017а. С. 619—630.

<sup>3</sup> См.: Telfer 1955. P. 212.

так и языческой аудитории<sup>4</sup>. В нем Немесий, опираясь на доступный ему доксографический материал, в систематическом виде излагает основные положения учения о человеке и человеческой душе, встраивая христианские положения в господствовавшую тогда античную систему научного знания. Хотя философские и естественнонаучные источники трактата Немесия весьма разнообразны, Аристотель занимает среди них одно из ведущих мест<sup>5</sup>, а его имя встречается на страницах трактата двадцать шесть раз. Немесий знал — непосредственно или опосредованно — не только трактат Аристотеля «О душе», но и «Никомахову этику», а также некоторые логические и естественнонаучные сочинения Стагирита, включая “De generatione et corruption”, “Historia animalium”, “De partibus animalium”, “Parva naturalia” и некоторые другие<sup>6</sup>. В настоящей статье мы попытаемся установить, какие положения аристотелевской психологии Немезий принимает и использует для построения христианской антропологии, а какие он считает неприемлемыми для нее.

Начнем с того, что Немесий использует знаменитое аристотелевское — или, по крайней мере, восходящее к Аристотелю<sup>7</sup> — определение человека

<sup>4</sup> См.: *Nemesius. De natura hominis* 2 (M. Morani. Leipzig, 1987. P. 38:7–9); 42 (P. 120:21–23). См. также: Sharples 2008a. P. 5; Морескини 2011. С. 738; Янг 2013. С. 365.

<sup>5</sup> См.: Владимирский 1912. С. 25–28, 102, 116–120, 132–134; Amand 1973. P. 559–560; Verbeke, Moncho 1975. P. LXXIV; Sharples 2008a. P. 1, 9–10, 14–15, 26–30. Солопова 2008. С. 502–503. Морескини 2011. С. 738; Янг 2013. С. 362–364 и др.

<sup>6</sup> См.: Sharples 2008a. P. 9–11, 26–30; Солопова 2008. С. 502; Фокин 2017a. С. 621. Полный список трудов Аристотеля, известных Немесию, см.: Sharples 2008a. P. 237–239, 256.

<sup>7</sup> Ср.: *Aristoteles. Topica* 2, 5 (W. D. Ross. Oxford, 1958. P. 112a:17–19). *ὅσον ὁ εἰρηκῶς ἄνθρωπον εἶναι καὶ ὅτι ζῷον ἐστὶν εἴρηκε καὶ ὅτι ἔμφυλον καὶ ὅτι δίπουν καὶ ὅτι νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν*. Ср.: *Aristoteles. Topica* 5, 1 (P. 128b:35–36). *ἀνθρώπου τὸ ζῷον θνητὸν ἐπιστήμης δεκτικόν*. Вместе с тем следует отметить, что гораздо чаще у Аристотеля встречается другое краткое определение человека как «двуногого живого существа без перьев» (*ζῷον δίπουν ἄπτερον*), см.: *Analytica priora* (W. D. Ross. Oxford, 1964.

как «живого существа, разумного, смертного, способного к мышлению и познанию» (ζῶον λογικόν, θνητόν, νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν)<sup>8</sup>. Немесий разъясняет это определение следующим образом. Человек есть живое существо, поскольку он есть «сущность одушевленная и чувствующая» (οὐσία ἐμψυχος αἰσθητική); он называется разумным живым существом, чтобы отделить его от неразумных живых существ; он называется смертным, чтобы отличить его от бессмертных; наконец, человек определяется как обладающий способностью мышления и познания, поскольку посредством научения он способен овладевать науками и искусствами<sup>9</sup>. Существенным уточнением к этому классическому определению человека является утверждение Немесия о том, что человек изначально не был ни совершенно смертным, ни полностью бессмертным, но способным к тому и другому. Он объясняет это ссылкой на некое иудейское толкование библейского повествования о происхождении человека<sup>10</sup>:

Р. 46b:3–20); *Analytica posterior* (W. D. Ross. Oxford, 1964. Р. 79a:29; 91a:1–2, 28); *De interpretatione* (L. Minio-Paluello. Oxford, 1949. Р. 21a:15); *Metaphysica* (W. D. Ross. Oxford, 1924. Р. 1006a:32; 1006b:3–4, 31; 1037b:12, 33; 1038a:4, 32; 1040a:16) и др. Кроме того, Аристотель, в отличие от Немесия, рассматривает это определение скорее как чисто техническое и ценное более для логики, чем для антропологии. В том же смысле его использовал (вероятно, впервые в истории философии) софист Антисфен и его ученики с тем, чтобы доказать невозможность определения чего бы то ни было. См.: *Antisthenes. Fragmenta varia*. Fr. 44b (F. D. Caizzi. Milan, 1966).

<sup>8</sup> *Nemesius. De natura hominis* 1 (Р. 11:3–4). Следует отметить, что по форме определение Немесия ближе к его эллинистическим версиям, чем к изначальной версии Аристотеля. См.: *Philo. Quod deterius potiori insidari solet* 139 (L. Cohn. В., 1896); *De Abrahamo* 32 (L. Cohn. В., 1902); *Sextus Empiricus. Pyrrhoniae hypotyposes* 2, 26:2–3; 2, 211:5; 2, 269:5–6 (H. Mutschmann. Vol. 1. Leipzig, 1912); *Alexandrus Aphrodisiensis. In Aristotelis metaphysica commentaria* (M. Hayduck. В., 1891. S. 520–521); *Ps.-Galenus. Definitiones medicae* 27 (C. G. Kühn. Vol. 19. Leipzig, 1830) и др.

<sup>9</sup> *Nemesius. De natura hominis* 1 (Р. 11:4–8).

<sup>10</sup> Ср.: *Philo Alexandrinus. De opificio mundi* 135 (L. Cohn. В., 1896); *Theophylus. Ad Autolyicum* 2, 27 (R. M. Grant. Oxford, 1970).

Евреи говорят, что человек не произошел изначально ни бесспорно смертным, ни бессмертным (οὔτε θνητὸν ὁμολογοῦμένως οὔτε ἀθάνατον), но [находился] на границе той и другой природы (ἐν μεθωρίοις ἐκατέρας φύσεως), так что если бы он предался телесным страстям, то подпал бы и телесным изменениям, а если бы предпочел блага души, то удостоился бы бессмертия. В самом деле, если бы Бог изначально сотворил человека смертным, то не осудил бы его на смерть после того, как тот согрешил, ибо никто не наказывает смертностью смертного. С другой стороны, если бы [Он сотворил человека] бессмертным, то не создал бы его нуждающимся в пище, ибо ничто бессмертное не нуждается в телесной пище. Кроме того, Бог не мог бы так легко передумать и того, кто был сотворен бессмертным, тотчас сделать смертным, так как Он, очевидно, не сделал этого по отношению к согрешившим ангелам, но они по своей изначальной природе остались бессмертными, а за грехи получили другое наказание, но не смерть, поэтому лучше или таким образом понимать предложенный вопрос, или же [следует предположить], что [человек] был сотворен смертным (θνητὸς μὲν κατεσκευάσθη), но, постепенно совершенствуясь, мог бы стать бессмертным (δὲ ἐκ προκοπῆς τελειούμενος ἀθάνατος γενέσθαι), то есть [он был] бессмертным в возможности (δυνάμει ἀθάνατος)<sup>11</sup>.

Так Немесий корректирует восходящее к Аристотелю логико-философское определение человека за счет соединения с ним библейского учения. Перейдем теперь к критике Немесием аристотелевской концепции души как первой энтелехии тела, развиваемой во 2-й главе трактата «О природе человека»<sup>12</sup>.

## 2. УЧЕНИЕ О ПРИРОДЕ ДУШИ. КРИТИКА АРИСТОТЕЛЕВСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ДУШИ КАК ЭНТЕЛЕХИИ ТЕЛА

Прежде всего отметим, что Немесий принимал чуждое мысли Аристотеля платоновское представление о душе как бессмертной, бестелесной и независимой от тела сущности (οὐσία)<sup>13</sup>. Действительно, по определению

<sup>11</sup> *Nemesius. De natura hominis* 1 (Р. 6:6–20).

<sup>12</sup> *Nemesius. De natura hominis* 2 (Р. 26:10–29:18).

<sup>13</sup> См.: Владимирский 1912. С. 124, 130–131; Sharples 2008. Р. 9 и др.

Немесия, душа — это «сущность самодостаточная [и] бестелесная (οὐσία αὐτοτελῆς ἀσώματος)»<sup>14</sup>. Немесий также разделяет платоновское представление о душе как принципе жизни и движения<sup>15</sup> и полагает, что душа по своей природе вечноподвижна (κατὰ φύσιν ἀεικίνητος) и самоподвижна (αὐτοκίνητος)<sup>16</sup>. Как таковая, душа неразрушима и бессмертна (ἄφθαρτος καὶ ἀθάνατος)<sup>17</sup>. В связи с этим Немесий критикует данное Аристотелем в первой главе 2-й книги трактата «О душе»<sup>18</sup> определение души как «первой энтелехии естественного тела, снабженного органами и обладающего в возможности жизнью (ἐντελέχειαν πρώτην σώματος φυσικοῦ, ὀργανικοῦ, δυνάμει ζωὴν ἔχοντος)»<sup>19</sup>, поскольку, по его мнению, оно предполагает несубстанциальность души (ἀνούσιον)<sup>20</sup>.

Немесий последовательно анализирует это определение, близко следуя рассуждениям Аристотеля во 2-й книге трактата «О душе». Прежде всего, он замечает, что точка зрения Стагирита близка к тем, которые рассматривают душу как некое качество (ποιότητα), присущее живому телу<sup>21</sup>. Для обоснования своей позиции Немесий исследует, что означает термин *энтелехия* у Аристотеля и в каком смысле он применим к душе. Он воспроизводит аристотелевское деление сущностей на три

<sup>14</sup> *Nemesius. De natura hominis 2* (Р. 28:10–11); ср.: *Ibid.* (Р. 22:17–18; 30:5, 18–20; 31:6; 37:23). οὐσία τίς ἐστιν ἀσώματος ἢ ψυχῆς и др. Ср.: *Porphyrius. De abstinentia 1*, 30:26–37.

<sup>15</sup> См.: *Plato. Phaedo* (J. Burnet. Oxford, 1900. Р. 105de); *Phaedrus* (J. Burnet. Oxford, 1900. Р. 245ce).

<sup>16</sup> *Nemesius. De natura hominis 2* (Р. 29:13–15; 2 (Р. 30:11)). Ср.: *Porphyrius. Sententiae 21:22–24* (E. Lamberg. Leipzig, 1975): καὶ τοῦτο ἦν τῷ Πλάτῳ τὸ οὐσίαν εἶναι καὶ λόγον τῆς ψυχῆς τὸ αὐτοκίνητον.

<sup>17</sup> *Porphyrius. Sententiae 2*, 37:28–38:10 (A. Nauck. Leipzig, 1886).

<sup>18</sup> *Aristoteles. De anima 2*, 1 (W. D. Ross. Oxford, 1961. Р. 412a:27–28, 412b:5–6): ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος <...> ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ.

<sup>19</sup> *Nemesius. De natura hominis 2*, 2 (Р. 17:4–5).

<sup>20</sup> *Nemesius. De natura hominis 2*, 2 (Р. 17:10).

<sup>21</sup> *Nemesius. De natura hominis 2* (Р. 26:10–11).

вида: во-первых, это *материя*, которая лежит в основе какой-либо вещи (ἄλην ὑποκείμενον) и которая сама по себе не есть нечто определенное, но заключает в себе потенцию (δύναμιν) к возникновению вещи; во-вторых, это *форма и вид* (μορφὴν καὶ εἶδος), которые придают материи оформленность и определенность (εἰδοποιεῖται); в-третьих, это то, что *состоит из того и другого* (συναμφότερον), то есть из материи и формы, и что в данном случае является одушевленным живым существом (ἔμψυχον). При этом если телесная материя живого существа обладает в себе потенцией (δύναμις) жизни, то ее форма (εἶδος) — это энтелехия живого тела<sup>22</sup>. Но в каком смысле следует понимать здесь энтелехию? Согласно Аристотелю, энтелехия может вообще пониматься в двояком смысле: или в смысле знания (ἐπιστήμη), или в смысле актуального созерцания того, что познано (θεωρεῖν κατ' ἐπιστήμην), то есть в первом случае это устойчивая способность или предрасположенность (διάθεσις), а во втором — деятельность (ἐνέργεια)<sup>23</sup>.

Немесий полагает, что в случае с живым существом душа, по всей вероятности, есть энтелехия тела в таком же смысле, как знание или наука (ἐπιστήμη), поскольку знание в теории предшествует его осуществлению в деятельности. Согласно Немесию, Аристотель называет форму (τὸ εἶδος) живого существа, то есть его душу, *первой энтелехией* (πρώτην ἐντελέχειαν), а его деятельность (τὴν ἐνέργειαν) как живого существа — *второй энтелехией* (δευτέραν)<sup>24</sup>. Для пояснения этого Немесий приводит два примера, также заимствованные у Аристотеля. Первый пример — это состояния сна и бодрствования. Бодрствование аналогично актуальному созерцанию (τῷ θεωρεῖν), а сон — обладанию,

<sup>22</sup> Nemesius. De natura hominis 2 (P. 26:12–16). Ср.: Aristoteles. De anima 2, 1 (P. 412a:6–11); ср.: 2, 2 (P. 414a:14–19).

<sup>23</sup> Nemesius. De natura hominis 2 (P. 26:16–18). Ср.: Aristoteles. De anima 2, 1 (P. 412a:22–23).

<sup>24</sup> Nemesius. De natura hominis 2 (P. 26:18–22). Ср.: Aristoteles. De anima 2, 1 (P. 412a:23–28).

еще не проявленному в действии (*ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν*)<sup>25</sup>. Из этого видно различие между душой, первой энтелехией, и движениями и действиями тела, второй энтелехией. Другой пример — зрение. Аналогично живому существу в целом, одна его часть, например глаз, состоит из подлежащего и формы. Подлежащее в нем есть то, что воспринимает зрение, и это есть материя (*ὑλὴ*) глаза, которая также называется самим глазом. Далее, в глазу есть зрительная способность (*ὄψις*), дающая ему возможность видеть — это форма зрения (*εἶδος*) и первая энтелехия глаза (*ἐντελέχεια ἡ πρώτη*); именно она есть как бы душа глаза, а зрительный акт (*ἐνέργεια*) — это уже вторая энтелехия глаза (*δευτέρα ἐντελέχεια*), то есть реализация зрительной способности в действии<sup>26</sup>. И как зрение своим появлением дает глазу совершенство его природы, так и душа своим рождением в теле делает совершенным (*τελειοῖ*) живое существо, поэтому, согласно Аристотелю в понимании Немесия, ни душа никогда не может существовать без тела (*μήτε ἄνευ σώματος εἶναι ποτε τὴν ψυχὴν*), ни тело без души. Отсюда также следует, что душа хотя и не есть тело, но есть «нечто принадлежащее телу» (*σώματος τι*), поэтому она существует в теле (*ἐν σώματι ὑπάρχει*), причем не в любом, а в определенном, конкретном теле (*σώματι τοιῷδε*). Сама же по себе она не существует (*καθ' ἑαυτὴν δὲ οὐχ ὑπάρχει*)<sup>27</sup>.

Кратко обзрев учение Аристотеля о душе как энтелехии тела, Немесий подвергает его критике. Прежде всего он замечает, что Аристотель в данном случае имеет в виду под душой, скорее всего, лишь *жизненную часть души* (*τὸ ζωτικὸν μέρος τῆς ψυχῆς*), то есть ее *жизненную силу*, от которой он отличает *разумную часть* (*τὸ λογικόν*), вполне способную,

<sup>25</sup> *Nemesius. De natura hominis 2 (Р. 26:18–20). Ср.: Aristoteles. De anima 2, 1 (Р. 412a:23–26).*

<sup>26</sup> *Nemesius. De natura hominis 2 (Р. 26:22–27:4). Ср.: Aristoteles. De anima 2, 1 (Р. 412b:18–22).*

<sup>27</sup> *Nemesius. De natura hominis 2 (Р. 27:7–11). Ср.: Aristoteles. De anima 2, 2 (Р. 414ab:18–22).*



по его же мнению, существовать отдельно от тела<sup>28</sup>. Однако нельзя по одной части души, и притом «слабейшей (ἀσθενεστάτου)», то есть низшей, судить о душе в целом и считать ее несубстанциальной<sup>29</sup>. Далее Немесий обращается к понятию жизненной силы и ее связи с душой и телом. Он признает бесосновательным мнение Аристотеля о том, что тело еще прежде возникновения в нем души (πρὸ τοῦ γενέσθαι τὴν ψυχὴν) потенциально имеет в самом себе жизнь (δυνάμει ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ)<sup>30</sup>. Немесий полагает, что прежде чем иметь жизнь потенциально, само тело должно существовать актуально (ἐνεργείᾳ εἶναι), то есть быть качественно определенным телом, чего не может быть без формы (τὸ εἶδος), поскольку тело без формы есть всего лишь неопределенная материя. При этом невозможно, чтобы то, что не существует актуально, имело бы потенцию к тому, чтобы из него что-то произошло, в том числе жизнь. А то, что есть тело, — не актуально, а лишь в потенции (σῶμα δυνάμει ἐστί), не может потенциально иметь в себе жизнь (δυνάμει ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ), но нуждается в душе как форме и принципе жизни<sup>31</sup>. Ведь душа, согласно Немесию, имеет жизнь в качестве своего видового признака (τὸ εἶδοποιοῦν); и жизнь, согласно

<sup>28</sup> *Nemesius. De natura hominis* 2 (Р. 27:11–12). Ср.: *Aristoteles. De anima* 2, 2 (Р. 413b:24–27). Следует отметить, что Аристотель говорит здесь об отделимости и вечности лишь высшей теоретической способности — активного ума (τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως), который составляет некий «особый род души» (ψυχῆς γένος ἕτερον). Ср. также: *De anima* 3, 5 (Р. 430a:12–25); *De generatione animalium* 2, 3 (H. J. Drossaart Lulofs. Oxford, 1965. Р. 736b:27–29). Подробнее мы рассмотрим этот вопрос ниже, в § 4.

<sup>29</sup> *Nemesius. De natura hominis* 2 (Р. 27:13–14).

<sup>30</sup> *Ibid.* (Р. 27:15–17). Ср.: *Aristoteles. De anima* 2, 1 (Р. 412a:20–21, 27–28; 412b:5–6, 15–17). Следует отметить, что это положение — *тело само в себе обладает потенцией жизни* — содержится в самом аристотелевском определении души как «первой энтелехии естественного тела, снабженного органами и обладающего в возможности жизнью». Данное затруднение в учении Аристотеля обсуждалось еще его комментатором Александром Афродисийским (см.: Ἀπορίαι καὶ λύσεις [Sp.] 2, 8 (I. Bruns. В., 1892. S. 54:1–31); *De anima libri* (mantissa) [Sp.] 1 (I. Bruns. В., 1887. S. 104:11–17)).

<sup>31</sup> *Nemesius. De natura hominis* 2 (Р. 27:16–20).

платоновскому представлению, является врожденной способностью для души (τῆ ψυχῆ σύμφυτος <...> ἡ ζωή), телу же она свойственна лишь по причастию (κατὰ μέθεξις) жизненной силе души<sup>32</sup>. Кроме того, очевидно, что жизнь не может быть присуща чему-то в одно время потенциально, а в другое — актуально, так же как зрение — глазу; ведь даже спящему человеку, не осуществляющему активные жизненные действия, присущи определенные жизненные признаки (τῆς ζωῆς τεκμήριον), или «психические энергии (ψυχικῆς ἐνεργείας)», такие как дыхание, рост, пищеварение, сновидение<sup>33</sup>. Значит, жизнь присуща живому существу всегда актуально, а не потенциально, а значит, присуща и душа.

Далее Немесий замечает, что жизнь и душа не могут быть присущи телу так же, как, например, здоровье<sup>34</sup>. Ибо то, что в качестве подлежащего принимает в себя различные противоположные состояния, например здоровье или болезнь, является телом, или «телесной сущностью». Но душу нельзя считать одним из состояний тела, наподобие здоровья, ибо душа тоже способна принимать в себя различные противоположные состояния, например пороки и добродетели. По этой же причине нельзя считать душу формой тела, согласно Аристотелю<sup>35</sup>, поскольку форма как логический вид (τὸ εἶδος) не может принимать в себя противоположности, а душа может. Значит, душа никоим образом не может быть формой или энтелехией тела, но она есть самодостаточная и бестелесная сущность (οὐσία αὐτοτελῆς ἀσώματος)<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> Nemesius. De natura hominis 2 (P. 28:2–4).

<sup>33</sup> Ibid. (P. 27:20–24).

<sup>34</sup> Ibid. (P. 28:4–5). ὁ λέγων τοῖνον τὴν ὑγίειαν ἀνάλογον εἶναι τῆ ζωῆ. Вероятно, это мнение не самого Аристотеля, а Александра Афродисийского (см.: De anima libri (mantissa) [Sp.] 1 (S. 102:32–103:2)). Ср. также: Themistius. In Aristotelis lib. De anima paraphrasis (R. Heinze. В., 1899. Bd. 5.3. S. 46:12–26).

<sup>35</sup> Aristoteles. De anima 2, 1 (P. 412a:19–22): ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. ἡ δ' οὐσία ἐντελέχεια τοιοῦτου ἄρα σώματος ἐντελέχεια. Ср.: Ibid. (P. 412b:10–17).

<sup>36</sup> Nemesius. De natura hominis 2 (P. 28:4–12).

Следующий пункт в учении Аристотеля о душе, подвергаемый критике Немесием, — это представление о том, что душа сама по себе является неподвижной (*ἀκίνητον εἶναι καθ' ἑαυτήν*) и движется лишь акцидентально (*κινεῖσθαι δὲ κατὰ συμβεβηχός*)<sup>37</sup>. Немесий замечает, что душа не может приводить в движение тело, сама оставаясь неподвижной (*ἀκίνητον οὖσαν κινεῖν*), так же как, например, красота движет людьми. Ведь красота, будучи неподвижной, движет только то, что по своей природе *способно двигаться* (*τὸ φύσιν ἔχον κινεῖσθαι*), например, человека, а не неподвижное, например камни. И если бы тело само по себе имело способность двигаться, тогда оно могло бы приводиться в движение неподвижным; но невозможно, чтобы неподвижное по природе приводилось бы в движение также неподвижным. Однако тело само по себе не обладает способностью самодвижения (*οὐ αὐτοκίνητον*), а значит, оно приводится в движение душой, которая движется сама собой<sup>38</sup>. Не добавляет к этому ясности и представление Аристотеля о том, что тела движутся сами по себе вследствие стремления входящих в них элементов к их естественным местам: тяжелые элементы стремятся вниз, а легкие — вверх<sup>39</sup>. Однако в таком случае легкие и тяжелые тела никогда бы не пришли в состояние покоя, но они успокаиваются, достигнув своих естественных мест<sup>40</sup>. К тому же такие ментальные движения, как размышление (*λογίζεσθαι*), мнение (*δοξάζειν*), суждение (*κρίνειν*), не могут быть сведены к движению материальных элементов, а значит, и тел, которые из них образуются<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> *Nemesius. De natura hominis 2* (Р. 28:13–14). Аристотель отрицает, что душа есть нечто движущееся или движущее само себя. См.: *Aristoteles. De anima 1, 3* (Р. 405b:31–406b:16); *1, 4* (Р. 408a:30–34).

<sup>38</sup> *Nemesius. De natura hominis 2* (Р. 28:14–20).

<sup>39</sup> Ср.: *Aristoteles. De caelo 3, 2* (Р. Moraux. Р., 1965. Р. 300a:20); *Physica 8, 4* (W. D. Ross. Oxford, 1950. Р. 255a:5).

<sup>40</sup> *Nemesius. De natura hominis 2* (Р. 28:24–29:2).

<sup>41</sup> *Ibid.* (Р. 29:3–5).

С этим связан последний пункт критики Немесием аристотелевской концепции души как энтелехии тела: если душа движется не по своей природе (по которой она неподвижна), но лишь акцидентально — *привходящим образом* (κατὰ συμβεβηχός)<sup>42</sup>, а тело движется само собой (ἐξ ἑαυτοῦ), то живое существо будет двигаться само собой даже при отсутствии у него души. Это означает, что живое существо может существовать и без души, что очевидно нелепо<sup>43</sup>. Не следует также думать, что если душа по своей природе подвижна, она приводится в движение какой-то посторонней силой (βίαι)<sup>44</sup>, поскольку, например, небо также движется по природе, но из этого не следует, что оно приводится в движение силой. Также не следует полагать, что нечто, движущееся по природе, способно по природе пребывать в состоянии покоя, то есть быть неподвижным, поскольку, например, небо, солнце, луна движутся по природе, но они не могут по природе пребывать в покое. Точно так же и душа, будучи по природе вечнодвижущейся (ἡ ψυχὴ κατὰ φύσιν ἀκίνητος οὔσα)<sup>45</sup>, не может по природе пребывать в состоянии покоя; ведь покой есть гибель для души и всего вечнодвижущегося<sup>46</sup>. Наконец, только благодаря душе тело, по своей природе склонное к распадению, сохраняется как нечто единое<sup>47</sup>. Все эти аргументы в совокупности, полагает Немесий, в достаточной мере опровергают мнение Аристотеля и показывают, что душа не есть энтелехия тела; она не является неподвижной, но самодвижущейся, и не зарождается в теле, но обладает самостоятельным и независимым бытием<sup>48</sup>.

<sup>42</sup> Ср.: *Aristoteles*. De anima 1, 3 (Р. 406b:5–15); 4 (Р. 408a:30–35).

<sup>43</sup> *Nemesius*. De natura hominis 2 (Р. 29:5–8).

<sup>44</sup> Ср.: *Aristoteles*. De anima 1, 3 (Р. 406a:22–25).

<sup>45</sup> См.: *Plato*. Phaedo (Р. 105de); Phaedrus (Р. 245ce); *Aristoteles*. De anima 1, 2 (Р. 403b:28–404a:24); *Nemesius*. De natura hominis 2 (Р. 17:3–4).

<sup>46</sup> *Nemesius*. De natura hominis 2 (Р. 29:8–15).

<sup>47</sup> Ср.: *Nemesius*. De natura hominis 2 (Р. 18:1–5).

<sup>48</sup> *Nemesius*. De natura hominis 2 (Р. 29:15–18). ἀρκεῖ καὶ ταῦτα ἐκ πολλῶν ἀποδείξει τὴν ψυχὴν μῆτε ἐντελέχειαν οὔσαν μῆτε ἀκίνητον μῆτε ἐν σώματι γενομένην.

Вместе с тем Немесий использует некоторые аргументы Аристотеля для опровержения мнения Дейнарха о том, что душа есть гармония разных телесных качеств<sup>49</sup>, и Пифагора о том, что душа есть самодвижущееся число<sup>50</sup>. В частности, он воспроизводит следующее рассуждение Аристотеля: число бывает четным и нечетным, а душа не бывает четной и нечетной; следовательно, душа не есть число<sup>51</sup>. Более того, хотя Немесий и отвергает аристотелевскую концепцию души как энтелехии тела, однако широко использует аристотелевское деление различных способностей души, к которым мы теперь и перейдем.

### 3. КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ И РЕЦЕПЦИЯ АРИСТОТЕЛЕВСКОГО ДЕЛЕНИЯ СПОСОБНОСТЕЙ ДУШИ

В 15-й главе трактата «О природе человека» Немесий рассматривает два деления способностей души у Аристотеля. Прежде всего, он рассматривает деление на пять способностей, которое встречается в «естественнонаучных трудах» (ἐν τοῖς φυσικαῖς) Аристотеля:

Аристотель в трудах по физике говорит, что существуют пять частей души (πέντε τὰ μέρη τῆς ψυχῆς): растительная способность (τὸ φυτικόν), способность ощущения (τὸ αἰσθητικόν), способность передвижения в пространстве (τὸ κινητικόν κατὰ τόπον), стремления (τὸ ὀρεκτικόν) и размышления (τὸ διανοητικόν). Под растительной способностью [души] он понимает способность питания и роста и то, что приводит к рождению и образованию тела; растительную же способность он называет также способностью питания (θρεπτικόν), давая название целому по его наилучшей части — питающей, от которой получают существование и остальные части растительной способности<sup>52</sup>.

<sup>49</sup> См.: *Nemesius. De natura hominis* 2 (Р. 22:19–23:22); ср.: *Aristoteles. De anima* 1, 4 (Р. 407a:30–408a:30).

<sup>50</sup> См.: *Nemesius. De natura hominis* 2 (Р. 29:19–30:16).

<sup>51</sup> *Nemesius. De natura hominis* 2 (Р. 30:8–10); ср.: *Aristoteles. Topica* 3, 6 (Р. 120b:3–6).

<sup>52</sup> *Nemesius. De natura hominis* 15 (Р. 72:12–17).

Данное деление способностей души действительно встречается в 3-й главе 2-й книги трактата Аристотеля «О душе»<sup>53</sup>, с той небольшой разницей, что вместо растительной способности (τὸ φυτικόν) Аристотель предпочитает говорить о способности питания (θρεπτικόν)<sup>54</sup>. Однако для Аристотеля так же, как и для Немесия, это, по сути, одна и та же способность: «Мы называем питательной частью ту часть души, которой причастны растения»<sup>55</sup>. Наряду с этим делением, Немесий приводит и другое аристотелевское деление души<sup>56</sup>:

В этических трудах (ἐν τοῖς ἠθικαῖς) он разделяет душу на два главных и наиболее общих [вида] (δύο τὰ πρῶτα καὶ γενικώτατα): на разумную (τὸ λογικόν) и неразумную (τὸ ἄλογον). Неразумную часть [души] он подразделяет на подчиняющуюся разуму (τὸ ἐπιπειθὲς λόγῳ) и не подчиняющуюся разуму (τὸ μὴ κατὰ ῥαον λόγῳ)<sup>57</sup>.

<sup>53</sup> *Aristoteles. De anima* 2, 3 (Р. 414a:31–32): δυνάμεις δ' εἴπομεν θρεπτικόν, αἰσθητικόν, ὀρεκτικόν, κινήτικόν κατὰ τόπον, διανοητικόν. Ср.: *De anima* 2, 2 (Р. 413b:12–13); 3, 9 (Р. 432a:15–432b:6); 3, 10 (Р. 433b:1–5) и др. Иногда Аристотель сводит эти пять способностей души к трем основным: способности роста, ощущения и мышления, что соответствует трем видам живых существ — растениям, животным и человеку (см.: *De anima* 2, 3 (Р. 414b:30–415a:11); 2, 4 (Р. 415a:15–20); а также: *Ethica Nicomachea* 1, 6 (Р. 1097b:34–1098a:5)).

<sup>54</sup> Следует отметить, что термин не встречается в трактате «О душе» или в каких-либо других естественнонаучных трудах Аристотеля. Однако он встречается в его этических сочинениях; см., например: *Ethica Nicomachea* 1, 13 (Р. 1102a:33–1102b:2, 1102b:29); *Ethica Nicomachea* (Р. 1219b:37) и др.

<sup>55</sup> *Aristoteles. De anima* 2, 2 (Р. 413b:7–8): θρεπτικόν δὲ λέγομεν τὸ τοιοῦτον μέρος τῆς ψυχῆς ὃ καὶ τὰ φυόμενα μετέχει. О растительной способности души как принадлежащей растениям, но входящей в состав других более высоких способностей — ощущения и мышления — см. также: 1, 5 (Р. 411b:28–29); 2, 3 (Р. 414a:33–415a:11); 2, 4 (Р. 415a:24–26).

<sup>56</sup> Различие между делением способностей души в естественнонаучных и этических сочинениях Аристотеля до сих пор привлекает к себе внимание исследователей. См.: Sarpless. 2008. Р. 10.

<sup>57</sup> *Nemesius. De natura hominis* 15 (Р. 72:18–20). О том же см.: *Nemesius. De natura hominis* 16 (Р. 73:7–12). Немесий часто говорит о делении души на разумную и неразумную части; см.: *Nemesius. De natura hominis* 1 (Р. 13:19–24); 5 (Р. 55:7); 6 (Р. 56:7–10); 17 (Р. 75:8) и др.; См. также: Владимирский 1912. С. 139, 141.

Такое деление действительно встречается в 1-й книге «Никомаховой этики» Аристотеля<sup>58</sup>. Различие состоит лишь в том, что Аристотель разделяет неразумную часть души на растительную способность (τὸ φυτικόν), отвечающую за рост и питание, которая совершенно не причастна разуму (οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου), и на способность «желания и вообще стремления» (τὸ ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικόν), которая в определенной степени причастна разуму, поскольку в определенных ситуациях она послушна разуму и повинуется ему<sup>59</sup>. Немесий также сообщает, что Аристотель иногда называет неразумную часть души в целом способностью стремления (ὀρεκτικόν)<sup>60</sup>, в которую входит и способность произвольного движения (ἡ καθ' ὀρμὴν κίνησις)<sup>61</sup>. Наряду с термином ὀρεκτικόν («способность стремления»), Немесий, как и Аристотель, использует термин ἐπιθυμητικόν — «способность желания», или «вожделение», которую он приписывает неразумной части души, повинующейся разуму, вместе со «способностью гнева», или «страстью (τὸ θυμικόν)»<sup>62</sup>. Однако, как известно, деление неразумной части души на две способности — гневную и вожделеющую — было введено Платоном<sup>63</sup>. В связи с этим представленное у Немесия деление душевных способностей следует считать эклектическим.

Рассуждая о способности желания, или стремления, Немесий, в согласии с Аристотелем<sup>64</sup>, разделяет ее на различные состояния удовольствия

<sup>58</sup> *Aristoteles*. *Ethica Nicomachea* 1, 13 (Р. 1102a:27–32); ср. 1, 6 (Р. 1098a:3–5). Ср. также: *Politica* (W. D. Ross. Oxford, 1957. Р. 1333a:16–18).

<sup>59</sup> *Ethica Nicomachea* 1, 13 (Р. 1102b:28–31). Ср.: *Ethica Nicomachea* (Р. 1102a:32–34).

<sup>60</sup> Дискуссию о способности стремления или желания у Аристотеля см.: *De anima* 3, 9–11 (Р. 432a:18–433a:30).

<sup>61</sup> *Nemesius*. *De natura hominis* 16 (Р. 73:7–8).

<sup>62</sup> *Nemesius*. *De natura hominis* 16 (Р. 73:11–12); 17 (Р. 75:8–9).

<sup>63</sup> См.: *Plato*. *Phaedrus* (Р. 253c–254e); *Respublica* (Р. 439d–439e); 440e; *Timaeus* (Р. 69e–70bc) и др. Ср. также: *Aristoteles*. *De anima* 3, 9 (Р. 432a:25–26).

<sup>64</sup> Ср.: *Aristoteles*. *De anima* 2, 3 (Р. 414b:4–6); *Ethica Nicomachea* 2, 2 (Р. 1104b:8–9, 15–16); *Ethica Eudemia* (F. Susemihl. Leipzig, 1884. S. 1221b:38–39; 1227b 1–2 и др.).

или страдания (ἡδονὰς καὶ λύπας): удовлетворенное желание доставляет удовольствие, а неудовлетворенное — страдание<sup>65</sup>. Он точно воспроизводит аристотелевское определение удовольствия: «Это беспрепятственная деятельность сообразного естеству [душевного] склада (ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως ἀνεμπόδιστον)»<sup>66</sup>. Однако Немесий замечает, что то же самое определение относится и к счастью (εὐδαιμονία), из чего следует, что счастье равняется удовольствию, что дискредитирует само это определение<sup>67</sup>. При этом Немесий замечает, что Аристотель, предвидя данное затруднение, вышел из него, определив удовольствие как «цель или совершенство (τέλος) беспрепятственной деятельности живого существа, сообразной естеству (τῶν κατὰ φύσιν ἀνεμπόδιστων ἐνεργειῶν), так что удовольствие связано и сопряжено со счастьем (συμπεπλέχθαι καὶ συνυπάρχειν τῇ εὐδαιμονίᾳ τὴν ἡδονήν), но счастье не есть то же, что и удовольствие»<sup>68</sup>. Хотя у Аристотеля мы не находим такого определения в буквальном смысле, однако он действительно говорит, что «счастливая жизнь — это жизнь, доставляющая удовольствие (ἡδὸν), и вполне разумно включать удовольствие в [понятие] счастья (ἐμπλέκουσι τὴν ἡδονὴν εἰς τὴν εὐδαιμονίαν), поскольку ни одна деятельность не бывает совершенной (ἐνέργεια τέλειος), если она встречается с препятствиями, а счастье относится к вещам, достигшим совершенства (τῶν τελείων)»<sup>69</sup>. Кроме того, Немесий, подобно Аристотелю, разделяет удовольствия

<sup>65</sup> *Nemesius*. De natura hominis 17 (Р. 75:10–20). Однако их дальнейшее подразделение на четыре вида — вождление, удовольствие, страх и печаль — предполагает скорее стоические источники. Ср.: *Aspasius*. In *Ethica Nicomachea commentaria* (G. Heylbut. В. 1889. S. 45:16–22); *Stobaeus*. *Anthologium* 2, 6. 166 (O. Hense, C. Wachsmuth. Vol. 1–2. В., 1884).

<sup>66</sup> *Nemesius*. De natura hominis 18 (Р. 79:7–9). См.: *Aristoteles*. *Ethica Nicomachea* 7, 13 (Р. 1153a:14–15); ср. 10, 2 (Р. 1173a:30).

<sup>67</sup> *Nemesius*. De natura hominis 18 (Р. 79:10–12). Ср.: *Aristoteles*. *Ethica Nicomachea* 7, 14 (Р. 1153b:14–19).

<sup>68</sup> *Nemesius*. De natura hominis 18 (Р. 79:12–14).

<sup>69</sup> *Aristoteles*. *Ethica Nicomachea* 7, 14 (Р. 1153b:14–17).



на душевные и телесные (*ψυχικαὶ καὶ σωματικαί*)<sup>70</sup>. Первые свойственны одной душе самой по себе; таковы удовольствия, возникающие при занятиях науками и познавательной деятельностью (*αἱ περὶ τὰ μαθήματα καὶ τῆν θεωρίαν*)<sup>71</sup>. Телесные же удовольствия — это те, которые происходят при участии души и тела; таковы, например, удовольствия, касающиеся потребления пищи и плотской любви<sup>72</sup>. В соответствии с аристотелевским делением человеческой деятельности на практическую (*τὸ πρακτικόν*) и теоретическую (*τὸ θεωρητικόν*), Немесий также разделяет удовольствия на практические и теоретические<sup>73</sup>.

Подмеченный нами выше эклектизм присущ Немесию и при описании структуры разумной части души, в которой он, опираясь не столько на Аристотеля, сколько на стоиков, выделяет *три* главные способности, относящиеся к познавательной деятельности души: это *способность воображения* (*τὸ φανταστικόν*), *мышления* (*τὸ διανοητικόν*) и *памяти* (*τὸ μνημονευτικόν*)<sup>74</sup>. Первая способность воображения отвечает за образование в душе чувственного образа или впечатления (*φαντασία*) от предмета (*φανταστόν*), воспринимаемого посредством органов чувств (*διὰ τῶν αἰσθητηρίων*)<sup>75</sup>. При этом Немесий прямо ссылается на стоиков, которые различали четыре составляющие в акте воображения: воображение, воображаемое, способность воображения и призрачный образ (*φάντασμα*)<sup>76</sup>. У Аристотеля

<sup>70</sup> *Nemesius*. De natura hominis 18 (Р. 76:6). Ср.: *Aristoteles*. Ethica Nicomachea 3, 13 (Р. 1117b:28–1118a:3); 7, 14 (Р. 1153b:17–18) и др.

<sup>71</sup> *Nemesius*. De natura hominis 18 (Р. 76:6–8). Ср.: *Aristoteles*. Ethica Nicomachea (Р. 1153a:1; 1153a:22; 1174b:21).

<sup>72</sup> *Nemesius*. De natura hominis 18 (Р. 76:8–10).

<sup>73</sup> *Nemesius*. De natura hominis 18 (Р. 80:3–6). Ср.: *Aristoteles*. Ethica Nicomachea (Р. 1139a:27–36; 1175a:15).

<sup>74</sup> *Nemesius*. De natura hominis 5 (Р. 55:6–7).

<sup>75</sup> *Nemesius*. De natura hominis 6 (Р. 55:9–12).

<sup>76</sup> *Nemesius*. De natura hominis 6 (Р. 55:8–10): *οἱ δὲ Στωϊκοὶ τέσσαρα ταῦτά φασι, φαντασίαν, φανταστόν, φανταστικόν, φάντασμα*. Та же самая классификация встречается у Хрисиппа; см. у Пс.-Плутарха: *Ps.-Plutarchus*. Placita Philosophorum 4, 12 (Р. 900d–901a (= SVF II 54)).

мы еще не встречаем такой разработанной теории воображения и чувственного впечатления. В трактате «О душе» он лишь указывает, что «воображение (*φαντασία*) есть нечто отличное и от ощущения, и от размышления (*ἕτερον καὶ αἰσθησεως καὶ διανοίας*); оно не возникает без ощущения [предмета], но без воображения невозможно никакое составление суждений; а что воображение не есть ни мышление, ни составление суждений — это ясно»<sup>77</sup>.

При характеристике способности мышления (*τὸ διανοητικόν*) Немесий вновь опирается в большей степени на стоиков, чем на Аристотеля. Он связывает эту способность как с теоретически-познавательной, так и с практически-волевой деятельностью души: в общем смысле (*γενικῶς*) она отвечает за возникновение разумных суждений (*κρίσεις*), согласий (*συγκαταθέσεις*), уклонений или устремлений (*ἀποφυγὰ καὶ ὀρμαί*)<sup>78</sup>; в особенном же смысле (*εἰδικῶς*) к ней относятся понятия о сущем (*νοήσεις τῶν ὄντων*), добродетели (*ἀρεταί*), науки (*ἐπιστήμαι*) и законы искусств (*τῶν τεχνῶν οἱ λόγοι*); она же управляет способностью обсуждения (*τὸ βουλευτικόν*) и свободного выбора (*τὸ προαιρετικόν*); наконец, она отвечает за предведение будущего в сновидениях<sup>79</sup>. Мысль о том, что способность мышления управляет способностью обсуждения и свободного выбора, Немесий, очевидно, заимствовал у Аристотеля, о чем речь пойдет в следующем параграфе нашей статьи. Здесь же обратим внимание на последний упомянутый Немесием момент — предведение будущих событий во сне. Эта тема, как известно, исследуется Аристотелем в особом сочинении «О сновидениях» (*“De divinatione per somnum”*),

<sup>77</sup> *Aristoteles. De anima* 3, 3 (Р. 427b:14–25). Далее в 9-й главе Аристотель упоминает и сам термин *τὸ φανταστικόν*, «способность воображения», говоря, что по своей природе она отлична от других способностей души (*Aristoteles. De anima* 3, 9 (Р. 432a:31–33)).

<sup>78</sup> См.: *Ps.-Plutarch. Placita Philosophorum* 4, 21 (J. Mau. Vol. 5.2.1, Leipzig, 1971. S. 903a): *Οἱ Στωικοί φασιν εἶναι τῆς ψυχῆς ἀνώτατον μέρος τὸ ἡγεμονικὸν τὸ ποιοῦν τὰς φαντασίας καὶ συγκαταθέσεις καὶ αἰσθήσεις καὶ ὀρμάς· καὶ τοῦτο λογισμὸν καλοῦσιν.*

<sup>79</sup> *Nemesius. De natura hominis* 12 (Р. 68:6–9).

однако рассматривается там как функция способности воображения, а не мышления. В данном вопросе Немесий следует скорее позднейшим перипатетикам (Дикеарху и Кратиппу), а также Цицерону, Псевдо-Плутарху и Филону Александрийскому<sup>80</sup>.

Третья познавательная способность разумной души, которую выделяет Немесий, — это способность памяти (*τὸ μνημονευτικόν*). Она есть «причина и хранилище памяти и воспоминания» (*μνήμης καὶ ἀναμνήσεως αἰτιόν τε καὶ ταμιεῖον*)<sup>81</sup>. При этом Немесий ссылается на определение памяти, данное Аристотелем: «Память — это впечатление (*φαντασία*), оставленное каким-либо имевшимся в действительности чувством»<sup>82</sup>. Хотя у Аристотеля нет точно такого определения памяти, сходная фраза встречается в его трактате «О снах» по отношению к памяти о сонных видениях: «Каждое из них есть то, что оставлено имевшимся в действительности чувством (*ὑπόλειμμα τοῦ ἐν τῇ ἐνεργείᾳ αἰσθημάτων*)»<sup>83</sup>. Кроме того, в первых главах трактата Аристотеля «О памяти и воспоминании» имеется немало параллелей к рассуждениям Немесия. Так, Немесий говорит, что чувственные предметы удерживаются в памяти сами по себе (*καθ' ἑαυτὰ*), а умопостигаемые — по совпадению (*κατὰ συμβεβηχός*), поскольку восприятие умопостигаемых предметов возникает не от предшествующего впечатления (*φαντασίας*), но от научения или врожденного понятия<sup>84</sup>. Подобным образом и для Аристотеля хранящееся в памяти впечатление (*φάντασμα*) есть прежде всего «состояние общего чувства (*τῆς κοινῆς αἰσθήσεως πάθος*)»: «Оно есть состояние ума

<sup>80</sup> См.: Sharples 2008b. P. 118. Примеч. 587, 588, 589.

<sup>81</sup> *Nemesius. De natura hominis* 13 (P. 68:15–16).

<sup>82</sup> ἔστι δὲ μνήμη, ὡς μὲν Ἀριστοτέλης φησίν, φαντασία ἐγκαταλειμμένη ἀπὸ τινος αἰσθήσεως τῆς καθ' ἐνεργεῖαν φαινομένης (*Nemesius. De natura hominis* 13 (P. 68:16–17)). Следует, однако, отметить, что в большинстве рукописей трактата Немесия вместо имени Аристотеля как автора данного определения стоит имя Оригена. См.: Sharples 2008b. P. 119. Примеч. 592.

<sup>83</sup> *Aristoteles. De insomniis* (W. D. Ross. Oxford, 1955. P. 461b:21–22).

<sup>84</sup> *Nemesius. De natura hominis* 13 (P. 68:22–69:4).

по совпадению (τοῦ νοῦ μὲν κατὰ συμβεβηκός), само же по себе это есть состояние первой способности чувства (καθ' αὐτὸ δὲ τοῦ πρώτου αἰσθητικῶ) <...> Само по себе воспоминаемое (μνημονευτὰ καθ' αὐτὰ) есть то, о чем есть впечатление, а по совпадению (κατὰ συμβεβηκός) это есть то, что [существует] не без впечатления (μὴ ἄνευ φαντασίας)<sup>85</sup>. Вместе с тем Немесий развивает идею Аристотеля в том смысле, что в процессе познания и запоминания участвуют все три способности разумной души: способность воображения передает мыслительной способности образы воспринятых чувствами видимых предметов, а способность мышления, приняв и обсудив их, отсылает способности памяти<sup>86</sup>.

Кроме того, Немесий различает в разумной части души две способности: теоретико-познавательную, которую он называет умом (νοῦς), и практико-волевую, называемую разумом или рассудком (λόγος):

Одна часть разумной способности — созерцающая (θεωρητικόν), а другая — деятельная (πρακτικόν). Способность умственного созерцания постигает то, каковы сущие, а способность практической деятельности есть сила рассудительности (τὸ βουλευτικόν), определяющая здравый смысл (τὸν ὀρθὸν λόγον) в поступках; и созерцательную способность называют умом (νοῦν), а деятельную — рассудком (λόγον); и первый [обладает] мудростью (σοφίαν), а второй — благоразумием (φρόνησιν)<sup>87</sup>.

Данное деление также восходит к Аристотелю, который в 3-й книге трактата «О душе» различает «ум, размышляющий о цели и направленный на деятельность (νοῦς ὁ ἐνεχά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός)», и «ум созерцающий (ὁ θεωρητικὸς νοῦς)», направленный на познание

<sup>85</sup> *Aristoteles*. De memoria et reminiscencia (W. D. Ross. Oxford, 1955. P. 450a:12–14, 22–25).

<sup>86</sup> *Nemesius*. De natura hominis 13 (P. 69:16–18).

<sup>87</sup> *Nemesius*. De natura hominis 41 (P. 117:17–20). О мудрости как теоретической добродетели и благоразумии как добродетели практической см.: *Aristoteles*. Ethica Nicomachea 4, 5 (P. 1140a:25) — 6, 9 (P. 1142a:30).

сущего и не мыслящий ничего из относящегося к деятельности<sup>88</sup>. Кроме того, в «Политике» Стагирит приводит сходное деление разумной части души, используя термин «разум (λόγος)»: «Лучше [та часть души], которая имеет разум (τὸ λόγον ἔχον); она разделяется на два [вида] тем способом, каким мы имеем обыкновение делить: один есть деятельный разум (ὁ πρακτικὸς λόγος), а другой — созерцающий (ὁ θεωρητικὸς)»<sup>89</sup>. Практический разум тесно связан с такими способностями души, как воля и свободный выбор, которые мы подробнее рассмотрим в следующем параграфе. Здесь же упомянем, что Немесию также знакомо аристотелевское различие между активным и пассивным интеллектом:

Аристотель считает ум в возможности (τὸν μὲν δυνάμει νοῦν) входящим в состав человека, а [ум] в деятельности (τὸν δὲ ἐνεργείᾳ) считает привходящим в нас извне (θύραθεν) и содействующим не бытию и существованию человека [в этом мире], но способствующим преуспеянию в познании и созерцании природы (τῆς τῶν φυσικῶν γνώσεως καὶ θεωρίας). Таким образом, он ясно удостоверяет, что лишь немногие из людей и одни лишь те, кто занимаются философией, обладают деятельным умом (τὸν ἐνεργείᾳ νοῦν)<sup>90</sup>.

Как известно, это различие между деятельным и пассивным умом вводится Аристотелем в 3-й книге трактата «О душе», где он утверждает, что существует «такой ум, который становится всем (ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι)», и «ум, все производящий (ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν)»; причем этот последний ум существует «отдельно» (χωριστός), он «бесстрастен и ни с чем не смешан (ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής)», «будучи по своей сущности деятельностью (τῇ οὐσίᾳ ὡς ἐνεργεία)». Существовая отдельно от человека (χωρισθεῖς), этот ум всегда тождествен себе, бессмертен и вечен, в то время как «пассивный ум (ὁ παθητικὸς νοῦς)», является

<sup>88</sup> См.: *Aristoteles*. De anima 3, 9 (Р. 432b:26–29); 3, 10 (Р. 433a:14–17).

<sup>89</sup> См.: *Aristoteles*. Politica (Р. 1333a:23–25).

<sup>90</sup> *Nemesius*. De natura hominis 1 (Р. 1:15–2:1).

смертным и без деятельного ума ничего не может мыслить<sup>91</sup>. Однако, как мы упоминали выше, у Немесия вся человеческая душа, а не только ее высшая теоретическая способность считается бессмертной и независимой от тела субстанцией, в чем его учение отличается от учения Аристотеля. Вместе с тем один раз Немесий, как и Аристотель, уподобляет теоретическую мыслительную деятельность человеческого ума деятельности Бога, осуществляющейся неподвижно:

«Существует деятельность, происходящая в неподвижности (δι' ἀκίνησις ἐνέργεια), каковой [деятельностью] первым действует Бог (ὁ πρῶτος ἐνέργει θεός), ведь первый двигатель неподвижен (τὸ πρῶτον κινῶν ἀκίνητον). Такова же и созерцательная деятельность у людей (ἢ τοῦ θεωρεῖν ἐν ἀνθρώποις ἐνέργεια), ведь она происходит без движения (διὰ ἀκίνησις), потому что и созерцаемое (τὸ θεωρούμενον) всегда пребывает одним и тем же, и мысль созерцающего (ἢ διάνοια τοῦ θεωροῦντος) пребывает неподвижной, так как всегда направлена на одно и то же»<sup>92</sup>.

Следует также отметить, что в данном месте Немесий впервые в истории патристической мысли воспроизводит аристотелевское определение перводвигателя<sup>93</sup>, отождествляя его с Богом христианской веры<sup>94</sup>.

#### 4. РЕЦЕПЦИЯ АРИСТОТЕЛЕВСКОГО УЧЕНИЯ О СВОБОДНОМ ВЫБОРЕ И ВОЛЕВОМ АКТЕ

Большое место в последней части трактата Немесия (гл. 29–34) отводится вопросу о свободе выбора и тому, каким образом в душе происходит

<sup>91</sup> *Aristoteles*. De anima 3, 5 (Р. 430a:14–15). Ср. также: De generatione animalium 2, 3 (Р. 736b:27–29).

<sup>92</sup> *Nemesius*. De natura hominis 18 (Р. 79:14–19).

<sup>93</sup> τὸ πρῶτως κινῶν ἀκίνητον, см.: *Aristoteles*. Physica 8, 5 (Р. 258b 4–5); *Metaphysica* 12, 8 (Р. 1073a:27).

<sup>94</sup> Подробнее о влиянии этого концепта на христианскую мысль см. в нашей статье: Фокин 2017b. С. 41–43.

волевой акт<sup>95</sup>. При этом Немесий близко следует рассуждениям Аристотеля в 3-й книге «Никомаховой этики»<sup>96</sup>, хотя и не упоминает об этом открыто. Действительно, так же как и Аристотель, он начинает рассуждение о свободе человеческих действий с разграничения между понятиями произвольного и непроизвольного, или добровольного и недобровольного (*ἐκούσιον* и *ἀκούσιον*)<sup>97</sup>. И то и другое связано с действиями человека, поэтому Немесий дает следующее определение человеческому действию (*πρᾶξις*): это разумная деятельность (*ἐνέργεια λογική*), за которой следует похвала или порицание (*ἔπαινος ἢ φόγος*), что, в свою очередь, является главным критерием добровольности действия (*γνώμονες τοῦ ἐκούσιου*)<sup>98</sup>. Сходная мысль встречается и у Аристотеля, который говорит, что похвала и порицание бывают в зависимости от того, по принуждению или нет совершен поступок<sup>99</sup>. Далее, следуя Аристотелю, Немесий различает два вида недобровольных или непроизвольных действий: одни совершаются по причине насилия (*κατὰ βίαν, βίᾳ*), а другие — по неведению (*δι' ἀγνοίαν*)<sup>100</sup>. Дальнейший разбор характера этих двух видов недобровольных действий у Немесия также тесно зависит от Аристотеля. Так, он замечает, что недобровольное действие по причине насилия — это такое действие, начало которого лежит вне самого деятеля (*ἡ ἀρχὴ ἕξωθεν*), не содействующего этому действию своим собственным желанием<sup>101</sup>. Далее, вслед

<sup>95</sup> Подробнее см.: Владимирский 1912. С. 173–193.

<sup>96</sup> См.: *Aristoteles. Ethica Nicomachea* 3, 1–8. См. также: Sarpless. 2008. P. 14–15.

<sup>97</sup> См. *Nemesius. De natura hominis* 29 (P. 93:20–94:14). Ср.: *Aristoteles. Ethica Nicomachea* 3, 1 (P. 1109b:30–1110a:1).

<sup>98</sup> *Nemesius. De natura hominis* 29 (P. 93:28–94:11). Ср.: *Aristoteles. Ethica Nicomachea* 3, 1 (P. 1109b: 34–35; 1110a:20–1110b:1).

<sup>99</sup> *ἔπαινοι καὶ φόγοι γίνονται περὶ τοὺς ἀναγκασθέντας ἢ μὴ*. — *Aristoteles. Ethica Nicomachea* 3, 1 (P. 1110a:33–1110b:1); ср.: *Ibid.* (P. 1109b:34–35), а также: *Magna moralia* 1, 9, 10.

<sup>100</sup> *Nemesius. De natura hominis* 30 (P. 94:15–19; 32. 98:5–8). Ср.: *Aristoteles. Ethica Nicomachea* 3, 1 (P. 1110a:1–4).

<sup>101</sup> *Nemesius. De natura hominis* 30 (P. 94:16–17). Ср.: *Aristoteles. Ethica Nicomachea* 3, 1 (P. 1110a:3–4; 1110b:2–5, 15–16).

за Аристотелем, Немесий различает две разновидности недобровольных действий по неведению: первое — это «недобровольное действие (τὸ οὐχ ἐκούσιον)», результат которого, однако, приносит деятелю радость и удовлетворение; а второе — это «невольное действие (τὸ ἀκούσιον)», результат которого приносит деятелю огорчение и раскаяние<sup>102</sup>. Кроме того, как и Аристотель, Немесий различает действие «по неведению (δὲ ἄγνοίαν)» и действие «в неведении (ἀγνοοῦντα)»: если причина неведения находится во власти деятеля, как, например, пьянство, то он действует в неведении, но не по неведению, и это ближе к добровольному действию. А если причина неведения находится вне деятеля и само действие происходит случайно (συμβῆ), как, например, выстрел из лука, случайно убивший человека, то такой деятель действует по неведению<sup>103</sup>. Наконец, Немесий, вслед за Аристотелем, упоминает и о «смешанных действиях из добровольного и невольного (μικτὰ ἐξ ἐκούσιου καὶ ἀκούσιου)», когда кто-нибудь из-за страха перед большим злом выбирает меньшее зло или допускает меньшее зло в надежде на будущее большее благо; например, когда моряки во время шторма для спасения корабля добровольно выбрасывают груз в море<sup>104</sup>.

Переходя к разбору понятия о произвольном действии (τὸ ἐκούσιον), Немесий вновь использует определение Аристотеля, согласно которому произвольное — это «то, источник чего находится в самом деятеле, причем знаящем те частные обстоятельства, при которых поступок имеет место (οὗ ἢ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδῶτι τὰ καθ' ἕκαστα ἐν οἷς ἢ πράξεις)»<sup>105</sup>. В 32-й главе своего трактата Немесий буквально воспроизводит это опре-

<sup>102</sup> *Nemesius. De natura hominis* 31 (Р. 96:14–24). Ср.: *Aristoteles. Ethica Nicomachea* 3, 2 (Р. 1110b:17–25).

<sup>103</sup> *Nemesius. De natura hominis* 31 (Р. 96:24–97:8). Ср.: *Aristoteles. Ethica Nicomachea* 3, 2 (Р. 1110b:25–1111a:3).

<sup>104</sup> *Nemesius. De natura hominis* 30 (Р. 94:19–95:14). Ср.: *Aristoteles. Ethica Nicomachea* 3, 1 (Р. 1110a:4–19; 1110b:3–7).

<sup>105</sup> *Aristoteles. Ethica Nicomachea* 3, 3 (Р. 1111a:22–24).



деление<sup>106</sup>, но развивает его далее, указывая на противоположность произвольного действия двум видам непроизвольных действий — по принуждению и по неведению, поскольку «не происходит по принуждению то, источник чего находится в самих деятелях (οὐ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτοῖς), и это не [происходит] по неведению, если не остается неизвестным никакое из тех частных обстоятельств, посредством которых и в которых поступок имеет место (μὴ τῶν καθ' ἕκαστά τι εἶη ἀγνοούμενον δι' ὧν καὶ ἐν οἷς ἡ πρᾶξις)»<sup>107</sup>. Кроме того, Немесий дополняет рассуждение Аристотеля указанием на то, что и произвольные, и невольные действия находятся во власти человека (ἐν τοῖς ἐφ' ἡμῖν), а то, что совершается человеком по природной необходимости (φύσει), например, такие физиологические процессы, как пищеварение или рост, не является ни произвольным, ни невольным<sup>108</sup>. Однако вслед за этим Немесий вновь возвращается к рассуждению Аристотеля<sup>109</sup>, утверждая, что действия, совершенные в гневе или под действием сильного влечения (διὰ θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν), являются произвольными (ἐκούσια), поскольку — и тут Немесий несколько расширяет аристотелевскую аргументацию — если эти действия правильны (κατορθούμενα), то они одобряются, а если погрешительны (ἀμαρτανόμενα), то порицаются; кроме того, за ними следует удовольствие или страдание (ἡδονὴ καὶ λύπη), а их источник находится в самих деятелях<sup>110</sup>. После этого Немесий вновь возвращается к Аристотелю, говоря, что если такие действия непроизвольны, то ни одно из неразумных животных, ни дети не делали бы ничего произвольно, что неверно<sup>111</sup>. Наконец, Немесий приводит еще один аргумент, основанный

<sup>106</sup> Nemesius. De natura hominis 32 (Р. 98:9–10): συνθέντες οὖν ἑκάτερον ὀρίζομεθα τὸ ἐκούσιον οὐ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἶδῶσι τὰ καθ' ἕκαστα ἐν οἷς ἡ πρᾶξις.

<sup>107</sup> Ibid. (Р. 98:5–9).

<sup>108</sup> Ibid. (Р. 98:10–13).

<sup>109</sup> Ср.: Aristoteles. De natura hominis 3, 3 (Р. 1111a:24–25).

<sup>110</sup> Nemesius. De natura hominis 32 (Р. 98:14–17).

<sup>111</sup> Ibid. (Р. 98:19–20). Ср.: Aristoteles. Ethica Nicomachea 3, 3 (Р. 1111a:26).

на аристотелевской теории добродетелей как «золотой середины»: кто не согласен с тем, что действия в гневе или по сильному влечению произвольны, тот уничтожает этические добродетели (τὰς ἠθικὰς ἀρετάς), которые состоят в соблюдении середины между страстями (ἐν μεσότητι τῶν παθῶν); если же страсти произвольны, то произвольны и добродетельные действия (αἱ πράξεις αἱ κατὰ τὰς ἀρετάς), что нелепо<sup>112</sup>.

Однако для того, чтобы совершить то или иное свободное или произвольное действие, человек должен сделать сознательный выбор, который, по мнению Немесия, отличается как от произвольного действия, так и от простого стремления или желания. В связи с этим Немесий, близко следуя рассуждению Аристотеля<sup>113</sup>, анализирует понятие свободного выбора, или произволения (προαίρεσις). Прежде всего он, как и Аристотель, разводит понятия свободного выбора и произвольного действия: свободный выбор входит в понятие произвольного действия (τὸ ἐκούσιον), но последнее гораздо шире. Так, и маленькие дети, и животные действуют произвольно, но не по свободному выбору<sup>114</sup>. То же самое касается действий, совершенных в порыве гнева или сильного желания<sup>115</sup>. Далее, Немесий вслед за Аристотелем показывает, что свободный выбор не тождествен воле или желанию (βούλησις), поскольку желание может относиться как к возможному, так и к невозможному, а свободный выбор — только к тому, что находится в нашей власти (ἐπὶ μόνων τῶν ἐφ' ἡμῶν)<sup>116</sup>. Подобно Аристотелю, Немесий соотносит желание с целью (τοῦ τέλους),

<sup>112</sup> *Nemesius*. De natura hominis 32 (Р. 99:2–5). Аристотелевская теория добродетелей как «золотой середины» излагается во 2-й книге «Никомаховой этики», см.: *Ethica Nicomachea* 2, 5 (Р. 1106a:26) — 9 (Р. 1109b:26).

<sup>113</sup> Ср.: *Aristoteles*. *Ethica Nicomachea* 3, 4 (Р. 1111b:5 — 1112a:17).

<sup>114</sup> *Nemesius*. De natura hominis 33 (Р. 99:11–16). Ср.: *Aristoteles*. *Ethica Nicomachea* 3, 4 (Р. 1111b:4–10).

<sup>115</sup> *Nemesius*. De natura hominis 33 (Р. 99:16–100:7). Ср.: *Aristoteles*. *Ethica Nicomachea* 3, 4 (Р. 1111b: 10–19).

<sup>116</sup> *Nemesius*. De natura hominis 33 (Р. 100:7–14). Ср.: *Aristoteles*. *Ethica Nicomachea* 3, 4 (Р. 1111b:19–30).

а выбор — со средствами, ведущими к этой цели ( $\tau\acute{\omega}\nu \pi\rho\acute{o}\varsigma \tau\acute{o} \tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ ), что очевидно на примере различия предмета желания ( $\tau\acute{o} \beta\omicron\upsilon\lambda\eta\tau\acute{o}\nu$ ) и предмета обсуждения или решения ( $\tau\acute{o} \beta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\upsilon\tau\acute{o}\nu$ ): первый относится к цели, а второй — к ведущим к ней средствам<sup>117</sup>. Кроме того, опираясь на аргументы Аристотеля, Немесий доказывает, что свободный выбор не есть мнение, поскольку мнение, в отличие от выбора, может относиться как к возможному и временному, так и к невозможному и вечному; мнение может быть истинным и ложным, а выбор — нет<sup>118</sup>. К этим аргументам Немесий добавляет еще одно интересное соображение: мнение относится к общим случаям ( $\tau\acute{\omega}\nu \kappa\alpha\theta' \omicron\lambda\omicron\upsilon$ ), а свободный выбор — к единичным ( $\tau\acute{\omega}\nu \kappa\alpha\theta' \xi\kappa\alpha\sigma\tau\alpha$ ), поскольку выбор бывает только относительно конкретных единичных поступков<sup>119</sup>.

Стремясь найти положительный ответ на вопрос, что же такое свободный выбор, Немесий, видимо, проявляет большую независимость от мысли Аристотеля. По его мнению, свободный выбор ( $\pi\rho\omicron\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ ) — это «нечто смешанное из обсуждения, решения и желания ( $\mu\iota\kappa\tau\acute{o}\nu \tau\iota \dot{\epsilon}\kappa \beta\omicron\upsilon\lambda\eta\tau\eta\varsigma \kappa\alpha\iota \chi\rho\iota\sigma\epsilon\omega\varsigma \kappa\alpha\iota \omicron\rho\acute{\epsilon}\xi\epsilon\omega\varsigma$ ); он не есть ни само по себе желание, ни одно лишь обсуждение, но нечто, составленное из этого ( $\dot{\epsilon}\kappa \tau\acute{o}\upsilon\tau\omega\nu \tau\iota \sigma\upsilon\gamma\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ )»<sup>120</sup>. Согласно Немесию, в данном определении заложена вся последовательность волевого акта: сначала у человека появляется желание или стремление ( $\omicron\rho\rho\epsilon\acute{\xi}\iota\varsigma$ ) совершить какое-либо действие из тех, что находятся в его власти; затем он взвешивает и «обсуждает ( $\beta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\upsilon\sigma\iota\varsigma$ )» все «за» и «против» этого действия; потом принимает решение ( $\chi\rho\iota\sigma\iota\varsigma$ ), на основе которого уже совершает выбор ( $\pi\rho\omicron\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ ), за которым следует само действие как его реализация ( $\dot{\epsilon}\iota\varsigma \xi\rho\gamma\omicron\nu$

<sup>117</sup> *Nemesius. De natura hominis* 33 (P. 100:14–16). Ср.: *Aristoteles. Ethica Nicomachea* 3, 4 (P. 1111b:26–28); 5 (P. 1112b:12–15); 6 (P. 1113a:15).

<sup>118</sup> *Nemesius. De natura hominis* 33 (P. 100:20–23). Ср.: *Aristoteles. Ethica Nicomachea* 3, 4 (P. 1111b:31–1112a:1).

<sup>119</sup> *Nemesius. De natura hominis* 33 (P. 100:23–25).

<sup>120</sup> *Ibid.* (P. 101:4–5). Ср. *Aspasius. In Ethica Nicomachea Commentaria* 75:9–10.

ἀγαγεῖν)<sup>121</sup>. Вот почему определение свободного выбора у Немесия, по существу совпадает с аристотелевским: «Это соединенное с обсуждением желание того, что зависит от нас (ὄρεξιν βουλευτικὴν τῶν ἐφ' ἡμῶν), или соединенное с желанием обсуждение того, что в нашей власти (βούλευσιν ὀρεχτικὴν τῶν ἐφ' ἡμῶν). Ведь, осуществляя выбор (προαιρούμενοι), мы устремляемся (ἐπιέμεθα) к тому, относительно чего вынесено решение на основе обсуждения (τοῦ προκριθέντος ἐκ τῆς βουλῆς)»<sup>122</sup>. С позиции Немесия, в пользу такого понимания свободного выбора говорит сама этимология слова, подмеченная Аристотелем: «Выбранное (προαιρετόν) — это когда одно предпочтено перед другим (τὸ ἕτερον πρὸ ἐτέρου αἰρετόν); но никто не предпочитает чего-либо, не обсудив этого, и не выбирает, не приняв решение»<sup>123</sup>. В этом определении выбора у Немесия, как и у Аристотеля<sup>124</sup>, ясно выражена связь человеческого разума с волей, так что можно вполне согласиться с мнением одного отечественного ученого: «В акте προαίρεσις, составляющем самый существенный момент воли, Немесий, следуя Аристотелю, соединяет разум и желание (волю) в одно гармоническое целое для совместного осуществления разумной деятельности»<sup>125</sup>. В целом, детальный анализ волевого акта, проведенный Немесием с опорой на Аристотеля, оказал сильное влияние на последующих византийских авторов, например св. Максима Исповедника и св. Иоанна Дамаскина, которые с его помощью стремились доказать, что Иисусу Христу была присуща

<sup>121</sup> *Nemesius*. De natura hominis 33 (Р. 101:4–15).

<sup>122</sup> *Ibid.* (Р. 101:15–19). Ср.: *Aristoteles*. Ethica Nicomachea 3, 5 (Р. 1113a:10–12). Ср. также: *Aristoteles*. Ethica Nicomachea 6, 2 (Р. 1139a:23): ἡ δὲ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτικὴ.

<sup>123</sup> *Nemesius*. De natura hominis 33 (Р. 101:10–11). Ср.: *Aristoteles*. Ethica Nicomachea 3, 4 (Р. 1112a:16–17): ὑποσημαίνειν δ' εἶσιγε καὶ τοῦνομα ὡς δὴ πρὸ ἐτέρων αἰρετόν.

<sup>124</sup> Ср.: *Aristoteles*. Ethica Nicomachea 3, 4 (Р. 1112a:16–17): ἡ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας; *Ibid.* 6, 2 (Р. 1139b:4–5): ἡ ὀρεχτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητικὴ. Ср. также: De anima 3, 9 (Р. 432b:4–5); 3, 10 (Р. 433b:1–5).

<sup>125</sup> Владимирский 1912. С. 181.

природная человеческая воля, но у Него отсутствовала так называемая «гномическая», или «ипостасная воля», связанная с неопределенностью человеческого выбора, поскольку Его выбор был всегда определенным и совпадал с Его природной волей<sup>126</sup>.

## 5. ВЫВОДЫ

Подведем итоги нашего исследования. Мы выяснили, что в трактате Немесия Эмесского «О природе человека», который является одной из самых ранних христианских попыток рецепции философских учений о душе и ее способностях, широко используется наследие Аристотеля, причем не только его трактат «О душе», но и «Никомахова этика», а также многие логические и естественнонаучные сочинения Стагирита. Немесий использует восходящее к Аристотелю определение человека как разумного и смертного живого существа, способного к мышлению и познанию; при этом он корректирует данное определение в свете библейского вероучения, полагая, что человек изначально не был смертным или бессмертным, но способным к тому и другому и бессмертным в возможности. Касаясь вопроса о сущности души, Немесий, принимавший платоновское представление о душе как бессмертной, бестелесной и независимой от тела субстанции, методично критиковал аристотелевское определение души как первой энтелехии естественного тела, поскольку в таком случае душа сводится к определенному качеству или принадлежности тела и не может существовать отдельно от него. Однако если под душой как энтелехией понимать одну лишь жизненную силу души, то отличающаяся от нее разумная способность вполне может существовать отдельно от тела. Немесий также критикует мнение Аристотеля о том, что тело само по себе потенциально обладает жизнью, на том основании, что оно нуждается

<sup>126</sup> См., например: *Maximus Confessor. Opusculum 1* // PG 91, 12–29; *Ioannes Damascenus. Expositio fidei* 2, 22 (36); 3, 14 (58); 18 (62) (Р. В. Kotter. В., 1973. Bd. 2). См. также: Владимирский 1912. С. 396–402.

в душе как принципе жизни. Следуя платоновскому представлению, Немесий утверждает, что жизнь является врожденной способностью души, а телу она свойственна лишь по причастию жизненной силе души. Душу нельзя рассматривать как одно из качеств тела или как его форму, поскольку душа способна принимать в себя различные противоположные состояния, что характерно только для субстанции. Немесий также критикует аристотелевское мнение о том, что душа может приводить в движение тело, сама оставаясь неподвижной, и противопоставляет этому платоновское учение о душе как сущности самоподвижной и пребывающей в постоянном движении. По его мнению, неверно и представление Аристотеля о том, что душа движется не по своей природе, но лишь акцидентально.

Вместе с тем Немесий использует некоторые аргументы Аристотеля для опровержения мнений о том, что душа есть гармония разных телесных качеств или самодвижущееся число. Более того, хотя он и отвергает аристотелевскую концепцию души как энтелехии, однако широко использует психологическое учение Стагирита при описании структуры души и ее способностей. Согласно одному из аристотелевских делений, принимаемых Немесием, в душе есть пять способностей: роста, ощущения, передвижения в пространстве, стремления и размышления. Согласно другому делению, душа имеет две части — разумную и неразумную; последняя, в свою очередь, разделяется на подчиняющуюся и не подчиняющуюся разуму. Данные описания способностей души у Немесия и Аристотеля в целом совпадают, а встречающиеся при этом различия несущественны. Вместе с тем учение Немесия о делении душевных способностей следует признать эклектическим, поскольку аристотелевские представления в нем соединены с платоническими и стоическими. Немесий усваивает аристотелевское определение удовольствия как беспрепятственной деятельности, сообразной природе душевного склада, вместе с тем, он критикует аристотелевское представление о счастье как удовольствии, которое, по его мнению, хотя и сопряжено со счастьем, но не тождественно ему. Так же как и Аристотель, Немесий

разделяет удовольствия на душевные и телесные, на практические и теоретические. Соединяя Аристотеля и стоиков, Немесий в разумной части души выделяет три главные способности: воображение, мышление и память. Кроме того, вслед за Аристотелем Немесий различает в разумной части души две способности: теоретико-познавательную (ум) и практико-волевую (рассудок). Не чуждо Немесию и аристотелевское различие между активным и пассивным интеллектом. Однако, в отличие от Аристотеля, у Немесия вся человеческая душа, а не только ее высшая теоретическая способность, считается бессмертной и независимой от тела субстанцией. Вместе с тем Немесий, как и Аристотель, уподобляет теоретическую мыслительную деятельность человеческого ума деятельности Бога, осуществляющейся неподвижно, поскольку для Немесия, как и для Стагирита, Бог есть «первый двигатель, который неподвижен».

Мы увидели, что очень большое место в трактате Немесия отводится вопросу о свободе выбора и тому, каким образом в душе происходит волевой акт; при этом основные концепции Немесий заимствует из «Никомаховой этики» Аристотеля. Он разграничивает понятия произвольного и непроизвольного действия, а также выделяет третий, смешанный вид действия, составленный из того и другого. Немесий использует аристотелевское определение произвольного действия как такого, источник которого находится в самом деятеле, знающем частные обстоятельства его совершения. При этом Немесий определенным образом развивает данное определение, указывая, что произвольному действию противоположны невольные действия по принуждению и по неведению, однако все они находятся во власти человека, а то, что совершается человеком по природной необходимости, не является ни произвольным, ни невольным. Немесий соглашается с Аристотелем в том, что действия, совершенные в гневе или под действием сильного влечения, являются произвольными, поскольку эти действия подлежат одобрению или порицанию. В связи с этим Немесий также принимает аристотелевскую теорию добродетелей как середины между страстями.

Анализируя понятие свободного выбора, или произволения, который, по мнению Немесия, отличается и от произвольного действия, и от мнения и желания, он вслед за Аристотелем соотносит желание с целью, а выбор — со средствами, ведущими к этой цели. Определяя свободный выбор как «нечто, смешанное из обсуждения, решения и желания», Немесий проявляет большую независимость от мысли Аристотеля; в данном определении он видит последовательность волевого акта: сначала у человека появляется желание или стремление совершить какое-либо действие; затем он взвешивает и обсуждает все «за» и «против»; потом принимает решение, на основе которого уже совершает выбор, а за ним следует само действие. В учении Немесия о воле и свободном выборе, как и в учении Аристотеля, ясно прослеживается связь человеческого разума с волей. Епископ Эмезы предпринял попытку синтезировать мнения различных философских школ, в том числе школы Аристотеля, с христианскими представлениями. В целом, учение Немесия о душе и ее способностях оказало огромное влияние на последующее развитие христианской антропологии и психологии как в византийской патристике, так и в западной схоластике. Об этом свидетельствуют многочисленные ссылки и обильные заимствования из трактата Немесия у Максима Исповедника, Анастасия Синаита, Иоанна Дамаскина, Ильи Критского, Мелетия Монаха, Нила Доксопатра, Михаила Глики — на христианском Востоке, и у Юлиана Померия, Абельяра Батского, Гильома из Конша, Петра Ломбардского, Альберта Великого, Фома Аквинского и многих других — на христианском Западе<sup>127</sup>.

#### ИСТОЧНИКИ

*Aristotles. De anima* / Ed. W. D. Ross. Oxford, 1961.

*Aristotelis Ethica Nicomachea* / Ed. I. Bywater. Oxford, 1894.

*Nemesii Emeseni De natura hominis* / Ed. M. Morani. Leipzig, 1987.

<sup>127</sup> Подробнее об этом см.: Владимирский 1912. С. 238–442; Morani 1981. Р. 104–150; Dobler 1950; Dobler 2000; Palanciuc, Chase 2005. Р. 648–649; Солопова 2008. С. 503; Фокин 2017а. С. 622.



ЛИТЕРАТУРА

- Владимирский 1912 — *Владимирский Ф. С.* Антропология и космология Немезия, еп. Емесского, в их отношении к древней философии и патристической литературе. Житомир, 1912. [*Vladimirsky F. S.* Antropologija i kosmologija Nemezija, episkopa Emesskogo, v ikh odnoszenii k drevnei filosofii i patristicheskoj literature (Anthropology and cosmology. Nemesius, bishop of Emesa, in their relation to ancient philosophy and patristic literature). Zhitomir, 1912.]
- Морескини 2011 — Немезий Эмесский // *Морескини К.* История патристической философии. М., 2011. С. 738–742. [*Nemesii Emesskii (Nemesius of Emesa) // Moreschini C.* Istoriia patristicheskoj filosofii (History of patristic philosophy). Moscow, 2011. P. 738–742.]
- Солопова 2008 — *Солопова М. С.* Немезий Эмесский // Античная философия: Энциклопедический словарь / Сост. П. П. Гайденко, М. А. Солопова, С. В. Месяц, А. В. Серегин, А. А. Столяров, Ю. А. Шичалин. М., 2008. С. 501–503. [*Solopova M. S.* Nemezii Emesskii (Nemesius of Emesa) // Antichnaia filosofija: Entsiklopedicheskii slovar' (Ancient philosophy: Encyclopedic dictionary) / Sostaviteli P. P. Gaidenko, M. A. Solopova, S. V. Mesiats, A. V. Seregin, A. A. Stoliarov, Ju. A. Shichalin. Moscow, 2008. P. 501–503.]
- Фокин 2017а — *Фокин А. Р.* Немезий Эмесский // ПЭ. 2017. Т. 48. С. 619–630. [*Fokin A. R.* Nemezii Emesskii (Nemesius of Emesa) // Pravoslavnaia Entsiklopedia (Orthodox Encyclopedia). 2017. Tom 48. P. 619–630.]
- Фокин 2017б — *Фокин А. Р.* Трансформация аристотелевских категорий в теологии и космологии Максима Исповедника // *Философский журнал.* 2017. № 10.2 С. 38–61. [*Fokin A. R.* Transformatsiia aristotelevskikh kategorii v teologii i kosmologii Maksima Ispovednika (Transformation of the Aristotelian categories in the theology and cosmology of Maximus the Confessor) // *Filosofskii zhurnal (Philosophic journal).* 2017. № 10.2 P. 38–61.]
- Янг 2013 — *Янг Ф. М.* Немезий Эмесский // *Янг Ф. М.* От Nikei до Khalkidona: Vvedenie v grecheskuiu patristicheskuiu literaturu i ee istoricheskii kontekst. М., 2013. С. 360–376. [*Young F. M.* Nemezii Emesskii (Nemesius of Emesa) // *Young F. M.* Ot Nikei do Khalkidona: Vvedenie v grecheskuiu patristicheskuiu literaturu i ee istoricheskii kontekst. Moscow, 2013. P. 360–376.]

- Amand 1973 — *Amand D.* Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque. Amst., 1973.
- Dobler 1950 — *Dobler E.* Nemesius von Emesa und die Psychologie des menschlichen Aktes bei Thomas von Aquin. Eine quellenanalytische Studie. Freiburg, 1950 (Diss.).
- Dobler 2000 — *Dobler E.* Zwei syrische Quellen der theologischen Summa des Thomas von Aquin: Nemesios von Emesa und Johannes von Damaskus: ihr Einfluss auf die anthropologischen Grundlagen der Moralthologie. Freiburg, 2000.
- Morani 1981 — *Morani M.* La tradizione manoscritta del "De natura hominis" di Nemesio. Milano, 1981.
- Palanciuc, Chase 2005 — *Palanciuc A., Chase M.* Némésius d'Émèse // Dictionnaire des philosophes antiques / Éd. R. Goulet. P., 2005. T. 4. P. 625–654.
- Sharples 2008a — *Sharples R. W.* Introduction // Nemesius of Emesa. On the nature of man / Transl. Ph. van der Eijk, R. W. Sharples. Liverpool, 2008 (Translated texts for historians 49) P. 1–32.
- Sharples 2008b — *Sharples R. W.* Notes // Nemesius of Emesa. On the nature of man / Transl. Ph. van der Eijk, R. W. Sharples. Liverpool, 2008. P. 35–222 (Translated texts for historians 49).
- Telfer 1955 — *Telfer W.* Nemesius of Emesa: general introduction // Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa / Ed. W. Telfer. L., 1955. P. 203–223 (Library of christian classics 4).
- Telfer 1962 — *Telfer W.* The Birth of Christian anthropology // Journal of theological studies. New series. 1962. Vol. 13. P. 347–354.
- Verbeke, Moncho 1975 — *Verbeke G., Moncho J. R.* Introduction // *Némésius d'Émèse.* De natura hominis. Traduction de Burgundio de Pise / Éd. crit., introd. sur l'anthropologie de Némésius par G. Verbeke, J. R. Moncho. Leiden, 1975 (Corpus latinum commentariorum in Aristotelem graecorum. Sup. 1).

*Abstract*

**Fokin A. R. Aristotelian doctrine of the soul in the treatise of Nemesius of Emesa "On the nature of man": Criticism and reception**

The article deals with the reception of Aristotle's doctrine on soul and its faculties by the Christian thinker Nemesius of Emesa in his treatise "On human nature". Several points are considered: the Aristotelian definition of both man, and soul as the first entelechy of the nat-

## АРИСТОТЕЛЕВСКОЕ УЧЕНИЕ О ДУШЕ

ural organic body, which Nemesius subjects to a critical analysis, opposing it to the Platonic conception of the soul as an immortal, immaterial and independent substance, endowed with life and movement. Although Nemesius adopts Aristotle's views on the structure of the human soul and its faculties (the faculty of growth, sensation, movement, desire and reasoning) and its two parts — rational and irrational, nevertheless his psychological doctrine could be viewed as eclectic, since the Aristotelian concepts here are combined with some Platonic and Stoic views. Nemesius also adopts the Aristotelian doctrine on pleasure, happiness and virtue. Finally, a important place is given to the reception of the Aristotelian doctrine on the freedom of choice and the act of will. It is suggested that in viewing free choice as a synthesis of desire, reflection and decision, Nemesius is more independent from Aristotle's thought. It is stated that Nemesius' doctrine on soul and its faculties, where different opinions of various philosophical schools (including the school of Aristotle) were gathered together and combined with Christian views on human nature, had a great impact on the subsequent development of Christian anthropology and psychology both in Byzantine theology, and in Western scholastic philosophy.

*Keywords:* Philosophy, Christianity, Anthropology, Psychology, man, soul, body, entelechy, will, reason, Aristotle, Nemesius of Emesa.

МОНАХ МАКСИМ (СУДАКОВ)

МАРТИРИЙ-САХДОНА.  
ЖИЗНЬ И ТРУДЫ

УДК 281.81

DOI: 10.31802/2500-1450/2018-30-3-132-163

*Аннотация*

В статье излагается биография Мартирия-Сахдоны, одного из самых плодотворных сирийских аскетических писателей. Этот автор происходил из Церкви Востока, но отказался от официального вероисповедания этой Церкви и стал проповедовать учение об одной кноме Христа. Тем не менее нет возможности однозначно установить, к какому вероисповеданию его следует отнести в конечном счете, поскольку он несколько раз переходил из Церкви Востока в Церковь Римской империи и обратно. Это обстоятельство осложняется тем, что сведения о его жизни отрывочны и содержатся только в несторианских источниках. Здесь предпринята попытка несколько прояснить вопрос о его вероисповедании на основании совокупности различных свидетельств о нем. Очевидно, что в Церкви Персии он был одним из самых ярких представителей движения, направленного на сближение с православием. К этому движению прежде принадлежал Хенана Адиабенский. В статье также представлен обзор литературного наследия Мартирия-Сахдоны.

*Ключевые слова:* Мартирий, Сахдона, Ишоав, Церковь Востока, Бет-Гармай, «Книга совершенства».

1. БИОГРАФИЯ МАРТИРИЯ-САХДОНЫ

Сведения о жизни Сахдоны мы можем почерпнуть только из сочинений тех авторов, в глазах которых он был еретиком и отступником. Основные источники — это письма католикоса Ишоява III, «История монахов»

Фомы, еп. Маргского, «История несториан» («Хроника Сеерта») и «Книга целомудрия» Ишоднаха, епископа Басрского. Интересующие нас биографические данные в этих источниках скудны, отрывочны и не лишены искажения в силу пристрастности их авторов. Тем не менее представляется возможным, основываясь на них, составить общее представление о жизни Сахдоны. Подобная работа уже была проделана Н. В. Пигулевской<sup>1</sup>, а затем — Андре де Аллэ<sup>2</sup>. Первая из упомянутых работ основательна и излагает биографию Сахдоны последовательно, однако автор не обратил внимания на некоторые значимые детали, а также на нарушение хронологии в одном из основных источников — «Истории монахов». Вторая работа более подробна, но ей недостает цельности и последовательности изложения.

Сахдона имел двойное имя. Сирийское слово «Сахдона» (ܣܗܕܘܢܐ) является уменьшительной формой от ܣܗܕܐ [sahdā], что значит «свидетель» и «мученик». Имя Мартирий, происходящее от греческого μάρτυς (Gen. μάρτυρος) и имеющее то же значение, что и сирийское sahdā, он принял, как полагают, впоследствии, когда, обратившись в православную веру, стал жить среди греков в Эдессе<sup>3</sup>. В корпусе его произведений он назван своим греческим именем в сирийском варианте: ܡܪܬܘܪܝܘܨ [marṭuris]<sup>4</sup>. В других источниках он именуется ܡܪܣܗܕܐܘܢܐ [mar sahdā]<sup>5</sup> и ܣܗܕܘܢܐ [sahdōnā]<sup>6</sup>. Употребление разных вариантов его имени в источниках наводит на мысль

<sup>1</sup> Пигулевская 1928. С. 91–108.

<sup>2</sup> De Halleux 1958. P. 93–128.

<sup>3</sup> См.: Ibid. P. 122.

<sup>4</sup> Martyrius (Sahdona). Liber perfectionis 1 2, 3 (De Halleux 1960a. P. 1:1–2); Колофон рукописи *Strasbourg syr.* 4116 (De Halleux 1965. P. 92:9).

<sup>5</sup> Так его называет Ишоив III при обращении к нему. См.: *Išo'yahb III Patriarcha. Liber Epistularum* 2, 7 (Duval 1904. P. 131:2).

<sup>6</sup> См., например, у Фомы Маргского: *Thomas, episcopus Margensis. Liber gubernatorum* I. 36 (Budge 1893. P. 61:21); Ишоив III употребляет имя Сахдона, когда говорит о нем в третьем лице: см.: *Išo'yahb III Patriarcha. Liber Epistularum* 2, 30 (Duval 1904. P. 208:2, 209:1, 210:3).

о том, что настоящим его именем было Сахда, а Сахдоной, то есть в уменьшительной форме со значением пренебрежительности, его стали называть люди, не расположенные к нему, считавшие его еретиком. Действительно, Ишояв Адиабенский, когда обращается к нему, называет Мар Сахдой, а когда пишет о нем в третьем лице, — Сахдоной, и при этом не скупится на оскорбительные эпитеты в его адрес. Несторианские хронисты Фома Маргский и Ишоднах Басрский, также считающие его еретиком, хоть и говорят о нем более почтительно, также называют его Сахдоной, это же относится и к «Хронике Сеерта»<sup>7</sup>. С другой стороны, переписчик его сочинений, монах Сарги, называет его святым Мартирием. Впрочем, как бы то ни было, этот человек стал известен под именами Мартирий и Сахдона. Эти имена используем и мы.

Сахдона происходил из деревни Халмон, которая находилась на самом севере области Бет-Нуахра, расположенной между реками Тигр и Большой Заб<sup>8</sup>. Год его рождения точно не известен; несомненно только, что он родился в правление Хозроя II (590—628). Детские годы Сахдона провел в благочестивой и, можно сказать, подвижнической обстановке: сильное влияние на него оказали мать и некая добродетельная подвижница Ширин, к которой его часто приводили. Эти сведения предоставляет о себе сам Сахдона в своей «Книге совершенства», где он отводит немало места похвале добродетелям этих женщин (в основном он говорит о Ширин). Строгому образу их жизни он мог подражать лишь отчасти<sup>9</sup>. Его мать хотела видеть сына только монахом. Она говорила так: «Лучше мне умереть, чем жить: да не попустит мне Господь увидеть моего сына в мирской суете, подобно прочим»<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Ассемани подтверждает, что настоящее его имя Сахда, а уменьшительно его называли несториане. См.: *Assemanus 1725*. P. 453.

<sup>8</sup> Недалеко от современного иракского Киркука, главного города персидского региона Бет-Гармай.

<sup>9</sup> *Liber perfectionis* 1. 3, 81 (*De Halleux 1960a*. P. 49).

<sup>10</sup> *Liber perfectionis* 1. 3, 79 (*Ibid.* P. 48:22—23).

Сначала Сахдона учился в школе Мар Айталаха<sup>11</sup>, в которой он находился под надежным руководством, оберегающим молодой разум от посторонних влияний, поскольку школа в то время имела в соответствии с канонами строгий устав, приближенный к монастырскому<sup>12</sup>.

Следующий этап образования Сахдона проходил в церковной академии Нисибина<sup>13</sup>. Возможно, он учился в период, когда ее ректором был знаменитый Хенана Адиабенский (571–610), у которого в то время обострился конфликт с несторианской иерархией, а именно с митрополитом Нисибина Григорием Кашкарским<sup>14</sup>. Впрочем, Сахдона мог и не иметь непосредственного контакта с Хенаной, поскольку в «Хронике Сеерта» он упомянут в числе тех, которые «были совращены» учениками Хенаны<sup>15</sup>. Важно то, что он был, по крайней мере, его последователем, сочувствующим его догматическим убеждениям<sup>16</sup>. В Нисибине он

<sup>11</sup> См.: *Jesudenah, episcopus Basrae*. Liber castitatis 127 (Chabot 1896. P. 280); *Thomas, episcopus Margensis*. Liber gubernatorum 1, 37 (Budge 1893. P. 61–62).

<sup>12</sup> В исторической науке хорошо известны школьные правила, так называемые статуты, составленные в Нисибинской академии еще при ректоре Бар Сауме (ум. между 492 и 495) и претерпевшие две редакции, причем последняя была при ректоре Хенане Адиабенском в 590 г. (см.: Пигулевская 1979. С. 46–48). Эти правила имели силу не только для Нисибинской академии, но были распространены и в других учебных заведениях Церкви Востока (см.: De Halleux 1958. P. 126).

<sup>13</sup> См.: *Thomas, episcopus Margensis*. Liber gubernatorum 1, 37 (Budge 1893. P. 62).

<sup>14</sup> Так он назван в «Хузистанской хронике». См.: Пигулевская 1939. С. 65.

<sup>15</sup> См.: *Historia Nestoriana* 111 (Scher, Griveau 1983. P. 635 [315]).

<sup>16</sup> Как известно, Хенана подвергался преследованиям от несториан за свои суждения в христологии. От написанного им самим сохранились только два небольших сочинения: «О причине Золотой Пятницы» и «О причине молебствий» (см.: Scher 1911. P. 53–82). Он проповедовал в духе учения Халкидонского Собора. В частности, в вышеупомянутой «Анонимной сирийской хронике» сказано, что митр. Григорий не потерпел того, что Хенана «поставил в вину вселенскому экзегету [Федору Мопсуестийскому] его учения» (См.: Пигулевская 1939. С. 65). Наиболее полные сведения о Хенане см.: Scher 1905 (на арабском); Scher 1911. P. 7–10 (кратко на фр.); см. также статью: Childers 2011. P. 194.

познакомился с Ишоювом III, будущим католикосом, с которым вступил в дружеские отношения<sup>17</sup>.

Начало своей монашеской жизни Сахдона положил в монастыре Бет-Аве в Маргской области под руководством его основателя Раббана Иакова, ревностно предавшись подвигам воздержания, поста, бдения и молитвы, как сообщает Фома Маргский, а Ишоднах добавляет, что Сахдона жил не только в киновии, но также практиковал жизнь в уединении<sup>18</sup>. Приход Сахдоны в монастырь Бет-Аве Ишоднах относит приблизительно к периоду основания обители, поскольку Сахдона пришел туда, узнав, что Иаков удалился из монастыря на горе Изла<sup>19</sup>. Впоследствии Сахдона присоединился к некоему Камишо, монаху из той же обители, который по благословию Мар Иакова основал монастырь в горной области Хефтон в Сафсафе<sup>20</sup>. Фома делает существенное замечание о духовном опыте Сахдоны, говоря что он «ощутил сладость святой жизни, которая вкушается при утвержденности души», о чем свидетельствует его мудрость в написанных им аскетических трудах, составляющих два тома, а также его «Утешение» и другие сочинения о различных предметах<sup>21</sup>.

Будучи монахом Бет-Аве, Сахдона проявил себя талантливым ритором: известно, что он произнес две прекрасные речи на погребение настоятелей монастыря Иакова и его преемника Иоанна, а также написал «Житие игумена Иакова», впрочем ни одно из вышеуказанных сочинений не сохранилось. Его добрая монашеская жизнь и способности привлекли внимание иерархии — и католикос Церкви Востока Ишоюв II вместе с жителями города Махозе д'Ареван, в регионе Бет-Гармай, избрали его епископом

<sup>17</sup> См.: *Jesudenah, episcopus Basrae*. Liber castitatis 127 (Chabot 1896. P. 280); *Historia Nestoriana* 111 (Scher, Griveau 1983. P. 636 [316]); Пигулевская 1928. С. 98.

<sup>18</sup> См.: *Jesudenah, episcopus Basrae*. Liber castitatis 127 (Chabot 1896. P. 280); *Thomas, episcopus Margensis*. Liber gubernatorum 1, 37 (Budge 1893. P. 62).

<sup>19</sup> См.: *Jesudenah, episcopus Basrae*. Liber castitatis 127 (Chabot 1896. P. 280).

<sup>20</sup> См.: *Ibid.*; Пигулевская 1928. С. 98.

<sup>21</sup> См.: *Thomas, episcopus Margensis*. Liber gubernatorum 1, 37 (Budge 1893. P. 62:7–11).



этого города<sup>22</sup>. Вскоре после хиротесии он стал смущать священноначалие и паству проповедью своих суждений, противоречащих несторианскому учению, которое доминировало в то время в Церкви Востока.

Фома Маргский пишет, что Сахдона «совратился в ересь» в бытность его членом персидского посольства к императору Ираклию. Кем именно это посольство было отправлено к византийскому императору — сыном Хозроя, царем Кавадой II Шерое, или его женой (сестрой) царицей Боран, уже после его смерти, — в этом источники расходятся. Делегацию составляли высшие духовные лица: католикос Ишояв II, митрополиты и епископы. Они должны были вести переговоры о мире с византийским императором, но в ходе переговоров они рассуждали и о вере, в результате чего обе стороны пошли на некоторые уступки друг другу<sup>23</sup>. Приводим описание этого посольства, согласно изложению Фомы Маргского:

«Когда Шерое стал царем, он пожелал и замыслил, чтобы царство было в мире и чтобы избавиться от возмущений, разделений и войн, которыми занимался Хозрой, его отец, и по распоряжению и с благоволения его кротости был мир во всех Церквах, находящихся под властью персов. Тогда Мар Ишояв был поставлен патриархом. Царь Шерое убедил католикоса, чтобы он избрал из государств Востока нескольких митрополитов и епископов, чтобы отправиться в землю римлян на содержании и довольстве от [персидского] царя с его, царя, посланием и приветствиями, чтобы всё мешающее миру и вражда, которые были между персами и римлянами, было преодолено и разрушено и с помощью

<sup>22</sup> См.: *Thomas, episcopus Margensis. Liber gubernatorum* 2, 4 (Budge 1893. P. 69).

<sup>23</sup> Ираклий предложил архиереям совершить Литургию в его присутствии в сослужении с греками. Было условлено, что восточные не будут поминать на ней имен Феодора, Диодора и Нестория, а греки не будут поминать имени свт. Кирилла Александрийского. По возвращении на родину католикос Ишояв II и бывшие с ним архиереи подверглись за это тяжким упрекам со стороны своих. Император Ираклий потребовал от Ишоява II изложить перед ним свое исповедание веры и после краткого обсуждения одобрил его. Подробнее см.: Scher, Griveau 1983. P. 557 [315]–560 [240].

их мудрости был насажден мир в двух странах. Тогда Ишоаяв, подчинившись распоряжению доброго царя Шероя, собрал епископа Мар Кириака, митрополита Нисибина, Мар Павла, митрополита Адиабены, Мар Гавриила из Карка д'Бет-Слок и еще некоторых епископов, мужей опытных, рассудительных и мудрых. И отправились с католиком упомянутые митрополиты с епископами, а вместе с ними также наш святой Ишоаяв Ниневийский и Сахдона. И так через Христа, Господа нашего, Господь миров, Промыслитель и Хранитель обеих стран и всего мира, расположил к этим пастырям римлян, которые приняли их прибытие и их внушения, как если бы они были ангелами Божиими. Вот какое вознаграждение было воздано этим святым мужам за все их заботы и труды в этом путешествии. И возвратились они в мире в эту страну, каждый на свою кафедру»<sup>24</sup>.

То, что эта дипломатическая миссия действительно была осуществлена, является неоспоримым фактом: об этом единогласно свидетельствуют несколько хроник<sup>25</sup>. Сомнению подвергается участие Сахдоны и Ишоаява III в этом посольстве. Об этих лицах как участниках делегации упоминает один только Фома Маргский и их имена добавляет к уже изложенному списку иерархов, потому что именно они его интересуют. Но главное то, что участие Сахдоны в посольстве может быть признано анахронизмом. Такое предположение сделал А. де Аллэ<sup>26</sup>. С. Брок также приводит в биографических сведениях о Сахдоне такую хронологию, которая не позволяет считать его участником посольства<sup>27</sup>.

Согласно этой гипотезе, события в их исторической последовательности должно расположить следующим образом. Согласно Фоме Маргскому, в пятый год Хозроя, сына Гормизда<sup>28</sup>, который воцарился в девятьсот

<sup>24</sup> См.: *Thomas, episcopus Margensis. Liber gubernatorum* 2, 4 (Budge 1893. P. 69–70).

<sup>25</sup> См. об этом: De Halleux 1956b. P. 30.

<sup>26</sup> Свою гипотезу он излагает здесь: De Halleux 1958 P. 106–114.

<sup>27</sup> Brock 2011b. P. 356.

<sup>28</sup> Хозрой II Парвез.

первом году по летосчислению греков, Раббан Иаков пришел в монастырь Бет-Аве<sup>29</sup>. Начало эры греков — это 311-й год до Р. Х., год воцарения династии Селевкидов. При этом год начинается с 1-го дня месяца нисана, который в начале этой эры пришелся на 3 апреля. Это летосчисление было широко распространено на Ближнем Востоке в Средние века. Иначе говоря, 901-й год греков — это 590/591-й год от Р. Х., а пятый год царствования Хозроя — 595/596 год от Р. Х.<sup>30</sup>

Однако известно, что Иаков подвизался в Великом монастыре на горе Изла, основанном Авраамом Кашкарским, и удалился оттуда в результате смущения, когда монастырь была вынуждена покинуть целая группа монахов<sup>31</sup>. Это произошло в настоятельство Бабая Великого, преемника Дадишо из Бет-Арамайэ (529–604), то есть не ранее 604 г. Ж. Лабур, обратив внимание на анахронизм событий, предположил, что дата основания монастыря Бет-Аве указана Фомой ошибочно: ее следует отнести не к 5-му, а к 15-му году Хозроя, то есть к 605/606 г.<sup>32</sup> Согласно Баджу, Иаков пробыл настоятелем монастыря двадцать пять

<sup>29</sup> См.: *Thomas, episcopus Margensis. Liber gubernatorum* 1, 14 (Budge 1893. P. 47–48). Это дата основания монастыря. Епископ Фома, как бывший настоятель этой обители, здесь же подчеркивает, что с большой тщательностью выведал эту дату.

<sup>30</sup> В энциклопедической статье А. В. Муравьева и И. Йевтича неверно указано, что монахи были изгнаны Бабаем в 901-й год греков, причем дана ссылка на сирийский текст 7-й главы первой книги «Истории монахов» Фомы Маргского издания П. Беджана: в этой главе действительно сказано, что при Бабае часть братии покинула монастырь, но датировка этого события не дана. См.: *Bedjan* 1901. P. 13–14; Йевтич, Муравьев 2002. С. 239.

<sup>31</sup> Причина этого рассеяния монахов недостаточно ясна. Фома утверждает, что монахи удалились оттуда, будучи совращены дьяволом на путь порока и не желая идти путем подвижничества. См.: *Thomas, episcopus Margensis. Liber gubernatorum* 1, 7 (Budge 1893. P. 26–28). Однако сам Фома не был современником событий и опирался на пристрастные источники. Более правдоподобным представляется предположение Муравьева и Йевтича: часть братии могла уйти из-за недовольства крайне несторианскими убеждениями нового настоятеля (см.: Йевтич, Муравьев 2002. С. 239).

<sup>32</sup> См.: *Labourt* 1904. P. 320. Примеч. 1.

или тридцать лет, то есть до 630/631 или до 635/636 г.<sup>33</sup> Такая хронологическая корректировка подтверждается еще и тем, что Иаков умер при католикосе Ишояве II: об этом свидетельствует одно из писем Ишоява III, который тогда еще был епископом, к братии Бет-Аве<sup>34</sup>. В этом послании он, как бывший монах этой обители, увещевает братию оказывать послушание новоизбранному настоятелю Иоанну, пришедшему на смену Иакову. В конце письма он отмечает, что об избрании игуменом Иоанна он поставил в известность митрополита и должен еще, если потребуетя, сообщить об этом патриарху (католикосу). Как известно, в 608/609 г., после смерти очередного католикоса, Хозрой II не разрешил избрать нового на место почившего, и патриаршая кафедра вдовствовала до 628 г., когда, по смерти Хозроя, католикосом был избран Ишояв II (628—644/646)<sup>35</sup>. Следовательно, если Ишояв III упоминает в своем письме о патриархе, то оно было написано не раньше 628 г.

Получается, что игумен Бет-Аве Раббан Иаков умер между 630 и 635 гг., когда патриархом был Ишояв II. Неизвестно, когда Сахдона был избран епископом. Исходя из того, что он произносил надгробные речи в память почивших игуменов монастыря Бет-Аве Иакова и его преемника Иоанна, а также написал «Историю Раббана Иакова», следует думать, что, скорее всего, он пережил в этом монастыре двух настоятелей<sup>36</sup> и был поставлен во епископа при третьем — игумене Павле<sup>37</sup>. Поскольку посольство к Ираклию было отправлено в 630 г.<sup>38</sup>, то очень маловероятно, что в то время Сахдона уже был епископом.

<sup>33</sup> См.: Budge 1893. P. LXXIII.

<sup>34</sup> См.: *Išō'yahb III Patriarcha. Liber Epistularum* 1, 18 (Duval 1904. P. 34:11—15).

<sup>35</sup> См.: Колесников 2012а. С. 654.

<sup>36</sup> Иоанн недолго управлял монастырем: он стал игуменом, когда ему было около 70-ти лет. См.: *Išō'yahb III Patriarcha. Liber Epistularum* 1, 18 (Duval 1904. P. 32).

<sup>37</sup> См. о нем: Budge 1893. P. LXXXII.

<sup>38</sup> Пигулевская выполнила тщательный анализ хронологии этого события. См.: Пигулевская 1928. С. 94—98.

Такое нарушение хронологии у Фомы Маргского не единственное. Так, он ссылается на пророчество старца Бар Эдты, который преставился 8 января 611 г.<sup>39</sup> После смерти старца его ученик Иоанн Персидский написал «Историю Раббана Бар Эдты», которую использовал Фома, по его собственным словам<sup>40</sup>, и из которой он взял данное пророчество. В этой «Истории» повествуется о том, как Сахдона стал проповедовать ересь и написал некое богохульное сочинение. Тогда Бар Эдта вызвал его и, укорив, предрек, что тот будет изгнан из Церкви с анафемой, что и исполнилось через много лет<sup>41</sup>. Если бы Сахдона еще при жизни Раббана Бар Эдты имел славу еретика, то он, наверное, не мог бы прожить в монастыре Церкви Востока столь долгое время и при этом пользоваться репутацией доброго писателя.

Приводим фрагмент «Истории монахов», в котором Фома ярко описывает, как Сахдона отказался от догматического учения Церкви Востока:

«Когда эти святые, ушедшие в страну Римскую, находились в области Апамен<sup>42</sup>, они некоторое жили там, чтобы несколько отдохнуть. Там был один монастырь тех еретиков, которые отвергают исповедание истины. Святой и блаженный Мар Иоанн <...> и с ним наш Мар Ишоаяв и Сахдона задумали пойти к этим людям, чтобы устроить диспут. Братия монастыря собрались к ним. При словопрении с этими тремя сияющими звездами они были изумлены и смущены и увидели, что никакая часть их учения ни в какой степени не может сопротивляться огню истинной мудрости и сильных доказательств восточных.

Настоятелем у тех монахов был старец преклонных лет. Его ученики пошли к нему и сказали: “Вот три восточных епископа, посланники персидского царя, которые пришли к нам, разрушили весь наш труд и все

<sup>39</sup> См.: Baumstark 1922. S. 203.

<sup>40</sup> *Thomas, episcopus Margensis*. Liber gubernatorum 1, 37 (Budge 1893. P. 61–62).

<sup>41</sup> The Histories of Rabban Hormîzd the Persian and Rabban Bar-'Idtâ 24:1025–1036 (Budge 1902. P. 235–236).

<sup>42</sup> Речь идет об Апамене Сирийской, современном Хальат-эль-Медихе, расположенном на р. Оронте (Budge 1893. P. 128. Примеч. 5).

рассуждение о наших догматах, которые мы изложили перед ними”. И сей нечестивый старец — чародей, как я узнал это от других по преданию, — повелел своим ученикам пригласить их войти к нему, чтобы он мог видеть их или, скорее, чтобы послушать их доводы о предмете, который они проповедают. Блаженный Мар Ишоив и Мар Иоанн уклонились: вид этого нечестивца показался им как бы демоническим, но Сахдона, возложив надежду на свои познания, возымел дерзость пойти. Его товарищи уговаривали его не идти, но он не внял им. Они рассказывают, что когда [Сахдона] вошел к нему и посмотрел на его возраст и седины, тогда преклонил свою голову под его десницу. Таким образом, как они рассказывают, ум Сахдоны уклонился от истинной веры, которую содержит.

Так, мало-помалу, с течением времени и по мере изменения обстоятельств, Сахдона написал книги, отвергающие правую веру двух природ и двух ипостасей<sup>43</sup> в одном лице сыновства. И когда святой Мар Ишоив Адиабенский стал католикосом, он отлучил Сахдону от Церкви, согласно пророчеству, которое произнес о нем святой Раббан Бар Эдта, истинный аскет»<sup>44</sup>.

Если верно предположение о том, что Сахдона не участвовал в этом посольстве, то тогда с какой целью Фома Маргский мог придумать эту историю о его обращении? Объяснить это можно только тем, что таким образом он хотел сделать удобопонятной перемену в нем и представить ее как уклонение от истины.

Как бы то ни было, Сахдона изменил свои религиозные убеждения и после недолгого пребывания на кафедре города Махозе д'Ареван в регионе Бет-Гармай<sup>45</sup> подвергся обвинению в ереси от своего бывшего

<sup>43</sup> Сахдона употреблял сирийское слово ܩܢܘܡܐ [qnōmā], которое не всегда соответствует тому значению, которое в православной догматике имеет понятие «ипостась». В этой статье «ипостась» условно используется вместо «кнома».

<sup>44</sup> *Thomas, episcopus Margensis. Liber gubernatorum* 1, 6 (Budge 1893. P. 71–73).

<sup>45</sup> Митрополия Бет-Гармай, граничащая на севере с Адиабенской митрополией, подчинялась епископу города Карка д'Бет-Слок (совр. Киркук). См.: Hatak 2011. P. 71.

товарища Ишоюва III, тогда еще митрополита Адиабенского<sup>46</sup>. Известен ряд писем Ишоюва III по поводу отступничества Сахдоны. Эти письма являются важным источником по его биографии: хотя они чрезвычайно пристрастны, в них содержится много важных сведений. Из них, в частности, мы узнаем, что назначение Сахдоны на кафедру Махозе д'Ареван произошло благодаря ходатайству Ишоюва III. Впоследствии митрополит раскаивался в этом и оправдывался перед жителями города. В послании к ним он характеризовал Сахдону как лицемера и человека, одержимого любоначалием, который «горел желанием» достигнуть назначения на Адиабенскую митрополию, чему помешало раскрытие его «развращенной веры» перед теми, которые могли исполнить это его желание<sup>47</sup>.

Далее он рассказывает, что Сахдона написал некое сочинение — «глупую книгу, носящую название заблуждений в вере, когда никто его к тому не побуждал и когда не было настоящей нужды», — и скрывал его от Ишоюва, до тех пор пока не обнародовал его. Когда по некоторым делам Ишоюву понадобилось прибыть в Махозе д'Ареван, он спросил Сахдону, почему он скрывал эту книгу в то время, когда они были рядом, и, услышав от него «жалкое оправдание», потребовал принести ее. Просмотрев книгу, Ишоюв строго укорил епископа, впрочем не предавая дело огласке. Тогда Сахдона пообещал исправить все, что худо написал, и Ишоюв назначил ему время для исправления написанного им большее, чем требовало это дело, а сам сохранил все в тайне. Однако Сахдона не только не сдержал обещания, но и обратился к своим покровителям, которые придали ему смелости: он думал, что с помощью влиятельных людей сможет утвердить свои мнения<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> Около 629 г. Ишоюв III был поставлен епископом Ниневийским и приблизительно через десять лет назначен на кафедру города Арбелы, которой подчинялась Адиабенская митрополия. См.: Brock 2011a. P. 218.

<sup>47</sup> *Išo'yahb III Patriarcha*. Liber Epistularum 2, 6 (Duval 1904. P. 123–126).

<sup>48</sup> *Išo'yahb III Patriarcha*. Liber Epistularum 2, 6 (Duval 1904. P. 126–127).

Здесь обращает на себя внимание то обстоятельство, что Ишояв III в ту пору еще не был католикосом<sup>49</sup>, а занимал кафедру митрополита соседней области — Адиабены и епископ Махозе д'Ареван подчинялся не ему. Почему же тогда Ишояв ведет себя с ним как начальник? Он мог воздействовать на Сахдону только «братскими уговорами и убеждениями с любовью»<sup>50</sup>, а официально — не непосредственными распоряжениями, но через митрополита Бет-Гармай. Он выполнял роль возглашающего тревогу об опасности вторжения «ереси» через епископа, которого все принимают за своего. Именно поэтому Ишояв является для Сахдоны тем человеком, с мнением которого необходимо считаться.

В своем письме Сахдоне, которое было написано раньше послания к клиру и пастве Махозе д'Ареван, Ишояв также упоминает об их разговоре, об обещании Сахдоны и о том, что он хранил все это в тайне по братской любви, в ожидании его исправления. Он дал ему месячный срок, но прошло четыре месяца — и от него не было никаких вестей. Тогда Ишояв посоветовался с игуменом Павлом — настоятелем Бет-Аве — и отправил к Сахдоне братьев с письмом. Тон послания был требовательный: Ишояв велит, чтобы Сахдона или сам прибыл к нему со своей книгой, или, по крайней мере, доставил ее, угрожая в противном случае публично объявить, что Сахдона совратился в ересь<sup>51</sup>. Он напоминает, что прежде уже был человек, «глупый и недалекий, написавший то же самое, таким же образом и теми же словами», — некий Исаия Тахальский<sup>52</sup>, с которым боролись и которого изобличили Мар Хенанишо и Бабай Великий<sup>53</sup>. Эти

<sup>49</sup> В источниках нет достоверных указаний о времени его патриаршества, наиболее вероятная датировка — 649–659 гг. См.: Колесников 2012b. С. 655; Brock 2011a. P. 218.

<sup>50</sup> *Išō'yahb III Patriarcha. Liber Epistularum 2, 6* (Duval 1904. P. 126).

<sup>51</sup> *Išō'yahb III Patriarcha. Liber Epistularum 2, 7* (Duval 1904. P. 131).

<sup>52</sup> О нем есть еще только одно упоминание: в «Хронике Сеерта» он обозначен как еретик, против которого писал Бабай Великий. См.: *Historia Nestoriana 84* (Scher, Givèau 1983. P. 534 [214]).

<sup>53</sup> *Išō'yahb III Patriarcha. Liber Epistularum 2, 7* (Duval 1904. P. 133).



слова Ишоюва стоит отметить как важное указание на еще одного человека, проповедовавшего в Церкви Востока учение, возможно, близкое к православному или православное. Далее в этом письме Ишоюв пытается убедить Сахдону обратиться от заблуждения.

Последний воспринял слова Ишоюва: в присутствии вышеупомянутых братьев он достал книгу и вырвал из нее шестнадцать глав, а затем отпустил их с миром, передав через них ответное письмо, в котором благодарил митрополита. Такую реакцию «еретика» Ишоюв считает лицемерием<sup>54</sup>. Трудно сказать, действительно ли Сахдона колебался в убеждениях или уклонялся от прямых действий по осторожности. По отъезде посланников он обратился к некоторому лицу из священноначалия, к «досточтимой главе»<sup>55</sup> — может быть, к католикосу Ишоюву II, как считает и Пигулевская<sup>56</sup>. Ему он пожаловался на митрополита Адиабены и предъявил его письмо. Как было сказано выше, Ишоюв II — участник посольства к императору Ираклию, который отважился пойти на уступки Греческой Церкви. Очевидно, Ишоюв II был настроен к православию сочувственно и, может быть, даже был заинтересован в том, чтобы иметь у себя архиереев того же образа мыслей. Таким образом, делается явным круг лиц, готовых идти на сближение с Православной Церковью: это сам католикос, Сахдона и часть клира, поддерживавшая его.

Ситуация изменилась, когда на смену Ишоюву II католикосом избрали Мареммеха<sup>57</sup>. При нем Сахдона был соборным решением смещен с епископской кафедры и предан анафеме. В «Книге целомудрия» об этом сказано кратко: «Отцы собрались к католикосу Мареммеху, анафематствовали

<sup>54</sup> См.: *Isô'yahb III Patriarcha. Liber Epistularum* 2, 6 (Duval 1904. P. 127).

<sup>55</sup> *ܩܝܘܘܢܐ ܕܩܝܘܘܢܐ* [rešā myaqqārā]. См.: Ibid.

<sup>56</sup> Пигулевская 1928. С. 103.

<sup>57</sup> Ишоюв II был католикосом с 628 по 645 гт. См.: Brock 2011a. P. 218. Baumstark указывает, что Мареммех был поставлен патриархом между 647 и 650 гт. (см.: Baumstark 1922. S. 221), но, согласно хронике Гвиди, Ишоюв II руководил Церковью 18 лет (645/646 г.), а после патриархом был избран Мареммех (см.: Пигулевская 1939. С. 73).

Сахдону, разорвали его исповедание веры и поставили на его место епископом Мар Савву»<sup>58</sup>. Далее сказано, что Сахдона удалился на гору, то есть стал жить отшельником, но, не находя мира своей совести, скоро возвратился к Савришо, митрополиту Бет-Гармай, и покаялся в заблуждении. Однако вскоре он отправился к императору Ираклию, который в то время был в Иерусалиме, и сказал ему, что терпит гонение от восточных епископов за исповедание истинной веры, и произнес перед царем свое исповедание, анафематствовав Диодора и единомышленных с ним несторианских святых. Тогда, по распоряжению императора, Сахдона был поставлен православным епископом Эдессы. На кафедре этого города он пробыл недолго: некоторые лица донесли на него царю, что он проповедует мнения Диодора, — и Сахдона, по приказу Ираклия, был удален из Эдессы. Тогда, вернувшись к католикосу Мареммеху, Сахдона попросил у него прощения. Мареммех посочувствовал ему и даже готов был вернуть на прежнюю кафедру (Махозе д'Ареван), поскольку Мар Савва к тому времени преставился. Ишоаяв Адиабенский, узнав об этом, написал католикосу письмо, в котором в сильных выражениях предостерегал последнего от «происков сатаны», потому что, говорил он, у Сахдоны с собой две книги<sup>59</sup>, которые он написал против их веры. Это письмо дошло до нас также в сборнике писем Ишоаява, и процитированные Ишоднахом слова из него почти буквально ему соответствуют<sup>60</sup>. Письмо оказало воздействие: «отцы», как пишет Ишоднах, больше не захотели принимать в Церковь Сахдону, то есть это решение было принято соборно. Тогда Сахдона со скорбью вернулся в Эдессу и стал жить в некоей пещере на горе<sup>61</sup>.

<sup>58</sup> *Jesudenah, episcopus Basrae*. Liber castitatis 127 (Chabot 1896. P. 280).

<sup>59</sup> Указание «Книги целомудрия» на две конкретные книги Сахдоны, скорее всего, является ошибкой. Более достойно вероятия свидетельство Ишоаява о нескольких написанных Сахдоной сочинениях. См.: De Halleux 1958. P. 119.

<sup>60</sup> *Išō'yahb III Patriarcha*. Liber Epistularum 2, 28 (Duval 1904. P. 202).

<sup>61</sup> См.: *Jesudenah, episcopus Basrae*. Liber castitatis 127 (Chabot 1896. P. 281).

Сообщение Ишоднаха о том, что Сахдона ходил к императору Ираклию в Иерусалим, можно считать вымыслом, если следовать принятой нами хронологии событий. Ираклий посетил Иерусалим по случаю Воздвижения Креста в 630 г. — в то время Сахдона был еще монахом Бет-Аве. Неизвестно, был ли Ираклий в Иерусалиме в другой раз, но, как бы то ни было, обострение конфликта Сахдоны с Церковью Востока относится к середине 640-х гг., то есть к тому периоду, когда Ираклия уже не было в живых († 641)<sup>62</sup>. В таком случае, был ли Сахдона действительно поставлен митрополитом Эдессы? Поскольку во время своего изгнания он искал прибежища у православных, то не лишено правдоподобия их желание иметь архиереем на этой значимой кафедре человека с такими выдающимися способностями, тем более что соборный храм Эдессы, по приказу императора Ираклия, был отнят у монофизитов и предоставлен православным<sup>63</sup>.

Ишоднах добавляет в конце рассказа о Сахдоне, что когда тот жил в Эдессе, его посетил Гавриил, игумен монастыря Бет-Аве, дабы убедить оставить свои заблуждения<sup>64</sup>. Более подробно об этом сообщает Фома Маргский, приводя слова самого Гавриила: «Я, Гавриил, сторал от пламенной ревности моей души и отправился к нему в Эдессу»<sup>65</sup>. Оба хрониста отмечают, что Сахдона был побежден Гавриилом в споре.

Из писем Ишоява III известно, как в Церкви Востока развивались события, связанные с распространением через Сахдону богословских идей, защищающих исповедание веры Халкидонского Собора. Эта проповедь не ограничивалась одним городом или одной областью, но распространилась до самого Нисибина за Тигром, как видно из послания Ишоява к жителям этого города, которых он убеждает не принимать

<sup>62</sup> См.: De Halleux 1958. P. 120—121.

<sup>63</sup> Тем не менее, А. де Аллэ считает, что Сахдона не был митрополитом Эдесским. См.: Ibid. P. 121.

<sup>64</sup> См.: *Jesudenah, episcopus Basrae*. Liber castitatis 127 (Chabot 1896. P. 281).

<sup>65</sup> Budge 1893. Vol. 2. P. 212.

учения об одной ипостаси Христа<sup>66</sup>. В Персии нельзя было рассчитывать на восстановление церковного порядка с помощью гражданской власти, поэтому, как говорит Ишоыв в своем письме к епископу Барсауме, Бог Сам управил дело, устранив людей, поддерживавших распространение учения о единой ипостаси: одни тихо умерли, другие были поражены внезапной смертью<sup>67</sup>, третьи высланы к западным границам государства «из провинции с развращенной верой»<sup>68</sup>, а прочие замолчали из-за крушения их надежды. Далее он пишет, что на Соборе в Селевкии была восстановлена «истинная вера», после чего уже никто не проповедует об одной ипостаси Господа Иисуса Христа<sup>69</sup>. Можно считать, что именно после этого Собора Сахдона был изгнан в первый раз. Нет оснований для его точной датировки, но исходя из того, что в лице католикоса Ишоыва II Сахдона имел покровителя и, следовательно, не мог быть осужден при нем, собор в Селевкии созвали при следующем католикосе Мереммехе, вероятно, по самому случаю его избрания (между концом 643 и началом 647 г.).

Когда Ишоыв III еще был митрополитом (прежде 649 г.), он писал к епископам области Бет-Гармай, что Сахдона восемь раз отрекался от своих богословских суждений, противоречащих доктрине Церкви Востока: трижды письменно и пять раз устно перед Собором, и столько же раз возвращался к своим прежним мнениям<sup>70</sup>. Этих епископов он упрекает за то, что они по собственной инициативе призывают того, который в римских землях называл их еретиками и произносил на них анафему за неисповедание во Христе одной ипостаси, вернуться и занять свою прежнюю кафедру<sup>71</sup>. Когда Сахдона прибыл в отечество и ему

<sup>66</sup> См.: *Išō'yahb III Patriarcha. Liber Epistularum* 2, 9 (Duval 1904. P. 142).

<sup>67</sup> Досл.: «другим смерть упала на голову».

<sup>68</sup> Очевидно, имеется в виду провинция Бет-Гармай, в которой был епископом Сахдона.

<sup>69</sup> См.: *Išō'yahb III Patriarcha. Liber Epistularum* 2, 21 (Duval 1904. P. 170:18–171:6).

<sup>70</sup> См.: *Išō'yahb III Patriarcha. Liber Epistularum* 2, 30 (Duval 1904. P. 209).

<sup>71</sup> См.: *Išō'yahb III Patriarcha. Liber Epistularum* 2, 30 (Duval 1904. P. 210).

предложили условия, на которых он может быть принят, он отверг их и опять уехал<sup>72</sup>.

Особую активность в поддержке изгнанника оказывал некий епископ Гормизд. Известны два письма Ишоява Адиабенского к этому епископу. В первом из них он, как и в письме к епископам Бет-Гармай, пишет, что Сахдона, рассуждая о вере в римских землях, многократно называл восточных павликианами, говорил, что те, которые не исповедуют во Христе одной ипостаси, разделяют Его на двух сынов, и анафематствовал их. Из этого письма мы также узнаем, что целью Сахдоны было не отречься от учения об одной кноме, но, напротив, иметь возможность в качестве епископа Церкви Востока проповедовать данное учение в Персии. Когда оппоненты спрашивали его, почему он хочет возвратиться туда, если такова его вера, Сахдона отвечал: «Я иду, чтобы научить их вере»<sup>73</sup>.

Попытка принять Сахдону в общение была предпринята в монастыре Мар Симеона на Соборе во главе с католикосом. Не исключено, что этот Собор был последним или одним из последних, на котором обсуждался вопрос о Сахдоне. Осознавая, что решением Собора Сахдона может быть принят, Ишояв употребил все усилия, чтобы убедить отцов не делать этого. Он еще раз пишет епископу Гормизду, чтобы тот не поддерживал Сахдону и чтобы соборное решение не принималось без учета его (Ишоява) мнения, иначе Церкви угрожает опасность еретической смуты<sup>74</sup>. Какой исход имело дело о Сахдоне на этом Соборе, неизвестно. Вполне вероятно, что на нем он был осужден. Собор должно отнести ко времени патриаршества Мареммеха (до 649 г.).

Когда Ишояв III был католикосом, в городе Махозе д'Ареван оставалось еще много сторонников Сахдоны и его исповедания. Об этом есть косвенное свидетельство Ишоява. Католикос пишет к некоему

<sup>72</sup> См.: *Isô'yahb III Patriarcha. Liber Epistularum* 2, 30 (Duval 1904. P. 210).

<sup>73</sup> См.: *Isô'yahb III Patriarcha. Liber Epistularum* 2, 28 (Duval 1904. P. 203–204).

<sup>74</sup> См.: *Isô'yahb III Patriarcha. Liber Epistularum* 2, 29 (Duval 1904. P. 207).

Берикваю (может быть, епископу) о жителях этого города: пребывая у них, он испытывал сильное презрение к себе с их стороны<sup>75</sup>.

О последних днях жизни изгнанника Ишоднах пишет так: «Говорится, что он отверг еретические мнения<sup>76</sup> и обратился к истине. Он прожил долгое время в уединении и по смерти был погребен в своей пещере»<sup>77</sup>.

## 2. СОЧИНЕНИЯ САХДОНЫ

Известны несколько сочинений, написанных Сахдоной. Выше уже было сказано о его надгробных речах игуменам монастыря Бет-Аве Иакову и Иоанну и о «Житии Иакова» — ни одно из этих произведений не сохранилось. Однако известно из свидетельства Фомы Маргского известно, что это были сочинения высокого уровня с точки зрения языка и художественных приемов<sup>78</sup>.

Как видно из биографии Сахдоны, он написал некие книги, в которых изложил свои вероисповедные суждения. Непонятно, что это за книги, но не лишено правдоподобия, что одной из них мог быть аскетический трактат «Книга совершенства» или, что более вероятно, одна глава из него, посвященная именно догматическим вопросам, — «Об истинной вере и твердом исповедании православия». Это подтверждается эпизодом демонстративного вырывания Сахдоной шестнадцати глав из своей книги на глазах у посланников Ишоява III. Естественно предположить, что в данной главе, довольно пространной, содержатся основные мысли Сахдоны об истинном вероисповедании, которые содержались и в других его произведениях о том же предмете.

Сохранившиеся аскетические произведения Сахдоны известны по сирийским рукописям, которые подробно описаны в предисловии к первому тому его сочинений в серии CSCO, где также можно найти

<sup>75</sup> См.: *Iṣō'yahb III Patriarcha. Liber Epistularum* 3, 5 (Duval 1904. P. 230).

<sup>76</sup> То есть мнения, противоречащие несторианской христологии.

<sup>77</sup> *Jesudenah, episcopus Basrae. Liber castitatis* 127 (Chabot 1896. P. 281).

<sup>78</sup> Budge 1893. P. 63.

сведения о фрагментах, сохранившихся только в арабском и грузинском переводах<sup>79</sup>. Данный корпус состоит из аскетического трактата «Книга совершенства», пяти писем к другу-отшельнику и нескольких кратких «Изречений мудрости», сохранившихся не в полном объеме. Основная часть сочинений издана в четырех томах серии CSCO<sup>80</sup>. Отдельные фрагменты «Книги совершенства», обнаруженные в рукописях после этого издания, были опубликованы впоследствии в трех статьях<sup>81</sup>, а последние листы основной рукописи с колофоном были изданы ранее<sup>82</sup>.

«Книга совершенства» (“Liber perfectionis” — далее LP) занимает основной объем корпуса его сочинений. Она состоит из двух частей. Первая разбита на разделы и главы, а вторая — только на главы. Первый раздел первой части, состоящий из 9-ти глав, утрачен. Из второго раздела сохранились 3-я и 8-я главы и еще одна глава, изданная отдельно<sup>83</sup>. В рукописях главы не разделены на параграфы — это сделал А. де Алле для издания в серии CSCO.

На основании пятого письма (§ 5–9), где высказываются мысли, сходные с содержащимися в § 16–19 1-й главы второй части LP, и на основании сохранившихся глав, можно сказать, что в разделах 1 и 2 первой части Мартирий излагает историю нашего спасения, приводит в пример святых и хвалит подвижничество. Он побуждает к прохождению узкого пути: к отречению от мира, борьбе со страстями, к нищете, к терпению обид. Мартирий опровергает мнение тех, кто считает, что достигнуть сердечной чистоты можно без подвига. В третьем разделе, в котором отсутствует деление на главы, говорится о величии уединенной жизни, главным примером которой служит жизнь св. Иоанна

<sup>79</sup> De Halleux 1960a. P. I–XVIII.

<sup>80</sup> De Halleux 1960a, 1961, 1965a, 1965b.

<sup>81</sup> См.: De Halleux 1956a. P. 312–343; Brock 1968. P. 139–154; De Halleux 1960b. P. 33–38.

<sup>82</sup> См.: Pigulewski 1927. S. 293–309.

<sup>83</sup> De Halleux 1960b. P. 33–38.

Предтечи<sup>84</sup>. Эта жизнь требует «отречения от всего» в соединении с «совершенной чистотой». Самое сильное оружие против дьявола — это смирение<sup>85</sup>. Монах должен быть как бы пьяный от любви ко Христу<sup>86</sup>, любить мир и тишину помыслов, пребывать в молитве на всякое время<sup>87</sup>. Четвертый раздел, состоящий из пяти глав, посвящен страху Божьему. Он содержит предостережение от нерадения и небрежности<sup>88</sup>, рассуждение о том, что Бог не хочет все подавать даром (в собственном смысле Он все дает даром), но желает, чтобы человек приложил некоторое усилие, которое осуществляется с Божией помощью<sup>89</sup>. В 4-й и 5-й главах излагаются мысли о соотношении между киновиной жизнью и уединением: «Должно знать одно весьма возвышенное правило жизни уединенного отшельника: ангельское пребывание перед Богом и собранность духа»<sup>90</sup>, однако «жестоки и очень страшны брани, нападающие на него»<sup>91</sup>. Предварительная жизнь в кинонии является непременным условием для уединения<sup>92</sup>. Следует понести иго «подчинения братии» и «обучение через тяготы общежития»<sup>93</sup>, ведь и Сам Христос долгое время подчинялся Своим родителям перед тем, как выйти на битву с сатаной в пустыне<sup>94</sup>. Если уединение будет наносить духовный ущерб, то следует возвратиться в общежитие<sup>95</sup>. Жизнь в полном одиночестве проходили немногие, множество же отцов жили по двое или по трое,

<sup>84</sup> *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis 1, 3, 16–19.

<sup>85</sup> Ibid. 1, 3, 109–118.

<sup>86</sup> Ibid. 1, 3, 149.

<sup>87</sup> Ibid. 1, 3, 165.

<sup>88</sup> Ibid. 1, 4, 2, 20.

<sup>89</sup> Ibid. 1, 4, 2, 35; ср.: Ibid. 1, 2, 3, 10.

<sup>90</sup> Ibid. 1, 4, 5, 5.

<sup>91</sup> Ibid. 1, 4, 5, 3.

<sup>92</sup> Ibid. 1, 4, 4, 2–60.

<sup>93</sup> Ibid. 1, 4, 4, 53–54.

<sup>94</sup> Ibid. 1, 4, 4, 58.

<sup>95</sup> Ibid. 1, 4, 5, 2.



поэтому большинству монахов советуется жить в киновии или в неполном уединении.

Вторая часть более систематизирована и упорядочена. В ней есть вступительная глава, содержащая подведение итогов написанному в первой части и заключительное увещание с молитвой. Между ними материал распределен по 12-ти главам, каждая из которых посвящена какой-нибудь одной добродетели: вере, надежде, любви, странничеству и нищете, девству, воздержанию и посту, молитве и чтению, покаянию, смирению, послушанию, терпению, вниманию. Мартирий заявляет, что стремится представить традиционное учение на основании Священного Писания и творений святых отцов<sup>96</sup>. Л. Лелуа усматривает в подобном порядке изложения материала определенную логику: первые три главы посвящены добродетелям, общим для всех, а остальные десять — монашеским добродетелям<sup>97</sup>. С этим, разумеется, нельзя согласиться, если принять во внимание хотя бы главы о покаянии и смирении. Такое суждение Лелуа, скорее всего, является следствием католического подхода к христианской этике. Вернее, что и в данном списке добродетелей у Мартирия проявляется то же отсутствие четкой систематичности. Эта черта вообще свойственна его творениям. Она проявляется также в том, что автор принципиально не пользуется евагрианской схемой страстей и, вероятно, делает это сознательно, если принимать во внимание всеобщую распространенность данной схемы.

В главе «Об истинной вере» для изображения тайны Святой Троицы Мартирий использует хорошо известный образ солнца (Отец), его лучей (Сын) и тепла (Святой Дух)<sup>98</sup>. Из этого образа Мартирий выводит и такое правило: как на солнце должно смотреть осторожно, чтобы не повредить зрение, так и Писание следует изучать со знанием меры и при этом пользоваться верой, как светильником<sup>99</sup>. В христологии

<sup>96</sup> *Martyrius (Sahdona). Liber perfectionis 2, 1, 32; ср.: Ibid. 2, 2, 38–39.*

<sup>97</sup> Leloir 1978. Col. 739–740.

<sup>98</sup> *Martyrius (Sahdona). Liber perfectionis 2, 2, 14–15.*

<sup>99</sup> Ibid. 2, 2, 11.

Мартирий, как было сказано, отступает от несторианского учения и неуклонно настаивает на единстве ипостаси<sup>100</sup> Господа Иисуса Христа.

Об отречении Мартирий говорит, что монах, освободившийся от всех привязанностей к этому миру, желает, ищет и ожидает только небесного<sup>101</sup> и может считаться гражданином иного мира<sup>102</sup>. Желание небесных благ побуждает монахов к воздержанию<sup>103</sup>. Пост создает в смертном теле образ бессмертной жизни и являет состояние будущего века<sup>104</sup>.

Молитва должна совершаться с осознанием своего ничтожества<sup>105</sup>, при условии стремления к сердечной чистоте, и она отвергается, если ее творят с небрежностью и без благоговения<sup>106</sup>. Мартирий описывает, с какими расположениями следует приступать к Святым Тайнам<sup>107</sup>. Он напоминает о необходимости воздавать благодарность за причастие, в противоположность Иуде, который вышел после того, как взял хлеб<sup>108</sup>. Молиться должно постоянно, а не ограничиваться лишь установленными часами<sup>109</sup>. Из уставных богослужений Мартирий выделяет вечернее, ночное и утреннее<sup>110</sup>. Если что-либо из богослужения было упущено, то нужно восполнять это на следующий день.

В главе о послушании высказывается мысль о том, что оно должно быть обоюдным: «Все равно заботятся друг о друге, подчиняются, отдают себя и служат друг другу, как слуги»<sup>111</sup>. Младшие обязаны подчиняться

<sup>100</sup> Вернее сказать — кномы.

<sup>101</sup> *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis 2, 5, 2.

<sup>102</sup> Ibid. 2, 5, 3.

<sup>103</sup> Ibid. 2, 6, 2–3.

<sup>104</sup> Ibid. 2, 7, 36.

<sup>105</sup> Ibid. 2, 8, 2–15.

<sup>106</sup> Ibid. 2, 8, 16–26.

<sup>107</sup> Ibid. 2, 8, 32–37.

<sup>108</sup> Ibid. 2, 8, 35.

<sup>109</sup> Ibid. 2, 8, 39.

<sup>110</sup> *Martyrius (Sahdona)*. Epistulae 4, 94.

<sup>111</sup> *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis 2, 11, 30.

своим старцам и наставникам<sup>112</sup>. Тем не менее они имеют не только право, но и долг испытывать, не являются ли руководители лжехристами и лжепророками — в этом случае младшим следует удалиться от таких<sup>113</sup>. Те, на которых возложено общественное служение, должны служить братии с сердечной простотой и смирением, как Самому Господу<sup>114</sup>. Послушание должно быть полным и подвизаться в нем нужно до смерти, чтобы удовлетворить наших братьев во всем том, что полезно и им, и нам самим<sup>115</sup>. Всецелая бдительность, которая проявляется в делах, словах и мыслях, достигается через духовное чтение, размышление о слове Божиим и молитву<sup>116</sup>. Она выражается в исповеди помыслов.

В рукописях после «Книги совершенства» следуют пять писем. Первые три адресованы к некоторому монаху, который ищет монастырь более тихий, чем тот, в котором живет. Мартирий отвечает ему, что «тихое место <...> это смирение и самоукорение»<sup>117</sup>, потому что «не место и его перемена доставляют покой сердцу, но собственный дух, если он стремится к тишине и миру помыслов»<sup>118</sup>. Второе послание посвящено тому же предмету. Мартирий в нем признает, что для большинства людей «требуются предпочтительные места для упражнения в праведности, равно как определенное время для тишины и люди, способные оказать поддержку, в поступках которых проявляется добродетель»<sup>119</sup>. В третьем письме речь идет, главным образом, о любви, в особенности к врагам, к отверженным и убогим<sup>120</sup>. Четвертое письмо, которое длиннее, чем все остальные вместе взятые, адресовано

<sup>112</sup> *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis 2, 11, 36.

<sup>113</sup> *Ibid.* 2, 11, 40–41.

<sup>114</sup> *Ibid.* 2, 11, 45.

<sup>115</sup> *Ibid.* 2, 11, 10.

<sup>116</sup> *Ibid.* 2, 13, 7.

<sup>117</sup> *Martyrius (Sahdona)*. Epistulae 1, 3.

<sup>118</sup> *Ibid.* 1, 5.

<sup>119</sup> *Ibid.* 2, 10.

<sup>120</sup> *Ibid.* 3, 9–12.

брату, возвратившемуся в мир и женившемуся. Мартирий сильно укоряет его и побуждает одуматься. При этом о мире он говорит в довольно жестких выражениях<sup>121</sup>. Мартирий напоминает, что брак чист при условии, что связь законна и целомудренна<sup>122</sup>, а отрекшийся от своих данных пред Богом обетов не останется без вины<sup>123</sup>. Наиболее полного общения со Христом удобнее достичь в монастыре<sup>124</sup>.

В пятом письме Мартирий отвечает монаху, который говорил, что не нашел в «Книге совершенства» наставлений касательно уединенной жизни и созерцания. Мартирий пытается восполнить этот недостаток. Он разъясняет, что «неизреченное таинство уединения», уже предначертанное в крещении, осуществляется в полноте только для совершенных. «Хотя они созерцают еще только гадательно, через образы, они тем не менее видят подобие славы Господней и совершенствуются, по благодати Св. Духа, от единства к единству»<sup>125</sup>. Заметно, что Мартирий остерегается рассуждать свободно о таких высоких предметах. Он напоминает адресату о необходимости совершенной чистоты для того, чтобы приступить к этим тайнам, иначе они профанируются через письменное рассуждение о них<sup>126</sup>.

Наконец, третий род произведений — так называемые «Изречения мудрости». Помимо прочего, в них содержатся мысли о стяжании чистой мудрости в высших предметах<sup>127</sup>, о доступе к тайнам вечности<sup>128</sup>, о познании тайн, скрытых в творении и скрытых в Боге<sup>129</sup>, об образе Божиим и изначальном назначении человека<sup>130</sup>.

<sup>121</sup> *Martyrius (Sahdona)*. Epistulae 4, 4–5, 7–9, 11.

<sup>122</sup> *Ibid.* 4, 54; ср. Евр. 13, 4.

<sup>123</sup> *Martyrius (Sahdona)*. Epistulae 4, 46.

<sup>124</sup> *Ibid.* 4, 43.

<sup>125</sup> *Ibid.* 5, 19–20.

<sup>126</sup> *Ibid.* 5, 38.

<sup>127</sup> *Martyrius (Sahdona)*. Sententiae 1.

<sup>128</sup> *Ibid.* 5.

<sup>129</sup> *Ibid.* 6.

<sup>130</sup> *Ibid.* 34, 35, 37.

Сам Сахдона свидетельствует, что написал «Книгу совершенства», когда ему было двадцать восемь лет<sup>131</sup>. Поскольку маловероятно, что произведение, в котором выражен такой богатый духовный опыт, было написано таким молодым человеком, то речь, возможно, идет о некотором первоначальном варианте, который был значительно дополнен в более зрелом возрасте. Его суждения о Святой Троице и о Боговоплощении свидетельствуют о высокой культуре мышления: такие философские и богословские познания он мог приобрести в Нисибинской академии.

Если говорить об источниках, которыми пользовался Сахдона, то прежде всего надо сказать, что особенно часто он цитирует Священное Писание<sup>132</sup>. Когда он использует мысли из каких-то других источников, тогда понять, откуда они взяты, бывает значительно труднее. Известно, что он цитирует прп. Ефрема Сирина<sup>133</sup>, свт. Иоанна Златоуста<sup>134</sup>, свт. Василия Великого<sup>135</sup>, свт. Григория Богослова<sup>136</sup>.

Творения Сахдоны относятся к нравоучительным и написаны в духе увещаний и обличений. Если не считать богословских дискурсов, то язык его произведений прост, поскольку они предназначены для широкого круга читателей. Он может по несколько раз повторять одну и ту же мысль в разных выражениях, его увещания часто бывают довольно растянутыми, но речь всегда приятна и вдохновенна.

Помимо указанных аскетических произведений, известен небольшой фрагмент, принадлежащий перу Сахдоны и посвященный обличению мнений Нестория. Данный текст был обнаружен в рукописях сочинений Иоанна Марона<sup>137</sup>.

<sup>131</sup> *Martyrius (Sahdona). Liber perfectionis 2, 14, 16, 18–19.*

<sup>132</sup> Использованию Священного Писания в его трудах Л. Вебе посвятил специальную работу: Wehbé 1969. P. 61–112.

<sup>133</sup> *Martyrius (Sahdona). Liber perfectionis 2, 7, 25.*

<sup>134</sup> *Ibid. 2, 8, 44.*

<sup>135</sup> *Ibid. 1, 2, 8, 40–41, 43.*

<sup>136</sup> *Ibid. 1, 4, 4, 26–29; Ibid. 2, 8, 60.*

<sup>137</sup> См. публикацию данного фрагмента: Vreidy 1988–1989. P. 261–268.

### 3. ОСНОВНЫЕ ИТОГИ

Биография Мартирия-Сахдоны, как было сказано, могла быть изложена только по свидетельствам таких источников, достоверность которых нельзя считать надежной: или в силу пристрастности (письма Ишоява III), или в силу того, что свидетельствуют люди, жившие много лет спустя после описываемых ими событий («История монахов», «Книга целомудрия», «Хроника Сеерта»). Как было выявлено, в этих источниках встречаются и анахронизмы, и вымыслы.

Православного исследователя не может не интересовать ответ на вопрос о вероисповедании Сахдоны. Ответ на него нужно давать как с точки зрения канонической: мог ли он официально принадлежать к Православной Церкви, так и с точки зрения догматической: исследовать то, что он написал о вере. В рамках настоящей статьи можно говорить только о его канонической принадлежности к Православной Церкви. Однозначного ответа мы не даем: нет достаточных исторических свидетельств. В силу этого можно говорить только о степени вероятности. Поскольку Мартирий несколько раз переходил из Церкви Востока в Церковь Римской империи и нет исторических данных о том, с какой Церковью в мире он умер, то вероятны обе возможности. Он прожил до конца своих дней рядом с Эдессой, то есть в Римской империи, но в то же время хронисты, которым нельзя вполне доверять, свидетельствуют, что к концу жизни он примирился с Церковью Востока. Итак, обе возможности равновероятны. Если же он умер в мире с Церковью Римской империи, то следует отвечать на вопрос, мог ли он быть принят в общение православной общиной, а не моноэнергистами? Если Ираклий насаждал моноэнергизм, то и нет гарантий, что Сахдона переходил к православным, а не к моноэнергистам.

Ишоднах пишет, что Сахдона, будучи православным митрополитом Эдессы, проповедовал учение Диодора — и православные его изгнали. Как было сказано, трудно отделить вымысел от фактов в рассказе об этих событиях: в них нарушена хронология. Сахдона мог и не быть митропо-

литом Эдессы. Если же он был им, то, должно быть, действительно его проповедь расценивалась как не вполне православная: неудивительно, что православным грекам, которые были верны четким догматическим определениям, кое-что могло показаться подозрительным в проповеди сирийца, который, будучи воспитан в других традициях, сам дошел до истины православного вероучения. Пигулевская полагает, что сирийские проповедники учения об одной ипостаси Христа, возможно, не принимали «крайних формулировок» святителя Кирилла Александрийского<sup>138</sup>. Возможно, что и Сахдону смущала формула «μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη», если он видел в ней монофизитство и не допускал ее православного толкования.

Кроме того, сказано, что игумен Гавриил в споре победил Сахдону. Если это так, то из этого еще не следует, что побежденный в споре был объективно неправ или что он отказался от своих убеждений, тем более что он мог быть побежден из-за подавленного душевного состояния, ведь как раз в то время Сахдона глубоко переживал свой разрыв с Церковью Востока.

Слова Ишоднаха о покаянии и обращении Сахдоны к «истине» (несторианству) перед смертью — это свидетельство некоторого несторианского источника, и его объективность относительна. Это же следует сказать и о первых двух свидетельствах: они высказаны несторианином, который пользовался несторианскими же источниками.

Как воспринимать слова Сахдоны о том, что он, возвращаясь в Персию, не отказывается от своих догматических суждений, но идет туда только ради проповеди «истинной веры»? Действительно, он сам мог не иметь твердых убеждений и сомневаться: то, что он, по меньшей мере, восемь раз переходил из одной Церкви в другую, бросает тень на твердость его исповедания, но судить об этом мы не можем. Ясно одно: он искал способ сближения, в конечном счете примирения, между Церковью

<sup>138</sup> См.: Пигулевская 1928. С. 106. Она говорит о свт. Кирилле Иерусалимском, но, очевидно, по ошибке.

Востока и Церковью Римской империи, ради чего и пошел против официального исповедания Церкви Востока. Это делал не только он. Так, в Церкви Персии было целое течение, направленное на сближение между Церквями и включающее значительное число приверженцев и сочувствующих. Наиболее видные из них нам известны по именам, а некоторые — и по сочинениям. Это вышеупомянутые католикос Ишояв II, Хенана Адиабенский и Исаия Тахальский. О множестве приверженцев и сочувствующих свидетельствует то, что многие поддерживали Сахдону, в том числе в иерархии.

#### ИСТОЧНИКИ

- Пигулевская 1939 — Анонимная сирийская хроника о времени Сасанидов / Публ. Н. В. Пигулевской (Сирийские источники по истории Ирана и Византии) // Записки Института востоковедения АН СССР. Т. 7. М. — Л., 1939. С. 63–78.  
 [Anonimnaia siriiskaia khronika o remeni Sasanido (Anonymous Syrian chronicle about the time of the Sassanids) / Publikatsiia N. V. Piguleskoi (Siriiskiie istochniki po istorii Irana i Vizantii) // Zapiski Instituta ostokoeniia Aakademii Nauk Soiuzo Soetskikh Sotsialisticheskikh Respublik (Proceedings of the Institute of Orientalism of the Academy of Science of Union of Socialist Soiet Republics). 1939. Tom 7. P. 63–78.]
- Bedjan 1901 — Liber Superiorum seu Historia Monastica auctore Thoma, episcopo Margensi / Ed. P. Bedjan. P. — Lipsiae, 1901.
- Breydy 1988–1989 — *Breydy M.* Une attestation exclusive de Sahdona de l'exposé de la foi de Jean Maron // *Parole de l'Orient.* 1988–1989. Vol. 15. P. 261–268.
- Budge 1893 — The Book of Goernors: the Historia monastica of Thomas, bishop of Marga A. D. 840 / Ed. E. A. W. Budge. L., 1893. Vol. 1–2.
- Budge 1902 — The Histories of Rabban Hôrnîzd the Persian and Rabban Bar-'Idtâ / Ed. E. A. W. Budge. L., 1902. Vol. 2. Part 1 (Luzac's semitic text and translation series 10).
- Chabot 1896 — Le Lire de la Chasteté, composé par Jesudenah, évêque de Baçrah / Publié et traduit par J.-B. Chabot. R., 1896 (Mélanges d'archéologie et d'histoire publiés par l'École française de Rome 16).
- De Halleux 1956a — *De Halleux A.* Un nouveau fragment du manuscrit sinaïtique de Martyrius-Sahdona // *Mus.* 1956. Vol. 59. P. 343–312.



- De Halleux 1960a — *Martyrius (Sahdona)*. Oeures spirituelles I: Lire de la perfection, 1-e partie / Éd. par A. de Halleux. Louain, 1961 (CSCO 200–201).
- De Halleux 1960b — *De Halleux, A.* Un chapitre retrouvé du lire de la Perfection de Martyrius // Mus. 1960. Vol. 73. P. 33–38.
- De Halleux 1961 — *Martyrius (Sahdona)*. Oeures spirituelles II: Lire de la perfection, 2-me partie (ch. 1–7) / Éd. par A. de Halleux. Louain, 1961 (CSCO 214–215).
- De Halleux 1965a — *Martyrius (Sahdona)*. Oeures spirituelles III: Lire de la perfection, 2-me partie (ch. 8–14) / Éd. par A. de Halleux. Louain, 1965 (CSCO 252–253).
- De Halleux 1965b — *Martyrius (Sahdona)*. Oeures spirituelles IV: Lettres à des amis solitaires. Maximes sapientales / Éd. par A. de Halleux. Louain, 1965 (CSCO 254–255).
- Duval 1904 — *Iṣō'yahb Patriarchae III Liber Epistularum* / Ed. R. Duval. P. — Leipzig, 1904 (CSCO 64–65; Syr. 11–12).
- Pigulewski 1927 — *Pigulewski N. V.* Das Ende der Strassburger Sahdona-Handschrift // Oriens Christianus. 1927. Bd. 23. S. 293–309.
- Scher 1911 — Traités d'Isaï le docteur et de Hnana d'Adiabène sur les Martyrs, le Vendredi d'or et les Rogations, et Confession de foi à réciter par les évêques nestoriens aant l'ordination / Textes syriaques publiés et traduits par A. Scher. P., 1911 (PO 7; Fasc. 1).
- Scher, Grieau 1983 — Histoire Nestorienne (Chronique de Séert). Deuxième partie (II) / Texte arabe publiée par A. Scher, aec le concours de R. Grieau. P., 1918 (PO 13; Fasc. 4).

#### ЛИТЕРАТУРА

- Йевтич, Муравьев 2002 — *Йевтич И., Муравьев А. В.* Бабай Великий // ПЭ. 2002. Т. 4. С. 239–240. [*Ievtich I., Muravyov A. V.* Babai Velikii (Babay the Great) // Pravoslavnaia Entsiklopediia (Orthodox Encyclopedia). 2002. Tom 4. P. 239–240.]
- Колесников 2012a — *Колесников А. И.* Ишояв II // ПЭ. 2012. Т. 28. С. 653–654. [*Kolesnikov A. I.* Ishoiav II // Pravoslavnaia Entsiklopediia (Orthodox Encyclopedia). 2012. Tom 28. P. 653–654.]
- Колесников 2012b — *Колесников А. И.* Ишояв III // ПЭ. 2012. Т. 28. С. 654–655. [*Kolesnikov A. I.* Ishoiav III // Pravoslavnaia Entsiklopediia (Orthodox Encyclopedia). 2012. Tom 28. P. 654–655.]
- Пигулевская 1928 — *Пигулевская Н. В.* Жизнь Сахдоны (Из истории несторианства VII века) // Записки Коллегии Востоковедов при Азиатском музее Академии

- Наук СССР. 1928. Вып. 3.1. С. 91—108. [*Pigulevskaia N. V. Zhizn' Sakhdony (Iz istorii nestorianstva VII veka) (Life of Sahdona (From the history of the Nestorianism in VII century)) // Zapiski Kollegii Vostokovedov pri Aziatskom museie Akademii Nauk Soiuzu Sovetskikh Sotsialisticheskikh Respublik (Proceedings of the College of Orientalists of the Asiatic museum of the Academy of Sciences of the Union of Soviet Socialist Republics). 1928. Выпуск 3.1. Р. 91—108.]*
- Пигулевская 1979 — *Пигулевская Н. В. Культура сирийцев в средние века. М., 1979. [Pigulevskaia N. V. Kultura siriitsev v srednie veka (Culture of the Syrians in Middle Ages). 1979.]*
- Assemanus 1725 — *Assemanus J. S. Bibliotheca orientalis Clementino-vaticana. T. 3. Pars 1: De scriptoribus Syris nestorianis. R., 1725.*
- Baumstark 1922 — *Baumstark A. Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte. Bonn, 1922.*
- Brock 1968 — *Brock S. P. A further fragment of the Sinai Sahdona manuscript // Mus. 1968. Vol. 81. P. 139—154.*
- Brock 2011a — *Brock S. P. Isho'yahb III of Adiabene // GEDSH. 2011. P. 218.*
- Brock 2011b — *Brock S. P. Sahdona (Martyrius) // GEDSH. 2011. P. 356.*
- Childers 2011 — *Childers. J. W. Henana // GEDSH. 2011. P. 194.*
- De Halleux 1956b — *De Halleux A. Martyrios-Sahdona: théologie et spiritualité d'un "hérétique" dans l'Eglise perse au VIIe siècle. Louvain, 1956 (Diss.).*
- De Halleux 1957 — *De Halleux A. La christologie de Martyrios-Sahdona dans l'évolution du nestorianisme // OCP. 1957. Vol. 23. P. 5—32.*
- De Halleux 1958 — *De Halleux A. Martyrios-Sahdona. La vie mouvementée d'un "hérétique" de l'Église nestorienne // OCP. 1958. Vol. 24. P. 93—128.*
- Harrak 2011 — *Harrak A. Beth Garmai // GEDSH. 2011. P. 71.*
- Labourt 1904 — *Labourt J. Le christianisme dans l'Empire Perse sous la dynastie Sassanide (224—632). P., 1904 (Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique).*
- Leloir 1978 — *Leloir L. Martyrius (Sahdona) // DS. 1978. Col. 737—742.*
- Scher 1905 — *Scher A. École de Nisibe, son origine, etc. Beyrouth, 1905.*
- Wehbé 1969 — *Wehbé L. Textes bibliques dans les écrits de Martyrios-Sahdona // Parole de l'Orient. 1969. Vol. 5. P. 61—112.*

## МАРТИРИЙ-САХДОНА. ЖИЗНЬ И ТРУДЫ

### *Abstract*

#### **Maxim (Sudakov), monk. Martyrius-Sahdona. Biography and works**

In the article the reader is presented with the biography of Martyrius-Sahdona. This figure is one of the most prolific Syrian ascetic authors. He belonged to the Church of the East, but he left the official confession of this Church and started preaching the doctrine of one gnoma of Christ. It is not possible to determine surely, to what confession he belonged finally, because he converted from the Church of the East to the Orthodox Church and vice versa several times. This circumstance is complicated by the fact that information about his life is fragmentary and appears only in Nestorian sources. Here the A. attempts to make clearer the question of his confession on the basis of several of his witnesses. It is evident that he was one of the highest agents of a movement in the Persian Church, which attempted to approach Orthodoxy and to which Hnana of Adiabene belonged earlier. The article contains also an overview of Martyrius-Sahdona's literary heritage.

*Keywords:* Martyrius, Sahdona, Ishoyahb, Church of the East, Beth Garmai, "The Book of the perfection".

К ВОПРОСУ ОБ ОТНОШЕНИЯХ  
МЕЖДУ СВЯТИТЕЛЕМ  
АФАНАСИЕМ I, ПАТРИАРХОМ  
КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИМ,  
И СВЯТИТЕЛЕМ ФЕОЛИПТОМ,  
МИТРОПОЛИТОМ ФИЛАДЕЛЬФИЙСКИМ

УДК 281.911

DOI: 10.31802/2500-1450/2018-30-3-164-184

*Аннотация*

В статье исследуется вопрос о взаимоотношениях между двумя византийскими святыми, выдающимися церковными деятелями рубежа XIII–XIV вв.: патриархом Афанасием I Константинопольским и Феолиптом Филадельфийским. В церковно-исторической науке выдвинута гипотеза о возможности неприязненных или сопернических отношений между ними. Однако данные источников, из которых исходят исследователи, должны восприниматься критически и могут иметь иную трактовку. Так, связи свт. Феолипта с семейством Хумнов не могут служить аргументом в пользу натянутости его отношений со свт. Афанасием. Свидетельства о одновременности деятельности двух святителей в Константинополе вполне адекватно отражают сложившиеся отношения, которые могли обуславливаться: 1) объективной зависимостью свт. Феолипта от внешних обстоятельств в вопросе своего местопребывания; 2) высоким примером пребывания со своей паствой в опасностях, подаваемым свт. Феолиптом во время патриаршества свт. Афанасия; 3) церковными нуждами, вызвавшими необходимость пребывания свт. Феолипта в столице при патриархах Григории II и Иоанне XII; 4) различными тенденциями в церковной политике, которые можно условно обозначить как бескомпромиссно-строгую и умеренно-строгую.

*Ключевые слова:* Афанасий I Константинопольский, Феолипт Филадельфийский, Григорий Кипрский, патриарх Иоанн XII Константинопольский, Никифор Хумн, арсениты, арсенитский раскол, Константинопольский патриархат XIII—XIV вв.

## ВВЕДЕНИЕ

Свт. Афанасий I, патриарх Константинопольский<sup>1</sup>, и его современник свт. Феолипт, занимавший Филадельфийскую кафедру<sup>2</sup>, принадлежат к числу наиболее ярких и выдающихся византийских церковных деятелей рубежа XIII—XIV вв. Оба они при жизни пользовались глубоким почитанием, а после кончины были причислены к лику святителей Православной Церкви.

Исследователями уже отмечался факт духовного родства между святыми. Во время пребывания на Афоне будущий патриарх Афанасий, по свидетельству Иосифа Калофета, подчинил себя «мужу великому старцу», среди воспитанников которого был и свт. Феолипт Филадельфийский<sup>3</sup>. Этим старцем был не кто иной, как знаменитый учитель молитвы прп. Никифор Исихаст<sup>4</sup>. Однако во время пребывания свт. Афанасия на Афоне (ок. 1250) Феолипт был еще младенцем (свт. Феолипт родился ок. 1250)<sup>5</sup>, поэтому их духовное родство оказывается «заочным». Свт. Григорий Палама называет свв. Феолипта и Афанасия первыми среди своих учителей<sup>6</sup>. Это позволяет выстроить цепочку духовного преемства: прп. Никифор — свв. Афанасий и Феолипт — свт. Григорий Палама — Иосиф Калофет.

<sup>1</sup> С 1289 по 1293 г. и с 1303 по 1309 г. Основную библиографию о нем см.: ИАБ 2004. 6. № 343—374. С. 334—336.

<sup>2</sup> С 1283 по 1322 г. О нем см.: ИАБ 2004. 6. № 435—468. С. 342—468.

<sup>3</sup> ἀνδρὶ μεγάλῳ γέροντι <...> ὃν ὁ μὲν καθῆστο ἐπὶ τῆς Φιλαδέλφου (Josephus Calophetus. Vita Athanasii 11 (Τσάμης 1980. Σ. 466:426—427, 434)).

<sup>4</sup> См.: Καλομοιράκης 1990—1991. Σ. 25. О Никифоре см.: ИАБ 2004. 6. № 430—434. С. 341.

<sup>5</sup> См.: Пржегорлинский А., свящ. 2011. С. 35.

<sup>6</sup> Gregorius Palamas. De Hesychastis (PG 150, 1116CD).

Между тем характер отношений между свт. Афанасием и свт. Феолитом остается предметом научной дискуссии. В работе «Византийское наследие в Православной Церкви» прот. Иоанн Мейендорф высказал мысль о соперничестве выдающихся иерархов: «Если строгого монаха Афанасия действительно можно считать образцом церковных зилотов XIV в. и никоим образом не “гуманистом”, то Феолит Филадельфийский выступал соперником как Григория Кипрского, так и Афанасия, будучи тесно связан с семьей Хумнов, одной из опор антипаламизма между 1341 и 1347 гг.»<sup>7</sup>. В 2008 г. была опубликована статья священника Александра Пржегорлинского «Святые Афанасий I Константинопольский и Феолит Филадельфийский: неприязнь или беспристрастное единомыслие?»<sup>8</sup>. Содержание работы было воспроизведено с некоторыми незначительными дополнениями в монографии отца Александра, посвященной свт. Феолиту<sup>9</sup>. Как видно из заглавия статьи, автор предполагает возможность неприязни между святителями.

Мы попытаемся несколько скорректировать сложившееся мнение по данному вопросу, опираясь на свидетельства источников и их историко-церковный анализ.

Действительно, как отмечает отец Александр Пржегорлинский, сохранившиеся тексты дают возможность заключить, что активность двух иерархов в Константинополе была, так сказать, взаимоисключающей:

<sup>7</sup> Мейендорф И., протопр. 2007. С. 186–187. Сразу отметим, что о. Иоанн в данном случае не столько исходит из фактов, свидетельствуемых источниками (в сущности, единственным таким фактом является связь св. Феолита с семьей Хумнов, которая будет рассмотрена ниже), сколько приспособляет действительность под свою концепцию о противостоянии «монахов» и «гуманистов». Но реальность византийской жизни была гораздо сложнее, и попытка осмысливать ее в двоичной системе «монахи-гуманисты» приводит к слишком крупным обобщениям, как показывает, в частности, рассматриваемый пример.

<sup>8</sup> Пржегорлинский А., свящ. 2008.

<sup>9</sup> Пржегорлинский А., свящ. 2011. С. 47–52. В настоящем исследовании мы будем обращаться только к этой последней работе, полностью включившей в себя положения статьи 2008 г.

во время обоих периодов патриаршества свт. Афанасия источники молчат о свт. Феолите, и напротив, активность митрополита Филадельфийского в столице возрастает фактически до роли главного действующего лица в периоды, когда свт. Афанасий не был патриархом. Так, свт. Феолиту принадлежит ключевая роль в событиях вокруг патриарха Григория II Кипрского<sup>10</sup> — между Влахернским Собором 1285 г. и отречением Григория от патриаршества в 1289 г. — и во время патриаршества Иоанна XII Космы<sup>11</sup>. Отец Александр полагает, что в годы патриаршества Афанасия I митрополит Феолит оставался у себя в Филадельфии, хотя есть свидетельства и о его визитах в столицу: например, в 1307 г. митрополит совершил там постриг Ирины-Евлогии Хумнены-Палеологины<sup>12</sup>. Исследователь также замечает, что патриарх Афанасий не пишет в своих посланиях о митрополите Феолите<sup>13</sup>, хотя в одном из писем свт. Афанасия митрополит Филадельфийский упоминается не по имени, но по титулу<sup>14</sup>. Важность этого свидетельства нельзя недооценивать, и оно будет рассмотрено ниже.

Отметим также, что отсутствие упоминаний друг о друге не может в данном случае рассматриваться как показатель отношений. Например, в творениях свт. Феолита не упоминается ни один из константинопольских патриархов, которых только за время архиерейства свт. Феолита сменилось шестеро (за время жизни — 14), равно как и вообще епископов; из своих современников свт. Феолит упоминает лишь очень немногих лиц своего круга<sup>15</sup>.

Кроме того, следует отметить, что митрополит Феолит был далеко не свободен в выборе места пребывания. Путешествие из Филадельфии

<sup>10</sup> 1283–1289 гг. См.: ИАБ 2004. 6. № 308–342. С. 332–334.

<sup>11</sup> 1294–1303 гг. См.: РЛР 2001. № 90378.

<sup>12</sup> Пржегорлинский А., свящ. 2011. С. 47–49.

<sup>13</sup> Там же. С. 47.

<sup>14</sup> Там же. С. 48–49.

<sup>15</sup> В этом можно убедиться, изучив указатель исторических лиц в издании его сочинений Иоанниса Григорулоса: *Γρηγορόπουλος* 1996. Σ. 462–465.

Лидийской (совр. Алашехир), находившейся в 120 км от побережья, до Константинополя и обратно было сопряжено с немалыми опасностями. Предстояло совершить долгое путешествие по областям, где хозяйничали турки, а затем плыть на корабле по беспокойному и облюбованному пиратами морю. Митрополит не раз проделывал этот путь «сквозь огонь и воду», подвергаясь опасностям шторма и нападения пиратов и разбойников. В одном из писем Евлогии Хумнене свт. Феолит просит не посылать к нему никого даже для духовных нужд — из-за опасностей пути<sup>16</sup>. Это не были пустые страхи: в 1294 г. александрийский патриарх Афанасий, возглавлявший императорское посольство в Киликийскую Армению, был захвачен пиратами в окрестностях Фокеи и едва спасся<sup>17</sup>. В связи с этим Дж. Буджамра полагает, что митрополит Феолит при всем желании долго не мог покинуть столицу; и лишь незадолго до 1304 г. ему удалось, наконец, прибыть в Филадельфию, где он возглавил оборону города от осадивших его тюрок Осман-бея<sup>18</sup>.

1. ПАТРИАРХ АФАНАСИЙ,  
ФЕОЛИПТ ФИЛАДЕЛЬФИЙСКИЙ  
И СЕМЬЯ ХУМНОВ

В качестве возможной причины «неприязни» между двумя иерархами как И. Мейендорф, так и отец Александр Пржегорлинский приводят сложные отношения между свт. Афанасием и царедворцем Никифором Хумном, соратником и духовным чадом свт. Феолипта. Действительно, в своем произведении «Обличение дурного правления патриарха Нифона» («Ἐλεγχοὶ κατὰ τοῦ κακῶς τὰ πάντα πατριαρχεύσαντος Νίφωνος») Хумн повествует, что они «единогласно изгнали» (πάσαις ψήφοις ἀπεβλήμεθα) патриарха Афанасия за то, что его служитель Феофан с ведома

<sup>16</sup> «Больше не посылай сюда ни монаха, ни мирянина, потому что путь очень труден и опасен» (См.: Laurent 1930. P. 57. Примеч. 3).

<sup>17</sup> См.: Ibid. Примеч. 2.

<sup>18</sup> См.: Воојамра 1982. P. 96–97.



патриарха принимал дары в обмен на рукоположение<sup>19</sup>. Отец Александр полагает, что Хумн был «одним из активнейших сторонников скорейшей отставки Афанасия I»<sup>20</sup>. Впрочем, обвинение, выдвинутое Хумном, было опровергнуто еще в XVIII в. исследователем А. Бандури на основании собственного письма свт. Афанасия, написанного им до изгнания<sup>21</sup>, в котором он сообщает императору о нечестии упомянутого Феофана и просит наказать его<sup>22</sup>.

В свою очередь, патриарх Афанасий пишет императору Андронику II о Хумне: «Не станем искать исполнения своих желаний, как это делает каниклий (*ὁ κανικλείου*), который не ищет примириться с Богом в том, в чем он без пользы употребил свою власть, но желает только устраивать браки, как будто они могут изъять его из рук Божиих»<sup>23</sup>. Никифор Хумн занимал должность хранителя чернильницы (*ὁ ἐπὶ τοῦ κανικλείου*) с 1295 по 1327 г. и действительно имел большие амбиции. Сначала он надеялся, что его дочь Ирина выйдет замуж за трапезундского императора Алексия II Великого Комнина, но план провалился. В утешение император Андроник II предложил Ирине руку своего сына, деспота Иоанна Палеолога. Брак состоялся в 1303 г. Некоторое время спустя Хумн также добился успеха, женив своего сына Иоанна на представительнице одной из византийских императорских фамилий<sup>24</sup>. Таким образом, в глазах свт. Афанасия Хумн выглядел суетным искателем родовитости.

В отношениях между свт. Феолиптом и Хумном тоже остается много неясного. Так, Никифор Хумн был, по всей видимости, составителем

<sup>19</sup> Nicephorus Choumnus. Ἐλεγχοὶ κατὰ τοῦ κακῶς τὰ πάντα πατριαρχεύσαντος Νίφωνος (Voissonade 1833. P. 259–260).

<sup>20</sup> Пржегорлинский А., свящ. 2011. С. 48.

<sup>21</sup> Athanasius. Epistula 65 (Talbot 1975. P. 152).

<sup>22</sup> См.: Троицкий 1873. С. 433. Примеч. 2.

<sup>23</sup> Athanasius. Epistula 37:33–36 (Talbot 1975. P. 78).

<sup>24</sup> См.: Talbot 1975. P. 347.

императорского хрисовула<sup>25</sup> по поводу примирения с раскольниками-арсенистами<sup>26</sup> в 1310 г. — примирения, категорически отвергнутого Феолитом<sup>27</sup>. Одно это дает основание констатировать, по крайней мере, не полное их единомыслие. Тот факт, что Хумн был соратником и духовным чадом Феолитта, сам по себе не гарантирует того, что сановник во всем следовал взглядам святителя. Духовные дети великих мужей далеко не всегда оказываются достойными чадами своих отцов. Ближайший пример — Ирина-Евлогия Хумнена Палеологина, дочь Хумна и духовное чадо свт. Феолитта, ставшая впоследствии активной противницей свт. Григория Паламы, другого ученика свт. Феолитта. Знаменательно при этом, что патриарха Афанасия I Евлогия называет «святым патриархом кир Афанасием»<sup>28</sup>.

Таким образом, естественнее предположить, что участие Хумна в низложении свт. Афанасия было вызвано мотивами личного порядка, а не влиянием его духовного отца.

## 2. ОКРУЖЕНИЕ ПАТРИАРХА АФАНАСИЯ

Отец Александр Пржегорлинский пишет: «Впрочем, при более широком рассмотрении особенностей правления Афанасия в Константинополе можно заметить, что отношения у него не сложились не только с Феолитом. Собственная строгость лишила Афанасия I поддержки в высших кругах византийского общества <...> Заповеди Христовы, обращенные к свободной человеческой личности, Афанасием были переадресованы к своей пастве как законы. Последствия такой требовательности оказались

<sup>25</sup> Хрисовул — императорская грамота с золотой печатью, которая составлялась в особо важных случаях.

<sup>26</sup> Арсенисты — последователи незаконно изгнанного патриарха Арсения Авториана (PLP 2001. № 1694). О них см.: Троицкий 1873; Воојамга 1982. Р. 139–148; Afentoulidou-Leitgeb 2008. S. 59–60. Пржегорлинский А., свящ. 2011. С. 88–122. Литературу и источники по арсенистскому расколу см.: Вишняк 2018. С. 100–103.

<sup>27</sup> См.: Пржегорлинский А., свящ. 2011. С. 61–70.

<sup>28</sup> *Eulogia*. Epistula 1:28–29 (Hero 1986. Р. 26).

весьма предсказуемыми <...> Крайнее сужение круга общения означало и то, что в империи не оставалось политических сил, к которым мог бы апеллировать Афанасий <...> Предполагаемая натянутость отношений Афанасия и Феолипта, вернее видимое отсутствие отношений, вполне адекватно вписывается в ту атмосферу, которой окружил себя упомянутый константинопольский патриарх»<sup>29</sup>.

Подобная картина действительно складывается при работе с сочинениями историков-современников патриарха Афанасия: Георгия Пахимера и, отчасти, Никифора Григоры. Но свидетельства этих историков следует принимать критически: Пахимер враждебен свт. Афанасию, что признается большинством исследователей<sup>30</sup>, а Григора судит о нем с гуманистических позиций. Изучая обстоятельства деятельности святителя, следует учитывать все источники, включая объемный корпус работ самого патриарха, а также ряд агиологических произведений, в числе которых два жития, слово на перенесение мощей, энкомий, масса гимнографических произведений<sup>31</sup>. Только исходя из совокупности источников можно говорить об объективной картине жизни и служения святителя.

Свт. Афанасий был призван на патриаршество Самим Христом<sup>32</sup> в один из самых сложных моментов византийской истории. Как всякая великая личность, патриарх Афанасий был противоречивой фигурой — это отразилось в том числе в источниках.

<sup>29</sup> Пржегорлинский А., свящ. 2011. С. 48–50.

<sup>30</sup> См.: Afentoulidou-Leitgeb 2008. S. 55; Vooujamra 1982. P. 29; Talbot 1975. P. XVI. Пахимер также враждебен и к св. Феолипту. Ему явно была не по душе деятельность митрополита в столице: он называет святителя временщиком, «все возмущающим Феолиптом» (*ὁ τὰ πάντα κινῶν θεολίπτος*, *Pachymeres*. *Relationes historicas* 8, 9 (Failler 1999. Т. 3. P. 149:24), приписывает ему организацию засады для расправы с арсенитом Иоанном Тарханиотом и т. д. См.: Пржегорлинский А., свящ. 2011. С. 15, 21, 45.

<sup>31</sup> См.: Afentoulidou-Leitgeb 2008. S. 55–56.

<sup>32</sup> О двукратном явлении Христа будущему патриарху свидетельствует Феоктист Студит в своем «Житии св. Афанасия» (*Theoctistus Studites*. *Vita Athanasii* 8 (Пападопуло-Керамевс 1905. С. 10:26–11:7, 19–22)).

Современный исследователь Димитрис Каломиракис следующим образом осмысляет историческую миссию свт. Афанасия и ее отражение в источниках. Перед патриархом стояла грандиозная задача: восстановление православия, подорванного внешними и внутренними катаклизмами. Эта великая задача требовала великих усилий ото всех, поскольку речь шла о выживании империи. Первым шагом было восстановление церковного порядка, возможное лишь при возвращении к каноническим процедурам управления Церковью, строгом соблюдении церковных канонов и возрождении традиционных основ Церкви и государства, утраченных принятием западноевропейских образцов. Многие современники патриарха, лишённые рассуждения и дальновидности, досадовавшие на его обличения, судили о нем отрицательно, и его вынужденные строгости породили «бурю противодействий, интриг и клевет», которые воспроизводятся в наше время без достаточной доли критики и понимания православного Предания<sup>33</sup>.

Нельзя буквально понимать и свидетельство самого свт. Афанасия о своей полной оставленности<sup>34</sup>. Действительно, в письме о своем отречении свт. Афанасий повествует, что при решении вопроса о его уходе никто не приближался к нему, кроме одного сенатора и митрополита Гангрского, и то для того, чтобы добиться от него отречения<sup>35</sup>. Но при этом патриарх Афанасий был духовным руководителем монастыря Ксиролоф, насчитывавшего около тысячи насельников, имел многих сторонников при дворе и в Церкви<sup>36</sup>, пользовался любовью и уважением простого народа

<sup>33</sup> Καλομοιράκης 1991. Σ. 28–31, 34.

<sup>34</sup> См.: Пржегорлинский А., свящ. 2011. С. 49.

<sup>35</sup> Athanasius. Epistula 115:83–110 (Talbot 1975. P. 300–301). Э.-М. Тэлбот полагает, что в этом письме речь идет о первом отречении патриарха Афанасия в 1293 г. См.: Talbot 1975. P. 442.

<sup>36</sup> По свидетельству Григория Акиндина (см.: Gregorius Acindynus. Refitationes Duae 4, 51 (Nadal Cañellas 1995. P. 397:44, 54–57)). По времени это свидетельство относится, как полагаем, к 1307–1309 гг.

(за широкую социальную деятельность), благонамеренных монашествующих<sup>37</sup>, императора Андроника II (при всей сложности их отношений).

Нельзя думать также, что патриарх был лишен поддержки всех иерархов. Так, после первого отречения патриарх отлучил всех епископов, которые незаконно действовали против него, «кроме [епископов] Ираклии, Мельника, Апамеи и Врисы и трех других»<sup>38</sup>. Учитывая, что патриарх требовал от епископов постоянного пребывания на кафедрах, можно предположить, что все верные ему епископы (и в их числе митрополит Феолипт) отсутствовали в столице.

Таким образом, неприязнь в отношении патриарха Афанасия имела место, но лишь со стороны тех, кто в самом себе имел причины быть недовольным его строгостью и проводимой им церковной политикой. И все же, чем объяснить практически полное отсутствие свидетельств о каких-либо отношениях между двумя святителями? На наш взгляд, есть несколько соображений, которые помогают приблизиться к решению этой проблемы.

### 3. ВОПРОС О РЕЗИДЕНЦИИ ЕПИСКОПА

Как известно, свт. Афанасий настаивал на том, что архиереи должны находиться на своих кафедрах вне зависимости от того, под чьим владычеством — православным, латинским или мусульманским — они находятся. Большинство епископов захваченных областей прибывали в Константинополь, получали для доходов монастыри и церковные владения, заводили свое хозяйство, при этом нередко противились патриарху и не поминали его имени за богослужением (т. е. учиняли раскол). Вопрос неотложной отправки епископов на их кафедры проходит красной нитью через все творения свт. Афанасия<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> В особенности святогорцев. Например, в «Житии прп. Максима Кавсокаливита» свидетельствуется о духовной близости между прп. Максимом и патриархом Афанасием, который назван «новым Златоустом» (*Theophanes Perithorius Vatopedius. Vita Maximi 5* (Kourilas, Halkin 1936. P. 72:1–13)).

<sup>38</sup> *Athanasius. Epistula 2:74–75* (Talbot 1975. P. 10).

<sup>39</sup> См.: Boojamra 1982. P. 91–128.

В одном из писем патриарх сообщает императору Андронику II о незаконном поведении владык, оставивших свои кафедры и обосновавшихся в столице. Он просит его оправить их обратно, приводя в качестве примера пребывания со своей паствой, без называния имен, епископов Филадельфии и Нимфея — малоазийских городов, находившихся в зоне боевых действий: «Ибо ни [епископы] Филадельфии или Нимфея — и они не могут искать икономии» (μη γὰρ ὁ Φιλαδέλφειας ἢ ὁ Νυμφαίου, οὐ δύνανται οἰκονομίαν ζητεῖν καὶ αὐτοί)<sup>40</sup>. Эту фразу можно понимать двояко: либо как констатацию того, что даже епископы Филадельфии и Нимфея не должны искать «икономии» (т. е. возможности нарушения канонов о пребывании епископов со своей паствой), либо как риторический вопрос. В последнем случае патриарх ставит в пример этих епископов, которые, хотя и могли бы, подобно прочим, просить об икономии, однако же остаются на своих кафедрах. При любом понимании нужно думать, что свт. Афанасий высоко ценил пастырскую самоотверженность свт. Феоплита, который чувствовал это и старался пребывать со своей паствой, подавая пример другим епископам и оставляя столичные дела в надежных руках Константинопольского предстоятеля<sup>41</sup>.

Это вполне объясняет отсутствие митрополита Феоплита в столице в годы правления патриарха Афанасия; остается рассмотреть причины его активности в годы, когда последний не занимал патриарший престол.

#### 4. ФЕОЛИПТ ФИЛАДЕЛЬФИЙСКИЙ В КОНСТАНТИНОПОЛЕ

Деятельность свт. Феоплита в столице наиболее активно протекала при двух патриархах: Григории Кипрском (1285–1289) и Иоанне XII Косме (1294–1303).

<sup>40</sup> *Athanasius. Epistula 25:20–21* (Talbot 1975. P. 56).

<sup>41</sup> Такое предположение было высказано и о. Александром Пржегорлинским. См.: Пржегорлинский А., свящ., 2011. С. 52.

а) Митрополит Феолитт  
и патриарх Григорий Кипрский

Свт. Феолитт был ставленником Григория Кипрского. Правление этого патриарха было омрачено внутренней оппозицией, которую он встретил в лице арсенитов. Их претензия состояла в том, что Григорий во времена Лионской унии 1274 г. поддерживал униональную политику Михаила VIII Палеолога; арсениты же были яркими противниками унии, претерпевшими за это гонения. В столице ходили упорные слухи о неправославии патриарха, о том, что он принял поставление в чтеца от латинян, и прочее. В таких обстоятельствах митрополит Феолитт, обладавший, несмотря на молодость и короткий срок пребывания в епископском сане, большой харизматичностью и глубокой рассудительностью, окруженный ореолом исповедника православия и имевший поддержку в высших аристократических кругах, мог играть стабилизирующую роль, восполняя собой то, чего не хватало патриарху Григорию.

Свт. Феолитт выступает союзником предстоятеля. В 1285 г. митрополит Феолитт участвовал во Влахернском Соборе, на котором будущий патриарх Афанасий присутствовал в сане иеромонаха. На Соборе патриарх Григорий представил свой «Томос» как православное исповедание веры по вопросу *Filioque*. «Томос» приняли и подписали сорок один присутствовавший епископ, в том числе свт. Феолитт<sup>42</sup>.

Вскоре после Собора появился труд ученика Григория, монаха Марка, неправославно истолковавшего «Томос». Этот труд вызвал прения, епископы разделились на несколько групп; во главе одной из них встал свт. Феолитт. Он занял умеренную позицию, которая заключалась в том, чтобы признать православие патриарха Григория, но при этом убедить последнего оставить патриаршество ради общего мира. Более радикальная группа епископов настаивала на соборном осуждении патриарха. В итоге взяло верх мнение свт. Феолитта. На Соборе 1289 г., где рассматривался этот вопрос, святитель выступил первым и решительно заявил

<sup>42</sup> Исчерпывающее исследование по этому вопросу см.: Papadakis 1997. P. 83–196.

о православии патриарха Григория. Таким образом, удаление Григория Кипрского носило характер уступки арсенитам ради церковного мира, а не противостояния между свт. Феолитом и Григорием, как полагал отец Иоанн Мейендорф.

б) *Митрополит Феолит и патриарх Иоанн XII*

После первого изгнания патриарха Афанасия его место занял Иоанн XII. Его современник Феоктист Студит в своем «Житии свт. Афанасия» характеризует Иоанна следующим образом: «И был он изваянной в добродетель статуей, представив себя за образец прекрасных деяний; однако же не заботился также и о том, чтобы пресекать пути подрывающих виноградник диких зверей, терзающих его зубами и попирающих ногами»<sup>43</sup>. Как видно из этой характеристики, Иоанн был лично благочестивым человеком, но не обладал достаточной твердостью, пастырской харизмой и, вероятно, авторитетом, чтобы сопротивляться всеобщему беспорядку, охватившему в этот период патриархат. Свт. Афанасий был единственным человеком, который мог сравнительно долго единолично держать бразды правления в своих руках. Вероятно, поэтому потребовалось прибытие влиятельного митрополита Феолита, который оказывал самую активную поддержку всем начинаниям патриарха Иоанна<sup>44</sup>.

В 1295 г. в Малой Азии вспыхнул мятеж полководца Алексия Филантропина<sup>45</sup>, который был племянником вождя наиболее непримиримой группировки арсенитов Иоанна Тарханиота<sup>46</sup>. Хотя мятеж не удался

<sup>43</sup> *Theoctistus Studites. Vita Athanasii* 23 (Пападопуло-Керамевс 1905. С. 32:3–7). Этот фрагмент заимствован Феоктистом у Никиты Хониата, что, впрочем, не умаляет его исторической достоверности; ср. с повествованием Пахимера, который описывает Иоанна как человека мягкого, терпимого и миролюбивого; см.: *Pachymeres. Relations historiques* 8, 27 (Failler 1999. Т. 3. Р. 203:22–24, 205:3–6, 9, 205:32–207:5).

<sup>44</sup> См.: Пржегорлинский А., свящ. 2011. С. 45–46.

<sup>45</sup> См.: РЛР 2001. № 29752.

<sup>46</sup> См.: Ibid. № 27487.



и Филантропин был пленен<sup>47</sup>, Андроник II около 1298 г. послал в Малую Азию самого Иоанна Тарханиота в качестве главы войска для организации обороны от тюрок. Этому назначению противостали патриарх Иоанн и Феолитт Филадельфийский ввиду того, что Тарханиот был арсенитом. Тарханиот сложил с себя полномочия и покинул Малую Азию<sup>48</sup>.

У патриарха Иоанна были и другие претензии к Андронику II — дело о митрополите Ефесском Иоанне Хиле, заключенном ранее под стражу за несогласие с императором по вопросу о Григории Кипрском. Часть епископов встала на сторону императора и воспротивилась патриарху и свт. Феолитту Филадельфийскому, которые были несогласны с возвращением Иоанну Хиле его положения. Эти епископы выдвинули против патриарха Иоанна обвинения, суть которых сводилась к тому, что он управляет Церковью по своему разумению и воле<sup>49</sup>. В конце концов, большая часть епископов принудила патриарха к отречению<sup>50</sup>. О законности этого деяния тут же завязался спор, поскольку оно было «делом гнева и скорби»; и в то время, как Иоанн жил на покое в монастыре Паммакаристы, его имя еще возносилось за богослужением, а его люди занимали патриархию<sup>51</sup>.

Патриарх Иоанн в действительности не хотел уходить. Среди тех немногих сторонников патриарха, кто настаивал на недействительности отречения, был и свт. Феолитт.

Дело приняло неожиданный оборот, когда свт. Афанасий из своего монастыря, где проживал на покое, предсказал императору гнев Божий в виде землетрясения, которое и случилось спустя краткое время<sup>52</sup>.

<sup>47</sup> *Pachymeres. Relationes historicas* 9, 9–12 (Failler 1999. Т. 3. P. 237:9–255:21).

<sup>48</sup> *Pachymeres. Relationes historicas* 9, 24–25 (Failler 1999. Т. 3. P. 285:6–289:15).

<sup>49</sup> *Pachymeres. Relationes historicas* 10, 10–12 (Failler 1999. Т. 4. P. 327:26–331:9).

<sup>50</sup> *Pachymeres. Relationes historicas* 10, 28 (Failler 1999. Т. 4. P. 373:15–375:14).

<sup>51</sup> *Pachymeres. Relationes historicas* 10, 31 (Failler 1999. Т. 4. P. 381:6–383:15).

<sup>52</sup> *Pachymeres. Relationes historicas* 10, 34 (Failler 1999. Т. 4. P. 393:12–397:17); Josephus Calopetus. *Vita Athanasii* 30 (Τσάμης 1980. Σ. 493:1327–494:1330).

Андроник, пораженный пророчеством, полностью убедился в необходимости восстановления свт. Афанасия в патриаршем достоинстве<sup>53</sup>.

Однако патриарх Иоанн усложнил ситуацию, провозгласив, что он продолжает оставаться патриархом и отлучит всякого, кто пытается восстановить свт. Афанасия<sup>54</sup>. Простой и доверчивый Иоанн, по-видимому, был введен в заблуждение относительно свт. Афанасия и полагал, что его восстановление принесет вред Церкви<sup>55</sup>. В конце концов, императору удалось убедить Иоанна отказаться от угроз, и он смог с чистой совестью восстановить свт. Афанасия на кафедре, что и произошло в июне 1303 г.

Можно предположить, что свт. Феопит в этом случае держался той же линии, что и в случае с патриархом Григорием: пока это было возможно, поддерживал канонического патриарха, но уступил, когда увидел, что его уход доставит больше возможностей для церковного мира.

Таким образом, можно сказать, что присутствие свт. Феопита в столице было вынужденной мерой ввиду явной неспособности патриархов Григория и Иоанна держать под контролем церковные дела, пришедшие в крайне плачевное состояние после смещения патриарха Арсения (1264) и Лионской унии (1274). Пастырский талант, личный авторитет и способности свт. Феопита были совершенно необходимы в таких условиях. И напротив, в них не было нужды, когда престол занимал свт. Афанасий, сам обладавший этими дарами в полноте.

Нетрудно заметить также, что главная, хотя не единственная, опасность в рассматриваемые периоды исходила со стороны раскольников-арсенистов. Свт. Феопит, один из главных обличителей раскола, мог опасаться, что император и иерархия пойдут на неумеренное соглашательство с арсенистами, что приведет ко вреду Церкви (эти опасения вполне оправдались в 1310 г.). Свт. Афанасий, который был не менее свт. Феопита

<sup>53</sup> *Gregoras*. *Byzantina historia* 6, 1 (Schopen 1829. P. 215:2—216:11).

<sup>54</sup> *Pachymeres*. *Relationes historicas* 11, 3 (Failler 1999. T. 4. P. 409:26—411:29).

<sup>55</sup> Об этом свидетельствует его письмо императору; см.: *Pachymeres*. *Relationes historicas* 11, 6 (Failler 1999. T. 4. P. 417:1—32).

настроен против раскола, никогда бы не пошел на чрезмерные уступки арсенитам, и поэтому свт. Феолипт мог спокойно покинуть столицу в периоды его правления.

Еще одно объяснение может заключаться в некоторой разнице в церковно-политической линии, которой держались два иерарха.

##### 5. ДВА ПОДХОДА К ЦЕРКОВНЫМ ДЕЛАМ

Возможно, свт. Афанасий считал Григория и Иоанна недостаточно деятельными патриархами. В своих письмах он выражает скорбь о том, что со времени патриарха Арсения никто не позаботился о разрушенной Церкви<sup>56</sup>. Вероятно, подобные высказывания Пахимер истолковал в том смысле, что патриарх Афанасий возлагал ответственность за беспорядки в Церкви на предшествовавших патриархов, в особенности на Иоанна XII<sup>57</sup>. Как бы то ни было, патриарх Афанасий проводил гораздо более строгую линию, чем его предшественники.

Он искренне полагал, что только бескомпромиссная политика может дать Церкви и империи шанс на выживание, что отчасти оправдалось в период расцвета исихазма, для которого свт. Афанасий столь активно воздвигал почву. В этом смысле его справедливо называют ревнителем-зилотом, не выходящим, впрочем, за пределы разумного.

Митрополит же Феолипт, как видно, сообразовывался с обстоятельствами исходя из реальных возможностей. Его линию можно было бы назвать умеренно строгой. Вероятно, его содействие патриархам Григорию и Иоанну явилось попыткой хоть как-то стабилизировать положение в Церкви,

<sup>56</sup> «Ибо кто позаботился о ее разрушении со времени патриарха Арсения, или плакал о ней пред Богом, если не мог помочь иначе, или, если мог, — постоянно подвизался о ее созидании более, нежели о чем-либо другом после Бога?» (τίς γάρ ἐφρόντισε καταστροφὴν τὴν αὐτῆς, ἀπὸ τῆς τοῦ πατριάρχου κυροῦ Ἀρσενίου ἡμέρας, ἢ θρηνεῖν πρὸς Θεὸν ὑπὲρ ταύτης, εἰ μὴ ἄλλως ἠδύνατο βοηθεῖν, ἢ δυνάμενος τὴν σύστασιν ταύτης ἀνελλιπῶς ἠγωνίσαστο πρὸ τινὸς ἄλλου μετὰ Θεόν) (Athanasius. Epistula 69:32–36 (Talbot 1975. P. 164)).

<sup>57</sup> Pachymeres. Relationes historicas 13, 10 (Failler 1999. T. 4. P. 637:23–25).

страдавшей из-за непрерывной смены предстоятелей со времени патриарха Арсения Авториана (в период с 1260 по 1310 г. на Константинопольском престоле сменилось 11 патриархов). То, что свт. Феолит не был конформистом, вполне доказывает его принципиальная позиция по неприятию мира с арсенитами в 1310 г., приведшая даже к многолетнему разрыву евхаристического общения между Константинополем и Филадельфией<sup>58</sup>.

Нельзя думать, что свв. Афанасий и Феолит в своей церковной политике руководились личными симпатиями и антипатиями. Речь шла о вопросах бытия или небытия империи, а с ней и мирового христианства.

### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В работе отца Александра Пржегорлинского выделены три сферы, в которых проявляется большое идейное сходство свв. Афанасия и Феолита: 1) отношение к арсенитам; 2) церковно-административные реформы; 3) аскетические воззрения<sup>59</sup>. Возможно, более подробное изучение наследия обоих святителей выявит и другие общие черты. Но и на данном этапе можно отметить, что эти три пункта фактически охватывают всю совокупность церковных вопросов, стоявших на повестке дня на рубеже XIII–XIV вв. Согласие по этим ключевым темам обнаруживает духовную близость и единомыслие святителей. Поскольку святители Афанасий и Феолит являются единственными епископами своего времени, канонизированными Церковью, общность их взглядов на церковно-общественные реалии может рассматриваться как своего рода *consensus patrum* в условиях конкретной исторической эпохи.

Что касается предположений о возможном соперничестве и неприязни, то, на наш взгляд, нет никаких оснований говорить об их наличии. Свидетельства источников о взаимоисключающей активности двух иерархов в Константинополе вполне адекватно отражают сложившиеся отношения, которые могли обуславливаться несколькими факторами:

<sup>58</sup> См.: Пржегорлинский А., свящ. 2011. С. 61–70.

<sup>59</sup> Там же. С. 52.

- 1) несвободой свт. Феолипта в вопросе его местопребывания из-за опасностей путешествия из Константинополя в Филадельфию;
- 2) тем, что митрополит Феолипт подавал другим епископам пример пребывания со своей паствой в опасных и трудных условиях, что было крайне важно для церковной политики патриарха Афанасия;
- 3) тем, что пребывание свт. Феолипта в столице в периоды с 1285 по 1289 и с 1294 по 1303 г. должно было компенсировать нехватку харизмы, личного авторитета и рассудительности в церковных вопросах у тогдашних предстоятелей;
- 4) тем, что свв. Афанасий и Феолипт держались несколько различных тенденций в церковной политике, которые можно условно обозначить как бескомпромиссно-строгую и умеренно-строгую.

#### ИСТОЧНИКИ

- Пападопуло-Керамевс 1905 — *Пападопуло-Керамевс А. И. Жития двух Вселенских патриархов XIV в., свт. Афанасия I и Исидора I.* СПб., 1905. [*Papadopulo-Keramets A. I. Zhitia dvukh Vselenskikh patriarkhov XIV v., sv. Afanasiia I i Isidora I (Lives of two Oecumenical patriarchs, St. Athanasius I and Isidore I). Saint Petersburg, 1905.*]
- Afentoulidou-Leitgeb 2008 — *Afentoulidou-Leitgeb E. Die Hymnen des Theoktistos Studites auf Athanasios I von Konstantinopel.* W., 2008 (Wiener byzantinistische Studien 27).
- Boissonade 1833 — *Anecdota graeca / Ed. J. Boissonade.* P., 1833. Vol. 5.
- Γρηγορόπουλος 1996 — *Θεολήπτου Φιλαδέλφειας τοῦ Ὁμολογητοῦ (1250—1322) Βίος καὶ Ἔργα. Β' μέρος: Κριτικὸ κείμενο — σχόλια / Ἐκδ. I. K. Γρηγοροπούλου. Κατερίνη, 1996.*
- Failler 1999 — *Georges Pachymères. Relations historiques / Ed. A. Failler.* P., 1999. T. 3–4. (CSHB 24).
- Hero 1986 — *A woman's quest for spiritual guidance: the correspondence of Princess Irene Eulogia Choumnaina Palaiologina / Ed. A. C. Constantinides Hero.* Brookline (Massachusetts), 1986.
- Kourilas, Halkin 1936 — *Kourilas E., Halkin F. Deux Vies de S. Maxime le Kausokalybe // Analecta Bollandiana.* 1936. Vol. 54. P. 38–112.
- Nadal Cañellas 1995 — *Gregorii Acindyni Refutationes Duae / Ed. J. Nadal Cañellas.* Turnhout — Leuven, 1995.

- Schopen 1829 — *Nicophori Gregorae Byzantina historia* / Ed. L. Schopen. Bonn, 1829. Vol. 1 (CSHB 19).
- Talbot 1975 — *Talbot A.-M. The Correspondence of Athanasius I, patriarch of Constantinople: Letters to the emperor Andronicus II, members of the imperial family, and officials.* Wash., 1975 (CFHB 7, Dumbarton Oaks texts 3).
- Τσάμης 1980 — *Ἰωσήφ Καλοθέτου Συγγράμματα* / Ἐκδ. Δ. Τσάμης. Θεσσαλονίκη, 1980.

ЛИТЕРАТУРА

- Вишняк 2018 — *Вишняк М. А. Творения патриарха Афанасия I Константинопольского, касающиеся арсенитского раскола* // БВ. 2018. № 29. Вып. 2. С. 73–104. [*Vishnyak M. A. Tvoreniia patriarkha Afanasiia I Konstantinopol'skogo, kasaiushchiesia arsenitskogo raskola* (The works of Patriarch Athanasius I of Constantinople concerning the Arsenite schism) // *Bogoslovskii Vestnik* (Theological Herald). 2018. № 29. Выпуск 2. Р. 73–104.]
- ИАБ 2004 — *Исихазм: Аннотированная библиография* / Под. общ. ред. [и указ.]: С. С. Хоружего; [Сост.: А. Г. Дунаев, С. С. Хоружий и др.]. М., 2004. [*Isikhazm: Annotirovannaia bibliografia* (Hesychasm: annotated bibliography) / *Pod obshchei redaktsiei* [i ukazaniia]: S. S. Khoruzhego; [Sostaviteli: A. G. Dunaev, S. S. Khoruzhii i drugie]. Moscow, 2004.]
- Мейендорф И., протопр. 2007 — *Мейендорф И., протопр. Византийское наследие в Православной Церкви.* К., 2007. [*Mejendorff I. Vizantiiskoe nasledie v Pravoslavnoi Tserkvi* (The Byzantine legacy in the Orthodox Church). Kiev, 2007.]
- Пржегорлинский А., свящ. 2008 — *Пржегорлинский А., свящ. Святые Афанасий I Константинопольский и Феодит Филадельфийский: неприязнь или беспристрастное единомыслие?* // Мир Православия. 2008. Вып. 7. С. 99–106. [*Przhegorlinskiy A., priest. Sviatye Afanasiy I Konstantinopol'skii i Feodit Filadel'fiskii: nepriazn' ili bespristrastnoe edinomyслиe?* (Saint Athanasius of Constantinople and Theodotos of Philadelphia: disfavour or impartial like-mindedness?) // *Mir Pravoslaviya* (Orthodox World). Volgograd, 2008. Выпуск 7. Р. 99–106.]
- Пржегорлинский А., свящ. 2011 — *Пржегорлинский А., свящ. Византийская Церковь на рубеже XIII–XIV вв. Деятельность и наследие свт. Феодита, митрополита Филадельфийского.* СПб., 2011. [*Przhegorlinskiy A., priest. Vizantiyskaya Tserkov na rubezhe XIII–XIV vv. Deiatel'nost' i nasledie svt. Feodita, mitropolita Filadel'fiskogo.* SPb., 2011.]

- na rubezhe XIII—XIV vekov. Deyatelnost' i nasledie sviatogo Feolipta, mitropolita Filadelfiiskogo (The Byzantine Church at the turn of the XIII—XIV centuries. The activities and heritage of St. Theoleptos, Metropolitan of Philadelphia). Saint Petersburg, 2011.]
- Троицкий 1873 — *Троицкий И. Е.* Арсений, патриарх Никейский и Константинопольский, и арсениты. СПб., 1873. [*Troitsky I. E.* Arseniy, patriarch Nikeyskiy i Konstantinopolskiy, i arsenity (Arsenius, Patriarch of Nicaea and Constantinople, and the Arsenites). Saint Petersburg, 1873.]
- BooJamra 1982 — *BooJamra J. L.* Church reform in the Late Byzantine Empire. A study for the patriarchate of Athanasios of Constantinople. Thessaloniki, 1982 (Ἀνάλεκτα Βλατάδων 35).
- Laurent 1930 — *Laurent V.* Une princesse byzantine au cloître: Irène-Eulogie Choumnos Paléologine, fondatrice du couvent de femmes τοῦ Φιλανθρώπου Σωτήρος // *Echos d'Orient*. 1930. Vol. 29. P. 29—60.
- Papadakis 1997 — *Papadakis A.* Crisis in Byzantium: the Filioque controversy in the patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283—1289). Crestwood (New York), 1997.
- PLP 2001 — *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit* / Hrsg. E. Trapp, R. Walther, H.-V. Beyer [et al.]. Wien, 2001. CD-ROM.
- Καλομοιράκης 1990—1991 — *Καλομοιράκης Δ.* Ὁ Οἰκουμενικός Πατριάρχης Ἁγίου Ἀθανάσιος Α' καὶ ἡ Διδασκαλία του πρὸς τοὺς κατοίκους τῆς Μικρᾶς Ἀσίας κατὰ τὸ 1303 // *Δελτίο Κέντρου μισρασιατικῶν σπουδῶν*. 1990—1991. Τ. 8. Σ. 23—50.

*Abstract*

***Vishnyak M. A. On the question of the relationship between st. Athanasius I, the Patriarch of Constantinople and the st. Theoleptos, Metropolitan of Philadelphia***

In the article investigates the problem of the relationship between two great saints and distinguished church figures of the turn of the XIII—XIV centuries: patriarch Athanasius I of Constantinople and Theoleptos of Philadelphia. It has been hypothesized by the scholarly community that there might have been disfavour or rivalry between them. However, the sources, which these researchers use as a basis should be taken critically, and may have a different interpretation. Thus, the connections of st. Theoleptos with the Choumnos family cannot serve as an argument in favour of the idea that the two hierarchs' relationship was strained. The testimonies of the varying timeframes of the two saints' activity in Constantinople quite

adequately reflect the established relations that could be conditioned by: 1) the objective lack of freedom of st. Theoleptos in the question of his residence; 2) a high example of being with his flock in the dangers experienced by st. Theoleptos during the patriarchate of St. Athanasius; 3) ecclesiastical needs, which predetermined the stay of St. Theoleptos in the capital under the patriarchs Gregory II and John XII; 4) various trends in church politics, which can be generally designated as uncompromisingly strict and moderately strict.

*Keywords:* patriarch Athanasius I of Constantinople, Theoleptos of Philadelphia, Gregory of Cyprus, patriarch John XII of Constantinople, Nicephorus Choumnos, Arsenites, Arsenite schism, Patriarchate of Constantinople XIII—XIV cent.



## СЕКТОВЕДЕНИЕ

Р. М. КОНЬ

# ПРАВОСЛАВНАЯ МИССИЯ СРЕДИ СЕКТ

Часть II<sup>1</sup>

**УДК 266.3**

**DOI: 10.31802/2500-1450/2018-30-3-185-205**

### *Аннотация*

Анализируется теоретическое обоснование противосектантской миссии РПЦ за последние четверть века ее жизни в России в новых политических условиях. Анализ осуществляется с точки зрения святоотеческого понимания природы и предназначения этой миссии и с учетом опыта, накопленного Церковью до 1917 г. Критически рассматриваются терминологическая проблематика и современные принципы и методы изучения и противодействия сектантству, теории появления и распространения сект в церковном сектоведении, светском религиоведении, светском антикультовом движении, в теории тоталитарного сектантства для выявления их взаимного влияния, принципиального расхождения и методологических изъянов с целью выявления в русском сектоведении опыта, соответствующего церковному Преданию. Рассматриваются богословские и пастырские аспекты проблемы противосектантской миссии, экуменизма и межрелигиозного диалога; святоотеческое отношение к ересям (сектам) и еретикам (сектантам) и религиозным заблуждениям.

*Ключевые слова:* ересь, секта, культ, тоталитарная секта, лжеучения, новые религиозные движения, классификация сект, сектоведение, религиоведение, светское антикультовое движение, теория тоталитарного сектантства, психотехнологии, противосектантская

<sup>1</sup> Продолжение. Начало см.: Конь 2018.

миссия, экуменизм, межрелигиозный диалог, святоотеческое отношение к сектам и к сектантам, принципы и методы противосектантской миссии.

### 3. ПРАВОСЛАВНАЯ ПРОТИВОСЕКТАНТСКАЯ МИССИЯ, ЭКУМЕНИЗМ И МЕЖРЕЛИГИОЗНЫЙ ДИАЛОГ: БОГОСЛОВСКИЕ И ПАСТЫРСКИЕ АСПЕКТЫ ПРОБЛЕМЫ

Церковь призвана давать четкую и ясную догматическую оценку отпавшим от Истины, и в этом вопросе не может быть никаких компромиссов и послаблений. Хотя Православная Церковь анафематствует заблуждения еретиков и не допускает с ними общих молитв, тем не менее богословские диалоги и полемика поощряются ради просвещения еретиков (сектантов) в надежде на то, что они оставят свои заблуждения. Таким образом, не существует противоречия между оценкой религиозных идей как ереси или язычества с позиции православной веры и норм, ограничивающих общение с сектантами вплоть до бытового уровня, с одной стороны, и миссией среди сектантов, с другой.

Участие православных в экуменическом движении и богословских диалогах с еретиками не следует расценивать как признание их сообществ права именоваться Церковью, а рассматривать лишь удобной площадкой для проповеди православия. Это относится и к межрелигиозному диалогу: встречи с представителями нехристианских религий не являются выражением общей веры в Бога.

В то же время участие в экуменических и межрелигиозных проектах и акциях вне рамок обсуждения богословских и гуманитарных вопросов не следует представлять альтернативным путем, призванным содействовать сближению и общению с еретиками и нехристианами на низовом уровне в условиях трудноразрешимых богословских проблем. Участие в подобных акциях (социальная помощь и проч.) оправдано как проявление христианского милосердия к людям, находящимся в сложных условиях жизни, но подобные контакты не должны преподноситься как предвосхищение христианского единства или свидетельство о вере в единого Бога.

Даже с учетом положительных аспектов экуменических встреч следует тем не менее проявлять разборчивость в выборе партнеров по диалогу и воздерживаться от реализации совместных проектов с теми, кто занимаются откровенным прозелитизмом среди православных и в чьих доктринах содержатся кощунственные выпады против православной веры и Церкви. Подобные встречи профанируют исповедничество и ведут к индифферентизму в вере.

#### 4. СВЯТООТЕЧЕСКОЕ ОТНОШЕНИЕ К ЕРЕСЯМ (СЕКТАМ) И ЕРЕТИКАМ (СЕКТАНТАМ) И РЕЛИГИОЗНЫМ ЗАБЛУЖДЕНИЯМ: ПАСТЫРСКИЕ АСПЕКТЫ ПРОБЛЕМЫ

Вопрос отношения Церкви к религиозным заблуждениям и их последователям решен давно и может быть представлен словами свт. Иоанна Златоуста: «Еретические учения, несогласные с принятыми нами, должно проклинать и нечестивые догматы обличать, но людей нужно всячески щадить и молиться об их спасении»<sup>2</sup>. Церковь разводит отношение к ереси и ее последователям<sup>3</sup>. Главную опасность сект она видит в их лжеучении, которое нужно опровергать, с одной стороны, а с другой — следует проявлять пастырскую заботу о сектантах, поэтому отношение к сектам в первую очередь должно определяться исходя из опасности для спасения человека, которая, как учат святые отцы, определяется вероучением секты, а не степенью «деструктивности» секты<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Иоанн Златоуст, свт. 1898. Т. 1. Кн. 2. С. 766.

<sup>3</sup> Более подробно см.: Стеняев О., прот. 2016а; Стеняев О., прот. 2016б.

<sup>4</sup> Деление сект на «деструктивные» и «недеструктивные», исходя из правовых, социальных и медицинских соображений, при игнорировании связи деструктивности с вероучением, обеспечивает по отношению к одним активную борьбу, а по отношению к другим — полную лояльность или даже экуменическую толерантность, что входит в противоречие с самим духом православной миссии среди заблудших. Кроме того, поскольку социально уважаемых больше, чем деструктивных, то все внимание сосредотачивается на малочисленных маргинальных группах, не имеющих такого же обширного распространения и такого количества последователей.

Архиерейский Собор Русской Православной Церкви в Определении «О псевдохристианских сектах, неоязычестве и оккультизме» (декабрь 1994 г.) счел нужным вновь напомнить о святоотеческом отношении к этому вопросу и указал, что сектантам надо «разъяснить <...> пагубность лжеучений, помогать тем, кто временно остутился, поддавшись пропаганде сектантских проповедников».

Диспуты и миссионерские беседы с сектантами должны быть открытыми, проникнутыми духом пастырской кротости и растворяемые христианской любовью. Во время собеседований миссионер по отношению к сектантам должен соблюдать соответствующее проповеднику и защитнику истины душевное спокойствие, кроткое обращение и снисходительное терпение, не смущаться их дерзостью, но братолюбиво их обличать, не отвечая безумством на их безумие<sup>5</sup>. Миссионер должен стараться расположить к себе сектанта, снискать его доверие и благорасположение искренностью и рассудительностью. Этим разрушаются стереотипы в отношении православных, особенно священства, которые внушают рядовым сектантам их руководители. Нередко сектант, встречаясь с православным священником или миссионером, ожидает, что будут оскорблять их веру, поносить их лидеров и учителей, но, увидев иной образ общения, они меняют свое отношение к православию.

Миссионер должен избегать всякого вида злобы, даже из-за самых, по-видимому, справедливых причин, например, из-за ревности о славе Божией или заботы о благе ближних, поскольку злоба, по словам прав. Иоанна Кронштадтского, происходит по наущению дьявола, который знает, «что любовь — первая наша добродетель, и знает благотворнейшие плоды ее для христиан, и потому больше всего старается лишить сердца наши любви. Все возможные — и малые, и значительные предлоги — употребляет он к тому, чтобы возбудить между людьми вражду и ненависть»<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Стеняев О., прот. 2009. С. 24–32.

<sup>6</sup> Прав. Иоанн Кронштадтский говорит: «Злоба приходит иногда в сердце под предлогом ревности о славе Божией или о благе ближних; не верь и ревности своей в этом

Таким образом, задача миссионера не в том, чтобы сводить огонь с неба <...> ибо Сын Человеческий пришел не губить души человеческие, а спасти<sup>7</sup>, а заключается в проповеди Евангелия Иисуса Христа о спасении с готовностью терпеть за это лишения и скорби. В противосектантском опыте Русской Православной Церкви много таких примеров<sup>8</sup>.

Цель полемики сводится не к интеллектуальной победе над сектантом, или к демонстрации собственного превосходства, или к выявлению его недостатков и их высмеиванию, а в возвращении сектанта в Церковь или присоединении к ней. Миссионеру следует держать в уме слова свт. Григория Богослова: «Мы домогаемся не победы, а возвращения братьев, разлука с которыми терзает нас»<sup>9</sup>.

Однако общение с сектантами имеет и свои пределы. Во время этих бесед следует выяснить, есть ли у сектанта любовь к постижению истины, к поиску Истины, пытается ли он понять учение Церкви и принимает ли здоровые аргументы миссионера. Если же сектант игнорирует очевидные

случае: она ложь или ревность не по разуму. Всего больше бойтесь подушений злого духа на брата: знает он, что любовь — первая наша добродетель, и знает благотворнейшие плоды ее для христиан — и потому больше всего старается лишить сердца наши любви. Все возможные — и малые и значительные предлоги — употребляет он к тому, чтобы возбудить между людьми вражду и ненависть. Зная, как всезlobен дьявол и как являет на тебе, в сердце твоём злость свою, паля его нещадно, всемерно бегай всякого вида зlobы, ни даже из-за самых, по-видимому, справедливых причин» (Симфония 2007. С. 215).

<sup>7</sup> Лк. 9, 54.

<sup>8</sup> Свт. Феофан Затворник советовал при встрече миссионера с хлыстами, известными своей безнравственной и развратной жизнью, не укорять их в закрытости общественным мероприятиям и не употреблении спиртного, поскольку не видел в этом ничего плохого. Беседу с сектантом надо, по его мнению, начинать с положительных тем, чтобы расположить сектанта и приобрести его доверие своей непредвзятостью и лишь затем, укоряя сектантов в грехах, следовало отметить, что грешат все, однако Церковь признает грех грехом, а сектанты его оправдывают своим вероучением, которое подталкивает их к греху и грехи одобряет.

<sup>9</sup> Григорий Богослов, свт. 1994. Т. 1. С. 580.

факты и свидетельства в пользу православного учения, то с ним надо поступать по апостольской заповеди: *Еретика, после первого и второго вразумления, отвращайся, зная, что таковой развратился и грешит, будучи самоосужден*<sup>10</sup>, потому что таковые, *если бы кто и из мертвых воскрес, не поверят*<sup>11</sup>. Еретиков надо предоставить воле Божией, ибо они, пренебрегая Истиной, *навлекут сами на себя скорую погибель*<sup>12</sup>.

Мера ответственности миссионера за проповедь сектантам упирается в его обязанности свидетельства о православии, а принять или отвергнуть его слова — дело личного выбора сектанта.

## 5. ПРИЧИНЫ ПОЯВЛЕНИЯ И РАСПРОСТРАНЕНИЯ СЕКТ

Гипотез и теорий появления и развития сект существует довольно большое количество как в православной полемической литературе, так и в светской. В их числе социальные, культурологические, психологические, экономические, политические, экологические, секулярные теории. Однако если бы сектантство было следствием одних лишь этих причин, которые не представляют ничего неестественного бытию падшего человека и присущи его духу, то можно было бы считать сектантство законным и естественным явлением, своего рода необходимой фазой или стадией в религиозном развитии народа<sup>13</sup>. Кроме того, если бы секты появлялись именно в силу действия этих факторов, то с изменением породивших их обстоятельств, они бы перестали существовать. Наконец, данные теории не могут (а многие даже и не пытаются) объяснить, почему секты возникали во все исторические эпохи и в тех ситуациях, когда например, указанные факторы и причины их появления были неактуальны<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Тит. 3, 10–11.

<sup>11</sup> Лк. 16, 31.

<sup>12</sup> 2 Пет. 2, 1.

<sup>13</sup> Буткевич Т., прот. 1900. С. 72.

<sup>14</sup> Мартинович 2015. Т. 1. С. 224, 246.

Проблема сект не может быть решена новыми рабочими местами, обустройством досуга молодежи, повышением благосостояния людей, предоставлением им информации о деструктивном влиянии сект и проч. Перечисленные причины (внешняя среда) лишь создают условия для проявления и развития тех или иных духовных устремлений человека, выступают в роли катализаторов, но религиозные устремления не зависят от внешних причин.

К внешним условиям содействующим появлению сектантства в церковной жизни относятся попытки упрощения веры, игнорирования ее эсхатологического и апостасийного измерения и сведения ее до уровня формальных минимальных требований. Недостаточное знание христианами Евангелия и своей веры содействует появлению ложных идей и увлечению мнимыми подвижниками, лжепророками и учителями какой-нибудь новой веры, обещающей ответы на запросы души. Формальное отношение и механическое совершение Таинств и обрядов зарождают у верующих сомнения в вере и, наряду с отсутствием христианской любви между верующими и верующими и священником, подталкивают их к поиску «чистого» евангелия.

В Священном Писании имеются ясные указания на то, что причины сектантства коренятся не вне человека, а именно в самом человеке, в области его религиозно-нравственной психологии, а все виды сектантства суть греховные проявления ложно направленного религиозно-нравственного самосознания человека<sup>15</sup>. В святоотеческой литературе главной

<sup>15</sup> В качестве причин появления сектантства в Священном Писании названы: 1) неблагоразумная ревность человека о своем спасении (Рим. 10, 2–3); 2) гордость и высокомерие, повергающие человека в «духовную прелесть» (1 Тим. 6, 3–5; 1 Кор. 8, 2; 10, 15; Рим. 12, 3); 3) увлечение лженаукой и лжефилософией (Кол. 2, 4, 8; Евр. 13, 9; 1 Тим. 1, 6–7; 4, 1–5; 6, 21–22; 1 Ин. 3, 7); 4) плотские похоти и страсти, нравственная разнузданность и ложно понятая свобода, доводящая иногда людей до самообоготворения (Иак. 1, 3–19; 2 Тим. 3, 1–13; Тим. 1, 10, 11; 2 Петр. 3, 3). Отсюда следует, что причина сектантства коренится в последствиях прародительского греха в человеческой природе, утратившей свою целостность и первозданную гармонию и через это подверженную всякого рода болезням. (Буткевич Т., прот. 1900. С. 72).

отличительной особенностью ереси названы гордость и упорство, с каким еретики защищают свое ложное учение<sup>16</sup>. Главным виновником сектантства Священное Писание называет дьявола, как истинного врага рода человеческого спасения, отторгающего людей от Бога и Его Церкви. Современные православные миссионеры отмечают, что, несмотря на разные методики, используемые сектантами, результат обращения человека в секты нельзя объяснить ни психологически, ни социологически, а только богословски: проповедь сект столь успешна потому, что им содействуют демоны<sup>17</sup>.

Лжеучение сектантов с радостью воспринимается теми, кто не может найти никакого богословия в ущербном христианстве некоторых проповедников и лжепастырей. Противопоставить этому следует проповедь истинного Евангелия, хотя многим это покажется необычным для христианства в наше время<sup>18</sup>. Задача противосектантского миссионера заключается в проповеди применительно к сектантским заблуждениям истин православной веры, а не в сетовании на то, как можно проповедовать Евангелие спасения людям, которым «промыли мозги» или в выражении недоумения по поводу того, как в сектантские басни можно поверить.

Нередко критика лжеучения сектантов подменяется освещением неприглядных сторон их жизни вне какой-либо связи с вероучением или сводится к описанию материального вреда от их деятельности. Как свидетельствует опыт борьбы РПЦ с сектами, такой подход не является эффективным<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Фетисов Н., свящ. 1914. С. 444. Примеч. 4.

<sup>17</sup> Кураев А., диак. 1995. С. 146, 147. Примеч. «а».

<sup>18</sup> Флоровский Г., прот. 2000. С. 216.

<sup>19</sup> В переносе акцентов с богословских вопросов на разрушительные последствия деятельности сект противосектантские миссионеры видели одну из причин неудач в борьбе с сектами в дореволюционное время. Такое мнение высказал И. Г. Айвазов в своем докладе VI отделу Предсоборного Присутствия. В нем борьба с хлыстовством,



6. ПРИНЦИПЫ, МЕТОДОЛОГИЯ ИЗУЧЕНИЯ  
И ПРОТИВОДЕЙСТВИЯ СЕКТАМ

В основе антисектантской деятельности должны лежать принципы, методы и способы ведения полемики, проверенные церковным опытом и временем. Однако обращение к святоотеческому наследию не должно сводиться к попытке убеждения сектанта в истинности православной веры ссылкой на имена авторитетных церковных писателей, которые сектанту, в большинстве случаев, мало о чем говорят, и у святых отцов не следует искать конкретных рецептов на все случаи жизни, ибо их невозможно предусмотреть. Творческий подход к их опыту заключается не в механическом перенесении святоотеческих цитат из сочинений против древних ересей в полемику с современными заблуждениями, а предполагает усвоение логики и последовательности развития святоотеческой мысли (своего рода богословской диалектики) при опровержении нынешних лжеучений<sup>20</sup>.

Изучение сектантства должно быть построено на принципах, способствующих адекватному представлению о его истории, учении и религиозной практике. В противном случае будет создан его искаженный образ, что не позволит эффективно бороться с сектантством и подорвет доверие к церковной миссии среди сектантов и общества, к которому Церковь обращается с предостережением об опасности, исходящей от сект.

ведущая к тому времени более 200 лет, была охарактеризована как все еще находящаяся в зачаточном состоянии. Такое состояние противохлыстовской миссии зависело «не только от трудности этой борьбы, а и от традиционно-неправильного взгляда на степень вреда секты хлыстов. Обычно степень вреда той или иной секты оценивалась у нас с точки зрения приносимого ей ущерба материальному быту Церкви <...> Далее, в оценке вреда <...> секты большую роль играли и государственные соображения <...> Между тем, стоя на правильной чисто церковной точке зрения, по которой духовное благо признается главным, а материальное лишь прикладным, должно признать секту хлыстов, как и родственную ей секту скопцов, наиболее вредными для спасения человека, потому что они <...> совершенно отторгают людей от Иисуса Христа» (Айвазов 1907. С. 23).

<sup>20</sup> Мейендорф И., протопр. 2001. С. 12.

а) Принципы

*Церковность* — заключается в построении противосектантской миссии на опыте борьбы святых отцов с разного рода заблуждениями<sup>21</sup>.

*Историзм* предполагает выяснение возникновения предметов и явлений в конкретное время и в контексте конкретной обстановки, чтобы исключить придание им современного смысла и трактовки, а также исследование их изменения во времени под влиянием конкретных обстоятельств. Это поможет вскрыть мифологизм и надуманность религиозных построений и практик сектантов.

*Объективность и непредвзятость* в освещении всего, что связано с деятельностью сектантов. Исследуя учения, религиозную жизнь и быт, следует описывать их тождественно (адекватно) изучаемому объекту, каковыми они являются на самом деле, учитывать позитивные и негативные моменты, максимально избегая привнесения в них субъективного и оценочного, хотя бы они и вызывали справедливое негодование.

*Связь веры (мировоззрения) и религиозной практики.* Жизнь и деятельность сектантов обусловлена их учением или мировоззрением, степень этой зависимости определяется мерой веры и преданности следованию тех или иных ее положений. В тех случаях, когда в сектах, пропагандирующих достижение необычного опыта, нет учения о Боге или Божестве или оно неясно выражено, не следует считать, что этот принцип ограничен или неприменим, а такие группы не являются религиозными, хотя бы они и сами себя так представляли<sup>22</sup>. Игнорирование

<sup>21</sup> Стеняев О., прот.: «необходимо для православного миссионера вывести проблему сектантства из политической, юридической, медицинской и какой угодно плоскости, кроме религиозной. Так как задача христианской миссии — не подменять собою светские институты, но выполнять апостолат евангельского благовествования» (Стеняев О., прот. 2009. С. 8–9).

<sup>22</sup> В сектах, где «опыт становится впереди доктрины», вначале не говорится о вероучении, а все приглашаются пережить необычный опыт. Поначалу это «добрый»

связи веры и поведения (разрыв между верой и практикой) не согласуется с многочисленными свидетельствами из жизни сектантов, поступки которых определяются их убеждениями<sup>23</sup>.

*Компетентность миссионера* в области православного вероучения и сектантских доктрин.

*Святость жизни противосектантского миссионера.* Сектанты и нехристиане должны видеть в нем не только источник знаний в области истории и богословия, но и жизнь, подтверждающую его веру. Нравственная безупречность без знания догматов бесполезна, равно как и здравая вера при развращенной жизни<sup>24</sup>, поэтому «только тот, кто принимает Христа, как “путь новый и живой”, кто исполнится силой Духа Святого, способен вести других путем правды Божией и спасения <...> Истина, опытно пережитая и воплощенная, сама лучится и о себе свидетельствует,

опыт, но затем он эволюционирует к нейтральному и приобретает демонический характер (См.: Серафим (Роуз), иером. 2005. С. 88–89). Однако субъективные переживания «опыта без Бога» в подобных сектах подвергаются структурированию, категоризации, характерной главным образом для восточных религий. В конечном итоге они вписываются в религиозную картину мира той или иной религии. Нет опыта, описанного вне соответствующих культурных образцов. Это характерно не только для медитативных сект, но и для экзистенциального опыта в целом, например, при погружении в стихию памяти или сна, человек осмысляет их в словах и понятиях (категориях) исторических и культурных ценностных архетипов — см.: Касавина 2013. С. 63–72.

<sup>23</sup> Например, иеговисты не участвуют в общественно-политических мероприятиях, ибо для них весь мир представляет собою систему сатаны, с которой они не должны сотрудничать. Кришнаитам разрешается любая деятельность (поступки, в том числе: обман, воровство и т. п.), если они их совершают ради Кришны потому, что такое преданное служение освобождает их от кармы. Мунитам рекомендуют относиться к своим родителям, как ингредиентам удобрения, поскольку их истинными родителями являются Мун и его жена. Муниты собирают на улицах деньги и убеждены, что они не попрошайки, а помогают людям вернуть принадлежащие их богу средства, так как они его по божескому праву.

<sup>24</sup> *Иоанн Златоуст, свт.* Шесть слов о священстве. Слово 4.9.

просвещает и освящает. Ее свет во тьме светит и разгоняет тьму, сияет для каждого, кто приходит в мир и стремится к ней<sup>25</sup>»<sup>26</sup>. Миссионер должен быть мужественным, чтобы не ослабеть и не отчаяться в спасении противящихся Истине, он должен непрестанно хранить в уме заповедь ап. Павла: *не даст ли им Бог покаяния к познанию истины, чтобы они освободились от сети диавола, который уловил их в свою волю*<sup>27</sup>.

*Молитвенность* — молитва об отпавших от Церкви или о никогда к ней не принадлежавших и пребывающих в сектах, язычестве и иудействе, которым миссионер проповедует о спасении.

*Жертвенность служения противосектантского миссионера.* Противосектантская деятельность, проникнутая духом евангельской любви к заблуждающимся, не может быть формальной и зачастую она не регламентирована и сопряжена с полной отдачей сил делу проповеди Евангелия сектантам.

### б) *Методология*

Исследование и полемика с сектантством предполагает использование общенаучных методов, но основными являются два: исторический и богословско-полемический.

Анализируя лжеучения, особое внимание надо обращать на внутренние противоречия в сектантских доктринах, непоследовательность в развитии идей и их нелогичность<sup>28</sup>, фрагментарность (мозаичность) мысли, искусственность связей между отдельными положениями доктрин, ошибки в аргументации.

Методология полемики с сектантами должна строиться с учетом того, что в подавляющем большинстве случаев сектанты плохо знают или вообще не имеют представления об истории Православной Церкви, ее

<sup>25</sup> Ср. Ин. 1, 5.

<sup>26</sup> Амфилохий (Радович), митр. 2015.

<sup>27</sup> 2 Тим. 2, 25–26.

<sup>28</sup> См.: Кураев А., диак. 2002. Т. 1. С. 6–9, 10–11.

богословии, зачастую отождествляют православие с католичеством или протестантизмом и переносят на Православную Церковь их богословские заблуждения и недостатки в жизни.

Они зачастую мало осведомлены об истории и учении мировых религий, за исключением тех направлений (течений), из которых вышло их лжеучение, поэтому, когда они приводят те или иные ссылки на мировые религии, их следует перепроверять и уточнять. В тех случаях, когда сектанты обращаются к научным доказательствам, выясняется, что они имеют смутное представление о природе науки, ее методологии и границах научного знания<sup>29</sup>.

Важное место в изучении сектантства должно отводиться критическому изучению источников информации о нем. В числе источников должны быть публикации сект, беседы с самими сектантами, бывшими членами сект, посещения сектантских собраний, исследования церковных и светских ученых, публикации неправославных авторов и СМИ.

При этом следует принимать во внимание, что все неправославные источники информации преследуют свои специфические цели при описании, расстановке акцентов и приоритетной подаче информации, применяют свои способы получения информации. В частности, АКД делает акцент на разоблачении опасных сект, привлекая для аргументации исключительно негативные факты, криминальные истории, как правило, вне связи с вероучением сект<sup>30</sup>, обобщая негативную информацию и интерполируя ее на все секты.

Обращаясь к сектоведческим исследованиям светской науки, следует принимать во внимание вопрос влияния исследовательской позиции,

<sup>29</sup> Примеры ведения полемики с сектами см.: Питанов 2013; Григорян 2015; Рубский В., прот. 2016; Кураев А., диак. 2006.

<sup>30</sup> М. Сингер считает, что вера не влияет на поведение человека в культе, и оно определяется исключительно психологической атмосферой, созданной в нем — Singer, Addis 1992.

этики (профессионального этического кодекса)<sup>31</sup> и личной религиозной или нерелигиозной идентичности ученого на валидность описаний сект, составленных ими по результатам взаимодействия с опрашиваемыми (респондентами). Эта проблема особенно актуальна для исследований в области сект<sup>32</sup>, где встречаются публикации с односторонней трактовкой учения и практики в пользу сект, что представляет собой одну из форм апологии сектантства в наукообразной форме<sup>33</sup>.

### *в) Практика противостояния сектам*

В противостоянии сектам могут быть эффективными противосектантские и реабилитационные центры как на епархиальном уровне, так и уровне благочиния в зависимости от потребностей церковной жизни. Основной их функцией должна быть систематическая работа по противодействию сектам, предупреждению их появления и распространения. В общие задачи входит сбор достоверной информации о деятельности сект и их вероучении, формирование противосектантской библиотеки, проведение диспутов с сектантами, помощь родственникам сектантов, просветительская деятельность, проведение публичных лекций и участие в мероприятиях по предупреждению распространения сектантства, проведение обучающих семинаров для церковнослужителей.

Огромную роль в успехе противосектантской миссии играют сами миссионеры, поэтому на должность противосектантского миссионера

<sup>31</sup> Она зависит от теоретических методов, формулировки проблемы, отбора случаев для наблюдения, возможности полевых исследований, складывающихся отношений с респондентами, степени погружения ученого-наблюдателя в исследуемую среду и влияние ситуации, в которой оказался ученый, на получаемые данные и составляемое описание и проч. Этическая позиция заключается в признании учеными права респондента на личную жизнь, обязательном информировании опрашиваемых (респондентов) о проводимом исследовании и избежание возможного вреда для информаторов, отказ от их эксплуатации. Более подробно: Филькина 2009а.

<sup>32</sup> Филькина 2009б.

<sup>33</sup> Например: Иваненко 1998; Иваненко 1999; Сиверцев 1995.

должны назначаться только специально подготовленные люди. Кроме знаний в области сектоведения, они должны обладать высокими нравственными качествами, способностями к организационной работе и ее самостоятельному планированию. По согласованию с высшим церковным начальством (настоятелем храма, благочинным, епископом) они должны подыскивать на приходе (благочинии, епархии) лиц, способных к противосектантской работе и обучать их.

### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Цель противосектантской борьбы, как и богословия в целом, положительна, и заключается в раскрытии истин православной веры с учетом специфики разного рода лжеучений. В полемике с ними на первый план выходит обличение вероучительных заблуждений с позиции православной веры, но гораздо более важной и сложной является положительная сторона этой борьбы, которая заключается в обосновании отдельных положений православия или в создании аргументов для борьбы с лжеучениями, поскольку при удачном раскрытии истин православной веры и четких формулировках становится очевидной нелепость всех сектантских притязаний.

Антисектантская миссия имеет объективные и субъективные факторы успеха. К объективным факторам относится, во-первых, основательное знание православия, во-вторых, точное и чуждое всякой тенденциозности исследование прошлой и современной жизни сектантства, нелицеприятное и бесстрастное в своих выводах.

Субъективными факторами успеха является способность миссионера излагать свои знания в полемике с сектантами, христианский образ жизни миссионера и его поведения во время встреч с сектантами. С другой стороны, усвоение православной веры зависит и от самого сектанта, его желания постичь истину и обрести спасение.

Если церковная миссия не ставит целью свидетельство об Истине, то она не вдохнет жизнь в свои формы, не придаст силы ее служителям, не раскроет сектанту его заблуждения и не покажет ему путь спасения.

С другой стороны, никакая сила, общественная или государственная, не сделает сектанта православным и не вернет его из секты в Церковь.

Формы противосектантской миссии могут меняться по обстоятельствам времени, но ее дух должен оставаться апостольским: *Итак заклинаю тебя пред Богом и Господом нашим Иисусом Христом, Который будет судить живых и мертвых в явлении Его и Царствие Его: проповедай слово, настой во время и не во время, обличай, запрещай, увещевай со всяким долготерпением и назиданием*<sup>34</sup>.

### ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

- Айвазов 1907 — Айвазов И. Г. К вопросу о миссионерских мерах по отношению к мистическим сектам. Журналы заседаний VI Отдела высочайше учрежденного Присутствия при Святейшем Синоде для разработки подлежащих рассмотрению на Поместном Церковном Соборе вопросов // Журналы и протоколы заседаний высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия. СПб., 1907. Т. 4. С. 23–27. [Aivazov I. G. K voprosu o missionerskikh merakh po otnosheniyu k misticheskim sektam. Zhurnaly zasedanii VI Otdela vysochaishe uchrezhdenного Pristutstviia pri Sviateishem Sinode dlia razrabotki podlezhashhikh rassmotreniiu na Pomestnom Tserkovnom Sobore voprosov (To the question of missionary measures in relation to mystical sects. The journals of the meetings of the VI Division of the highest established Presence at the Holy Synod for the development of issues to be considered at the Local Church Council) // Zhurnaly i protokoly zasedanii vysochaishe uchrezhdenного Predsobornogo Pristutstii (Magazines and minutes of meetings of the highest established Pre-Conciliar Presence). Saint Petersburg, 1907. Tom 4. P. 23–27.]
- Григорий Богослов, свт. 1994 — Григорий Богослов, свт. Творения. Сергиев Посад, 1994. Т. 1. [Grigorii Bogoslov, sviatitel'. Tvoreniia (Works). Sergiev Posad, 1994. Tom 1.]
- Иоанн Златоуст, свт. 1898 — Иоанн Златоуст, свт. Творения. СПб., 1898. Т. 1. [Ioann Zlatoust, sviatitel'. Tvoreniia (Works). Saint Petersburg, 1898. Tom 1.]
- Симфония 2007 — Симфония по творениям святого праведного Иоанна Кронштадтского. М., 2007. [Simfoniia po tvoreniiam sviatogo pravednogo Ioanna Kronshadtского (Symphony of the works of St. John of Kronstadt). Moscow, 2007.]

<sup>34</sup> 2 Тим. 4, 1–2.



ЛИТЕРАТУРА

- Амфилохий (Радович), митр. 2015 — *Амфилохий (Радович), митр.* Миссия Церкви и ее методика. URL: stavroskrest.ru/content/missiya-cerkvi-i-ee-metodika (дата обращения 30.07.2018). [*Amfilokhii (Radovich), metropolitan.* Missiia Tserkvi i ee metodika (Mission of the Church and its methodology).]
- Буткевич Т., прот. 1900 — *Буткевич Т., прот.* О психологических причинах развития русского сектантства // Вера и Церковь. 1900. Т. 2. Кн. 6. С. 56–75. [*Butkevich T., archpriest.* O psikhologicheskikh prichinakh razvitiya russkogo sektantstva (On the psychological causes of the development of Russian sectarianism) // Vera i Tserkov' (Faith and Church). 1900. Tom 2. Kniga 6. P. 56–75.]
- Григорян 2015 — *Григорян А.* Методология диалога со Свидетелями Иеговы. URL: stavroskrest.ru/content/metodologiya-dialoga-so-svidetelyami-iegovy (дата обращения 30.07.2018). [*Grigoryan A.* Metodologiya dialoga so Svideteliami Iegovy (Methodology of dialogue with Jehovah's Witnesses).]
- Иваненко 1998 — *Иваненко С. И.* Кришнаиты в России. Правда и вымысел. М., 1998. [*Ivanenko S. I.* Krishnaity v Rossii. Pravda i vymysel (Krishnaites in Russia. Truth and fiction). Moscow, 1998.]
- Иваненко 1999 — *Иваненко С. И.* О людях, никогда не расстающихся с Библией. М., 1999. [*Ivanenko S. I.* O liudiakh, nikogda ne rasstaiushhikhsia s Bibliiei (About people who never part with the Bible). Moscow, 1999.]
- Касавина 2013 — *Касавина Н. А.* Экзистенциальный опыт: переживание пути и становление структуры // Вопросы философии. 2013. № 7. С. 63–72. [*Kasavina N. A.* Ekzistentsial'nyi opyt: perezhivanie puti i stanovlenie struktury (Existential experience: the experience of the path and the formation of the structure) // Voprosy filosofii (Question of philosophy). 2013. № 7. P. 63–72.]
- Конь 2018 — *Конь Р. М.* Православная миссия среди сект. Ч. 1 // БВ. 2018. № 29. Вып. 2. С. 202–230. [*Kon R. M.* Pravoslavnaia missiia sredi sekt. Chast' 1 (Orthodox mission among sects. Part 1) // Bogoslovskii Vestnik (Theological Herald). 2018. № 29. Vypusk 2. P. 202–230.]
- Кураев А., диак. 1995 — *Кураев А., диак.* Традиция. Догмат. Обряд. М. — Клин, 1995. [*Kuraev A., deacon.* Traditsiya. Dogmat. Obryad (Tradition. Dogma. Rite). Moscow — Klin, 1995.]

- Кураев А., диак. 2002 — *Кураев А., диак. Уроки сектоведения*. СПб., 2002. Т. 1. [*Kuraev A., deacon. Uroki sektovedeniya (Lessons on sectology)*. Saint Petersburg, 2002. Tom 1.]
- Кураев А., диак. 2006 — *Кураев А., диак. Протестантам о Православии*. Клин, 2006. [*Kuraev A., deacon. Protestantam o Pravoslavii (About Orthodoxy for Protestants)*. Klin, 2006.]
- Мартинович 2015 — *Мартинович В. А. Нетрадиционная религиозность: возникновение и миграция*. Материалы к изучению нетрадиционной религиозности. Мк., 2015. Т. 1. [*Martinovich V. A. Netraditsionnaia religioznost': vzniknovenie i migratsiia. Materialy k izucheniyu netraditsionnoi religioznosti (Unconventional religiosity: its emergence and migration. Materials for the study of uncoventional religiosity)*. Minsk, 2015. Tom 1.]
- Мейендорф И., протопр. 2001 — *Мейендорф И., протопр. Введение в святоотеческое богословие*. Клин, 2001. [*Meiyendorff J., protopresbyter. Vvedenie v svyatootecheskoe bogoslovie (Introduction to patristic theology)*. Klin, 2001.]
- Питанов 2013 — *Питанов В. Ю. Методология апологетической деятельности православных апологетов и миссионеров*. URL: [stavroskrest.ru/content/metodologiya-apologeticheskoy-deyatelnosti-pravoslavnykh-apologetov-i-missionerov](http://stavroskrest.ru/content/metodologiya-apologeticheskoy-deyatelnosti-pravoslavnykh-apologetov-i-missionerov) (дата обращения 30.07.2018). [*Pitanov V. Yu. Metodologiya apologeticheskoi deyatelnosti pravoslavnykh apologetov i missionerov (Methodology of the apologetic activity of Orthodox apologists and missionaries)*.]
- Рубский В., прот. 2016 — *Рубский В., прот. Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом*. URL: [stavroskrest.ru/content/teoreticheskie-osnovy-i-metodologiya-polemiki-s-protestantizmom](http://stavroskrest.ru/content/teoreticheskie-osnovy-i-metodologiya-polemiki-s-protestantizmom) (дата обращения 30.07.2018). [*Rubsky V., archpriest. Teoreticheskie osnovy i metodologiya polemiki s protestantizmom (Theoretical basis and methodology of polemics with Protestantism)*.]
- Серафим (Роуз), иером. 2005 — *Серафим (Роуз), иером. Православие и религия будущего*. М., 2005. [*Seraphim (Rose), hieromonk. Pravoslavie i religiya budushhego (Orthodoxy and the religion of the future)*. Moscow, 2005.]
- Сиверцев 1995 — *Сиверцев М. А. Саентология: путь духовной самоидентификации*. Экспертиза. М., 1995. [*Sivertsev M. A. Saentologiya: put' dukhovnoi samoidentifikatsii. Ekspertiza (Scientology: the path of spiritual self-identification. Examination)*. Moscow, 1995.]
- Стеняев О., прот. 2009 — *Стеняев О., прот. Блуждания вне Церкви и их преодоления*. СПб., 2009. [*Stenyayev O., archpriest. Bluzhdaniia vne Tserkvi i ikh preodoleniia (Wanderings outside the Church and overcoming them)*. Saint Petersburg, 2009.]

- Стеняев О., прот. 2016а — *Стеняев О., прот.* Евангельские представления о пределах миссионерской открытости. URL: pravoslavie.ru/98622.html (дата обращения 30.07.2018). [*Stenyayev O., archpriest.* Evangel'skie predstavleniia o predelakh missionerskoi otkrytosti (Evangelical understanding of the limits of missionary openness).]
- Стеняев О., прот. 2016б — *Стеняев О., прот.* Мученик Николай Варжанский и методы антисектантской полемики. URL: pravoslavie.ru/99265.html (дата обращения 30.07.2018). [*Stenyayev O., archpriest.* Muchenik Nikolai Varzhanskii i metody antisekantskoi polemiki (Martyr Nikolai Vargansky and methods of anti-sectarian polemics).]
- Фетисов Н., священник. 1914 — *Фетисов Н., священник.* Опыт уяснения основных вопросов науки сектоведения // ТКДА. 1914. Кн. 7. С. 435–462. [*Fetisov N., priest.* Opyt uyasneniia osnovnykh voprosov nauki sektovedeniia (An essay on understanding the main issues of the science of sectology) // Труды Киевской духовной академии (Works of the Kiev theological academy). 1914. Книга 7. Р. 435–462.]
- Филькина 2009а — *Филькина А. В.* Конструирование позиции исследователя в изучении новых религиозных движений этнографическим методом // Социология: методология, методы, математическое моделирование. 2009. № 28. С. 148–168. [*Fil'kina A. V.* Konstruirovanie pozitsii issledovatel'ia v izuchenii novykh religioznykh dvizhenii etnograficheskim metodom (Constructing a position for the researcher in the study of new religious movements by the ethnographic method) // Sotsiologiya: metodologiya, metody, matematicheskoe modelirovanie (Sociology: methodology, methods, mathematical modeling). 2009. № 28. Р. 148–168.]
- Филькина 2009б — *Филькина А. В.* Этнографический метод в исследованиях новых религиозных движений. М., 2009 (Автореферат дисс.). URL: cheloveknauka.com/etnograficheskiy-metod-v-issledovaniyah-novykh-religioznyh-dvizheniy#ixzz4]SMB7RAN (дата обращения 30.07.2018). [*Fil'kina A. V.* Etnograficheskii metod v issledovaniiahk novykh religioznykh dvizhenii (The ethnographic method in studying new religious movements). Moscow, 2009 (Avtoreferat dissertatsii).]
- Флоровский Г., прот. 2000 — *Флоровский Г., прот.* Утрата библейского мышления // Избранные богословские статьи. М., 2000. С. 210–218. [*Florovskii G., archpriest.* Utrata bibleiskogo myshleniia (The loss of biblical mindset) // Izbrannie bogoslovskie stat'i (Select theological articles). Moscow, 2000. Р. 210–218.]
- Singer, Addis 1992 — *Singer M. T., Addis M. E.* Cults, Coercion, and Contumely // Cultic Studies Journal. 1992. Vol. 9.2. Р. 163–189.

*Abstract*

**Kon R. M. The Orthodox mission among sects: Part II**

This article analyzes the theoretical basis of the anti-sectarian mission of the Russian Orthodox Church in the last quarter century of its life in Russia under new political conditions. The analysis is carried out from the point of view of the patristic understanding of the nature and purpose of this mission and it takes into account the experience accumulated by the Church before 1917. The A. critically examines the terminological problems and modern principles and methods of studying and opposing sectarianism. He also looks at the theory of the origin and dissemination of sects as it is explained by church sectology, secular religious studies, secular anti-cult movement and also by the theory of totalitarian sectarianism, in order to identify their mutual influence, fundamental divergence and methodological flaws and to find in Russian sectology the experience which is most in accordance with church Tradition. The A. explores theological and pastoral aspects of the problem of the anti-sectarian mission, ecumenism and interreligious dialogue, the Holy Fathers' attitude to heresies (sects) and heretics (sectarians) and religious delusions.

*Keywords:* heresy, sect, cult, totalitarian sect, false teachings, new religious movements, sect classification, sectology, religious studies, secular anti-cult movement, theory of totalitarian sectarianism, psychotechnologies, anti-sectarian mission, ecumenism, interreligious dialogue, patristic attitude to sects and sectarians, principles and methods of the anti-sectarian mission.

Л. Н. САВИНА

К ВОПРОСУ О ПЕРЕДАЧЕ В ЛАВРУ  
В 1948 ГОДУ ИКОНОСТАСА ЦЕРКВИ  
СВЯТИТЕЛЯ НИКОЛАЯ, ИМЕНУЕМОЙ  
«НИКОЛА БОЛЬШОЙ КРЕСТ»

УДК 247.5 (281.93)

DOI: 10.31802/2500-1450/2018-30-3-206-226

*Аннотация*

В 1933 г. в Москве был разрушен храм свт. Николая, именуемый «Никола Большой Крест». Иконостас был демонтирован и хранился в фондах Государственной Третьяковской галереи. В 1948 г. он был передан в Троице-Сергиеву лавру и установлен в храме прп. Сергия Радонежского. Структура иконостаса была изменена, потому что его размеры не соответствовали параметрам этой церкви. Не все иконы были включены в новый иконостас. В Лавру были переданы пятьдесят пять произведений живописи из иконостаса московской церкви. В иконостас трапезного Сергиевского храма были включены тридцать семь икон: иконы местного ряда (4), иконы праздников (10), иконы Деисусного ряда (11), иконы праотцев (9 из 11), одна икона (из 11) пророческого ряда и две иконы (из 3) Страстного ряда. В иконостас включены также царские врата и северные и южные двери. Местонахождение десяти икон на сегодняшний день неизвестно. Найти недостающие иконы — это очень важная задача. Иконостас московской церкви, как уникальный памятник древнерусского искусства XVII в., должен быть сохранен в полном объеме и доступен для изучения.

*Ключевые слова:* иконы, иконостас, церковь «Никола Большой Крест», церковь прп. Сергия Радонежского, трапезная, Свято-Троицкая Сергиева лавра.

Весной 1946 г., после того как была возобновлена деятельность Свято-Троицкой Сергиевой лавры, началось возвращение ее храмов в лоно религиозной жизни. В октябре были переданы Русской Православной Церкви помещения большой и малой трапезной<sup>1</sup>. 21 ноября того же года патриархом Алексием I был заново освящен трапезный храм во имя прп. Сергия Радонежского, закрытый для богослужений с 1921 г. В течение двух лет в трапезной и храме проводились реставрационные работы<sup>2</sup>. В это время был решен и один из главных вопросов на пути возвращения Сергиевского храма к религиозной жизни — установлен новый иконостас. Основу его составил иконостас из московской церкви, именуемой «Никола Большой Крест», разрушенной в 1933 г.<sup>3</sup> Никольский храм находился в Москве на улице Ильинке и в конце XIX — начале XX в. был «главной святыней русского купечества»<sup>4</sup>. Его внутреннее убранство не уступало внешнему: для украшения церкви богатейшие купцы Филатьевы пригласили лучших мастеров того времени. Жемчужиной храма был иконостас. Семиярусный, резной, золоченый, он был выполнен в стиле барокко и представлял собой уникальный памятник древнерусского искусства второй половины — конца XVII в. Еще в начале XX столетия, незадолго до разрушения церкви, иконостас вызывал восхищение современников<sup>5</sup>. В дореволюционный период, к великому сожалению, иконостас не был исследован

<sup>1</sup> ЗИХМЗ. Архив. Оп. 2. Д. 77. Л. 28.

<sup>2</sup> ЗИХМЗ. Архив. Оп. 2. Д. 85. Л. 119; ТСМ. Архив. Папка 11. Документация по трапезной церкви. Загорск, 1948–1949; Трофимов 1961. С. 139–158. Работы продолжались здесь еще и в 1950-е годы.

<sup>3</sup> Основные факты из истории установки иконостаса были изложены нами впервые в статье: Савина 1993. По тому же вопросу см. наши другие публикации: Савина 2009; Савина 2014; Савина 2018.

<sup>4</sup> О церкви Святителя Николая, именуемой «Никола Большой Крест», см.: Паламарчук 2004. С. 122.

<sup>5</sup> См.: Розанов 1911. С. 164.

и изучен, однако, он получил высокую оценку в трудах известных историков искусства<sup>6</sup>.

В 1933 г., когда Никольский храм подвергся разрушению, иконостас был демонтирован. Иконы и детали конструкций иконостаса поступили в Фонд МОНО (Московского отдела народного образования)<sup>7</sup>, а 27 августа 1933 г. были переданы в Третьяковскую галерею, о чем свидетельствуют записи в Книге регистрации ГТГ (далее — КРТГ)<sup>8</sup>.

Долгое время разобранный и упакованный в ящики иконостас хранился в церкви во имя иконы Божией Матери «Всех скорбящих радость» на Ордынке, где в ту пору было устроено хранилище фондов Третьяковской галереи. Только в 1948 г. иконостас был передан в Свято-Троицкую Сергиеву лавру и установлен в трапезной церкви прп. Сергия Радонежского.

Этому событию предшествовала большая организационная работа как со стороны представителей Русской Православной Церкви, так и светских органов власти. Надо отметить, что столь масштабная операция — передача иконостаса, представлявшего собой цельный художественный ансамбль, из фондов музея РПЦ — стала возможна только в связи с новым курсом правительства по отношению к Церкви, который сформировался в стране Советов в 1940-е гг. В немалой степени способствовала этому патриотическая деятельность Православной Церкви в годы Великой Отечественной войны. С целью организации взаимоотношений между правительством и Церковью в 1943 г. был создан Совет по делам РПЦ при Совнаркомех СССР<sup>9</sup>. В СССР появилась возможность открывать храмы, а ранее экспроприированные государством предметы

<sup>6</sup> См.: Грабарь 1959. С. 310, 316, 317; Ильин 1971. С. 106.

<sup>7</sup> В 1920–1930-е годы в фонд ГТГ из МОНО (МООНО) поступило большое количество памятников из закрытых церквей. См.: Буренкова 2015. С. 58–59.

<sup>8</sup> Книга регистрации Третьяковской галереи. Т. 5. Выражаю большую благодарность Шалиной А. В., зав. Отделом учета ГТГ, и Шередеге Н. Н., зав. Отделом древнерусской живописи ГТГ, за оказанное мне внимание и помощь в работе.

<sup>9</sup> Гераськин 2008; Куроедов 1982. С. 103.

религиозного культа, которые хранились большей частью в музейных фондах, разрешено было передавать сначала во временное пользование РПЦ, а затем и в постоянное — действующим храмам.

В апреле 1948 г. был решен вопрос о передаче Патриархии хранившегося в фондах ГТГ иконостаса церкви Николая Большой Крест. Сначала его передали во временное пользование РПЦ, а затем в постоянное — Лавре.

В Отделе рукописей ГТГ сохранился ряд интересных документов того времени — письма, запросы, доверенности, расписки и пр., которые дают представление о том, как решался этот вопрос<sup>10</sup>.

Так, в одном из документов — письме директора ГТГ А. И. Замошкина от 20 апреля 1948 г., направленном в Главизо Комитета по делам искусств при Совете Министров СССР начальнику отдела музеев П. Н. Рябинкину, — говорилось следующее: «В связи с ходатайством Комитета по делам искусств перед Советом Министров СССР о передаче ряда церковных памятников Патриархии, Государственная Третьяковская галерея просит Вашего разрешения, ввиду абсолютного отсутствия места для хранения в Галерее, передать во временное хранение в помещениях Патриархии, впредь до выяснения вопроса в Совете Министров СССР об окончательной передаче Патриархии, следующие церковные памятники:

1. Иконостасы Николая Большой Крест XVIII в.
2. Троица в Серебренниках XVIII в.
3. Старо-Симоновская церковь XIX в.
4. Фрагменты иконостаса (резьба) из церкви Николая на Воробьине.
5. Отдельные царские двери — 7 штук.
6. Распятие (деревянная скульптура XVIII в.).

<sup>10</sup> ОР ГТГ. 8/IV-61. Л. 162, 163, 175, 177, 178, 179, 180, 181, 183, 184, 187, 188, 193, 194. Копии отдельных документов имеются также в архиве Сергиево-Посадского историко-художественного музея-заповедника (далее СПИХМЗ).



В случае отрицательного решения вопроса Правительством о постоянной передаче этих памятников Патриархия письменно обязуется доставить обратно в Галерею указанные памятники»<sup>11</sup>. На приведенном выше письме есть резолюция П. Н. Рябинкина: «Согласен на временное хранение»<sup>12</sup>.

Все вышеперечисленные иконостасы, в том числе и иконостас церкви Николы, а также отдельные предметы церковной утвари были переданы во временное хранение Административно-хозяйственному управлению Совета по церковным делам при Совете Министров СССР по акту № 0120а от 22 апреля 1948 г. «Настоящий акт, — сказано в документе, — составлен в том, что Госуд. Третьяков. гал., на основании разрешения Комитета по делам искусств при Совете Министров СССР в лице Главного Хранителя Галереи Е. В. Сильверсван, сдала, а представитель Патриархии в лице арх. Иоанна (архимандрита Иоанна (Разумова). — Л. С.), действующего на основании доверенности от Патриархии <...> принял на временное хранение впредь до решения в Совете Министров вопроса о передаче в постоянное пользование 76 отдельных предметов и частей от иконостасов, согласно прилагаемого списка...»<sup>13</sup>.

Распоряжение Совета Министров СССР (за № 4857) о передаче церковных ценностей в постоянное пользование РПЦ последовало 26 апреля 1948 г.<sup>14</sup> Вопрос о передаче иконостаса церкви Николы Большой Крест был решен достаточно быстро, в связи с чем, возможно, отдельный акт на передачу его в Лавру не был составлен. Во всяком случае, среди документов ни в ОР ГТГ, ни в Архиве ТСМ он нами не обнаружен. Между тем на полях вышеупомянутого акта ГТГ за № 0120а

<sup>11</sup> ОР ГТГ. 8/IV-61. Л. 175, 179. (Сохранена орфография источника.)

<sup>12</sup> ОР ГТГ. 8/IV-61. Л. 175, 179.

<sup>13</sup> ОР ГТГ. 8/IV-61. Л. 162. (Сохранена орфография источника.)

<sup>14</sup> ОР ГТГ. 8/IV-61. Л. 188.

есть рукописная пометка: «Порядковые №№ по списку 31—70 переданы Патриархии в постоянное пользование»<sup>15</sup>.

Под этими номерами следует перечень икон и отдельных предметов из церкви Николы Большой Крест, которые передавались Третьяковской галереей Патриархии. В списке названы следующие объекты: иконостас из центрального здания без царских врат, два клироса каменных, водосвятная чаша 1693 г. Под порядковыми номерами 34—70 перечислены иконы из Деисусного, праротческого и пророческого чинов иконостаса, одна икона из местного ряда и три иконы «с сюжетами евангельскими» (иконы Страстного чина. — Л. С.). Сведения об иконах в этом списке очень кратки: указаны номера КРТГ, инвентарные номера, названия икон (чаще неполные), размеры<sup>16</sup>.

Вопрос о сборке иконостаса бывшей церкви Николы Большой Крест и установке его в церкви Сергия в здании трапезной Троице-Сергиевой лавры был рассмотрен на заседании секции Ученого совета Главного управления охраны памятников архитектуры при Совете Министров СССР (ГУОПА) в мае 1948 г. Проект иконостаса был разработан архитектором-реставратором Л. А. Давидом и одобрен ГУОПА<sup>17</sup>.

В июне в церкви прп. Сергия Радонежского начались подготовительные работы по установке переданного в Лавру иконостаса,

<sup>15</sup> ОР ГТГ. 8/IV-61. Л. 162. Между тем в ОР ГТГ имеется акт № 122 от 8/VI-48, где говорится, что «научный сотрудник Демина Н. А. сдала из числа церковных ценностей, находящихся во временном хранении в Патриархии, в постоянное пользование по распоряжению Комитета по Дела искусства при Совете Министров СССР от 10/V-48 <...> а представитель Патриархии тов. Моденов И. М. получил их по прилагаемому списку в количестве 51 вещей» (ОР ГТГ. 8/IV-61. Л. 188). (Орфография документа сохранена.) Однако список икон (первая передача икон иконостаса в Лавру) отсутствует. Кроме того, среди документов имеется акт № 124 от 15/VI-48 как добавочный к акту № 122 со списком икон (вторая передача икон). Именно эти акты на передачу икон в 1948 г. из ГТГ в Патриархию указаны в КРТГ.

<sup>16</sup> ОР ГТГ. 8/IV-61. Л. 162, 163, 164 и вставка.

<sup>17</sup> Подробнее см.: Савина 1993; Савина 2014.

а в июле, согласно документам, они были завершены<sup>18</sup>. Во время установки иконостаса обнаружилось, что первоначально в Лавру из ГТГ были переданы далеко не все иконы и детали иконостаса. Недоставало конструктивных деталей, отсутствовали иконы местного и праздничного рядов, а также царские врата<sup>19</sup>. Об этом в своем письме от 2 июня 1948 г. уведомил директора ГТГ А. И. Замошкина ответственный секретарь Комиссии по охране памятников Комитета по делам искусств С. П. Григоров: «Третьяковской галереей передан в гор. Загорск во временное пользование Патриархии иконостас XVII в. из церкви «Никола Большой Крест». В настоящее время указанный иконостас устанавливается в трапезной церкви в Загорске. Причем выяснилось, что Галереей не были переданы иконы местного и праздничного чина, а также царские врата. Комиссия по охране памятников Комитета просит Вас в срочном порядке сообщить, где находятся недостающие части иконостаса и могут ли они быть переданы на тех же основаниях, как и весь иконостас, представляющий художественный интерес в своем целом виде»<sup>20</sup>. С той же просьбой обратился к директору ГТГ наместник Свято-Троицкой Сергиевой лавры архимандрит Иоанн (Разумов). 9 июня 1948 г. он направил письмо с просьбой «ускорить передачу недостающих частей». Среди последних в письме значились «царские врата с резным завершением, резные колонны первого яруса, две консоли второго яруса, пять местных икон и две клиросных, десять икон праздников и Распятие с предстоящими»<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Подробнее см.: Савина 2018.

<sup>19</sup> Архитектор Л. А. Давид также вспоминал о том, что при передаче иконостаса в Лавру недоставало некоторых деталей конструкций иконостаса. См. Приложение 1 к данной статье: Л. Давид. «Об экспонировании иконостаса из церкви Никола Большой Крест в трапезной церкви Сергия Троице-Сергиевой лавры в 1948 г. 21 июня 1988 г.».

<sup>20</sup> ОР ГТГ. 8/IV-61. Л. 180.

<sup>21</sup> ОР ГТГ. 8/IV-61. Л. 183.

Вопрос о передаче недостающих икон и деталей иконостаса был решен незамедлительно. Царские врата церкви Николая Большой Крест «со всеми их деталями», выданные в 1945 г. Третьяковской галереей во временное пользование Институту декоративного и прикладного искусства в Москве<sup>22</sup>, были получены представителем Патриархии И. Ф. Калининным 15 июня 1948 г.<sup>23</sup> Как доверенное лицо архимандрита Иоанна, он же получил десять икон праздников, три иконы местного ряда<sup>24</sup> северные и южные двери иконостаса<sup>25</sup>.

В дальнейшем, 30 июня 1948 г., П. И. Нерадовский, работавший в то время в Лавре архитектором-реставратором, получил дополнительно из фондов Третьяковской галереи икону «Неделя всех святых» Кирилла Уланова<sup>26</sup>, которая происходила также из Никольской церкви и поступила в ГТГ в 1933 г.<sup>27</sup>

В учетных документах ГТГ называются не только иконы (в записях при передаче икон в 1933 г. из МОНО в ГТГ), но и чин иконостаса, в который они входили. На основе этих данных устанавливается состав иконостаса московской церкви. Согласно записям в КРТГ, он состоял из икон местного, праздничного, Деисусного, пророческого, протеческого

<sup>22</sup> ОР ГТГ. 8/IV-61. Л. 187. Акт № 0186 от 29/XI-45.

<sup>23</sup> ОР ГТГ. 8/IV-61. Л. 183, 184, 193.

<sup>24</sup> Одна из икон местного ряда («Спас на троне...» КРТГ-7242/2) была передана по первому акту передачи. ОР ГТГ. 8/IV-61. Л. 163, № 40.

<sup>25</sup> ОР ГТГ. 8/IV-61. Л. 194. Акт № 124 от 15/VI-48, добавочный к акту № 122 от 8/VI-48. По этому акту в Загорск была передана также происходившая из церкви Николая Большой Крест одна из клиросных икон — Богоматерь Смоленская (КРТГ-7234/16, инв. № 20538).

<sup>26</sup> ОР ГТГ. 8/IV-61. Л. 207.

<sup>27</sup> Икона неоднократно упоминается в Описях церковного имущества Никольского храма кон. XIX — нач. XX в. Местоположение этой иконы в церкви менялось, однако в составе иконостаса она никогда не была. При монтаже иконостаса в Сергиевском трапезном храме икона «Неделя всех святых» Кирилла Уланова была установлена в местном ряду, где находится и поныне.

и Страстного рядов<sup>28</sup> и насчитывал пятьдесят восемь произведений живописи<sup>29</sup>. Благодаря данным КРТГ устанавливается также, что в 1948 г. в Свято-Троицкую Сергиеву лавру было передано пятьдесят пять икон из иконостаса Никольской церкви, в их числе все иконы местного ряда (четыре): «Спас Вседержитель на престоле», «Успение Богоматери», «Великомученик Евстафий Плакида в житии», «Богоматерь Иверская (Вратарница)», — а также царские врата с укрепленными на них медальонами (в виде медных пластин) с изображением на них «Благовещения» (Богоматери и архангела Гавриила) и четырех евангелистов (Иоанна, Матфея, Луки, Марка), северные и южные двери с изображением архидиаконов Лаврентия и Стефана. В полном составе был передан в Лавру праздничный чин иконостаса, состоявший из десяти икон («Благовещение», «Рождество Христово», «Крещение», «Преображение», «Вход Господень в Иерусалим», «Распятие», «Воскресение», «Вознесение», «Сошествие Святого Духа на апостолов», «Троица»). В Лавру были переданы также все десять икон Деисусного чина Никольского храма с изображением апостолов Иакова, Филиппа, Луки, Иоанна Богослова, Петра, Павла, Матфея, Марка, Андрея, Фомы, а также икона «Спас Великий Архидерей», бывшая центром этого ряда. В полном составе поступили в Лавру одиннадцать икон пророческого ряда московской церкви, где были представлены пророки Иеремия, Захария, Моисей, Илия, Исаия, Даниил, Царь Давид, Иона, царь Соломон и праотец Аарон, а также центральная икона этого ряда «Богоматерь в величии Славы». Праотеческий ряд иконостаса церкви

<sup>28</sup> Сведения о количестве рядов и их расположении в иконостасе имеются также в описях имущества церкви Николы кон. XIX — нач. XX в. Подробнее см.: Берхина 2011. С. 42–57.

Приношу большую благодарность Т. Г. Берхиной, заведующей церковно-археологическим кабинетом храма Пророка Божьего Илии на Новгородском подворье г. Москвы, за помощь и консультацию по этому вопросу.

<sup>29</sup> Отдел учета. Книга Регистрации ГТГ (КРТГ), № 5. КРТГ — 7234/1-5, 7234/6-15; 7242/1-4, 7242/5-15; 7243/1-11; 7244/1-11; 7245/1-3; 7246/а,б,в.

Николы состоял из десяти икон, на них были изображены Ной, Иаков (дважды)<sup>30</sup>, Иосиф, Исаак, Израиль, Авель, Адам, Иов, Мелхиседек. Все они, в том числе находившаяся в центре праотеческого ряда икона «Отечество», или «Новозаветная Троица», были переданы в Лавру. В Загорск поступили также три иконы с изображением Страстей Господних. Не было передано в Лавру лишь завершение иконостаса Никольской церкви — Распятие с предстоящими, поскольку (по данным КРТГ) оно было списано еще в 1938 г.<sup>31</sup>

Памятники живописи из иконостаса московской церкви, переданные в Лавру, были максимально полно использованы при монтаже иконостаса в трапезном Сергиевском храме. Иконостас Никольской церкви был восстановлен хотя и не в полном, но в его наиболее художественно совершенном виде. Параметры церквей различны, поэтому далеко не все иконы из иконостаса Никольской церкви вошли в состав нового иконостаса, установленного в Сергиевском храме.

Из пятидесяти пяти произведений живописи московской церкви, переданных в 1948 г. в Лавру, в состав иконостаса Сергиевского трапезного

<sup>30</sup> В КРТГ в составе праотеческого ряда записаны две иконы с изображением Иакова (они имеют разные инвентарные номера и размеры). Одна из икон входит ныне в состав Деисусного ряда иконостаса Сергиевского храма. Иаков представлен здесь в образе седовласого старца в полный рост со свитком в правой руке с надписью: «ВИДЕ И СЕ//ЛЕСТВИЦА//УТВЕРЖЕНА//НА ЗЕМЛИ//ЕЯЖЕ КО//НЕЦ ДОСЯЗА//ШЕ ДО НБЕС...». Местонахождение другой иконы с изображением праотца Иакова нам неизвестно.

<sup>31</sup> КРТГ. № 5, 7246абв. Списано по акту ГТГ за № 272 от 1/VII-38. Существует версия о том, что Распятие, венчавшее иконостас московского храма, будто бы осталось в Скорбященской церкви, в приделе преподобного Варлаама Хутынского как запрестольный образ, поскольку не могло поместиться в Сергиевском храме по высоте. См.: Берхина 2011. С. 42–57. Эта версия была выдвинута А. Б. Свенцицким, племянником известного духовника и проповедника протоиерея Валентина Свенцицкого (Свенцицкий 2009. С. 62–64). Однако, в результате нашей проверки она не нашла документального подтверждения.

храма вошли тридцать семь чиновых икон, две створки царских врат с сенью, северные и южные двери. В состав иконостаса были включены все иконы местного (4), праздничного (10) и Деисусного (11) рядов московской церкви, частично — праотеческого ряда (9 из 11) и одна икона (из 11) пророческого, а также две иконы (из трех) Страстного ряда<sup>32</sup>.

На цокольной части иконостаса Сергиевского храма, кроме того, находятся четыре иконы-картины, которые представляют собой грунтованные с двух сторон таблетки с изображенными на них маслом библейскими сценами («Иов на гноище», «Моисей видит несгораемую купину», «Видение из книги Ездры», «Лествица Иакова»). Иконы-картины происходят также из Никольской церкви<sup>33</sup>. Они не были зафиксированы в КРТГ, возможно, потому, что находились на конструктивных частях иконостаса, в составе которых и были переданы в Лавру<sup>34</sup>.

В состав иконостаса Сергиевского храма, из числа переданных в 1948 г. в Лавру икон московской церкви, не вошли тринадцать икон. Нами установлено, что три иконы (пророки Захария, Илия и царь Давид) хранятся в Свято-Троицком Сергиевом монастыре<sup>35</sup>. Местонахождение остальных икон — семи икон пророков (Иеремия, Моисей, Исаия, Даниил, Иона, царь Соломон, праотец Аарон), двух икон праотцев (Иаков и Иов) и одной иконы с изображением Страстей Господних — остается на сегодняшний день неизвестным. Возможно, иконы могли быть переданы из Лавры в 1950—1970-е гг. во вновь открывшиеся храмы.

<sup>32</sup> Структура иконостаса московской церкви претерпела изменения, изменилось и местоположение икон в иконостасе. Подробнее см.: Савина 1993.

<sup>33</sup> Подробнее см.: Савина 1993.

<sup>34</sup> Резной иконостас и его детали зафиксированы в учетных документах ГТГ под одним номером: КРТГ-7247/2.

<sup>35</sup> Выражаю большую благодарность С. В. Демидову, архитектору, руководителю Патриаршего архитектурно-реставрационного центра Троице-Сергиевой лавры, и Н. Е. Алдошиной, художнику-реставратору, преподавателю Иконописной школы при МДА, за оказанное мне внимание и помощь в работе.

К сожалению, никакими данными о местонахождении этих икон мы не располагаем, нет этих сведений и в архиве ТСМ.

На обороте икон московской церкви, находящихся ныне в иконостасе Сергиевского храма, сохранились номера КРТГ и инвентарные номера ГТГ. Возможно, подобные номера есть и на отсутствующих иконах. Полагаем, их наличие на оборотах икон, выданных из Лавры в действующие храмы, — одно из важных условий для поиска и установления их местонахождения.

Публикуя в качестве приложения (№ 2) к настоящей статье таблицу «Список отсутствующих икон», мы надеемся привлечь внимание настоятелей храмов, которые могли бы оказать непосредственную помощь в решении этого вопроса<sup>36</sup>.

Очевидно, что судьба икон из иконостаса церкви Николая Большой Крест, спасенного в 1930-е гг., должна быть прозрачной, а живописный ансамбль иконостаса должен быть не только сохранен полностью, но и доступен для изучения в его целостном виде.

<sup>36</sup> См.: Приложение 2. Список отсутствующих икон.





Приложение 1. Л. Давид «Об экспонировании иконостаса из церкви Никола Большой Крест в трапезной церкви Сергия Троице-Сергиевой лавры в 1948 г. 21 июня 1988 г.»

Об экспонировании иконостаса  
из церкви Никола Большой Крест  
в трапезной церкви Сергия  
Троице-Сергиевой лавры  
в 1948 году.

Памятник архитектуры церкви  
Никола Большой Крест (1680-1689),  
на ул. Куйбышева, был разобран  
«Мосразбортрестом» во второй по-  
ловице 1933 года.

Иконостас церкви был разобран под  
назором сотрудников Государствен-  
ной Третьяковской галереи и передан  
на хранение в запасниках галереи.  
Разборка проходила в строгим порядке.

В 1948 году, по решению Совета минист-  
ров СССР, иконостас был передан Моск-  
вской Патриархии для экспонирования  
в трапезной церкви Сергия Троице-сер-  
гиевой лавры.

По рекомендации академика И. Ф.  
Грабаря мне было поручено разра-  
ботать проект экспонирования ико-  
ностаса.

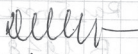
Предпроектное изучение привлекло  
в лавру остатки иконостаса ввиду ко-  
личества серьезных утрат. Не были обнаружены

ПЕРЕДАЧА ИКОНОСТАСА ЦЕРКВИ СЯТИТЕЛЯ НИКОЛАЯ

обращения икон ~~и~~ местного ряда, раскреповки антиабакмента этого ароча, обращения северной и южной двери, из восьми колонки первого ароча сократились только две и ряд других утрат.

Осложнило работу несоблюдение геометрических параметров восточных стен церкви Николая Большой Крест и церкви Серама.

Разработанный в таких крайне осложненных и своеобразных оборонительных условиях был рассмотрен и одобрен Главным управлением охраны памятников архитектуры Колхоза по делам архитектуры при Совете Министров СССР и Московской областной инспекцией охраны памятников.

21 июня 1988г. Засл. работник культуры РСФСР   
/А. Давыд/

Приложение 2. Список отсутствующих икон

№ п/п	КРТГ	Инв. № ГТГ	Название	Размеры, см	Датировка
<i>Иконы пророческого ряда</i>					
1.	7244/1	20557	Пророк Иеремия	167×67	1680-97
2.	7244/3	20561	Пророк Моисей	178×68	1680-97
3.	7244/5	22378	Пророк Исайя	168×63	1680-97
4.	7244/6	20564	Пророк Даниил	168×63	1680-97
5.	7244/8	22379	Пророк Иона	178×59	1680-97
6.	7244/9	20560	Царь Соломон	168×69	1680-97
7.	7244/10	20559	Праотец Аарон	178×68	1680-97
<i>Иконы Праотеческого ряда</i>					
8.	7243/2	20549	Праотец Иаков	164×61	1680-97
9.	7243/9	20556	Праотец Иов	164×60	1680-97
<i>Икона Страстного ряда</i>					
10.	7245/2	19768	Икона с шестью клеймами с евангельскими сюжетами	230×136	1680-97

*ПЕРЕДАЧА ИКОНОСТАСА ЦЕРКВИ СЯЯТИТЕЛЯ НИКОЛАЯ*

<b>Акты передачи</b>	<b>Происхождение икон</b>
Из фонда МОНО п/а 27/VIII-33. Передана Патриархии п/а № 122 от 8/VI-48	Из Пророческого ряда иконостаса церкви Николы Большой Крест
Из фонда МОНО п/а 27/VIII-33. Передана Патриархии п/а № 122 от 8/VI-48	Из Пророческого ряда иконостаса церкви Николы Большой Крест
Из фонда МОНО п/а 27/VIII-33. Передана Патриархии п/а № 122 от 8/VI-48	Из Пророческого ряда иконостаса церкви Николы Большой Крест
Из фонда МОНО п/а 27/VIII-33. Передана Патриархии п/а № 122 от 8/VI-48	Из Пророческого ряда иконостаса церкви Николы Большой Крест
Из фонда МОНО п/а 27/VIII-33. Передана Патриархии п/а 122 от 8/VI-48	Из Пророческого ряда иконостаса церкви Николы Большой Крест
Из фонда МОНО п/а 27/VIII-33. Передана Патриархии п/а № 122 от 8/VI-48	Из Пророческого ряда иконостаса церкви Николы Большой Крест
Из фонда МОНО п/а 27/VIII-33. Передана Патриархии п/а № 122 от 8/VI-48	Из Пророческого ряда иконостаса церкви Николы Большой Крест
Из фонда МОНО п/а 27/VIII-33. Передана Патриархии п/а № 122 от 8/VI-48	Из Праотеческого ряда иконостаса церкви Николы Большой Крест
Из фонда МОНО п/а 27/VIII-33. Передана Патриархии п/а № 122 от 8/VI-48	Из Праотеческого ряда иконостаса церкви Николы Большой Крест
Из фонда МОНО п/а 27/VIII-33. Передана Патриархии п/а № 122 от 8/VI-48	Из Страстного ряда иконостаса церкви Николы Большой Крест

Пояснения к таблице

КРТГ Книга регистрации Третьяковской галереи — Отдел учета ГТГ. КРТГ, № 5.  
Инв. № инвентарный номер ГТГ.  
Фонд МОНО (МООНО) Московский отдел народного образования.

Все данные об иконах (названия, размеры, датировка, №№ актов передачи) приводятся в таблице согласно записям в Книге регистрации Третьяковской галереи. — Отдел учета ГТГ. КРТГ, № 5.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Берхина 2011 — Утраченные святыни. Ильинка сквозь века / Сост. Т. Г. Берхина. М., 2011. [Utrachennye sviatyni. Il'inka skvoz' veka (The lost shrines. Ilyinka through the centuries) / Sostavitel' T. G. Berkhina. Moscow, 2011.]
- Буренкова 2015 — Буренкова Е. В. Из истории комплектования фондов древнерусского искусства Третьяковской галереи // Третьяковские чтения. Москва, 2–4 апреля 2014 г. Материалы отчетной научной конференции / Под ред. Л. И. Иовлевой, Т. В. Юденковой. М., 2015. С. 58–83. [Burenkova E. V. Iz istorii komplektovaniia fondov drevnerusskogo iskusstva Tret'iakovskoi galerei (From the history of manning the collections of Old Russian art of the Tretyakov Gallery) // Tret'iakovskie chteniia. Moskva, 2–4 apreliia 2014 goda. Materialy otchetnoi nauchnoi konferentsii (The Tretyakov readings. Moscow, April 2–4, 2014. Materials of the Scientific reporting conference) / Pod redaktsiei L. I. Iovlevoi, T. V. Yudenkoi. Moscow, 2015. P. 58–83.]
- Гераськин 2008 — Гераськин Ю. В. Возникновение и становление института уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР // Известия Алтайского государственного университета. 2008. № 4.4. С. 45–51. [Geras'kin Yu. V. Vozniknovenie i stanovlenie instituta upolnomochennogo Soveta po delam Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi pri Sovete Ministrov Soiuzu Sovietskikh Sotsialisticheskikh Respublik (The emergence and establishment of the institution of the authorized Council of the affairs of the Russian Orthodox Church under the Council of Ministers of the USSR) // Izvestiia Altaiskogo gosudarstvennogo universiteta (Proceedings of the Altai state university). 2008. № 4.4. P. 45–51.]

- Грабарь 1959 — *Грабарь И.* История русского искусства. М., 1959. Т. 4. [*Grabar' I. Istoriia russkogo iskusstva (History of Russian art). Moscow, 1959. T. 4.*]
- Ильин 1971 — *Ильин М. А.* Загорск. Троице-Сергиев монастырь. Л., 1971 (Города-музеи). [*Ilyin M. A. Zagorsk. Troitse-Sergiev monastery' (Holy Trinity-St. Sergius monastery). Leningrad, 1971 (Goroda-muzei).*]
- Куроедов 1982 — *Куроедов В. А.* Религия и церковь в советском государстве. М., 1982. [*Kuroedov V. A. Religiiia i tserkov' v sovetskom gosudarstve (Religion and church in the Soviet state). Moscow, 1982.*]
- Паламарчук 2004 — *Паламарчук П. Г.* Сорок Сороков. Краткая иллюстрированная история всех московских храмов в 4 т. М., 2004. [*Palamarchuk P. G. Sorok Sorokov. Kratkaiia illiustrirovannaia istoriia vsekh moskovskikh khramov v 4 tomakh (Forty Soroks. A brief illustrated history of all the Moscow churches in 4 vol.). Moscow, 2004.*]
- Розанов 1911 — *Розанов Н. П.* Древние и другие особо замечательные предметы в приходских церквах г. Москвы. М., 1911. [*Rozanov N. P. Drevnie i drugie osobo zamechatel'nye predmetry v prikhodskikh tserkvakh goroda Moskvy (Ancient and other particularly remarkable objects in the parish churches of Moscow). Moscow, 1911.*]
- Савина 1993 — *Савина Л.* К истории иконостаса трапезной церкви Троице-Сергиевой лавры // ЖМП. 1993. № 10. С. 93–97. [*Savina L. K istorii ikonostasa trapeznoi tserkvi Troitse-Sergievoi lavry (On the history of the trapeza church in the Holy Trinity-St. Sergius Lavra) // Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii (Journal of the Moscow Patriarchate). 1993. № 10. P. 93–97.*]
- Савина 2001 — *Савина Л.* Праздничный ряд иконостаса церкви Никола Большой Крест // Русская поздняя икона от XVII до начала XX столетия. Сборник статей ВНИИР. М., 2001. С. 143–152. [*Savina L. Prazdnichnyi riad ikonostasa tserkvi Nikola Bol'shoi Krest // Russkaia pozdniaia ikona ot XVII do nachala XX stoletiiia. Sbornik statei VNIIR (Russian late icon from the XVII to the beginning of the XX century. Collection of articles of VNIIR). Moscow, 2001. P. 143–152.*]
- Савина 2009 — *Савина Л.* О картинах П. И. Нерадовского из Сергиевского храма Троице-Сергиевой лавры // Троице-Сергиева лавра в истории, культуре и духовной жизни России. Материалы V Международной конференции. Сергиев Посад, 2009. С. 228–243. [*Savina L. O kartinakh P. I. Neradovskogo iz Sergievskogo khrama Troitse-Sergievoi lavry (About the paintings of P. I. Neradovsky from the St. Sergius*

- Church of the Holy Trinity-St. Sergius Laura) // Troitse-Sergieva lavra v istorii, kul'ture i dukhovnoi zhizni Rossii. Materialy V Mezhdunarodnoi konferentsii (Holy Trinity-St. Sergius Lavra in the history, culture and spiritual life of Russia. Materials of the V International Conference). Sergiev Posad, 2009. P. 228–243.]
- Савина 2014 — Савина Л. «Делан самым добрым и дивным строением...». Иконостас Сергиевского храма трапезной палаты Троице-Сергиевой лавры // Русское искусство. 2014. № 2. С. 32–43. [Savina L. “Delan samym dobrym i divnym stroeniem...”. Ikonostas Sergievskogo khrama trapeznoi palaty Troitse-Sergievoi lavry (“Made with the utmost care and quality...”). The iconostasis of the St. Sergius church of the refectory chambers of the Holy Trinity-St. Sergius Lavra) // Russkoe iskusstvo (Russian art). 2014. № 2. P. 32–43.]
- Савина 2018 — Савина Л. К истории установки иконостаса в Сергиевском храме Трапезной палаты Свято-Троицкой Сергиевой лавры // Троице-Сергиева лавра в истории, культуре и духовной жизни России. Материалы X Международной конференции. Сергиев Посад, 2018. С. 251–261 [Savina L. K istorii ustanovki ikonostasa v Sergievskom khrame Trapeznoi palaty Sviato-Troitskoi Sergievoi lavry (To the history of the installation of the iconostasis in the Sergius Church of the Refectory Chamber of the Holy Trinity-St. Sergius Laura) // Troitse-Sergieva lavra v istorii, kul'ture i dukhovnoi zhizni Rossii. Materialy X Mezhdunarodnoi konferentsii (Holy Trinity-St. Sergius Laura in the history, culture and spiritual life of Russia. Materials of the X International conference). Sergiev Posad, 2018. S. 251–261.]
- Свенцицкий 2009 — Свенцицкий А. Невидимые нити // ЖМП. 2009. № 8. С. 62–64. [Sventsitsky A. Nevidimye niti (Invisible threads) // Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii (Journal of the Moscow Patriarchate). 2009. № 8. P. 62–64.]
- Трофимов 1961 — Трофимов И. В. Памятники архитектуры Троице-Сергиевской лавры: исследования и реставрация. М., 1961. С. 139–158. [Trofimov I. V. Pamiatniki arkhitektury Troitse-Sergievskoj lavry: issledovaniia i restavratsiia (Architectural monuments of the Holy Trinity-St. Sergius Laura: research and restoration). Moscow, 1961. P. 139–158.]

*Abstract*

**Savina L. N. On the question of handing over in 1948 to the Laura the iconostasis of church of st. Nicholas called “Nicholas the Great Cross”**

The Church of st. Nikolas “Nikola the Big Cross” was destroyed in Moscow in 1933. The iconostasis was dismantled and was preserved in the collections of the State Tretyakov



## *ПЕРЕДАЧА ИКОНОСТАСА ЦЕРКВИ СВЯТИТЕЛЯ НИКОЛАЯ*

Gallery. In 1948, it was given to the Holy Trinity-st. Sergius Laura and was installed in the Refectory Church of st. Sergius of Radonezh. The structure of the iconostasis was changed because its size did not meet the parameters of this Church. Not all icons have been included in the new iconostasis. 55 painted works from the Moscow church iconostasis were transferred to the monastery. 37 icons were included in the iconostasis of the Refectory st. Segius Church in the local row (4), row of holidays (10) and Deiesus row (11), partially in the row of Holy Forfathers (nine of eleven), one icon of prophets (out of eleven) and two icons (out of three) of the Passion row. The iconostasis included the Royal doors and the North and South doors. The whereabouts of 10 icons is unknown. The necessity of finding their whereabouts is obvious: the Moscow Church iconostasis, as a unique monument of the ancient Russian art of the XVII century, it must be completely preserved and must be available for study.

*Keywords:* icons, iconostasis, Church “Nikola the Big Cross”, Church of st. Sergius of Radonezh, refectory, Holy Trinity-St. Sergius Laura.



ОТДЕЛ II. ТВОРЕНИЯ СВЯТЫХ ОTCОВ  
И ПАМЯТНИКИ ХРИСТИАНСКОЙ  
ПИСЬМЕННОСТИ

---

ПЕРЕВОДЫ

ПРОКОПИЙ ГАЗСКИЙ

КАТЕНА НА КНИГУ ЕККЛЕСИАСТ

Вступление, перевод с древнегреческого<sup>1</sup>  
и комментарии *диакона Н. Шаблевского*,  
под редакцией *иеромонаха Феодора (Юлаева)*

УДК 22.07 (801.82)

DOI: 10.31802/2500-1450/2018-30-3-227-256

*Аннотация*

Во вступительном слове к переводу изучаются структура и содержание катены Прокопия Газского на книгу Екклесиаст, а именно цепь толкований на фрагмент Еккл. 1, 1–4, 6

<sup>1</sup> Катены Прокопия Газского на книгу Екклесиаст проанализированы нами в отдельном исследовании, изданном несколько раньше (Шаблевский 2013). Перевод сочинения Прокопия с древнегреческого языка на русский выполнен впервые. Изначальный вариант этого перевода был напечатан в Приложении к магистерской диссертации автора статьи (тема: «Катены Прокопия Газского на книгу Екклесиаст»), которая была защищена в МДА 3 июня 2013 г. Публикуемый перевод представляет собой исправленную и доработанную версию.

Автор статьи выражает искреннюю благодарность игумену Дионисию (Шленову) за научное руководство при написании магистерской диссертации, а также иеромонаху Тихону (Зимину) за корректировку и ценные советы по улучшению моего перевода.

(рукопись Marc. gr. 22). При этом основные рукописи сочинений (всего шесть, главные из которых — Marc. gr. 22 и Vindob. th. gr. 147), среди которых находится катена Прокопия на книгу Екклесиаст, сохранились фрагментарно. Издатель сочинения не сумел идентифицировать нескольких авторов цитируемых Прокопием экзегетических творений. Нам удалось определить двух неизвестных авторов. После вступительной части публикуется перевод катен Прокопия на книгу Екклесиаст с нашими комментариями.

*Ключевые слова:* Прокопий Газский, катена, книга Екклесиаст, рукопись, авторство, перевод, комментарии.

Анализируемый нами текст катены Прокопия Газского издан по рукописи Marc. gr. 22 (XIII в.)<sup>2</sup>. Сам кодекс состоит из 289 листов, на которых содержатся следующие произведения:

- на f. 1<sup>r</sup>–65<sup>v</sup>: катена на Притчи Соломона;
- на f. 66<sup>r</sup>–67<sup>r</sup>: свт. Кирилл Александрийский. Предисловие на Исаяю;
- на f. 67<sup>r</sup>: свт. Василий Великий. Толкование на Исаяю;
- на f. 67<sup>v</sup>–83<sup>r</sup>: Прокопий Газский. Катена на книгу Екклесиаст;
- на f. 68<sup>r</sup>–107<sup>v</sup>: Олимпиодор. Толкование на книгу Екклесиаст;
- на f. 112<sup>r</sup>–277<sup>v</sup>: свт. Григорий Нисский и Нил. [Катена] на Песнь Песней;
- на f. 278<sup>r</sup>–286<sup>r</sup>: св. Иустин Философ. Апология истинной веры;
- на f. 286<sup>v</sup>–289<sup>v</sup>: свт. Василий Великий. Письмо к брату Григорию: «Сущность и ипостась — не одно и то же»<sup>3</sup>.

Катена Прокопия на книгу Екклесиаст сохранились лишь фрагментарно. Она находится на полях листов катены-толкования Олимпиодора на книгу Екклесиаст<sup>4</sup>. При этом заметны некоторые совпадения этих катен,

<sup>2</sup> СРГ 7433. Сначала пергамент принадлежал Иоанна Хрисолору, внука Мануила Хрисолора, а затем его получил кардинал Виссарион. Его описывал ряд исследователей: И. Лицманн, М. Фаульхабер и другие (Leanza 1978. P. VII–VIII).

<sup>3</sup> Leanza 1978. P. VIII.

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

что обусловило редакторское дополнение к заглавию катен Прокопия: καὶ Ὀλυμπιόδωρου<sup>5</sup>. Также эта близость расположения катен повлияла на то, что библейский текст книги Екклесиаст взят из катен Олимпиодора и помещен в критическое издание катен Прокопия, ибо к этому тексту относятся толкования обеих катен<sup>6</sup>.

В катене на книгу Екклесиаст Прокопий цитирует следующих толкователей: свт. Григория Нисского, свт. Дионисия Александрийского, Оригена, Евагрия Понтийского, Дидима Александрийского, прп. Нила Анкирского, свт. Григория Неокесарийского, то есть александрийцев и каппадокийцев. Относительно методологии аввы Евагрия Понтийского стоит отметить, что поскольку он был знаком и часто посещал прп. Макария Египетского, а также Иоанна Ликопольского и Дидима Слепца, то у него сформировался александрийский метод экзегезы Священного Писания, но в аскетическом ключе.

Между тем атрибуция конкретных фрагментов толкований, находящихся в катене Прокопия, окончательно «не решена». При составлении катен из толкований христианских экзегетов у Прокопия обнаруживается свободное отношение к их текстам. Так, он часто сокращает цитаты и пересказывает их. Вместе с тем его атрибуции не всегда верны. Например, толкование на Еккл. 2, 12, которое надписано Γρηγορίου<sup>7</sup>, является пересказом слов не свт. Григория Нисского, часто цитируемого им автора, а свт. Григория Неокесарийского. При этом обнаруживаются и неверная атрибуция<sup>8</sup>. Также в катенах наличествует ряд неатрибутированных фрагментов на следующих листах: 69<sup>r</sup>, 70<sup>v</sup>, 74<sup>r</sup>, 74<sup>v</sup>, 76<sup>r</sup>, 80<sup>r</sup>, 82<sup>r</sup> (на Еккл. 4, 1), 82<sup>r</sup> (на Еккл. 4, 2–3), 83<sup>r</sup>.

<sup>5</sup> *Procopius Gazaesus. Catena in Ecclesiasten. Codex Marciano Graeco 22, f. 67<sup>v</sup>, 4–5* (Leanza 1978. P. 5).

<sup>6</sup> Leanza 1978. P. XVI–XVII.

<sup>7</sup> *Procopius Gazaesus. Catena in Ecclesiasten. Codex Marciano Graeco 22, f. 74<sup>v</sup>, 86* (Leanza 1978. P. 18).

<sup>8</sup> Leanza 1978. P. IX–XIV.

С. Леанца смог определить только четыре из них: f. 69<sup>r</sup>, 74<sup>r</sup>, 74<sup>v</sup> принадлежат свт. Дионисию Александрийскому, а 76<sup>r</sup> — свт. Григорию Нисскому. Остальные выборки, по мнению С. Леанцы, принадлежат цитируемым в катене авторам<sup>9</sup>.

В свою очередь, нам удалось идентифицировать еще два фрагмента. Так, слова из цитаты на листе 70<sup>v</sup> в том же виде находятся в толковании Олимпиодора на книгу Екклесиаст<sup>10</sup>. Разумеется, поскольку катена-комментарий Олимпиодора представляет собой компиляцию, то он не обязательно является автором данных слов. Учитывая то, что Олимпиодор Александрийский умер приблизительно в середине VI в. по Р. Х., он был современником Прокопия Газского. Как мы уже упомянули, катена Прокопия в рассматриваемом нами кодексе находится внутри толкования Олимпиодора на книгу Екклесиаст, поэтому данные слова могут принадлежать Прокопию, Олимпиодору, либо неизвестному автору, которого цитирует Прокопий или Олимпиодор.

Второй фрагмент находится на листе 83<sup>r</sup>, где комментируется текст Еккл. 4, 5. В 1993 г. были изданы фрагменты толкований на книгу Екклесиаст Евагрия Понтийского. В них на Еккл. 4, 5 приводятся следующие слова Евагрия: «Εἰ αἱ χεῖρες πρακτικῆς ἐργασίας εἰσὶ σύμβολον, πᾶς μὴ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην περιλαμβάνει τὰς χεῖρας αὐτοῦ· διόπερ καὶ ὁ τοιοῦτος, φησί, κατεσθίει τὰς σάρκας αὐτοῦ, τῶν ἐκ τῆς σαρκὸς φουομένων κακῶν ἐμπιπλάμενος»<sup>11</sup>, а в катенах Прокопия на этот стих написано: «Καὶ τῶν ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ φουομένων κακῶν ἐμπιπλάμενος ζῶν, κατὰ

<sup>9</sup> Leanza 1978. P. XIV–XV.

<sup>10</sup> *Olympiodorus diaconus. Commentarius in Ecclesiasten* // PG 93, 485: «Πλήττει οὖν ὁ λόγος τοὺς ἡμελημένως ἀχρωμένους». Ср.: Boli 2004. S. 6.

<sup>11</sup> *Euagrius. Scholia in Ecclesiasten (fragmenta e catenis)* 26, 1–4 (P. Géhin. P., 1993 (SC 397). P. 102). Рус. пер.: «Если руки — это символ практической деятельности, то всякий, не делающий дела праведности складывает свои руки (ср. Еккл. 4, 5), а поэтому такой, сказано, пожирает свою плоть (ср.: там же), наполняясь произрастающим из плоти злом».

τὸ φρόνημα τῆς σαρκός, καὶ τοῖς σαρκικοῖς ἔργοις τρεφόμενος»<sup>12</sup>. Как мы видим, в катенах Прокопия приведен пересказ слов Евагрия. Учитывая то, что предыдущий стих (Еккл. 4, 4) в катенах Прокопия тоже комментирует Евагрий, толкование на листе 83<sup>r</sup>, вероятно, принадлежит авве Евагрию. Другие три фрагмента написаны либо самим Прокопием, либо переписаны из неизвестных нам произведений.

Таким образом, катена Прокопия Газского на книгу Екклесиаст до нас дошла фрагментарно. В критическом издании С. Леанцы<sup>13</sup> библейский текст к катене Прокопия взят из катены Олимпиодора. При составлении катены Прокопий использовал экзегетическое наследие александрийских и каппадокийских экзегетов. При этом он свободно компилировал их тексты, передавая основные идеи цитируемых сочинений. Его методы и принципы цитирования древних толкователей рассмотрены нами в другой публикации следующего номера журнала.

<sup>12</sup> *Procopius Gazaenus. Catena in Ecclesiasten. Codex Marciano Graeco 22, f. 83<sup>r</sup>, 50–52* (Leanza 1978. P. 39). Рус. пер.: «И он живет, наполняясь злом, рождающимся от его плоти, по плотским помышлениям (ср.: Рим. 8, 5–7), питаюсь плотскими делами (ср. Гал. 5, 19)».

<sup>13</sup> Leanza 1978. P. 5–39.

КАТЕНА ПРОКОПИЯ ГАЗСКОГО  
НА КНИГУ ЕККЛЕСИАСТ

[Толкование на книгу] *Екклесиаст Христианского мудреца Прокопия сборник толкований из творений Григория Нисского и Дионисия Александрийского, Оригена, Евагрия, Дидима, Нила [и Олимпиодора]*

ВВЕДЕНИЕ

После упражнения ума притчами восходим теперь к более возвышенному созерцанию, для которого требуется еще больше трудов. А что надлежит по силе совершать такие исследования, об этом сказал Спаситель повинующимся Ему: «Исследуйте Писания»<sup>14</sup>. Ибо Он Сам даст нам для этого силу. Итак, если во всех других Писаниях, исторических и пророческих, цель направлена также к чему-то другому, не слишком полезному для Церкви, то учение этой книги обращено только к церковной жизни, указывая на то, посредством чего всякий мог бы направлять жизнь к добродетели, поднимая ум выше чувства и тех вещей, которые относительно чувства кажутся блистательными, вкладывая вожделение того, что недоступно чувству. Поэтому наименование «Екклесиаст» дано этой книге особым образом. Но, пожалуй, смысл заглавия возводит нас и к истинному Екклесиасту, от всякого заблуждения собирающему рассеянное, истинному Царю, Сыну Божьему, Которому Нафанаил говорит: «Ты — Сын Божий, Ты — Царь Израиля»<sup>15</sup>. Следовательно, если эти слова относятся к Царю Израиля, то Он и Сын Божий, и Он, таким образом, именуется Екклесиастом, и мы видим, как на Него и указывает сила этих слов.

<sup>14</sup> Ин. 5, 39.

<sup>15</sup> Ин. 1, 49.



1, 1. Слова Екклесиаста, сына Давидова, царя Израилева в Иерусалиме<sup>16</sup>.

**Дидима**<sup>17</sup>. Он делает слушающего его внимательным. Ведь это слова не простолюдина или случайно встретившегося человека. Потому что если обучая нравственности, он приводит свои притчи<sup>18</sup>, то сообщая естественные вопросы, он говорит уже не от лица Соломона, а *Екклесиаста*. Ибо слова эти говорятся не просто Соломоном и человеком, но мудрецом и Божьим слугой. Ведь это можно услышать и от него самого, сказавшего: «*Мои слова изречены Богом*»<sup>19</sup>, точно так же, как слова апостолов и пророков. Но и *Тот, Которого послал Бог, говорит слова Божьи*<sup>20</sup>. Говорит же он, царствуя над Израилем не чувственным образом, но умопостигаемым, когда ум ясно понимает слова, сказанные Богом. Царствует же не в обычном месте, а в *Иерусалиме*, в видении мира<sup>21</sup>.

**Нила**<sup>22</sup>. Соломон назвал себя Екклесиастом, как созывающий собрание всех людей, и связывающий их в единомыслии, и сообщающий обществу учение о естестве<sup>23</sup>.

<sup>16</sup> Перевод П. А. Юнгерова (Юнгеров 2012), как и далее везде при цитировании книги Екклесиаст, а также других ветхозаветных книг, переведенных П. А. Юнгеровым. Отступления от него оговариваются в примечаниях.

<sup>17</sup> Διδύμου. — Дидим Александрийский, писатель, богослов и экзегет Священного Писания. Жил, приблизительно, в 313–398 гг. по Р. Х. Цитаты из комментариев Дидима, которые Прокопий приводит в своих катенах, в определенной степени соответствуют следующему изданию: Binder 1997.

<sup>18</sup> Притч. 1, 1.

<sup>19</sup> Притч. 31, 1.

<sup>20</sup> Ин. 3, 34.

<sup>21</sup> Согласно известному словарю по древнееврейскому языку, слово  $\text{עִירָאֵלַיִם}$  (*yirūšālāim*) образовано либо от словосочетания *yirūš* и *šālēm* — «владение миром», либо от *šālēm* и *yirū* — «основание мира» (BDB 2000. P. 437). Следовательно, Иерусалим представляет собой место, где является мир.

<sup>22</sup> Νεῖλου. — Прп. Нил Анкирский, аскет и церковный писатель конца IV — начала V в. Ученик свт. Иоанна Златоуста.

<sup>23</sup> Ориген, свт. Василий Великий, свт. Григорий Нисский и свт. Амвросий Медиоланский считают, что из трилогии Соломона именно книга Екклесиаст представляет собой

**Дионисия**<sup>24</sup>. Так и Матфей называет Господа *Сыном Давида*<sup>25</sup>.

2. *Суета сует, сказал Екклесиаст, все суета.*

**Дидима**. *Очень хорошо*<sup>26</sup>: как по сравнению с Богом всё суета, но видимое — суета сует. И Давид говорит: «*Подлинно, всё суета, всякий человек живущий*»<sup>27</sup>. Если же живущий человек — суета, то не живущий — суета сует. Но и пришедшим постигать Церковь и восхищающимся созерцанием творения слово говорит: «Не думайте, что это — конечная цель, уготованная нам по обетованию». Ибо всё это — суета по сравнению со знанием Бога, ведь после познания Троицы суетны слова у этого века и мира, так как мы в суете блуждаем по этой жизни, напрасно растрачивая время. Когда же достигнем конца, ничто видимое перед нами уже не останется, но мы будем рыдать, потому что трудились напрасно. Итак, пусть Церковь откроет ухо, ибо к Ней говорит свои слова Екклесиаст о том, насколько в этой жизни мы вводим в заблуждение и сами заблуждаемся, что и есть суета.

физику как античную науку, в то время как книга Притч — этику, а Песнь песней — богословие (Михайлов 2011. С. 16–22). На первый взгляд, кажется странным, что книга Екклесиаст привлекалась для изучения естественных наук. Конечно, в книге Бытие сообщается значительно больше сведений о естествознании. Однако «задача, возлагаемая на книгу Екклесиаст, совершенно иная — эта книга принуждает человека отвлечься от окружающего его мира и перейти к высшему смыслу существования — божественной любви», то есть книга Екклесиаст использовалась «для целей духовного восхождения» (Михайлов 2011. С. 17).

Ср. с предшествующей цитатой из толкования Дидима Александрийского.

<sup>24</sup> Διονυσίου — Свт. Дионисий Александрийский, ученик Оригена. Возглавил Александрийскую богословскую школу в 232 г., а в 247 г. стал епископом города Александрии. Преставился в 265 г. Тексты из толкования Дионисия более-менее соответствуют следующему изданию: *Dionysius Alexandrinus. Commentarius in principium Ecclesiastae* // PCG 10, 1577–1583.

<sup>25</sup> Мф. 1, 1.

<sup>26</sup> Выражение *καλὰ λαν* идентично древнееврейскому словосочетанию *חַנּוּן בְּיָדוֹ* [tôb m?ôd], что означает «очень хорошо, хорошо весьма». Ср., например, Быт. 1, 31.

<sup>27</sup> Пс. 38 [39], 6.

3. *Какая польза человеку от всего труда его, которым он трудится<sup>28</sup> под солнцем?*

**Дионисия.** Ибо кто, разбогатев от земных трудов, смог прибавить себе рост<sup>29</sup> или, будучи слепым, прозреть? Итак, устремим труды выше солнца, ибо туда ведут дела добродетели.

4. Род уходит, и род приходит, а земля вовек стоит.

<sup>30</sup>~ Но не векови<sup>31</sup>.

5. *Восходит солнце и к своему месту стремится.*

**Нисского<sup>32</sup>.** Он обнаруживает, что великая эта стихия везде пробегает и движется по своей собственной силе. Ибо если бы солнце изменило бег, то оно все равно к месту своему стремится. Это он говорит, желая упрекнуть человеческий род, поскольку он преступил Божий закон, который им изначально был воспринят. Вот почему и род уходит, и род приходит<sup>33</sup>, и, как у листьев, одно вырастает, а другое опадает и увядает. Но мы бы не испытали этого, если бы сохранили закон Божий.

4. *А земля вовек стоит.*

**Нисского.** Итак, ты, владея добродетелью, подражай земле, стоящей вовек, ведь у тебя мало времени для подвижничества.

<sup>28</sup> Ср.: «занимается» (Юнгеров 2012. С. 613). Оставляем буквальный перевод.

<sup>29</sup> Дословно с греческого *δίπηχυς ὑπάρχων τρίπηχυς ἐγένετο* — будучи ростом в два пехия (около 92 см) стал ростом в три пехия (около 1,4 м). Ср.: Мф. 6, 27; Лк. 12, 25.

<sup>30</sup> Слова принадлежат свт. Дионисию: Dionysius Alexandrinus. Commentarius in principium Ecclesiastae // PG 10, 1577.

<sup>31</sup> Игра слов: скорее всего, под *εἰς τὸν αἰῶνα* «вовек» подразумевалось временное бытие, а под *εἰς τοὺς αἰῶνας* «веки» — вечное (примеч. переводчика).

<sup>32</sup> *τοῦ Νύσσης* — Свт. Григорий Нисский, каппадокийский экзегет. Жил и творил в 335–394 гг. Цитаты из творения свт. Григория, приводимых Прокопием, мы будем сравнивать со следующим изданием толкований отца Церкви: *Gregorius Nyssenus*. In Ecclesiasten: Homiliae 8 (P. J. Alexander. Leiden, 1962 (GNO 5). S. 277–442).

<sup>33</sup> Еккл. 1, 4.

8. Все слова утомительны: не сможет человек пересказать всего<sup>34</sup>.  
<sup>35</sup>~ Итак, слово наказывает слушающих небрежно.

8. И не насытится глаз, глядя; и не наполнится ухо слушанием.

**Нила.** Как восприятие цветов и форм не стесняет силу зрения, и слух не подавляют звуки голосов и слов, ибо обоим чувствам естественным образом присуща ненасытность, так и суета, однажды победившая со-размерность необходимого как непостижимый закон творения, исторгла у пожелания усердие<sup>36</sup>.

9—11. Что было? — это будет; и что происходило? — это произойдет; и нет ничего нового под солнцем. Тот, кто будет говорить и скажет: «Смотри, это новое!» — это уже было в веках, бывших прежде нас. Нет памяти о прежнем, а о том, что будет, не будет памяти у тех, которые будут после них<sup>37</sup>.

**Нисского.** Мы будто бы возразили ему на основании того, что он сказал, что если всё суета, то ничего не было, ведь суета вообще не существует. Тогда что же будет, что пребывает в бытии? Отвечая на это, он говорит: «Если ты подумаешь о том, что будет, то поймешь, что оно уже было». Потому что смотри, какой ты будешь, очистившись и получив божественные черты, и ты узнаешь созданное по образу и подобию Божию<sup>38</sup>. Потому-то настоящее и названо суетой, что его

<sup>34</sup> Ср.: «Все вещи — утружены: не сможет человек и рассказать о сем» (Юнгеро́в 2012. С. 613).

<sup>35</sup> Данное предложение находится и в комментариях Олимпиодора на книгу Екклесиаст: *Olympiodorus diacopus. Commentarius in Ecclesiasten* // PG 93, 485. Ср.: Boli 2004. S. 6.

<sup>36</sup> Скорее всего, здесь говорится о пресловутой «золотой середине»: суета жизни способна затмить понимание необходимого, достаточного, после чего человек стремится иметь ненужное ему (примеч. переводчика).

<sup>37</sup> Ср.: «Что было, то и есть, и то же будет, и что делалось, то и будет делаться. И нет ничего нового под солнцем. (Если бы) кто сказал так: “Вот — это новое”, — то оно было уже в веках, протекших прежде нас. Нет памяти о первых (людях), а о последующих не будет памяти у тех, которые будут жить напоследок» (Юнгеро́в 2012. С. 613).

<sup>38</sup> Быт. 1, 26.

нет в настоящем. Затем, сказав о душе, упомянул и о теле, говоря, что это тело создано руками Божьими, его и покажет в надлежащее время воскресение. Вслед за этим он добавляет: «*Нет ничего нового под солнцем*», так что кто-нибудь, указывая на это, говорит: «*Вот это новое*» и оно существует в бытии. Затем он снова возражает, говоря: «*Это уже было в веках, бывших прежде нас*». А если одолело забвение бывшего прежде, то это неудивительно, ведь и существующее ныне будет забыто. Ведь на это указывают слова: «*Нет памяти о прежнем*» — и прочее. Потому что изгладит память о зле, которое приключилось с людьми после первого блаженства, то, что снова появится в последние времена.

12–13. Я, Екклесиаст, был царем, царем Израиля в Иерусалиме<sup>39</sup>. И предал я сердце мое тому, чтобы исследовать и рассмотреть мудростью всё совершающееся под солнцем<sup>40</sup>: эту трудную заботу дал Бог сынам человеческим, чтобы они упражнялись<sup>41</sup> в ней.

**Дидима.** Я не удовлетворился человеческими почетными должностями и не склонился к развлечению и роскоши, но рассматривал не мудростью, которую имеют греки, а божественной мудростью. Что же я рассматривал? *Всё совершающееся под небом*. И что, рассмотрев, я нашел? *Это тяжелое занятие* и т. д.

**Нисского.** «*Заботу*», которую Он установил после преслушания, говоря: «*В поте лица твоего ты будешь есть хлеб твой*»<sup>42</sup>. Ибо

<sup>39</sup> Данное предложение несколько отличается от варианта, наличествующего в LXX. Так, в переводимом нами тексте написано: ἐγὼ Ἐκκλησιαστῆς βασιλεὺς ἐγενόμην, βασιλεὺς Ἰσραὴλ ἐν Ἱερουσαλήμ (Leanza 1978. P. 11), а в LXX: ἐγὼ Ἐκκλησιαστῆς ἐγενόμην βασιλεὺς ἐπὶ Ἰσραὴλ ἐν Ἱερουσαλήμ (Rahlfs 1979. S. 239). Ср. с переводом П. А. Юнгера: «Я, Екклесиаст, был царем над Израилем в Иерусалиме» (Юнгеров 2012. С. 613).

<sup>40</sup> ὑπὸ τὸν ἥλιον (Leanza 1978. P. 11). Между тем в МТ написано תַּחַת הַשָּׁמַיִם [taħaṯ haš-šāmāyim] «под небом» (BHS 1997. S. 1337). То же самое написано в LXX: ὑπὸ τὸν οὐρανόν (Rahlfs 1979. S. 239). Ср.: «под небом» (Юнгеров 2012. С. 615).

<sup>41</sup> Ср.: «увлекались» (Юнгеров 2012. С. 615).

<sup>42</sup> Быт. 3, 19.

это исполнено труда. А где забота, там и предпочтение лукавого духа, поскольку заслужившие тяжелые заботы отлучили себя от познания Бога.

14. *Видел я все дела, какие делаются под солнцем, и вот: всё — суета и волнение*<sup>43</sup> *духа.*

**Нисского.** Ведь не было *разумевающего или ищущего Бога*, поскольку *все уклонились, все стали совершенно негодными*<sup>44</sup>. Поэтому он говорит: «*Всё суета*». Но не Бог — виновник этого, а человеческое произволение, которое он назвал «духом»; не изначально бывшее таким, но извратившееся вследствие развращения мира.

16—18. *И я говорил в сердце моем так: вот, я возвеличился и приобрел мудрости больше всех, которые были прежде меня в Иерусалиме, и сердце мое постигло многое: премудрость и знание*<sup>45</sup>. *Притчи и науку уразумел я, и что и это волнение духа, ибо во множестве мудрости — много знания, а кто умножает знание, тот умножает страдание.*

**Дионисия.** Я напрасно возгордился и приобрел мудрость, не которую дал Бог, но о которой говорит Павел: «*Мудрость этого мира — безумие пред Богом*»<sup>46</sup>. Ибо Соломон и этой мудрости обучился *больше мудрости всех предков*<sup>47</sup>. Итак, он обнаруживает суету этой мудрости, как впоследствии разъясняет: «*и сердце мое постигло*

<sup>43</sup> «Греч. *προαίρεσις* — слав. произволение, произвольно-свободный выбор, а здесь: беспричинные и бессельные, произвольные попытки человека отыскать цель и смысл в своей жизни, а равно и в жизни человечества и всего мира» (Юнгеров 2012. С. 615. Примеч. 21).

<sup>44</sup> Пс 13 [14], 2—3; Рим. 2, 10—11.

<sup>45</sup> 17-й стих в LXX начинается следующими словами, которых нет в данном тексте книги Екклесиаст (Leanza 1978. P. 12): *καὶ ἔδωκα καρδίαν μου τοῦ γινῶναι σοφίαν καὶ γνῶσιν* (Rahlfs 1979. S. 240). Ср.: «И предал я сердце мое тому, чтобы познать премудрость и разум» (Юнгеров 2012. С. 615).

<sup>46</sup> Ср. 1 Кор. 8, 1.

<sup>47</sup> 3 Цар. 5, 10—11.

многое: премудрость и знание, притчи и науку уразумел я»; премудрость же и знание не истинное, но которое согласно Павлу надмевает<sup>48</sup>. Изрек же он, как написано, и три тысячи притчей<sup>49</sup>, но не те, которые изречены Духом, а те, которые подходят к общему жительству людей, что-то вроде притчей о живых существах и целебных снадобьях. Поэтому он и добавляет, подшучивая: «Уразумел я, что и это волнение духа». А много знания не Святого Духа, но того, которое производит князь мира сего<sup>50</sup> и посылает преткновение для душ, чтобы они ревностно исследовали размеры неба, положение земли, пределы моря. Но кто умножает знание этих вещей, тот умножает страдание. Ведь исследуют глубины этих вещей: какая польза в том, что огонь уходит наверх, в вода вниз? И люди, узнавшие, что одно — легкое, а другое — тяжелое, умножают страдание; и почему не наоборот?<sup>51</sup>

II, 1. И говорил я в сердце моем: «Давай, испытай<sup>52</sup> веселье и насладись добром». Но<sup>53</sup> и это также суета.

**Дионисия.** Для испытания и по случаю он пришел к наслаждению от более благочестивой и суровой жизни. *Веселием* он называет то, что именуют им люди, а добром — то, что они зовут добром, те вещи, которых не достаточно для того, чтобы оживотворить сотворенное, которые ввергают в суету делающего их.

<sup>48</sup> 1 Кор. 8, 1.

<sup>49</sup> 3 Цар. 4, 32.

<sup>50</sup> Ин. 14, 30; 16, 11.

<sup>51</sup> То есть почему у людей знание является плодом опытного постижения, следствием чего является умножение скорбей. Ведь если бы они *a priori* имели сведения об этом мире, то им не пришлось бы отвлекаться от познания Бога исследованием видимого мира (примеч. переводчика).

<sup>52</sup> В LXX вместо этого написано: δεῦρο δὴ πειράσω σε (Rahlfs 1979. S. 240) «дай я испытаю тебя» (Юнгеров 2012. С. 615).

<sup>53</sup> В LXX данное предложение усиливается посредством указательной частицы ἰδοὺ «вот» (Rahlfs 1979. S. 240).

2. Смеху сказал я: «блуждание!»<sup>54</sup> — а веселию: «что ты делаешь?»

**Дионисия.** Смех имеет двойное кружение, как потому, что блуждание рождает смех и не позволяет оплакивать грехи, так и потому, что он блуждает, изменяя времена, места, и лица, ибо убегает от плачущих. *А веселию:* «что ты делаешь?» Зачем тебе отправляться к тем, с которыми не должно веселиться: к пьяницам, корыстолюбцам и ворам? Почему же подобно вину?<sup>55</sup> Поскольку вино веселит сердце<sup>56</sup>. Ведь оно делает людей кроткими. Но веселит сердце и плоть, движущаяся чинно и умеренно.

3. *И сердце мое руководило в мудрости, чтобы господствовать над весельем*<sup>57</sup>, пока увижу, что — благо для сынов человеческих, которое они приобретают<sup>58</sup> в назначенные им дни<sup>59</sup> жизни своей.

**Дионисия.** Он говорит, что руководимый мудростью, я с радостью подчинил себе удовольствия. Но у меня цель познания — не тратить жизнь на что-либо пустое, а обрести благо. Если кто обретет его, тот не погрешит в отношении подобающего суда, который является постоянным, а <не> временным, и распространяется на всю жизнь.

4—8. *Я совершил великие дела: построил для себя дома, насадил себе виноградники, устроил я себе сады и парки и насадил в них всякие плодовые деревья. Устроил я себе водоемы для орошения*

<sup>54</sup> Ср.: «погрешность» (Юнгеро́в 2012. С. 615). Берем перевод по примечанию П. А. Юнгерова, который в основном тексте согласует свой перевод со славянским переводом, который в свою очередь ориентируется на вариант Вульгаты (см.: Там же. С. 614. Примеч. 3).

<sup>55</sup> См.: «Не повлечет ли сердце мое, подобно вину, плоть мою» (Еккл. 2, 3; перевод: Юнгеро́в 2012. С. 615).

<sup>56</sup> Ср. Пс. 103 [104], 15.

<sup>57</sup> Ср.: «удержать от веселия» (Юнгеро́в 2012. С. 615). Даем перевод по объяснению П. А. Юнгерова (там же. С. 614. Примеч. 7).

<sup>58</sup> Букв.: «делают, творят». См.: Юнгеро́в 2012. С. 617. Примеч. 8.

<sup>59</sup> Букв.: «число» или «в число дней жизни своей». См.: Там же. Примеч. 9.



из них рощи, выращивающей деревья<sup>60</sup>. Приобрел я рабов и рабынь, и домочадцы были у меня, принадлежало мне множество крупного и мелкого скота, более всех, бывших прежде меня в Иерусалиме. Собрал я себе серебро и золото<sup>61</sup>, и богатство царей и стран; завел у себя певцов и певиц и услаждение сына человеческого — виночерпиев и виночерпиц.

**Дионисия.** Ты видишь, как перечислив множество домов, полей и прочее из того, о чем он сказал, затем, не найдя в этом никакой прибыли, ибо душа от них не стала лучше и он посредством их не приобрел близость к Богу, он неизбежно направляет свое слово к истинному богатству и надежному бытию. Поэтому, захотев показать, какое из приобретений несет пользу приобретшему, всегда пребывает с ним и сохраняется, он прибавил: «И мудрость пребывала со мною»<sup>62</sup>.

9—11. И возвеличился я и приобрел<sup>63</sup> более всех, которые были прежде меня в Иерусалиме: и мудрость<sup>64</sup> пребывала со мною. И во всем, чего глаза мои ни пожелали бы, я не отказывал им, и не возбранял сердцу моему никакого веселия<sup>65</sup>, ибо сердце мое увеселялось всем, (приобретенным) во всяком труде моем, и это было моею долею от всего труда моего. И посмотрел я на все дела мои, которые совершили мои руки, и на труд, понесенный мною, чтобы совершить (их), и вот: все — суета и волнение духа, и нет (от них) прибыли<sup>66</sup> под солнцем.

<sup>60</sup> Ср.: «для орошения из них выращиваемых деревьев» (Юнгеро́в 2012. С. 617). Даем перевод по объяснению П. А. Юнгерова (Там же. Примеч. 12).

<sup>61</sup> Ср.: «золото и серебро» (Юнгеро́в 2012. С. 617). См.: Там же. Примеч. 14.

<sup>62</sup> Еккл. 2, 9.

<sup>63</sup> «...приобрел мудрости» (Юнгеро́в 2012. С. 617; см.: Примеч. 17).

<sup>64</sup> В LXX «мудрость» анафоризируется: *σοφία μου* (Rahlfs 1979. S. 241).

<sup>65</sup> Ср.: «веселия моего» (Юнгеро́в 2012. С. 617). По объяснению П. А. Юнгерова, это вариант Ватиканского кодекса, отраженный в славянском переводе, который отсутствует в других рукописях (Там же. С. 616. Примеч. 19).

<sup>66</sup> Ср.: «пользы» (Юнгеро́в 2012. С. 617). Даем свой вариант по объяснению П. А. Юнгерова (Там же. С. 616. Примеч. 22).

<sup>67</sup> ~ *И мудрость пребывала со мною. Потому что лишь она пребывает, а всё другое, что он перечислил, бежит и удаляется. Итак, мудрость пребывала со мной, и я благодаря ей пребывал, ведь то другое и падает, и заставляет пасть людей, устремляющихся к нему. Однако же, захотев сделать сравнение мудрости и того, что почитается благом <со стороны> людей, он прибавил следующее: «И во всем, чего глаза мои ни пожелали бы, я не отказывал им»* и так далее, порицая не только те труды, которые испытывают роскошествующие в увеселении трудящиеся, но и те, которые переносят люди, трудящиеся по необходимости и нужде, ради ежедневной еды *в поте лица*<sup>68</sup> совершающие свое ремесло. Ибо хотя велик труд, говорит он, но удовольствие от труда кратковременное и не приносящее никакой пользы тому, кто наслаждается им. А поэтому нет никакой выгоды, ведь где нет прибыли, там отсутствует и выгода. Поэтому естественно, что все это, к чему приложено старание, есть *суета и волнение духа*. А духом он именует душу, потому что волнение есть своего рода движение ума. И Давид говорит: «*В руки Твои предаю дух мой*»<sup>69</sup>. *И действительно мудрость пребывала со мною, поскольку она позволила мне знать и понимать, чтобы говорить, что нет (от них) прибыли под солнцем. Итак, если мы желаем выгоды от блага, если хотим прибыли, если стремимся к тому, чтобы быть бессмертными, то будем совершать труды, устремленные выше солнца. Ибо в этих трудах нет суеты и нет напрасного и бесцельно увлекаемого здесь и там волнения духа.*

*12. И внимательно рассматривал я мудрость, заблуждение и безумие, ибо кто тот человек, который следует совету во всем, что тот посоветует?»*<sup>70</sup>

<sup>67</sup> Автором этих слов является свт. Дионисий: *Dionysius Alexandrinus. Commentarius in principium Ecclesiastae* // PG 10, 1581.

<sup>68</sup> Быт. 3, 19.

<sup>69</sup> Пс. 30 [31], 6.

<sup>70</sup> Ср.: «Если какой человек последует (мудрому) совету, то чего он достигнет при нем» (Юнгеров 2012. С. 617). Данный перевод соответствует несколько иной редакции греческого текста. См.: Там же. С. 616. Примеч. 25, 26.

**Григория**<sup>71</sup>. Восхищаюсь, что тот, который увлекался бессловесными дивениями, затем, познав себя, возвратился к должному после совета.

**Дионисия.** *Мудростью* называет ту, которая *от Бога*, которая и явилась ему, а *заблуждением* и *безумием* называет человеческие трудности и происходящее от них удовольствие, бессмысленное и неразумное. Распознав их и то, что посреди них, и истинную мудрость, он прибавил, воздавая хвалу: «*Ибо кто тот человек, который следует совету во всем?*» Ведь этот совет учит нас истинной мудрости и дарует избавление от заблуждения и безумия.

*13. И увидел я, что у мудрости преимущество перед безумием такое же, как у света преимущество пред тьмой.*

<sup>72</sup>~ Не для сравнения он это говорит, — ибо не подлежит сравнению то, что противоположно и взаимно исключает друг друга, — но потому, что он познал, что к первому следует стремиться, а второго избегать. Нечто подобное означают и слова: *возлюбили люди тьму более, чем свет*<sup>73</sup>. Ведь это *более* относится к выбору возлюбившего, а не обозначает сравнение.

**Нила.** Много исследовав, с трудом я смог найти, подняв взор моего разума к совету, который Христос нам доставил с небес. Как существует расстояние между светом и тьмой, такое установил Он расстояние между мудростью от Бога и касающейся Бога чистой и мирной, и безумием, вращающимся вокруг житейских дел. Ведь во свете мы всё видим отчетливо, и точно также те, которые проводят свою жизнь в безумии, не могут видеть ничего божественного и даже взглянуть на умопостигаемое, а то, что они видят, они видят не право, но даже и весьма уступая этому. Ведь они хорошим считают нехорошее, богатыми считают бедных по добродетели, полагают благообразными тех, кто исполнен всякой

<sup>71</sup> Григория (Γρηγορίου). — Свт. Григорий Неокесарийский (Чудотворец). Ученик Оригена, каппадокиец. Жил и писал сочинения приблизительно в 213–270 гг.

<sup>72</sup> Слова принадлежат свт. Дионисию: *Dionysius Alexandrinus. Commentarius in principium Ecclesiastae* // PG 10, 1584.

<sup>73</sup> Ин. 3, 19.

непристойности в делах. Послушные же премудрости Божьей знают что́ есть истинно хорошее и что́ есть лукавое, и каково благо сущего, поэтому и сообразуют с ним свою жизнь.

14. У мудрого глаза<sup>74</sup> — в голове его, а безумный во тьме ходит [всегда склонившись вниз и имея помраченным владычественное начало]<sup>75</sup>.

**Дионисия.** И в самом деле, все мы люди приобрели глаза в голове, по положению в теле, но он говорит о глазах разума. Ведь как глаза свиньи не поднимаются в небо из-за того, что они от природы устремлены к желудку, так и разум того, кто однажды усладился удовольствиями, с трудом отрывается от них по причине того, что не *взирает на все заповеди*<sup>76</sup> Господа. И еще: «Христос есть глава Церкви»<sup>77</sup>. Мудрые же ходят Его путем, так как Он сказал: «Я есть путь»<sup>78</sup>. Итак, необходимо, чтобы у мудрого глаза разума всегда устремлялись ко Христу, чтобы он ни в чем, ни в счастливые дни не превозносился, ни в несчастье не пренебрегал Тем, Чьи судьбы есть бездна<sup>79</sup>, что более точно ты познаешь из последующего.

14—16. Но при этом узнал я, что одна участь постигнет их всех. И сказал я в сердце моем: и меня постигнет та же участь, как и безумного, и к чему я сделался мудрым? Я<sup>80</sup> излишнее говорил в сердце моем, ибо безумный говорит лишнее, и это — суета<sup>81</sup>. Ибо

<sup>74</sup> В LXX наличествует относительное местоимение: *οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ* (Rahlfs 1979. S. 241).

<sup>75</sup> Данные слова издатель катены Прокопия обособил квадратными скобками (Leanza 1978. P. 20), поскольку они отсутствуют в LXX, но наличествуют, очевидно, в катене Олимпиодора. Ср.: Rahlfs 1979. S. 241—242; Юнгеров 2012. С. 619.

<sup>76</sup> Пс. 118 [119], 6.

<sup>77</sup> Еф. 5, 23.

<sup>78</sup> Ин. 14, 6.

<sup>79</sup> Пс. 35 [36], 7.

<sup>80</sup> В LXX в данной фразе наличествует наречие *τότε* «тогда» (Rahlfs 1979. S. 242).

<sup>81</sup> У П. А. Юнгера здесь несколько изменен порядок слов (см.: Юнгеров 2012. С. 619); даем его как в греческом тексте.

*и о мудром, (наравне) с безумным, не будет памяти на веки, так как в наступающие дни всё будет забыто. Почему же мудрый умирает (одинаково) с безумным?*

**Дионисия и Нила.** Последовательность речи посредством сказанного врачует людей, настроенных малодушно по отношению к этой жизни, которые все, что касается смерти и телесные расстройства считают чем-то тяжким, и поэтому никакой выгоды не вменяют себе от добродетельной жизни из-за того, что нет никакого различия в таких несчастьях у мудрого и безумного. Итак, он говорит речи, свойственные склонившемуся к безумию заблуждению, потому и пишет, что *безумный говорит лишнее*, называя безумным самого себя или всякого, кто считается таким. Таким образом, замечая это нелепое размышление, — потому он и произнес его, скрывая *в сердце*, всячески боясь праведного порицания тех, которые должны это услышать, — рассуждением он разрешает недоуменное возражение. Ибо слова: *«К чему я сделался мудрым?»* свойственны тому, кто пребывает в неопределенности и сомневается, хорошо ли это для мудрости, или тщетная трата времени, если уж нет никакого преимущества перед безумным у того, кто подлежит тем же, что и он, страданиям в этом веке. Поэтому *«излишнее»*, говорит он, *«говорил я в сердце моем»*, считая, что нет разницы между мудрецом и безумцем, *«ибо и о мудром, (наравне) с безумным, не будет памяти на веки»*. Ведь обстоятельства жизни — преходящи, будь они печальны, <или нет>, о которых он говорит: *«так как в наступающие дни всё будет забыто»*, потому что когда проходит немного времени, тогда все житейские события угасают по забвению. Но и сами люди, с которыми они произошли, по-разному вспоминаются, даже если они встретились с теми же самыми житейскими обстоятельствами. Ибо вспоминаются они не от этих обстоятельств, но постольку, поскольку у них была мудрость или безумие, добродетель или порок. Ведь воспоминания об этом у людей, по причине воздаяния за них, не угасают. Поэтому он и добавляет следом: *«Почему же мудрый умирает (одинаково)*

с безумным?» Ведь смерть грешников бедственна<sup>82</sup>, а память праведника<sup>83</sup> с похвалами бывает, имя же нечестивых угасает<sup>84</sup>.

22—23. Потому что оно<sup>85</sup> бывает у человека во всем труде его и в волнении сердца его, как<sup>86</sup> он трудится под солнцем, ибо все дни его наполнены скорбями, и раздражением, и заботою<sup>87</sup>, и даже ночью сердце его не спит. И это — суета.

<sup>88</sup>~ Ведь поистине у тех, которые погружают душу в суету жизни, жизнь оказывается болезненной, бичуя сердце словно бы некими стрекалами вожделением большего. Но мучительна забота о прибыли, ведь она не столько веселит тех, которые имеют ее, сколько мучает тех, которые ее лишены, так как день их тратится в трудах, а ночь отгоняет от очей сон помыслами о корысти. И так, суетно усердие того, кто стремится к этим вещам.

24—25. И нет блага человеку, если не в том<sup>89</sup>, что он ест и пьет, и что кажется душе его благом в труде его, но и это, видел я, что от руки Божьей зависит, ибо кто ест и кто пьет без Него?

<sup>82</sup> Пс. 33 [34], 22.

<sup>83</sup> Согласно МТ речь идет о «памяти праведника» — скорее всего, собирательное понятие: זְכוּרֵי צְדִיקָה [zēker šaddiq] (BHS 1997. S. 1287). Между тем в LXX слово «праведник» написано во множественном числе: μνήμη δικαίων (Rahlfs 1979. S. 199).

<sup>84</sup> Притч. 10, 7.

<sup>85</sup> П. А. Юнгеров начало стиха переводит просто: «которое» т. е. «великое зло», упомянутое выше (Еккл. 2, 21; см.: Юнгеров 2012. С. 619). По изданию LXX: ὅτι τί «ибо что» (Rahlfs 1979. S. 242).

<sup>86</sup> В LXX ὅ «с которым» (Rahlfs 1979. S. 243).

<sup>87</sup> Букв.: «дни его скорбей, раздражения — забота его» (Юнгеров 2012. С. 619). Примеч. 38).

<sup>88</sup> Автором этих слов является свт. Григорий Нисский: *Gregorius Nyssenus*. In *Ecclesiasten: Homiliae* 8 (P. J. Alexander. Leiden, 1962 (GNO 5). P. 369—370).

<sup>89</sup> εἰ μὴ (Leanza 1978. P. 24). В LXX данный условный оборот отсутствует (см.: Rahlfs 1979. S. 243). Обособленные скобками в переводе П. А. Юнгера слова «кроме того» соответствуют другому чтению — πλὴν (Юнгеров 2012. С. 618. Примеч. 40).

**Дионисия.** Что ныне слово не о чувственной пище, он сам говорит: «Лучше ходить в дом плача, нежели<sup>90</sup> в дом пира»<sup>91</sup> — и сейчас сказал следующее: «и что кажется душе его благом в труде его». Однако не является благом для души чувственная пища или питье, ибо откормленная плоть воюет с душой и восстает против духа<sup>92</sup>. Но каким образом не без Бога распущенность в пище и пьянстве? Следовательно, говорит о таинственном, ведь никто не причастится духовной трапезы, если не позван Им и не услышал глас Премудрости: «Иди и<sup>93</sup> ешь»<sup>94</sup>.

26. Что человеку доброму? В лице его Он дарует познание, и мудрость, и науку<sup>95</sup>, и веселие, а грешнику посылает заботу прибавлять и собирать (имущество), чтобы (потом) передать доброму пред лицом Божиим. Потому что и это — суета и волнение духа!

**Евагрия**<sup>96</sup>. Заметь, что дурной человек не принимает мудрость, к чему прибавь и сказанное у Исаяи к мнимым мудрецам: «*Не говори, что "да,*

<sup>90</sup> В данной цитате эллисирован ключевой глагол при повторном применении, хотя в LXX *πορευθήναι* написано дважды (см.: Rahlfs 1979. S. 250).

<sup>91</sup> Еккл. 7, 2 (Rahlfs 1979. S. 250). Между тем, несмотря на то, что в МТ цитируемый библейский стих соответствует Еккл. 7, 2 (BHS 1997. S. 1345), у П. А. Юнгера из-за славянского членения текста данная цитата обозначается как Еккл. 7, 3 (Юнгеров 2012. С. 633).

<sup>92</sup> Ср. Гал. 5, 17.

<sup>93</sup> Согласно МТ и LXX данный глагол написан во множественном числе (BHS 1997. S. 1286; Rahlfs 1979. S. 197).

<sup>94</sup> Притч. 9, 5.

<sup>95</sup> Согласно LXX Бог дарует праведнику *σοφίαν καὶ γνῶσιν καὶ εὐφροσύνην* (Rahlfs 1979. S. 243) «мудрость, и разум, и веселие» (Юнгеров 2012. С. 621). Слова «наука» (*ἐπιστήμη*; см.: Leanza 1978. P. 25) в МТ и в LXX отсутствует (BHS 1997. S. 1339; Rahlfs 1979. S. 243).

<sup>96</sup> *Εὐαγρίου* — Авва Евагрий Понтийский, аскет, писатель и богослов. В его произведениях прослеживается сильное влияние на него идей Оригена. Родился ок. 345 г., преставился ко Господу ок. 399 г. Цитаты из сочинений Евагрия соответствуют следующему изданию: *Euagrius. Scholia in Ecclesiasten (fragmenta e catenis)* (P. Géhin. P., 1993 (SC 397). P. 58–176).

я знаю это»<sup>97</sup>. А различие мудрости и познания следующее: первое (т. е. мудрость) свойственно тому, когда воспринимается истинная суть познания, а второе (познание) состоит в подготовке к мудрости. Еще же мы учимся тому, что необходимо прежде исправить нравы.

*III, 2. Время рождать и время умирать.*

**Нисского.** Хорошо он с самого начала расположил это необходимое сочетание в речи, связав смерть с рождением, ведь смерть неизбежно следует после рождения, чтобы указанием на эту связь, как своего рода стрекалом, памятью смерти поднять от сна тех, которые погружаются в жизнь по плоти и любят настоящее времяпрепровождение, и пробудить заботу о будущем. Ибо пришло время — и он родился; наступит время, в час, который не знает<sup>98</sup>, — и он умрет. Даже великий Моисей присоединил к книге Бытие книгу Исход<sup>99</sup>.

*2. Время сажать и время вырывать посаженное.*

**Его же.** Ведь нужно срывать плевелы постороннего сеятеля<sup>100</sup> и насадить подлинные семена слова, отсекал порок и насаждать добродетель.

*3. Время убивать и время исцелять.*

**Дионисия.** Убивать непростительно павшего, исцелять имеющего нестерпимую рану, принимать лекарство.

*3. Время разрушать и время строить.*

**Оригена**<sup>101</sup>. Разрушать негодное здание и отстроить лучшее.

<sup>97</sup> Ис. 48, 7.

<sup>98</sup> Мф. 24, 50.

<sup>99</sup> Игра слов. В LXX книга Бытие называется Γένεσις, а книга Исход — Ἔξοδος. Греческое слово γένεσις переводится как «рождение, возникновение, происхождение», а ἔξοδος — «исход, выход, смерть». Следовательно, пророк Моисей, написав книгу Исход после книги Бытие, тем самым, по мысли свт. Григория, связал вместе два важнейших явления в человеческой жизни — рождение и смерть. Вероятно, свт. Григорий в своем толковании Священного Писания использовал александрийский символизм.

<sup>100</sup> Ср.: Мф. 13, 25.

<sup>101</sup> Ὀριγένους — Ориген (184/186–254), знаменитый дидакал, писатель и богослов Александрийской богословской школы.



4. *Время плакать и время смеяться.*

**Дионисия.** Время плакать, когда наступает время страдания, по слову Господа: «Истинно говорю вам, что вы восплачете и возрыдаете»<sup>102</sup>. «Смеяться» же о воскресении: «Ибо печаль ваша, — говорит Он, — в радость будет»<sup>103</sup>.

4. *Время рыдать и время ликовать.*

**Дионисия.** Когда некто будет размышлять о смерти, которую навело преступление Адама, тогда будет «рыдать», а время «ликовать» будет, когда мы постигнем умом воскресение из мертвых, которое ожидаем посредством нового Адама.

5. *Время разбрасывать камни и время собирать камни.*

**Нила.** Возможно, под камнями он подразумевает тех, кто несвоевременно бросается либо словами учения в слух недостойных, либо словами, которые печалят слушающих. Итак, если некто легкомысленно разбрасывает, как камни, такие слова, которые или побуждают безумного через несвоевременные похвалы к самомнению, или мнимым остроумием печаливают друга, или соблазняют недостойного таинственными словами, то пусть он, исправляясь, тотчас же с усердием соберет к себе эти безрассудно разброшенные слова.

6. *Время хранить и время выпускать*<sup>104</sup>.

**Дионисия.** Время хранить Писание от недостойных, а выпускать его достойным. Или же хранить Писание Закона прежде пришествия Христова, а выпускать его тогда, когда процвела Истина.

7. *Время раздирать и время шивать.*

**Оригена.** «Шивать» означает примирять враждующих людей, а «раздирать» — это когда мы проклинаям лукавого. И каждый из евангелистов и апостолов, отодрав изречение от Закона или пророческого Писания, сшил их с апостольским и евангельским словом, не пришив

<sup>102</sup> Ин. 16, 20.

<sup>103</sup> Там же.

<sup>104</sup> Ср.: «бросать» (Юнгеро́в 2012. С. 621).

новое к ветхому<sup>105</sup>, ибо всё (Писание) духовно. И когда мы отделяемся от ереси, тогда пришиваемся к Церкви.

7. *Время молчать и время говорить.*

**Дионисия.** Время говорить, когда слушатели принимают слово, а молчать, когда слушатели извращают слово, как говорит Павел: «*Еретика после первого и второго вразумления отвращайся*»<sup>106</sup>.

8. *Время ненавидеть и время любить*<sup>107</sup>.

**Нисского.** Возлюбленным в собственном смысле является благо, ибо написано: «*Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и крепостью и силой*»<sup>108</sup>. А поистине ненавистным является изобретатель зла.

10—11. *Итак*<sup>109</sup>, *видел я*<sup>110</sup> *заботу, которую дал Бог сынам человеческим, чтобы они увлекались ею. Всё, что Он сотворил, хорошо (есть) в свое время, и*<sup>111</sup> *всю вечность вложил Он в сердце их, чтобы не находил человек творения, которое сотворил Бог от начала и даже до конца.*

**Дионисия.** И это верно. Потому что никто не может полностью постичь дела Божьи. А творение Божие — это мир. Никто не может

<sup>105</sup> Ср. Лк. 5, 36.

<sup>106</sup> Тит. 3, 10.

<sup>107</sup> В МТ и в LXX данные глаголы написаны в иной последовательности (см.: BHS 1997. S. 1340; Rahlfs 1979. S. 243).

<sup>108</sup> Ср.: Втор. 6, 5; Мк. 12, 30.

<sup>109</sup> *οὕτως* (Leanza 1978. P. 31). В LXX вместо этого слова написан предлог *σύν* (Rahlfs 1979. S. 243), калька древнееврейского *לִּי* (*ʔet-*, предлог, вводящий прямое дополнение, но имеющий омоформ, который с местоименными притяжательными суффиксами имеет значение «вместе, с»). Очевидно, что здесь этот предлог заменен на более приемлемую с точки зрения греческого синтаксиса форму.

<sup>110</sup> В рукописных вариантах встречается слово *πάντα*, хотя оно и не вошло в основной текст издания (см.: Rahlfs 1979. S. 243). Ср. также: «Видел я всю заботу» (Юнгеро 2012. С. 621).

<sup>111</sup> *σύν* (Leanza 1978. P. 31) — снова греческая калька предлога *לִּי* (*ʔet-*; см. предыдущее примеч.). Оставляем, как и в работе П. А. Юнгерова, без перевода (Юнгеро 2012. С. 621).

познать его *от начала и даже до конца*, то есть определенное ему время и назначенный ему срок. Ведь Бог неведением *всю вечность вложил в сердца наши*, как сказал некто: «*Малость*<sup>112</sup> *дней моих возвести мне*»<sup>113</sup>. Поэтому для нашей пользы неведом конец этого века, то есть настоящей жизни.

*12–13. Уразумел я, что нет для них (ничего) лучшего, как только радоваться и делать добро в жизни своей. Ибо всякому человеку, который ест и пьет и видит добро во всем труде своем, это — дар Божий.*

<sup>114</sup>~ Не объедение и пьянство он назвал радостью, но то, чтобы *делать добро в жизни своей*. Ибо тогда вкушение поистине становится радостью и даром Божьим, когда душа, наслаждаясь утешением бедных, празднует проистекающую от воздаяния радость.

*14. Уразумел я, что всё, что сотворил Бог, то пребудет вовек, к тому нечего прибавить и от того нечего отнять, и Бог сотворил это, чтобы боялись лица Его.*

**Дидима.** Речь идет о видимом творении. Ибо одно — будучи постоянным, а другое — через преемство пребывает до конца. А те, которые открывают эту речь как бы посредством созерцания, удивляются мудрости Творца. Ведь Бог вложил в нас, созерцающих вселенную, прирожденный страх посредством гармоничности творения. Смотри, что он не сказал: *Чтобы боялись «Бога»*, но: «*лица Его*». Потому что *лице Господне против делающих зло*<sup>115</sup>, а *лицо Бога* — это прежде всего Сын, согласно сказанному: «*Яви светлым лице Твое, и спасемся*»<sup>116</sup>.

*15. Что было, то уже есть, и что будет, то уже было, и Бог взыщет прошедшее.*

<sup>112</sup> ἀλιγότητα (Leanza 1978. P. 31). Ср.: «сокращение» (Юнгеров 2012. С. 387).

<sup>113</sup> Пс. 101 [102], 24.

<sup>114</sup> Автор слов неизвестен.

<sup>115</sup> Пс. 33 [34], 17.

<sup>116</sup> Пс. 79 [80], 4, 8, 20.

**Дидима.** Если что было, говорит он, то есть сейчас, и то, чему предстоит быть, уже было у Бога. Потому что зодчий этого прекрасного града<sup>117</sup> не имеет ничего несовершенного, но даже если Он творит каждую вещь, тем не менее, *нет ничего нового под солнцем*<sup>118</sup>. Но Бог творит отмщение за того, кто гоним — или людьми, или грехом и производящими его демонами.

16–17. *Еще я видел под солнцем: <место> суда, (а) там нечестивый (сидит); и место правды, (а) там благочестивый. И сказал я в сердце своем: «Вместе праведного и вместе нечестивого<sup>119</sup> будет судить Бог, ибо время для всякого события и на всякое дело».*

**Оригена.** Итак, на месте суда, говорит он, находятся нечестивый и праведник. А вслед за этим месту правды он противопоставляет место беззаконника, если не место суда. Предлог же «вместе» (σύν), принимаемый в этом месте, выставляет на вид то, что мы подвергаемся суду не по одиночке, но все в одно время.

18. *Там сказал я в сердце своем о разговоре<sup>120</sup> сынов человеческих, что Бог отделит их<sup>121</sup> (также) и для того, чтобы показать, что они — животные.*

**Дидима.** Это означает вот что: если Бог хочет судить сынов человеческих за разговор, спрашивая за каждое праздное слово, то разве благочестивые, будучи судимы, не будут стоять с дерзновением пред

<sup>117</sup> Ср. Евр. 11, 10.

<sup>118</sup> Еккл. 1, 9–10.

<sup>119</sup> Ср.: «праведного и нечестивого» (Юнгеров 2012. С. 623). Как и выше, здесь неестественное для греческого языка употребление предлога «вместе, с» (σύν), являющегося калькой для פֶּלֶא (פֶּלֶא-) древнееврейского оригинала (см. предшествующие примеч.). Даем буквальный перевод, поскольку это отражено в толковании.

<sup>120</sup> λαλιῶς (Leanza 1978. P. 34; ср.: Rahlfs 1979. S. 244). П. А. Юнгеров намеренно опускает это в своем переводе (см.: Юнгеров 2012. С. 623. Примеч. 18).

<sup>121</sup> διακρινεῖ αὐτοὺς ὁ Θεός (Leanza 1978. P. 35). Ср.: «Бог произведет над ними суд» (Юнгеров 2012. С. 623). Даем свой буквально точный перевод для согласования с толкованием.

лицом Судящего, а нечестивые, будучи отделены и отлучены от них, станут считаться животными, поскольку они подражали их бессловесному образу жизни, и они, согласно Давиду, не придут на суд.<sup>122</sup>

*20—21. Всё идет в одно место: всё произошло из праха и всё возвращается в прах. И кто знает, дух сынов человеческих, восходит ли он вверх, и дух животных, нисходит ли он вниз, в землю?*

**Дидима.** Если Премудрый говорит это от своего лица, то говорит он так: «Кто знает, вознесется ли скотоподобный, как народы и разбойник, а люди смирятся, как Израиль и иудеи?» Но говорит это не сомневающийся человек, а убажующий того, кто знает это и живет <достойно>. Ибо если подобным образом и наша плоть возвращается в землю, однако же дух животных вместе с плотью разрушается, а дух людей отходит в уготованное ему место. Поэтому тот, кто знает, что Бог вдохнул его, непременно живет достойно.

*22. И увидел я, что нет блага, кроме как<sup>123</sup> наслаждаться человеку делами своими, потому что это — доля его; ибо кто приведет его посмотреть на то, что будет после него?*

**Нила.** Итак, он сказал, что благо — это не соби́рание богатства, не крепость тела, и не пора телесной красоты, но то, когда человек наслаждался делами своими, доставляя себе вечное веселье. А если никто не побудит нас <видеть> то, что будет после нас, то каким образом мы можем исхитриться сделать так, чтобы наш труд совершался ради того, что заповедано? Ибо мы не знаем, что` родит наступающий день.

*IV, 1. И оглянулся я и видел обиды, какие делаются под солнцем: и вот, слезы обижаемых, и нет им утешителя; <и в руке обидчиков их — сила, а им нет утешителя><sup>124</sup>.*

<sup>122</sup> Ср. Пс. 1, 5.

<sup>123</sup> Ср.: «нет ничего лучше, как» (Юнгеров 2012. С. 625). Для удобства толкования даем буквальный перевод.

<sup>124</sup> Учитывая то, что С. Леанца написал слова «*καὶ ἀπὸ χειρὸς συκοφαντούντων αὐτοῦς ἰσχύς, καὶ οὐκ ἔστιν αὐτοῖς ὁ παρακαλῶν*» («и в руке притесняющих их — сила, и нет им утешителя»)

<sup>125</sup> ~ Оглянулся я, говорит он, чтобы посмотреть, как от житейского помрачения происходят в жизни многие и различные обиды. И одни привыкли обижать из-за зависти, другие — из-за жадности, третьи — из-за стремления к первенству. *И вот*, говорит он, *слезы обижаемых, и нет им утешителя*. И хотя есть многие, утешающие словом, но никого — утешающего делами. Ибо кто безбоязненно обличит обидчика? Ведь мы не разделяем бедствие обижаемого человека, не приобретаем к его узам или заточению и не освобождаем его на наши средства. *И в руке обидчиков их — сила*, в почетных должностях, в знатном происхождении и богатстве. И из-за этого нет защитника, что у немощных умножает слезы.

2—3. *И похвалил я умерших, которые уже умерли, более живых, которые еще живы и доселе. А счастливее тех и других тот, кто еще не рожден, кто не видел худого дела, совершаемого под солнцем.*

<sup>126</sup> ~ Он говорит не об обычной смерти, но о другой, умершие которой находятся в великой похвале, поскольку они обрели смерть, возобновляющую жизнь. Поэтому он не говорит «я посчитал блаженными», но «похвалил», а хвала в собственном смысле относится к живым. И кого я похвалил? Умерших для греха, распятых миру, ни во что вменяющих человеческую жизнь, поскольку они и не обижают, и не подвергаются обидам. Ведь человеку, судящемуся об одежде, они уступают и верхнюю одежду, презирают славу, у них состязание — ради нестяжательности. Они достойны похвалы более чем люди, живущие в грехе. *А счастливее тех и других*, говорит он, *тот, кто еще не рожден*, имея в виду не

в угловых скобках, то они, по всей видимости, отсутствуют в кодексе св. ап. Марка (22, XIII в.). Впрочем, поскольку данные слова присутствуют в МТ, LXX и их комментирует Прокопий Газский, то редакторское дополнение С. Леанцы вполне оправдано. Тем более что приводимый текст книги Екклесиаст в критическом издании (Leanza 1978. P. 5—39) взят не из катен Прокопия, а из комментариев Олимпиодора на данную книгу.

<sup>125</sup> Автор слов неизвестен.

<sup>126</sup> Автор слов неизвестен.

того, кто не родился, ибо каким образом счастлив тот, кого не было? Но поскольку того, кто смешался с житейскими делами и обращался между обижающих и обижаемых, а затем отделился от этого и умер для мирского жительствова, он похвалил более тех, кто продолжает так жить и по превосходству жизни называет его счастливым, постольку он более его восхваляет и удивляется тому, кто и вовсе не был в житейском смятении.

4. *И увидел я, что всякий труд и всякий успех в деле (возбуждают) у людей зависть друг к другу. И это — суета и волнение духа.*

**Евагрия.** Вместе с завистниками суетны те, кому завидуют или из-за власти, или из-за имущества, или из-за ложной славы.

5. *Безумный сложил свои руки и подал плоть свою.*

<sup>127</sup>~ И он живет, наполняясь злом, рождающимся от его плоти, по плотским помышлениям<sup>128</sup>, питаясь плотскими делами<sup>129</sup>.

6. *Лучше горсть, наполненная с покоем, нежели две горсти, наполненные с трудом и беспокойством духа.*

**Нила.** *Лучше малое (достояние) у праведника, чем великое богатство грешников*<sup>130</sup>. Не лучше ли довольствоваться малым, а не предаваться заботам во многом и не подвергаться опасностям от духовной порчи? Ведь по слову апостола<sup>131</sup>, ничто так не угнетает дух, как тревоги богатого.

#### ИСТОЧНИКИ

Юнгеров 2012 — Книги Ветхого Завета в переводе П. А. Юнгерова. Учительные книги. М., 2012. [Knigi Vethogo Zaveta v perevode P. A. Jungerova. Uchitel'nye knigi (Books of the Old Testament in the translation of P. A. Yungerov. Instruction books). Moscow, 2012.]

<sup>127</sup> Данные слова по смысловому содержанию принадлежат авве Евагрию: *Euagrius*. Scholia in Ecclesiasten (fragmenta e catenis) 26, 1–4 (P. Géhin. P., 1993 (SC 397). P. 102).

<sup>128</sup> Ср. Рим. 8, 5–7.

<sup>129</sup> Ср. Гал. 5, 19.

<sup>130</sup> Пс. 36 [37], 16.

<sup>131</sup> Ср. 1 Тим. 6, 9–10.

- BHS 1997 — *Biblia Hebraica Stuttgartensia* / Hrsg. K. Elliger, W. Rudolph. Stuttgart, <sup>5</sup>1997.
- Binder 1997 — *Didymus Alexandrius. Commentarius in Ecclesiasten* (e chartis Turanis) / Ed. G. Binder. Coloniae, 1965.
- Boli 2004 — *Olympiodor, diakon von Alexandria. Kommentar zum Ekklesiastes* / Ed. T. Boli. Heidelberg, 2004.
- Leanza 1978 — *Procopii Gazaeni catena in Ecclesiasten necnon Pseudochrysostomi commentarius in eundem Ecclesiasten* / Ed. S. Leanza. Turnhout, 1978 (CCSG 4).
- Rahlfs 1979 — *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Duo volumina in uno* / Hrsg. A. Rahlfs. Stuttgart, <sup>2</sup>1979.
- Vulgata 1994 — *Biblia Sacra Vulgata: iuxta Vulgatam versionem*. Stuttgart, <sup>4</sup>1994.

ЛИТЕРАТУРА

- Михайлов 2011 — *Михайлов П. Б. Экзегетика Священного Писания: каппадокийские Отцы*. М., 2011. [*Mikhailov P. B. Ekzegetika Sviaschenogo Pisania: kappadokiyskie Ottsi*. Moscow, 2011.]
- Шаблевский 2013 — *Шаблевский Н. Н. Катены Прокопия Газского на книгу Екклесиаст // Сборник трудов кафедры Библистики Московской православной духовной академии*. 2013. № 1. С. 115–132. [*Shablevsky N. N. Kateny Prokopia Gazskogo na knigu Ekklesiast* (Catena of Procopius of Gaza on the book of Ecclesiastes) // *Sbornik trudov kafedry Bibleistiki Moskovskoy pravoslavnoy dukhovnoy akademii* (Collection of works of the department of Biblical studies at the Moscow Orthodox theological academy). 2013. № 1. P. 115–132.]
- BDB 2000 — *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an appendix containing the Biblical Aramaic* / Ed. F. Brown, S. R. Driver, C. A. Briggs. Boston, <sup>5</sup>2000.

*Abstract*

***Procopius of Gaza. Catena on the Book of Ecclesiastes. Introduction, translation from Ancient Greek and commentary by deacon Nicholas Shablevsky, edited by hieromonk Theodore (Yulayev)***

In the opening address to the translation the A. investigates the structure and content of the catena of Procopius of Gaza on the Book of Ecclesiaste, specifically the “chain of interpretation” of Eccl. 1, 1–4, 6 (MS Marc. gr. 22). Moreover, the manuscripts of the works



## КАТЕНА НА КНИГУ ЕККЛЕСИАСТ

(in total there are six, of which the most important are Marc. gr 22 and Vindob. th. gr. 147), among which Procopius' catenae on the Book of Ecclesiastes are also included, remained fragmentary. Several of the authors of the exegetical works cited by him could not be identified by the publisher of the manuscript. For two of the unknown fragments of interpretations the A. was able to determine the authorship. After the introductory part, the translation of Procopius' catenae to the Book of Ecclesiastes is published with commentaries.

*Keywords:* Procopius of Gaza, catena, book of Ecclesiastes, manuscript, authorship, translation, commentaries.

# СИРИЙСКИЕ СЕНТЕНЦИИ ПРЕПОДОБНОГО НИЛА ОТШЕЛЬНИКА

Вступление, перевод с сирийского  
и комментарии *иерея А. Полховского*

УДК 276 (82.091)

DOI: 10.31802/2500-1450/2018-30-3-257-300

## *Аннотация*

Настоящая публикация<sup>1</sup> посвящена ранее не переведившемуся на русский язык собранию сирийских изречений под названием «Жемчужины» (ܩܘܬܘܒܐ), изданному итальянским сирологом П. Беттиоло<sup>2</sup> и приписываемому преподобному Нилу Синайскому, или Отшельнику († 430 г.). Весьма скудные сведения, касающиеся жизни и литературной деятельности святого Нила, которыми располагает сегодняшняя патрологическая наука, являются причиной того, что личность этого христианского писателя во многом остается загадочной. Целью данной статьи является введение в проблематику происхождения сирийских апофтегм, которые, с одной стороны, явно зависят от древнегреческого прототипа, с другой, могут считаться параллельно сосуществующими с греческим собранием сентенций. Сравнительный метод, применяемый по отношению к обоим собраниям изречений — сирийскому и греческому, поможет более ясно увидеть, каким образом они соотносятся между собой и какова степень зависимости первого собрания от последнего.

*Ключевые слова:* патрология, прп. Нил Отшельник, сирийская христианская письменность, христианская монашеская литература, сирийские изречения прп. Нила Отшельника, древнегреческие изречения прп. Нила Отшельника.

<sup>1</sup> Автор выражает глубокую признательность Г. М. Кесселю (Австрийская академия наук (Österreichische Akademie der Wissenschaften)), иерею Сергею Киму (МДА) и Е. В. Ткачеву (МДА), чьи ценные советы и замечания помогли качественно улучшить настоящую статью.

<sup>2</sup> Bettiolo 1983. P. 10–32 [сир. текст], 32–45 [итал. пер.].

## 1. ПРОБЛЕМА АВТОРСТВА

Проблема весьма скудных сведений о святом Ниле Отшельнике усугубляется еще и тем, что его современником был святой Нил Анкирский (сер. IV — после 430 г.), биографические сведения о котором также весьма невелики, но творения которого пользовались большой популярностью в монашеских кругах. Некоторые исследователи полагают, что в силу этого в последующей агиографической традиции не только личности обоих подвижников, но и их сочинения постепенно были отождествлены<sup>3</sup>. При этом, как считается, «прп. Нилу Синайскому (Отшельнику) оказались приписаны все сочинения Нила Анкирского, а также ряд трудов Евагрия Понтийского и одно сочинение прп. Исихия Иерусалимского»<sup>4</sup>. Тем не менее, существуют достаточно аргументированные доводы, позволяющие говорить о том, что прп. Нил Отшельник и прп. Нил Анкирский — одно и то же лицо.

По мнению П. Беттиоло, контаминация сочинений прп. Нила Отшельника с сочинениями других авторов является одной из ключевых сложностей при изучении его литературного наследия и делает точную атрибуцию текстов крайне затруднительной<sup>5</sup>. Как известно, подобное смешение сочинений имело место в истории христианской святоотеческой письменности применительно и к другим церковным авторам. Популярность того или иного писателя нередко становилась основанием для постепенного формирования целого псевдоэпиграфического литературного корпуса, причем неверная атрибуция текста имела разные причины. Иногда это было следствием ошибочной гипотезы об авторстве в отношении какого-либо анонимного текста, созданного его переписчиком, а иногда — вполне осознанной попыткой «обеспечить дальнейшее распространение сочинения, автор которого вызывает подозрение и неискусен»<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Дунаев, Дионисий (Шленов), иером. 2004. С. 428–429. Примеч. 24.

<sup>4</sup> Ткачев 2018.

<sup>5</sup> Bettiolo 1983. P. V.

<sup>6</sup> Ibid.

## 2. «СИРИЙСКИЙ» НИЛ

На основании нескольких сохранившихся свидетельств об отдельных литературных сочинениях прп. Нила Отшельника на сирийском языке<sup>7</sup>, приводимых различными сирийскими писателями (например, Дадишо из Бет-Катраие (VII в.) и Авдишо бар Бриха († 1318 г.), и благодаря дошедшим до нас сирийским рукописям, надписанным его именем, а также — и это является особенно важным — ввиду того, что сличение греческих и сирийских текстов одноименных трактатов, автором которых назван святой Нил, при всем их тематическом и текстуальном сходстве, иногда вплоть до буквального, обнаруживает тем не менее их принципиальное различие<sup>8</sup>, — П. Беттиоло считает возможным говорить о «сирийском» Ниле. Что же касается вопроса о том, греком или сирийцем был писатель, творивший на сирийском языке, то он остается открытым<sup>9</sup>.

## 3. РУКОПИСНАЯ ТРАДИЦИЯ СИРИЙСКИХ «ЖЕМЧУЖИН»

В настоящий момент нас интересует сохранившееся на сирийском языке сочинение, озаглавленное «Жемчужины», за авторством «Нила, духовного философа». О нем упоминает в своих комментариях к аскетическим сочинениям аввы Исаяи Дадишо из Бет-Катраие, который дважды цитирует «блаженного Нила». Как говорит П. Беттиоло, «в обоих случаях ссылка может быть установлена на основании прочтения некоего собрания апофтегм под названием “Жемчужины”, приписываемого, за исключением единственного экземпляра, Нилу Отшельнику, что в различной степени подтверждается позднейшими рукописями»<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Перечень сирийских текстов, атрибутируемых прп. Нилу Отшельнику, см.: Baumstark 1968. S. 91.

<sup>8</sup> См.: Bettio 1978. В частности, см. пример: P. 160.

<sup>9</sup> Bettio 1983. P. VI.

<sup>10</sup> Ibid. P. 1. Обзор рукописей, содержащих «Жемчужины», см.: Ibid. P. 2–5.

Среди восьми дошедших до нас манускриптов<sup>11</sup> (см. список ниже) два, наиболее древних, составлены и датированы IX в.: D = BL Add. 17.172 (780), ff. 123r–125r, IX в.; и C1 = BL Add. 12.167 (785), ff. 275r<sup>o</sup>b–277r<sup>o</sup>b, A. G. 1187 = 876 г. по Р. Х.). Однако в наиболее полном варианте (160 изречений) «Жемчужины» представлены в двух копиях одной и той же рукописи из монастыря Госпожи Марии в селении Алькош (совр. Эль-Кош, близ Мосула, Ирак), датируемой 1289 г. Копии были сделаны соответственно в 1928 г. и 1932 г.: A1 = Vat. syr. 509, ff. 83v–88r, 1928 по Р. Х. и A2 = Mingana syr. 601, ff. 115r–121v, 1932 по Р. Х.<sup>12</sup>

Важно отметить, что на момент выхода в свет монографии П. Беттиоло «*Gli scritti siriaci di Nilo il Solitario...*» вышеупомянутая рукопись (из монастыря Госпожи Марии в селении Алькош) считалась утраченной, о чем упоминает и сам автор<sup>13</sup>. Однако, по устному свидетельству сиролога Г. М. Кесселя, названная рукопись сохранилась, и исследователь готовит по ней ряд публикаций. Причем, как полагает Г. М. Кессель, данный манускрипт имеет более раннюю, нежели 1289 г., датировку.

Наличие этих двух рукописей с наибольшим числом изречений позволило итальянскому ученому «констатировать, что существует единственная версия собрания, которая, в своей самой пространной редакции, представлена рукописями из Алькоша, и относительно них прочие манускрипты являются лишь частичными свидетельствами»<sup>14</sup>.

Сводный список сирийских рукописей, содержащих изречения прп. Нила Синайского:

D = BL Add. 17.172 (780), ff. 123r–125r, IX в.

C1 = BL Add. 12.167 (785), ff. 275r<sup>o</sup>b–277r<sup>o</sup>b, A. G. 1187 = 876 г. по Р. Х.

<sup>11</sup> Сиглы сирийских рукописей даются по изданию П. Беттиоло.

<sup>12</sup> Bettiolo 1983. P. 5.

<sup>13</sup> Ibid.

<sup>14</sup> Ibid.

F = BL Add. 14.617 (770), ff. 35v–36r и 41r–44r, VII–VIII вв. (описавший эту рукопись У. Райт говорит, что «на полях листов 35b, 36a и 41a–44a имеются краткие выдержки из работ Нила, добавленные более поздней рукой»<sup>15</sup>).

C2 = BL Add. 7190 (49), ff. 185v–187r, XII в.

B = Berolinensis 198, ff. 98r<sup>b</sup>–102 r<sup>o</sup>, XIII в.

E = Cantabrigiensis 2019, ff. 103v–105v. A. G. 1763 = 1452 г. по Р. Х.

A1 = Vaticanus syriacus 509, ff. 83v–88r, 1928 г. по Р. Х.

A2 = Mingana syriacus 601, ff. 115r–121v, 1932 г. по Р. Х.

#### 4. СООТНОШЕНИЕ СИРИЙСКОЙ И ГРЕЧЕСКОЙ ВЕРСИЙ АПОФТЕГМ

Между тем сирийские апофтегмы, число которых, как было сказано, в самой пространной версии достигает ста шестидесяти, представляют собой не что иное, как перевод части греческого собрания изречений, которые впервые были опубликованы в Риме в 1673 г. французским католическим епископом Ж. М. Сьюаресом (1599–1677) в составе “*Opuscula S. Nili*”<sup>16</sup> с латинским переводом. Впоследствии это издание было целиком переиздано в «Патрологии» Ж. П. Миня, и где апофтегмы, в отличие от сирийской версии, представлены как две разные серии, что отражено и в греческой рукописной традиции: «Преподобного отца нашего Нила изречения, отводящие человека от тленного и прилепляющих к нетленному» (*Nili sententiae abducentes hominem a corruptibilibus et incorruptibilibus unientes*)<sup>17</sup> и «Главы увещательные святого Нила» (*Nili monachi capita paraenetica*)<sup>18</sup>. К этому изданию и связанному с ним русскому переводу мы обратимся позднее. Здесь уместно также сказать, что подобное деление апофтегм

<sup>15</sup> Wright 1871. P. 742.

<sup>16</sup> Suaresius 1673.

<sup>17</sup> *Nilus Abbas. Sententiae abducentes hominem a corruptibilibus et incorruptibilibus unientes* // PG 79, 1240B–1249B.

<sup>18</sup> *Nilus Abbas. Capita paraenetica* // PG 79, 1252B–1261C.

отсутствует в более раннем, нежели у Миня, издании К. Орелли изречений прп. Нила, где первое и второе сочинение объединены под одним заглавием: «Нила, епископа и мученика главы увещательные»<sup>19</sup>.

Несмотря на соотношение сирийской версии изречений с греческой и на то, что первая в целом совпадает со второй, П. Беттиоло полагает, что «не существует никакой взаимосвязи между сирийской формой и той греческой, которая на сегодняшний день нам известна. Контаминации сборников, инверсии в порядке изложения материала столь частое явление, что в какой мере присутствует определенная доля правильности в буквальном переводе отдельных апофтегм, в такой же наличествует их независимость в целом»<sup>20</sup>.

Таким образом, на основании вышеизложенных данных и в особенности в связи с упоминавшейся уже цитацией прп. Нила у Дадишо из Бет-Катрае можно прийти к заключению, что сирийская версия «Жемчужин» существовала ранее второй половины VII столетия, а также что «сирийский переводчик использовал греческую модель изречений, не дошедшую до нас, если только не сам он осуществил реорганизацию материала, который по своему внутреннему порядку был особенно подвержен изменениям и ревизиям со стороны переписчиков»<sup>21</sup>.

## 5. СЛАВЯНСКИЙ И РУССКИЙ ПЕРЕВОДЫ АПОФТЕГМ, ПРИПИСЫВАЕМЫХ ПРП. НИЛУ

Теперь необходимо обратиться к апофтегмам на греческом языке, приписываемых прп. Нилу Анкирскому. Нас интересуют два текста, изданных Ж. П. Минем:

1. “Nili monachi capita paraenetica” (PG 79. Col. 1252B — 1261C).  
В русском переводе: «Разные главы и мысли» (Творения пре-

<sup>19</sup> Orellius 1819. Col. 320–349. См. также: Молдован 2009. Т. 2. С. 12.

<sup>20</sup> Bettiolo 1983. P. 6.

<sup>21</sup> Ibid. P. 6–7.

подобного отца нашего Нила, подвижника Синайского, 1858, 233—245)<sup>22</sup>.

2. “Nili sententiae abducentes hominem a corruptibilibus et incorruptibilibus unientes” (PG. 79. Col. 1240В—1249В). В русском переводе: «Мысли, которые могут человека отводить от тленного и привлекают к нетленному» (Творения преподобного отца нашего Нила, подвижника Синайского, 1858, 246—256)<sup>23</sup>.

Во второй половине XIX в. оба сборника апофтегм, будучи переведены на русский язык, были изданы под именем преподобного Нила Синайского. Несмотря на такую атрибуцию, проблема авторства стоит достаточно остро, поскольку в наиболее древних греческих рукописях указывается имя прп. Нила Анкирского<sup>24</sup>. Кроме того, вышеназванные апофтегмы обычно приписывались также авторству святого Исихия Иерусалимского (2-я пол. IV в. — ок. 451)<sup>25</sup> и Евагрия Понтийского (ок. 345 — ок. 399)<sup>26</sup>.

Согласно СРГ 6583, автором этих изречений следует считать преподобного Исихия Иерусалимского, хотя такая атрибуция является спорной. Между тем в СРГ 6068 названные апофтегмы указываются среди

<sup>22</sup> Нил Синайский, прп. 1858; а также переизд.: Нил Синайский, прп. 2000. С. 365—371.

<sup>23</sup> Нил Синайский, прп. 1858. С. 246—256; а также переизд.: Нил Синайский, прп. 2000. С. 372—377.

<sup>24</sup> Ткачев 2018.

<sup>25</sup> См.: Дунаев, Дионисий (Шленов), иером. 2004. С. 428—429. Примеч. 24.

<sup>26</sup> Применительно к вопросу об авторстве апофтегм следует отметить, что среди изданных в «Патрологии» Ж. П. Миня изречений под именем прп. Нила Синайского, а именно среди “Nili monachi capita paraenetica”, изречения №№ 1—24 (СРГ 79, 1251С—1252В), составленные в порядке букв греческого алфавита, считаются принадлежащими Евагрию Понтийскому (СРГ 2443). См. также: Дунаев, Фокин 2007. Заслуживает упоминания и тот факт, что эти «алфавитные» сентенции не имеют никаких параллелей с изданными П. Беттиоло сирийскими изречениями. В целом, некоторые патрологи полагают, что большинство апофтегм из обоих греческих сборников в СРГ 79 принадлежат авве Евагрию. См.: Guérard 1981. P. 352.



сирийских переводов преподобного Нила Анкирского. Таким образом, вопрос о принадлежности вышеуказанных изречений, строго говоря, не очевиден<sup>27</sup>, хотя большая часть исследователей считает «авторство Исихия сомнительным и что обе коллекции скорее следует приписывать Евагрию Понтийскому или кому-то из его учеников»<sup>28</sup>.

Помимо этого, нужно сказать, что данные апофтегмы (не все) дошли до нас, по меньшей мере, в шести переводах<sup>29</sup> на славянский язык и в качестве компиляции из обоих упомянутых сборников вошли, в частности:

- а) в состав «Изборника 1076 года» (103 изречения) под именем преподобного Исихия Иерусалимского («Наказание Исухия, презвутера Иерусалимьскаго»);
- б) в состав «Пчелы» — сборника афоризмов конца XII в.;
- в) и в этот же период был осуществлен перевод полного текста «Наказания», который издан в «Памятниках древней письменности» («Изборник») <sup>30</sup>.

Таблица соответствия греческих текстов в издании Ж. П. Миня славянским переводам («Изборник 1076 года» и «Пчела» по пергаменному списку<sup>31</sup>) была составлена В. А. Семёновым<sup>32</sup>.

<sup>27</sup> Между тем издатели «Изборника 1076», в состав которого вошли эти апофтегмы (в числе 103-х), указывают на авторство прп. Исихия Иерусалимского, поскольку греческий прототип «Изборника 1076» содержит именно такую атрибуцию, равно как и древнейшие греческие списки, грузинские источники и *Библиотека* патр. Фотия». См.: Молдован 2009. Т. 2. С. 12.

<sup>28</sup> Ткачѳв 2018.

<sup>29</sup> Там же.

<sup>30</sup> Колесов 1999. Примеч. 4. Новейшее издание (без русского перевода), на которое мы уже ссылались: Молдован 2009.

<sup>31</sup> Семенов 1893а. Следует отметить, что это издание с корректировками было републиковано в: Молдован 2008. Основное издание, на которое мы ссылаемся, когда речь идет о древней русской «Пчеле»: Колесов 1989.

<sup>32</sup> Семенов 1893б.

Кроме славянского, существуют также армянский и грузинские переводы изречений<sup>33</sup>.

## 6. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ПОЯСНЕНИЯ К ПУБЛИКУЕМОМУ ПЕРЕВОДУ

Русский перевод апофтегм с сирийского, представленный в левой колонке, выполнен по уже упомянутому критическому изданию: *Gli scritti siriaci di Nilo il Solitario*, 1983, 10–32 [сир. текст], 32–45 [итал. перевод]). Нумерация изречений соответствует имеющейся в критическом издании.

Во второй колонке перевод изречений с древнегреческого языка на русский (с некоторыми изменениями, носящими, по большей части, стилистический характер, а иногда и связанными с неточной, на наш взгляд, передачей смысла) приводится по изданию: *Творения преподобного отца нашего Нила, подвижника Синайского*. М., 1858.

При этом порядковый номер соответствует номеру “*Nili sententiae abducentes hominem a corruptibilibus et incorruptibilibus unientes*” в PG. 79. Col. 1240В — 1249В; порядковый же номер со звездочкой (\*) соответствует порядковому номеру “*Nili monachi capita paraenetica*” в PG 79. Col. 1252В — 1261С.

В третьей колонке — перевод В. В. Колесова со славянского языка «Наказание Исухия, презвутера Иерусалимьскаго» из «Изборника 1076 года»<sup>34</sup>.

Цитаты из Священного Писания приводятся по Синодальному переводу.

<sup>33</sup> Подробнее см.: Ткачёв 2018.

<sup>34</sup> Колесов 1989. С. 29–32 [текст]; С. 48–52 [рус. пер.].

## СИРИЙСКИЕ СЕНТЕНЦИИ

### СНОВА, СЛОВО МАР<sup>35</sup> НИЛА, ДУХОВНОГО ЛЮБОМУДРА; ДУШЕПОЛЕЗНЫЕ УВЕЩЕВАНИЯ

Пер. с сирийского	Пер. с древнегреческого	Изборник 1076 г.
1. Свят жертвенник молитвы, ибо он привлекает к нам Святого святых.	40. Свят жертвенник молитвы, потому что привлекает к нам Святого святых.	Свят дом молебный, потому что свято святое приводит к нам <sup>36</sup> .
2. Непрестанно помни о Боге, и твой ум соделается небом.	43*. Помни всегда о Боге, и твой разум соделается небом.	Всегда поминай Бога — и будет ум твой как небо.
3. Думай о Боге, что Он всегдашний Зритель твоих дел.	26*(?). Веруй, что при каждом твоём деле присутствует Сам Бог.	Что бы ты ни делал, знай, что Сам Бог над тобою стоит.
4. Отвращай свое лицо от радости, [происходящей] от мирских вещей, потому что она низлагает и связывает тех, кто ее испытывает.	51*. Отвращайся житейской радости, ибо она ведет к поползновению и преткновению <b>бегущих [по жизненном пути]</b> <sup>37</sup> .	Отвращайся от житейских радостей: на них поскользнется тот, <b>кто ищет спасения вечного.</b>
5. Под необходимостью разумей удовлетворение наших нужд, попечение же об этом предоставь Богу.	58*. Нужным признавай умение довольствоваться необходимым, а попечение об этом предоставь Богу.	Лучше всего имей достаточное, Богу доверь заботиться о том, <b>чтобы всегда ты пользовался изобилием.</b>

<sup>35</sup> В сирийской традиции слово, которое употребляется, как правило, перед именем того или иного святого.

<sup>36</sup> Слав.: «Святъ есть домъ мольбныйи, имже святыи свято намъ ведеть».

<sup>37</sup> Выделенные полужирным курсивом слова отсутствуют в греч. тексте. См.: PC 79, 1253В.

ПРЕПОДОБНЫЙ НИЛ ОТШЕЛЬНИК

6. Люби дом Божий. Но и свою душу приведи в порядок, чтобы соделаться тебе <sup>38</sup> домом Божьим <sup>39</sup> .	64*. Люби дома Божии, но и себя соделывай домом Божьим.	Божии дома люби, и сам постарайся создать Божий дом.
7. Стой на страже врат слуха и, особенно, зрения <sup>40</sup> , потому что ими имеют обыкновение входить стрелы зла.	68*. Ограждай слух и зрение, потому что чрез них входят все стрелы зла.	
8. Пребывай в воздержании, дабы обуздать тебе телесные движения. Если же ты немощен, вкушай пищу ради здравия, а не ради удовольствия.	72*. Столько подвизайся, сколько [нужно, чтобы] ослабить плотские движения; а если изнеможешь, врачуй тело для здравия, а не для неги.	Трудись до тех пор, покуда не начнешь обуздывать плотские желания.
9. Всегда старайся извлечь пользу от образа жизни святых, наблюдая за их взглядом и речью, ибо и то, и другое полезно.	85*. Старайся всегда воспользоваться чем-нибудь от лицезрения святых; наблюдай за их взглядом и наружностью, потому что то и другое весьма полезно.	

<sup>38</sup> Сирийский текст можно передать и так: «Но и свою душу приведи в порядок, чтобы соделаться ей домом Божиим» (такой перевод предлагает П. Беттиоло: Bettiolo 1983. Р. 32). Очевидно, что данный текст — аллюзия на многочисленные речения ап. Павла о том, что человек суть храм Божий. Однако поскольку сам апостол делает акцент именно на человеке в целом, а не только на его душе, мы предпочли перевести «...чтобы соделаться тебе».

<sup>39</sup> Ин. 14, 23; Рим. 8, 9; 1 Кор. 6, 19; 2 Кор. 6, 16; Гал. 4, 6; Евр. 3, 6.

<sup>40</sup> Букв. «очей».

## СИРИЙСКИЕ СЕНТЕНЦИИ

<p>10. Храни сердце в незлобии и тело — в чистоте, ведь то и другое соделывает человека <b>храмом</b>.</p>	<p>86*. Сердцем упражняйся в незлобии, а телом в чистоте; то и другое соделывает тебя <b>храмом Божиим</b>.</p>	<p>Беззlobен будь сердцем, а телом чист; то и другое составит в тебе <b>Божью церковь</b> телесную.</p>
<p>11. <b>Разговоры мирян</b> отдаляют помыслы от Бога. Посему не веди бесед и от тех, кто ведет их, <b>удаляйся</b>.</p>	<p>88*. <b>Беседы с людьми мирскими</b> отлучают помысел от Бога, поэтому и не разговаривай с ними и от разговаривающих <b>уклоняйся</b>.</p>	
<p>12. <b>Молись, чтобы не прийти искушениям</b>. В искушениях же покажи мужество, <b>особенно в тех из них</b>, которые по большей части делают человека подобным животному.</p>	<p>21+33(?). <b>Старайся не впадать в искушения</b>, а если впал, покажи мужество. <b>Пренебреги всем прочим</b>, что делает человека скотоподобным, и <b>делай то одно, что может соделать тебя небесным</b>.</p>	
<p>13. Своему другу, если падёт, напомни <b>о престоле Судии</b>, и уврачуется твоя язва: ибо врачество, что [проистекает] от сего совета — всеобщее.</p>	<p>70. Согрешающему другу напомни <b>о Судии</b>, и зажи-вишь свою язву, потому что сие врачество совета, как общее, <b>пригодно и ему, и тебе</b>.</p>	
<p>14. Если ты хочешь без труда упражняться в <b>добродетелях</b>, помышляй о труде, что он временный, и о награде, что она вечна.</p>	<p>29. Хочешь ли без труда творить <b>добродетель</b>? Рассуждай о труде, что он временный, а о награде, что она вечная.</p>	<p>Если хочешь без труда <b>добро</b> творить, помни, что труд этот временный, а награда вечная.</p>

ПРЕПОДОБНЫЙ НИЛ ОТШЕЛЬНИК

<p>15. Если ты хочешь <b>низложить</b> своего врага, <b>пресеки грех</b>, дабы, когда враг лишится, словно крыльев, <b>основания в нем</b>, ты <b>надмеялся</b> над ним как над <b>воробьем</b>.</p>	<p>77. Хочешь ли <b>привести в изнеможение</b> врага? <b>Отсеки грех</b>, и над ним, лишенным сих крыльев, <b>можно издеваться</b>, как над <b>воробьем</b>.</p>	<p>Если хочешь врага <b>сделать немощным</b>, то свои <b>уменьшай грехи</b> — и, как <b>птица</b>, лишенная крыльев, <b>станет он смеха достоин</b>.</p>
<p>16. Возделывай ум поучением в Законе<sup>41</sup>, ибо [кто] непрестанно поучается [в нем], искореняет злые помыслы.</p>	<p>46*. Возделывай ум поучением в Законе, ибо тот, кто поучается непрестанно [в нем], искореняет лукавые помыслы.</p>	
<p>17. Смейся над <b>преуспевающими в мире</b><sup>42</sup> [сем], к тем же, кто не благоденствует, <b>будь сострадателем со страхом Божиим</b>, ибо от него <b>для тебя</b> происходит награда и <b>любовь к странникам</b>.</p>	<p>6. Смейся над теми, которые во всем <b>благоуспешны</b>, а <b>сострадай</b> к тем, которым во всем неудача, ибо первое ведет к награде, а последнее — <b>к любомудрию</b>.</p>	
<p>18. Смейся над жерновом мира [сего], который вертится без порядка; остерегайся же той пропасти, в которую низвергает он <b>тех, кто спит</b>.</p>	<p>56. Смейся над колесом мира [сего], которое вертится без порядка; остерегайся же бездны, в которую низвергает оно <b>засыпающих на нем</b>.</p>	

<sup>41</sup> Пс. 1, 2.

<sup>42</sup> Ставшее традиционным для переводной русскоязычной святоотеческой литературы обозначение «мира» как совокупности всего того, что противоположно Богу. Употребление буквы «і» обусловлено стремлением отличить «мір» от понятия «мира» как отсутствия войны, вражды и в более узком смысле как внутреннего состояния человека.

## СИРИЙСКИЕ СЕНТЕНЦИИ

<p>19. <b>Не называй блаженными власть имущих</b> мира [сего], ибо <i>сильные сильно будут истязаны</i><sup>43</sup>, посему и суд над ними <b>строже</b>.</p>	<p>59. <b>Не ублажай сильных</b> мира [сего], потому что <i>ибо сильные сильно будут истязаны</i>; почему и <b>Судия</b> будет к ним <b>строже</b>.</p>	<p><b>Не завидуй</b> жизни <b>богатых</b>, у сильных сильнее испытания будут и тем <b>страшнее</b> их <b>Судия</b>.</p>
<p>20. <b>Не отвращай своего лица</b> от слез нищего, дабы не были также сочтены недостойными внимания слезы твоей <b>молитвы</b>.</p>	<p>22. <b>Никогда не презирай</b> проливающего слезы бедняка, чтобы не презрены были слезы твоей <b>молитвы</b>.</p>	<p><b>Не отвергай</b> никогда убогого, который плачет, — и не отринутся слезы <b>молений</b> твоих.</p>
<p>21. Если сеешь <b>в нищих</b>, то сей из своего: ибо <b>то, что [сеется] из чужого</b>, и <b>попынь</b> превосходит горечью.</p>	<p>42. Если сеешь <b>в нищих</b>, то сей свое, ибо <b>чужое</b> и <b>плевелы</b> превосходит горечью.</p>	<p>Если сеешь <b>нищим в руки</b>, сей не чужое, но свое: ибо чужое <b>семя</b> горьче <b>плевела</b>.</p>
<p>22. Милостивый, если не является также справедливым — слепец, засенвающий то поле, с которого не сможет собрать жатвы.</p>	<p>43. Слеп милостивый, если он несправедлив: возделывает поле, с которого не может собрать жатвы.</p>	
<p>23. В скорбях благодари, и <b>бремя</b> делается легче.</p>	<p>35*. В скорбях благодари, и облегчится <b>греховное иго</b>.</p>	<p>В печалях благодари Бога, и <b>яро грехов</b> твоих облегчится.</p>
<p>24. В искушениях будь осторожен. Многих и великих изблщило [искушение].</p>	<p>36*. В искушениях веди себя осторожно, ибо они изблщили многих, которые были выше [тебя].</p>	

<sup>43</sup> Прем. 6, 6.

ПРЕПОДОБНЫЙ НИЛ ОТШЕЛЬНИК

25. В болезнях прежде врачей и прочих лекарств пользуйся молитвою.	62*. В болезнях прежде врачей и лекарств пользуйся молитвою.	В болезни прежде врача прибегай к молитве <sup>44</sup> .
26. Пребывай в храме. Ведь он избавляет нас от <b>смятений, движений и внешнего круговорота.</b>	65*. Часто ходи в церковь, потому что она избавляет нас от <b>смятений и внешней бури.</b>	В церкви часто бывай, освобождает нас это от <b>внешних сует.</b>
27. Свою душу уделим труду и молитве, ибо в таком случае враг не найдет к нам доступа.	78*. Душу надлежит уделять на дела и молитвы, ибо тогда не много входов найдет к нам дьявол.	На дела следует душу направлять и на молитвы, и тогда не отыщет входа в нас дьявол.
28. Думай, что и чтение Закона есть также <b>делание</b> <b>благое, когда язык и ум будет стремиться приобрести что-либо от исследования Писаний.</b>	79*. Чтение Закона признавай <b>трудом, когда ум, желая пожинать что-либо полезное, и языком трудится над книгами.</b>	<b>Обычным делом</b> почитай чтение книг: ибо <b>когда захочет кто ум с языком исцелить, пусть всегда обращается к книгам.</b>
29. Если ты хочешь, чтобы труд рук твоих был <b>небесным</b> , а не перстным, то [полученный] доход <b>пусть будет у тебя общим с теми, кто находится в нужде.</b>	82*. Если хочешь, чтобы дела рук твоих были <b>божественны</b> , а не перстные, то приобретенное от них <b>пусть будет у тебя общим с нуждающимися.</b>	Если хочешь, чтобы дело рук твоих <b>божественным</b> было, а не земным — <b>пусть будет делом с убогими вместе.</b>
30. Если чаша холодной воды оправдывает милосердных <sup>45</sup> , то какую награду получит тот, кто расточает на нищих всё, что имеет?	49. Если чаша студеной воды оправдывает милосердного, то какая награда ожидает расточающего всё на нищих?	

<sup>44</sup> Слав.: «Въ язвъ прѣже врача имѣй молитву».

<sup>45</sup> Мф. 10, 42.



СИРИЙСКИЕ СЕНТЕНЦИИ

<p>31. В том, в чем терпишь ты несправедливость, терпеливо находи прибежище, и <b>вред несправедливости обратится на тех, кто радуется [сему]</b><sup>46</sup>.</p>	<p>90*. Если чем обижен, прибегай к терпению, и <b>вред перейдет на обидевших.</b></p>	<p>Когда обижают тебя, прибегай к терпению, и <b>твое терпение поразит обидчика твоего и все устроит.</b></p>
<p>32. Если горячо желаешь ты жизни истинной, <b>восприми смерть, которая [приходит] от людей,</b> и приготовься к скорбям, и ты <b>получишь пользу от многих вещей.</b></p>	<p>3+9. Если желаешь истинной жизни, <b>ожидай всегда человеческой смерти.</b> Будь готов к скорбям, и <b>приобретешь большую пользу.</b></p>	<p>И, если чаешь истинной жизни, <b>всегда ожидай смерть человеческую.</b></p>
<p>33. Будь усерден в добродетели, ибо она посредством любомудрия <b>являет Бога Адаму.</b></p>	<p>34. Прилагай попечение о добродетели, потому что она любомудрием <b>обновляет Адама.</b></p>	
<p>34. Если обуздываешь чрево, удерживай также и язык, дабы, когда станешь рабом одного, не [оказался] ты бесполезно свободным от другого.</p>	<p>35. Владеешь чревом? Владей и языком, чтобы, когда остаешься рабом одного, и освобождение от другого не было бесполезным.</p>	
<p>35. Если возделываешь <b>Неба, то [пусть] у тебя [не будет ничего общего] с тем, что на земле:</b> ведь оно не позволяет <b>воспарять к Небу.</b></p>	<p>47. Если возделываешь <b>Неба, то у тебя ничего нет общего с землею,</b> потому что земля не позволяет <b>воспарять на Небо.</b></p>	<p>Если стремишься к <b>небесному, отринь земное,</b> ибо не даст оно <i>ввысь воспарить.</i></p>

<sup>46</sup> Т. е. совершаемой несправедливости.

<p>36. Не плачь над умершим. Ведь это — общий путь, и <b>кто хорошо его прошел, удостоивается блаженства.</b></p>	<p>54. Не плачь над умершим: это — общий путь. И кто достиг конца, <b>тот блажен.</b></p>	<p>Не над мертвым плачь, <b>над неразумным, ибо тому общий для всех путь, а у этого своя воля.</b></p>
<p>37. Будем осуждать самих себя, и в таком случае <b>Судья проявит к нам благосклонность.</b> Ибо Он, как Благой, радуется, видя грешника <b>расточающим и бросающим [что-либо] из бремени своего</b><sup>47</sup>.</p>	<p>63. Будем осуждать самих себя, и <b>Судия умиловится;</b> ибо, как Благой, радуется Он, видя, что грешник <b>расточает бремя свое.</b></p>	<p>Если сами себя осудим — и Судия не прогневается, ибо радуется Благой, видя грешника, <b>бремя свое бросающего.</b></p>
<p>38. Если сделано нами что-либо скверное, омоем это покаянием. <b>Проявим усердие, чтобы представить нам образ [Божий] чистым.</b></p>	<p>64. Если сделано нами что-либо нечистое, омоем это покаянием, потому что <b>образ Божий должны мы представить в себе чистым.</b></p>	
<p>39. Восстени о ближнем, когда грешит, дабы вместе с тем восстенать и о себе. <b>Ибо все мы подвластны греху.</b></p>	<p>69. Воздохни о согрешающем ближнем, чтобы вместе с тем воздохнуть и о себе, <b>ибо все мы повинны в грехах и подлежим наказанию.</b></p>	
<p>40. Близок конец. Не-радливый да готовится к <b>бичеваниям.</b></p>	<p>13. Близок конец, да готовится ленивый к <b>понесению наказания.</b></p>	
<p>41. Недалека жатва, посему освободим от терний <b>ниву нашей души.</b></p>	<p>14. Недалеко до жатвы, поэтому <b>душевную ниву</b> очистим от терний.</p>	

<sup>47</sup> Т. е. бремени грехов.

## СИРИЙСКИЕ СЕНТЕНЦИИ

42. Считаѝ, что покоѝ и праздность суть вред, и стремиь сделать что-либо из того, что потребууют от нас.	18. Праздность и покоѝ считаѝ для себя вредом и спеши сделать что-либо такое, что потребуеьт от нас.	
43. Молитва да будет с <b>трезвением ума</b> , дабы не <b>просить</b> нам у Бога того, что Ему не угодно.	42* <sup>*</sup> . Молитва да будет с <b>трезвением</b> , чтобы не <b>просить</b> нам у Бога того, что не благоугодно Ему.	Молитва твоя пусть будет с <b>разумным смыслом</b> <sup>48</sup> , чтоб не <b>молятся</b> так, как не угодно Богу.
44. Когда молишьься, <b>возведи свой помысел к Богу</b> . Если же он <b>начал блуждать и снизошел долу</b> , то снова его <b>возведи</b> <sup>49</sup> .	69* <sup>*</sup> . Когда молишьься, <b>возведи помысел к Богу</b> ; и если, <b>впав в рассеяние, не удержится [на сей высьоте]</b> , снова <b>возведи его</b> .	Когда молитву творишь, <b>ум возведи к Богу</b> , а если <b>сникнет</b> , снова его <b>вознеси ввысь</b> .
45. Когда помыслишь нечто о Боге, <b>если это низменно — возвысь его; если же возвышено — умерь его</b> , не Бога, <b>но свой ум</b> . Ведь <b>небезопасно</b>	75* <sup>*</sup> . Когда приходится тебе помыслить что о Боге, [если это низко, возвышай, а если возвышено, умеряй] <sup>50</sup> , не Бога, <b>но себя</b> , потому что	

<sup>48</sup> Слав.: «Молитва ти съ трѣзвениемъ да бываеьт умнымъ...». Предлагаемый В. В. Колесовым перевод «...с разумным смыслом» очень слабо отражает более глубокое аскетическое понятие «трезвения ума» (сирийская версия, как, впрочем, и греческая), весьма часто встречающегося в святоотеческой письменности и предполагающего своего рода дисциплину ума, проявляющуюся в хранении себя как от греховных помыслов, так и возникающих от них греховных поступков, при непрестанном молитвенном обращении к Богу. В более широком смысле, трезвение противоположно рассеянности (особенно во время молитвы) и лени. Подробнее см.: Зарин 1907. С. 583–587.

<sup>49</sup> Букв. «проложи ему путь».

<sup>50</sup> Выделенные курсивом слова отсутствуют в издании Ж. П. Миня (PG 79, 1256В) и, как говорится в примечании к русскому переводу (см.: Нил Синайский, прп. 1858. С. 237), добавлены по рукописи.

<p>никому стремиться помышлять сверх того, что вмещает наша мера.</p>	<p>небезопасно всё то, что преступает меру, какая для нас вместима.</p>	
<p>46. Когда видишь, что превозносят <b>богатство или славу, или мирскую власть</b>, подумай об их тленности<sup>51</sup>, и ты <b>избежишь сокрытой в них приманки.</b></p>	<p>91*. Когда видишь <b>богатство, или славу, или мирское владычество</b>, размысли о том, что в них есть тленного, и <b>избежишь приманки.</b></p>	<p>Когда <b>богатство или славу</b> предвидишь<sup>52</sup>, вспомни, что тленно всё, и тем <b>избежишь крючка жизни сей.</b></p>
<p>47. Философия есть самое <b>превосходное</b> достояние у людей. <b>Уединение же, будучи исключительным, не желает быть с теми, кто владеет лишь ею одной.</b></p>	<p>23. Философия, сие самое <b>преимущественное</b> достояние людей, <b>хочет одно пребывать и с одним приобретшим его.</b></p>	
<p>48. Люби Бога. <b>Родственников же своих не люби более Его</b>, дабы не оказался ты, по слову Его, недостойным Его<sup>53</sup>.</p>	<p>36. Люби Бога, <b>не будь же паче сего пристрастен к своим</b>, чтобы тебе не оказался, по слову Его, <b>хотя бы и не желал ты</b>, недостойным Его.</p>	
<p>49. Не думай, что есть нечто <b>славою равное добродетели</b>. Ведь она — <b>лице Божие</b>. Посему</p>	<p>93*. Ничего не почитай <b>по достоинству равным добродетели</b>, ибо она — <b>образ Божий</b>, потому что,</p>	

<sup>51</sup> Букв. «о тлении, которое в них».

<sup>52</sup> Слав.: «видиши». Нам представляется, что это слово лучше было бы перевести на русский как «видишь». Кроме того, такой перевод оказывается близок и греческому, и сирийскому вариантам апофтегмы.

<sup>53</sup> Ср. Мф. 10, 37.

## СИРИЙСКИЕ СЕНТЕНЦИИ

добродетель, подобно Ему, неизменна.	как и Сам Бог, непреложна.	
50. Обуздывай <b>раздражительность</b> : ведь она есть <b>матерь неистовства</b> , когда выходит из своей меры.	61*. Обуздывай [ <i>в себе</i> <sup>54</sup> ] <b>раздражительность</b> , потому что она, выходя из меры, делается <b>отцом</b> <sup>55</sup> <b>безумия</b> .	<b>Гнев</b> утоли, ибо <b>отец он бесу</b> , если без меры исходит.
51. Будь стойким в скорбях: ведь от них <b>бывают добродетели</b> , подобно <b>как из терний произрастает и расцветает роза</b> .	92*. Терпи скорби, потому что в них, <b>как розы в тернах, возвращаются и воспитываются</b> добродетели.	Терпи несчастья, ибо в несчастьях <b>цветут добродетели</b> , точно <b>в терниях цветы</b> .
52. Терпи скорби, ибо <b>посредством их бывают венцы для подвизающихся</b> .	37. Будь терпелив в скорбях, <b>потому что венцы</b> [ <i>даются</i> ] <sup>56</sup> <b>подвизающимся в них</b> .	
53. <b>Прекрасен и приятен</b> хлеб поста, потому что <b>свободен от закваски похотей</b> .	39. <b>Прекрасен</b> хлеб поста, потому что <b>нет в нем закваски удовольствий</b> .	
54. Даже если простираешь ты руки свои к работе, то или язык пусть поет, или ум пусть молится. Ведь Бог требует от нас того, чтобы мы непрестанно о Нем памятовали.	80*. Если простираешь руку к работе, то пусть язык поет, и ум пусть молится, потому что Бог требует от нас, чтобы всегда мы памятовали [ <i>о Нем</i> ].	Когда же на дело простираешь руки, пусть язык твой поет, а ум твой молится, ведь просит нас Бог всегда о Нем помнить.

<sup>54</sup> Эти слова отсутствуют в издании Ж. П. Миня (PG 79, 1253С).

<sup>55</sup> Так в издании Ж. П. Миня. В русском же переводе: «...матерью неистовства» (см.: Нил Синайский, прп. 1858. С. 236).

<sup>56</sup> Слово отсутствует в издании Ж. П. Миня (PG 79, 1244В).

ПРЕПОДОБНЫЙ НИЛ ОТШЕЛЬНИК

<p>55. Помышляй о красоте небесных благ, и не войдет в тебя сильное пожелание земли и того, что принадлежит земле.</p>	<p>74*. Помышляй о благолепии небесных благ, и не войдет в тебя никакая любовь к земле или к земным наслаждениям.</p>	<p>Помышляй о красоте небесного благолепия, и не будет привязанности у тебя к земному, и красота земная на ум тебе не придет.</p>
<p>56. Непрестанно помышляй о непостоянстве того, что в мире [сем], и ничто из находящегося в нем, не прельстит тебя.</p>	<p>19. Помышляй всегда о непостоянстве настоящей жизни, и ничто в ней не в состоянии будет развлечь тебя.</p>	
<p>57. Говорить о благих делах следует даже тому, кто не делает благого, дабы таким образом, испытывая стыд от слов, приступил он к их совершению.</p>	<p>46. Говорить надлежит о хорошем и тому, кто не делает хорошего, чтобы, устыдившись слов, начать и дела.</p>	
<p>58. С Богом беседуй много, с людьми — [мало]. <b>Поучением же в Законе ты преуспеешь в том и другом.</b></p>	<p>57. С Богом беседуй много, а с людьми мало; <b>поучением себя в Законе преуспеешь в том и другом.</b></p>	<p>Говори Богу много, а людям мало, <b>требованиям же Закона следуй и там и тут.</b></p>
<p>59. Благая баня для души — слёзы, [происходящие] от молитвы, но после молитвы <b>помни то, о чем ты плакал.</b></p>	<p>58. Прекрасная баня для души — слёзы во время молитвы, но после молитвы <b>помни, о чем ты плакал.</b></p>	<p>Омовение души — благомолитвенная слеза, но после молений <b>припомни, ради чего прослезился.</b></p>
<p>60. <b>Светильником в поступках да будет тебе совесть:</b> ведь она показывает тебе, какие из них добры и какие — худы.</p>	<p>62. <b>Вместо светильника, при рассмотрении поступков своих, употребляй совесть;</b> она показывает тебе, какие</p>	

## СИРИЙСКИЕ СЕНТЕНЦИИ

	<p>поступки в жизни твоей добры и какие — худы.</p>	
<p>61. Если вознамеришься что-либо сказать или сделать, <b>позаботься о последующем оправдании</b> и ты, <b>руководимый страхом</b><sup>57</sup>, уцеломудришься.</p>	<p>71. Намереваясь что-нибудь сказать или сделать, <b>позаботься об оправдании, которое вскоре от тебя потребуется</b>, и, <b>исправляемый страхом</b>, уцеломудришься.</p>	
<p>62. Не вступай в общение с тем, кого, как видишь, порицают [люди] благие.</p>	<p>32*. Не вступай в общение с тем, кого, как видишь, порицают [люди] благие.</p>	<p>Никогда не водись с теми, кого, ты видишь, порицают хорошие.</p>
<p>63. Не порицай Божьего долготерпения, ибо оно — всеобщее врачевство.</p>	<p>37*. Не порицай Божьего долготерпения, ибо оно — общее врачевство.</p>	
<p>64. <b>Возненавидь несообразность и неравенство мира сего, но не вини в этом Бога.</b></p>	<p>38*. <b>Возненавидь житейские несообразности, но не клевети в этом на Бога.</b></p>	
<p>65. Возненавидь плотские страсти: вместе с телом скверной делают они также и душу.</p>	<p>48*. Возненавидь плотские удовольствия, потому что вместе с телом нечистой делают они и душу.</p>	
<p>66. <b>Давай чреву</b><sup>58</sup> <b>лишь необходимое</b>, а не то, чего оно хочет.</p>	<p>49*. <b>Давай плоти, сколько ей необходимо</b>, а не сколько хочет она получить.</p>	<p>Лишь столько <b>дай телу, сколько требуется</b>, но не сколько захочет.</p>

<sup>57</sup> Букв. «уцеломудришься исправлением, происходящим от страха».

<sup>58</sup> В итал. пер. П. Беттиоло: «тело (*corpo*)». См.: Bettio 1983. P. 35. Тем не менее в сирийском тексте стоит слово ܟܪܫܐ (*karsā*), которое чаще всего переводится как «брюхо/чрево/утроба».

ПРЕПОДОБНЫЙ НИЛ ОТШЕЛЬНИК

<p>67. Не люби роскошь: ведь она вызывает <b>любовь к миру [сему] и производит, вне всякого сомнения, вражду против Бога.</b></p>	<p>50*. Не люби роскошь, потому что <b>внушает приверженность к [настоящей] жизни, а тою и другою порождается вражда на Бога.</b></p>	<p><b>Не наслаждайся чрезмерно, ибо склонность к наслаждению привязывает к жизни,</b> от нее же рождается враждебность к Богу.</p>
<p>68. Считай матерью пороков нерадение: ведь имеющиеся у тебя блага оно расхищает, и те, которых нет у тебя, не позволяет приобрести.</p>	<p>95*. Признавай матерью пороков лень, потому что блага, какие имеешь, она расхищает, а каких не имеешь, не позволяет приобрести.</p>	<p>Мать пороков — лень: добродетели, если есть, украдет, а которых нет — не даст обрести.</p>
<p>69. <b>Возненавидь мир сей:</b> ведь ты видишь его <b>колесо, которое вертится без порядка.</b></p>	<p>4. <b>Возненавидь настоящую жизнь,</b> ибо, смотри, <b>колесо ее вертится без порядка.</b></p>	<p><b>Возненавидь эту жизнь,</b> ибо видишь, что <b>вертится колесом она.</b></p>
<p>70. Не люби благ, пользование которыми переходит и обладание которыми утрачивается.</p>	<p>5. Не вожделевой благ, употребление которых переходит и обладание которыми утрачивается.</p>	
<p>71. Не проси у Бога <b>приятного,</b> но только полезного. Ведь Он, даже когда попросишь первого, не даст оное. <b>А если бы и получил ты, то оно — тлен.</b></p>	<p>10. Проси у Бога не <b>приятного,</b> но одного полезного. Если попросишь первого, Бог не даст, <b>а если и получишь, оно пропадет.</b></p>	<p>Не проси у Господа <b>славного,</b> но проси лишь полезного: ведь славного даже попросишь — не даст, <b>а если и даст, оно истлеет.</b></p>
<p>72. Не порицай нищеты, потому что она соделывает подвижника <b>беспечительным.</b></p>	<p>11. Не порицай нищеты, потому что соделывает подвижника <b>неразвлекаемым в исполнении Закона.</b></p>	



## СИРИЙСКИЕ СЕНТЕНЦИИ

<p>73. Не радуйся богатству, ибо оно <b>преходит</b>. <b>Попечение о нем</b> удаляет человека от Бога, даже когда он и не желает того.</p>	<p>12. Не веселись при богатстве, потому что заботы о нем, чаще всего и против воли, отлучают человека от Бога.</p>	<p>Не радуйся о богатстве, ибо его печали удаляют от Бога, даже если и не хотим этого.</p>
<p>74. Помышляй о весах Судии и отринь от себя все скверные дела мира [сего].</p>	<p>17. Заботливо помышляй о весах Судии и выбрось из себя всякую, какая есть в тебе, примесь житейских устремлений.</p>	
<p>75. Блажен тот, кто страдает. Трижды «горе!» тому, кто делает зло. Ибо тот, кто страдает, суть наследник Христов; делающий же зло, напротив, сонаследник сатаны.</p>	<p>38. Терпеть зло — блаженное дело, а делать — весьма окаянное, ибо кто терпит, тот наследник Христов, а кто делает, тот наследник дьяволов.</p>	
<p>76. Не думай, будто справедливость есть дело неважное: без него всякое делание — нечисто.</p>	<p>41. Не почитай справедливость неважным добавлением добродетели, потому что без нее всякое дело нечисто.</p>	
<p>77. Не желай богатеть из-за любви к странникам: ведь Бог заповедует праведнику творить милостыню из того, у него есть<sup>59</sup>.</p>	<p>48. Не желай разбогатеть по нищелюбию, потому что Бог узаконяет праведнику подавать милостыню от праведных трудов.</p>	
<p>78. Матери [благого] образа жизни — чистота</p>	<p>50. Чистота и сострадательность — матери<sup>60</sup></p>	<p>Мать благого — чистота и милостыня: ни без той,</p>

<sup>59</sup> Ср. Притч. 3, 9.

<sup>60</sup> В греч. — «отцы» (PG 79, 1244D).

ПРЕПОДОБНЫЙ НИЛ ОТШЕЛЬНИК

и милосердие. Не будем безрассудно подвизаться в одной без другой.	добродетелей, поэтому без той или другой невозможно быть Христовыми воинами.	ни без этой нельзя Христу послужить.
79. Не пренебрегай проявлением милосердия: ибо оно есть орудие, приведшее к нам, людям, Того, Кто ради нас вочеловечился.	51. Не пренебрегай чистоты: чрез нее Соделавшаяся орудием Воплощения даровала людям ради нас Воплотившегося.	а) Не пренебрегай ни любовью, ни милостыней: это они к нам благого Бога с небес свели. б) Не презирай и сосуда непорочного, ибо Творца во плоти представил он людям <sup>61</sup> .
80. Не говори: «Воздам злом врагу!». Ибо есть у всех нас Праведный Судия на Небе.	52. Не говори: «Отмщу врагу!». Есть у нас Праведный Судия на Небе.	
81. Не желай разбогатеть, ни жить роскошно или быть прославленным. Ибо тленны вещи мира сего; мы же — нетленны.	53. Не желай ни жить роскошно, ни разбогатеть, ни прославиться, потому что это — житейский тлен, а мы созданы не на истление.	Не пожелай чрезмерно ни богатеть, ни славиться, ибо все это тленно, мы же — нетленны.
82. Не сей зла. Ибо близка жатва, и насадителей терний приемлет огонь.	74. Не сей худого, потому что жатва близко и насадителя терний ожидает огонь.	

<sup>61</sup> В древнейшей славянской версии (существует четыре славянских версии) это две отдельные апофтегмы. Интересно то, что апофтегма (а) (любовь и милостыня) более близка к сирийской (милосердие), нежели греческой версии (чистота), а апофтегма (б) (непорочность), наоборот, ближе к греческой (чистота). При этом общей для всех четырех апофтегм (сирийской, греческой и двух славянских) является идея о том, что эти добродетели послужили орудием или причиной пришествия Бога во плоти.

## СИРИЙСКИЕ СЕНТЕНЦИИ

83. Днем и ночью взирай на последний день.	31*. Ночью и днем взирай на последний день. <i>И никакая любовь к настоящей жизни да не привлекает тебя к земле</i> <sup>62</sup> .	Всякого дела конец перед началом его рассматривай день и ночь, и помни всегда о последнем дне <sup>63</sup> .
84. Остр меч Судии. Простирается он над грешником, который покоен в изобилии. Посему должно нам с рыданием оплакивать его.	94*. Плачь о благоденствующем грешнике, потому что простирается на него меч правосудия.	Оплачь же грешника, в богатстве живущего, ибо судный меч на себя готовит.
85. В какой мере преуспеваешь ты в Законе, в такой признавай, что далёк <sup>64</sup> ты от совершенства.	29*. Сколько преуспеваешь в Законе, столько <sup>65</sup> же признавай себя далеким от совершенства.	Знай, что насколько ты преуспеваешь в Законе, настолько ты отстаешь в совершенстве <sup>66</sup> .
86. Псалмопение <sup>67</sup> да будет [у тебя] непрестанным.	41*. Молитвенный псалом да будет в устах твоих,	Пусть псалом всегда будет в устах твоих, ибо Бог,

<sup>62</sup> Выделенные курсивом слова отсутствуют в издании Ж. П. Миня (PG 79, 1252C) и, как говорится в примечании к русскому переводу (см.: Нил Синайский, прп. 1858. С. 233), добавлены по рукописи.

<sup>63</sup> В этой апофтегме объединены две из греческой версии: а) 31\*. Ночью и днем взирай на последний день. И никакая любовь к настоящей жизни да не привлекает тебя к земле; б) 30\*(?). Исследуй конец всякого поступка прежде [его] начала.

<sup>64</sup> Букв. «лишен».

<sup>65</sup> Слово отсутствует в издании Ж. П. Миня (PG 79, 1252B). В примечании к русскому переводу говорится, что «по рукописи читается: *τοσοῦτον ὑβριζῆς*» (см.: Нил Синайский, прп. 1858. С. 233).

<sup>66</sup> Слав.: «Елико же въ законѣ прѣдиидеши, толико же недостаточнѣ ся съвршѣнемъ вѣжь». Перевод В. В. Колесова явно ошибочен. При таком переводе преуспеяние в Законе (Божием) оказывается причиной духовного несовершенства, что никак не соответствует ни библейскому, ни святоотеческому представлению.

<sup>67</sup> Букв. «псалом».

ПРЕПОДОБНЫЙ НИЛ ОТШЕЛЬНИК

Ибо Бог, когда произносится Его имя, обращает в бегство демонов.	ибо произнесение имени Божия обращает в бегство демонов.	поминаемый словом, прогоняет бесов.
87. Считай, что пост суть оружие, молитва — крепостная стена, и слезы — баня.	53*. Оружием почитай пост, стеною — молитву, банею — слезы.	
88. Всѣ, что на земле — временно. И так, да не опечалит тебя разлучение с сим.	66*. То, что на земле — временно; удаляемое [от тебя], да не печалит оно тебя ныне.	
89. Когда возникает у тебя помысел похоти, противопоставь ему стыд от людей и оскорбление Богу.	67*. Когда зарождается в тебе помысел сладострастия, противопоставь ему стыд от людей и оскорбление Богу.	
90. Наш ум не перестает порождать <sup>68</sup> помыслы. Но ты худые помыслы искореняй, а благие приумножай.	70*. Ум не перестает порождать [помыслы] <sup>69</sup> , но ты худые искореняй, а добрые возделывай.	Не утомляется ум, злые помыслы порождая, — так вымета́й же злые мысли, добрые — сей.
91. Так сохраняй свой храм, как если бы Тот, Кто создал его, должен был иметь суд о нем, и образ Свой управит Он чисто.	87*. Так сохраняй храм свой <sup>70</sup> , как храм Создавшего, Который будет судить, и Устроющего, чтобы ты — образ Его, — был чист.	

<sup>68</sup> Букв. «...не перестает от того, чтобы не порождать помыслы».

<sup>69</sup> Слово отсутствует в издании Ж. П. Миня (PG 79, 1256A). В примечании к русскому переводу говорится, что слово «помыслы» добавлено по рукописи» (см.: Нил Синайский, прп. 1858. С. 237).

<sup>70</sup> В издании Ж. П. Миня вместо «сѡѡ» стоит «оѡѡ» (PG 79, 1256D), однако по рукописи читается местоимение «сѡѡ» (см.: Нил Синайский, прп. 1858. С. 239).

## СИРИЙСКИЕ СЕНТЕНЦИИ

<p>92. Когда будешь оскорблен, подумай, не сделано ли тобою чего-либо, заслуживающего оскорбления. А если не сделано, сочти оскорбление за дым.</p>	<p>89*. Когда злословят тебя, смотри, не сделано ли тобою что-либо достойное злословия. А если не сделано, то улетающим дымом почитай злословие.</p>	<p>Когда тебя оклеветают, подумай, что в клевете справедливо, и если нет ничего, уподобь клевету исчезающему дыму.</p>
<p>93. Путь к добродетельному образу жизни благой и краткий — бегство от мира. И ничто не скрыто от Судии, поэтому напрасно стараемся о том, чтобы грешить скрытно.</p>	<p>1+15. Вот лучший и краткий путь к добродетели: бегство от мира. Ничто не сокрыто от Судии, поэтому напрасно стараемся грешить скрытно.</p>	
<p>94. Всё, что на земле, расхищается. А вещи небесные — нет: они ведь недоступны перстам грабителей. Но и земные блага приобретаются не без трудов, то, из-за чего мы, то есть по причине труда, удаляемся от благ Небесных.</p>	<p>25+28. Что на земле, то похищается грабителями. Ты делай Небесное, ибо сие недоступно перстам похитителей. И земные блага не без трудов достаются, почему же уклоняемся от благ Небесных по причине трудов?</p>	<p>И земное добро без труда не творится, отчего же избегаем труда благословенного?</p>
<p>95. Все те, кто склоняется к наслаждению удовольствиями, да думают о тяжком, [налагаемом] ими, бремени и продолжительном наказании, [бывающем] из-за них.</p>	<p>30. Все настаивающие от желания неприличных удовольствий пусть рассуждают о кратковременности наслаждения и о продолжительности наказания.</p>	
<p>96. В какой мере бывает нечистым образ жизни, в такой же душа делается</p>	<p>31(?). В какой мере нечиста жизнь, в такой же и душа делается скотскою;</p>	

ПРЕПОДОБНЫЙ НИЛ ОТШЕЛЬНИК

скотоподобною; и должно нам, по причине ущербности нашей, оплакивать себя.	и плакать должны [дошедшие до этого] <sup>71</sup> , как повредившие разумную силу, и [притом] сами от себя.	
97. Тот, кто не ненавидит грех, осуждается вместе с грешниками, даже если и не совершает его.	68. Кто не возненавидел грех, тот, если и не делает греха, причисляется к грешникам.	
98. Всякий поступок, прежде его конца, исследуй по его началу.	30*(?) <sup>72</sup> . Исследуй конец всякого поступка прежде [его] начала.	
99. Когда будем внимать себе, не станем порицать других. Ибо в нас самих есть много такого, за что мы порицаем других.	39*+40*. Будем внимать себе и не станем осмеивать других. Ибо в нас самих много такого, за что смеемся над другими.	Смотри на себя, иных не осуждая, ибо много и в нас того, что осуждаем в других <sup>73</sup> .
100. Если есть у тебя богатство, расточай его; а если нет — не собирай.	52*. Богатство, если имеешь, расточай, а если не имеешь — не собирай.	
101. Делай добро нищим, ибо они для Судии суть умиловители <sup>74</sup> за нас.	55*. Снабжай бедных, ибо они умиловитят к нам Судию.	

<sup>71</sup> Выделенные курсивом слова отсутствуют в издании Ж. П. Миня (PG 79, 1244A).

<sup>72</sup> В издании П. Беттиоло в таблице соответствий сирийских изречений греческим настоящая апофтегма ошибочно указана в числе тех, что составляют “Nili sententiae abducentes hominem a concupitibilibus et incorruptibilibus unientes” (см.: Bettiolo 1983. P. 320), в действительности же она находится среди “Nili monachi capita paraenetica” (PG 79, 1252 BC)).

<sup>73</sup> Это апофтегма соответствует двум в греческой версии (39\*+40\*). Интересно, что употребление «не осуждения/порицания» делает эту апофтегму ближе по тексту к сирийской версии, нежели греческой («не осмеяния»).

<sup>74</sup> Можно перевести и несколько архаичным словом «печальники».

## СИРИЙСКИЕ СЕНТЕНЦИИ

102. Если пьешь вино, то пей немного. Ибо в какой мере его убавляют, в такой бывает оно полезным для пьющих его.	60*. Пей вина как можно меньше, ибо насколько убавляют [его], [настолько] благодетельно оно для пьющих [его].	Мед пей помалу, и чем меньше, тем лучше: не споткнешься.
103. Всякое дело запечатай левой молитвою, а наипаче то, относительно которого видишь свой помысел колеблющимся.	81*. Молитвою запечатай всякое дело, а наипаче то, при котором видишь помысел колеблющимся.	Всякое дело отмечай молитвой — раздвоеньем твой ум от того не смутится.
104. Более всего да будет душа драгоценна, и течение нашего образа жизни продолжится без труда.	8(a) <sup>75</sup> . Всему предпочитай душу, и путь добродетели совершится тогда без труда.	И выше всего почитай свою душу: славный труд и без усталости она для тебя совершает.
105. Всё здешнее — тленно, душа же — бессмертна. Итак, должно нам заботиться [скорее] о бессмертии, нежели о вещах тленных.	8(б). Всё тленно, а душа бессмертна, потому тленному надлежит предпочитать бессмертное.	Всё здесь тленно, и только душа нетленна, а чтить добавляет нетленное больше, чем тленное.
106. Более людей будем стыдиться ангелов: ибо они весьма близки к нам. И всякое постыдное деяние отсекай от себя.	16. Прежде людей стыдись ангелов, ибо при нас их много, и устраняй себя от всякого постыдного поступка.	
107. Должно удаляться нам от удовольствий, ибо они	26. Должно отказаться от роскоши, потому что	Воздержаться нужно от пьянства, ведь

<sup>75</sup> В греческом тексте и, соответственно, русском переводе эта и следующая за ней апофтегма составляют одно целое. См.: “Nili sententiae abducentes hominem a corruptibilibus et incorruptibilibus unientes” (PG 79, 1241A). См.: Нил Синайский, прп. 1858. С. 247.

ПРЕПОДОБНЫЙ НИЛ ОТШЕЛЬНИК

<p>влекут нас к поступкам, о которых бывают воздыхания после того, как придем в себя.</p>	<p>вовлекает в дела, от которых после отрезвления бывают воздыхания.</p>	<p>за отрезвлением следуют стоны и раскаяние.</p>
<p>108. Всѣ считай тленным, а добродетель — нетленною.</p>	<p>32. Всѣ считай тленным, и [лишь] добродетель — нетленною.</p>	
<p>109. Постоянно ожидай смерти, но не бойся её. Ведь то и другое суть образ любомудрия.</p>	<p>44. Всегда ожидай, но не бойся смерти; то и другое — подлинная черта любомудрия.</p>	
<p>110. Всякий постыдный поступок вооружает сатану. Когда же он вооружен, то жестоко обходится с теми, кто вооружил его.</p>	<p>76. Всякий худой поступок вооружает дьявола, но вооруженный жестоко обходится с вооружившими.</p>	<p>Всякое дело порочное возбуждает дьявола, и он, возбужденный, свирепо на возбудившего поднимается.</p>
<p>111. Роза міра [сего] — лицемеры, стяжатели, любители удовольствий. Но немного подождав, увидишь розу растоптанной.</p>	<p>75. Роза міра [сего] — лицемеры, любостяжатели, сластолюбцы, но потерпи немного, и увидишь, что трава [эта] потоптана.</p>	
<p>112. Старайся, чтобы никому не было вреда от того, что ты говоришь или делаешь, или любомудрствуешь.</p>	<p>33*. Старайся никому не быть во вред в том, что делаешь или говоришь, или любомудрствуешь.</p>	<p>Старайся никому не вредить в его деле.</p>
<p>113. Изнуряй свое тело трудами в добродетели. Заботься, [однако], о том,</p>	<p>59*. Изнуряй плоть благими трудами, но позаботься о том,</p>	<p>Плоти препону твори благими трудами.</p>

<sup>76</sup> Или: «отрезвима».



## СИРИЙСКИЕ СЕНТЕНЦИИ

чтобы не пришло оно в совершенный упадок <sup>77</sup> .	чтобы не пришла она совершенный упадок.	
114. Являй образ добродетели не для того, чтобы обмануть взирающих, а чтобы принести [им] пользу.	45. Носи образ добродетели, но не для того, чтобы обмануть взирающих, а чтобы принести [им] пользу.	
115. Скрывай свою добродетель. Приобретай же многих свидетелей образа жизни [твоей].	47*. Добродетели скрывай, но старайся приобрести многих свидетелей жизни [твоей].	Добродетели не выставляй свои, пусть лучше будет больше свидетелей твоему житию.
116. Принимай участие в нуждах святых, чтобы имела ты через них общение с Богом.	56*. Принимай участие в нуждах святых, потому что через них будет у тебя общение с Богом.	Приобщайся служению святым, ибо ими ты приобщись к Богу.
117. В церковь ходи, словно на Небо. В ней не говори и не помышляй ничего земного.	57*. В церковь ходи, как на Небо, и в ней не говори и не помышляй ничего земного.	В церковь как в небеса ступай, в ней не болтай, не помышляй о земном <sup>78</sup> .
118. Почитай всех священников, а прибегай к благим из них.	63*. Почитай всех священников, а прибегай к благим.	Попов одинаково всех чти, а к помощи славных подвижников прибегай.
119. Дурные помыслы исторгай, словно рычагом, иными благими помыслами.	73*. Лукавые помыслы исторгай иными помыслами.	
120. Знай, что все дурные помышления — посев зла.	76*. Верь, что дурные помыслы — дьявольский	Знай, что земные помыслы — вражие семена.

<sup>77</sup> Букв. «чтобы не пало оно совершенно».

<sup>78</sup> Слав.: «Въ църквѣви акы на небеси ступай, и ничьтоже въ ней не глаголи, ни помышляй землянаго». На наш взгляд, правильнее было бы перевести: «В церковь как в небеса ступай, в ней не говори, ни помышляй ничего земного».

ПРЕПОДОБНЫЙ НИЛ ОТШЕЛЬНИК

Когда они прекращаются, тогда и сеятель также постыжается.	посев, ибо таким образом они прекращаются, а сеятель постыжается.	Лишь оставлены эти мысли, тотчас бесы, напасть готовые, посрамятся.
121. Истинно святых отличай по их плодам. Ведь всякое древо познается по его плодам <sup>79</sup> .	84*. Истинно святых отличай по делам, потому что всякое древо познается по плодам.	Радуйся о молитвах святых мужей. Святых познавай по делам их: всякий овощ по плодам познается <sup>80</sup> .
122. Приобретай то терпение, в каком, видим мы, испытаны были также мученики (κλῆσῶν), потому что и от нас потребуется свидетельство (κλῆρομα) совести.	7. Упражняйся в терпении, в каком, как знаем, подвизались мученики (μάρτυρες), потому что и от нас потребуется свидетельство (μαρτύριον) совести.	
123. Да не услаждают тебя временные удовольствия, что на земле: ведь они — крючок, поскольку удерживают душу, как рыбу, в своих сетях.	20. Да не услаждают тебя земные радости, которые временны, ведь это — крючок, как рыбу, приманивающий и уловляющий душу.	
124. Лучше отвергать плотолюбивые помыслы, ибо они растлевают тело и оскверняют душу.	27. Лучше гнушаться плотолюбивых помыслов, ибо они растлевают тело и оскверняют душу.	Помыслов сластолюбивых лучше гнушаться, ибо они растлевают душу и плоть оскверняют.
125. Плачь о том, кто грешит, а не о том, кто впадает в нищету: ибо последний	55. Плачь о согрешающем, а не о впадающем в нищету, ибо последний [будет]	Оплакивай грешащего, а не убогого, ибо этого ждет венец, а того — мучение.

<sup>79</sup> Ср. Мф 7:17–20.

<sup>80</sup> В слав. пер. две разные апофтегмы (в греческой и сирийской версиях) объединены в одну. При этом, изречение «Радуйся о молитвах святых мужей» по содержанию ближе сирийской (№ 135), нежели греческой версии (№ 83\*).

## СИРИЙСКИЕ СЕНТЕНЦИИ

[будет] увенчан, а первый — подвергнут муке.	увенчан, а первый — понесет наказание.	
126. Страшись наказания за грех и трепещи стыда его. Спрос за то и другое бесконечен.	72. Наказания за грех бойся, а стыда ужасайся, потому что безмерна тяжесть того и другого.	
127. Обилие и красота [будущих благ] нескончаемы. А то, что здесь — тень и дым, и призрак, не имеющий постоянства.	73. Лепота и множество будущих благ беспредельны, а настоящее — тень и дым, и водяной пузырь.	
128. Тки добродетель: ведь она — хитон Христов. И соделайся той одеждой, которой облек [Он] тварь.	24. Добродетель — хитон Божий. Научись ткать ее, и будешь облачающим облачающего тварь.	
129. Имей страх Божий и вождевание любви Его, и чистым образом поступай со всеми по свидетельству совести.	25*. Имей страх Божий и любовь Божию и поступай со всеми по чистому свидетельству совести.	Всегда имей страх и любовь к Богу и чистое ко всем сердце.
130. Бегай похвал, стыдись укоризн и берегись многого смеха: ведь он расслабляет душу, а расслабев, она сбрасывает узду Закона.	27*+77*. Бегай похвал, но стыдись и укоризн. Берегись многого смеха, потому что он расслабляет душу, а расслабев, она легко сбрасывает узду Закона.	Уклоняйся от частого смеха, ибо он расслабляет душу, ослабивший же узду Закона становится необузданным.
131. Обуздывай очи: ведь ты не знаешь, как они блуждают.	44*. Обуздывай око: ведь ты не знаешь, как оно блуждает.	

ПРЕПОДОБНЫЙ НИЛ ОТШЕЛЬНИК

132. Удерживай язык: ведь он часто произносит то, что следует утаивать.	45*. Цади язык: ведь он часто произносит то, что лучше было бы утаить.	Прикуси <sup>81</sup> язык свой: часто он то выдает, что лучше таить.
133. Радуйся добродетели, когда [ее] совершаешь, но не превозносись, чтобы не случилось крушения в пристани.	28* <sup>82</sup> . Радуйся, когда поступаешь добродетельно, но не превозносись, чтобы не случилось крушения в пристани.	Радуйся, творя добро, но не возносись, чтобы не утонуть при спокойной воде.
134. Радуйся смирению. Ведь велика его высота, которая и пасть не может.	71*. Радуйся смирению. Ведь от него великая высота, которая и пасть не может.	Возрадуйся смирением, ибо та высота, что от смирения, непобедима, и в этом — величие.
135. Радуйся молитве святых, потому что через них является Бог.	83*. Радуйся встрече со святыми, потому что чрез них является Бог.	См. сноску 79.
136. Тому, кто вождедевает нетленного, надлежит ни во что вмения тленное.	2. Тому, кто вождедевает нетленного, надлежит ни во что вмения тленное.	Подобает так жить и идущему к вечной жизни, ни во что вмения тленное.
137. Должно ненавидеть грех. Ибо в таком случае, если и поползнется кто [на грех], скорее выйдет из его силка.	67. Надлежит возненавидеть грех. Ибо в таком случае, если и поползнется кто на грех, скорее может выйти из его сетей.	
138. Трава, когда ее касаются, увядает быстрее.	34*. Не увеселяйся цветам жизни; ведь это —	Не радуйся цветущему в мире сем, ибо всё как цвет

<sup>81</sup> Слав.: «Съвяжи языкъ...». На наш взгляд, использование экспрессивного выражения «прикуси» — излишне, и более подходящим было бы «удерживай/обуздывай».

<sup>82</sup> В издании П. Беттиоло в таблице соответствий сирийских изречений греческим настоящая апофтегма ошибочно указана в числе тех, что составляют “Nili sententiae abducentes hominem a concupitibilibus et incorruptibilibus unientes” (см.: Bettio 1983. P. 321), в действительности же она находится среди “Nili monachi capita paraenetica” (PG 79, 1252BC)).

## СИРИЙСКИЕ СЕНТЕНЦИИ

Поэтому не радуйся цветущему виду мирских вещей.	цвет травный, как скоро прикоснешься, увядает.	травный: только со-рвешь — тотчас увядает.
139. Уврачуем душевные язвы прежде, нежели будут они обнажены, чтобы приобрести нам множество врачеваний.	65. Прежде, нежели обнажены будут душевные струпы, уврачуем их, чтобы [сими] врачевствами и наказания обратить нам в свою пользу.	
140. Как узники передвижаются с трудом, так и те, кто увлечен миром, не совершают чисто течение жительства.	66. Как связанным трудно ходить, так и прилепившись к житейскому течению добродетели совершают нечисто.	Как тяжко в путях состояться, так и повязанному этой жизнью тяжело восходить на небеса.
141. Горе хулителю! Ибо свяжут язык его, и не найдет он, как оправдаться пред Судьей.	79. Горе хулителю, ибо у него связан язык и не в состоянии он сколько-нибудь оправдаться пред Судьей.	Горе хулителю, ибо запнется его язык и не сможет отвечать Судии.
142. Горе тому, кто преступает Закон! Потому что приведут его к суровому и праведному Судии, Тому, Кто и есть Законоположник.	80. Горе беззаконнику, потому что пойдет к строгому Судии и правдивому Законоположнику.	Горе беззаконнику, ибо к Судье яростному и праведному приступит.
143. Горе любостязательному! Потому что богатство его убежит от него, и неугасимый огонь постигнет его.	81. Горе любостязательному! Богатство от него бежит, и ожидает его огонь.	Горе лихоимцу, ибо богатство покинет его, а огонь его примет.
144. Горе нерадивому! Ибо взыщут то время, которое он употребил худо.	82. Горе ленивому! Взыщут того времени, которое употребил худо.	Горе ленивому, ибо станет искать, неправедно погубив, но ничего не обрящет <sup>83</sup> .

<sup>83</sup> Слав.: «Горе ленивому, станет искать, неправедно погубив, но ничего не обрящет». Очевидно, что в славянском переводе (как, в первую очередь, в греческой версии)

ПРЕПОДОБНЫЙ НИЛ ОТШЕЛЬНИК

145. Горе тому, кто высокомерен! Ибо когда сойдет он во гроб, тогда дадут ему знать, кто он.	83. Горе высокомерному! Когда сойдет во гроб, узнает, кто он.	
146. Горе тому, кто любит блуд! Ибо оскверняет он брачную одежду, и со стыдом изгоняют его с брачного пира царя.	84. Горе любителю блуда, оскверняющему брачную одежду! Со стыдом изгоняется с царского брачного пира.	Горе блудному, ибо оскверняет ризу жениха, — пусть из царства брака со стыдом будет изгнан.
147. Горе клеветнику и вместе с ним пьянице, потому как сопричислены будут к убийцам и подвергнуты мучению вместе с прелюбодеями.	85. Горе ругателю и вместе с ним пьянице! В один ряд поставляются они с убийцами и наказываются вместе с прелюбодеями.	
148. Горе тому, кто предается роскоши на краткое время, потому что как телец, откормленный на заклание, так тучнеет [и он].	86. Горе тому, кто предается роскоши на краткое время, потому что тучнеет он как телец, уготовляемый на заклание.	
149. Горе лицемеру! Потому что Пастырь отречется от него, и Судья обнаружит, что он — волк.	87. Горе лицемеру! Пастырь от него отрекается, и Судья обнаруживает волка.	
150. Блажен, кто идет путем тесным и скорбным, ибо, будучи увенчан венцами, взойдет на небо.	88. Блажен, кто идет путем тесным, потому что венценосцем восходит на небо.	

должно было бы стоять слово «время». В противном случае апофтегма оказывается бессмысленной.

## СИРИЙСКИЕ СЕНТЕНЦИИ

151. Блажен тот, кто попирает удовольствия, ибо борьбы с ним трепещут демоны.	89. Блажен, кто попирает удовольствия, ибо борьбы с ним трепещут демоны.	
152. Блажен тот, кто чист в своем поведении и не лицемерен в своей душе. Ибо будет он судить мир, и не будет судим миром <sup>84</sup> .	90. Блажен, кто чист в добродетели и не лицемерен в душе. Ибо будет он судить мир, а не судим вместе с миром.	
153. Блажен тот, кто стяжал образ жизни высокий, а разум смиренный. Ибо он подражает Христу и восседает с Ним в Царстве.	91. Блажен, кто высок по жизни, но смирен по образу мыслей. Ибо он подражает Христу и с Ним восседает.	
154. Блажен тот, кто Закон не удаляет от своего языка: Бог не удаляется от сей скинии его.	92. Блажен, у кого Закон не сходит с языка: Бог не оставляет скинии его.	
155. Блажен тот, кто многим делает добро. Ибо найдет он многих помощников, когда будет судим.	93. Блажен, кто многим делает добро. Ибо найдет он многих защитников, когда будет судим.	
156. Блажен тот, кто не смешал своего образа жизни [ни с чем худым]; ибо лопата Судьи <sup>85</sup> не подвержена осмеянию.	94. Блажен, у кого в добродетели нет худой примеси, потому что лопата Судьи не подвержена осмеянию.	
157. Блажен тот, кто украшает дела свои прежде,	95. Блажен тот, кто украшает дела свои прежде,	

<sup>84</sup> Лишь одна из сирийских рукописей, а именно E = Cantabrigiensis 2019, дает чтение «...вместе с миром». См.: Bettiolo 1983. P. 25.

<sup>85</sup> Ср. Мф. 3, 12.

ПРЕПОДОБНЫЙ НИЛ ОТШЕЛЬНИК

нежели возжет [их] огонь оный, которым всё испытывается <sup>86</sup> .	нежели явит [их] огонь, которым всё испытывается.	
158. Блажен тот, кто поспешает к будущей жизни, потому что здешние вещи издают запах тления и влекутся к смерти.	96. Блажен, кто поспешает к будущей жизни, потому что настоящее издает запах тления и влечется к смерти.	
159. Блажен тот, кто расточает гнусные вещи, которые собрал, и пред чистым Судьей предстанет чисто.	97. Блажен, кто расточает худые вещи, которые собрал, и чистым предстает чистому Судии.	
160. Выслушайте суть всего слова: не нерадите в самих себе, потому что не знаете, когда приходит смерть.	98. А главное в слове: не неради о душе, потому что скоро станешь пред весами на Страшном Судилище Христа, Бога нашего.	

ИСТОЧНИКИ

- Колесов 1981 — Пчела / Подготовка текста, пер. и ком. В. В. Колесова // Памятники литературы Древней Руси: XIII век. М., 1981. С. 486–519. [Pchela (Bee) / Podgotovka teksta, perevod i kommentarii V. V. Semenova // Pamiatniki literatury Drevnei Rusi: XIII vek (Literature of Ancient Rus: XIII century). Moscow, 1981. P. 486–519.]
- Колесов 1989 — Мудрое слово Древней Руси (XI–XVII вв.) / Сост., вступ. ст., пер. и ком. В. В. Колесова. М., 1989 (Сокровища древнерусской литературы). [Mudroe slovo Drevnei Rusi (XI–XVII vekov) (Wise word of Ancient Russia (XI–XVII centuries)) / Sostavitel', vstupitel' naia stat'a, pererevod i kommentarii V. V. Kolesova. Moscow, 1989 (Sokrovishcha drevnerusskoi literatury).]
- Колесов 1999 — Из Изборника 1076 года / Подготовка текста, пер. и ком. В. В. Колесова // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1999. Т. 2. С. 406–479.

<sup>86</sup> Ср. 1 Кор. 3, 13.



## СИРИЙСКИЕ СЕНТЕНЦИИ

- [Iz Izbornika 1076 goda (From a Collection of 1076) / Podgotovka teksta, perevod i komentarii V. V. Kolesova // Biblioteka literatury Drevnei Rusi (Library of Ancient Russian literature). Saint Petersburg, 1999. Tom 2. P. 406–479.]
- Молдован 2008 — Пчела. Древнерусский перевод / Под ред. А. М. Молдована. М., 2008. Т. 1–2 (Памятники славяно-русской письменности). [Pchela. Drevnerusskii perevod (Bee. Ancient Russian translation) / Pod redaksiiei A. M. Moldovana. Moscow, 2008. Tom 1–2 (Pamiatniki slaviano-russkoi pis'mennosti).]
- Молдован 2009 — Изборник 1076 г. / Под ред. А. М. Молдована. М., 2009. Т. 1–2 (Памятники славяно-русской письменности). [Izbornik 1076 goda (Collection of 1076) / Pod redaksiiei A. M. Moldovana. Moscow, 2009. Tom 1–2 (Pamiatniki slaviano-russkoi pis'mennosti).]
- Нил Синайский, прп. 1858 — *Нил Синайский, прп.* Разные главы, или мысли // *Нил Синайский, прп.* Творения. М. 1858 (ТСО 32, 2. Кн. 4). С. 233–245. [*Nil Sinaiskii, prepodobnyi. Raznye glavy, ili mysli (Various chapters, or meditations) // Nil Sinaiskii, prepodobnyi. Tvoreniia (Works).* Moscow, 1858 (TSO 32, 2. Kniga 4). P. 233–245.]
- Нил Синайский, прп. 2000 — *Нил Синайский, прп.* Творения. М., 2000. [*Nil Sinaiskii, prepodobnyi. Tvoreniia (Works).* Moscow, 2000.]
- Семенов 1893а — Древняя русская Пчела по пергаменному списку / Изд. В. А. Семенова // Сборник Отделения русского языка и словесности императорской Академии наук. СПб., 1893. Т. 54, 4. [Drevniaia russkaia Pchela po pergamenному spisku (Ancient Russian Bee according to a parchment copy) / Izdanie V. A. Semenova // Sbornik Otdeleniia russkogo iazyka i slovesnosti imperatorskoi Akademii nauk (Collection of the Department of Russian language and literature of the imperial Academy of science). Saint Petersburg, 1893. Tom 54, 4.]
- Bettio 1983 — Gli scritti siriaci di Nilo il Solitario / Intr., ediz. e traduz. a cura di P Bettio. Louvain, 1983 (Publications de l'Institut orientaliste de Louvain 30).
- Orellius 1819 — *Orellius C. Opuscula graecorum veterum sententiosa et moralia.* Leipzig, 1819. Vol. 1.
- Suaresius 1673 — *Sancti Patris nostri Nili Abbatis Tractatus seu Opuscula ex codicibus manuscriptis Vaticanis, Cassinensibus, Barberinis et Altaempsianis eruta / Ed. J. M. Suaresius.* R., 1673.

ЛИТЕРАТУРА

- Дунаев, Дионисий (Шленов), иером. 2004 — Библиографический указатель к «Творениям святых отцов в русском переводе» [1855–1865, 1871 гг.] / Под ред. А. Г. Дунаева, иером. Дионисия (Шленова) // БВ. 2004. № 4. С. 428–429. [Bibliograficheskii ukazatel' k "Tvoreniiam svyatykh ottsov v russkom perevode" [1855–1865, 1871 gody] (Reference bibliography to "The works of Holy Fathers in Russian translation" [1855–1865, 1871 gody])] / Pod redaktsiei A. G. Dunaeva, ieromonakha Dionisiia (Shlenova) // Bogoslovskii Vestnik. 2004. № 4. P. 428–429.]
- Дунаев, Фокин 2007 — Дунаев А. Г., Фокин А. Р. Евагрий Понтийский // ПЭ. 2007. Т. 16. С. 557–581. [Dunaev A. G., Fokin A. R. Evagrii Pontiiskii (Evagrius Ponticus) // Pravoslavnaia entsiklopediia (Orthodox encyclopedia). 2007. Tom 16. P. 557–581.]
- Зарин 1907 — Зарин С. Аскетизм по православно-христианскому учению. СПб., 1907. Т. 1. Кн. 2. [Zarin S. Asketizm po pravoslavno-khristianskomu ucheniiu (Asceticism according to the Orthodox Christian doctrine). Saint Petersburg, 1907. Tom 1. Kniga 2.]
- Семенов 1893б — Семенов В. Греческий источник «Изречений Исихия» // ЖМНП. 1893. Ч. 288. Отд. 2. С. 84–93. Semenov V. Grecheskii istochnik "Izrecheniy Isikhiya" [Semenov V. Grecheskii istochnik "Izrechenii Isikhiia" (The Greek source of "Sayings of Hesychius")] // Zhurnal ministerstva narodnogo prosvещения (Journal of the ministry of popular education). 1893. Chast' 288. Otdel 2. P. 84–93.]
- Ткачев 2011 — Ткачев Е. В. Исихий Иерусалимский // ПЭ. 2011. Т. 27. С. 257–276. [Tkachev E. V. Isikhii Ierusalimskii (Hesychius of Jerusalem) // Pravoslavnaia entsiklopediia (Orthodox encyclopedia). 2011. Tom 27. P. 257–276.]
- Ткачев 2018 — Ткачев Е. В. Нил Анкирский // ПЭ. 2018. Т. 51 (в печати). [Tkachev E. V. Nil Ankirskii (Nilus of Ancyra) // Pravoslavnaia entsiklopediia (Orthodox encyclopedia). 2018. Tom 51. (v pechati).]
- Baumstark 1968 — Baumstark A. Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte. Bonn, 1968.
- Bettio 1978 — Bettio P. La versione siriana dell'Asceticon di s. Nilo: Tradizione manoscritta e rapporto al testo Greco // Symposium Syriacum, 1976: Célébré du 13 au 17 septembre 1976 au Centre culturel "Les Fontaines" de Chantilly (France). R., 1978 (OCA 205). P. 149–161.

## СИРИЙСКИЕ СЕНТЕНЦИИ

Guérard 1981 — *Guérard M.*—G. Nil d'Ancyre // DS. 1981. Vol. 11. P. 345—356.

Wright 1871 — *Wright W.* Catalogue of Syriac manuscripts in the British Museum, acquired since the Year 1838. L., 1871. T. 2.

### *Abstract*

**Syriac sayings of Saint Nilus of Sinai / Introduction, translation from Syriac and commentary by priest Alexander Polkhovsky**

This publication is devoted to a collection of Syriac sayings, called “Pears” (ܩܘܠܘܬܐ), published by the Italian syrologist P. Bettiolo and attributed to St. Nilus of Sinai, or the Hermit († 430), which has never before been translated into Russian. The scarcity of information concerning the life and literary activity of the Saint Nilus known to modern patristic science, is the reason that the personality of this Christian writer remains largely mysterious. The purpose of this article is to introduce the issue of the origin of the Syrian apothegms, which largely depend on the ancient Greek prototype and, nevertheless, as it will be shown below, can be recognized as authentic and in parallel with the maxims coexisting with the Greek collection. The comparative method applied to both collections of sayings — Syrian and Greek — will help to see clearly how they relate to each other and what the degree of dependence of the first collection is on the latter.

*Keywords:* patrology, the Saint Nilus of Sinai (Saint Nilus Hermit), Syrian Christian literature, Christian monastic literature, Syrian sayings of the Saint Nilus of Sinai, Greek sayings of the Saint Nilus of Sinai.

ПРЕПОДОВНЫЙ НИКИТА СТИФАТ  
ИЗ ТРЕТЬЕЙ СОТНИЦЫ ПИСЕМ.  
АФАНАСИЮ ИГУМЕНУ МОНАСТЫРЯ  
ВСЕСВЯТОГО О КАНОНАХ

Перевод с древнегреческого<sup>1</sup> и примечания  
*игумена Дионисия (Шленова)*

**УДК 271-6 (248.1)**

**DOI: 10.31802/2500-1450/2018-30-3-300-318**

*Аннотация*

Вниманию читателей предлагается русский перевод переписки между монахом Студийского монастыря прп. Никитой Стифатом и игуменом монастыря Всесвятого Афанасием, посвященным вопросам покаянной дисциплины. Вопреки неким «мудрецам» прп. Никита пытается описать «царский путь» подлинного покаяния: с одной стороны, предельно строгий, а с другой, основывающийся на принципе снисхождения. В строгом по уставу и жизни Студийском монастыре, насельником которого и был прп. Никита, в XI в. ввели особо мягкую покаянную дисциплину для тех кающихся, которые быстрее достигали духовного преуспеяния под руководством опытного духовника. В публикуемом тексте указаны все источники и библейские аллюзии.

*Ключевые слова:* покаяние, Студийский монастырь, мессалиане, каноны Церкви, икономия/снисхождение, акривия/строгость, прп. Никита Стифат, константинопольское монашество.

<sup>1</sup> Перевод выполнен впервые по изданию: Darrouzès 1961. P. 464–485.

В корпусе сочинений прп. Никиты Стифата<sup>2</sup> сохранились фрагменты собрания трех сотен писем, подобные сохранившимся трем «Сотницам» глав<sup>3</sup>. В числе этих посланий до нас дошла переписка Стифата с игуменом Афанасием, руководившего монастырем Всесвятого (Παναγίου), который был основан в начале XI в. в Константинополе Антонием, учеником прп. Афанасия Афонского, известного ктитора Великой Лавры<sup>4</sup>. Переписка посвящена вопросам покаянной дисциплины. Некие «мудрецы», с представителями которых прп. Никита полемизировал и в других своих сочинениях, стали делить грешников на явных и тайных и утверждать, что покаянная дисциплина может применяться только по отношению к первым, и именно к тем, чей грех обличен и доказан. Прп. Никита, ссылаясь на правила свт. Василия, доказывает, что покаянная дисциплина касается грешников как таковых вне зависимости от внешнего доказательства их греха. Далее прп. Никита формулирует собственный принцип особого снисхождения по отношению к тем, кто вступает в братию Студийского монастыря и проявляет особое духовное рвение. Из дальнейшего описания ясно, что «мудрецы», руководствуясь внешними критериями, выступали против подобной «икономии». Игумен Афанасий выступает в роли некоего судебного арбитра, который, со своей стороны, пытается рекомендовать следовать общеобязательной покаянной дисциплине. В ответ прп. Никита еще более развивает свою мысль в оправдание практики Студийского монастыря со ссылками на правила свт. Василия Великого и свт. Григория Богослова, в которых формулируется гибкое применение икономии по мере очищения и духовной готовности кающихся.

<sup>2</sup> Русский перевод главных богословских сочинений см.: Дионисий (Шленов), игум. 2011.

<sup>3</sup> *Nicetas Stethatus. Centuriae 1–3* // PG 120, 852–1009. Рус. пер.: Добротолюбие 1900. С. 82–161; рукоп. пер. неуставленного лица (1890-е гг.) ОР РГБ Ф. 272. К. 486. Ед. хр. 9. 105 л. (= Сотницы 1–3, 65).

<sup>4</sup> См.: Janin 1969. P. 385–386. Впоследствии, при разорении Константинополя латинянами, монастырь Всесвятого пришел в упадок. Мария Монгольская, дочь Михаила Палеолога, превратила его в женский монастырь Всесвятой Богородицы (Θεοτόκος Παναγιώτισσα).

В тексте также описывается анархическая покаянная практика мессалиан, ибо именно с ней сравнивали подход самого прп. Никиты его оппоненты. Упоминание о мессалианах имеет особую ценность в связи с обвинениями, относящимися к сочинениям, которые сохранились под именем духовного наставника прп. Никиты, прп. Симеона Нового Богослова<sup>5</sup>. Упоминание о мессалианах позволило обсудить еще один вопрос: может ли мирянин преподать священническое благословение? Игумен Афанасий дает на него строго отрицательный ответ.

Вопрос о том, как соотносится данный текст с сочинениями прп. Симеона Нового Богослова, посвященными покаянной тематике, остается открытым. По сравнению с пламенными текстами прп. Симеона дискуссия прп. Никиты носит второстепенный и менее значимый характер. В свете сведений, предлагаемых прп. Симеоном, можно уточнить данные Стифата. Так, прп. Симеон рекомендует кающемуся из разряда «припадающих внутри врат» следующее:

При совершении Божественного Тайноводства, когда священник или диакон говорит: «Елицы оглашенные, изыдите», нужно быть вне церкви, не уходя [никуда] в то время и не разговаривая ни с кем, но, стоя в притворе храма перед вратами, сокрушаться, вспоминая о своих проступках; затем снова после возношения Божественных Таин входить внутрь. Вечером же после повечерия, будучи наедине, исполняй Трисвятое, 50-й псалом, 50 раз «Господи, помилуй», 50 раз «Господи, прости меня, грешного», потом 6-й псалом «Господи, да не обличишь меня яростью Твоею», 50 раз «Господи, в чем делом, и словом, и помышлением согрешил, прости меня» и 25 поклонов<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Как показано Ж. Гуйяром, наиболее вероятным автором сочинений, содержащих сомнительные тезисы, является Константин Хрисомалл. См.: Gouillard 1973; Дунаев 2015а. С. 147–148. Некоторые исследователи тем не менее предполагают, что сочинения Хрисомалла отражают учение прп. Симеона. См.: Fitschen 1998. S. 323.

<sup>6</sup> *Symeon Neus Theologus. Epistula de paenitentia* 2:76–86 (H. J. M. Turner (post J. Paramelle). Oxford, 2009. P. 74–76. Рус. пер: Дунаев 2015б. С. 35).

В отличие от прп. Никиты, настаивающего на праве духовника определять время покаяния кающегося, прп. Симеон исходит из того, что кающийся сам может ощутить срок своего исправления:

«Советую воздерживаться и от самого благословенного [хлеба], так называемого преломления, пока не возымеешь непреложного намерения относительно дурных дел греховных и пока не стяжаешь неуклонного от добра произволения и окончательной ненависти ко греху. Когда увидишь себя достигшим этого, тогда приступай, брат, с верой несомненной — не как к простому хлебу и вину, но причащаясь Тела и Крови Бога, Самого Бога, и так станешь “участником славы” Его, и получишь благодаря им очищение и полное отпущение собственных грехов, и возымеешь в себе вечную жизнь, и станешь сыном света и дня»<sup>7</sup>.

Однако и тому и другому автору присуще понимание того, что исправление грешника — это неформальный процесс, находящийся в зависимости от его добровольного стремления к очищению себя. В частности, в 3-й «Сотнице» глав прп. Никита писал о возвращении и приближении к Богу как о самостоятельных усилиях самого кающегося<sup>8</sup> и о том, что строгости покаяния недостаточно без умиления души и покаянного плача: «Многие с большой заботой возделали свои нивы и семя чистое на них сеяли, посекиши сначала терния и сжегши волчцы огнем покаяния, но из-за того, что Бог не увлажнил их дождем Духа Святого от умиления, они ничего оттуда не пожали»<sup>9</sup>. Акцент на внутренней стороне покаяния оказывается свойственным лучшим представителям Студийской монашеской традиции конца X — начала XI в., в то время как их оппоненты исходили из исключительно

<sup>7</sup> *Symeon Neus Theologus. Epistula de paenitentia* 2:99–112 (H. J. M. Turner (post J. Paramelle). Oxford, 2009. P. 46–48. Рус. пер.: Дунаев 2015b. С. 36).

<sup>8</sup> *Nicetas Stethatus. Centuria* 3, 47 // PG 120, 976C:5–6. Бог «также совершает всегда спасение всех приближающихся к Нему через возвращение...».

<sup>9</sup> *Nicetas Stethatus. Centuria* 3, 84 // PG 120, 1000B:2–7.

внешних критериев. Так же неформально прп. Симеон Новый Богослов и прп. Никита Стифат учили о роли духовника, который мог быть не только епископом или священником, но и простым монахом, сопричастным святости<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Ср.: *Symeon Neus Theologus. Epistula de confessione 1:248–257* (H. J. M. Turner (post J. Paramelle). Oxford, 2009. P. 46–48. Рус. пер.: Дунаев 2015b. С. 30–31), где говорится о том, что право «вязать и решить» перешло от епископов к иереям, а от иереев к монахам. Учение прп. Никиты Стифата о монахе, который по «приобщению мудрости и знанию» может превосходить епископа, находится под несомненным влиянием его духовного учителя и старца. См.: Дионисий (Шленов), игум. 2017а.



АФАНАСИЮ ИГУМЕНУ МОНАСТЫРЯ  
ВСЕСВЯТОГО О КАНОНАХ

1. Некоторые из мудрецов, хвастающиеся тем, что хорошо знают и представляют священные каноны и законы Церкви, говорят, что покаяние кающихся не должно устраиваться по установленным законам и определениям и степеням священных канонов, составленных ясно апостолами Христовыми и нашими отцами, если только когда кто-нибудь из них на деле не будет обличен в некоем запрещенном грехе. Ибо таковой и плакать должен вне врат, ведущих в притвор храма, в течение определенного количества лет и в слушании, и в распростертом положении, как положено по закону<sup>11</sup>, пребывать, а затем вместе с оглашенными выходить и таким образом, когда исполнятся определенные сроки, приходиться в общее собрание с верными и после этого приобщаться святыне. А кто тайно открывает некий грех из числа запрещенных, быть может прелюбодеяние, или неистовое вождение мужей, или убийство, или что-либо из величайших зол, когда приходит из мира к монашескому житию, тот по-другому должен быть направляем в своем покаянии: он должен стоять вместе с верными, когда совершается Божественная литургия, и никоим образом не выходить вместе с оглашенными.

2. Таковы мнения мудрецов. А мы, смиренные и несмысленные, исследуя установленные правила наших божественных отцов, я, конечно, имею в виду принадлежащие Великому Василию и остальным, читаем в Третьем послании к Амфилохию дословно следующее: «Впавший в блуд да будет отлучен на пятнадцать лет от причастия: (и не добавлено: “и обличенный”) четыре года — плачущий, и пять — слушающий, четыре —

<sup>11</sup> Ср.: *Gregorius Thaumaturgus*. Canon 11 // PG 138, 545A:8—B:7. Ср. греч. текст с параллельным слав. пер.: Правила святых отец 2000. С. 105—106 (здесь правило под номером 12); рус. пер.: Каноны 2016. С. 159—160). В правиле указываются четыре категории кающихся: плач вне врат; слушание внутри врат; припадание внутри врат; стояние вместе с верными, о которых и пишет прп. Никита.

припадающий, и два — стоящий без приобщения»<sup>12</sup>, и только затем [может] приобщаться Божественных Тайн. И опять: «Тот, кто на скотах являет свое нечестие (и не прибавлено: “и обличенный”), исповедавшись, то же самое время да будет в запрещении»<sup>13</sup>. И снова: «Занимающийся волшебством или отравлением (и не сказал вместе с этим и обличаемый), да будет проходить исповедь такой же срок, как убийца»<sup>14</sup>. И далее по порядку в канонах добавляется «признающийся» и «исповедующийся», но не «обличенный».

3. Итак, по законоположению канонов Церкви, тех, кто к нам приходит из мира, исповедуется и облачается в особое одеяние покаяния<sup>15</sup>, судим по канонам и мы и уделяем только то надлежащее им по снисхождению место, которое занимают припадающие внутри врат храма, потому что они сначала приступают к подвигам, слезам и священным потам добродетелей<sup>16</sup> и исповедуют, что никогда более не совершат

<sup>12</sup> *Basiliius Magnus*. Canon 58 // PG 138, 753A:9–14. Ср. греч. текст с параллельным слав. пер.: Правила святых отец 2000. С. 328–329; рус. пер.: Каноны 2016. С. 181.

<sup>13</sup> *Basiliius Magnus*. Canon 63 // PG 138, 760A:10–11. Ср. греч. текст с параллельным слав. пер.: Правила святых отец 2000. С. 334; рус. пер.: Каноны 2016. С. 182.

<sup>14</sup> *Basiliius Magnus*. Canon 65 // PG 138, 760C:9–13. Ср. греч. текст с параллельным слав. пер.: Правила святых отец 2000. С. 335–336; рус. пер.: Каноны 2016. С. 182 («Покаявшийся в волшебстве или в отравлении, да проведет в покаянии время, положенное для убийцы, с распределением сообразно тому, как сам себя обличил в каждом грехе»).

<sup>15</sup> Выражение «одеяние покаяния» (τὸ τῆς μετανοίας πρόσχημα) встречается до Стифата только у его духовного отца прп. Симеона Нового Богослова в «Послании об исповеди». *Symeon Neus Theologus*. Epistula de confessione 1:244 (H. J. M. Turner (post J. Paramelle). Oxford, 2009. P. 46). В отличие от своего более распространенного смысла «видимость» τὸ πρόσχημα обозначает у двух авторов «монашеское одеяние/схиму» (Lampe 2004. P. 1185).

<sup>16</sup> Прп. Никита особо любил выражение «поты добродетелей», что подтверждается использованием его в ряде других сочинений. См.: Epistula 6, 11:9–10 (Darrouzès 1961. P. 272); Centuria 1, 24 // PG 120, 861C. Излияние потов в процессе аскетической брани и духовного совершенства — еще более широкая тема, возможно, требующая своего дальнейшего анализа. См., например: Centuria 3, 39 // PG 120, 972A:7, B:10.

чего-либо из запрещенных зол. Но это не для всех, а только для тех, кто возненавидел и прекратил грех и в ком возымело начало делание благих заповедей слезами покаяния и подвигами добродетели. Им и через малое число лет стояния вместе с верными мы разрешаем получать причастие Святых Таин, потому что они явили, очевидно, достойные плоды покаяния и исполнили данные им сроки. К остальным же и исповедующимся мы относимся по строгости канонов, пока и они не сотворят, как сказано, достойные плоды покаяния<sup>17</sup> и не явят нам в подтверждение ненависть ко греху.

4. Когда таким вот образом мы по икономии проводим покаяние для кающихся, мудрецы нас называют не знающими, как соблюдать каноны, и не поступающими по законам Церкви, поскольку только на малое число лет отлучаем их и подобающее выделяем им место, как было сказано и как полагает великий Григорий, так говоря: «И когда я приму раскаявшихся, подобающее уделяю место, преклоняющихся и достойным образом противопоставляющих злу исправление»<sup>18</sup>.

5. Поэтому мы просим твою к нам во Христе любовь, наипочтеннейший, написать нам, твоим детям, точное о таковых извещение, и хорошо ли мы разумеем священные каноны, так поступая, или нет, и если более, как они говорят, так надлежит поступать по икономии к кающимся, а не как мы, чтобы, от твоего преподобия точнее узнав истину, мы не ошлись бы, делая против священных законов Церкви во вред кающихся и приходящих к нам из мира, но, поступая по правилам, послужили бы их пользе.

6. И наше помышление нимало не сомневается в том, относительно чего они уверены. Потому что известно о еретическом учении мессалиан, что они обещают приходящих к ним от всевозможных грехов без какого-либо плода покаяния, без разрешения священника, без степеней,

<sup>17</sup> Ср.: Мф. 3, 8; Лк. 3, 8.

<sup>18</sup> Ср.: *Gregorius Nazianzenus. Oratio 39, 19 // PG 36, 357B:5–10.* Рус. пер.: Григорий Богослов, свт. 1912. С. 543.

объявленных в священных канонах, быстро очистить от всякого греха<sup>19</sup>, как и некоторых из таковых прежде отпущения грехов ведут к рукоположению в клирики<sup>20</sup>. А также учат они и тому, чтобы легко пренебрегать священническими отлучениями. Вот что, и более того, они также ясно провозглашают. Ибо они освобождают от уз, наложенных священниками, и побуждают пренебрегать отлучениями, как те им и предлагают и учат, что случайный человек, никоим образом не имеющий священного рукоположения, может благословлять чашу священника и трапезу<sup>21</sup>.

7. Поэтому мы просим освященную твою душу написать обо всем этом, как сказано, чтобы правым каноном<sup>22</sup> догматов Церкви, в котором мы ходим от юности, нам исправить мудрование души и не отступать из-за излишних обманчивых и пустых мудрований мудрецов мира сего от правого пути<sup>23</sup>.

Мир тебе.

<sup>19</sup> В третьем пункте учения мессалиан, которое излагает прп. Иоанн Дамаскин, сказано: «...не крещение совершенствует человека, не приобщение Божественным Тайнам, но только совершаемая им с усердием молитва» (ἀλλὰ μόνη ἡ παρ' αὐτοῖς σπουδαζομένη εὐχή). См.: *Ioannes Damascenus. De haeresibus* 80:13–15 (Р. В. Kotter. В., 1981. Bd. 4 (PTS 22). S. 42). См. также: *Ioannes Damascenus. De haeresibus* 80:61–70 (Р. В. Kotter. В., 1981. Bd. 4 (PTS 22). S. 44 ).

<sup>20</sup> Евфимий Зигабен пишет о мессалианах, что они притворно изображают хиротонии, восходя на священнические и диаконские степени лишь для того, чтобы получить власть и полномочия (Τὴν τῶν κληρικῶν ὑποκρίνονται χειροτονίαν βαθμοῦ ἱερέων καὶ διακόνων ἐπιβαίνοντες, ἵνα μόνον ἐξουσίαν τινὰ καὶ ἀθθεντίαν ἑαυτοῖς περιποιήσωσιν). *Euthymius Zigabenus. Panoplia Dogmatica*, 26 // PG 130, 1288C:35–37).

<sup>21</sup> Имеется в виду священный престол, на котором совершается Евхаристия.

<sup>22</sup> Выражение «правый канон» использовалось в руководствах по грамматике, то есть было общераспространенным в эллинистической культуре Византии. Ср.: <*Ammonius*>. *De adfinitum vocabulorum differentia* (= *Περὶ ὁμοίων καὶ διαφορῶν λέξεων*) (fort. epitome operis sub auctore Herennio Philone) 202:11 (К. Nickau. Leipzig, 1966).

<sup>23</sup> Прп. Никита Стифат, как и многие другие византийские авторы, разделял представления о необходимости следовать прямым царским путем, избегая крайностей. Подробнее см.: Дюнисий (Шленов), игум. 2017b.

ВОЗРАЖЕНИЕ НА ЭТО. АФНАСИЙ НИКИТЕ

8. Пусть и совершенно, наипочтеннейший отче, мы неспособны и необучены для того, чтобы излагать догматическое учение, но, по крайней мере, из-за любви, которой все уступают, хотя у нас не было времени, чтобы исследовать священные книги, мы как правдивое набросаем то, что ныне нам приходит по памяти.

9. Я полагаю, что нехорошо называть мудрецами твоих мудрецов, поскольку то, чем они кичатся, совсем немудро и далеко от прямого пути. Ведь обличенному и явно застигнутому в запрещенном деянии зачем открывать то, что все знают? Не этим является исповедь, потому что открывающий возвещает тайные вещи, в то время как если они явные, то не являются открываемыми. Своим чередом упомянутого блудника, или убийцу, или сотворившего что-нибудь запрещенное задерживают по гражданским законам и делают надлежащее, подвергая его суровым наказаниям. А точность священных канонов в тайных грехах определяется по закону, и нужно им противопоставить не только то, на чем ты настаивал, чтобы подобающее им отводило место, ведь оно не подобающее, но и другое решение того же самого мудреца. Если новые догматисты учат об этом для того, чтобы не были явными прегрешившие, то противопоставь им: «Не устыдись открыть твой грех, поскольку это является частью тамошнего наказания, чтобы здешним стыдом ты избежал тамошнего и показал, что ты действительно возненавидел грех, опозорив его и восторжествовав над ним, как над заслуживающим поношения»<sup>24</sup>. Так вот, если он назвал открытие греха частью тамошнего наказания, то назвал его так из-за стояния вне священной ограды, изображающего тамошнее предстояние, которое тогда те, кто не облобызал этот грех, выдержат пред лицом всех людей и ангелов.

<sup>24</sup> См.: *Gregorius Nazianzenus. Oratio 40, 27 // PG 36, 397A:4–10*. Ср. рус. пер.: Григорий Богослов, свт. 1912. С. 561 («Не стыдись исповедать грех свой, чтобы, подвергшись стыду здесь, избежать оно там; потому что и стыд есть часть тамошнего наказания. Докажи, что действительно возненавидел ты грех, пред всеми открыв и выставив его на позор»).

10. Но ваш порядок, что вы внутри священных врат ставите оглашаемых, является чуждым для божественных и священных канонов. Ведь когда Царь славы входит вместе с небесными силами на входе, как можно поставить туда оглашенного? Ведь это совершенно нечестиво, и это нужно уразуметь от царских входов. Ведь кто пребывает в царских чертогах, если одет в непочетное платье, а то и в грязную одежду? Или, находясь в них, не изгоняется ли он вон, получив немало ударов? Так вот, когда ты упрекаешь их, что они поносят нас как незнающих, тогда то, что вы вообще или хоть на малое время ставите таковых с оглашенными, противоречит само себе. Зачем определяете это на малое время; и почему внутри священной ограды, ведь и то и другое совершенно недостойно; и не лучше ли, по узаконенному и запечатленному божественными канонами, вне священных врат завершивших покаяние посчитать достойными святыни? Но каким образом осуществляется также за малое время изреченное языком Богослова, о чем и ты упомянул, что «и я не принимаю непокоряющихся и недостойно противопоставляющих злу исправление»?<sup>25</sup> Ведь для этого необходимы многие дни, и труды, и сетования, и плачи, как сказано.

11. А о благословении краткий дадим им ответ. Если бы захотели твои мудрецы яснейшего обличения их неведения, то ознакомились бы с двадцать седьмым правилом из Второго послания Василия Великого к Амфилохию<sup>26</sup> — и они увидят непременно из него, кто может наедине или публично преподавать малое или большое благословение. Ибо что необходимо прибавить относительно этого апостольского постановления, с которым ознакомившись Василий Великий изложил настоящий

<sup>25</sup> *Gregorius Nazianzenus. Oratio 39, 19 // PG 36, 357B:6–7. Ср. рус. пер.: Григорий Богослов, свт. 1912. С. 543 («И я не принимаю таких, которые или непреклонны, или не довольно смягчаются, и не вознаграждают за худое дело исправлением»).*

<sup>26</sup> *См.: Basilii Magnus. Canon 27 // PG 138, 676D:10–677A:9. В частности, здесь сказано: «Благословение есть передача освящения. Не имеющий сего через прегрешение неведения, как передаст другому?..» (ср. рус. пер.: Каноны 2016. С. 177).*

порядок? Ведь если канон не разрешает отпавшему священнику благословлять другого наедине или при всех, то как никоим образом не рукоположенному он позволит хоть как-то благословить? Это же далеко от церковного благочиния.

12. Итак, это из многого малое, от малого разума, но если будет нужда и в другом, то, когда мы встретимся в одном и том же месте, мы узнаем друг у друга.

#### НИКИТА АФАНАСИЮ, ОБ ИКОНОМИИ КАНОНОВ

13. То, что яснейшим образом прояснило нам твое преподобие о наших вопрошаниях в отправленном послании, не было для нас совершенно неизвестным — а как иначе? — ведь мы всегда изучаем их и исследуем. Но поскольку, говоря в одиночку, я не мог убедить сварливость настроенных против нас мудрецов, я посчитал необходимым и тебя взять для помощи в слове, надев некоторым образом маску несведущего<sup>27</sup>, чтобы от избытка слов и свидетельства других совершенно замолчали все противящиеся нам и познали собственное неведение.

14. А что строгость канонов хочет соблюдать по отношению к оглашенным икономии по установленным степеням епитимий и что в каждой степени (я имею в виду плачущих, слушающих, припадающих и стоящих) относительно них соблюдаются разные сроки, чтобы за многие годы слез и трудов покаяния кающиеся отвергли скверну и яд многообразного греха<sup>28</sup>,

<sup>27</sup> Выражение «маска несведущего» используется до прп. Никиты единственный раз у свт. Кирилла Александрийского. Ср.: *Cyrillus Alexandrinus*. Thesaurus de sancta consubstantiali Trinitate // PG 75, 172:1–2. ὡς περ ἐπὶ σκηρῆς τὸ τῶν ἀγνοούντων προσωπεῖον ἐαυτῷ περιδείξ.

<sup>28</sup> Прп. Никита Стифат использовал эпитет «многообразный/многосложный», продолжая предшествующую византийскую полемическую традицию (ср.: *Theodorus Studites*. Epistula 555:77 (G. Fatouros. В., 1992 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Berolinensis 31.2). S. 852), применительно к ересям, с которыми полемизировал (*Nicetas Stethatus*. Contra armenios 2:157 (Дионисий (Шленов), иером. 2010. С. 78 [греч. текст]; 109 [рус. пер.]). В данном случае эпитет прилагается ко греху, ср. аналогичные случаи

это и сам я знаю хорошо и точно, если и облекся в маску несведущего. Но нужно принимать во внимание расположения кающихся, наипочтеннейший, и различать и разделять их искусным словом рассуждения, потому что в них есть некое великое различие, а покаяние не одинаковое и не совершенно равное, подобно тому как и прегрешения у всех не одинаковые и не те же самые. А если они различные у различных творящих в дурном расположении то, что свойственно неразумной части души<sup>29</sup>, то различные, значит, и расположения подпадающих епитимьям. А если различны их расположения, то различно возлагаемое на них отлучение.

15. Ведь одним образом, знай, застигнутый при совершении злого через некоторое подозрение или обвинение обличенный без добровольного покаяния отлучается, и иным образом устремившийся к открытию греха своим собственным порывом, как и божественные отцы полагают. Одним образом отлучается порвавший со злом, но не сотворивший слезами горячего покаяния; и иным образом порвавший со злом, и исповедавшийся в нем, и при этом усердно исполняющий с того времени заповеди, и со всяким злостраданием сражающийся со страстями, и ранящий ранивших его демонов, еще не избавившись от досаждения и битвы с их стороны; и иным образом тот, кто вместе с исповеданием грехов дал слово уже не совершать ничего из тех зол, в которых он был пристыжен, кто, со словом изводя потоки слез, *сетуя ходит*<sup>30</sup>, яко *омываяй на всякий день и ночь ложе свое*<sup>31</sup>, и не только, но и на великие подвиги себя поставляет

у предшествующих авторов: *Arethas. Commentarius in Apocalypsin // PG 108, Apos, 748:6. πολυσχιδὲς τῆς ἀμαρτίας καὶ πολύγυμων; Andreas. Commentarii in Apocalypsin 20, 59, 19, 19:6 (J. Schmidt. Munich, 1955 (Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes, 1. Text [und] Einleitung. Münchener theologische studien 1)). πολυσχιδὲς τῆς ἀμαρτίας καὶ διηρημένον καὶ πολύγυμον.*

<sup>29</sup> Описание неразумной части души см. подробнее: *Nicetas Stethatus. De anima 39–46 (Darrouzès 1961. P. 102–110. Рус. пер.: С. 33–37).*

<sup>30</sup> Пс. 42, 2.

<sup>31</sup> Пс. 6, 7.



добродетелей, и ежедневно простирается к лучшим, продвижения в смиренномудрии и восхождения полагая<sup>32</sup>. Из них первый поставляется сзади и в течение многих лет, другой — на средний срок, и третий — на меньший и подлежит человеколюбнейшим епитимиям.

16. И да убедят тебя, если желаешь, вместе с апостолами законодательствующие в Церкви Христовой Василий Великий и Григорий Нисский, по природе и по добродетели равно родные братья, так заповедуя принимающим помыслы с доброй рассудительностью и по справедливости. Ведь Василий Великий в послании к Амфилохию говорит: «Все это пишем, чтобы испытать плоды покаяния, потому что не только временем судим о таковом, но внимаем на образ покаяния»<sup>33</sup>. А божественный Григорий, со своей стороны: «Относительно тех, которые ревностнее изъявили покаяние и показывают жизнью возвращение ко благу, тому, кто управляет ради пользы, по церковной икономии надлежит сократить время слушания, и скорее привести к обращению, и снова сократить для него срок, и быстрее преподавать причастие, чтобы собственным испытанием он определял состояние врачуемого. Ибо подобно тому, как запрещено метать бисер перел свиньями<sup>34</sup>, так и лишать драгоценного бисера того, кто уже стал человеком благодаря чистоте и бесстрастию, является нелепостью»<sup>35</sup>. И снова: «Это, — говорит, — внимательное отношение да будет и к другим со стороны домостроительствующего в Церкви, и ради обращения будет сохранено им и наложение епитимии, так что вместо девяти лет в каждой степени назначаются только восемь, или семь, или шесть, или пять, если в самом деле величие обращения победит срок и превзойдет по старанию исправиться тех, которые в течение долгого

<sup>32</sup> Ср.: Пс. 83, 6.

<sup>33</sup> *Basiliius Magnus*. Canon 84 // PG 138, 804C:9–12. Ср. греч. текст с параллельным слав. пер.: Правила святых отец 2000. С. 377; рус. пер.: Каноны 2016. С. 184.

<sup>34</sup> Ср.: Мф. 7, 6.

<sup>35</sup> *Gregorius Nyssenus*. Canon 4 // PG 138, 869B:2–14. Ср. греч. текст с параллельным слав. пер.: Правила святых отец 2000. С. 472–472; рус. пер.: Каноны 2016. С. 198.

срока равнодушнее очищают себя от скверны»<sup>36</sup>. И опять: «Повсюду при любом виде прегрешения следующее подобает замечать: прежде всего думать, что не срок достаточен для исцеления — ведь какое может произойти от срока исцеление? — но произволение врачующего себя через обращение»<sup>37</sup>.

17. Так вот и мы, таковым смиренно подчиняясь, когда различны прегрешения у различных людей, прибегающих к покаянию и исповедующихся Богу, устраиваем и различное отлучение в оглашенных, смотря не на продолжительность, как ты написал, лет, хотя так считает твое преподобие, но на расположения, и обращение, и труды кающихся, и их бегство от зла, как полагают апостолы Христовы и божественные отцы. О чем именно сам узнав, и ты не желай необдуманно и с такой простотой останавливать некоторых, по икономии устрояющих справедливо, на пользу отлучение исповедующихся и взирающих на одно — на спасение кающихся и примирение с Богом. Потому что подобно тому, как нехорошо не добиваться строгости священных канонов, так и останавливать, и с легкостью обвинять устрояющих с добрым рассуждением божественные и человеческие вещи, точно знай, дерзко а также достойно порицания.

Мир тебе.

<sup>36</sup> Ср.: *Gregorius Nyssenus*. Canon 5 // PG 138, 873C:15–D:7. Правила святых отец 2000. С. 484 (в пересказе Синописа). ; рус. пер.: *Каноны* 2016. С. 199 («Явно же есть, что и за таковым то же наблюдение иметь будет домостроительствующий в Церкви, и по усмотрению обращения сократится для него продолжение епитимий, так что вместо девяти на каждую степень покаяния положатся или восемь, или семь, или шесть, или только пять лет, если величию покаяния упреждает он время и ревностью в исправлении себя превосходит тех, кои в продолжительное время менее деятельно очищают себя от скверн»).

<sup>37</sup> *Gregorius Nyssenus*. Canon 8 // PG 138, 885C:10–15. Ср. греч. текст с параллельным слав. пер.: *Правила святых отец* 2000. С. 500; рус. пер.: *Каноны* 2016. С. 201.

ИСТОЧНИКИ

- Григорий Богослов, свт. 1912 — *Григорий Богослов, свт.* Творения. СПб., 1912. Т. 1. [Grigorii Bogoslov, sviatitel'. Tvoreniia (Works). Saint Petersburg, 1912. Tom 1.]
- Дионисий (Шленов), иером. 2010 — *Никита Стифат, прп.* Второе и третье обличительные слова против армян / Публ. древнегреч. текста, пер. вступ. ст. и примеч. игум. Дионисия (Шленова), публ. груз. текста М. А. Равава // БВ. 2010. № 10. С. 32–124. [Nikita Stifat, prepodobnyi. Vtoroe i tret'e oblichitel'nye slova protiv armian (Second and third polemical treatises against armenians) / Publikatsiia drevnegrecheskogo teksta, perevod, vstupitel'naia stat'ia i primechaniia igumena Dionisiia (Shlenova), publikatsiia gruzinskogo teksta M. A. Ravaava // Bogoslovskii Vestnik (Theological Herald) 2010. № 10. S. 32–124.]
- Дионисий (Шленов), игум. 2011 — *Никита Стифат, прп.* Творения. Т. 1. Богословские сочинения / Пер. с древнегреч. игум. Дионисия (Шленова). Сергиев Посад, 2011. [Nikita Stifat, prepodobnyi. Tvoreniia. Tom 1. Bogoslovskie sochineniia (Works. Vol. 1. Theological writings) / Perevod s drevnegrecheskogo igumena Dionisiia (Shlenova). Sergiev Posad, 2011.]
- Добротолюбие 1900 — *Добротолюбие. М., 21900. Т. 5.* [Dobrotoliubie. Moscow, 21900. Tom 5.]
- Дунаев 2015а — *Макарий Египетский, прп (Симеон Месопотамский).* Духовные слова и послания. Собрание I / Предисловие, пер., указ. и комм. А. Г. Дунаева. Критическое издание и французский перевод греческого текста, указатели В. Депрэ. Критическое издание греч., слав. и др.-груз. текста М. М. Бернацкого и С. С. Кима. М., 2015. [Makarii Egipetskii, prepodobnyi (Simeon Mesopotamskii). Dukhovnyye slova i poslaniia. Sbranie I (Spiritual sermons and epistles. Collection I) / Predislovie, perevod, ukazateli i kommentarii A. G. Dunaeva. Kriticheskoe izdanie i frantsuzskii perevod grecheskogo teksta, ukazateli V. Depre. Kriticheskoe izdanie grecheskogo, slavianskogo i drevne-gruzinskogo teksta M. M. Bernackogo i S. S. Kima. Moscow, 2015.]
- Дунаев 2015б — *Симеон Новый Богослов, прп.* Послания / Пер. с древнегреч. и предисловие А. Г. Дунаева // БТ. 2015. Вып. 46. С. 21–65. [Simeon Novyi Bogoslov, prepodobnyi. Poslaniia (Epistles) / Perevod s drevnegrecheskogo i predislovie A. G. Dunaeva // Bogoslovskie Trudy (Theological Works) 2015. Vypusk 46. P. 21–65.]
- Каноны 2016 — *Каноны или книга правил святых апостол, святых Соборов, Вселенских и Поместных, и святых отец.* Минск, 2016. [Kanony ili kniga pravil sviatykh apostol,

- sviatykh Soborov, Vselenskikh i Pomestnykh, i sviatykh otets (The canons or the book of rules of the holy apostles, holy councils, ecumenical and local, and holy fathers). Minsk, 2016.]  
 Правила святых отец 2000 — Правила святых апостол, святых Соборов, Вселенских и Поместных, и святых отец с толкованиями. М., 1876 (М., '2000). [Pravila sviatykh apostol, sviatykh Soborov, Vselenskikh i Pomestnykh, i sviatykh otets s tolkovaniiami (The canons of holy apostles, holy councils, ecumenical and local, and holy fathers with interpretations). Moscow, 1876 (Moscow, '2000).]  
 Darrouzès 1961 — *Nicéas Stéthatos*. Opuscules et Lettres / Ed. J. Darrouzès. P., 1961 (SC 81).

#### ЛИТЕРАТУРА

- 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 znaniuu v traktate “Ob ierarkhii” (32–40) prepodobnogo Nikity Stifata i ego kontekst (A fragment about the accession of wisdom and knowledge in the treatise “On the hierarchy” (32–40) of st. Nicetas Stethatus and its context) // Bogoslovskii Vestnik (Theological Herald). 2017. № 24–25. Vypusk 1–2. P. 199–236.]
- Дионисий (Шленов), игум. 2017б — *Дионисий (Шленов), игум.* 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 procession of the soul to God of st. Nicetas Stethatus) // Bogoslovskii Vestnik (Theological Herald). 2017. № 26–27. Vypusk 3–4. P. 355–391.]
- Gouillard 1973 — *Gouillard J.* Constantin Chrysomallos sous le masque de Syméon le Nouveau Théologien // Travaux et memoirs. P., 1973. Vol. 5. P. 313–327.
- Fitschen 1998 — *Fitschen K.* Messalianismus und Antimessalianismus: ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte. Göttingen, 1998 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 71).

## ИЗ ТРЕТЬЕЙ СОТНИЦЫ ПИСЕМ

Janin 1969 — *Janin R.* La géographie ecclésiastique de l'Empire Byzantin. P. 1. Le siege de Constantinople et le Patriarcat Oecuménique. T. 3. Les Églises et les monastères (de Constantinople). P., 1969.

Lampe 2004 — *Lampe G. W. H.* A patristic greek lexicon. Oxford — New York, 2004.

### *Abstract*

***Saint Nicetas Stethatus. From the third century of the epistles. To Athanasius the hegumen of the All-Holy Monastery on the canons / Translation from Ancient Greek and notes by hegumen Dionysius (Shlenov)***

The readers are invited to direct their attention to the Russian translation of correspondence between St. Nicetas Stethatus and the hegumen of the monastery of the All-Holy (Savior) Athanasius, dedicated to the issues of penitential discipline. Contrary to some “wise men” Nicetas is trying to describe the “royal path” of true repentance, on the one hand, extremely strict, but, on the other, based on the principle of condescension. In the very strict bylaws and life of the Studite Monastery, where Nicetas was a monk in the XI century, a particularly gentle penitential discipline was introduced for those who repent, who quickly achieved spiritual success under the guidance of an experienced spiritual father. The published text lists all sources and biblical allusions.

*Keywords:* repentance, Studite monastery, Messalian, canons of the Church, oikonomia/condescension, akribeia/severity, st. Nicetas Stethatus, monasticism of Constantinople.



## ОТДЕЛ III. АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ И ПУБЛИКАЦИИ

---

### ПУБЛИКАЦИИ

## ДВЕ РУКОПИСИ ИЗ СОБРАНИЯ ОВЧИННИКОВА КАК ЕДИНЫЙ КОДЕКС

Публикация А. Е. Соболевой

УДК 930.272 (281.93)

DOI: 10.31802/2500-1450/2018-30-3-301-317

#### *Аннотация*

Работа посвящена двум рукописям из собрания Овчинникова Российской государственной библиотеки (Ф. 209). Одна из них, № 751.7, состоит всего из шести рукописных листов, без переплета, и содержит отрывок из «Жития Александра Свирского», без начала и конца. Автору удалось обнаружить рукопись того же собрания, № 270, последней тетрадь которой были эти листки. Благодаря этому прояснился первоначальный вид сборника, а текст «Жития» в этих двух списках удалось отнести к Минейной редакции, но без комплекта посмертных чудес — такой состав «Жития» не самый распространенный. Рукописи были датированы, в приложении приведена полная роспись состава сборника.

*Ключевые слова:* «Житие Александра Свирского», собрание Овчинникова, палеография, археография.

Рис. 1. Овч. 270 Л. 744.

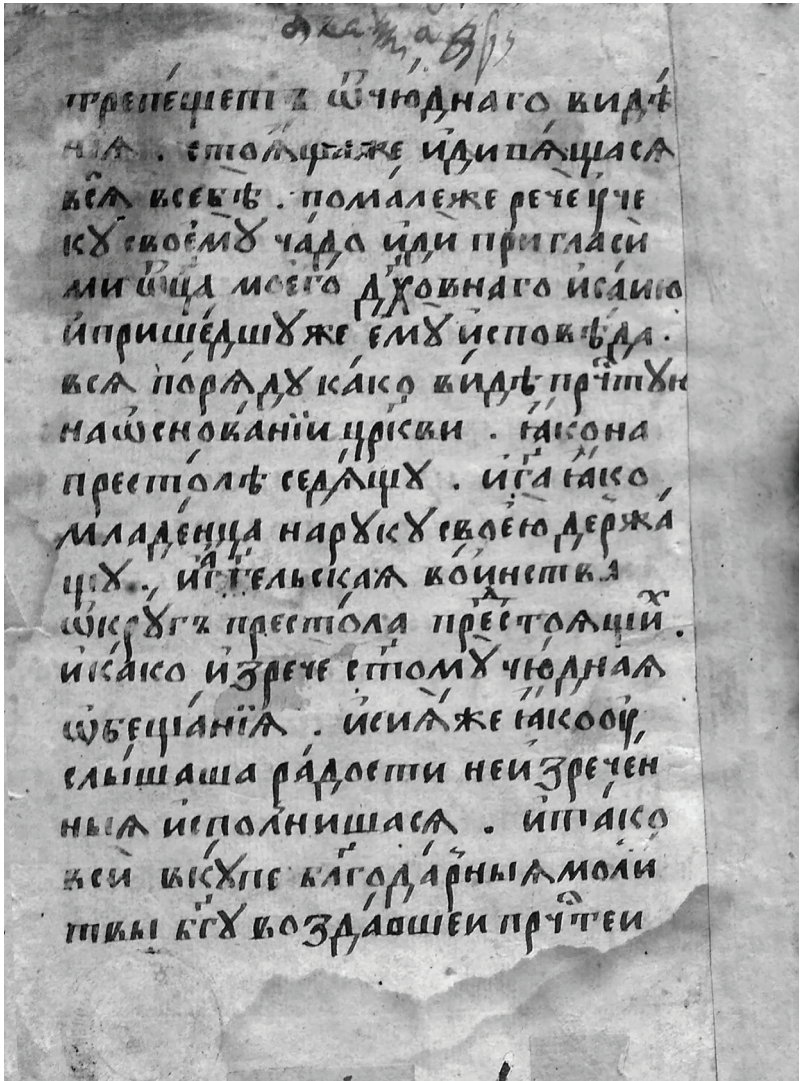
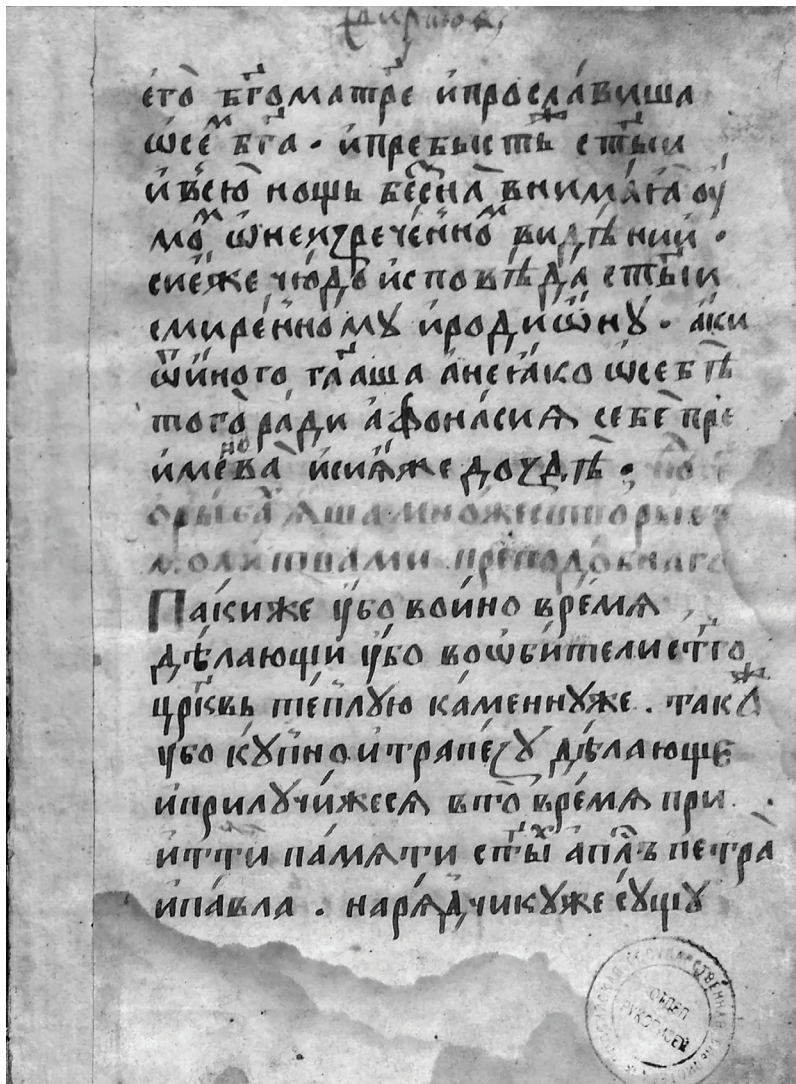




Рис. 2. Овч. 751.7 Л. 1.



В собрании Овчинникова Российской государственной библиотеки (Ф. 209) под номером 751.7 хранятся, на первый взгляд, ничем не примечательные шесть листов — отрывок из «Жития Александра Свирского без начала и конца»<sup>1</sup> (окончание чуда о явлении Богородицы, чудо о множестве рыб и преставление преподобного). Листы плохой сохранности, от последнего осталась только половина. Текст этих шести листов относится к Минейной редакции «Жития».

По счастливому совпадению мне удалось обнаружить, частью какого кодекса были эти листки. В этом же собрании под номером 270 хранится сборник житий и слов «без начала и конца XVII в., полуустав, 744 л. <...> Куплен у С. С. Россадина в 1904 г.»<sup>2</sup> Благодаря воссоединению двух частей удастся установить первоначальный вариант сборника.

Родство списков подтверждается следующими доказательствами.

1. Прежде всего, это текст. Если приложить листы один к другому, то там, где обрывается текст Овч. 270, его подхватывает и продолжает текст Овч. 751.7. Л. 744 об. «И тако все въкупѣ бл҃годарныа молитвы бл҃гу въздаваше и прѣтѣн» — «его бл҃гомлѣне и прославшиа ѿ сем бл҃га». Л. 1.
2. Внешний вид листов. Видимо, последняя тетрадь кодекса давно была плохой сохранности, и рукопись была подклеена синей бумагой: последний лист (л. 744) Овч. 270 и первый лист Овч. 751.7, листы 1 об, 2, 2 об., 3, 4 об. Та же синяя бумага использовалась для реставрации Овч. 270 Л. 246.
3. Палеографические данные.  
— «Житие Александра Свирского» в Овч. 270 написано двумя почерками: первый на Л. 656 — Л. 661 об. (19 строчек на листе) и второй — Л. 662—744 об. (18 строк на листе). Вторым же почерком написаны листы 1—6 Овч. 751.7.

Рукопись Овч. 270 состоит из 97 тетрадей (сохранилась кириллическая нумерация), от последней тетради в состав сборника

<sup>1</sup> Воронович 1963. С. 159.

<sup>2</sup> Там же. С. 56.

входят только листы 743 и 744. Шесть листков Овч. 751.7 — это оставшиеся листы 97-й тетради.

- Объединяющим фактором является запись, сделанная вторым писцом. Это заголовок по верхнему полю листов жития в обоих списках — «Александру Свирскому». Такая заглавная запись сопровождает каждый текст Овч. 270.
4. Разумеется, важнейшим объединяющим элементом является общность бумаги и водяных знаков. Филиграни шести листов Овч. 751.7: лилия в щите, под короной, с литерами LD (Л. 1, 4; Л. 5) — близкий Дианова, Костюхина<sup>3</sup> № 910, 1647 г. Продолжением знака для Л. 5 является корона на Л. 744 рукописи Овч. 270. На этой же бумаге написано «Житие Александра Свирского» с 662-го по 744-й лист, и еще несколько текстов на листах 356–378, 324–331.

Очевидно, что Овч. 270 и Овч. 751.7 — это части единого целого. Для точной датировки сборника приведу полную роспись водяных знаков Овч. 270.

1. Лилия в щите, под короной, с литерами LD — близкий Дианова, Костюхина № 910, 1647 г. (324–331, 356–378, 662–744).
2. Лилия в щите, под короной, литеры MD — близкий Дианова, Костюхина № 903, 1641 г. (лл. 152–166, 644–629) — и парный знак испорченного рисунка.
3. Перевязь на гербовом щите, с литерами LD — подобный Дианова, Костюхина № 1051, 1643 г. (198–221, 439–462) — и парный знак испорченного рисунка.
4. Голова шута, пять зубцов — подобный Дианова<sup>4</sup> № 99, 1647–1649 гг. (лл. 40–47, 120–143, 166–181, 399–420, 479–518).

<sup>3</sup> Дианова, Костюхина 1980.

<sup>4</sup> Дианова 1997.

5. Лилия в щите, под короной, литеры LR и лигатура HP — точного соответствия не найдено, тип Дианова, Костюхина № 923. 1646–1654 гг. (лл. 332–347, 552–566).
6. Перевязь на гербовом щите, с литерами LD — тип Дианова, Костюхина № 1045, 1646–1654 гг. (лл. 612–628, 645–657; испорченный рисунок лл. 254–260);
7. Кувшин с одной ручкой, с литерами RDP или BDP — точного соответствия не выявлено, тип Дианова 1989<sup>5</sup> № 300 (литеры PGR), 1644–1646 гг. (396–398, 573–580, 605–611). По данным Т. В. Анисимовой, схожий кувшин с такими же литерами RDP обнаружен в рукописи второй четверти XVII в. из собрания Егорова № 221.
8. Крест лотарингский — тип Тромонин<sup>6</sup> № 1438, 1649 г.; тип Дианова, Костюхина № 592, 1646 г. тип Гераклитов<sup>7</sup> № 356 1643 г. (1–39, 48–119, 144–151, 182–197, 222–252, 388–395, 421–438, 463–478, 567–572, 581–604).
9. Голова шута, пять зубцов — тип Дианова 1997 № 54, 1645 г. (лл. 519–550).
10. Столбы — тип Дианова, Костюхина № 1193, 1641 г. (лл. 323–316).
11. Ворота с двумя башнями и овальными окнами — тип РО<sup>8</sup> № 102524, 1552 г. (лл. 261–315, 387–380, 658–661).

Таким образом, сборник Овч. 270 и 751.7 создан в 40-е годы XVII в., над его созданием трудились несколько писцов. О происхождении сборника пока сказать трудно: на данный момент встретился один случай цоканья *ŵŷŷ* (л. 217 об.), но, возможно, это чтение антиграфа. Чтение *пухьльнне* (л. 421) может быть как писцовой ошибкой под влиянием следующего слога, так и при-

<sup>5</sup> Дианова 1989.

<sup>6</sup> Тромонин 1844.

<sup>7</sup> Гераклитов 1963.

<sup>8</sup> Электронная база собрания водяных знаков: URL: <https://www.piccard-online.de>.

знаком акающего говора одного из писцов. В любом случае, для выяснения происхождения сборника нужен тщательный лингвистический анализ чтений.

Итак, что же дает объединение частей рукописи? В загнутом верхнем углу половинки 6-го листа Овч. 751.7 сохранилась единственная на весь кодекс писцовая кириллическая пагинация — *807 лист*, сделанная теми же чернилами и почерком, что и основной текст. Очевидно, так обозначен последний лист рукописи. Это важно для истории текста «Жития Александра Свирского», так как позволяет установить, что глава «Жития» о преставлении Александра завершала рукопись и что комплекс посмертных чудес (от 11 до 15) составитель сборника не предполагал включать в состав, причем последнее является единственным случаем для этого «Жития» (из приблизительно двухсот списков, известных автору).

Можно отметить местами невнимательную работу переписчика «Жития»: текст изобилует писцовыми ошибками. Например:

*чтшшхъ и сна со свнм братом совершннги, возврщении двррдрччелн и спснне свнмъ дшм, каждо бо чтшшхъ прчтнву снлб свен, свтеръ, гвбннел и совершннню вбрро (Л. 698).*

Выделенные слова в действительности — предложно-падежное сочетание *со терпением*, неверно прочитанное писцом, углядевшим здесь греческое слово σωτήρ (спаситель). Такое словоделение, конечно, возможно, но совершенно не вписывается в контекст.

Проясняется история шести листков. Владельческая запись скорописью по нижнему краю лл. 707–716 Овч. 270 говорит об одном из владельцев кодекса в XVIII в.: *Книга Свирскому воскресенцкогo попа Евсевия Васильева*.

Становится известно, кто был последним владельцем листков: запись П. А. Овчинникова простой литореей на внутренней стороне листа верхней крышки переплета Овч. 270 сообщает о покупке рукописи у С. С. Рассадина за 35 рублей 26 августа 1904 г. (а всего у него Петром Алексеевичем было приобретено 39 рукописей<sup>9</sup>).

<sup>9</sup> Рыков 1986. 179.

Это важно для истории сборника в целом: текст Овч. 270 начинается со второго листа первой тетради (-тин члс н в ѿ н въ ѿ н въ бѣ н по вса ноци тлж н подовнаа снм твораа какож в манастири бывають). Учитывая предполагаемое общее количество листов 807, количество вырванных и утраченных листов в Овч. 270 (утрачен первый лист первой тетради, вырвано по листу между листами 260 и 261, 315 и 316, 2 листа между 420 и 421, пять листов между 398 и 399), можно предположить, что в сборнике утрачено оглавление. Общее количество тетрадей — 97, глав по писцовой нумерации — 72. Постатейная роспись состава Овч. 270 с инципитами дана мною в приложении.

### Приложение

- Л. 1 [О житии Симеона]. Первые слова рукописи: тин члс н в ѿ н въ ѿ н въ бѣ і по вса ноци тлж н подовнаа снм твораа какож в манастири бывають. аще убо хочещи уадо еже еси слышалаа, вложн е во свое срдце, алкаати бо имашн н жадаати н нагъ ходити н досажение приати і пакости н въздыхати имашн і скорбѣти н болѣти н здравъ быти.
- Л. 14 об. Мѣца септевриа въ ѿ днь. Слово на рѣство претѣла еѣа. Глѣв ѿ. В лѣто написанаа воею на десѣте колѣну илѣву еѣе юаким муж боготъ село н принѣа дры своа гдѣн сугубо.
- Л. 20 об. Мѣца септевриа въ дѣ днь. Слово бо сѣаго андрѣа на въздвижение чѣтнаго крѣта. Благословн ѿче. Глѣв г. Крѣту празнесство творим, н всецерковное изволение wzараетъ. крѣта празнесство творим, нже лутами радостными всего мира wzарает. крѣта празнесство творим, нмъже тма попрамна бысть, свѣт приведеа.
- Л. 25 об. Мѣца септевриа въ іс днь. Стреть сѣаго мѣнка евстаѣа плакнды н жены его татѣаны н уады его аганиа н феописѣа. Глѣв д. Сѣын мѣникъ хѣвъ евстаѣын еѣе стратниаа чъ в римотем граде при творае царн н нарицает же са сам плакнда, н жена его татѣана.
- Л. 40 Мѣца септевриа въ іг днь. Слово на зачатие сѣаго н славнаго прорѣка н предѣти креститѣла гдѣна иванна. Благсвн ѿче. Глѣв е. Слѣцу семоу хотѣащю виднмоу изыти из предѣла земнаго, зраа преже варыши алаает.

Кто за нея градет такоже. Такоже праведному слѣцу хѡу хѡгащю изыти изо оутробы матерна.

Мѣца октѡбра въ ѧ днь слово похвалное покрову претѣгъла влдуцы Л. 48  
нашеа еѣн і прѣно дѣы мѣна. ѡкуду и какою виною в константине  
граде оустави сен праздникъ праздновати. Творение ерменного<sup>10</sup> ермонаха  
стѣла горы. Блгѣви ѡте. Глѡв ѣ. Понеж оубо члѣскин род вобычи стѣх  
памлати с похваломн праздновати, а нж стѣн стѣх црѣскнн праздновати  
праздникн претѣгъла влдуцы ншѣа еѣы і прѣно дѣы мѣна.

По велчаннн чти ѡ жити стѡго андрѣа, нже хѡ радн оуроднваго. Л. 55 об.  
Слово на покровѣ претѣгъла еѣы. Глѡв з. Пѣсенно словеслоие совершаем  
иногда во стѣн раце претѣгон сущен блахерне. Приде клѣннын пощадити  
насъ, і умносердичнса, и утолтити пагубу.

Чти на покровѣ еѣы по гн пѣсенн. Глѡв н-а. Слово иванна златоустѡго. Л. 56 об.  
Хощет бгѣ паче нѣе салѣх чнстом быти нам, но ождает малу ѡ  
насъ вины прилати, нако да з дерновением нас венчалетъ.

По ѣ пѣсенн чти. Мѣца октѡбра въ ѧ-н днь чндо стѣла еѣа чѣтнаго Л. 59  
і стѡго покровѡ. Блгѣви ѡте. Глѡв д. Стрѡшное и днвное видѣние чѣтнаго  
и бжѣствнаго і стѡго андрѣа оуроднваго и епифанѣа, како видѣста стѣю  
и чндную гѣжю еѣу на въздуе пришедшу блахернскую црѣвь со агѣлы.

Мѣца октѡбра въ кѣ днь мучение стѡго славнаго велнкѡмѣнка дн Л. 62  
мнтриа селунскаго. Блгѣви ѡте. Глѡв і. Бѣ при максимѣанѣ царн  
клѣннын дмнтриен в селунн граде, ѡ рода слѣна и чѣтна, совѣтннкѣ  
сын и уплатѣ царѡ максимана.

Мѣца октѡбра въ кѣ дн мѣнне стѣла прѣдныа мѣнцы апостасн. Бл Л. 71 об.  
гѣви ѡте. Глѡв лѣ. Во днн днскантнапа царѡ и стѡлннка его валернѡ  
нѣѣмона первое прогнанне хрѣтнѡном в рнме быстѣ. Н лене придоша къ  
гѣмону ѡ послѣдннхъ нѣцын. нже баше посланннн мучити хрѣтнѡнѣ.

Мѣца ноябра въ ѧ днь. Слово на памлатѣ стѣю безмѣздннкѣ козмы Л. 78 об.  
и дѡмнѡна. Блгѣви ѡте. Глѡв бѣ. Гѣ ншму іѣу хѣ роднвшуѣа ѡ стѣла  
дѣы навльшуѣа и црѣтѣла на землан, вѣкса леть оупраздннса.

<sup>10</sup> Так в рукописи, первая і исправлена из ѣ.

- Л. 85 об. Мѣца ноября въ ѿ днѣ похвала стѣм архангелом, миханлу и глав\_ринлу. Бл҃гѣн ѿче. Гл҃въ г҃и. Наста, праздниа нецы, пресвѣтлое торжество безплотныхъ сила. Преспевала всакого оума и всакого разума пресвѣтлыми зарамн всего мнра просвѣщала не въ естествоѣ безплотестехъ оуца и не всазаеме естествоѣ и неразумне, ѿ самого бж҃ства заренъ свѣтацис[а] и ѿ кр҃стѣ престола трепетно предстоаще лица своа закрьбают.
- Л. 90 Мѣца ноября въ ѿ днѣ. Слово ст҃го сѣноархнепѣпа германа лезан\_дрвсакого на введение въ цр҃ковь прѣтыа бѣа и присно дѣвыи марина. Бл҃гѣн ѿче. Гл҃въ д҃и. Се пакн другое торжество и свѣтло праздниество м҃трн гднѣа, се предложение непорочныа неветыи, се первая четь цр҃а.
- Л. 97 Мѣца ноября въ ѿ днѣ мѣнне ст҃аго мѣника накова перамина. Бл҃гѣн ѿче. Гл҃въ ѿ. Бѣнаше некто именованковъ жнвыи во граде рекомом вилпатин во странѣ оузаном. Старѣн сын иж баху б полате, иж многа дари взимаше ѿ царѣа, елма же и зело любаше и ѿ рода убо сын хр҃стианнъ наковъ.
- Л. 114 Мѣца декабря въ зѣ днѣ похвала ѿ стѣхъ ѿ трехъ ѿтроцѣхъ. Бл҃гѣн ѿче. Гл҃въ зѣ. Похваламъ бл҃гаго б҃га прославнышаго стѣа своа ѿтроикн, крѣпко на нь падвнзавышесл. Не укрьетъса ко градъ верху горы етоа.
- Л. 116 В тои ж днѣ слово бѣе ѿ трехъ ѿтроцѣхъ. Бл҃гѣнъ бг҃ъ давыи стѣм своимъ ѿтрокомъ чолнко дерзновение, и си огнь оугаси стѣм аггелом.
- Л. 118 об. Мѣца генварѣа въ зѣ днѣ слово иже во стѣхъ ѿца нашего прокла па\_чринарха константина града на стѣе кр҃ценіе г҃а нш҃го ѿа х҃а. Бл҃гѣн ѿче. Гл҃въ д҃и. Днѣсъ везановленнн проровѣдника истиннѣе примемъ, реку ж павла апела, слово, вопнѣа к вам: явнса бл҃гдѣте бж҃аа спсѣннаа всѣмъ чл҃комъ.
- Л. 125 об. Мѣца февралѣа въ б днѣ иже во стѣхъ ѿца нш҃го кнрнла архнепѣпа иерусалимскаго. Слово на стрѣченне господне. Благословн ѿче. Гл҃въ ѿ. Радунса зело дѣнн синова проровѣдун дѣнн неросланмова, ликоствунте люднне града бж҃аа.
- Л. 131 Мѣца марта въ д днѣ. Слово преподаваго ѿца нашего герасима, иже на шрданѣ, емуже левъ звѣрь работавъ. Гл҃въ ѿа. Поприце едино блнз ст҃аго шрдана лавра естѣ прѣдѣнаго ѿца нш҃го герасима, и того манастыра повѣдаху мннен ѿ ѿцы герасиме.



Меца марта въ 31 днь житие и жизнь прпданаго ѿца ншого лезѣа Л. 134  
 ѹбика бѣа. Блгѣвн ѿче. Глѣв кѣ<sup>11</sup>. Кѣ ѹлкъ блговѣренъ в римъотемъ  
 граде именем еуфиминанъ славенъ еѣ црѣма римскама, имаше же рабъ  
 и домочадецъ ꙗко во свѣтлыхъ ризахъ и во златыхъ поасѣхъ и нѣ имѣаше  
 чада, и зане же еѣ жена его неплоды.

Въ пачтоѣ л ндн поста наказанне і повесть ст҃аго епифаніа, емуже Л. 144  
 аггелъ гдѣ соубо бараше црковнаго радн ѿпущеніа. Глѣв кѣ. Послушанте  
 кратне і сноѣ разумно и смысленно, повѣдану вамъ, яко недовостонитъ  
 намъ ѿходити ѿ цркви бѣа ѿ ст҃аго пѣніа до ѿпущеніа іеренскаго.

Во ст҃ын великин пачтоѣ сотворившееа чюдѣ в цр҃нградѣ ѿ образа гд҃снѣа Л. 148 об.  
 гл нашего іла х҃а, нж еѣ написанъ на стѣнѣ и мусиен оутворенъ. Блгѣвн  
 ѿче. Глѣв кѣ. Въ цр҃ство мустиннама великаго цр҃аграда сотворившее[а]  
 чюдѣ преславно достоно памати. Жидовин нѣкин в цр҃нградѣ купи полатч  
 оу кр҃стѣанина нѣковаго на мало дини, да поживет в нем.

Меца марта въ кѣ днь слово на блговѣщенне прѣтыа владчца ншеа Л. 152  
 вѣа і прѣно дѣи мрїа. Блгѣвн ѿче. Глѣв кѣз. Пакн радостно блговѣщенне,  
 пакн свободное блговѣщеніа, пакн возваніе, пакн возвещенне, пакн бл-  
 гомлсрдие, пакн работы нзбавленне, аггелъ бо съ дѣиоу глаголет.

Меца марта въ кѣ днь слово на блговѣщенне прѣтыа владчца ншеа Л. 157  
 вѣа і прѣно дѣи мрїа. Блгѣвн ѿче. Глѣв кѣз. Цр҃ьскнхъ чланнхъ праздно  
 ваніа празднүемъ днсь, в онже вса тварь соєрана веселитсѣа. **Ш** ст҃раннѣ  
 и преславное чюдѣ вѣакому языку шдѣлѣ ннѣшнмаа есѣѣда, еже реци  
 мрїннын похвалы, к нем же послонъ<sup>12</sup> бысть архаггелъ.

Нже во ст҃ыхъ ѿца ншого іованна дамаскина. Слово на блговѣщенне Л. 166  
 прѣтыа владчца ншеа вѣа и прѣно дѣи мрїа. Соучт же зѣ глн еук-  
 вам греческим архаггеловы и егѣрднцыны вѣщанна и ѿвѣчты. Блгѣвн  
 ѿче. Глѣв кн. Ннѣ чѣстному цр҃ьскому соєранію свѣтлому и чнпному<sup>13</sup>  
 воспоминану, ст҃раны колѣна и языцы вѣако достоанне много соєранне

<sup>11</sup> В этой тетради нет пропусков глав: писцовая ошибка при подсчете.

<sup>12</sup> Так в рукописи, написание под влиянием предшествующего слога.

<sup>13</sup> Так в рукописи.

и празнолюбезное множество и люди пресущини нѣтъ радующеся дѣшею и дѣховно торжествуютъ.

Л. 170 об.

Приндѣ прочтее къ вѣтвенному блабѣщенію<sup>14</sup> архангела гавриила и услышимъ, также к непорочен оуберѣи глше архангела, рече евогородницы. Глѣбъ кѣд. Слыши прекраснаѣ словеса и оучаеннаѣ слыши вышнѣя. Се зачнеши во чребе и родиши сѣа и наречеши нма ему ісѣ.

Л. 176

До здѣ скончашасѣ вѣщаніа архангѣлова и евогородничны алафлвнчѣ. Начинаетъ же иванъ и маріамъ бѣа. оуслышимъ прочтее, что къ дѣбѣн преподобныи иванъ глаголетъ. Глѣбъ ѣ. Несквернѣ тѣа приахъ ѡ дому гѣднѣа и дѣу неблазненѣу тѣа воставахъ в домѣ моемъ, и что се, еже внижу в чевѣ мѣрь, паце надежда, и не дѣу, глн ми оубо, вѣрно вскоре глн.

Л. 182

Слово иованна прдѣчн в шестын в о адѣ. Творение евоѣвна архиепѣпа. Далее пусетой лист.

Л. 182 об.

Слово иже во стѣхъ ѡца нашего евоѣвна архиепѣпа александръскаго в шестын иованна прдѣчн во адѣ і в преданнн хрестѣ і в стрети і в воскресенн. Блгослови ѡче. Глѣбъ ѣа. Везанкленнн, добро есть рещи, каково бысть блгосвещенне во аде иованново і како его веспросиша живущии во аде.

Л. 198

Написанне гѣа ншего нѣа хрѣста. Въ зѣа лѣчто великаго цѣа феодосѣа при понтистемѣ пилатѣ всѣа, также в ѣе хрѣстѣ сотворишасѣ, предложенно бысты<sup>15</sup> нзѣ евриен в греческаѣ, і евриенимъ азѣкомъ алавоомъ<sup>16</sup> мудрымъ. Глѣбъ ѣа. В лѣчто ѣи црѣтва тивирѣа кесара црѣтвующѣу ему в римѣ, владдѣющѣму вселеннѣу всѣо, нредѣу црѣо владдѣющѣу в галлен.

Л. 217 об.

Иже во стѣхъ ѡца ншего епифаніа архиепѣпа кипръскаго. Слово во стѣнѣу и великѣу евоотѣу в погребенн чѣла гѣа ншего іса хѣа і в нндѣѣ, иже ѡ армафеѣа и в никодимѣѣ и в оуспенн гѣа нашего іса хѣа і в гробнѣа положенн ко спѣсннѣ стращн. Днвно бывъ востанне гѣднѣа. Блгослови ѡце<sup>17</sup>. Что се днсь безмолье много на земан, что се безмолье много

<sup>14</sup> Так в рукописи.

<sup>15</sup> Так в рукописи.

<sup>16</sup> Так в рукописи.

<sup>17</sup> Так в рукописи, возможно цоканье.

и молчаніе много, яко црѣь, спитъ земля, оубоже и оумолче, яко бгѣь  
во плоти оупе и адъ оужасеся.

Слово нже во стѣхъ ѿца нашего іованна архнеіпа константина града Л. 232  
на воскресіе гѣа ншого іса хѣа. Блгословн ѿче. Глѣв лѣ. Восста въ третій  
днѣ гѣ нашъ ісѣ хѣъ, жизнь мировн дарова.

Мѣца апрѣла в кѣг днѣ мученіе стѣго і славнога белкомѣика георгіа. Л. 238  
Блгсвн ѿче. Глѣв лѣ. Доклантанъ римскн самодержецъ недостоинъ хоругвн  
воспринм и первын сын.

Мѣца апрѣла в кѣг днѣ памѣть стѣго и славнога белкомѣика и Л. 253  
повѣдоносца георгіа. Благословн ѿче. Глѣв лѣ. Славынн и чюднын и  
белкнн мѣикъ георгнн во времена баше доклантана царѣ ѿ страны  
каппадокіискіа рѣдѣ славна.

Мѣца маѣ въ д днѣ сказаніе повестн, еже о пренесенн чѣтныхъ Л. 261  
мошен, нже во стѣхъ ѿца нашего ннколы архнеіпа града мнра. Блгсвн  
ѿче. Глѣв лѣ. Прсно оубо в памѣтн нмѣтн бѣа дѣро н село блго і  
празднкн<sup>18</sup> бжѣа в чѣстн творчн і стѣхъ его. О семъ бо н должнн  
есмы, еже тцѣтнса н подвнзѣтнса, яко да н спѣеніе наше таковыа  
радн дѣтели получнм.

Мѣца маѣ въ дѣ днѣ житіе и подвнзаніе ѿ чѣстн чюдесъ блженнаго Л. 316  
нендора чюднваго хѣа радн нарицаемаго тверднслова ростовскаго чюдотворца.  
Тверднсловъ правду тезоменно наречес[а], чтвердн бо оумъ н со словом  
выкупе, еж къ бгѣу шекнса і нграа нендоръ житіе се принде неснаг[о]  
црѣтѣа достнж[е]. Блсвн ѿче. Глѣв лѣ. Нже блженныхъ н прѣпопамѣтныхъ  
стѣхъ мужен бгѣоугодное по плоти сын равно аггелом житіе.

Мѣца маѣ въ еѣ днѣ житіе нже во стѣхъ ѿца нашего нсанѣ еіпа Л. 332  
ростовскаго чюдотворца, глѣв лѣ. Вѣнецъ чѣо многоцѣтнын великнмъ  
украшеніемъ цвѣтѣовнымъ украшенъ<sup>19</sup>, зрацнмъ его многую свѣчлѣсть.

Мѣца маѣ въ кѣг днѣ шверченіе телесн нже во стѣхъ ѿца нашего Л. 343  
левонтна еіпа ростовскаго чюдотворца. благословн ѿче, глѣв лѣ. Нже во стѣхъ

<sup>18</sup> Так в рукописи.

<sup>19</sup> Исправлено из украшения.

ѿца нашъ великин левонтин рожденъ в константиантинѣ<sup>20</sup> граде ѿ блговѣрнх  
родителю, и егда донде възраста седмаго лѣта, вданъ бысть родителю  
на учение грамоте.

Л. 355 Мѣца мана въ кн днь нже во стых ѿца ншего игнатиа епта  
росетовскаго чудотворца, благословн ѿче. Прославилъ всемлѣтнваго бга и  
пречистую его мтръ, еже в нынешних времена в послѣднихъ лѣтахъ пражн  
бгъ таковаго свѣтланника слнца црковнаго, егже прославшаго многими  
добродѣтелями, тѣмъ быс[ть] предънынъ игнатие.

Л. 358 Нже во стыхъ ѿца ншего иванна златоустаго, архнепска константина  
града. Слово ѿ стѣнъ трѡцы. Глѣвъ мѣ. Подобно естъ намъ братие всегда  
звѣряющимъ в црковь с любовью единому бжтву чстъ и хвалу и по-  
клонаніе воздати в трехъ собствѣхъ сущу, рекше ипостасехъ.

Л. 373 Мѣца июня въ кд днь слово ѿ ржствѣ иванна прдтти крестителя  
гдсна и о оумертвѣнѣ ѿца его захарин. Блгсѣн ѿче. Глѣвъ мѣ. В лѣто  
четверодесятное царствующу народу възысканіе сотвори і невѣнги младенцы  
нже во іерлѣмѣ.

Л. 376 об. Мѣца июня въ ке днь повестъ ѿ житиа стыхъ новыхъ чудотворевъ<sup>21</sup> му-  
ролекснхъ блговѣрнаго и прехвалнаго предънаго кнза петра нареченнаго во  
иноческомъ чину дѣда и супруги его кнгини февронн нареченныа во иноческомъ  
чину еурросинн. Блгсѣн ѿче. Глѣвъ мѣ. Бысть ѿцу и спрѣно сущному слову  
бжню спу и прѣтму животворящему дху единому бжню естеству безначалному.

Л. 390 об. Мѣца июня въ кд днь слово нже во стыхъ ѿца ншего иванна архнепска  
константинтина града златоустаго. Похвала стѣмъ верховнымъ апслоуъ петру  
і павлу. блгсѣн ѿче. Несе и земли речъ вниже настоящаго ради чторжества  
памятно апслаъ неснымъ убо снламъ блгохвалацимъ поученнымъ глаголю,  
болѣзненныхъ оучилце, яко тѣмъ познано будеть.

Л. 394 об. Мѣца июня въ кд днь стыхъ всехвалныхъ верховныхъ апслаъ петра і  
павла. блгсѣн ѿче. Глѣвъ мѣ. Снмъ кое похвалъ изложене вѣщше кто  
оубъ помыслитъ паче гдсна свндѣтельства и проповѣди, збого оубо

<sup>20</sup> Так в рукописи.

<sup>21</sup> Так в рукописи.

оублаживша и камень нарекъша, на немъ же водружити церковь рече, зового же сосудъ избраніа быти предърекша.

Въ тѣмъже днь слово ѡ прѣвнн петровѣ с симономъ волхвомъ, глѣв мѣ. Л. 396

Пршедшю оубо стѣму апѣлу петру ѡ антиохин в римъ и шкнча блнзъ торгу оу камента нѣкоего корабленика.

Въ тѣмъж днь поученіе на паматъ стѣу і верхнѣму апѣлу петра и пав\_ Л. 397 об.

ла. Слышасте братіе въ вѣгалін слаго гѣда глѣнца ко үтнкомъ свонмъ животнаа словеса.

Мѣца июла въ ѣ днь повестъ ѡ явленн чюдотворныа иконы престѣла Л. 399

блѣца ншеа бѣцы і прѣно дбы мрѣа нже в казанн. Списано смрненным ермогеном митрополитом казаньским и латороханским в лѣто 437в году. Блѣвн ѡтѣ. Глава мѣз. Аще оубо и предивно чндо содѣяса в родѣ ншем многнвымъ посѣтомъ творца блгому всему га ншего іса хл.

Мѣца июла въ еі днь житіе стѣго равно апѣломъ великого кнѣза Л. 416 об.

владиміра крѣтнвшаго рускѣю землю стѣлымъ крещеннемъ. Блѣвн ѡтѣ. Сен бысть племенн баряжскаго стѣ стѣслава кнѣзь володимеръ, первне ко нндеемъ много тцаніе твораше по преданію ѡтѣчѣю.

Мѣца июла въ к днь григорна мннха и презвнтера нгумена окнтелн Л. 421

пантокрлатовы слово пахвальное стѣму прѣрску и вѣовндцу нлнн. Блѣвн ѡтѣ. Глѣв мѣз. Прѣрцы оубо сен бополюченіе еднороднаго стѣа бжѣа посланн быша жестокосердечному проповѣдатн нлію.

Мѣца июла въ к днь стѣаго славнаго прѣрка нлнн дѣзвнѣанна, бл\_ Л. 435

гословн ѡтѣ. Ннѣ свѣчозарное слнще неснаго круга вшестывемъ огненыхъ конен свѣчлостноу просвѣщантѣа, егдаж хотѣаше роднтнса нлнн и вндѣ ѡтѣ его савакѣ тѣе ноцн сонъ.

Въ тѣмъж днь слово іованна златоустаго ѡ злыхъ женахъ. Ннчѣмъ есть Л. 438

подобно на землн женѣ слазачнѣ, ннкін же оубо свѣрь чѣченъ есть женѣ проныранѣ, что блв слѣе в четверноннхъ.

Мѣца июла въ к днь житнє и жнзнь и прѣставленіе прѣднаго ѡтѣа нашего Л. 439

аврааміа городецкаго нгумена бывшаго со шестѣяленн шкнтелн, Глѣв мѣд. Блгодарю чѣа влдко мон гн нсе хѣ вседеръжнтелю, іако сподобнлъ ма сен недостоннго повѣдатѣа быти прѣднаго чѣвѣа оугадннка аврааміа чюдотворца.

- Л. 463 Мѣца июля въ іѣд днѣ страданіе и похѣва<sup>22</sup> стѣхъ праведныхъ чюдотворивыхъ страсотерпецъ егѣловныхъ кнѣзенъ рускихъ самобратныхъ по плоти бориса и глѣба, нареченныхъ же во стѣомъ крещеніи романа і двѣа вкупѣ же и ѡ сказаніи чюдесъ ихъ і ѡ первомъ и ѡ второмъ принесеніи мощенъ ихъ. Блѣсн ѡтѣ. Глава мѣ<sup>23</sup>. Родѣ праведныхъ блѣгословитсѣ, рече прѣоркѣ, и сѣма нхъ во блѣгословеніи бѣдетъ.
- Л. 510 Ѡ братѣи равнопѣльнаго блддминистра ирополка и шлыга, нхъже коети крестниша. Бысть егда блѣжена блнккал кнѣгини шлга по смртѣи супруга своего великаго кнѣза игорія рюрниковича многи града и шкласѣи понма.
- Л. 515 Ѡ бытиа чѣненіе. Братѣи в бѣдахъ пособныи бывантѣ, сего бо радн ражлетсѣ мужъ безумен, восплещеть руками и радуетсѣ ѡ злѣбѣ.
- Л. 519 Мѣца июля въ іѣ днѣ житіе и жизньъ прѣдѣнаго ѡтѣ нашего макариа желтоводскаго и ѡнжескаго чюдотворца. Блѣсн ѡтѣ. Амѣн. Глѣб ѣ. Сен же блѣженныи ѡтѣ нашъ макариа роднѣсѣ в нижнемъ новѣградѣ, чѣтнѣ снѣ родителю и блѣговѣрну.
- Л. 550 об. В лѣтѣ хѣм, го мѣца генварѣ во ѣ днѣ на памѣть нже во стѣхъ ѡтѣ ншнхъ аѣонасна и кирила архнепѣповъ александрьскихъ чѣдо прѣдѣнаго ѡтѣ нашего макариа желтоводскаго и ѡнжескаго чюдотворца. Глѣб ѣа. Принде рѣчь велѣа поганыхъ в галеческѣа прѣдѣлы.
- Л. 567 Мѣца августѣ в ѣ днѣ памѣть стѣхъ мѣникъ седми братѣи по плоти нарицаемыхъ максавен, антонина, аѣма, гоурѣа, елѣзара, енесѡна, аѣма и маркѣла и матере нхъ солѡмонн і учнтелѣ нхъ елѣзара. Блѣсн ѡтѣ. Глѣб ѣѣ. Антнѡху сыну селевкову прнмѣшю царѣство егнметскѡе и ѡубнвшю пѣоломѣа, вознесѣа сердцемъ и понде в землю ннденскую и плѣннвшю ему весь азыкѣ еренскѣи.
- Л. 570 В тѡнже днѣ празднуемъ всемлѣтнвому спѣу хрѣтѣу бѣгу ншѣму и прѣчѣбн бѣтѣ мѣрн мѣрн его. Глѣб ѣѣ. Вѣдѣтн естѣ намѣ ѡ сѣмъ возлюбленнаѣа братѣа, еже панѣократныи<sup>24</sup> днѣ днесъ млѣтн бѣжнхъ празднуемъ.

<sup>22</sup> Так в рукописи.

<sup>23</sup> Повтор номера главы.

<sup>24</sup> Глосса на полях: *всѣдержнтелѣа*.



Л. 658

миску ѿ безбожнаго и злобѣрнаго царя темира аксака, благвын ѿче, глаб ѿа. Бысть оубо сие преславне чюдѡ в лѣто ҃҃҃҃҃҃, е. во дни княженіа бл҃говѣрнаго и хр҃стіаньскаго великаго кнѣа васіла дмитревича. Мѣца августа в 1 днь на память нж во ст҃ых ѿц ншнх архіепіскопѡ константина града александра і иванна і павла новаго. Житіе неподвижи и еже ѿ чл҃стн чюдесъ неповѣданіе прѣднаго ѿца ншго александра сверскаго чюдотворца нже бысть во шклатн великаго новаграда. Спсано нр҃вднѡмъ нгоуменомъ тѡже чл҃стныа шклатн оученикомъ ст҃аго. Благословн ѿче, глаб ѿб. стнхъ. Аще и преставн[а] ѿ насъ пастырь дверын нво оцелю хр҃стѹ бл҃дыцѣ прѣст҃оншн. Молю же оубо прѣдѡбѣство ваше во оцѣ бл҃женнн.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Воронович 1963 — *Воронович Н. Н.* Описание собрания рукописных книг П. А. Овчинникова, фонд № 209, XIV—XIX вв. М., 1963. [*Voronovich N. N.* Opis' sobraniia rukopisnykh knig P. A. Ovchinnikova, fond № 209, XIV—XIX vekov (Inventory of handwritten books from the collection P. A. Ovchinnikov, fund № 209, XIV—XIX centuries). Moscow, 1963.]
- Гераклитов 1963 — *Гераклитов А. А.* Филигрانی XVII века на бумаге рукописных и печатных документов русского происхождения. М., 1963. [*Geraklitov A. A.* Filigrani XVII veka na bumage rukopisnykh i pechatnykh dokumentov russkogo proiskhozhdeniia (Watermarks of the XVIIth century on the paper of manuscript and printed documents of Russian origin). Moscow, 1963.]
- Дианова 1989 — *Дианова Т. В.* Филигрань «кувшин» XVII в. М., 1989. [*Dianova T. V.* Filigran' "kuvshin" XVII veka (XVII century watermark "jug"). Moscow, 1989.]
- Дианова 1997 — *Дианова Т. В.* Филигрانی XVII—XVIII вв. «Голова шута». М., 1997. [*Dianova T. V.* Filigrani XVII—XVIII vekov. "Golova shuta" (XVII—XVIII cent. watermarks. "Head of jester"). Moscow, 1997.]
- Дианова, Костюхина 1980 — *Дианова Т. В., Костюхина Л. М.* Водяные знаки рукописей России XVII в. М., 1980. [*Dianova T. V., Kostyukhina L. M.* Vodiane znaki rukopisei Rossii XVII veka (Watermarks of XVII cent. Russian manuscripts). Moscow, 1980.]



## ДВЕ РУКОПИСИ ИЗ СОБРАНИЯ ОВЧИННИКОВА

Тромонин 1844 — Тромонин К. Я. Изъяснения знаков, видимых в писчей бумаге. М., 1844. [Тромонин К. Я. Iz'iasnenie znakov, vidimykh v pischei bumage (An explanation of marks, seen on writing-paper). Moscow, 1844.]

Рыков 1986 — Собрание П. А. Овчинникова // Рукописные собрания государственной библиотеки СССР имени В. И. Ленина. Указатель / Отв. ред. Ю. Д. Рыков М., 1986. Т. 1. Вып. 2. С. 178–186 [Sobranie P. A. Ovchinnikova (Collection of P. A. Ovchinnikov) // Rukopisnye sobraniia gosudarstvennoi biblioteki Soiuzu Sovetskikh Sotsialisticheskikh Respublik imeni V. I. Lenina. Ukazatel' / Otvetstvennyi redaktor Iu. D. Rykov. Moscow, 1986. Tom 1. Vyпуск 2. P. 178–186.]

### *Abstract*

#### **Two manuscripts from the collection of Ovchinnikov as one codex / Publication of A. E. Soboleva**

The article describes two manuscripts deposited in the collection of Ovchinnikov (F. 209) of the Russian State Library in Moscow. The MS 751.7 (without binding) consists of six handwritten pages containing the passage from the Life of st. Alexander Svirsky without the beginning and the end. The A. discovered another manuscript (№ 270) whose leaflets belonged to the same codex. Thanks to this fact, the original composition of these various manuscripts has been clarified and the text of the Life of Alexander Svirsky has been attributed to the Menaion Redaction without a set of posthumous miracles, although this composition of the Life is not the most common. The manuscripts have been dated to 1640<sup>s</sup>. In the appendix of the paper, there is a detailed composition scheme of the manuscripts.

*Keywords:* “Life of st. Alexander Svirsky”, palaeography, Menaion redaction of hagiography, archaeography.

# ДОПРОС АРХИМАНДРИТА ИЛАРИОНА (ТРОИЦКОГО) В МАЕ 1919 ГОДА

Публикация иерея В. Ленок,  
игумена Дионисия (Шленова)

УДК 261.7 (281.93) (34.096)

DOI: 10.31802/2500-1450/2018-30-3-318-332

## *Аннотация*

Вниманию читателей предлагается публикация протокола допроса проректора Московской духовной академии архимандрита Илариона (Троицкого). Допрос проводился в середине 1919 г. во время его трехмесячного заточения в Бутырской тюрьме за проповедь истин христианской веры. К протоколу приложены собственноручные показания арестованного и письма профессоров МДА в его защиту. Сщмч. Иларион является особым покровителем Московской духовной академии как один из ее преподавателей и администраторов, после революции живший исповеднически и принявший мученическую кончину. Публикация указанных документов является значимой вехой для уточнения этапов жития священномученика.

*Ключевые слова:* революция, Московская духовная академия, новомученики Российские, допрос, политические репрессии.

Московская духовная академия в послереволюционный период вступила на путь невольного увядания. 1918—1919 учебный год стал последним в стенах Троице-Сергиевой лавры<sup>1</sup>. После пасхального богослужения Академия была закрыта<sup>2</sup>, а учебный процесс переместился в Москву,

<sup>1</sup> О предшествующем ключевом годе см. отчет из «Богословского вестника»: Отчет 1917—1918. К сожалению, Отчет о 1918—1919 уч. годе не вышел.

<sup>2</sup> Ср. воспоминания профессора А. Д. Беляева о пасхальном богослужении 1918 г.: Дионисий (Шленов), игум., Шленов 1918.

где Академия просуществовала при различных храмах до конца 1920-х гг.<sup>3</sup> С 9 ноября 1917 г. обязанности помощника ректора Академии и ее проректора исполнял архимандрит Иларион (Троицкий)<sup>4</sup>, профессор Академии, один из ревностнейших ее представителей, известный защитник идеи восстановления Патриаршества на Поместном Соборе 1917—1918 гг. Следует отметить, что его первое заточение пришлось на период закрытия Академии, то есть судьба архимандрита Илариона соединилась с судьбой Академии, ставшей для него местом второго рождения и формирования творческих способностей и особенностей личности.

В 1919 г. находящиеся на грани выживания профессора Московской духовной академии были вынуждены читать лекции на религиозные темы в Москве. Академические священнослужители совершали богослужения на различных московских приходах и проповедовали перед разнородной аудиторией, часть которой могла быть в духе времени враждебно настроена к Церкви<sup>5</sup>.

Недостаточный или нулевой уровень духовного образования и прежде всего критическое отношение к священнослужителям со стороны рабочих и крестьян во время гражданской войны приводило к непониманию и неприятию истин христианской веры. Недовольные слышимым сторонники нового атеистического режима часто «искали справедливости» путем обращения к органам новой власти.

Именно так и претерпел впервые лишение свободы в виде трехмесячного заточения в Бутырской тюрьме экстраординарный профессор МДА

<sup>3</sup> См.: Голубцов С., протод. 2010.

<sup>4</sup> Указом Священного Синода № 9554 от 9 ноября 1917 г. вновь утвержден на этой должности на 4 года (Отчет 1917—1918. С. 2). См.: Евгений (Решетников), архиеп. 2017. С. 25.

Андроник (Трубачев), игум. 2009. С. 503. Архим. Иларион был одним из кандидатов на пост ректора МДА в конце 1917 г., но не был избран. См.: Евгений (Решетников), архиеп. 2017. С. 22—23.

<sup>5</sup> Сафонов 2005—2006. С. 337.

архимандрит Иларион (Троицкий), а вместе с ним Лепехин<sup>6</sup> и Зайцев<sup>7</sup>. Как видно из его допроса, 26 марта 1919 г., в среду Крестопоклонной седмицы Великого поста, отец Иларион произнес две проповеди во время богослужения<sup>8</sup> в храме Вознесения Господня при Вознесенской мануфактуре, расположенной в Дмитровском районе Московской области, современном Красноармейске<sup>9</sup>. Проповедник был задержан в тот же день.

12 мая 1919 г. шесть профессоров МДА подали ходатайство о его освобождении. Но отпущен архимандрит Иларион был только 25 мая накануне праздника Святой Троицы, о чем мы узнаем из дневниковой записи от 26 мая 1919 г. вышедшего на пенсию профессора догматики МДА А. Д. Беляева: «В своих патриарших покоях Патриарх (Тихон. — и. Д.) почему-то не остановился. У повечерия и молебна, у всенощной и у обедни с вечерней собор и притворы его б[ыли] наполнены. Служил и ныне говорил проповедь Иларион, вчера только что вернувшийся из ареста в Москве. Его судили революц[ионеры], трибунал, но он так ловко защищал себя, что судьи после его апологии не могли ничего сказать и оправдали»<sup>10</sup>.

Сохранилось письмо архимандрита Илариона своим близким, написанное через два месяца после заточения: «Поздравляю вас с праздником. И приехал бы я на праздник, да не пускают меня. Завтра исполнится два месяца, как я арестант, и продолжаю состоять таковым, а сколько мне остается быть таковым — не знаю. Вызывали меня к следователю. “Дело” мое и следователю показалось смешным, и вины он никакой не нашел. “Завтра, — говорит, — об этом доложу в коллегии”. Увы! После

<sup>6</sup> Скорее всего, протоиерей Павел Васильевич Лепехин, 1880 года рождения, выпускник МДА 1906 г., с 1912 г. до 1960 г. настоятель храма Свт. Николая в Хамовниках. Подробнее см.: Голубцов С., протод. 1999а. С. 171.

<sup>7</sup> Персонаж установить не удалось. В списках студентов МДА отсутствует. В преподавательской корпорации также не состоял.

<sup>8</sup> ГАРФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. П-34970. Л. 5.

<sup>9</sup> История Вознесенского храма 2013.

<sup>10</sup> Беляев А. Д. Дневник за 1919 г. ОР РГБ. Ф. 26. Картон 4. Ед. хр. 8. Л. 39.

допроса прошло 16 дней, а я ничего о себе не знаю. Вопрос: почему? — в нашей славной республике вообще ведь неуместен.

Живу я по-прежнему хорошо: совсем здесь обжился, будто так и нужно. Здесь я даже поправился, потолстел, физически чувствую себя совсем хорошо. Чтобы усилить циркуляцию крови, начал я ходить на работу, например, выкачивать воду из тюремных подвалов. Хорошо, что несколько часов проведешь на воздухе и немного мускулы разовьешь. За работу еще фунт хлеба прибавляют. Питаюсь по настоящему времени прекрасно. Время идет незаметно; даже досадно, что, например, книги медленно читаются. Жизнь идет размеренная, правильная. Будь все это где-нибудь в хорошей местности, прямо санаторий. Весна что-то плохо о себе заявляет в природе, а потому как-то не обидно быть за стенами и решетками...

Сейчас в камере собралось у нас три профессора. Читаем время от времени лекции; прошли курс стенографии. Прямо считаю нужным сказать, что эти два месяца прожил я и не без пользы, и даже интереснее, чем жил бы вне тюрьмы»<sup>11</sup>.

После освобождения 25 мая 1919 г. архимандрит Иларион поселился в Москве у своего земляка и друга по Академии священника Владимира Страхова рядом с церковью Святой Троицы в Листах на Сретенской улице, где тот служил. В Сергиев Посад он приезжал эпизодически до осени 1919 г., когда из-за отнятия его академической квартиры-кельи в пользу Электрокурсов был вынужден переехать на постоянное проживание в Москву практически в то же время, что и перемещенная туда Академия<sup>12</sup>.

Проповедь архимандрита Илариона носила сугубо назидательный духовный характер, автор призывал каждого христианина к праведной

<sup>11</sup> *Иларион (Троицкий), архим.* Письмо священнику Леониду и Лидии Архангельским от 9 мая 1919 г. // Архив А. В. Никитского (до 1920 г. Ф. 84 Архива РАН). Приводится по: Горбачев 2013.

<sup>12</sup> О проживании архим. Илариона см.: Голубцов С., протод. 2010. С. 482. Примеч. 111. Об Академии: Голубцов С., протод. 2010. С. 490, где указана дата начала первого учебного года в Москве: 27 сентября 1919 г.

жизни через исполнение закона, установленного Господом, и рассказывал о саддукеях и фарисеях — древних иудейских партиях<sup>13</sup>. Но нравоучение проповедника, сравнившего работу машины, изобретенной инженером, с жизнью человека по Божьему закону, не понравилось революционно настроенным «товарищам». Усмотрев в них политическую окраску и призывы к свержению новых институтов власти, рабочие Вознесенской мануфактуры написали доносы в следственные органы.

Ниже мы приводим собственноручные показания архимандрита Илариона, в которых он излагает содержание двух проповедей с акцентом на необходимости стяжания в себе Небесного Царствия. Благодаря этой апологии следствие по возбужденному уголовному делу было остановлено, а дело закрыто. Из показаний отца Илариона становятся понятны методы ведения следствия советскими следственными органами в начале их создания: они еще не были так отработаны, как в 1937–1939 гг.; в частности, подследственным предоставлялась возможность ознакомления с доносами «свидетелей преступлений». Подобные «снихождения» в дальнейшем, как правило, не практиковались.

Кроме того, в данной публикации приводится текст письма профессоров Московской духовной академии Анатолия Орлова<sup>14</sup>, Сергея Глаголева, Павла Флоренского, Ивана Попова<sup>15</sup>, Варфоломея Ремова<sup>16</sup>, Дмитрия Лебедева<sup>17</sup>, выступивших в защиту арестованного проректора архимандрита Илариона. В 1937–1938 гг. все они были расстреляны.

<sup>13</sup> ГАРФ. Ф. 10035. Оп. 1 Д. П-34970. Там же. Л. 5 об., Л. 6.

<sup>14</sup> Протоиерей Анатолий Петрович Орлов, профессор и ректор. См.: Голубцов С., протод. 1999б. С. 155–169.

<sup>15</sup> Попов Иван Васильевич, св. мученик. См.: Лука (Головков), архим. 2010. С. 1083 (№ 64); Голубцов С., протод. 1999б. С. 171–217.

<sup>16</sup> Варфоломей (Ремов Николай Феодорович), архимандрит, впоследствии архиепископ. См.: Голубцов С., протод. 1999б. С. 109–124.

<sup>17</sup> Обо всех см.: Голубцов С., протод. 1999б. С. 155–169.

ПРОТОКОЛ ДОПРОСА ГР[АЖДАНИНА]

Л. 5.

ВЛАДИМИРА-ИЛАРИОНА

33 года, Московско́й губ[ернии] <нрзб.> (Сергеевского) из города Сергеева, где и проживает.

Я был забран в Путиловско́й волости и поехал туда по приглашению Приходского совета.

Перед началом богослужения председателем совета мне было указано, что проповедь разрешается на религиозную тему. На это я сказал: «Какое мне дело до политики! Я буду говорить о Господе Иисусе Христе». В полном согласии с разрешением я произнес две проповеди чисто религиозного характера, ни одним словом не упоминая о правительстве, о его действиях, не говоря даже вообще о состоянии государства, а говоря только о душе человека. Велико было недоумение, когда я узнал, что местная коммунистическая ячейка признала мои речи политическими и даже погромными. До прочтения приложенных к делу выдержек я не мог даже догадаться, какие места моих проповедей могли быть извращены так, чтобы они получили политический характер. Познакомившись с этими выдержками теперь, я вижу и заявляю, что во всех этих выдержках нет никакого соответствия ни по мысли, ни по форме с тем, что было говорено мной. Речь шла о страданиях Христа, потому что в этот день выносился для поклонения крест. Говорил я о том, почему Христос пострадал.

«В то время, — говорил я, — среди иудеев были две партии, о которых говорит Евангелие: саддукеи и фарисеи. Саддукеи не веровали в будущую жизнь и любили только земные блага. К этой партии / принадлежали иудейские архиереи, которые презрительно относились к народу и обижали его. Даже храм они обратили в место торговли и наживы. Господь в Своих речах строго обличал таких людей, и они Его возненавидели. Фарисеи были люди верующие, но часто они впадали в лицемерие. Подобное бывает и у нас: иногда верующий человек молится, посты соблюдает, а внутри остается злым, к людям относится бессердечно. Значит у фарисеев вся вера сводилась к внешности. И от Спасителя фарисеи ожидали не Небесного Царства, а устройства

Л. 5 об.

земного славного царства. А Христос таким людям говорил, что Его Царство не от мира сего, что все земные дела ничтожны сравнительно с Небесным Царством, какое рождается и вырастает в душе человека. Таким верующим людям, но слишком преданным земным интересам, проповедь Христа тоже не нравилась и приносила разочарование. И вот во вражде к Господу объединились и верующие и неверующие, и Христос был распят. Теперь мы поклоняемся Христову кресту, но нет ли в нашем сердце таких мыслей и чувств, какие были у Его врагов? Люди в Бога неверующие всегда враждовали против Христа. Против Него враждуют и те, которым земные интересы дороже Небесного Царства. А мы должны любить больше всего Небесное Царство, предпочитая это Царство всему земному. Иначе наше поклонение Христову кресту будет неискренним».

Л. 6 Из этого отрывка Морозов сделал безграмотный, полный противоречий и совсем бессмысленный набор слов, придавши, однако, моим словам такой оттенок, которого они не имели... Оценка<sup>18</sup>, сделанная Морозовым, свидетельствует только / об его невежестве и тенденциозности. Даже в тех немногих словах, какие он записал, есть вымысел, притом крайне неудачный. Он говорит, будто я упоминал про чудотворные иконы, про мощи, даже называл «нашего святого Гермогена». А у меня во всей проповеди не было даже слов: икона, мощи, Гермоген. Да и в какие чудотворные иконы не веровала во времена Христа иудейская партия, если у иудеев никогда не было никаких икон?

Выдержки из моей другой проповеди, приведенные в показаниях Нестерова, Федоровского и Богомолова, представляют совершенный курьез. Я говорил вторую проповедь о том, что человеку нужно жить по Божьему закону и бороться со грехом для того, чтобы быть блаженным. «Люди бедствуют оттого, что они отступают от закона, данного Богом, Который их создал. Я приведу понятный вам пример. Вот инженер устроил, положим, машину. Пока машина работает так, как ей указал

<sup>18</sup> Слово заклеено бумагой, однако по смыслу подходит «оценка».



инженер, она работает с успехом. А вот представьте себе, если бы вдруг колеса машины сказали: не хотим вертеться так, как указал нам инженер, а хотим так вертеться, как каждому из нас вздумается<sup>19</sup>. Что из этого получилось бы? Машина сломалась бы и была бы бесполезна. Так и в духовной жизни. Живут люди по Божьему закону, в душе у них мир и радость. А станут люди нарушать Божий закон — и вся их духовная жизнь приходит в расстройство и создается в душе грешной настоящий ад». Вот эти слова мои переданы совершенно в извращенном смысле, притом так, что все трое их извращают каждый по-своему, со своими собственными добавлениями. Богомоллов вставил слова о разрухе и сочинил фразу совершенно лживую, будто я говорил о разрухе, которую / будто бы произвели люди, стоящие у власти. Из этой фразы я не говорил ни одного слова<sup>20</sup>. У меня речь шла только о грехах и о том, что грех нарушил нормальный ход духовной<sup>21</sup> жизни человека.

Л. 6 об.

Фраза, написанная в заявлении Кириянова, почти целиком составлена самим Кирияновым. Я говорил о грехе, который живет в душе человека. «В душе нашей идет постоянная борьба добра со злом; будто темные демоны борются там со светлыми ангелами. И человек, у которого в душе идет эта борьба, всегда страдает».

Познакомившись с приложенными к делу выдержками, я недоумеваю, что это такое? Темное невежество или злонамеренность? Но что бы это ни было, я невинно страдаю, страдает и дело, так как я состою во главе высшего учебного заведения (Московской духовной академии) и читаю лекции в московской народной Академии. Политика для меня область чужая и чуждая. Моя область — наука и религия. И вот я, всю жизнь занимающийся религией и наукой, подвергся аресту по суждению ячейки

<sup>19</sup> В рукописи слова «...как ей указал инженер, она работает с успехом. А вот представьте себе, если бы вдруг колеса машины сказали: не хотим вертеться так, как указал нам инженер, а хотим так вертеться, как каждому из нас вздумается» — подчеркнуты.

<sup>20</sup> «ни одного слова» — подчеркнуто.

<sup>21</sup> «духовной» — подчеркнуто.

провинциальных деревенских коммунистов и даже членов продовольственного отряда. В этот раз у меня было более тысячи слушателей, которые готовы засвидетельствовать, что в моих проповедях ничего политического не было. Нужно было иметь особую близорукость и тенденциозность, чтобы в них найти политический элемент.

Я прошу восстановить справедливость и вернуть меня к моим служебным и личным занятиям.

26 м[арта] 1919 [года] Профессор и проректор Московской Академии  
Иларион Троицкий.

К показанию своему добавить ничего не могу.

6 мая 1919 г[ода] Иларион Троицкий.

Л. 7.

ПРОТОКОЛ ДОПРОСА ГР[АЖДАНИНА]  
ТРОИЦКОГО ЛАРИОНА АЛЕКСЕЕВИЧА

33 г[ода], прож[ивающего в] Сергиевском Посаде, Московской губ[ернии]

Составил деж[урный] следователь МЧК — 26 марта 1919 г[ода]

Доставленный в МЧК из Сергиевского Поселкового Сов[ета] Ра-  
б[очих] Кр[естьянских] и Красноармейских деп[утатов] и обвиняемый в  
агитации против Советской власти и погромной пропаганде в церкви при  
фабрике Вознесенского М[онасты]ря, гр[ажданин] Троицкий при опросе  
показал: «Я состою проректором Духовной Академии в Сергиевском  
Посаде и профессором Народной Академии (духовных религиозных  
учений) в Москве: 22/23 сего месяца я был приглашен Приходским  
Советом для торжественного богослужения и проповеди. 22-го, вечером,  
праздник — вынос Креста, и в своей проповеди я говорил о страданиях  
Христа. В своих проповедях я против Советской власти не выступаю и,  
в частности, в проповеди 22-го с[его] м[есяца] я не агитировал против  
Советской власти. Указания коммуниста Нестерова совершенно отвергаю.  
Я действительно привел сравнение из области машины и применил его  
к душевному состоянию человека.

Указания коммуниста Средоровского относительно здания приведены не в том виде, как я говорил. Я произнес несколько выражений, которые сводились к тому, что инженер-архитектор может по прекрасному плану построить хорошее здание только из хорошего материала, хороших камней, т[о] е[сть] намекал на то, что людям нужно исправиться. “Так и теперь люди строят правительство из негодного материала, и это правительство не долговечно”. Последнее выражение я целиком отвергаю, т[ак] к[ак] во всей своей проповеди я даже слов: “правительство и власть” не произносил.

Указания Кирьянова о том, что мною произнесены слова: / “наши белые ангелы победят”, я совершенно отвергаю. Я говорил, что в душе человека борются темные демоны и светлые ангелы, сравнивая борьбу зла и добра, и никакой политической линии я не проводил. О разрухе, указанной в докладе Богомолова, я совершенно не говорил; если мною произнесено что-нибудь, давшее повод Богомолову написать о разрухе, то все это стояло в связи с иллюстрацией из области машин, о которой я упомянул. С идеями коммунизма согласен не вполне, расхожусь в религиозных вопросах; экономическую сторону коммунизма я принимаю. Тактику Советской власти я рассматриваю как опыт проведения марксизма в мировом масштабе. В общем с учением социалистических партий<sup>22</sup> в религиозных вопросах я не согласен. Проповеди в церквях в Москве и провинции я произношу часто, а также публичные лекции в Москве на религиозные темы. Против Советской власти я не агитировал и в своих проповедях ни погромную, ни антисоветскую пропаганду не проводил». .Л. 7 об

Иларион Алексеевич Троицкий.

Обвинение мне предъявлено.

Иларион Троицкий.

<sup>22</sup> Написано: «партиях».

ЗАКЛЮЧЕНИЕ.

Рассмотрев доставленный Советом Троицкого Посада материал по обвинению священника Троицкого в агитации против Советской власти и в произнесении погромных речей, нахожу, что заявление коммунистов Вознесенской мануфактуры заслуживает внимания, но факта прямого относительно погромности проповеди, оскорбления Советской власти установить мне не удалось, за отсутствием заявителей коммунистов и граждан, присутствовавших при допросе. Предлагаю: 1) дело для расследования передать в Следственный отдел; 2) Троицкого, Лепехина и Зайцева освободить с подпиской о явке по первому требованию в М[оскву;] 3) Сообщить Совету Сергиевского Посада об установлении надзора за гражданами Троицким, Лепехиным и Зайцевым, и при первой попытке агитации против Советской власти доставить в МЧК. — Дежурный следователь С. Коч.

Сверху резолюция:

Арестованных задержать

Дело передать в Секретную Часть

Л. 14

В Московскую Губернскую  
Чрезвычайную Комиссию

Мы, нижеподписавшиеся профессора Московской Духовной Академии, изъявляем желание свое взять на наше поручительство арестованного профессора Академии, архимандрита Илариона Троицкого, находящегося в настоящее время в Бутырской тюрьме в Москве. Удостоверяя, что профессор архимандрит Иларион до сих пор ни в какой политической партии или организации не состоял, ни в каких контрреволюционных действиях не участвовал, мы уверены, что и впредь он не позволит себе никаких выступлений против Советской власти и просим МГЧК принять наше поручительство за профессора

## ДОПРОС АРХИМАНДРИТА ИЛАРИОНА (ТРОИЦКОГО)

архимандрита Илариона и вместе с тем усердно ходатайствуем о скорейшем его освобождении.

Профессор Анатолий Орлов  
Профессор Сергей Глаголев  
Профессор Павел Флоренский  
Профессор Иван Попов  
Профессор Варфоломей Ремов  
Профессор Дмитрий Лебедев

Сергиев-Посад  
12 мая 1919 г[ода]

### ИСТОЧНИКИ

#### *Публикуемые архивные источники*

Протокол допроса архим. Илариона (Троицкого) в рамках возбужденного Уголовного дела. Ф. 10035 (УКГБ СССР по г. Москве и Московской обл.). Оп. 2. Д. П-34970. Л. 5–7 об.

Письмо профессоров МДА в Московскую Губернскую Чрезвычайную Комиссию с просьбой в освобождении архим. Илариона (Троицкого). Ф. 10035 (УКГБ СССР по г. Москве и Московской обл.). Оп. 2. Д. П-34970. Л. 14.

#### *Опубликованные 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., В. Л. Шленов 2017 — Беляев А. Д. Дневники за октябрь-ноябрь 1917 г. / Публ. игум. Дионисия (Шленова), В. Л. Шленова // БВ. 2017. № 26–27. Вып. 1–2. С. 559–618. [*Beliaev A. D. Dnevniky za oktiabr’-noiabr’ 1917 g. (Diaries for October-November 1917) / Publikatsiia igumena Dionisiia (Shlenova),*

- V. L. Shlenova // Bogoslovskii Vestnik (Theological Herald). 2017. № 26–27. Выпуск 1–2. Р. 559–618.]
- Дионисий (Шленов), игум., Шленов 1918 — *Беляев А. Д.* Лавра и Академия в пасхальные дни 1918 года (дневники 15.04.1918–28.04.1918) / Публикация игум. Дионисия (Шленова), В. Л. Шленова // БВ. 2018. № 29. Вып. 2. С. 283–302. [*Beliaev A. D.* Lavra i Akademiia v paskhal'nye dni 1918 goda (dnevniky 15.04.1918–28.04.1918) / Publikatsiia igumena Dionisiia (Shlenova), V. L. Shlenova // Bogoslovskii Vestnik (Theological Herald). 2018. № 29. Выпуск 2. Р. 283–302.]
- 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. Том 2. № 6–9. Р. 1–19.]

#### ЛИТЕРАТУРА

- Андроник (Трубачев), игум. 2009 — Свидетельства архимандрита Илариона (Троицкого) и священника Павла (Флоренского) о прекращении существования старой «Академии у Троицы» / Публ. игум. Андроника (Трубачева) // БВ. 2008–2009. № 8–9. С. 501–504. [Svidetel'stva arkhimandrita Ilariona (Troitskogo) i sviashchennika Pavla (Florenskogo) o prekrashchenii sushchestvovaniia staroi "Akademii u Troitsy" (The testimony of archimandrite Hilarion (Troitsky) and priest Paul (Florensky) on the termination of the old "Academy by the Trinity") / Publikatsiia igumena Andronika (Trubacheva) // Bogoslovskii Vestnik (Theological Herald). 2008–2009. № 8–9. Р. 501–504.]
- Голубцов С., протод. 1999а — *Голубцов С., протод.* Московское духовенство в преддверии и начале гонений 1917–1922 гг. М., 1999. [*Golubtsov S., protodeacon.* Moskovskoe dukhovenstvo v preddverii i nachale goneni 1917–1922 godov (Moscow clergy before and during the persecution of 1917–1922). Moscow, 1999.]
- Голубцов С., протод. 1999б — *Голубцов С., протод.* Стратилаты академические из корпорации Московской духовной академии первой половины XX века. Жизнь, труды и крестный путь: По материалам архивов и публикаций. Обзор и исследование. М., 1999. [*Golubtsov S., protodeacon.* Stratilaty akademicheskie iz korporatsii Moskovskoi dukhovnoi akademii pervoi poloviny XX veka. Zhizn', trudy i krestnyi put': Po materialam

- arkhivov i publikatsii. Obzor i issledovanie (Academic warriors from the staff of the Moscow Theological Academy of the first half of the XX century. Life, works and the way of the cross: Based on materials from archives and publications. Overview and research). Moscow, 1999.]
- Голубцов С., протод. 2010 — *Голубцов С., протод.* МДА в революционный период // БВ. 2010. № 11–12. С. 443–509. [*Golubtsov S., protodeacon.* Moskovskaia Dukhovnaia Akademiia v revoliutsionnyi period (Moscow Theological Academy during the Revolution) // *Bogoslovskii Vestnik* (Theological Herald). 2010. № 11–12. P. 443–509.]
- Евгений (Решетников), архиеп. 2017 — *Евгений (Решетников), архиеп.* Московская духовная академия в 1917–1918 учебном году: на пути к мученичеству // БВ. 2017. № 26–27. Вып. 1–2. С. 21–41. [*Eugene (Reshetnikov), archbishop.* Moskovskaia dukhovnaia akademiia v 1917–1918 uchebnom godu: na puti k muchenichestvu (Moscow Theological Academy in academic year of 1917–1918: on way to martyrdom) // *Bogoslovskii Vestnik* (Theological Herald). 2017. № 26–27. Vypusk 1–2. P. 21–41.]
- История Вознесенского храма 2013 — *История Вознесенского храма, г. Красноармейск.* 2013. URL: [ivblagochinie.ru/blagochinie/hramy/voznensenskiy-hram-g-krasnoarmeysk.html](http://ivblagochinie.ru/blagochinie/hramy/voznensenskiy-hram-g-krasnoarmeysk.html). (дата обращения 30.07.2018). [*Istoriia Voznesenskogo khrama, gorod Krasnoarmeisk* (History of the Ascension church, Krasnoarmeisk). 2013.]
- Лука (Головков), архим. 2010 — *Лука (Головков), архим.* Собор святых Московской Духовной Академии: материалы к истории создания нового иконописного образа // БВ. 2010. № 11–12. С. 1062–1086. [*Lucas (Golovkov), archimandrite.* Sobor sviatykh Moskovskoi Dukhovnoi Akademii: materialy k istorii sozdaniia novogo ikonopisnogo obraza (Synaxis of the Saints of the Moscow Theological Academy: materials on the history of the creation of a new icon-painted image) // *Bogoslovskii Vestnik* (Theological Herald). 2010. № 11–12. P. 1062–1086.]
- Сафонов 2005–2006 — *Сафонов Д. В.* Академическое служение священномученика Илариона (Троицкого) и его борьба с обновленчеством: По материалам публичных диспутов в Политехническом музее // БВ. 2005–2006. № 5–6. С. 335–372. [*Safonov D. V.* Akademicheskoe sluzhenie sviashchennomuchenika Ilariona (Troitskogo) i ego bor'ba s obnovlenchestvom: Po materialam publichnykh disputov v Politekhnicheskom muzee (Academic service of the hieromartyr Hilarion (Troitsky) and his struggle against the Living Church: Based on materials of public debates in the Polytechnic museum) // *Bogoslovskii Vestnik* (Theological Herald). 2005–2006. № 5–6. P. 335–372.]

*Abstract*

**Interrogation of archimandrite Hilarion (Troitsky) on May 1919 / A publication of priest Victor Lenok, hegumen Dionysius (Shlenov)**

Readers are offered a publication of a protocol of interrogation of the pro-rector of the Moscow Theological Academy Archimandrite Hilarion (Troitsky). The interrogation was conducted in mid-1919 during his three-month imprisonment in Butyrskaya prison for preaching the truths of the Christian faith. The protocol is accompanied by a personal testimony of the arrested person and letters of the professors of the MThA in his defense. St. Hilarion is a special patron of the Moscow Theological Academy as one of its teachers and administrators, who after the revolution lived as a confessor of the faith and took a martyr's death. The publication of these documents is a significant milestone for clarifying the stages of the life of the Holy Martyr.

Keywords: revolution, Moscow Theological Academy, New Martyrs of Russia, interrogation, political repressions.



## ОТДЕЛ IV. РЕЦЕНЗИИ, БИБЛИОГРАФИЯ

---

### РЕЦЕНЗИИ

УДК 801.731 (82.091)

DOI: 10.31802/2500-1450/2018-30-3-333-360

Рецензия на: Степанян К. А. Шекспир, Бахтин и Достоевский: герои и авторы в большом времени. М.: Глобал Ком, Языки славянской культуры, 2016 (Studia philologica). 296 с. ISBN 978-5-94457-273-8

#### БАХТИН АНТИ ДОСТОЕВСКИЙ

Новая книга К. А. Степаняна привлекает внимание уже самим заглавием — «Шекспир, Бахтин и Достоевский»<sup>1</sup>. Нарушение хронологии в расположении имен (Достоевский после Бахтина) у такого маститого ученого не может быть случайным. И действительно, при знакомстве с книгой становится ясно, что путь к своей главной цели — пониманию тайны творчества Достоевского — Степанян проложил через творчество Шекспира и Бахтина. Казалось бы, этот путь весьма «утрамбован» предшественниками исследователя, но ему удается сделать много тонких и точных наблюдений.

Автор ведет непростой разговор со своими собеседниками, но если он в целом понимает Шекспира, соглашается с Достоевским, то с Бахтиным он спорит. Ядром спора становится глава третья «Достоевский Бахтин. Совместим ли “реализм в высшем смысле” с полифонией?». Степанян раскрывает проблему, обозначенную в подзаголовке: «Со времени выхода “Проблем поэтики Достоевского”, когда идеи Бахтина, что называется, пошли в народ, прошло больше полувека. С тех пор появилось немало веских и аргументированных возражений, опровергающих многие ключевые положения (курсив наш. — О. С.) этой работы:

<sup>1</sup> Степанян 2016. С. 296.

статьи Аверинцева, Лихачева и ряд других, вошедших впоследствии в двухтомник “Бахтин: *pro et contra*”; статьи моих коллег В. Ветловской, В. Захарова, К. Эмерсон и др. Да и после выхода в 1929 г. “Проблем творчества Достоевского”, первого варианта этого труда, серьезных возражений хватало, назовем прежде всего статью В. Комаровича. Но влияние, известность и популярность бахтинских идей продолжают оставаться гораздо большими, чем эти возражения. В чем тут дело?»<sup>2</sup>

И Степанян отвечает на этот вопрос: «На наш взгляд, помимо высокого профессионального уровня его работ, — в обаянии самой личности Бахтина, его мученической судьбы, того эффекта, которое вызвали в свое время в нашем литературоведении его книги о Достоевском и Рабле (и волны которого докатываются и до нас), в притягательности слова “свобода”, которое он, наверное, впервые и навечно связал с Достоевским»<sup>3</sup>. Для подтверждения своей позиции Степанян приводит мнение ряда исследователей (В. Н. Турбина, Ю. Г. Кудрявцева, М. К. Рыклина, В. Л. Махлина и др.)<sup>4</sup>, утверждающих, что концепция Бахтина родилась в ответ на идеологическое давление тоталитарной советской системы: «Говоря о Бахтине как о личности <...> надо помнить одно обстоятельство: это был человек, большей части сознательной жизни которого сопутствовали <...> голод и боль <...> Концепция карнавала <...> отвечала на голос событий, которые разворачивались буквально под окнами Бахтина, на улице <...> Разрушение, голод, болезни — это негатив карнавала <...> И в этих условиях, когда прямо против такой азиатчины выступить было нельзя, Бахтин на материале Достоевского, произвольно им истолкованном (курсив наш. — О. С.), выступал в защиту многоголосия, полифонического мышления»<sup>5</sup> и т. д.

<sup>2</sup> Степанян 2016. С. 123–124.

<sup>3</sup> Там же. С. 124.

<sup>4</sup> Цитаты, приводимые автором, даются с указанием номера страницы, на которой они расположены, без обращения к первоисточнику. Все выделения в цитатах, кроме особо оговоренных, принадлежат автору книги.

<sup>5</sup> Степанян 2016. С. 150.

Полагаем, Степанян чувствовал односторонность подобной аргументации и потому обратился к наблюдению С. Г. Бочарова над видимой антиномичностью идей Бахтина: «Как ни стараются за него бахтинисты свести концы с концами, противоречия между “Автором и героем” и “Достоевским” и между последним и “Рабле” не случайно бросаются нам в глаза и должны быть признаны самой глубокой характеристикой творчества Бахтина. Он создал *свой* полифонический роман (курсив наш. — О. С.), и “не нужно превращать его в эпос” (М. Л. Гаспаров) <...> “Ядро” его не уловимо в наши интерпретационные сети»<sup>6</sup>. В «наши», то есть имевшиеся на тот момент в распоряжении Бочарова «сети», идеи Бахтина действительно не «уловимы», как и идеи «религиозных филологов», против которых он по-донкихотски выступит через пять лет<sup>7</sup>.

В поисках ответа на главный вопрос Степанян обращается к основным положениям концепции Бахтина, представленной в его работах «Проблемы творчества Достоевского» и «Проблемы поэтики Достоевского». По существу, это две редакции одного и того же текста, обладающего содержательным и стилевым единством, основу которого образует императивная модальность, не допускающая никаких иных мнений, кроме авторского. Уверенность Бахтина в своей правоте, талантливо воплощенная в слове, особым образом интонационно и ритмически организованном, действует на читателя завораживающе и делает незаметными многие нелепости и неточности, а иногда и явные ошибки. Однако Степаняну удастся преодолеть морок бахтинского слова, что выражается во множестве замечаний-вопросов. Например: при анализе романа «Идиот» Бахтин «как ни странно, не разграничивал юродство и шутовство»; «Бахтин как бы не учитывает...»; «Удивительно, но Бахтин в “Проблемах творчества Достоевского” пишет...»; «При этом в “Проблемах поэтики...”», где так много место уделено, к примеру, “Преступлению и наказанию”...»<sup>8</sup> и т. д. и т. п.

<sup>6</sup> Степанян 2016. С. 162.

<sup>7</sup> См.: Бочаров 2001. С. 483–499.

<sup>8</sup> Степанян 2016. С. 125, 128, 138, 158.

Каждый такой вопрос — указание на конкретный факт, устанавливающий несоответствие идей Бахтина содержанию творчества Достоевского. Например, Степанян приводит наблюдения К. Эмерсон в статье с характерным названием «Чего Бахтин не смог прочесть у Достоевского»: «Большинство из того, что оказалось за пределами его логоцентричного прочтения, объясняется слепотой Бахтина к специфике образа: существованию образа в пространстве, его стремлению к совершенству формы, его безразличию к диалогу, его способности мгновенного преобразования <...> Обращения же, переживаемые вследствие уединенного созерцания образа, — то есть *духовные акты, не требующие слов и необратимые*, — обычные явления у Достоевского, однако Бахтин обнаруживает себя невнимательным читателем подобных немых, экстатических моментов»<sup>9</sup> (курсив наш. — О. С.). При этом, пишет Степанян, философ «понимал, что если прочитывать Достоевского в русле его концепции, то созданный писателем мир “может представляться хаосом”»<sup>10</sup>. Более того, в конечном итоге «Бахтин признает, что полифония — это проведение одной и той же темы по разным голосам, но какова эта тема — не определяет. И это, конечно, не случайно»<sup>11</sup>. По мнению исследователя, «отказ Бахтина от “метафизики”, от рассмотрения “содержательной глубины” <...> произведений Достоевского <...> был вызван не только стремлением остаться в сфере “чистой поэтики” и не только цензурными соображениями. Позволим себе предположить, что на работы Бахтина о Достоевском наложили отпечаток перипетии личной судьбы и особенности мировоззрения ученого»<sup>12</sup>.

Это безусловно так. Мировоззрение ученого, складывающееся в результате событий его личной судьбы, неизбежно влияет и на процесс исследования, и на его результат. Говоря об этом, Степанян делает важ-

<sup>9</sup> Степанян 2016. С. 139.

<sup>10</sup> Там же. С. 145.

<sup>11</sup> Там же. С. 134.

<sup>12</sup> Там же. С. 148–149.

ное наблюдение: «Сам Бахтин, как представляется, — и как становится сейчас ясно в результате выхода собрания сочинений<sup>13</sup>, — был более философом или антропологом, нежели литературоведом (хотя, конечно, и литературоведом блестящим); он и сам определял область своих занятий “как философскую антропологию”»<sup>14</sup>. Причем эта антропология имеет совершенно конкретную направленность. Как указывает исследователь, еще в самом начале своей деятельности Бахтин поставил перед собой задачу создания нравственной философии, то есть этики, поэтому важнейшей функцией формы он считал «объединение познавательного с этическим»<sup>15</sup>.

Рассматривая основные категории бахтинской концепции (диалог, карнавал и смех), Степанян замечает, что философ понимал диалог «либо лишь формально, как структурообразующий принцип и не более, либо как единственно возможное проявление личностной свободы человека»<sup>16</sup>. Рассуждения Бахтина о диалоге, пишет исследователь, полны противоречий: «Отличие автора от персонажей в мире Достоевского заключается не только и не столько в том, что автор “организует диалог”, как считает

<sup>13</sup> Речь идет об издании: Бахтин 1996—2012.

<sup>14</sup> Степанян 2016. С. 124.

<sup>15</sup> Там же. С. 165.

Заметим, что нечто подобное, хотя и в более амбициозном масштабе, видел перед собой в качестве возжеланной цели и Лев Толстой — и тоже в самом начале своего поприща: «Вчера разговор о Божественном и вере навел меня на великую громадную мысль, осуществлению которой я чувствую себя способным посвятить жизнь. Мысль эта — основание новой религии, соответствующей развитию человечества, религии Христа, но очищенной от веры и таинственности, религии практической, не обещающей будущее блаженство, но дающей блаженство на земле. Привести эту мысль в исполнение, я понимаю, что могут только поколения, сознательно работающие к этой цели. Одно поколение будет завещать эту мысль следующему, и когда-нибудь фанатизм или разум приведут ее к исполнению. Действовать *сознательно* к соединению людей с религией, вот основная мысль, которая, надеюсь, увлечет меня» (Толстой 1965. Т. 19. С. 150).

<sup>16</sup> Степанян 2016. С. 152.

Бахтин, но в том, что автор в своей “модели мира” <...> *показывает*, по каким законам устроено мироздание (для тех, кто способен увидеть, конечно), а многие из его персонажей только *рассуждают* об этом»<sup>17</sup>. При этом «герои Достоевского спорят о Божественной весте, о содержании этой весте не только — и даже не столько — друг с другом, сколько с Самим Богом»<sup>18</sup>.

Не меньше противоречий и в рассуждениях Бахтина о карнавале. Степанян обращается к мысли С. С. Хоружего, согласно которой «чем дальше, тем больше “карнавал” выступает у Бахтина как некая безбрежная стихия, вобравшая в себя и в жизни, и в литературе все положительные ценности, все радостное, свободное и сближающее людей <...> возникает утопия, построенная на гипертрофии и абсолютизации карнавального начала»<sup>19</sup>. При этом, пишет К. Эмерсон, «карнавал является для Бахтина главным образом некоей духовной категорией, состоянием ума. Это не описание исторически реального мира (даже в праздничном его состоянии) и не изображение вымышленного мира, создаваемого артистическими средствами. Карнавал был дорог Бахтину потому, что означал освобождение от страха, поскольку был исполнен смеха и потому способен преодолевать муки, голод и мысли о смерти»<sup>20</sup>.

В результате, говорит Степанян, весь мир оказывается для Бахтина одним бесконечным карнавалом, который «ничего не абсолютизирует, а провозглашает веселую относительность всего»<sup>21</sup>. Всего: жизни и смерти, добра и зла, Бога и дьявола. Философ наделяет карнавал правом аннулировать ценность любого явления или предмета бытия, даже Евангелия<sup>22</sup>, и щедро делится этим видением мира с Достоевским, заявляя в подгото-

<sup>17</sup> Степанян 2016. С. 139.

<sup>18</sup> Там же. С. 133.

<sup>19</sup> Там же. С. 177–178.

<sup>20</sup> Там же. С. 178.

<sup>21</sup> Там же. С. 132.

<sup>22</sup> Там же. С. 185.

вительных материалах к «Проблемам поэтики...», что «Достоевскому было присуще “глубокое, но подспудное сознание *относительности* сосуществующих спорящих правд эпохи, мы бы сказали — карнавальное сознание, но без карнавального смеха” <...> и указывает на отсутствие у писателя окончательного решения основных идеологических проблем»<sup>23</sup> (курсив наш. — О. С.). Между тем известно, что ко времени создания великого пятикнижия все «основные идеологические проблемы» Достоевским были уже решены, о чем свидетельствует, в частности, его письмо Н. Д. Фонвизиной от конца февраля 1854 г.

Говоря о такой бахтинской категории, как смех, Степанян обращается к мысли С. С. Аверинцева об опасной «стихийности» смеха, при которой «человек, отдавшийся стихии смеха, часто оказывается уже несвободен и не способен среагировать на “незаметную подмену предметов смеха”». Но, главное, смех очевидно амбивалентен: он может служить и добру — в случае, если это смех человека над своими пороками, но может быть и орудием и средством зла — если служит надругательству и насилию над добром (осмеяние распятого Христа), моральному уничтожению несогласных, выражению превосходства смеющегося над “слабыми” людьми»<sup>24</sup>. Исследователь делает справедливый вывод: «Бахтин как бы не учитывает, что смеяться может не только народ, но и *духи злобы поднебесные* (Еф. 6, 12)»<sup>25</sup>. Заметим, что Бахтин «не учитывает» и вопрос самого Достоевского, заданный им через старика Карамазова:

- ...Кто же это так смеется над человеком? Иван? В последний раз и решительно: есть Бог или нет? Я в последний раз!
- И в последний раз нет.
- Кто же смеется над людьми, Иван?
- Черт, должно быть, — усмехнулся Иван Федорович.

<sup>23</sup> Степанян 2016. С. 132.

<sup>24</sup> Там же. С. 126.

<sup>25</sup> Там же. С. 128.

— А черт есть?

— Нет, и черта нет.

— Жаль. Черт возьми, что б я после того сделал с тем, кто первый выдумал Бога! Повесить его мало на горькой осине<sup>26</sup>.

Допустить, что Бахтин не помнил этой важнейшей сцены, невозможно. Ведь вспомнил же он о другой картине, созданной Достоевским за двадцать лет до «Братьев Карамазовых»<sup>27</sup>: «И стал я разглядывать и вдруг увидел какие-то странные лица. Все это были странные, чудные фигуры <...> Кто-то гримасничал передо мною, спрятавшись за всю эту фантастическую толпу, и передергивал какие-то нитки, пружинки, и куколки эти двигались, а он хохотал и все хохотал!.. И если б собрать всю ту толпу, которая тогда мне приснилась, то вышел бы славный маскарад...»<sup>28</sup>.

Однако, пишет Степанян, «нам же хочется спросить: почему Бахтин решил, что таинственный “кто-то”, кто “хохотал и все хохотал”, спрятавшись за всей привидевшейся молодому писателю толпой, есть всего лишь паяц? Равным образом и смех, звучащий во сне Раскольникову, когда он вновь пытается и все никак не может убить старуху-процентщицу, смех сначала самой старухи, а потом звучащий из соседней темной комнаты, Бахтин почему-то считает “развенчивающим всенародным осмеянием на площади карнавного короля-самозванца”»<sup>29</sup>. Исследователь замечает, что хотя «многие признаки карнавала, выявленные Бахтиным, в творчестве Достоевского несомненно присутствуют (и в редуцированном, как пишет Бахтин, и в нередуцированном виде), служат они совсем не тем целям, что во время карнавного действия, а, напротив, выражению фантомности и абсурдности уединенного человеческого бытия в мире

<sup>26</sup> Достоевский 1972—1990. Т. 14. С. 124.

<sup>27</sup> См.: Достоевский 1861.

<sup>28</sup> Достоевский 1972—1990. Т. 19. С. 71.

<sup>29</sup> Степанян 2016. С. 129.



и свидетельствуют о том или ином *локальном* торжестве сил зла»<sup>30</sup>. В этой связи автор вспоминает выражение «"ад всесмешливый" — слова из канона, читаемого в церкви в Великую Пятницу, когда верующие переживают казнь Христа (в тот день Распятия аду действительно могло показаться, что победил навсегда)»<sup>31</sup>.

Православие учит, что зло неонтологично, оно не имеет своего бытия, а появляется в мире всякий раз, когда человек употребляет свободную волю не на служение Богу, а на удовлетворение собственных похотей. В результате такой человек всегда порождает зло<sup>32</sup>, о чем и говорит Евангелие: «Из сердца исходят злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, любоддеяния, кражи, лжесвидетельства, хуления»<sup>33</sup>. Не являясь источником зла, сатана делает все, чтобы разжечь его в сердце человека. И если человек не старается очистить свою душу от греховной скверны, дух зла превращает ее в подполье безблагодатного бытия, наполненного темными страстями и гадкими страстишками.

Степанян обращается к мысли американского исследователя Д. Куонджича о том, что в концепции Бахтина «мы имеем дело с критикой *логоцентризма*: смех — это действие, расщепляющее, удваивающее, высмеивающее и деконструирующее присутствие логоса; *отодвигая слово от уст автора, разоблачая логос как обман*, основанный на воле к власти, смех лишает монологического автора контроля над своим языком и его источником»<sup>34</sup> (полу жирный курсив наш. — О. С.). Полагаем, вместо слова «смех» здесь следует поставить имя того, кто дал ему такую власть. На страницах своей книги Бахтин множество раз заклинательно повторяет мысль о том, что литературное произведение возникает почти само собой

<sup>30</sup> Степанян 2016. С. 125.

<sup>31</sup> Там же. С. 129.

<sup>32</sup> Эту мысль Достоевский выразил в приведенном выше разговоре отца и сына Карамазовых.

<sup>33</sup> Мф. 15, 19.

<sup>34</sup> Степанян 2016. С. 126–127.

без творящей воли писателя, что слово каким-то образом отчуждается от автора и существует само по себе, находясь в бесконечном диалоге с голосами персонажей. Более того, замечает Степанян, в конце жизни, «реагируя на критику своей концепции полифонизма, Бахтин в записях 1970-х гг. пишет уже не о равноправном диалоге авторского голоса с голосами персонажей, а о принципиальном *отсутствии* у автора-художника “собственного слова”: автор обязан выйти из диалога, облечься в молчание, находиться по касательной к изображаемому миру»<sup>35</sup>. Заметим, что когда Бахтин говорит об «авторе», он имеет в виду прежде всего Достоевского.

В приведенной цитате Кюнджича слово «слово» написано со строчной буквы, следовательно, речь идет о лексической единице. Однако эта фраза содержит и иной смысл, при котором, по словам Степаняна, «смех может иметь и более опасные последствия»<sup>36</sup>, поскольку речь идет об отторжении писателя не только от его собственного слова, но и от Бога Слова, второго Лица Божественной Троицы. И здесь особое значение получает мысль исследователя о том, что «в статье Д. Кюнджича прослеживается <...> связь между бахтинской концепцией романов Достоевского с некоторыми положениями теории Ницше»<sup>37</sup>. Вспомним, что Ницше неоднократно демонстративно объявлял себя антихристианином, провозглашая своей главной целью уничтожение христианства и утверждение на его месте собственной религии<sup>38</sup>.

Для Бахтина Христос тоже не Бог. Он пишет: «В образе идеального человека или в образе Христа представляется ему (Достоевскому. — О. С.) разрешение *идеологических* исканий. Этот образ или этот высший голос должен увенчать мир голосов, организовать и *подчинить* его. Именно образ человека и его чужой для автора голос являлся последним *идеологическим* критерием для Достоевского: не верность своим убеждениям

<sup>35</sup> Степанян 2016. С. 151.

<sup>36</sup> Там же. С. 126.

<sup>37</sup> Там же. С. 127.

<sup>38</sup> См., например: Ницше 1895.

и не верность самих убеждений, отвлеченно взятых, а именно верность авторитетному образу человека»<sup>39</sup> (курсив наш. — О. С.). Тем самым Бахтин демонстрирует классическое деистическое построение: Бог — Сам по Себе (если Он вообще есть), а Христос, как и всякий человек, — для кого-то авторитет, а для кого-то — нет. Более того, пишет Степанян, Бахтин «полагал, что из нашего мира ушел Христос <...> а потому и спорил с заповедью “возлюби ближнего, как самого себя”, утверждая, что себя любить невозможно, ибо к себе можно относиться только со стыдом или покаянием, а прощение и любовь приходят извне, от трансцендентного Бога: “нельзя любить себя, но должно любить другого”»<sup>40</sup>. Эмансипируя человека от Бога, Бахтин дает ему право жить исключительно по собственной воле. И в результате, говорит Степанян, «в карнавале человеку предлагается совершить *узаконенное* “надъюридическое преступление”, чтобы <...> увидеть и оценить его как грех и высмеять грех»<sup>41</sup>.

Напомним, что Бахтин имел весьма широкое представление не только о христианстве, но и о гностической религиозной философии, которую энергично и целенаправленно изучал в течение многих лет, и, похоже, достиг в этом высоких степеней. В этой связи Степанян приводит «мысль американского критика и писателя Дэвида Паттерсона: “Мало кто понял в такой мере, как Михаил Бахтин, глубочайшие духовные связи, соединяющие нашу жизнь с литературой”»<sup>42</sup>. А поскольку мистический гностицизм монополизирует истину, отвергая всё, открытое до него, и претендует на способность открывать и объяснять духовные законы, лежащие в основе мироздания, то и христианство для Бахтина — лишь «один из множества *неподлинных* вариантов мировидения, а Христос — не Бог, а “лишь авторитетный образ человека” и “чужой для автора голос”»<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> Степанян 2016. С. 137.

<sup>40</sup> Там же. С. 245.

<sup>41</sup> Там же. С. 185.

<sup>42</sup> Там же. С. 127.

<sup>43</sup> Там же. С. 151.

В своем творчестве Достоевский создал целую галерею людей, стремящихся во что бы то ни стало освободиться от воли Божией, чтобы жить по собственному разумению. Похоже, об этом мечтал и Бахтин. Как всякий умный и тонко чувствующий человек, он не просто знал о существовании Бога, но постоянно ощущал Его присутствие в мире. Однако воспринимал это не как благодать, а как посягательство на свою свободу. Такое духовное состояние Достоевский показал словами Дмитрия Карамазова: «Меня Бог мучит»<sup>44</sup>. Но если Дмитрий в конце концов делает шаг к Богу, то Бахтин — от Него. И пытается увести за собой тех, кто видит во Христе Спасителя, а в Достоевском — Его апостола: «Нам важно не христианское исповедание Достоевского само по себе, но те живые формы его идеологического мышления, которые здесь достигают своего осознания и отчетливого выражения»<sup>45</sup>. Философ не мог не понимать того, что «идеологическое мышление» любого человека — это то, во что он верит, и что именно вера художника воплощается в «живые формы» его творчества. Не мог он не знать, как справедливо замечает Степанян, и известных слов Достоевского: «В поэзии нужна страсть, нужна *ваша* идея, и непременно указующий перст, страстно поднятый. Безразличие же и реальное воспроизведение действительности ровно ничего не стоит, а главное — ничего и не значит. Такая художественность нелепа...»<sup>46</sup>.

В предисловии к «Проблемам творчества Достоевского» Бахтин пишет, что «революционное новаторство» писателя «в области романа как художественной формы <...> пережило его философскую и социально-политическую идеологию»<sup>47</sup>. То, что идеологией Достоевского, определяющей все его мировоззрение, было православие — такой же факт, как и то, что никакое «новаторство» не способно его «пережить». Несомненно и то, что идеология всегда отражается в творчестве худож-

<sup>44</sup> Достоевский 1972–1990. Т. 15. С. 32.

<sup>45</sup> Бахтин 1994. С. 71.

<sup>46</sup> Достоевский 1972–1990. Т. 24. С. 308.

<sup>47</sup> Степанян 2016. С. 131, 130.

ника, образуя содержание его произведений. Очевидно, что именно идеологию Достоевского, то есть систематизированную и иерархизированную верой часть его мировоззрения, Бахтин не «мог согласиться принять». И в результате, замечает Степанян, «важнейшую часть <...> романов» Достоевского, «тончайшими нитями связанную с остальным текстом <...> Бахтин считает возможным просто не учитывать при построении своей эстетической концепции»<sup>48</sup>.

Но в основе этой «концепции» лежит не что иное, как собственная идеология Бахтина, о содержании которой можно судить по воспоминаниям С. Г. Бочарова: «Все, что было создано за эти полвека на этой безблагодатной почве, под этим несвободным небом, все в той или иной степени порочно», — сказал он, включив сюда и своего «Достоевского». А про нас, своих новых знакомых и не совсем еще старых тогда филологах, отозвался с сомнительным одобрением: «Вы, во всяком случае, не предаете. Если вы не утверждаете, то это потому, что вы не уверены. А я вилял — туда и обратно». То есть — с нас и спроса нет, он же мог утверждать — и не утверждал, а значит “предал” <...> И далее, говоря о “порочности” конкретно в книге о Достоевском: “... разве так бы я мог ее написать? Я ведь там оторвал форму от главного. Прямо не мог говорить о главных вопросах <...> о том, чем мучился Достоевский всю жизнь — существованием Божиим. Мне ведь там приходилось все время вилять — туда и обратно <...> Даже Церковь оговаривал...”<sup>49</sup>. Почему приходилось все время вилять и оговаривать? Кто или что заставило пойти против совести?

Отчасти ответ на этот вопрос содержится в следующих словах Степаняна: «Бахтин во второй половине жизни считал, что “человеку недодано”, а бытие “безвыходно”, то есть переоценивал человека и не верил в благой Божий замысел о мире. “Простая и просто любящая душа (писал он. —

<sup>48</sup> Степанян 2016. С. 131.

<sup>49</sup> Там же. С. 149. Мы посчитали нужным восстановить пропуски в цитате, сделанные Степаняном, по указанному им источнику: Бочаров 1999. С. 475.

К. С.), не зараженная софизмами теодицеи, в минуты абсолютного бескорыстия и непричастности поднимается до суда над миром, над бытием и виновником бытия»<sup>50</sup> (курсив наш. — О. С.). Исследователь оставил эту фразу без комментария, а она поражает своей, по выражению Достоевского, «непомерной» гордостью<sup>51</sup>. В ней Бахтин идет намного дальше Ивана Карамазова, отрицавшего творение, но «принимавшего» Творца, поскольку его «простая и просто любящая душа» возвышается уже не только «до суда над миром и бытием», но и над Богом, которого философ считает «виновником» своего «безвыходного» бытия, в котором ему чего-то «недодано». Теодицея же остается уделом «недоделанных пробных существ, созданных в насмешку»<sup>52</sup>, которым и должно помочь искусство, исполнив свою главную цель — освободить человека от чувства страха (перед миром и Богом) и надежды (на спасение и счастье)<sup>53</sup>.

Эту мысль Бахтина исследователь поясняет суждением В. Л. Махлина: «Когда доверие к “сотворенному” бытию сменится недоверием, “бунтом” против Мы, как у Достоевского, тогда в творчестве самого Бахтина произойдет основная переакцентуация, — следствием ее и станет в конце 20-х годов книга о “многоголосом” романе Достоевского как художественной “модели мира”»<sup>54</sup>. Махлин явно имеет в виду бунт Ивана Карамазова, причем пишет местоимение «Мы» с заглавной буквы, тем самым недвусмысленно указывая, что бунт героя Достоевского и бунт Бахтина направлен против Святой Троицы. Это значит, что Бахтин сознательно встал на путь богоборчества, но поскольку дотянуться до самого Бога он не мог, то ударил по тому, кто был между ним и Богом, —

<sup>50</sup> Степанян 2016. С. 149.

<sup>51</sup> Писатель неоднократно использовал этот и иные эпитеты («бесовская», «демонская» гордость) для обозначения духовно-нравственного состояния своих героев. Напр., в характеристике Раскольникова (см.: Достоевский 1972–1990. Т. 7. С. 155).

<sup>52</sup> Достоевский 1972–1990. Т. 14. С. 238.

<sup>53</sup> Степанян 2016. С. 151.

<sup>54</sup> Там же. С. 150–151.

по Достоевскому, и постарался всемерно исказить его лик точно так же, как Иван постарался исказить образ Христа в сознании брата Алексея.

В этой связи заслуживает внимания наблюдение В. Е. Ветловской, которое приводит Степанян: «Какую бы свободу он (Достоевский. — О. С.) не предоставлял герою, эта свобода всегда относительна. И какими бы глубокими идеями он его не наделял, эти идеи всегда остаются только частью еще более глубокой и всеобъемлющей системы воззрений, принадлежащей именно автору. Эта система не вмещается в узкие рамки “полифонической” концепции Бахтина, низводящей и Достоевского до уровня его персонажей. Парадоксальным образом выходит так, что, будучи переведенной из плана поэтики в план содержательный, эта концепция на самом деле заставляет писателя одобрять не все и всякие “голоса”, а только один — “голос” Ивана...»<sup>55</sup>. А в «Преступлении...», добавляет Степанян, и «голос» Раскольникова<sup>56</sup>. Полагаем, этот ряд можно продолжить.

Внимательно вглядываясь в бахтинский текст, исследователь находит в нем «поразительно буквальное совпадение со словами великого инквизитора!»<sup>57</sup>. Речь идет о фразе Бахтина: «Чрезвычайно характерно *вопросание* идеального образа (как бы поступил Христос?), то есть внутренняя диалогическая установка по отношению к Нему, *не слияние с Ним, а следование за Ним*»<sup>58</sup>. По мысли Степаняна, последние слова являются аллюзией к словам Великого инквизитора, обращенным к узнику: «Ты возжелал свободной любви человека, чтобы свободно пошел он *за тобою* (полу жирный курсив в обоих случаях наш. — О. С.), прельщенный и плененный тобою»<sup>59</sup>. И это очень показательно, потому что в этой сцене в мир приходит не Христос, а некто вместо Него.

<sup>55</sup> Степанян 2016. С. 159.

<sup>56</sup> Там же.

<sup>57</sup> Там же. С. 138.

<sup>58</sup> Там же. С. 137–138.

<sup>59</sup> Достоевский 1972–1990. Т. 14. С. 232.

В. Е. Ветловская пишет, что целью Великого инквизитора было «общее счастье на материальных началах, без Христа и вопреки Христу»<sup>60</sup>. Это значит, что такая же цель была и у Ивана, и у его господина и у Бахтина, который выступает невольным (или вольным) апологетом Ивана. Великий инквизитор, *alter ego* Ивана, говорит узнику: «И я ли скрою от тебя тайну нашу? Может быть, ты именно хочешь услышать ее из уст моих, слушай же: Мы не с тобой, а с ним, вот наша тайна! Мы давно уже не с тобою, а с ним, уже восемь веков...» И ты вместе с ним, и ты? — горестно воскликнул Алеша. Иван засмеялся»<sup>61</sup>. Надо полагать, тем самым бахтинским смехом.

Как известно, причиной появления сатаны стала гордость: «В преисподнюю низвержена гордыня твоя со всем шумом твоим; под тобою подстилается червь, и черви — покров твой. Как упал ты с неба, денница, сын зари! разбился о землю, попиравший народы. А говорил в сердце своем: “взойду на небо, выше звезд Божиих вознесу престол мой и сяду на горе в сонме богов, на краю севера; взойду на высоты облачные, буду подобен Всевышнему”. Но ты низвержен в ад, в глубины преисподней»<sup>62</sup>. Желание полной, абсолютной свободы от мира и его Творца движет Иваном и Великом инквизитором. Более того, внутри этого желания — мечта о том, чтобы подчинить себе и Бога, и эта мечта воплощается в «поэме» Ивана: не Бог Христос управляет миром, а мир в лице церковного чиновника повелевает им<sup>63</sup>.

Стремление человека к свободе — самое убедительное доказательство его несвободы. Свобода — атрибутивное, неотчуждаемое свойство людей и ангелов, но «подлинная свобода, — пишет Степанян, — только в Боге, и ее обретают только те, чья деятельность тем или иным образом

<sup>60</sup> Ветловская 2002. С. 32.

<sup>61</sup> Достоевский 1972–1990. Т. 14. С. 234, 239.

<sup>62</sup> Ис. 14, 11–15.

<sup>63</sup> Точно так же государственный чиновник, римский прокуратор, будет распоряжаться судьбой христорождившего Иешуа.



совпадает, ложится в многообразный и сложный план Божий, а остальные оказываются все-таки в рабстве у зла, сколь бы свободными себя ни мыслили»<sup>64</sup>. Поэтому всякая попытка освободиться от Бога является не чем иным, как констатацией рабства человека какой-либо страсти, чаще всего — страсти гордыни. Степанян говорит об этом: «В черновиках к “Проблемам поэтики...” есть такая знаменательная фраза: “Черт боится согласия (примкнуть к хору) как потери своей личности”»<sup>65</sup>. Это явная реминисценция к словам сатаны, явившегося Ивану Карамазову: «Я был при том, когда умершее на кресте Слово восходило в небо, неся на персях своих душу распятого одесную разбойника, я слышал радостные взвизги херувимов, поющих и вопиющих: “Осанна”, и громовый вопль восторга серафимов, от которого потряслось небо и всё мироздание. И вот, клянись же всем, что есть свято, я хотел примкнуть к хору и крикнуть со всеми “Осанна!” Уже слетало, уже рвалось из груди <...> я ведь, ты знаешь, очень чувствителен и художественно восприимчив. Но здравый смысл — о самое несчастное свойство моей природы! — удержал меня и тут в должных границах, и я пропустил мгновение!»<sup>66</sup>

Столь явная связь идей некоторых образов Достоевского с идеями Бахтина, отмеченная Ветловской, Степаняном, Махлиным и др. исследователями, не может быть случайной. Полагаем, здесь имеет место довольно известный феномен, когда читатель узнает себя в образах и идеях писателя. В этом нет ничего удивительного, ведь Достоевский изображал типы, реально существовавшие в обществе. Так, в 1878 г. он писал М. Н. Каткову о центральных образах «Братьев Карамазовых»: «Совокупите все эти 4 характера, и Вы получите, хоть уменьшенное в 1000-ю долю, изображение нашей современной действительности, нашей современной интеллигентной России <...> Инквизитор. (Иван холоден) <...> Да коли такие люди есть, то как же их не описывать? Да разве

<sup>64</sup> Степанян 2016. С. 152–153.

<sup>65</sup> Там же. С. 152.

<sup>66</sup> Достоевский 1972–1990. Т. 15. С. 82.

их мало, оглянитесь кругом, господа, эти взрывы...»<sup>67</sup>. С каждым днем взрывы (теракты) становились все чаще и громче, потому что все больше становилось «иванов», отрицающих мир Божий. Наконец, в 1917 г. руками «лакеев смердяковых» они разрушили старый мир до основания, чтобы затем построить новый мир на «разумных», а не Божественных началах. Но вдруг оказалось, что правят этим новым миром не они, а «инквизиторы» из Совнаркома.

Размышляя о преемственности литературной традиции европейской классики, Степанян пишет: «Цель каждого из этих великих писателей (речь идет о Сервантесе, Шекспире и Достоевском. — О. С.) — снятие маски с человека, обнаружение его неповторимого подлинного облика»<sup>68</sup>. Бахтин же делает обратное — надевает маску и на самого Достоевского, и на его творчество. Для этого он выдвигает художественную форму его сочинений на передний план так, чтобы совершенно скрыть за ней содержание. И когда форма приобретает самоценность и самозначимость, Бахтин заявляет, что за ней вообще нет слова Достоевского, а есть только «сложность неслиянных голосов», ведущих между собой бесконечный диалог. Таким образом, замечает Г. М. Фридлендер, «утверждая полифонизм Достоевского, Бахтин в своих работах, как это ни парадоксально, крайне монологичен и дидактичен»<sup>69</sup>.

Степанян пытается объяснить это противоречие и обращается к мысли С. С. Хоружего: «Можно догадываться, что к этой упрощенной и спорной, мягко говоря, схеме Бахтина толкали некие внутренние причины, что истоки ее скрыты где-то в судьбе мыслителя, его “персональной мифологеме”, его отношениях со своим временем и своим обстоянием»<sup>70</sup>. В результате, пишет Степанян, «где-то в 1930—1940-х гг. в мировоззрении Бахтина, под влиянием тяжелейших исторических и личных обстоя-

<sup>67</sup> Достоевский 1972—1990. Т. 30. Кн. 1. С. 250—251.

<sup>68</sup> Степанян 2016. С. 182.

<sup>69</sup> Там же. С. 132.

<sup>70</sup> Там же. С. 178.

ятельств, обстановки в стране, произошел некий перелом, в результате которого он стал считать, что всякое торжество истины достигается только репрессиями, “железом и кровью”, неотделимо от них и от страха, что альтернативой идеологическому гнету может быть только признание множественности равноправных истин, а история человечества замкнута в земных пределах, эпохе голода и страха необходимо противопоставить земное веселье и земное благосостояние людей»<sup>71</sup>. Полагаем, что этот вывод справедлив лишь отчасти. В биографии Бахтина нет следов какого-либо мировоззренческого «перелома», напротив, его слово служит доказательством последовательности и твердости убеждений, лишь окрепших со временем.

В начале декабря 1928 г. Бахтин был арестован по делу ленинградского религиозно-философского общества «Воскресение». Первый приговор, вынесенный в конце весны 1929 г., был убийственным для человека, больного остеомиелитом, — пять лет лагерей СЛОНа. Однако в июне того же года из печати выходит монография Бахтина «Проблемы творчества Достоевского», а еще через месяц Соловецкие лагеря были заменены пятилетней ссылкой в Кустанай, что не только сохраняло жизнь и здоровье, но и давало возможность работать.

Неслучайность этих событий очевидна. Есть основания предполагать, что решающую роль в судьбе философа сыграл наркомом просвещения СССР А. В. Луначарский. На фоне коллег по Совнаркому это был блестяще образованный человек, владевший несколькими языками, хорошо разбиравшийся в искусстве, знавший философию и эстетику. Но особенно сведущ Луначарский был в вопросах традиционных и модернистских религиозных учений, за что и получил от своих товарищей прозвище «блаженный Анатолий». Партия поручила ему создание новой, советской культуры, а главное — внедрение в общественное сознание новой идеологии, основанной на атеизме и объективном материализме. Для этого было необходимо полностью разрушить фундамент старой

<sup>71</sup> Степанян 2016. С. 150.

идеологии — православную веру, и Луначарский принимает активное участие в репрессиях против Русской Православной Церкви, борется со всеми проявлениями православия в искусстве. Одновременно он внимательно следит за различными традиционными и новыми религиозными движениями, появившимися в России в начале XX в., чтобы понять, какие из них и как именно можно использовать в борьбе против Православной Церкви.

Заметим, что «Проблемы творчества...» вышли из печати в государственном издательстве в то время, когда сам автор уже более полугода находился под арестом по «политическому» делу. Через месяц после этого приговор был смягчен, а еще через два месяца в журнале «Новый мир» появилась рецензия Луначарского на книгу Бахтина. А. А. Нестеренко пишет по этому поводу: «Как высококультурный читатель и блестящий критик, энциклопедически образованный искусствовед, Луначарский словно ждал появления научного труда Бахтина — так стремительно, вдохновенно и радостно отозвался он на него. В этой статье-рецензии он спрессовал все свои мысли о Достоевском, высказанные за 20 лет и, сумев максимально отрешиться от идеологических пут, высоко оценил открытие своего младшего собрата по литературной и философской науке»<sup>72</sup>. Много позже, в предисловии ко второму изданию «Проблем поэтики Достоевского», Бахтин напишет: «Этот, данный Луначарским, генетический анализ полифонии Достоевского, безусловно, глубок и, поскольку он остается в рамках историко-генетического анализа, не вызывает серьезных сомнений»<sup>73</sup>. Подобная оценка свидетельствует, как минимум, о том, что взгляды Бахтина на творчество Достоевского оказались весьма близки взглядам Луначарского. О них известно сегодня достаточно много.

В № 4 журнала «Красная новь» за 1921 г. публикуется речь Луначарского, в которой Достоевский объявляется пророком социальной

<sup>72</sup> Нестеренко 1999. С. 54.

<sup>73</sup> Бахтин 1994. С. 48.

революции. Однако влияние писателя на умы читающего общества росло с каждым днем — слишком многое из того, о чем он говорил полвека назад, стало кошмарной явью. Русские люди стали обращаться к Достоевскому за ответом на вопрос о будущем России, и власть постаралась сделать всё, чтобы они нашли «единственно правильный» ответ. В 1931 г. в Гослитиздате выходит однотомник периферийных сочинений Ф. М. Достоевского с предисловием Луначарского под заголовком «Достоевский как мыслитель и художник». Здесь писатель уже представлен врагом социализма, «выразителем отсталой, разлагающейся общественной среды», и власть устами Луначарского недвусмысленно предупреждает, что советским людям нельзя «сочувствовать его переживаниям, нельзя подражать его манере»<sup>74</sup>. Эту же мысль, но уже в качестве наставления молодым советским писателям, Луначарский повторяет в статье «Достоевский и писатели»<sup>75</sup>. Присоединяясь к хору других «бесов»<sup>76</sup>, он говорит о болезненности, «расщепленности сознания» Достоевского и предупреждает об опасности его таланта: «Увлечься Достоевским — это значит получить жернов на шею, который заставит вас, нырнув в омут, там и остаться. Изучить же Достоевского и понять его — это значит уметь достать до самого дна омута и потом вынырнуть из него, обогатив свой опыт и опыт общественный»<sup>77</sup>.

С каждым днем строительства Советского государства классовая (а вместе с ней и идеологическая) борьба обострялась, и книга Бахтина оказалась в этой ситуации очень, по выражению В. И. Ленина, своевременной. Она скрывала Достоевского за пестрой круговертью бесконечного карнавала, заглушала его пророческое слово многоголосьем его персонажей, прятала его лик за уродливой маской. Но все это было лишь одним из средств достижения главной цели — навсегда

<sup>74</sup> Луначарский 1963. Т. 1. С. 195.

<sup>75</sup> Луначарский 1931.

<sup>76</sup> См., например: Михайловский 1882.

<sup>77</sup> Луначарский 1963. Т. 1. С. 198–199.

вытравить из русского сердца образ Христа. Эту «адову работу» должна была выполнить советская литература. В конце 1920-х гг. М. А. Булгаков приступает к созданию романа «Мастер и Маргарита», в котором виртуозно извращает евангельское учение и подменяет образ Христа фигурой странствующего целителя Иешуа Га-Ноцри, а Божественную Литургию — сценой бала у сатаны, воспроизводящей один из основных сатанинских обрядов.

То, что Булгаков сделал в художественном слове, Бахтин сделал в науке. Он как бы перерисовал своими красками объективную (а вместе с ней и художественную) реальность, заодно поменяв в ней все аксиологические знаки. Получившуюся *ἀντί*-реальность<sup>78</sup> он наложил на окружающий мир и на мир Достоевского. Об этом говорят многочисленные наблюдения Степаняна. Так, он замечает, что «именно к литургической форме стремится в своем развитии романная форма Достоевского, особенно после “Преступления и наказания” и “Идиота”, когда начал реализовываться замысел “Жития великого грешника”. Противоположность смеха, карнавала — и литургии констатировал и сам Бахтин: во время карнавала происходит “обратное пресуществление”: крови в вино<sup>79</sup>, плоти — в еду, “небо уходит в землю” <...> “все карнавальные формы последовательно внецерковны и внерелигиозны. Они принадлежат к совершенно иной сфере бытия”»<sup>80</sup>, то есть к сфере инферальной.

Исследователь обращает внимание и на другой бахтинский «оборотень»: «Бахтин много писал о жанре мистерии как одном из основных истоков творчества Достоевского», также связывая этот жанр с карнавальностью. В этой связи Степанян приводит замечание Б. Эйхенбаума: «Сомнительна карнавальность мистерий. Хотя в них и присутствует некий элемент комикки, правомерно ли утверждать, что их серьезность, трагический плач и “стремление ввысь” имеют карнавальную основу? На наш

<sup>78</sup> *ἀντί* (анти) — вместо, против (Ушаков 1939–1940).

<sup>79</sup> Это и происходит на балу у Воланда.

<sup>80</sup> Степанян 2016. С. 189–190.

взгляд, здесь скорее следует говорить о “поэтике поста”, поскольку, по мнению специалистов в области религиозной драмы, мистерия развилась из литургии Великого поста»<sup>81</sup>. Таким образом, пишет Степанян, «согласно Бахтину <...> карнавал — это “мир наизнанку”»<sup>82</sup>, то есть мир, аксиологически перевернутый, мир с другим духовным «знаком»<sup>83</sup>.

К сожалению, самая большая и поистине дьявольская подмена осталась без внимания исследователя. Он приводит слова Бахтина из «Дополнений к Рабле»: «У Достоевского <...> каждое действие, слово, жест исполнены напряженной предельности <...> Сенная площадь, улицы — все это — арена борьбы Бога с дьяволом в душе человека; каждое слово, каждая мысль соотнесена с пределами, с адом и раем, с жизнью и смертью»<sup>84</sup>. Кажется, что Бахтин повторяет слова Достоевского, но на самом деле он подменяет его «голос» своим. В романе «Братья Карамазовы» Дмитрий Карамазов говорит брату Алексею: «Красота — это страшная и ужасная вещь! Страшная, потому что неопределимая, а определить нельзя потому, что Бог задал одни загадки. Тут берега сходятся, тут все противоречья вместе живут <...> Ужасно то, что красота есть не только страшная, но и таинственная вещь. Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей»<sup>85</sup>. Тварь не может быть ни выше Творца, ни равна Ему. Поэтому Бог не борется с дьяволом — низверженным ангелом, а просто уничтожит его в установленный срок<sup>86</sup>. Зная это, дьявол в бессильной злобе хочет хоть как-то досадить Богу, разрушая сотворенный Им мир. Думается, об этом знал и Бахтин, но продолжал оспаривать всемогущество Бога, выдавая желаемое за действительное: его дьявол борется с Богом,

<sup>81</sup> Степанян 2016. С. 129–130.

<sup>82</sup> Там же. С. 126.

<sup>83</sup> Заметим, что об этой дьявольской подмене Степанян уже писал прежде. См.: Там же. С. 29–30.

<sup>84</sup> Там же. С. 274.

<sup>85</sup> Достоевский 1972–1990. Т. 14. С. 100.

<sup>86</sup> См. Откр. 20, 9–10.

Который не может победить *сразу*, и поэтому борьба продолжается вечно. Нетрудно догадаться, на чьей стороне в этой борьбе сам Бахтин: поставляя дьявола впереди Бога, он как бы заранее отдает ему победу.

Степанян пишет, что «в творчестве <...> Достоевского мы имеем дело с *антикарнавалом*»<sup>87</sup>, что «романы Достоевского — это и вообще снятие масок, но этой, главной, скрывающей Бога от человека и человека от Бога, — особенно»<sup>88</sup>. Полагаем, это прекрасно понимал и Луначарский, для которого книга Бахтина оказалась очень своевременным подспорьем в его борьбе против православия. Нарком увидел в философе не только весьма одаренного ученого, но прежде всего единомышленника, который, в отличие от многих современников, умел выражать свои мысли ярко, энергично и очень убедительно. В результате, образ Достоевского, уже знакомый читателям как образ православного апостола и пророка, исчезал за пестрой круговертью карнавала, бесконечных диалогов и смеха всех надо всем.

Когда советская идеология окончательно утвердилась, Бахтин стал не нужен. Однако в 1960 г. он получает письмо из Института мировой литературы за подписями В. В. Кожинова, С. Г. Бочарова, Г. Д. Гачева, П. В. Палиевского и В. Д. Сквозникова. В нем выражалось признание его как ученого и предлагалось подготовить второе издание книги о Достоевском, которое и появилось в 1963 г. под названием «Проблемы поэтики Достоевского», а затем неоднократно переиздавалось огромными тиражами.

Вероятной причиной происшедшего стало то, что ветер хрущевской «оттепели» стал дуть явно не «туда», и «инженеры душ человеческих» забеспокоились. Антицерковные репрессии Н. С. Хрущева, сравнимые с репрессиями 1920-х годов (хотя и не столь явные), привели к обратному результату — росту религиозной активности, что в интеллигентской среде выразилось в возвращении к идеям русской религиозной философии.

<sup>87</sup> Степанян 2016. С. 191.

<sup>88</sup> Там же. С. 189.



Однако в 1960-х годах физически уничтожать православных людей, как это делалось в 1920-х, было уже невозможно, но и допустить возрождения религиозного сознания у советских граждан было нельзя. Здесь и понадобился Бахтин. Скорее всего, главную роль в его реабилитации сыграл Ю. В. Андропов, в те годы заведующий отделом ЦК КПСС по связям с коммунистическими и рабочими партиями социалистических стран, а с 1967 г. председатель КГБ СССР.

Подводя итоги, отметим колоссальный труд, вложенный К. А. Степаняном в его книгу. Однако несомненно, что любой труд был бы тщетен, если бы не основывался на эффективной методологии. Блестяще владея эстетическим анализом текста, Степанян пользуется им только на первоначальном этапе исследования главной идеи творчества Шекспира, Достоевского и Бахтина. Он ставит и успешно решает вопрос о мировоззрении и вере этих трех мыслителей, поскольку этот вопрос является главным, системообразующим элементом их творчества. В романах Достоевского он всегда выражен прямо, у Шекспира — имплицитно, а о вере Бахтина говорят его собственные слова и свидетельства современников. По существу, речь идет о фидеистическом исследовании, в котором всегда важна личная позиция автора, и Степанян выражает ее множеством корректных обращений к учению Православной Церкви, прямыми и косвенными цитатами из Священного Писания и святоотеческой письменности. Это говорит о том, что онтологическую и гносеологическую основу исследования образует православное мировоззрение его автора, позволяющее видеть в текстах Шекспира, Достоевского и Бахтина то, что не заметно для глаз, не имеющих подобной «оптики».

Важно, что такой подход дает возможность доказать как наличие христианского содержания в литературном произведении, так и его отсутствие, а также позволяет выявить и разнообразные отклонения от христианского вероучения. Таким образом, в книге Степаняна мы находим эффективную демонстрацию возможностей христианской поэтики — литературоведческой дисциплины, изучающей принципы, формы и средства воплощения христианского содержания в литературном произведении.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Бахтин 1963 — *Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963. [*Bakhtin M. M.* Problemy poetiki Dostoevskogo (The problems of Dostoyevsky's poetics). Moscow, 1963.]
- Бахтин 1994 — *Бахтин М. М.* Проблемы творчества Достоевского. К., 1994. [*Bakhtin M. M.* Problemy tvorchestva Dostoevskogo (The problem of Dostoyevsky's work). Kiev, 1994.]
- Бахтин 1996—2012 — *Бахтин М. М.* Собрание сочинений в 6 т. М., 1996—2012. [*Bakhtin M. M.* Sbranie sochinenii v 6 tomakh (Collection of works). Moscow, 1996—2012.]
- Бочаров 1999 — *Бочаров С. Г.* Сюжеты русской литературы. М., 1999. [*Bocharov S. G.* Siuzhety russkoi literatury (Plotlines of Russian literature). Moscow, 1999.]
- Бочаров 2001 — *Бочаров С. Г.* О религиозной филологии // Литературоведение как проблема. Труды Научного совета «Науки о литературе в контексте наук о культуре». М., 2001. С. 483—499. [*Bocharov S. G.* O religioznoi filologii (On religious philology) // Literaturovedenie kak problema. Trudy Nauchnogo soveta "Nauki o literature v kontekste nauk o kul'ture" (Literary criticism as a problem. Proceedings of the Scientific council "The science of literature in the context of the sciences of culture"). Moscow, 2001. P. 483—499.]
- Ветловская 2002 — *Ветловская В. Е.* Теория «полифонического романа» М. М. Бахтина и этическое учение Ф. М. Достоевского // XXI век глазами Достоевского: перспективы человечества. Материалы Международной конференции в университете Тибя (Япония) 22—25 августа 2000 года. М., 2002. С. 22—37. [*Vetlovskaya V. E.* Teoriia "polifonicheskogo romana" M. M. Bakhtina i eticheskoe uchenie F. M. Dostoevskogo (The theory of M. M. Bakhtin's polyphonic novel and the ethical doctrine of F. M. Dostoyevsky) // XXI vek glazami Dostoevskogo: perspektivy chelovechestva. Materialy Mezhdunarodnoi konferentsii v universitete Tiba (Iaponiia) 22—25 avgusta 2000 goda (XXI century through the eyes of Dostoyevsky: the prospects of mankind. Materials of the International conference at the University of Chiba (Japan) August 22—25, 2000). Moscow, 2002. P. 22—37.]
- Достоевский 1861 — *Достоевский Ф. М.* Петербургские сновидения в стихах и прозе. СПб., 1861. [*Dostoevsky F. M.* Peterburgskie snovideniia v stikhakh i proze (Petersburg dream in verse and prose). Saint Petersburg, 1861.]
- Достоевский 1972—1990 — *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений в 30 т. Л., 1972—1990. [*Dostoevsky F. M.* Polnoe sobranie sochinenii v 30 tomakh (Complete works). Leningrad, 1972—1990.]

## ШЕКСПИР, БАХТИН И ДОСТОЕВСКИЙ

- Луначарский 1931 — *Луначарский А. В. Достоевский и писатели* // Литературная газета. 1931. 9 февраля. С. 1. [*Lunacharskii A. V. Dostoevskii i pisateli (Dostoevsky and writers)* // *Literaturnaia gazeta (Literature gazette)*. 1931. 9 fevralia. P. 1.]
- Луначарский 1963 — *Луначарский А. В. Собрание сочинений в 8 т. М., 1963. [Lunacharsky A. V. Sobranie sochinenii v 8 tomakh (Collection of works in 8 volumes). Moscow, 1963.]*
- Михайловский 1882 — *Михайловский Н. К. Жестокий талант. СПб., 1882. [Mikhailovsky N. K. Zhestokii talent (Cruel talent). Saint Petersburg, 1882.]*
- Нестеренко 1999 — *Нестеренко А. А. Луначарский читает Достоевского и Бахтина // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1999. № 3. С. 33–58. [Nesterenko A. A. Lunacharskii chitaet Dostoevskogo i Bakhtina (Lunacharsky reads Dostoevsky and Bakhtin) // Dialog. Karnaval. Khronotop (Dialogue. Carnival. Chronotop). 1999. № 3. P. 33–58.]*
- Ницше 1895 — *Ницше Ф. Антихристианин. Проклятие христианству. СПб., 1895. [Nietzsche F. Antikhristianin. Proklatie khristianstvu (The Anti-Christian. Decree against Christianity). Saint Petersburg, 1895.]*
- Степанян 2010 — *Степанян К. А. Явление и диалог в романах Ф. М. Достоевского. СПб., 2010. [Stepanian K. A. Iavlenie i dialog v romanakh F. M. Dostoevskogo (Appearance and dialogue in the novels of Fyodor Mikhailovich Dostoevsky). Saint Petersburg, 2010.]*
- Степанян 2016 — *Степанян К. А. Шекспир, Бахтин и Достоевский: герои и авторы в большом времени. М., 2016. [Stepanian K. A. Shekspir, Bakhtin i Dostoevskii: geroi i avtory v bol'shom vremeni (Shakespeare, Bakhtin and Dostoevsky: heroes and authors of a grand time). Moscow, 2016.]*
- Толстой 1965 — *Толстой Л. Н. Собрание сочинений в 20 т. М., 1965. [Tolstoi L. N. Sobranie sochinenii v 20 tomakh (Collection of works in 20 volumes). Moscow, 1965.]*
- Ушаков 1939–1940 — *Толковый словарь русского языка: в 4 т. / Гл. ред. Б. М. Воллин, 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., 1939–1940. [Tolkovyi slovar' russkogo iazyka: v 4 tomakh (Dictionary of the Russian language: in 4 volumes) / 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, 1939–1940.]*



## ОТДЕЛ V. ХРОНИКА

---

### ХРОНИКА НАУЧНОЙ ЖИЗНИ АКАДЕМИИ ЗА 2016/2017 УЧЕБНЫЙ ГОД

УДК 378.225

DOI: 10.31802/2500-1450/2018-30-3-381-394

#### *Очное отделение бакалавриат*

*В 2016/2017 учебном году защитили*

*квалификационные работы на соискание*

*степени бакалавра пятьдесят пять человек:*

1. АВДЕЕВ Денис по кафедре Филологии на тему: «Служба преподобному Паисию Святогорцу: перевод и комментарий»;
2. АЛФЕЕВ Василий по кафедре Церковной истории на тему: «Проблематика Миланского эдикта в историографии XIX—XX вв.»;
3. АНДРЕЕВ Денис по кафедре Библистики на тему: «Основы православной педагогики по учительным книгам Ветхого Завета. Книга Иова»;
4. АРНАУТОВ Артемий по кафедре Библистики на тему: «Взаимосвязь Ветхого и Нового Заветов на примере антитез в Евангелии от Матфея»;
5. БАЙДАКОВ Руслан (Ростислав) по кафедре Богословия на тему: «Учение о святых и святости по агиографическим творениям свт. Григория Нисского и свт. Иоанна Златоуста»;
6. БАЛАНОВСКИЙ Георгий, иерей, по кафедре Церковной истории на тему: «Личность императора Константина Великого в отечественной историографии»;

7. БАТАЛОВ Кирилл по кафедре Церковной истории на тему: «Исповеднический подвиг в Соловецком лагере особого назначения в 1920-х годах»;
8. БЕЛОМЫТЦЕВ Илья по кафедре Богословия на тему: «Статус *Homo neanderthalensis* (неандерталец) в свете современных данных палеоантропологии: естественнонаучное и библейско-богословское осмысление»;
9. БОРИСОВ Иоанн, диакон, по кафедре Церковной истории на тему: «Эмеритальная касса духовенства Тульской епархии во второй половине XIX — начале XX в.»;
10. БУДКОВ Сергей по кафедре Богословия на тему: «Богословская проблематика богослужений Страстной седмицы»;
11. ВЕЛЬМЯКИН Анатолий по кафедре Богословия на тему: «Учение о монашестве свт. Феофана Затворника»;
12. ВОРОБЬЕВ Артемий по кафедре Церковной истории на тему: «Митрополит Михаил (Ермаков): жизнь и деятельность (1862—1929)»;
13. ВОРОНОВ Михаил по кафедре Богословия на тему: «Проблема определения момента смерти в контексте сопутствующей биоэтической проблематики в начале XXI в.»;
14. ГАВРЫШКИВ Илья по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Духовный баланс между приходским служением и семейной жизнью священнослужителя в современных условиях»;
15. ГОДОНОВ Михаил, диакон, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Методика организации и проведения религиозных диспутов с членами христианских сект в настоящее время»;
16. ГОЛУБИНСКИЙ Александр, иерей, по кафедре Богословия на тему: «Предназначение человека согласно первым трем главам книги Бытия»;
17. ГОРЮНОВ Илья по кафедре Библистики на тему: «Концепция “Тела Христова” в богословии святого апостола Павла»;

18. ГРИГОРЬЕВ Максим, диакон, по кафедре Богословия на тему: «Учение прп. Максима Исповедника о свободе Христа в контексте толкования им гефсиманского моления»;
19. ГРИШКОВ Дионисий, диакон, по кафедре Богословия на тему: «Апологетические мотивы в трудах священномученика Владимира (Богоявленского), митрополита Киевского»;
20. ДЕЙКИН Дмитрий по кафедре Церковной истории на тему: «Деятельность католического ордена иезуитов на Дальнем Востоке (2012–2017)»;
21. ДУМИТРОВИЧ Серафим по кафедре Церковной истории на тему: «Римские катакомбы в жизни древней Церкви»;
22. ЖЕМЧУЖНИКОВ Василий по кафедре Филологии на тему: «Комментированный перевод святителя Василия Великого сочинения “О том, что Бог не виновник зла”»;
23. ЖИДКОВ Антон по кафедре Богословия на тему: «Образ прихожанина в современных социологических исследованиях с точки зрения светских авторов»;
24. ЗАЖЕКО Александр по кафедре Церковной истории на тему: «Ученое монашество МДА в XIX — начале XX в.»;
25. ЗАХАРОВ Павел, иерей, по кафедре Богословия на тему: «Учение свт. Григория Нисского о богопознании»;
26. КАЗАРИН Николай, диакон, по кафедре Библистики на тему: «Монотеистическая реформа царя Иосии в 4 Цар. 22–23»;
27. ПАИСИЙ (Киселев), иеромонах, по кафедре Церковной истории на тему: «Русская Православная Церковь после Октябрьской революции в 1917–1921 гг.»;
28. КОБУЛЕЙ Елисей по кафедре Библистики на тему: «Евангельское учение о Царствии Небесном в притчах Христовых»;
29. КОВАЛЕВ Евгений, диакон, по кафедре Библистики на тему: «Экзегетический подход свт. Феофана Затворника к истолкованию Послания святого апостола Павла к Колоссянам»;

30. КОЗЛОВСКИЙ Даниил, диакон, по кафедре Богословия на тему: «Творчество Ф. М. Достоевского в рецепции католического богословия»;
31. КОСТАДИНОВ Мариан по кафедре Церковной истории на тему: «Образование Тырновского Патриархата в контексте европейской политики»;
32. КОСТЮЧЕНКО Павел по кафедре Церковной истории на тему: «Отношение великих князей Литовских к православию до Люблинской унии 1569 г.»;
33. КРАСНОВ Вячеслав по кафедре Церковной истории на тему: «Русская Православная Церковь в войнах и вооруженных конфликтах второй половины XIX — начала XX в.»;
34. КРИВОНОГОВ Сергей по кафедре Церковной истории на тему: «Жизнь святителя Филарета Московского в русской историографии»;
35. КУРДИШЕНКОВ Антоний, диакон, по кафедре Библистики на тему: «Значение образования в деле спасения на примере святого апостола Павла»;
36. ЛАЗАРЕВ Андрей по кафедре Библистики на тему: «Богословский анализ форм правления (теократии и монархии) в богоизбранном народе»;
37. МАКАРОВ Алексей по кафедре Библистики на тему: «"Блаженны невидевшие и уверовавшие" (Ин. 20, 29): воскресший Христос и апостол Фома в святоотеческой экзегезе»;
38. МАСЛОВ Дмитрий по кафедре Церковной истории на тему: «Жизнь и деятельность наместника Свято-Троицкой Сергиевой лавры архимандрита Афанасия (Федорова)»;
39. МЕРЗЛЯКОВ Кирилл по кафедре Церковной истории на тему: «История монашества Псковской земли в XV—XVII вв.»;
40. НИИНЕПУ Марко, диакон, по кафедре Библистики на тему: «Учение о посте в Священном Писании Нового Завета»;
41. НОВИКОВ Евгений по кафедре Богословия на тему: «Святоотеческое учение о падших духах»;



42. ПРИХОТЬКО Кирилл, диакон, по кафедре Богословия на тему: «Понятие свободы в богословии апостола Павла»;
43. РЫБИН Никита по кафедре Филологии на тему: «Служба преставлению святителя Николая, архиепископа Мир Ликийских чудотворца: текстологический анализ»;
44. САЯПИН Денис по кафедре Богословия на тему: «Актуальность философии И. А. Ильина в наши дни»;
45. СМОЛЯК Станислав, диакон, по кафедре Библистики на тему: «Богословско-экзегетический анализ толкования свт. Феофана Затворника на примере Первого послания апостола Павла к Фессалоникийцам»;
46. СУПРУН Сергей по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Святитель Афанасий, епископ Ковровский, как русский песнописец (на материале службы Всем Русским святым)»;
47. СУХОДОЛОВ Иван по кафедре Богословия на тему: «Религиозно-философские искания И. В. Киреевского»;
48. ФИЛАТОВ Виктор по кафедре Богословия на тему: «Святоотеческое учение о способности человека к творчеству»;
49. ХАНЗЕН Хенрик по кафедре Филологии на тему: «Комментированный перевод на немецкий язык проповедей, произнесенных митрополитом Антонием Сурожским в период пения Постной и Цветной Триоди»;
50. ХЛЕБУНОВ Артемий, диакон, по кафедре Богословия на тему: «Религиозно-общественные идеалы Д. А. Хомякова (по его работам “Православие”, “Самодержавие”, “Народность”)»;
51. ЧЕКОВ Евгений по кафедре Филологии на тему: «Концепция любви в “Божественной комедии” Данте по материалам третьей кантики»;
52. ЧЕРЕПЕННИКОВ Николай по кафедре Богословия на тему: «Практика принятия в Церковь еретиков в первые века христианства: богословская аргументация»;
53. ШАБАНОВ Валерий, диакон, по кафедре Библистики на тему: «Расцвет и падение Северного Израильского царства: опыт историко-богословского исследования»;

54. ШАУЭРМАН Николай по кафедре Истории и теории церковного искусства на тему: «Архитектура древнейших храмов Северного Кавказа»;
55. ШИЛКИН Денис по кафедре Библистики на тему: «Сравнительный анализ учения о браке в посланиях святых апостолов Петра и Павла».

*Дипломные работы защитили также восемь выпускников бакалавриата МДА прошлых лет:*

1. ГАНЖА Алексей, выпускник 2016 г., по кафедре Церковной истории на тему: «Теология освобождения: некоторые аспекты возникновения и развития»;
2. КАРЕЛЬСКИЙ Сергей, выпускник 2016 г., по кафедре Богословия на тему: «Идеал спокойствия души в сочинениях Григория Сковороды»;
3. ПАРАХИН Стефан по кафедре Библистики на тему: «Происхождение ветхозаветной части Пешитты в исследованиях современных ученых»;
4. РОЖИЦКИЙ Виталий, выпускник 2016 г., по кафедре Богословия на тему: «Границы Церкви в творении святителя Амвросия Медиоланского “О покаянии”»;
5. САЛАГИН Вячеслав, выпускник 2016 г., по кафедре Церковной истории на тему: «Вифанская семинария с 1905 по 1918 г.»;
6. СИБГАТУЛЛИН Михаил, иерей, выпускник 2016 г., по кафедре Библистики на тему: «Символика числа семь в Апокалипсисе святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова»;
7. СОСНИН Валерий, диакон, выпускник 2016 г., по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Дидактическая система священномученика Фаддея (Успенского)»;
8. ЦУРОВ Владимир, выпускник 2016 г., по кафедре Богословия на тему: «Образ Пресвятой Богородицы в “Словах” свт. Филарета (Дроздова) и св. прав. Иоанна Кронштадтского».

Прослушали курс бакалавриата МДА, не защитив дипломную работу, двадцать человек.

### **Сектор заочного обучения**

*В 2016/2107 учебном году квалификационные работы защитили три выпускника заочного отделения Московской духовной семинарии:*

1. КОРЯГИН Сергей, иерей, по кафедре Библистики на тему: «Характер и особенности цитирования Псалтири в Четвероевангелии»;
2. КУЛИКОВ Георгий по кафедре Богословия на тему: «Приложение православного учения о духовной жизни к страдающим дезорганизацией психической деятельности»;
3. ТИТОВ Александр по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Воцерковление детей в посткрещальный период на опыте воскресных школ».

*Также дипломные работы защитили восемнадцать выпускников семинарии*

*Сектора заочного обучения прошлых лет:*

1. АРТЕМИЙ (Кузьмин), иеромонах, выпускник 2015 г., по кафедре Церковной истории на тему: «Становление церковной организации в северо-восточном Приазовье в XVII — первой трети XIX в.»;
2. БОСОВ Виталий, выпускник 2015 г. по кафедре Церковной истории на тему: «Церковное и общественное служение митрополита Арсения (Стадницкого) в период управления Псковской епархией с 1903 по 1910 г.»;
3. ГУТОРОВ Николай, диакон, выпускник 2016 г., по кафедре Библистики на тему: «Архиепископ Василий Богдашевский как экзегет Четвероевангелия»;
4. ДИОДОР (Ларионов), монах, по кафедре Филологии на тему: «Происхождение и изначальное содержание понятия “монах” по греческим, коптским и сирийским памятникам II—IV вв.»;

5. ЗВЕЗДИН Алексей, выпускник 2015 г., по кафедре Филологии на тему: «Комментированный перевод книги профессора Тимоти Э. Грегори “История Византии”, посвященной Византии периода второго тысячелетия»;
6. ИЕРОНИМ (Данилов), игумен, выпускник 2016 г., по кафедре Церковной истории на тему: «Движение “иосифлян” в истории РПЦ в период 1920–1940-х годов»;
7. КЛАВДИАН (Поляков), иеромонах, выпускник 2015 г., по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Миссия Русской Православной Церкви в Туркестане второй половины XIX — начала XX в.»;
8. КОГУТ Владимир, диакон, выпускник 2014 г., по кафедре Церковной истории на тему: «Поместный Собор 1917–1918 годов: исторические предпосылки»;
9. КОЗЬМИН Павел, выпускник 2013 г., по кафедре Богословия на тему: «Религиозные воззрения эпохи Просвещения»;
10. КОЛЯГИН Артемий, иерей, выпускник 2014 г., по кафедре на тему: «Новозаветная и ветхозаветная эсхатология в раннехристианской экзегезе»;
11. ПЛАТИЦЫН Александр, иерей, выпускник 2016 г., по кафедре Богословия на тему: «Христианское отношение к смертной казни»;
12. РАЙКУНОВ Вячеслав, диакон, выпускник 2013 г., по кафедре Церковной истории на тему: «История русских православных приходов в Австралии»;
13. ТОГОТИН Владимир, диакон, выпускник 2013 г., по кафедре на тему: «Духовный композитор Д. С. Бортнянский и значение его песнопений для богослужения Православной Церкви»;
14. ТОКАРЕВ Геннадий, иерей, выпускник 2016 г., по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Миссионерская деятельность Церкви среди язычников родноверов»;
15. ФАРКОВЕЦ Серафим, диакон, выпускник 2016 г., по кафедре Библистики на тему: «А. В. Иванов как экзегет Четвероевангелия»;

16. ФИЛАРЕТ (Бикусов), иеромонах, выпускник 2011 г., по кафедре Библистики на тему: «Экзегетический метод свт. Иоанна Златоуста на примере его “Бесед на Послание святого апостола Павла к Ефесянам”»;
17. ШИЛОВ Андрей, иерей, выпускник 2015 г., по кафедре Церковной истории на тему: «Трифонов Печенгский монастырь с 1533 по 1984 г.»;
18. ЯРЕЦЕНКО Василий, протоиерей, выпускник 2016 г., по кафедре Церковной истории на тему: «История монастырей г. Полтавы, Миргородского, Любеньского, Диканьского и Кобелякского районов Полтавской области»;
19. ДЕНИСОВ Алексей, диакон, выпускник МДС 2010 г., по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Пасторологические труды архимандрита Киприана (Керна)».

Прослушали курс семинарии Сектора заочного обучения без защиты дипломных работ шестьдесят один человек.

### ***Очное отделение магистратуры***

*В указанном учебном году защитили магистерские диссертации тридцать семь человек:*

1. АНИСИМОВ Александр, иерей, по кафедре Библистики на тему: «Тема единства в Евангелии от Иоанна»;
2. БАШКАТОВ Алексей по кафедре Библистики на тему: «Критический анализ научных трудов Барта Эрмана, посвященных вопросам канона и происхождения Евангелий»;
3. БРУСЛАВЦЕВ Олег по кафедре Церковной истории на тему: «Историческая судьба русского православия в Южном Казахстане в XIX — начале XX в.»;
4. ВИКУЛОВ Андрей, диакон, по кафедре Библистики на тему: «“Царство Небесное силою берется”: экзегетический анализ богословского мотива усилия в Евангелии от Матфея»;

5. ВОЛОШИН Константин по кафедре Богословия на тему: «Курт Флаш и его критика нравственного учения Библии по книге “Почему я не христианин”»;
6. ГАИНА Дмитрий по кафедре Церковной истории на тему: «Жизнь и деятельность протоиерея Кассиана Богатырца (1868–1960)»;
7. ГЕЛЮТА Виктор, иерей, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Религиозные аспекты движения ихэтуаней (1898–1901) в контексте развития христианской миссии в Китае во второй половине XIX — начале XX в.»;
8. ГОРБУНОВ Иван по кафедре Филологии на тему: «Проблемы авторского дискурса в дневниках святителя Николая (Касаткина)»;
9. ГРИБКОВА Анна по кафедре Истории и теории церковного искусства на тему: «Росписи собора Рождества Богородицы Саввино-Сорожеевского монастыря 1649–1650 гг.: программа и иконография»;
10. ГРИГОРЯН Арсений по кафедре Филологии на тему: «Трактат “Против армян” императора Алексея I Комнина в контексте его религиозной деятельности»;
11. ЗАГОРУЛЬКО Сергей по кафедре Филологии на тему: «Риторические особенности проповедей святителя Феофана Затворника»;
12. ЕРЫШЕВ Семен по кафедре Богословия на тему: «Взаимоотношение понятий “Неба” и “Человека” в ранней религиозной философии Китая»;
13. ЕФРЕМОВ Павел, иерей, по кафедре Церковной истории на тему: «Свидетельства очевидцев как исторический источник по истории Русской Православной Церкви с 1918 по 1927 г.»;
14. ИСАЧЕНКО Николай по кафедре Библистики на тему: «Значение диалога в книге пророка Малахии»;
15. КАРАСЕВ Василий, иерей, по кафедре Филологии на тему: «Сектоведческая тематика в творчестве П. И. Мельникова-Печерского»;
16. КОЛОСОВ Антон по кафедре Филологии на тему: «“Аскетические главы” митрополита Матфея Эфесского»;

17. КОРОЛЬЧУК Артемий по кафедре Богословия на тему: «Христианская культура и рок-музыка: конфронтация и толерантность в исторической перспективе»;
18. КУЗНЕЦОВ Никита по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Система церковно-государственных отношений в трудах представителей Казанской академической школы церковного права»;
19. КУПЦОВ Павел по кафедре Филологии на тему: «Эпистолярное наследие архимандрита Иоанна (Крестьянкина): тематика, проблематика, стилистика»;
20. ЛИПАТОВ Анатолий, иерей, по кафедре Филологии на тему: «Полемика христианства и язычества на примере Первой книги святого Кирилла Александрийского против Юлиана Отступника»;
21. ЛЫСЕВИЧ Андрей, иерей, по кафедре Филологии на тему: «Комментарий Амвросиаста на Послание апостола Павла к Ефесянам: филологический и богословский анализ»;
22. МАЛКЕРОВ Михаил по кафедре Богословия на тему: «Учение о божественной благодати по творениям прп. Симеона Нового Богослова»;
23. МАЛЯКИН Кирилл, диакон, по кафедре Церковной истории на тему: «Деятельность православного духовенства военного ведомства Москвы в контексте Первой мировой войны»;
24. НАКАИДЗЕ Александр по кафедре Филологии на тему: «Учение о душе в византийской литературе на примере трактатов Никиты Стифата и Мелетия Монаха»;
25. НОЗДРИН Дмитрий по кафедре Богословия на тему: «Понимание зла по творениям восточнохристианских отцов и церковных писателей I–V вв.»;
26. ОБЪЕЩИК Денис по кафедре Церковной истории на тему: «Благотворительная деятельность Свято-Троицкой Сергиевой лавры»;
27. ПИСЬМЕНЮК Илья, иерей, по кафедре Церковной истории на тему: «История и организация Всемирного Совета Церквей»;

28. СЕРГИЙ (Пушкар), иеромонах, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Миссионерская деятельность святителя Николая Сербского в Западной Европе и Америке»;
29. СЕЛИВАНОВСКИЙ Дмитрий по кафедре Библистики на тему: «Практика непрестанного поучения в Священном Писании»;
30. СТЕПАНЕНКОВА Анастасия по кафедре Истории и теории церковного искусства на тему: «Иконография святых целителей в традициях Византии и Древней Руси»;
31. СТУПИН Василий по кафедре Церковной истории на тему: «"Послание сыну Максиму" дьякона Федора Иванова как источник по начальному периоду старообрядческого раскола»;
32. СУХОРУКОВ Максим по кафедре Богословия на тему: «Н. Н. Страхов и Ф. М. Достоевский: анализ религиозно-философского диалога»;
33. ТВОРОГОВ Андрей по кафедре Филологии на тему: «Корпус 33 Слов преподобного Симеона Нового Богослова и его рукописная традиция: вопросы подлинности и атрибуции»;
34. ХОХЛОВ Роман по кафедре Филологии на тему: «"Флорилегий" Марка Монаха как памятник аскетической литературы XIII в.»;
35. ЦАНЬКО Василий, диакон, по кафедре Церковной истории на тему: «Русская Православная Церковь по сочинениям иностранцев XVI–XVII вв.»;
36. ЧИКАЛ Георгий, диакон, по кафедре Церковной истории на тему: «История Московской митрополии после ее разделения до смерти царя Иоанна III: отечественная историография»;
37. ЧИКАЛИН Илья, иерей, по кафедре Богословия на тему: «Пророк Илья в святоотеческой традиции и церковной письменности II–VII вв.».

*Магистерские диссертации защитили  
выпускники прошлых лет:*

1. ЕРМОГЕН (Бурьгин), иеромонах, выпускник 2012 г., по кафедре Богословия на тему: «Игумен монастыря по творениям восточных отцов Церкви и церковных писателей IV–VI вв.»;



2. ЕВТЕЕВ Сергей, диакон, выпускник 2012 г., по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Труды профессора И. С. Бердникова в области канонического права»;
3. НИКОЛАЙ (Новиков), инок, выпускник 2016 г., по кафедре Богословия на тему: «Теория и практика инкаутера в харизматическом движении (неопятидесятников)»;
4. РЯСИНСКИЙ Павел, иерей, выпускник 2016 г., по кафедре Церковной истории на тему: «История взаимоотношений Церкви и армии в дореволюционной России по материалам периодического издания “Вестник военного и морского духовенства” (1890–1917)»;
5. ТАРАКАНОВ Симеон, диакон, выпускник 2016 г., по кафедре Церковной истории на тему: «Единоверие в церковной политике московских митрополитов».

Прослушали полный курс магистратуры, не защитив магистерскую диссертацию двадцать два человека.

### *Заочное отделение*

*Магистерские диссертации защитили  
четыре выпускника*

1. АНТОНИЙ (Битьмаев), иеромонах, по кафедре Церковной истории на тему: «История Иверского Валдайского мужского монастыря (1653–2011)»;
2. ВИАНОР (Иванов), игумен, по кафедре Церковной истории на тему: «Православие в Синьцзян-Уйгурском автономном районе: история и современность»;
3. КУЛИКОВ Филипп, протоиерей, по кафедре Богословия на тему: «Богословские основания христианской нравственности в трудах митрополита Вениамина (Федченкова)»;
4. ЛИЦЕНЮК Николай, диакон, по кафедре Церковной истории на тему: «Ктиторовство в Оренбургской епархии в XVIII — начале XX в.».

## *ХРОНИКА НАУЧНОЙ ЖИЗНИ АКАДЕМИИ*

*Также защитили магистерские диссертации  
четыре выпускника прошлых лет:*

1. БОРИС (Тулупов), игумен, выпускник 2015 г., по кафедре Церковной истории на тему: «Церковные связи Древней Руси и Западной Европы в XI—XIII вв.: отечественная историография»;
2. ДАНИЛОВ Александр, иерей, выпускник 2012 г., по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Профессор Владимир Николаевич Бенешевич и его труды по церковному праву»;
3. СЕРАФИМ (Николин), игумен, выпускник 2008 г., по кафедре Церковной истории на тему: «Святитель Тихон, патриарх Всероссийский, и его отношение к государственной власти 1917—1925 гг.»
4. СЕРГИЙ (Телих), иеромонах, выпускник 2015 г., по кафедре Церковной истории на тему: «История храма Рождества Пресвятой Богородицы в Таллине и его общины в XVIII—XX вв.».

Прослушали курс Академии Сектора заочного обучения без защиты квалификационной работы тридцать восемь человек.

### *Аспирантура Московской духовной академии*

*В 2016/2017 учебном году в МДА*

*защитили диссертации на соискание ученой  
степени кандидата богословия:*

1. КРИКУНОВ Василий по кафедре Богословия на тему: «Сотериология преподобного Феодора Студита»;
2. ЛИЗГУНОВ Павел, иерей, по кафедре Богословия на тему: «Понятие смирения в античности, Священном Писании и греческой патристике I—III вв.»;
3. СИЛУАН (Никитин), иеромонах, по кафедре Церковной истории на тему: «История Финляндской Православной Церкви с 1957 по 1988 г.».

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

**Вишняк М. А.**, магистр богословия, аспирант МДА

• gweharall@gmail.com

**Выдрин А., иерей**, кандидат богословия, доцент кафедры Библистики МДА • vydan83@gmail.com

**Дионисий (Шленов), игумен**, кандидат богословия, профессор кафедры Филологии МДА, заведующий библиотекой МДА • vestnik@mda.ru

**Иванов М. С.**, доктор богословия, заслуженный профессор МДА, проректор по учебной работе МДА • mikhail.step.ivanov@gmail.com

**Конь Р. М.**, кандидат богословия, доцент кафедры Богословия МДА • taurusmda@gmail.com

**Ленок В., иерей** • victorlenok@gmail.com

**Максим (Судаков), монах**, магистр богословия, аспирант МДА

• sudakov.mark@yandex.ru

**Полховский А., иерей**, кандидат богословия, преподаватель МинДА

• an.petrovich2013@yandex.by

**Савина Л. Н.**, искусствовед, независимый исследователь • savl137@mail.ru

**Соболева А. Е.**, кандидат филологических наук, доцент кафедры филологии МДА, ведущий научный сотрудник РГБ, научный сотрудник Института русского языка им. В. В. Виноградова РАН

• a.s.alexandra.soboleva@gmail.com

**Сыромятников О. Н.**, доктор филологических наук, преподаватель Пермской духовной семинарии • rani\_perm@list.ru

**Феодор (Юлаев), иеромонах**, преподаватель МДА

• ulaev.theodor@gmail.com

**Фокин А. Р.**, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН, заведующий кафедрой Богословия ОЦАД им. Свв. Кирилла и Мефодия, профессор кафедры Богословия МДА

• al-fokin@yandex.ru

*СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ*

**Храмов А. В.**, кандидат биологических наук, старший научный сотрудник Палеонтологического института РАН, соискатель кафедры Богословия и Литургии ОЦАД им. Свв. Кирилла и Мефодия  
• a-hramov@yandex.ru

**Шаблевский Н.**, **диакон**, магистр богословия, ассистент кафедры Библистики МДА • nikolay.mda@yandex.ru

## INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

**Dionysius (Shlenov), hegumen**, candidate of theology, professor at department of Philology MThA, head of library MThA • vestnik@mda.ru

**Fokin A. R.**, doctor of philosophy, head researcher at the Institute of philosophy RAS, head of the department of Theology at Saint Cyril and Methodius' Church Post-Graduate and Doctoral School, professor at department of Theology MThA • al-fokin@yandex.ru

**Ivanov M. S.**, doctor of theology, professor emeritus MThA, deputy rector of academics MThA • mikhail.step.ivanov@gmail.com

**Khramov A. V.**, candidate of biology, head researcher at the Paleontological institute RAS, graduate student at department of Theology and Liturgics at Saint Cyril and Methodius' Church Post-Graduate and Doctoral School • a-hramov@yandex.ru

**Kon R. M.**, candidate of theology, assistant professor at department of Theology • taurusmda@gmail.com

**Lenok V., priest** • victorlenok@gmail.com

**Maximus (Sudakov), monk**, master of theology, graduate student MThA • sudakov.mark@yandex.ru

**Plokhovsky A., priest**, candidate of Theology, instructor at MinThA • an.petrovich2013@yandex.by

**Savina L. N.**, art historian, independent researcher • savl137@mail.ru

**Shablevsky N., deacon**, master of theology, assistant at the department of Biblical Studies MThA • nikolay.mda@yandex.ru

**Soboleva A. E.**, candidate of philology, assistant professor at department of philology MThA, head researcher at RSL, researcher at the Institute of Russian language of V. V. Vinogradov RAS • a.s.alexandra.soboleva@gmail.com

**Syromyatnikov O. N.**, doctor of philology, instructor at the Perm theological seminary • pani\_perm@list.ru

**Theodore (Yulaev), hieromonk**, instructor MThA • ulaev.theodor@gmail.com

*INFORMATION ABOUT THE AUTHORS*

**Vishnyak M. A.**, master of theology, graduate student MThA

• gweharall@gmail.com

**Vydrin A., priest**, candidate of theology, assistant professor at department of Biblical Studies MThA • vydan83@gmail.com



БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 30

2018 • Выпуск 3

*Научно-богословский журнал*

ISBN 978-5-6041829-2-5

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 13.08.2018

Тираж 250 экз. Заказ № 264

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