

МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

# БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 28

2018 • Выпуск 1

Научно-богословский журнал



СЕРГИЕВ ПОСАД  
ИЗДАТЕЛЬСТВО МДА  
2018

Рекомендовано к публикации Издательским советом  
Русской Православной Церкви  
ИС Р18-809-0314

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

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 978-5-6041829-0-1

© Московская духовная академия, 2018

## РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

**Главный редактор:** *Евгений (Решетников)*, архиепископ *Верейский*, кандидат богословия, профессор, 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:** *Eugeny (Reshetnikov)*, archbishop of Vereya, candidate of Theology, professor, 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

*Domsuchi 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 I | 17 |
|--|----|

#### *Богословие и философия*

|   |    |
|---|----|
| <i>Иванов М. С.</i> Феномен совести в «предметной» философии Ивана Ильина | 43 |
|---|----|

#### *Естественнонаучная апологетика*

|   |    |
|---|----|
| <i>Неклюдов И., иерей.</i> Принцип дополнительности Нильса Бора и православное богословие | 57 |
|---|----|

#### *Патрология*

|  |    |
|--|----|
| <i>Кожухов С., диакон.</i> «Неохалкидонизм» Иоанна Кесарийского: Термин <i>ἐνυπόστατον</i> и формула <i>unus de Trinitate passus est carne</i> | 72 |
|--|----|

#### *Аскетика и история монашества*

|   |    |
|---|----|
| <i>Дионисий (Шленов), игумен.</i> Принцип «Познай себя» у прп. Никиты Стифата в контексте византийской традиции | 96 |
|---|----|

#### *Сравнительное богословие*

|   |     |
|---|-----|
| <i>Сухарев А., иерей.</i> Немецкая «общинная» месса ( <i>Gemeinschaftsmesse</i> ) в контексте литургического движения XX века | 127 |
|---|-----|

## СОДЕРЖАНИЕ

### *История*

- Романчук А., протоиерей.* К вопросу о преследованиях униатского духовенства в ходе общего воссоединения униатов с православными в 1839 году 154

### *Каноническое право*

- Исидор (Тупикин), митрополит.* Вклад епископа Смоленского и Дорогобужского Иоанна (Соколова) в развитие канонической науки в России 178

### *Агиография*

- Скурат К. Е.* «Жизнь блаженная и светлая... есть жизнь во Христе»: По письмам священномученика Илии Четверухина. Часть II 201

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

### *Переводы*

- Святитель Кирилл Александрийский.* О правой вере царевнам. Часть II (главы 21–132) / Перевод с древнегреческого иерея *Василия Дмитриева*; редакция перевода, предисловие и примечания иеромонаха *Феодора (Юлаева)* 227

### *Заметки*

- Ким С., иерей.* Псевдо-Афанасий Александрийский: Цитата под именем Севериана Гавальского в армянском флорилегии Галата 54 281

## ОТДЕЛ III. АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ И ПУБЛИКАЦИИ

### *Речи*

- Козлов М., протоиерей.* Святой митрополит Московский Филарет о государстве, обществе, культуре 293



## СОДЕРЖАНИЕ

### Публикации

- Митрополит Макарий*. Поучение новопоставленному иерею /  
Вступительная статья и подготовка текста *архимандрита*  
*Макария (Веретенникова)* 322

### ОТДЕЛ IV. РЕЦЕНЗИИ, БИБЛИОГРАФИЯ

#### Рецензии

- Бельский В. В.* Рец. на: *Скобелев М. А., Хангиреев И. А.*  
Введение в Учительные книги Ветхого Завета: учебное пособие.  
М.: Издательство ПСТГУ, 2018. 368 с., илл.  
ISBN 978-5-7429-1073-2 343
- Христина (Буткевич), инокиня.* Рец. на: *Матвеева Ю. Г.*  
Декоративные ткани в мозаиках Равенны. Семантика  
и культурно-смысловой контекст. К.: Дух і літера, 2016. 496 с.  
ISBN 978-966-378-483-0 349

### ОТДЕЛ V. ХРОНИКА

- Хроника научной жизни Академии за 2014/2015 учебный год 365
- Сведения об авторах 382

## CONTENTS

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

### SECTION I. RESEARCH AND ARTICLES

#### *Biblical studies*

|   |     |
|---|-----|
| <i>Vydrin A., priest.</i> The fight between David and Goliath: An historical and theological analysis of 1 Samuel, chapter 17. Part I | 117 |
|---|-----|

#### *Theology and philosophy*

|   |    |
|---|----|
| <i>Ivanov M. S.</i> The phenomenon of conscience in the “subjective” philosophy of Ivan Ilyin | 43 |
|---|----|

#### *Natural sciences apologetics*

|  |    |
|--|----|
| <i>Neklyudov I., priest.</i> The Niels Bohr’s complementarity principle and the Orthodox theological science | 57 |
|--|----|

#### *Patrology*

|  |    |
|--|----|
| <i>Kozhukhov S., deacon.</i> The “neochalcedonism” of John of Caesarea: The term ἐνυπόστατον and <i>unus de Trinitate passus est carne</i> | 72 |
|--|----|

#### *Asceticism and the history of monasticism*

|   |    |
|---|----|
| <i>Dionysius (Shlenov), hegumen.</i> The principle of “Know thyself” in the writings of st. Nicetas Stethatus in the context of the Byzantine tradition | 96 |
|---|----|

#### *Comparative theology*

|   |     |
|---|-----|
| <i>Sukharev A., priest.</i> “Gemeinschaftsmesse” in the context of the XX century liturgical movement | 127 |
|---|-----|

## CONTENTS

### *History*

- Romanchuk A., archpriest.* Regarding the question of Uniate persecution during the reconciliation between the Uniates and the Orthodox in 1839 154

### *Canon law*

- Isidore (Tupikin), metropolitan.* Contribution of bishop John of Smolensk and Dorogobuzh (Sokolov) to the development of canonical science in Russia 178

### *Hagiography*

- Skurat K. E.* “A life blessed and bright... is in Christ”: According to the letters of the holy martyr Elias Chetverukhin. Part II 201

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

### *Translations*

- On the right faith to queens. Part II (chapters 21–132) / Translated from Ancient Greek by *priest Basil Dmitriev*; edited, introduction, forward and notes by *hieromonk Theodore (Yulaev)* 227

### *Notes*

- Kim S., priest.* Pseudo-Athanasius of Alexandria: A quote under the name of Severian of Gabala in the Armenian florilegium Galata 54 281

## SECTION III. ARCHIVAL MATERIALS AND PUBLICATIONS

### *Speeches*

- Kozlov M., archpriest.* St. Philaret the Metropolitan of Moscow on the state, society and culture 293

## CONTENTS

### *Publications*

|   |     |
|---|-----|
| <i>Metropolitan Macarius</i> . An instruction to the newly appointed priest /<br>Introductory article and preparation of the text by <i>archimandrite</i><br><i>Macarius (Veretennikov)</i> | 322 |
|---|-----|

### SECTION IV. REVIEWS, BIBLIOGRAPHY

#### *Reviews*

|   |     |
|---|-----|
| <i>Bel'sky V. V.</i> Review of: <i>Skobelev M. A., Khangireev I. A.</i><br>Introduction to the Didactic books of the Old Testament: a textbook.<br>Moscow: Published by St. Tikhon's Orthodox University Press,<br>2018. 368 p., illustrations.<br>ISBN 978-5-7429-1073-2 | 343 |
| <i>Christina (Butkevich), novice</i> . Review of: <i>Matveeva Yu. G.</i><br>Decorative drapery in the mosaics of Ravenna. Semantics<br>and the cultural-meaning context. Kiev, 2016. 496 p.<br>ISBN 978-966-378-483-0   | 349 |

### SECTION V. TIMELINE

|   |     |
|---|-----|
| Timeline of academic life at the Academy<br>for the 2014/2015 academic year | 365 |
| Information about the authors   | 383 |

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

### *Периодические издания и серии*

- БВ Богословский вестник. Сергиев Посад, 1892—1918; Н. с. № 1—. 1993—.
- БТ Богословские труды. М., 1958—.
- БЭ Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона в 86 т. СПб., 1890—1907.
- ДВС Деяния Вселенских Соборов. Казань, 1908—1909. Т. 1—7 (СПб., 1996. Т. 1—4).
- ЖМП Журнал Московской Патриархии. М., 1948—.
- НФЭ Новая философская энциклопедия в 4 т. М., 2000—2001.
- ПСЗРИ Полное собрание законов Российской Империи. Собрание первое: с 1649 по 12 декабря 1825 года: в 48 т. СПб., 1830.
- ПрибТСО Прибавления к творениям святых отцов. М., 1843—1864, 1871, 1872, 1880—1891.
- ПЭ Православная энциклопедия. М., 2000—.
- РИБ Русская историческая библиотека. СПб., 1872—1927 (39 томов).
- СРусЯ Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1975—.
- ЧОИДР Чтения в Обществе истории древностей российских 1—23, 24—264. М., 1846—1848, 1858—1918.
- АСО Acta Conciliorum Oecumenicorum / Sub auspiciis Academiae scientiarum Bavaricae edita. Series prima. В. — New York — Boston, 1914—1982. Т. 1—4 (28 partes). Series secunda. В. — New York — Boston, 1984—.
- AL Archiv für Liturgiewissenschaft. Freiburg, 1921—.
- BF Byzantinische Forschungen. Amsterdam, 1966—.
- CCSG Corpus christianorum. Series graeca. Turnhout, 1977—.
- CRG 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.
- DS Dictionnaire de spiritualité. P., 1932–1995.
- ΕΕΒΕ Ἑπετηρίς Ἐταιρείας βυζαντινῶν σπουδῶν. Ἄθ., 1924—.
- JSOT Journal for the study of the Old Testament. L., 1976—.
- PG Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series graeca. P., 1857–1866. T. 1–161.
- PL Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series latina. P., 1844–1864. T. 1–225.
- PTS Patristische Texte und Studien. B. — Boston, 1963—.
- RHE Revue d'histoire ecclésiastique. Louvain, 1900–1906, 1933—.
- RSPT Revue des sciences philosophiques et théologiques. P., 1907—.
- SC Sources chrétiennes. P., 1941—.
- StP Studia patristica (отд. сборники с доп. продолжающейся нумерацией). Oxford — В. — New York — Leuven, 1957—.

#### *Архивы и институты*

- РГИА Российский государственный исторический архив (Санкт-Петербург)
- РГБ Российская государственная библиотека (Москва)

#### *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

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

### *Названия городов*

|       |                        |
|-------|------------------------|
| Бр.   | Брюссель               |
| К.    | Киев, Київ             |
| Л.    | Ленинград              |
| М.    | Москва                 |
| Мк.   | Минск                  |
| П.    | Париж                  |
| СПб.  | Санкт-Петербург        |
| Ἀθ.   | Ἀθήναι, Ἀθήνα          |
| В.    | Berlin                 |
| Вн.   | Bern                   |
| Вр.   | Bruxelles, Brussels    |
| Л.    | London                 |
| Р.    | Paris, Parisii         |
| 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 I

УДК 22.01

DOI: 10.31802/2500-1450/2017-28-1-17-42

### *Аннотация*

Настоящее исследование посвящено проблемам, связанным с историей о поединке Давида и Голиафа в главе 17 Первой книги Царств. Оно явилось ответом на утверждения о том, что это библейское повествование исторически недостоверно и является не более чем легендой. В первой части работы рассматриваются три основных взгляда на степень исторической достоверности библейского Голиафа. Современные археологи видят в его описании образ: 1) микенского воина конца II тысячелетия до Р. Х., 2) древнегреческого гоплита середины I тысячелетия до Р. Х. или же 3) филистимского воина-колесничего. Исследуется вопрос о времени написания рассказов о Давиде в Первой книге Царств, в состав которой входит повествование о поединке. Делается вывод, что они были написаны в Иерусалиме в конце VIII в. до Р. Х. Наряду с этим доказывается, что в их основе лежит исторически достоверная информация о реалиях XI–X вв. до Р. Х. Сравниваются процессы создания Гомеровского эпоса и Девтеронимической истории. В обоих случаях устные предания о далеком прошлом сохранялись и передавались на протяжении столетий вплоть до их письменной фиксации в литературных произведениях. Несмотря

на то, что с течением времени в устные и письменные рассказы вносилось множество изменений, достоверность важнейших деталей описываемой эпохи подтверждается древними письменными источниками и данными археологии.

*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.

## ВВЕДЕНИЕ

История о Давиде и Голиафе<sup>1</sup> — один из самых известных эпизодов во всей Библии. В данной статье не обсуждаются доводы тех, кто полностью отрицает не только достоверность библейского повествования о Давиде, но и историчность самой фигуры этого израильского царя. В центре внимания находится лишь история о его поединке с филистимлянином и, конкретно, проблемы, связанные с эпизодом, в котором описывается вооружение Голиафа. Цель исследования состоит в том, чтобы попытаться выяснить наиболее вероятную дату написания и степень исторической достоверности этого повествования, а также выявить богословские идеи, вложенные в него библейским писателем.

### 1. ГОЛИАФ КАК МИКЕНСКИЙ ВОИН КОНЦА II ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ ДО Р. Х. ИЛИ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКИЙ ГОПЛИТ СЕРЕДИНЫ I ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ ДО Р. Х.

Еще в середине прошлого столетия рассказы о Давиде, в частности история о сражении его с филистимским богатырем Голиафом, многими исследователями рассматривались как исторически достоверные. Так, по мнению израильского археолога Игаэля Ядина<sup>2</sup>, этот библейский эпизод был написан во времена Саула и Давида, его историческая достоверность

<sup>1</sup> 1 Цар. 17.

<sup>2</sup> И. Ядин (1917–1984) — выдающийся израильский археолог и государственный деятель.

несомненна, а «подробное библейское описание вооружения Голиафа является одним из самых важных источников по вооружению филистимлян... времен правления Давида»<sup>3</sup>. И. Ядин считал, что в образе Голиафа представлен эгейский воин железного века I (1200—980 гг. до Р. Х., согласно традиционной хронологии или 1200—920 гг. до Р. Х., согласно низкой хронологии)<sup>4</sup>. В качестве параллели к описанию вооружения Голиафа ученый приводил знаменитый кратер «с воинами» XIII в. до Р. Х., обнаруженный Генрихом Шлиманом на акрополе Микен<sup>5</sup>. На этом сосуде представлено шествие микенских воинов, облаченных в шлемы с высокими султанами, в панцири и поножи<sup>6</sup>. Многие исследователи принимают интерпретацию И. Ядина, утверждая, что описание вооружения филистимлянина соответствует образу воина позднемикенского периода или представителя народов моря конца позднего бронзового века — железного века I<sup>7</sup>.

Однако далеко не все были согласны с мнением И. Ядина. Один из его современников, немецкий богослов Курт Галлинг<sup>8</sup> утверждал, что вооружение Голиафа состоит из разнородного по происхождению наступательного и оборонительного оружия, намеренно включенного писателем в рассказ, дабы подчеркнуть устрашающий вид филистимского воина и явленную через Давида силу Божию<sup>9</sup>. Согласно К. Галлингу, описание вооружения Голиафа создано девтерономическими редакторами и не имеет ничего общего с культурными реалиями железного века I. А по мнению другого известного немецкого богослова середины прошлого

<sup>3</sup> Yadin 1963. P. 265.

<sup>4</sup> Mazar 2005. P. 16, 23.

<sup>5</sup> Yadin 1963. P. 354.

<sup>6</sup> Сидорова 1972. С. 208—210.

<sup>7</sup> См.: Millard 2009; Garsiel 2009. P. 404—409; Stager 2006a. P. 381.

<sup>8</sup> К. Галлинг (1900—1987) — немецкий богослов, профессор Ветхого Завета и библейской археологии в Майнцском и Тюбингенском университетах.

<sup>9</sup> Galling 1966.

столетия Отто Эйсфельда<sup>10</sup>, победа Давида над Голиафом является не более чем легендой<sup>11</sup>.

Этот взгляд в последние годы получил дальнейшее развитие в нескольких работах, в которых аргументированно опровергается историческая достоверность данного библейского повествования. Так, современный израильский археолог Израиль Финкельштейн<sup>12</sup> отвергает обоснованность данных, приводимых И. Ядином в качестве параллелей библейскому рассказу. Ссылаясь на исследование Энтони Снодграсса<sup>13</sup>, он отмечает, что броня и шлемы воинов, изображенных на кратере конца микенского периода, сделаны не из металла, поскольку в эту эпоху шлемы обычно изготавливали из кабаньих клыков, которые распиливали на пластинки, прикрепляя их затем на кожаную основу<sup>14</sup>. И. Финкельштейн указывает, что вооружение воинов народов моря на рельефах в Мединет-Абу<sup>15</sup> сильно отличается от описания доспехов Голиафа. На войнах традиционный шлем, покрытый перьями, они используют одно копье<sup>16</sup> и не носят поножей<sup>17</sup>. Таким образом, заключает И. Финкельштейн, вооружение Голиафа не соответствует вооружению

<sup>10</sup> О. Эйсфельд (1887–1973), немецкий протестантский богослов, один из ведущих представителей литературно-критического подхода в исследовании Библии. Являясь последователем школы Ю. Вельгаузена и Р. Сменда, Эйсфельд развивал в своих работах документарную гипотезу.

<sup>11</sup> Eissfeld 1964. P. 55 (Приводится по: Galling 1966. P. 150. Примеч. 2).

<sup>12</sup> И. Финкельштейн — израильский археолог, член Израильской академии наук, профессор археологии в Тель-Авивском университете.

<sup>13</sup> Э. Снодграсс — специалист по архаической Греции, эмерит-профессор классической археологии Кембриджского университета.

<sup>14</sup> Snodgrass 1967. P. 19, 23, 26.

<sup>15</sup> Мединет-Абу — египетский храмовый комплекс Рамсеса III, который датируется серединой XII в. до Р. Х. немногим ранее событий, описанных в истории о Давиде.

<sup>16</sup> Этот аргумент может быть актуальным, если принять предположение о наличии у Голиафа дротика (см. перевод Российского библейского общества 1 Цар. 17, 6) — подробнее об этом будет сказано ниже.

<sup>17</sup> См.: Pritchard 1958. P. 92.

воинов, изображенных на микенском кратере и на рельефах из Меди-нет-Абу<sup>18</sup>. Следовательно, этот библейский эпизод не мог быть написан в X в. до Р. Х., во времена царя Давида, но был создан много позднее<sup>19</sup>.

В основе рассуждений И. Финкельштейна лежит подход, предложенный еще К. Галлингом. Как отмечает И. Финкельштейн, автору и первому читателю 1 Цар. 17 было известно три вида воинов: ассирийцы (или вавилоняне), египтяне, а также греческие наемники, состоявшие на службе у фараонов XXVI (Саисской) династии в Египте. Исследователь указывает, что тяжелое металлическое вооружение Голиафа, а также его дротик<sup>20</sup> и копье не соответствуют воинским обычаям древнего Ближнего Востока, поэтому И. Финкельштейн предлагает провести параллель с греческими гоплитами, служившими в египетской армии при фараоне Псамметихе I (664–610 до Р. Х.)<sup>21</sup>.

Похожие аргументы использовал еще тридцать лет назад А. Рофе<sup>22</sup>. Только в отличие от И. Финкельштейна он исходил из того положения, что первые более или менее регулярные контакты иудеев с греками начались лишь в IV в. до Р. Х. По мнению А. Рофе, библейский текст о Голиафе был окончательно завершён иудейским историком, жившим именно в это время, поскольку ему было хорошо известно вооружение греческих воинов<sup>23</sup>. Однако данный аргумент заведомо неверен, так как связи между Грецией и Палестиной возникли много раньше, по крайней мере, не позднее VIII–VII вв. до Р. Х.<sup>24</sup>

И. Финкельштейн признает, что каждой части вооружения Голиафа в отдельности можно найти параллели среди эгейских доспехов и оружия, начиная с Микенской эпохи и заканчивая классическим

<sup>18</sup> Finkelstein 2002. P. 142.

<sup>19</sup> Там же.

<sup>20</sup> См. выше: Примеч. 14.

<sup>21</sup> Finkelstein 2002. P. 143.

<sup>22</sup> А. Рофе — заслуженный профессор в Еврейском университете Иерусалима.

<sup>23</sup> Rofé 1987. P. 134.

<sup>24</sup> Finkelstein 2002. P. 143.

временем<sup>25</sup>. В течение всех периодов этого временного промежутка воины носили металлические шлемы, металлические доспехи и металлические поножи<sup>26</sup>. Исследователь не отрицает, что такое снаряжение могло существовать в эпоху Давида, но оно не было общепринятым вплоть до VII в. до Р. Х. По его мнению, в совокупности такое снаряжение прекрасно соответствует лишь вооружению греческого гоплита VII—V вв. до Р. Х., состоявшему из металлических шлема, брони и поножей, двух копий, меча (в качестве запасного оружия) и большого щита<sup>27</sup>. Согласно И. Финкельштейну, контекстом повествования о Давиде и Голиафе могла быть только историческая обстановка, сложившаяся в Палестине к концу VII в. до Р. Х.

В качестве аргументов приводятся, например, сообщения Геродота о карийских и ионийских наемниках, служивших в армии Псамметиха I и размещавшихся в египетских приграничных крепостях<sup>28</sup>. Это свидетельство подтверждается ассирийскими источниками, в которых родиной наемников называется Лидия<sup>29</sup>, а также многочисленными археологическими находками. К последним относятся греческие колонии в Дельте Нила, греческие и карийские надписи из Абу Симбела в Нубии и из других мест Египта и Нубии, кроме того, надпись из Приены в Ионии с упоминанием Псамметиха I, которую оставил греческий воин, служивший в египетской армии<sup>30</sup>; также известна восточно-греческая керамика, найденная в Филистии, и остраконы в Араде.

Когда около 630 г. до Р. Х. ассирийцы ушли из Леванта, эти земли захватили египтяне<sup>31</sup>. На юге прибрежной равнины, в частности в Ашке-

<sup>25</sup> Финкельштейн ссылается на: Snodgrass 1964 и Snodgrass 1967.

<sup>26</sup> Finkelstein 2002. P. 143.

<sup>27</sup> Snodgrass 1967. P. 48—88.

<sup>28</sup> *Herodotus. Historia* 2, 30 (N. G. Wilson. Oxford, 2015. Т. 1 (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis). P. 143:423—144:449. Рус. пер.: Стратановский 1972. С. 89).

<sup>29</sup> Cogan, Tadmor 1977.

<sup>30</sup> Геродот (2:159) также упоминает о Нехо II, посвятившем в храм Аполлона возле Дидима (известное святилище на западе Малой Азии) одежду (доспехи?), в которой он одержал победы в Магдоле и Кадитисе (= Газа).

<sup>31</sup> См. об этом: Na'aman 1991.

лоне<sup>32</sup>, могли располагаться отряды греческих гоплитов. Кроме того, на остраконах из Арада обнаружены упоминания о *kittim*, которыми могли быть те самые греческие наемники армии фараона. Таким образом, на всей этой территории в VII в. до Р. Х. иудеи могли контактировать с греками<sup>33</sup>.

Правда, И. Финкельштейн не замалчивает и проблемы, связанные с такой интерпретацией. Во-первых, Голиаф был одет в чешуйчатую броню, распространенную на древнем Ближнем Востоке<sup>34</sup>, однако почти не известную в Греции<sup>35</sup>. В данном случае библейский автор мог использовать в описании элементы ассирийского вооружения, либо греческие гоплиты просто заимствовали у ассирийцев чешуйчатую броню<sup>36</sup>.

Другая сложность заключается в том, что в библейском тексте<sup>37</sup> упоминается щитоносец Голиафа. Однако в описаниях и изображениях гоплитов VII–V вв. до Р. Х. щитоносцы отсутствуют, зато они встречаются на ассирийских рельефах, в основном, как защитники лучников. В этом случае тоже предлагается два решения. Согласно первому, иудейский писатель VII в. до Р. Х., упоминая о щитоносце, сознательно вводит ассирийский элемент в описание греческого гоплита. Согласно второму, гоплиты, служившие в это время на Ближнем Востоке, действительно сопровождались щитоносцами<sup>38</sup>.

Не последнюю роль в аргументации И. Финкельштейна играет утверждение о влиянии эпосов Гомера на составителя библейского повествования. Нам кажется, с последним действительно следует согласиться, поскольку в рассказе о Голиафе и его вооружении можно увидеть много общего с гомеровским описанием Ахилла<sup>39</sup>, а поединок между Парисом

<sup>32</sup> В Синодальном переводе — Аскалон.

<sup>33</sup> Finkelstein 2002. P. 144.

<sup>34</sup> Snodgrass 1967. P. 50.

<sup>35</sup> Snodgrass 1964. P. 84–86.

<sup>36</sup> Finkelstein 2002. P. 145.

<sup>37</sup> 1 Цар. 17, 7.

<sup>38</sup> Finkelstein 2002. P. 146.

<sup>39</sup> *Homerus. Ilias* 18:480, 608–612; 19:369–389 (M. L. West, J. Latacz. B. — New York, 2009. Bd. 6.1. S. 24, 26. Рус. пер.: Гнедич 1990. С. 270, 273; 282).

и Менелаем<sup>40</sup> должен был решить исход всей войны, как и сражение Давида с Голиафом<sup>41</sup>.

Но главное то, что разительный контраст, существующий между повествовательными стилями Библии и гомеровскими эпосами, почти полностью исчезает в эпизоде о Голиафе. Действительно, подробное, похожее на гомеровское, перечисление доспехов и оружия, а также упоминание о материале шлема и поножей, о весе панциря и наконечника копья — все это чуждо повествовательному стилю Библии<sup>42</sup> и, наоборот, характерно для греческого эпоса. Еще полвека назад немецкий литературовед Эрих Ауэрбах в своем очерке «Рубец Одиссея» охарактеризовал Библию и поэмы Гомера как в корне различные формы повествовательного стиля. Он утверждал, что Гомер отдает обсуждаемому предмету все свое внимание, тогда как в Библии многие ключевые детали переносятся на задний план: «Гомеровский стиль знает только передний план, только настоящее, равномерно освещенное и всегда одинаково объективное»<sup>43</sup>. Напротив, Священное Писание наполнено «непроницаемой мглой заднего плана — в рассказах есть второй скрытый смысл»<sup>44</sup>.

Этот контраст нигде так не заметен, как на поле боя: с одной стороны, яркие и обстоятельные сцены сражений в «Илиаде», а с другой, скудные сообщения о битве в Библии, включая войны Давида с филистимлянами. В 1 Цар. 19, 8 читаем: *«Опять началась война, и вышел Давид, и воевал с Филистимлянами, и нанес им великое поражение, и они побежали от него»*. Та же повествовательная скупость наблюдается в наиболее близком параллельном пассаже о победе Элханана над Голиафом из Гефа: *«Было и другое сражение в Гобе; тогда убил Елханан,*

<sup>40</sup> *Homerus. Ilias* 3:280–285 (Т. W. Allen. Oxford, 1931. Vol. 2. Рус. пер.: Гнедич 1990. С. 44).

<sup>41</sup> См. об этом ниже § 4 и § 6.

<sup>42</sup> Alter 1999. Р. 101.

<sup>43</sup> Ауэрбах 1976. С. 27.

<sup>44</sup> Там же. С. 35.



сын Ягаре-Оргима Вифлеемского, Голиафа Гефянина, у которого древко копья было как навой у ткачей»<sup>45</sup>. В этих эпизодах нет ничего особенного, что могло бы резко отличить их от библейского стиля изложения. Зато резкий контраст обнаруживается в необычайно подробном описании вооружения Голиафа. Выражаясь словами Э. Ауэрбаха, этот пассаж является передним планом повествования, нетрадиционным для библейского стиля, который обычно «нагружен задним планом»<sup>46</sup>. Вот почему если допустить знакомство библейского автора с поэмами Гомера, то мы необходимо должны прийти к выводу, что они могли оказать влияние на библейский текст не ранее VIII–VII в. до Р. Х., когда греки стали частью мира восточного Средиземноморья<sup>47</sup>.

Примечательно, что независимо от И. Финкельштейна, но почти одновременно с ним похожий взгляд на время возникновения эпизода о Голиафе высказал американский археолог Аззан Ядин<sup>48</sup>. Если первый видит в описании снаряжения Голиафа отражение какого-то класса греческих тяжеловооруженных наемников, то второй — проекцию, а точнее ретроекцию, на прошлое эллинизированной филистимской культуры VI в. до Р. Х. или более позднего времени<sup>49</sup>.

Это действительно замечательные и оригинальные интерпретации несмотря на то, что их авторы отрицают историчность библейского пассажа. Однако, на наш взгляд, сказанное вовсе не обязательно должно опровергать историческую достоверность повествования. Несомненно, следует признать, что в этих рассказах содержатся позднейшие дополнения так же, как и то, что И. Финкельштейн выявляет в некоторых эпизодах отголоски более ранней действительности<sup>50</sup>. Тем не менее

<sup>45</sup> 2 Цар. 21, 19.

<sup>46</sup> Yadin 2004. P. 392.

<sup>47</sup> См. также ниже § 2.

<sup>48</sup> Yadin 2004.

<sup>49</sup> Там же. P. 385–386.

<sup>50</sup> Finkelstein 2002. P. 155.

важно попытаться выяснить, с какой исторической реальностью согласуется основа библейского повествования: с позднемонархическим периодом (VII в. до Р. Х.) или даже периодом плена (VI в. до Р. Х.), как заявляют И. Финкельштейн и А. Ядин, или с началом железного века (XII—X вв. до Р. Х.), как считают представители традиционной парадигмы, например М. Гарсиель<sup>51</sup>, Т. Дотан<sup>52</sup>, И. Зингер<sup>53</sup> и др.?

## 2. ДЕВТЕРОНОМИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ<sup>54</sup> И ДРЕВНЕГРЕЧЕСКИЙ ЭПОС

На наш взгляд, даже если отдельные детали были добавлены в более позднюю эпоху, основа рассказа все же восходит ко временам Давида. В современной библейской науке принимается в качестве предпосылки, что основная часть Девтерономической истории была написана в Иерусалиме в конце VII — начале VI в. до Р. Х. Более дискуссионным является вопрос о наличии у библейских писателей источников и методов их использования. Согласно мнению большинства комментаторов, некоторые письменные источники могли храниться в царском дворце или храме Иерусалима, возможно, в учебных целях<sup>55</sup>.

<sup>51</sup> М. Гарсиель (род. 1936 г.) — профессор Библии в Университете Бар-Илан (Израиль), специалист в области еврейской Библии и библейской археологии (Garsiel 2009. P. 404—409).

<sup>52</sup> Т. Дотан (1922—2016) — профессор Еврейского Университета в Иерусалиме, один из крупнейших израильских археологов, больше всего известная огромным вкладом в изучение археологии и культуры филистимлян (Dothan 1982).

<sup>53</sup> И. Зингер (1946—2012) — профессор истории и культуры древнего Ближнего Востока в Тель-Авивском университете, ведущий израильский хеттолог (Singer 2013).

<sup>54</sup> Девтерономическая история — название, принятое в западной библеистике для библейских книг от Второзакония до 4 Царств 25. Оно было введено для того, чтобы показать зависимость этого рассказа от религиозной идеологии книги Второзакония (*греч. δευτερονόμιον*), согласно которой у израильского народа может быть только одно законное святилище, избранное Богом для пребывания там Его имени (см., например: Втор. 14, 23.24; 16, 2.6.11; 26, 2).

<sup>55</sup> См.: Jamieson-Drake 1991. P. 148—149, 151; Na'aman 1996. P. 180—181. В своей статье Надав Нааман приводит ссылки на другие исследования по этому вопросу.

Древние архивные записи, по-видимому, многократно переписывались, сохранившись, таким образом, до 587/586 г. до Р. Х. Некоторые из этих текстов могли приписать — верно или неверно — наиболее выдающимся личностям прошлого, например царям Давиду и Соломону. В корпус таких обучающих текстов могли входить архивные записи о строительных проектах и военных кампаниях<sup>56</sup>, а также литературные и исторические произведения, а именно летописи царей Израиля и летописи царей Иудеи. Летописи Северного царства появились в Иудее после падения Самарии в 722 г. до Р. Х. вместе с потоком израильских беженцев<sup>57</sup>. Вероятно, именно в это время возникает первое историческое произведение, объединившее обе летописи, ставшее «Книгой царей Иудеи и Израиля». Очевидно, здесь же эти письменные документы мог позднее использовать Девтерономист при составлении своей истории<sup>58</sup>. Кроме того, необходимо учесть, что в прибрежных городах-государствах, и финикийских, и филистимских, существовали свои письменные источники, сохранявшие собственные предания. Также израильские книжники могли быть знакомы с устными преданиями филистимлян<sup>59</sup>.

На сегодняшний день практически общепризнано, что тексты, находившиеся в распоряжении Девтерономиста, были написаны не ранее VIII в. до Р. Х. Согласно археологическим исследованиям, в конце VIII в. до Р. Х. в Иудейском царстве произошел существенный рост не только численности населения, но и площади многих городов. Кроме того, Иерусалим в этот период из небольшого городка превратился в значительный политический центр<sup>60</sup>. Также отмечается увеличение числа надписей и общественных памятников и др. Именно в это время в Иудее происходит объединение значительных социальных и политических сил,

<sup>56</sup> Schniedewind 2004. P. 79.

<sup>57</sup> Rainey 1997. P. 42.

<sup>58</sup> Там же.

<sup>59</sup> Singer 2013. P. 22. Примеч. 6.

<sup>60</sup> Подробнее об этом см.: Выдрин А., свящ. 2012; Выдрин А., диак. 2012.

и страна достигает вершины развития. Все это стало предпосылкой для активизации литературной деятельности: начинается собрание древних, главным образом устных, преданий, а также написание и составление новых литературных текстов при дворе царя Езекии<sup>61</sup>.

Как известно, литература Древнего Израиля в ранний период была прежде всего устной (песни, истории и притчи передавались «из уст в уста»). Несомненно, какие-то отдельные сведения, содержащиеся в 1–2 книгах Царств, где рассказывается об избрании и помазании Давида на царство, могли быть записаны в эпоху Давида и Соломона. Однако трудно доказать, что обширные прозаические повествования целиком и полностью были написаны в X столетии, и нам кажется, нет причин настаивать на этом. Безусловно, уже в X в. до Р. Х в Иерусалиме были писцы, которые составляли ежедневные отчеты и занимались дипломатической перепиской с другими государствами. Как замечает У. Дивер, элементарная, или «узкопрофессиональная», грамотность была распространена в Древнем Израиле<sup>62</sup>. Однако от раннего периода до нас дошло совершенно незначительное количество надписей на глиняной посуде, а монументальные надписи вовсе отсутствуют. Особенно заметен этот недостаток на фоне резкого увеличения числа последних в более поздние периоды. Следовательно, даже если учесть, что люди использовали такие недолговечные материалы, как пергамен или папирус<sup>63</sup>, все же нет достаточных свидетельств, подтверждающих наличие в Израиле X столетия высокоразвитой грамотной культуры<sup>64</sup>. В действительности «история обычно начинается в тот момент, когда заканчивается традиция, когда затухает или распадается социальная память. Пока воспоминание продолжает существовать, нет необходимости фиксировать его письменно, да и вообще как-либо фиксировать, поэтому потребность написать историю того или иного периода,

<sup>61</sup> 727–698 гг. до Р. Х. Дискуссию об этом см. в: Na'aman 2002; Schniedewind 2004.

<sup>62</sup> Dever 2001. P. 209.

<sup>63</sup> Finkelstein, Mazar 2007. P. 135.

<sup>64</sup> Об этом см. также: Whisenant 2008. P. 164.

общества и даже человека возникает только тогда, когда они уже ушли так далеко в прошлое, что у нас мало шансов найти вокруг себя многих свидетелей, сохраняющих о них какое-либо воспоминание»<sup>65</sup>.

В нашем случае кажется вполне очевидным, что между событиями времен Давида и временем написания историй о них (кон. VIII в. до Р. Х.) остается промежуток в несколько столетий. Несомненно, в течение этого длительного периода большинство рассказов передавалось в устной форме, но в связи с этим исследователи задаются вполне закономерным вопросом: насколько достоверны были такие устные предания?

За последние полвека в области изучения устных традиций было сделано очень много, начиная с исследований французского социолога Мориса Хальбвакса<sup>66</sup>, посвященных проблеме коллективной памяти<sup>67</sup>, продолжая открытиями этнолога Яна Вансины<sup>68</sup>, изучавшего историческое сознание африканских племен, и оканчивая современными работами немецкого египтолога Яна Ассмана<sup>69</sup>, развившего и продолжившего идеи М. Хальбвакса, и др.

Некоторые из теорий о культурной или исторической памяти применялись в ветхозаветных исследованиях<sup>70</sup>, но, как правило, основное внимание здесь уделялось вопросам, связанным с письменной передачей информации. По вопросу же историчности устных преданий среди исследователей нет общего согласия. Главной проблемой обычно является отсутствие параллельных источников, которыми можно было бы проверить достоверность устных преданий. На древнем Ближнем Востоке эта проблема

<sup>65</sup> Хальбвакс 2005. С. 10.

<sup>66</sup> М. Хальбвакс (1877–1945) — известный французский социолог, основоположник научного направления социологического исследования памяти.

<sup>67</sup> Halbwachs 1992. Рус. пер.: Хальбвакс 2005.

<sup>68</sup> Vansina 1961. Англ. пер.: Vansina 1965; переиздана под названием “Oral Tradition as History” (L., 1985). Русский перевод избранных глав из его книги: Вансина 2003.

<sup>69</sup> Assmann 1992. Рус. пер.: Ассман 2004.

<sup>70</sup> Niditch 1996.

частично решается благодаря внешним источникам и многочисленным археологическим данным. И все же, поскольку считается, что реконструкция жизни общества по устным традициям носит достаточно спекулятивный характер, многие ученые избегают их использовать в качестве надежного источника для сохранения исторической памяти. Тем не менее сравнение с другими регионами, в которых устная передача информации была достаточно хорошо изучена, может пролить дополнительный свет на этот процесс на древнем Ближнем Востоке в целом и в Израиле в частности<sup>71</sup>.

Несомненно, ситуации с написанием «Илиады» Гомера и Деветерономической истории имеют много общего. Во-первых, поэмы Гомера были написаны спустя как минимум четыре столетия после Троянской войны<sup>72</sup>, в эпоху так называемого Греческого Возрождения. Однако следует заметить, что весь этот продолжительный период, получивший в науке название Темные века, был практически бесписьменным, так как после крушения микенской цивилизации искусство письма в Греции было забыто и нет никаких свидетельств его использования до принятия греками финикийского алфавита для записи своего языка (IX в. до Р. Х.)<sup>73</sup>. В течение этого времени древние предания могли передаваться из поколения в поколение исключительно в устной форме сказителями и эпическими певцами. Без сомнения, многие предания подвергались изменениям или даже вовсе забывались, однако до нас дошли древние источники, благодаря которым можно подтвердить достоверность общего геополитического фона, представленного в поэмах Гомера, — это хеттские документы.

В «Илиаде» рассказывается о войне между греческой коалицией, возглавляемой Микенами и азиатской Троянской коалицией, в состав которой входили представители обширной территории от Пафлагонии на севере до Ликии на юге. Едва ли во времена Гомера эта геополитическая

<sup>71</sup> Singer 2013. P. 23.

<sup>72</sup> Ок. 1200 г. до Р. Х. или вскоре после этого. См.: Stubbings 1970. P. 247; Сафронов 2000. С. 287; Сафронов 2014.

<sup>73</sup> Singer 2013. P. 24.

карта была актуальна, однако она достаточно точно отражает противостояние двух главных сил на берегах Эгейского моря в XIII в. до Р. Х.: хеттов и их могущественного соперника на западе — страны Аххиява<sup>74</sup>.

После длительной дискуссии о локализации и атрибуции Аххиявы ни у кого уже нет сомнений, что Аххиява — это Ахейская Греция<sup>75</sup>. И примечательно, что Гомер использует по отношению к грекам именно это наименование — ахейцы. В хеттских текстах действительно упоминается о конфликте между Хатти и Аххиявой из-за города Вилуса, который отождествляется с гомеровским Илионом<sup>76</sup>. Таким образом, несмотря на многочисленные позднейшие изменения, неизбежно вносившиеся в рассказ время от времени, важнейшие детали, связанные с этой войной, не выдуманы Гомером, но сохранялись в коллективной памяти без письменной передачи<sup>77</sup>. Одним словом, даже если многочисленные детали отражали более поздние реалии, все же общая ситуация, описанная Гомером, больше соответствует микенской эпохе, чем его собственному времени.

В связи с этим следует отметить соответствие этой аналогии с филистимско-израильским противостоянием в 1–2 книгах Царств. Вот почему, даже если в описании вооружения Голиафа присутствуют поздние элементы, это не должно затемнять общее впечатление от описанной ситуации. А оно, по-видимому, лучше всего соответствует периоду железного века I<sup>78</sup>.

В основном сюжете повествуется о том, как филистимляне, занимавшие прибрежную равнину с пятью главными городами-государствами, постепенно захватывают центральное нагорье благодаря военному и техническому

<sup>74</sup> Singer 2013. P. 24.

<sup>75</sup> Сафронов 2000. С. 276.

<sup>76</sup> Об этом сообщается в т. н. «Письме о Тавагалаве», адресованном неназванному царю Аххиявы. Кроме того, здесь прочитываются имена ахейских вождей Акагамунаса (греч. Ἀγαμέμνων) и Аттарисия (греч. Ἀτρείς), а также принца гомеровского Илиона — Алаксандуса (Александр-Парис) (см.: Гиндин, Цымбурский 1962. С. 98; Сафронов 2000. С. 276).

<sup>77</sup> Singer 2013. P. 25.

<sup>78</sup> Ibid. P. 26.

превосходству. После победы в Авен-Эзере, недалеко от Афека, у филистимлян появилась возможность разрушить главное святилище в Силоме и продвинуться в центр территории израильских племен. Филистимские гарнизоны стояли в важнейших израильских городах: Гиве Вениаминовой и Вифлееме Иудейском. У них была хорошо организованная армия, состоявшая из отрядов боевых колесниц, лучников и пехотинцев, что позволяло филистимлянам какое-то время контролировать эти территории. Однако из-за особенностей этой сложной гористой местности и большой протяженности территории контролировать ее становилось все труднее и в конечном итоге израильтяне, благодаря успешным нападениям партизанских отрядов, отбросили филистимлян назад на равнину<sup>79</sup>.

К какому же периоду может принадлежать основа повествования? На этот вопрос отчасти может пролить свет археология. И. Финкельштейн в одной из своих работ заявляет, что, несмотря на легендарный характер некоторых деталей в рассказах о Давиде, географические описания в них достаточно точные. О возрастающем влиянии филистимлян на всей этой территории свидетельствует постепенное распространение в предгорьях и далее на север в долине Изреель характерной филистимской керамики, украшенной росписью в эгейском стиле<sup>80</sup>. Вместе с этим неоспоримые свидетельства получены в ходе раскопок в двух важных городах: Шило (Силоме) и Гате (Гефе).

Шило был разрушен в конце железного века I: согласно традиционной датировке, в XI в. до Р. Х., а согласно низкой хронологии Финкельштейна, в X в. до Р. Х. Впоследствии этот город уже никогда более не обретал своего первоначального положения. По мнению Финкельштейна, библейская память о выдающемся положении Шило в ранний период израильской истории отражает статус этого поселения в Израиле железного века I, не позднее X в. до Р. Х.<sup>81</sup>

<sup>79</sup> Singer 2013. P. 26.

<sup>80</sup> Finkelstein, Silberman 2001. P. 134.

<sup>81</sup> Finkelstein 2002. P. 155.



Случай с филистимским Гатом не менее интересный. Как признает сам И. Финкельштейн, в рассказах о Давиде несомненно содержатся некоторые достоверные древние предания, например изображение Гата в качестве одного из важнейших городов филистимского Пятиградия. Он был разрушен во второй половине IX в. до Р. Х. и впоследствии не восстанавливался. Упоминания о нем исчезают из библейских текстов и ассирийских надписей в VII в. до Р. Х.<sup>82</sup>

Таким образом, согласно текстовым и археологическим свидетельствам, представление библейского писателя о союзе пяти филистимских городов-государств может отражать только один период — железный век I<sup>83</sup>. Опираясь на эти, а также другие примеры, можно сделать следующий вывод: в Девтерономической истории сохраняется относительно точная память об общей ситуации в далеком прошлом, а именно в период железного века I, когда влияние пяти филистимских городов-царств распространялось на север и восток в центральное Нагорье. Таким образом, с одной стороны, безусловно, следует признать наличие в рассказах о Давиде многочисленных анахронизмов, с другой же стороны, очевидно, что основные детали повествования, игравшие важную роль в формировании израильской национальной идентичности, хранились в памяти народа и бережно передавались в течение столетий, а затем вошли в состав Девтерономической истории.

### 3. ГОЛИАФ КАК ВОИН-КОЛЕСНИЧИЙ

Попробуем ответить еще на один вопрос. Возможно ли, чтобы помимо основного исторического фона на протяжении длительного периода устной передачи могли сохраняться некоторые второстепенные детали древних событий? Как известно, Гомер воспроизводит некоторые подлинные черты микенского воинского снаряжения, когда, например, он описывает шлемы из кабаньих клыков, высокие щиты и т. д., следовательно, даже если

<sup>82</sup> Finkelstein 2002. P. 137–139.

<sup>83</sup> Ibid. P. 141.

писатель живет столетия спустя после описываемых им событий, он может хранить, по крайней мере, отдельные воспоминания о далеком прошлом.

Касательно библейского эпизода ответ на поставленный выше вопрос будет связан с интерпретацией образа Голиафа как возможного воина-колесничего начала железного века. Дело в том, что в комментариях и исследованиях, посвященных поединку Давида с Голиафом, последний неизменно представлялся воином-пехотинцем: будь то микенский или филистимский воин XII—XI вв. до Р. Х., греческий ли гоплит VII в. до Р. Х. или же соединение того и другого как результат литературной композиции библейского писателя. Однако, кроме пехоты, в древних войсках, в том числе у филистимлян, находились отряды легких боевых колесниц. Подобное оружие появилось на Ближнем Востоке еще на рубеже IV—III тыс. до Р. Х., когда в тяжелые двуосные телеги на сплошных колесах стали запрягать эквидов<sup>84</sup>, главным образом онагров (лошади на Ближнем Востоке не обитали). Такие повозки повсеместно использовались в военных целях, на них сражалась местная знать<sup>85</sup>.

В начале II тысячелетия до Р. Х. на Ближнем Востоке появляется легкая двухколесная боевая колесница с запряженными в нее лошадьми, а в XVIII—XVII вв. до Р. Х. в Анатолии и Сирии складывается полный колесничный комплекс, состоящий из двухколесной повозки, возницы и колесничего воина. Дороговизна и сложность изготовления колесниц делали ее аристократическим оружием, способствовали появлению военной аристократии и сословного общества с выделением привилегированного военного сословия — воинов-колесничих<sup>86</sup>.

В XVI в. до Р. Х. колесницы, запряженные конями, появляются в Греции<sup>87</sup>. Первоначально ими владели только вожди микенских государств, но в XV—XIII вв. до Р. Х. колесницы — это уже особый род войск. В это время микенские колесничие составляли социальную и военную

<sup>84</sup> Эквид — копытное животное семейства лошадиных чубарой масти.

<sup>85</sup> Нефедкин 2001. С. 40–43.

<sup>86</sup> Нефедов 2008. С. 115.

<sup>87</sup> Нефедкин 1997. С. 6.

элиту. На рубеже XIII—XII вв. до Р. Х. (позднеэладский IIIС период<sup>88</sup>) в Эгееде происходят коренные изменения в военном деле, связанные с деятельностью «народов моря». А с окончательным падением дворцов и гибелью микенской цивилизации исчезли и колесницы в качестве особого рода войск. Колесница теперь снова становится символом статуса вождя или знатного воина, которые использовали ее для передвижения к полю боя, а сражались спешенными, как это описывает Гомер<sup>89</sup>.

По мнению Джеффри Цорна<sup>90</sup>, Голиаф был таким знатным воином-колесничим, все снаряжение которого прекрасно соответствует образу эгейско-левантийского воина — колесничего периода железного века I<sup>91</sup>. Так, например, согласно Библии и археологическим данным, именно в период Саула и Давида в составе филистимского войска находились колесничные отряды. Детали колесниц обнаружены в таких филистимских городах, как Ашкелон<sup>92</sup> и Экрон<sup>93</sup>. В библейском тексте сообщается о тридцати тысячах колесниц во время вторжения филистимлян в центральное Нагорье<sup>94</sup>. Также филистимские колесницы упоминаются в эпизоде о последнем сражении Саула на горе Гелвуя<sup>95</sup>. Даже если тридцать тысяч — это преувеличение, то все равно очевидно, что в филистимских войсках, как правило, имелись колесницы, а сами воины-колесничие принадлежали к военной элите<sup>96</sup>.

Прежде чем приступить к анализу повествования о поединке Давида с Голиафом, в особенности эпизода с описанием вооружения филистимлянина,

<sup>88</sup> Ок. 1200/1180—1150/1125 гг. до Р. Х.

<sup>89</sup> Нефедкин 1997. С. 9.

<sup>90</sup> Дж. Цорн — профессор кафедры Ближневосточных исследований в Корнельском университете (Итака (Нью-Йорк)).

<sup>91</sup> Zorn 2010.

<sup>92</sup> Stager 2006b.

<sup>93</sup> Dothan, Drenka 2009.

<sup>94</sup> В 1 Цар. 13, 5, согласно корректировке Питера Маккартера, следует читать не 30, а 3 тысячи. McCarter 1980. P. 224—225.

<sup>95</sup> 2 Цар. 1, 6.

<sup>96</sup> Zorn 2010. P. 2.

необходимо сказать о том, что для конца XI века до Р. Х. нет никаких источников, которые бы документировали присутствие в Ханаане филистимских воинов. Это важно, поскольку сторонники поздней датировки указывают на несоответствие снаряжения Голиафа внешнему виду воинов «народов моря», изображенных в погребальном храме Рамсеса III в Мединет-Абу<sup>97</sup>. Однако хорошо известно, что материальная культура филистимлян стремительно развивалась после их прихода в Ханаан<sup>98</sup>.

Это легко проследить по керамике. Первоначальный тип их керамики сейчас известен как филистимская монохромная (ранее называлась позднеэлладская керамика IIIС — ок. 1190—1150 гг. до Р. Х.), она была украшена простым узором одного цвета, обычно красного или черного. В течение одного поколения она развилась в известную филистимскую бихромную (двухцветную) керамику. Так, по мнению Л. Стейджера, в Ашкелоне обнаружено производство ранней монохромной керамики, близкой к микенской и свойственной «народам моря» в эпоху около 1175 г. до Р. Х. и более позднюю (ок. 1150), а также смена ее бихромной расписной (черно-красной) филистимской посудой, впитавшей местные (ханаанские, египетские и др.) мотивы, характерные для Южной Палестины<sup>99</sup>.

К концу XI в. многие формы исчезли и сосуды стали украшаться красными линиями с темно-коричневым декором. Если один аспект филистимской материальной культуры за сто пятьдесят лет подвергся таким изменениям, то весьма вероятно, что менялось также вооружение военной аристократии<sup>100</sup>.

*Продолжение следует*

<sup>97</sup> Ок. 1175 г. до Р. Х. Finkelstein 2002. P. 142—143; Yadin 2004. P. 375—376; Rofé 1987. P. 132.

См. об этом выше § 1.

<sup>98</sup> Dothan 1982. P. 95—96.

<sup>99</sup> Беляев 2009.

<sup>100</sup> Zorn 2010. P. 2.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Ассман 2004 — *Ассман Я.* Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004. [*Assman Ja.* Kul'turnaia pamiat': Pis'mo, pamiat' o proshlom i politicheskaia identichnost' v vysokikh kul'turakh drevnosti (Cultural memory: a letter, a memory of the past and political identity in the high cultures of antiquity). Moscow, 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.]
- Беляев 2009 — *Беляев Л. А.* Аскалон // ПЭ. 2009. Т. 3. С. 591–593. [*Belyaev L. A.* Askalon (Ascalon) // *Pravoslavnaia entsiklopediia* (Orthodox encyclopedia). 2009. Tom 3. P. 591–593.]
- Вансина 2003 — *Вансина Я.* Устная традиция как история // Хрестоматия по устной истории / Под общ. ред. М. В. Лоскутовой. СПб., 2003. С. 66–110. [*Vansina Ia.* Ustnaia traditsiia kak istoriia (Oral tradition as history) // *Khrestomatiia po ustnoi istorii* (Chrestomathy on oral history) / Pod obshchei redaktsiei M. V. Loskutovoi. Saint Petersburg, 2003. P. 66–110.]
- Выдрин А., диак. 2012 — *Выдрин А., диак.* Некоторые археологические свидетельства историчности повествования Летописца о царе Езекии в 2 Пар. 29–32 // Скрижали. 2012. № 3. С. 87–100. [*Vydrin A., deacon.* Nekotorye arkhelogicheskie svidetel'stva istorichnosti povestvovaniia Letopistsa o tsare Ezekii v 2 Paralipomenon 29–32 (Some archaeological evidence of the historicity of the Chronicler's narrative of King Hezekiah in 2 Chronicles 29–32) // *Skrizhali* (Tablets). 2012. № 3. P. 87–100.]
- Выдрин А., свящ. 2012 — *Выдрин А., свящ.* Историко-филологический анализ повествования о царе Езекии в 2 Пар. 29–32. Сергиев Посад, 2012 (Дисс.). [*Vydrin A., priest.* Istoriko-filologicheskii analiz povestvovaniia o tsare Ezekii v 2 Paralipomenon 29–32 (Historical and philological analysis of the narrative of King Hezekiah in 2 Chronicles 29–32). Sergiev Posad, 2012 (Dissertatsiia).]
- Гиндин, Цымбурский 1962 — *Гиндин А. А., Цымбурский В. Л.* Гомер и история Восточного Средиземноморья. М., 1962. [*Gindin A. A., Tsymburskii V. L.* Gomer i istoriia Vostochnogo Sredizemnomor'ia (Homer and the history of the East Mediterranean). Moscow, 1962.]

- Гнедич 1990 — *Гомер. Илиада* / Пер. с древнегреч. Н. И. Гнедича. Л., 1990 (Линтературные памятники 359). [*Hom. Iliada (Iliad) / Perevod s drevnegrecheskogo N. I. Gnedicha. Leningrad, 1990 (Literaturnye pamiatniki 359).*]
- 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. Boevye kolesnitsy v drevnei Gretsii (XVI—I veka do nashei ery). Saint Petersburg, 1997 (Avtoreferat dissertatsii kandidata istoricheskikh nauk.)*.]
- Нефедкин 2001 — *Нефедкин А. К.* Боевые колесницы и колесничие древних греков (XVI—I вв. до н. э.). СПб., 2001. [*Nefedkin A. K. Boevye kolesnitsy i kolesnichie drevnikh grekov (XVI—I veka do nashei ery) (War chariots and charioteers of the ancient Greeks (XVI—I centuries B. C.)). Saint Petersburg, 2001.*]
- Нефедов 2008 — *Нефедов С. А.* Война и общество. Факторный анализ исторического процесса. История Востока. М., 2008. [*Nefedov S. A. Voina i obshchestvo. Faktorniy analiz istoricheskogo protsesssa. Istoriia Vostoka (War and society. Factor analysis of the historical process. History of the East). Moscow, 2008.*]
- Сафронов 2000 — *Сафронов А. В.* Проблема датировки Троянской войны в контексте великого переселения народов в последней четверти II тыс. до н. э. // Сборник Русского исторического общества. 2000. Вып. 2 (150). С. 275–288. [*Safronov A. V. Problema datirovki Troianskoi voiny v kontekste velikogo pereseleniia narodov v poslednei chetverti II tysiacheletie do nashei ery (The problem of dating the Trojan War in the context of the great migration of peoples in the last quarter of the II millennium B. C.) // Sbornik Russkogo istoricheskogo obshchestva (Collection of the Russian historical society). 2000. Vypusk 2 (150). P. 275–288.*]
- Сафронов 2014 — *Сафронов А. В.* «Народы моря» и Кипр: история и легендарная традиция // Индоевропейское языкознание и классическая филология — XVIII. Материалы чтений, посвященных памяти профессора Иосифа Моисеевича Тронского 23–25 июня 2014 г. СПб., 2014. С. 231–240. [*Safronov A. V. «Narody moria» i Kipr: istoriia i legendarnaia traditsiia (“Peoples of the sea” and Cyprus: history and the legendary tradition) // Indoevropeiskoe iazykoznanie i klassicheskaia filologiya — XVIII. Materialy chtenii, posviashchennykh pamiati professora Iosifa Moiseevicha Tronskogo 23–25 iunია 2014 goda (Indo-European linguistics and classical philology — XVIII. Materials of the readings dedicated to the memory*

## ПОЕДИНОК ДАВИДА И ГОЛИАФА

- of professor Joseph Moiseevich Tronsky June 23–25, 2014). Saint Petersburg, 2014. P. 231–240.]
- Сидорова 1972 — Сидорова Н. А. Искусство Эгейского мира. М., 1972. [*Sidorova N. A. Iskusstvo Egeiskogo mira (Art of the Aegean world). Moscow, 1972.*]
- Стратановский 1972 — Геродот. История в девяти книгах / Пер. с древнегреч. и примеч. Г. А. Стратановского. Л., 1972. [*Herodotus. Istorii v devyati knigakh (History in twelve books) / Perevod s drevnegrecheskogo i primechaniia G. A. Stratanovskogo. Leningrad, 1972.*]
- Хальбвакс 2005 — Хальбвакс М. Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. 2005. № 2–3 (40–41). С. 8–27. [*Khal'bvaks M. Kollektivnaia i istoricheskaia pamiat' (Collective and historical memory) // Neprikosnovennyi zapas. Debaty o politike i kul'ture (Emergency ration. The debates on politics and culture). 2005. № 2–3 (40–41). P. 8–27.*]
- Alter 1999 — Alter R. The David Story: a translation with commentary of 1 and 2 Samuel. New York, 1999.
- Assmann 1992 — Assmann J. Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München, 1992.
- Cogan, Tadmor 1977 — Cogan M., Tadmor H. Gyges and Ashurbanipal: A study of literary transmission // *Orientalia*. 1977. Vol. 46. P. 65–85.
- Dever 2001 — Dever W. G. What did the biblical writers know and when did they know it? What archaeology can tell us about the reality of Ancient Israel. Cambridge, 2001.
- Dothan 1982 — Dothan T. The Philistines and their material culture. New Haven — L. — Jerusalem, 1982.
- Dothan, Drenka 2009 — Dothan T., Drenka A. S. Linchpins revisited // Exploring the Longue Durée: Essays in Honor of Lawrence E. Stager / Ed. J. D. Schloen. Winona Lake (Indiana), 2009. P. 97–101.
- Eissfeld 1964 — Eissfeldt O. Einleitung in das Alte Testament. Tübingen, 1964.
- Finkelstein 2002 — Finkelstein I. The Philistines in the Bible: A late-monarchic perspective // *JSOT*. 2002. Vol. 27 (2). P. 131–167.
- Finkelstein, Mazar 2007 — Finkelstein I., Mazar A. The quest for the historical Israel: Debating archaeology and the history of early Israel / Ed. B. B. Schmidt. Leiden — Boston, 2007.

- Finkelstein, Silberman 2001 — *Finkelstein I., Silberman N. A.* The Bible unearthed: Archaeology's new vision of Ancient Israel and the origin of its sacred texts. New York, 2001.
- Finkelstein, Silberman 2006 — *Finkelstein I., Silberman N. A.* Temple and Dynasty: Hezekiah, the remaking of Judah and the rise of the pan-israelite ideology // JSOT. 2006. Vol. 30 (3). P. 259–285.
- Galling 1966 — *Galling K.* Goliath und seine Rüstung // *Vetus Testamentum Supplements*. Vol. 15 / Hrsg. von G. W. Anderson. Leiden, 1966. S. 150–169.
- Garsiel 2009 — *Garsiel M.* The valley of Elah battle and the duel of David with Goliath: Between history and artistic theological historiography // *Homeland and exile: Biblical and ancient Near Eastern studies in honour of Bustenay Oded* / Ed. G. Galil, M. Geller, A. Millard. Leiden, 2009. P. 391–426.
- Halbwachs 1992 — *Halbwachs M.* On collective memory / Ed. L. A. Coser. Chicago, 1992.
- Jamieson-Drake 1991 — *Jamieson-Drake D. W.* Scribes and schools in Monarchic Judah. A socio-archaeological approach. Sheffield, 1991.
- Mazar 2005 — *Mazar A.* The debate over the chronology of the Iron Age in the Southern Levant: Its history, the current situation, and a suggested resolution // *The Bible and radiocarbon dating: Archaeology, text and science* / Ed. T. E. Levy, T. Higham. Sheffield (UK) — Oakville (Conn.), 2005. P. 15–30.
- McCarter 1980 — *McCarter P. K.* I Samuel. Garden City (New York), 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.
- Na'aman 1991 — *Na'aman N.* The kingdom of Judah under Josiah // *Tel Aviv*. 1991. № 18. P. 3–71.
- Na'aman 1996 — *Na'aman N.* Sources and composition in the history of David // *The origins of the ancient Israelite states* / Ed. V. Fritz, P. R. Davies. Sheffield, 1996. P. 170–186.
- Na'aman 2002 — *Na'aman N.* The past that shapes the present: The creation of Biblical historiography in the late first Temple period and after the downfall. Jerusalem, 2002 (на еврейском).
- Niditch 1996 — *Niditch S.* Oral world and written word: Ancient Israelite literature. Louisville (Kentucky), 1996.
- Pritchard 1958 — *The Ancient Near East: An anthology of texts and pictures* / Ed. J. B. Pritchard. Princeton, 1958. Vol. 1.



- Rainey 1997 — *Rainey A.* The Chronicler and his sources — historical and geographical // The Chronicler as historian / Ed. M. P. Graham, K. G. Hoglund, S. L. Mckinzie. Sheffield, 1997. P. 30–72.
- Rofé 1987 — *Rofé A.* The battle of David and Goliath: Folklore, theology, eschatology // Judaic perspectives on Ancient Israel / Ed. J. Neusner, B. A. Levine, E. S. Frerichs. Philadelphia, 1987. P. 117–151.
- Schniedewind 2004 — *Schniedewind W. M.* How the Bible became a Book: The textualization of Ancient Israel. Cambridge, 2004.
- Singer 2013 — *Singer I.* The Philistines in the Bible: A short rejoinder to a new perspective // The Philistines and other “sea peoples” in text and archaeology / Ed. A. E. Killebrew, G. Lehmann. Atlanta, 2013. P. 19–28.
- Snodgrass 1964 — *Snodgrass A. M.* Early greek armour and weapons from the end of the Bronze age to 600 B. C. Edinburgh, 1964.
- Snodgrass 1967 — *Snodgrass A. M.* Arms and armor of the Greeks. Ithaca (New York), 1967.
- Stager 2006a — *Stager L. E.* Biblical Philistines: A Hellenistic literary creation? // “I will speak the riddles of ancient times”: Archaeological and historical studies in honor of Amihai Mazar on the occasion of his sixtieth birthday / Ed. A. M. Maier, P. de Miroschedji. Winona Lake (Indiana), 2006. Vol. 1. P. 375–384.
- Stager 2006b — *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.
- Stubbings 1970 — *Stubbings F. H.* The date of the fall of Troy // The Cambridge ancient history / Ed. I. E. S. Edwards, C. J. Gadd, N. G. L. Hammond. Cambridge, 1970. Vol. 1. Part 1. P. 246–247.
- Vansina 1961 — *Vansina J.* De la tradition orale: Essai de méthode historique. Tervuren, 1961.
- Vansina 1965 — *Vansina J.* Oral tradition: A study in historical methodology. L., 1965.
- Vansina 1985 — *Vansina J.* Oral tradition as history. Madison (Wis.), 1985.
- Whisenant 2008 — *Whisenant J. N.* Writing, literacy, and textual transmission: The production of literary documents in Iron Age Judah and the composition of the Hebrew Bible. Ann Arbor (Michigan), 2008 (Near Eastern Studies). (Diss.).
- 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.

*Abstract*

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

This study is devoted to the problems associated with the story of the duel between David and Goliath in chapter 17 of the First Book of Kings (1 Samuel). It was a response to the allegations that this biblical narrative is historically unreliable and is nothing more than a legend. In the first part of the paper, three main views on the degree of the historical certainty of the biblical Goliath are considered. Modern archaeologists see in his description the image of: 1) a Mycenaean warrior of the end of the II millennium BC, 2) Ancient Greek hoplite mid — I millennium BC or 3) the charismatic warrior of Philistia. The question of when the stories about David were written in the First Book of Kings, which includes the narrative of the duel, is investigated. The A. concludes that they were written in Jerusalem at the end of the VIII century BC. Along with this, it is proven that they are based on historically reliable information about the realities of the XI–X centuries BC. The processes of composing the Homeric epic and Deuteronomistic history are compared. In both cases, oral traditions of the distant past were preserved and transmitted throughout the centuries until their written fixation in literary works. Despite the fact that over time, many changes have been made in the oral and written stories, the authenticity of the most important details of the epoch described is confirmed by ancient written sources and archeological data.

*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

ФЕНОМЕН СОВЕСТИ  
В «ПРЕДМЕТНОЙ» ФИЛОСОФИИ  
ИВАНА ИЛЬИНА

УДК 17.024

DOI: 10.31802/2500-1450/2017-28-1-43-56

*Аннотация*

Известный русский философ И. Ильин, глубоко переживавший духовно-нравственное состояние современного ему общества и падение общественной морали, имевшее место во всех сферах государственной, социальной, общественной и церковной жизни, пытался осмыслить причины глобального нарушения нравственных устоев человеческого общежития. Одну из таких причин он усматривал в забвении современным ему человеком своей совести. Призывая его преодолеть это забвение, Ильин предлагает ему глубокое, богословски и философски осмысленное понимание этого чрезвычайно важного феномена в человеческой жизни. Основой такого понимания у Ильина выступает не философская спекуляция на тему совести, а опытное постижение того внутреннего «голоса» в человеке, который в народе называют «голосом Божиим». Свое размышление о совести Ильин сопровождает установлением внутренней связи между совестью, свободой воли и ответственностью человека, указывая при этом, что «совесть есть один из вернейших путей к внутренней духовной свободе».

*Ключевые слова:* русская религиозная философия, христианская антропология, И. А. Ильин, совесть.

Обратиться к понятию совести побудила известного русского философа и религиозного мыслителя Ивана Ильина та общественная атмосфера межличностного общения, в которой он жил сначала в России, а потом

за рубежом. С годами Ильин все более и более осознавал, что испытания и страдания, которые обрушились на его родину и весь западный мир, носили не столько социальный, экономический или политический характер, сколько характер этический и духовный. Он замечал, что неуклонно падала общественная религиозность, все более превращаясь в формализм и обрядоверие, а подлинная духовная жизнь заменялась «интеллектуальным» христианством. Вместо того чтобы стать нормой и правилом жизни, христианские ценности отодвигались на второй план и в лучшем случае становились лишь достоянием культуры.

Однако осознание глубинных причин всеобщей духовной деградации приходило к Ильину долго и с большим трудом. Оно сопровождалось внутренними противоречиями и радикальными колебаниями. После 1905 г. философ «покидает позицию политического радикализма и превращается в теоретика русского либерализма... Он с энтузиазмом встречает Февральскую революцию... На этом пути он даже пережил увлечение фашизмом <...>, а также пришел к оригинальной системе идей, предвосхитившей представления о человеке, характерные для западного экзистенциализма»<sup>1</sup>.

Однако философские, политические и идеологические распутья Ильина не завели его в тупик и не направили в поиске истины на ложные мировоззренческие и духовные ориентиры. Объяснение этому можно найти, пожалуй, в одном: Ильин был кристально честным и предельно искренним человеком, имевшим чистую совесть как надежный путеводитель по жизни. Это помогло ему не только в выборе собственного философского пути, но прежде всего в понимании самой природы философии. Для Ильина философия никогда не была чисто академической наукой и профессиональным занятием. К ее осознанию как науки опытной он начал приходить уже в молодые годы, изучая философское наследие Гегеля. Отталкиваясь от него, Ильин одновременно расширял свой философский кругозор и приобретал навыки опытного и целостного восприятия действительности. Уже тогда он начал понимать, что «философия, прошедшая

<sup>1</sup> Евлампиев 2004. С. 9.

через немецкий идеализм, материализм и позитивизм, сама оторвалась от предметного опыта, потеряла уверенность в бытии и в объективности своих предметов. Рассудочность, стремящаяся к непротиворечивости и систематичности построений вне связи с духовным опытом, только усугубляла современный духовный кризис»<sup>2</sup>.

Философия, подчеркивает Ильин, «есть наука о жизни»<sup>3</sup>. Против такого утверждения философа едва ли кто будет возражать. Однако в действительности занятие философией часто превращается, по замечанию Ильина, в «дело субъективного вкуса... и личного настроения»<sup>4</sup>, что порождает «произвольные построения» или «воздушные замки»<sup>5</sup>. В поисках причин такого явления философ приходит к чрезвычайно важному выводу, который для него самого фактически станет принципом и нормой всей последующей жизни: «философствовать — значит воистину жить и мыслью освещать и преображать сущность подлинной жизни»<sup>6</sup>. Согласимся: такой вывод в контексте современных представлений о философии выглядит весьма необычно. Скорее всего, он возвращает нас к тем древним временам, когда философия действительно была любовью к мудрости (букв. в переводе с греческого «любомудрием») и «знанием вещей божественных и человеческих»<sup>7</sup>, благодаря которым осмысление окружающей действительности осуществлялось как бы в двуедином русле: религиозном и философском. Именно в этом смысле, как известно, уже на заре христианства философом был назван мученик Иустин, а в Древней Руси — равноапостольный Кирилл, брат святителя Мефодия.

Верный своему принципу, Ильин неуклонно и последовательно разрабатывал его фактически на протяжении всей жизни. Не имея

<sup>2</sup> Ильин 1994. С. 88.

<sup>3</sup> Ильин 2010. С. 68.

<sup>4</sup> Там же. С. 47.

<sup>5</sup> Там же. С. 58.

<sup>6</sup> Там же. С. 68.

<sup>7</sup> Сказание о начале славянской письменности 1981. С. 73.

возможности аналитически описать этот процесс, перечислим в краткой форме основные положения, с помощью которых Ильин определяет философию, называемую им «философией духовного опыта»: «философия есть опытное знание»; философия — «это наука о самом важном, о духе»<sup>8</sup>; «философия — плод личного духовного опыта, основанного (не столько — *М. И.*) на чистой рефлексии, (сколько — *М. И.*) на чувствах, воле, любви и вере»<sup>9</sup>. При этом, упоминая о чувствах, философ как в данном месте, так и в других случаях постоянно подчеркивает: «философия (всегда — *М. И.*) творится именно нечувственным опытом»<sup>10</sup>. Философия «за содержанием всякого явления и всякого состояния» должна видеть «его духовный смысл»<sup>11</sup>. Описывая философию как «внутреннее делание», Ильин рекомендует сосредоточиться на нем и «напряжением воли, внимания, воображения, чувства, памяти и мысли вызвать в себе реальное переживание того предмета, который он хочет исследовать. Затем философ приступает к напряженному внутреннему проникновению в сущность указанных переживаний... и здесь осуществляется своеобразное видение, интуитивное вхождение духа в исследуемое содержание. Далее наступает стадия аналитического описания и разумно-логического раскрытия испытанного и усмотренного содержания... Анализу того или иного предмета должно предшествовать интенсивное погружение в его содержание... Предметность, по Ильину, пронизывает все сферы жизни человека; она — неотъемлемый, существенный признак духовного опыта»<sup>12</sup>.

«Предмет», «предметность» — эти термины, заимствованные Ильиным из философского лексикона, в его работах присутствуют постоянно. Понятые контекстуально, у философски мыслящего человека они едва ли

<sup>8</sup> Маслин и др. 2001. С. 499.

<sup>9</sup> Володин 1995. С. 43.

<sup>10</sup> Маслин и др. 2001. С. 499.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Там же. С. 500.

вызовут какое-либо непонимание. Что же касается человека христиански мыслящего и даже богословски ориентированного, то у него использование таких терминов может вызвать определенное недоумение, связанное со спецификой природы христианского познания. Об этой специфике говорит уже Сам Христос, когда призывает людей познать истину, которая сделает их свободными. Общаясь на арамейском диалекте, Он в данном случае использует глагол  $\text{ׁוּדָא}$  (*yādā*), переведенный на русский язык глаголом «познавать». Однако древнее  $\text{ׁוּדָא}$  (*yādā*) здесь совсем не означает получения каких-либо знаний, а призывает к опытному постижению сути вещей. Кстати, эта особенность глагола «познавать» присутствует и в русском языке. «Познать радость, горе, нищету» и т. п. означает войти в это состояние и пережить его.

Это лексикологическое примечание приводится здесь потому, что и сам Ильин в своих философских рассуждениях приближается именно к такому виду познания, то есть к опытному познанию предмета как соединению с ним. Но в таком случае возникают вопросы: можно ли познаваемое в таких случаях называть «предметом»? Или: можно ли Бога называть «предметом» познания? Не обнаруживается ли в последнем вопросе полное непонимание сути христианства?

Дело в том, что в такого рода рассуждениях о познании свою несостоятельность обнаруживает уже само слово «предмет». И хотя существуют попытки его различного толкования, неизменным остается одно: это слово состоит из приставки «пред» («перед») и корня «мет» (от глагола «бросать», «метать»). (Ср. славянское: «*Разделиша ризы Моя себе и о одежды Моей меташа (русск. “бросали”) жребий*»<sup>13</sup>.) Значение слова «предмет», таким образом, ориентирует человека не на соединение с обозначаемой этим словом реальностью, а на удаление этой реальности на то или иное расстояние (согласно народной пословице: большое видится издалека), что противоречит как онтологии христианского познания, так и опытному познанию, получившему отражение в философии Ильина.

<sup>13</sup> Пс. 21, 19.

Из этих рассуждений вывод напрашивается сам собой: словосочетание «предмет познания» Ильин не использует в качестве синонима другого словосочетания — «объект познания», так как свое познание предмета он не строит по субъект-объектному принципу.

Этот принцип Ильин не использует и при познании совести, которую он относит к «нашей собственной глубочайшей сущности»<sup>14</sup>. Как религиозный философ он, естественно, не признает внешней обусловленности совести и ее детерминированности «условиями жизнедеятельности человека»<sup>15</sup> и не усматривает «источники коллизий личной совести... в социальных противоречиях, так или иначе затрагивающих личность и отражающихся в ее сознании»<sup>16</sup>.

В русле общефилософской традиции Ильин называет совесть «внутренним голосом» в человеке; однако в понимании того, кто является источником этого голоса, он не признает таким источником самого человека. В противном случае пришлось бы допустить, что в одном и том же человеке могут «говорить» два его голоса одновременно: один, обличающий и осуждающий его за недопустимые поступки и выражающий «несогласие человека с самим собой»<sup>17</sup>, а другой — изобретающий всяческие уловки для их оправдания. Однако такое, если и возможно, наводит на мысль о наличии шизофрении (раздвоения сознания).

Голос совести, по Ильину, это голос, не зависимый от «я» человека. Он приходит со стороны, как другое «я». И хотя Ильин признает личностный характер совести, он диалектически сопрягается у философа с этим другим «я». Как у философа, который на протяжении всей своей жизни неуклонно приближался к православию, у Ильина никогда не возникало проблемы поиска источника совести. Таким источником для него всегда было Божество, поэтому «внутренний голос» совести он

<sup>14</sup> Ильин 1993. С. 110.

<sup>15</sup> Дробницкий 1970. С. 41.

<sup>16</sup> Там же.

<sup>17</sup> Апресян 2001. С. 586.



называет одновременно и «голосом» Бога в душе человека, и «силой Божией в нас»<sup>18</sup>. В силу божественного происхождения совесть становится «внутренним судьей» в человеке. Хотя воспитание может оказывать на совесть существенное влияние, однако совесть, по Ильину, нельзя считать исключительным следствием такого воспитания. Она присуща всем людям, независимо от того, какое воспитание они получили. Ее имеют, хотя и в разном состоянии, и люди добрые, и люди безнравственные и беспринципные. «Нельзя отрицать, — замечает в этой связи Ильин, — что совесть присуща человеку, так сказать, “от природы”»<sup>19</sup>. В минуту утраты совести «бессовестное поколение» (выражение Ильина)<sup>20</sup> предпочитает об этом не думать и воспринимает совесть как некий атавизм. Однако и среди тех, кто необходимость в существовании совести признает, нередко бытует представление, согласно которому совесть «нужна... человеку... только в великие и поворотные моменты его жизни»<sup>21</sup>. Ошибочность такого представления философ не анализирует. По-видимому, оно скрывается под благовидными предложениями: совесть настолько сокровенная и в то же время настолько важная в жизни сила, что ее, мол, не нужно беспокоить по житейским мелочам.

Для Ильина совесть — «недремлющее око», через призму которого нужно рассматривать все дела человека и вообще всё его поведение. В противном случае личность может утратить способность самоконтроля, а вместе с ней и способность самооценки совершаемых поступков. Тот факт, что в таких ситуациях она избавляется от угрызений совести, отнюдь не свидетельствует о ее нравственном и духовном благополучии. Угрызения совести — это надежный и безошибочный сдерживающий поведенческий фактор. Страдания, обусловленные совестью человека, находящегося с ней в конфликте, это, как неоднократно замечает Ильин, очистительные

<sup>18</sup> Ильин 1993. С. 131.

<sup>19</sup> Там же. С. 111.

<sup>20</sup> Там же. С. 141.

<sup>21</sup> Там же. С. 113–114.

страдания. К ним нужно прислушиваться, а не пренебрегать ими, полагая, в духе времени, что совесть сегодня — это отжившее понятие. «То, на что указывает нам совесть, — пишет философ, — к чему она зовет, о чем она нам вещает (всегда — М. И.), есть нравственно-совершенное»<sup>22</sup>. Да, оно, замечает при этом Ильин, «не самое приятное», «но самое полезное», «не самое целесообразное», но «нравственно-лучшее, совершенное»<sup>23</sup>. Современный человек пытается совесть подменить рассудком. «Весь “ум” и вся “образованность” современного человечества есть мертвое и отвлеченное действие рассудка, недурно соображающего о “целесообразности” разных средств, но ничего не разумеющего в вопросе о священных целях жизни. Беда в том, что современный человек научился “относиться критически” к священной, иррациональной глубине совести, ограждать себя от ее голоса и иронически подсмеиваться над совестливыми людьми. Среди современной интеллигенции, — продолжает Ильин, — царит не высказываемое, но молчаливо подразумевающееся и все более укореняющееся воззрение, будто “умному” человеку, собственно говоря, решительно нечего делать с совестью; у него много других дел поважнее... Хорошо еще, если такой человек однажды... начнет беспокоиться от каких-то странных внутренних “уколов”, которые могут превратиться и в настоящие “угрызения” (а может быть, это только “нервы” начинают “пошаливать”?)»<sup>24</sup>.

Если человек не подавляет в себе голос совести, то последний (Ильин называет его «совестным актом») звучит в душе человека просто, отчетливо и благодатно, не вызывая никаких сомнений, что это действительно «глас Божий». Однако описать этот «глас», как отмечает философ, очень трудно. «Совестный акт» как бы вырастает «из иррациональной душевно-духовной глубины»<sup>25</sup>. Но уж если мы решились, как замечает Ильин, «говорить здесь о “словах” совести, то нужно было бы

<sup>22</sup> Ильин 1993. С. 110.

<sup>23</sup> Там же.

<sup>24</sup> Там же. С. 113.

<sup>25</sup> Там же. С. 131.

подразумевать не привычные для нас произносимые и звучащие слова современности (*λόγος προφορικός* — произносимые слова) (здесь Ильин прибегает к святоотеческой фразеологии — *М. И.*), но те сокровенные и таинственные, логически едва уловимые, беззвучные содержания (*λόγος ἐνδιάθετος* — внутреннее слово), для обозначения которых апостол Павел употребил эти чудесные выражения: “неизреченные вздыхания” и “стенания”»<sup>26</sup>. Продолжая попытки описать «совестный акт», философ указывает, что от него «не следует ожидать ни слов, ни суждений, ни изречений, ни формул. Совестный акт, скорее, подобен молнии, сверкающей из мрака, или мощному подземному толчку, как при землетрясении. Здесь нет по-человечески раскрытой разумности, но есть как бы некий ослепительный свет, озаряющий внутренние пространства души, от которого человек как бы мгновенно прозревает, ибо совесть есть состояние нравственной очевидности. Совестный акт “гласит” не звуками, не словами и не понятиями, и кто приписывает ему этот “язык”, тот вряд ли когда-нибудь испытал его в действительности. Рационалистическое облачение, — заключает Ильин, — ему не присуще»<sup>27</sup>.

Но беда в том, что именно к такому «облачению» часто прибегает современный человек, пытаясь или договориться со своей совестью, или заглушить ее голос доводами целесообразности. В таких случаях «в порядке рассудочного умничания» в ход идет все: и «теоретические построения», и «метафизические или эмпирические обобщения», и «доказательства». В результате «теоретического доктринерства» «совершается подмена совестного акта», и человек уже «не живет совестью, а как бы подсматривает за нею», вместо того чтобы «предстать пред ней» мужественно и ответственно<sup>28</sup>.

Ильин обращает внимание на то, что подмена совестного акта — явление не новое. «Доктрина “моральной казуистики”, — замечает

<sup>26</sup> Ср.: Ильин 1993. С. 131.

<sup>27</sup> Там же. С. 132.

<sup>28</sup> Там же. С. 120–125.

он, — появилась уже в “моральной теологии” Католической Церкви, «особенно у иезуитов, где из-за умственных построений и логических выводов голос совести перестает быть слышимым... Совесть перестает быть, по классическому выражению Цицерона, силой; она оказывается растерянной слабостью... Уже определение Фомы Аквината (“Совесть есть применение науки к какому-нибудь поступку”) чревато всеми этими заблуждениями. Нельзя также определить совесть как “суждение ума”, как “практическое предписание разума”»<sup>29</sup>.

Ильину нередко приходилось встречать людей, называемых им «скептиками», которые утверждали, что «совесть... говорит всем людям различное; каждому — свое; так что о единой совести будто бы нельзя и говорить. Совесть, — утверждают такие скептики... субъективна; у каждого человека — своя совесть... Ее показания у разных людей якобы не совпадают, а иногда и прямо противоречат друг другу»<sup>30</sup>. Для Ильина такие «показания» — несомненный признак того, что они появились при отсутствии подлинного совестного акта. «Это обнаруживается с несомненностью, как только (происходит переход — М. И.) от общих скептических замечаний к наглядным примерам. Совесть, оказывается, требует от одного, чтобы он “любил своих врагов”, а от другого, чтобы он, наоборот, “снял с них скальпы”. Совесть говорит одному: “падающего поддержи”, а другому: “падающего толкни” и т. д.»<sup>31</sup>. Однако такие «советы» и «правила» к совести не имеют никакого отношения. Сам Христос называл чудовищным «правило», согласно которому тот, кто убьет христианина, будет уверен, что поступает по совести, совершая тем самым свое служение Богу<sup>32</sup>. Совесть не определяется народными представлениями, обычаями, традициями, бытующими в том или ином человеческом сообществе. Она, по выражению

<sup>29</sup> Ильин 1993. С. 121.

<sup>30</sup> Там же. С. 136.

<sup>31</sup> Там же. С. 137.

<sup>32</sup> «Изгоняют вас из синагог; даже наступает время, когда всякий, убивающий вас, будет думать, что он тем служит Богу» (Ин. 16, 2).

Ильина, «несет всем людям однородные содержания и ведет их в одном и том же направлении»<sup>33</sup>. Однако это не означает, что она в аналогичных случаях приводит людей «к совершению одного и того же... поступка»<sup>34</sup>, поскольку не является «юридическим законом», который фактически уравнивает «всех, обозначенных в законе, людей»<sup>35</sup>. Далее Ильин говорит о чрезвычайно важном свойстве совести, которое, по существу, определяет любой совестный акт человека. «Совестный акт, — пишет он, — в отличие от всякого формального закона, имеет в виду не общее всем людям, а индивидуальное состояние одного человека; он не уравнивает людей, а зовет каждого отдельно к осуществлению всего добра, которое ему доступно... Если бы все люди стали жить по совести, то они совсем не начали бы делать одно и то же. А это значит, что совесть есть начало не механическое, но органическое, не уравнивающее, а распределяющее, не мертвящее, а творческое, не рассудочное, а любовно-художественное»<sup>36</sup>.

Большой заслугой Ильина следует признать не только всестороннее рассмотрение им понятия совести, но и установление глубокой связи между совестью, свободой воли и ответственностью человека. Эти антропологические категории обычно рассматриваются независимо друг от друга. При этом основное внимание обращается на свободу человека, так как именно последняя делает человека человеком. Однако, не умаляя свободы, Ильин убедительно показывает, что между совестью, свободой и ответственностью существует нерасторжимое единство и что ни одна из этих сил и способностей человека не может действовать правильно вне двух других сил. Оказывается, даже сама свобода находится в прямой зависимости от совести. Цитируя Карлейля и называя совесть «самим существом души», Ильин пишет: «Людям было бы легче уразуметь закон внутренней свободы и сравнительную условность внешней (в том числе — М. И.)

<sup>33</sup> Ильин 1993. С. 138.

<sup>34</sup> Там же. С. 138.

<sup>35</sup> Там же.

<sup>36</sup> Там же.

и политической свободы, если бы они чаще... прислушивались к тому, что обычно называется "голосом совести"<sup>37</sup>. Продолжая сравнивать совесть и свободу, философ отмечает, что «позыв или порыв (совести — *М. И.*) к совершенно определенному нравственному действию испытывается нередко как чувство, как эмоция. Однако дело не сводится здесь к одному чувству. Этот порыв есть настолько же (и — *М. И.*) волевое состояние»<sup>38</sup>. Ильин предлагает называть его «эмоционально-волевым актом»<sup>39</sup>. Описывая его, философ замечает: «в этот миг (человек — *М. И.*) переживает (свой — *М. И.*) поступок как нечто абсолютно необходимое и единственно возможное. Он не размышляет над ним, ему нечего взвешивать и соображать, он не колеблется — он поступает, действует. Он действует так, что сам чувствует себя в этом абсолютно необходимом поступке совершенно свободным (разрядка моя — *М. И.*); и он в этом не обманывается, ибо совесть есть один из вернейших путей к внутренней духовной свободе»<sup>40</sup> (разрядка моя — *М. И.*). Свобода, руководимая совестью, действует решительно и ответственно. «В такие часы гордец побеждает свое тщеславие и самолюбие и идет к врагу, чтобы примириться с ним»<sup>41</sup>.

Заканчивая знакомство с описанием феномена совести в трудах И. Ильина, необходимо сказать о том, какую цель философ преследует своим религиозно-философским размышлением. Эмоциональность и тревожная озабоченность, сопровождающие это размышление, со всей очевидностью свидетельствуют о том, что И. Ильин ставил целью не столько разработать трактат о совести, который стал бы определенным вкладом в христианскую антропологию, сколько поставить заслон «бессовестному поколению» (выражение Ильина — *М. И.*), которое в его время надвигалось на Европу и плоды которого мы ощущаем до сих пор.

<sup>37</sup> Ильин 1993. С. 110.

<sup>38</sup> Там же. С. 132–133.

<sup>39</sup> Там же. С. 133.

<sup>40</sup> Там же. С. 134.

<sup>41</sup> Там же.

ИСТОЧНИКИ

- Ильин 1993 — *Ильин И. А.* Собрание сочинений в 10 т. / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю. Т. Лисицы. М., 1993. Т. 1. [*Il'in I. A.* Sbranie sochinenii v 10 tomakh (Complete works in 10 volumes) / Sostavitel', vstupitel'naia stat'ia i kommentarii Iu. T. Lisitsy. Moscow, 1993. Tom 1.]
- Ильин 1994 — *Ильин И. А.* Религиозный смысл философии. Три речи 1914–1923 // *Ильин И. А.* Собрание сочинений в 10 т. / Сост. и коммент. Ю. Т. Лисицы. М., 1994. Т. 3. С. 17–88. [*Il'in I. A.* Religiozniy smysl filosofii. Tri rechi 1914–1923 (Religious meaning of philosophy) // *Il'in I. A.* Sbranie sochinenii v 10 tomakh (Complete works in 10 volumes) / Sostavitel' i kommentarii Iu. T. Lisitsy. Moscow, 1994. Tom 3. P. 17–88.]
- Ильин 2010 — *Ильин И. А.* Избранное / Сост. и коммент. Т. А. Филиппова, П. Н. Баратов. М., 2010. [*Il'in I. A.* Izbrannoe (Select works) / Sostavitel' i kommentarii T. A. Filippova, P. N. Baratov. Moscow, 2010.]
- Сказание о начале славянской письменности 1981 — Сказание о начале славянской письменности. М., 1981 (Памятники средневековой истории народов Центральной и Восточной Европы). [Skazanie o nachale slavianskoi pis'mennosti (A tale of the beginning of Slavic literature). Moscow, 1981 (Pamiatniki srednevekovoï istorii narodov Tsentral'noi i Vostochnoi Evropy).]

ЛИТЕРАТУРА

- Апресян 2001 — *Апресян Р. Г.* Совесть // НФЭ. М., 2001. Т. 3. С. 585–587. [*Aprasian R. G.* Sovest' (Conscience) // *Novaia filosofskaia entsiklopediia* (New philosophical encyclopedia). Moscow, 2001. Tom 3. P. 585–587.]
- Володин 1995 — Иван Ильин / Под ред. А. И. Володина. М., 1995 (Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования 18). [*Ivan Il'in* (Ivan Il'in) / Pod redaktsiei A. I. Volodina. Moscow, 1995 (Otechestvennaia filosofia: opyt, problemy, orientiry issledovaniia 18).]
- Дробницкий 1970 — *Дробницкий О.* Совесть // Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5. С. 41–42. [*Drobnitskii O.* Sovest' (Conscience) // *Filosofskaia entsiklopediia* (Philosophical Encyclopedia). Moscow, 1970. Tom 5. P. 41–42.]
- Евлампиев 2004 — И. А. Ильин: pro et contra. Личность и творчество Ивана Ильина в воспоминаниях, документах и оценках русских мыслителей и исследователей / Сост.,

авт. вступ. ст. и примеч. И. И. Евлампиев. СПб., 2004 (Русский путь). [I. A. Ilyin: pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo Ivana Ilyina v vospominaniakh, dokumentakh i otsenkakh russkikh myslitelei i issledovatelei (I. A. Ilyin: pro et contra. The person and legacy of Ivan Ilyin in memoirs, documents and assessments of Russian thinkers and researchers) / Sostavitel', avtor vstupitel'noi stat'ii i primechanii I. I. Evlampiev. Saint Petersburg, 2004 (Russkii put').]

Маслин и др. 2001 — История русской религиозной философии: Учебник для вузов / Под ред. М. А. Маслина и др. М., 2001. [Istoriia russkoi religioznoi filosofii: Uchebnik dlia vuzov (History of Russian Religious Philosophy: A Textbook for High Schools) / Pod redaktsiei M. A. Maslina i drugikh. Moscow, 2001.]

*Abstract*

**Ivanov M. S. The phenomenon of conscience in the “subjective” philosophy of Ivan Ilyin**

The famous Russian philosopher I. Ilyin, through his experience of the spiritual and moral state of his contemporary society and the fall of public morality that took place in all spheres of state, social, public and church life, tried to comprehend the causes of the global violation of the moral foundations of human society. One of such reasons he saw in the contemporary man's oblivion of his own conscience. Calling him to overcome this oblivion, Ilyin offers him a deep, theological and philosophically meaningful understanding of this extremely important phenomenon in human life. The basis of such an understanding in Ilyin's work is not philosophical speculation on the topic of conscience, but the experimental comprehension of that inner “voice” in man, which is popularly called the “voice of God”. His reflection on the conscience of Ilyin accompanies the establishment of an internal connection between conscience, free will and the responsibility of man, indicating that “conscience is one of the surest paths to inner spiritual freedom.”

*Keywords:* Russian religious philosophy, Christian anthropology, I. A. Ilyin, conscience.



ИЕРЕЙ ИЛЬЯ НЕКЛЮДОВ

ПРИНЦИП ДОПОЛНИТЕЛЬНОСТИ  
НИЛЬСА БОРА И ПРАВОСЛАВНОЕ  
БОГОСЛОВИЕ

УДК 215

DOI: 10.31802/2500-1450/2017-28-1-57-71

*Аннотация*

Одной из важнейших проблем современной науки является построение эпистемологической модели единства научного знания. И в этой связи особый интерес проявляется к принципу дополнителности — одному из фундаментальных в современной физике, который был сформулирован ровно девяносто лет назад выдающимся датским физиком Нильсом Бором для объяснения противоречий в описании квантовых явлений. Сегодня в академической среде все чаще слышатся высказывания о том, что принцип дополнителности может стать той универсалией, на основе которой возможно объединить не только известные физические теории, но и все естественнонаучное и гуманитарное знание, накопленное человеческой культурой. Отсюда возникает вопрос о месте принципа дополнителности в православной богословской науке. В статье рассматриваются аспекты применения гносеологического принципа дополнителности Н. Бора для решения некоторых актуальных задач апологетики, догматического и библейского богословия. К таковым, в частности, относятся проблемы богословского осмысления творения мира и человека, а также построение диалога между богословской естественной наукой. Автор показывает, как идея дополнителности может быть применима при решении вопросов практической экзегезы первой главы книги Бытия (так называемого Шестоднева), гармонизации святоотеческих толкований, а также в деле разработки комплексной эпистемологической модели, где местом встречи компетенций естественной науки и богословия становится область космологии.

*Ключевые слова:* дополительность, синтез, Шестоднев, экзегетика, космология, познание, гносеология, эпистемиология, гуманитарное знание, естественнонаучное знание, картина мира, единая парадигма.

Одной из ключевых особенностей развития гносеологии на современном этапе является становление целостной картины мира. В условиях этого процесса оперирование понятиями и обобщениями, полученными на основе лишь рационального познания, становится недостаточным. Даже в нынешних условиях, когда на стыке XX и XXI вв. произошла очередная научная революция, связанная уже с развитием квантовой физики и информационных технологий, человеческое знание все равно остается фрагментарным. Попытки обобщить его в разработке различных вариантов «теории всего» и представить все феномены бытия мира как следствие четырех фундаментальных взаимодействий элементарных частиц выглядят весьма сомнительно. Новоевропейская естественная наука, формировавшаяся в средневековых университетах, видела в окружающем мире книгу естественного откровения, которая дополняла Откровение сверхъестественное — Библию, а потому стремилась познать смыслы вещей и явлений в контексте библейской модели мировосприятия. Отход от изучения семантики мироздания в сторону «математизации» породил разрыв в самой структуре научного знания. Протоиерей Кирилл Копейкин приводит интересный пример того, как разрыв между семантикой и синтагматикой приводит к неполноте научного осмысления такого феномена, как сознание<sup>1</sup>. Сознание мыслится в категориях смысла, ценности, интенции, но описывается естествознанием как определенный набор мозговых импульсов, биохимических реакций. Где же связь между электрическим импульсом и таким безусловным качеством сознания как свобода? Иначе говоря, где связь между формой и содержанием? Более полувека назад Эрвин Шрёдингер писал, что теория познания не может обойтись без путеводной нити метафизики<sup>2</sup>. Обретение

<sup>1</sup> См.: Копейкин К., прот. 2016.

<sup>2</sup> Шрёдингер 2009. С. 16.

содержательных категорий возможно только в том смысловом контексте, в котором естествознание возникло — в библейско-богословском. И здесь некогда обезбоженная естественная наука нуждается в обращении к науке подлинно гуманитарной — богословской. Для того чтобы дать на это обращение вразумительный ответ, православному богословию требуется выработать средства для рецепции опыта богословской науки в общенаучной парадигме. Одним из таких средств может стать методологический принцип дополнительности.

Принцип дополнительности был сформулирован в 1927 г. датским физиком-теоретиком Нильсом Бором<sup>3</sup> для интерпретации в категориях макромира различных квантовых явлений, в частности корпускулярно-волнового дуализма, когда свет при одних условиях может быть описан как поток элементарных частиц — фотонов, а при других — как распространение электромагнитной волны. В совокупности эти два взаимоисключающих описания дают представление о свете как о физическом явлении. Главная идея принципа дополнительности заключается в том, чтобы не отдавать предпочтения какому-либо отдельному наблюдению, аспекту, стороне, свойству, а полагать, что все они необходимы как взаимодополняющие друг друга элементы, дающие максимально полное в данной познавательной ситуации описание объекта исследования<sup>4</sup>. Сам Нильс Бор не ограничивал сферу реализации идеи дополнительности только физикой, но утверждал о возможности ее применения в области биологии, психологии, культурологии<sup>5</sup>. По сути, именно он положил начало попыткам обобщения своего принципа до общегносеологического философского уровня<sup>6</sup>. Несмотря на то, что такие попытки вызывают критику ряда исследователей<sup>7</sup>, в современной науке складывается устойчивая тенденция к тому, чтобы считать

<sup>3</sup> Niels Bohr (1885–1962).

<sup>4</sup> Симанов 1992. Цит. по: Мумриков О., прот. 2013. С. 151.

<sup>5</sup> Порус 2000–2001.

<sup>6</sup> Макаров 2012. С. 106.

<sup>7</sup> См.: Макаров 2012; Мушич-Громько 2009. С. 33–41.

принцип дополнительности Бора универсальным методологическим и эвристическим подходом, позволяющим гармонизировать в рамках одной гносеологической системы различные, даже взаимоисключающие понятия, которые в совокупности могут дать целостное представление об объекте.

Именно такой статус все чаще придается принципу дополнительности и в богословской науке. Здесь идея дополнительности может быть применена для решения целого спектра задач, связанных с поиском и выработкой общей богословской позиции по ряду вероучительно-значимых вопросов. К таковым, в частности, относятся вопросы богословского осмысления творения мира и человека, а также соотношения науки и веры. Данные темы-направления по-прежнему остаются актуальными в рамках деятельности Комиссии по вопросам богословия Межсоборного присутствия Русской Православной Церкви<sup>8</sup>.

Действительно, возникнув вместе с новоевропейской наукой Нового времени проблема соотношения библейского повествования о творении мира и человека с научным естествознанием стала одной из фундаментальных для христианской апологетики. Особенное внимание и православных богословов, и светских ученых она привлекла к себе в последние десятилетия XX в., когда фундаментальные открытия, сделанные в области естествознания (в физике — открытие делимости атома и фундаментальных физических взаимодействий; в биологии — расшифровка молекулы ДНК и др.), повлекли за собой кардинальную смену научной парадигмы. То представление о мире, которое сформировалось в новоевропейской науке в эпоху Просвещения, основательно поколебалось. Научная картина мира, в основе которой до этого момента лежали идеи и принципы материалистической диалектики, претерпела серьезные изменения. За шестьдесят лет до этого подобный поворот не только в отечественной (по вполне понятным идеологическим причинам), но и в общемировой науке казался почти невероятным. Естественная наука

<sup>8</sup> Межсоборное присутствие Русской Православной Церкви. Официальный сайт. URL: <http://msobor.ru/projects>.

постепенно подходит к осознанию того, что для христиан всегда имело значение неоспоримой истины — того, что мир не ограничен рамками материи, а поиск ответа на предельные вопросы простирается за грань эмпирического познания. Современное естествознание все чаще обращается к христианскому опыту восприятия окружающего мира как книги естественного Откровения — от богословской науки, в свою очередь, требуется дать на это обращение адекватный ответ.

Разумеется, что основополагающим принципом богословского осмысления библейского нарратива о творении мира (первой главы книги Бытия, или Шестоднева), в том числе и в вопросах его соотнесения с научной фактологией, должно быть согласие с Преданием Церкви, к которому, наряду с догматическими определениями, литургической и аскетической традицией, относится и святоотеческая экзегеза. И здесь обнаруживается еще одна важная проблема — наличие видимых противоречий в толкованиях представителей различных экзегетических традиций. Таким образом, перед богословием встают задачи, с одной стороны, систематизации церковного (прежде всего святоотеческого) опыта толкования Шестоднева, с другой — преодоления этих видимых противоречий, то есть гармонизация святоотеческих мнений.

Возможность рецепции принципа дополнительности Бора к поиску решения сформулированных выше задач и проблем находит обоснование в самом экзегетическом Предании Церкви. В самом деле, первая глава книги Бытия является одним из самых неоднозначно толкуемых библейских текстов. В патристике можно выделить как минимум три подхода к экзегезе первой главы книги Бытия: буквальный, аллегорический и типологический. При желании эту классификацию можно расширить, выделив дополнительно анагогико-мистический и нравственно-учительный методы. Различия между этими подходами наиболее ярко проявлялись при толковании так называемых деталей Шестоднева — вопросов о продолжительности дня творения, о времени творения ангелов, о понимании образа и подобия Божиих в человеке, о состоянии мира до грехопадения и т. д. Так, прп. Ефрем Сирин, блж. Феодорит Кирский,

свт. Иоанн Златоуст настаивали на буквальном понимании подобных «деталей»<sup>9</sup>. В то же время другие святые отцы Церкви — свт. Афанасий Великий, свт. Кирилл Александрийский, свт. Августин Блаженный, свт. Григорий Нисский<sup>10</sup> — толковали некоторые «детали» Шестоднева иносказательно, видя в них сокровенное указание на таинственное, недоступное пониманию человеческого ума. Скажем, «день» — это не сутки, но неопределенный по продолжительности этап, в котором течение времени (в привычном для нас понимании) вообще могло отсутствовать; или «свет» — не просто свет, а энергия первоизданного вещества и т. д.<sup>11</sup>

Возникает резонный вопрос: как святые отцы, движимые единым Духом, вместе с тем допускали такие противоречия внутри самой толковательной традиции? Однако эти противоречия лишь видимые. Их разрешение необходимо искать в самих мотивах герменевтики, которая у отцов теснейшим образом связана с предпосылками их богословского творчества, с догматикой<sup>12</sup>. Разность толкования «деталей» обуславливалась многими внешними причинами: различием аудиторий, обстоятельствами проповеди, особенностями культурной и литературной традиции тех регионов, где учили отцы, актуальными на момент проповеди или написания текста данными естественных наук и т. д. Но, несмотря на видимую разность толкования, святоотеческой экзегезе присуща дедуктивность восприятия священного текста, то есть изучение частных явлений у святых отцов лишь приложением к основной богословской идее, центральной для толкуемого фрагмента (в данном случае — для Шестоднева).

<sup>9</sup> См., например: Ефрем Сирин, прп. 1995а. С. 264–266; Ефрем Сирин, прп. 1995b. С. 210–211, 214; *Ioannes Chrysostomus*. *Homiliae in Genesim* 3, 3 // PG 53, 34–35; *Ioannes Chrysostomus*. *Sermones* 9 in *Genesim* 6 // PG 54, 604–605.

<sup>10</sup> См.: *Athanasius Alexandrinus*. *Contra Arianos* 2, 48 // PG 26, 249 BC; *Cyrrillus Alexandrinus*. *Glaphyrorum in Genesim* 1, 2 // PG 69, 18B; *Gregorius Nyssenus*. *In Hexameron explicatio apologetica ad Petrum Fratrem* // PG 44, 77.

<sup>11</sup> *Gregorius Nyssenus*. *In Hexameron explicatio apologetica ad Petrum Fratrem* // PG 44, 77AB.

<sup>12</sup> Панагопулос 2013. С. 28.

Например, когда речь идет о первом (едином) дне творения мира, мнения отцов гармонизируются знаменитой цитатой из «Бесед на Шестоднев» свт. Василия Великого: «Назовешь ли его днем или веком, выразишь одно и то же понятие»<sup>13</sup>. Ключевым здесь выступает понимание «дня единого» как периода, отдельного от остального времени творения. Исходя из этого, отцы рассуждают о его продолжительности. Тут их мнения порой значительно разнятся, однако богословская основа суждений при этом остается статичной. Аналогично мыслили святые отцы и по вопросу понимания образа и подобия Божиих в человеке. Различаясь по букве, они дополняют друг друга по духу, последовательно раскрывая богословские понятия в соответствии с развитием православно-христианского учения о человеке. Средоточием "*consensus patrum*" становится типологическая экзегеза, которая, не отрицая исторической действительности событий и лиц, видит в них прообразы грядущего и на основе принципа дополнительности фактически объединяет в себе аллегоризм и буквализм, отбрасывая при этом ущербные крайности этих подходов. Методологическая реализация такого подхода в экзегезе святого Василия Великого и его соратников в дальнейшем продолжилась в аналогичной экзегезе прп. Максима Исповедника («Вопросоответы к Фалассию»)<sup>14</sup>, а затем в работах авторов рубежа XIX—XX столетий<sup>15</sup> и в некоторых современных экзегетических моделях<sup>16</sup>.

На приведенных выше примерах можно увидеть, что принципиального различия взглядов на основные вопросы космологии и антропологии между святыми отцами не существовало: насколько они расходятся в понимании подробностей процесса творения, настолько удивительно

<sup>13</sup> *Basilius Magnus*. *Homiliae* 9 in *Hexameron* 2, 22 // PG 29, 52A.

<sup>14</sup> См.: *Maximus Confessor*. *Quaestiones ad Thalassium de Scriptura sacra* 2 // PG 90, 270—271.

<sup>15</sup> См., например: Филарет (Дроздов), свт. 2004; Елеонский Н., прот. 1872—1873; Флоренский П., свящ. 1990; Трубецкой 2011.

<sup>16</sup> Цыпин Л., прот. 2008.

едины в изложении догматического смысла первых глав книги Бытия. На примере гармонизации святоотеческих мнений, можно увидеть, как действует идея дополнительности в экзегетическом богословии. Даже очевидные противоречия, как в случае с установлением продолжительности дней творения, разрешаются на поле богословского значения понятий. В таком согласовании подходов, когда происходит синтез их богословски значимых сторон и отсеивание критических (например, радикального буквализма Феодора Мопсуэстийского или радикального аллегоризма Оригена, равносужденных Церковью), и проявляется в экзегетике идея дополнительности. На ее основе возможно преодоление противоречий и между современными подходами к толкованию Шестоднева, часто сводимыми к пресловутым буквализму и аллегоризму, поскольку они являются, по сути, развитием (хотя и не всегда корректным) святоотеческой традиции. Более того, принцип дополнительности как метод преодоления разночтений и выявления богословского смысла священного текста может стать основой для формирования комплексного герменевтического подхода, который охватывал бы все аспекты толкования священного текста, включая философский и естественнонаучный дискурсы. В данном случае объектом принципа дополнительности становятся различные экзегетические подходы и концепции: в первую очередь, в качестве основных рассматриваются святоотеческие концепции с надстройкой к ним современных методов толкования, богословско-философских концепций экзегезы, а также актуальной естественнонаучной фактологии.

Говоря о вопросах соотношения науки и веры, нужно отметить, что православными богословами они стали обсуждаться лишь в XVIII в., то есть существенно позже, чем в Западной Европе. Причиной их поздней актуализации можно считать сам характер православно-христианской богословской мысли — эсхатологический, а потому принципиально отличный от дискурсивного и формально логического характера католического богословия<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Бабич 2011. С. 126.



Причины трудностей диалога между богословием и естественной наукой восходят к эпистемологической проблеме разделения гуманитарного и естественнонаучного знания. Показателем такого разделения считался объект изучения (в первом случае — уникальный объект, во втором — универсалии и общие принципы), а также метод познания мира<sup>18</sup>. Вместе с тем в современной научной картине мира четко обозначается гуманитарный характер общенаучных проблем, а объекты познания представляются сложными системами, в которые неотъемлемым компонентом включен человек<sup>19</sup>. Складывается тенденция единения естественнонаучных и гуманитарных дисциплин, в котором особое место отводится богословию — науке гуманитарной, имеющей среди своих предметов отношения человека и Бога. И здесь снова уместно вспомнить о том, что объяснение таких феноменов бытия, как жизнь, смерть, любовь, свобода, сознание и т. д., невозможно вне опыта теологического знания.

Продолжая рассуждение о возможности использования идеи дополнителности в построении диалога между богословской и естественной наукой, уместно снова обратиться к вопросам библейской космологии. Применить принцип дополнителности возможно только там, где есть место для двух и более взаимоисключающих наборов понятий, описывающих один объект. Процесс творения мира, как и любое действие Божие, имеет два таких взаимоисключающих аспекта — имманентность и трансцендентность. То, что Господь открывает человечеству через Свое Откровение, в Писании и его толковании одухотворенным сознанием святых отцов Церкви, есть доступная сторона таинственного и непознаваемого действия Премудрости Божией, которое никогда не сможет быть изъяснено языком человеческих понятий. Парадоксальное, но реальное сочетание имманентного и трансцендентного является свойством Откровения. По этой причине в православном богословии и существуют два пути богопознания — катафатический и апофатический. Предметом катафатики является познаваемое, то, что Сам

<sup>18</sup> Симонов 2005. С. 8.

<sup>19</sup> Там же. С. 10.

Бог желает открыть о Себе и Своем участии в бытии мира; апофатика же дерзает говорить о том, что для человеческого и даже ангельского ума непознаваемо и невыразимо. Апофатика действует методом отрицания. Она выражает таинственные свойства Божественной природы через то, чем они не являются<sup>20</sup>. Именно в этом метод апофатического богословия соответствует научному принципу дополнительности: он использует для выражения невыразимого опыта язык универсальных понятий.

В таком виде принцип дополнительности, по мнению ряда церковных ученых, может быть применим для решения фундаментальных проблем диалога науки и богословия<sup>21</sup>. Так, протоиерей Дмитрий Кирьянов отмечает, что можно говорить о двух взаимодополняющих теориях познания, из которых одна рассматривает субъективный, а другая — объективный путь познания реальности<sup>22</sup>. Поскольку предметом и библейской, и научной космологий является космос — тварный мир, постольку обе эти эпистемологии, несмотря на кажущуюся взаимоисключительность, равноадекватны. Первые главы Библии раскрывают перед нами «словесную икону» мироздания; показывают мир таким, каким его замыслил Творец. Научная картина мира отражает его постгреховное, падшее состояние, которое в эсхатологической перспективе должно быть исправлено в соответствии с первоначальным Божественным замыслом. Дополнительный характер восприятия мира через Откровение и через научное познание дает, в конечном итоге, целостное представление о мироздании в его настоящей и эсхатологической реальности так же,

<sup>20</sup> Катафатически Бог есть Любовь, так как Он — источник Любви. Одновременно с этим апофатически Бог не есть любовь в том смысле, в котором мы любовь понимаем. Он, согласно Ареопагитикам, не может быть ограничен нашими даже самыми высокими представлениями о любви. Дионисий Ареопагит говорит о «Божественном, Пресветлом Мраке», который есть сверхъестественно яркий Непреступный Свет, в котором пребывает Бог. Этот чувственно воспринимаемый свет доступен видению подвижников (*Dionysius Areopagita. Epistula 5. Dorotheo Ministro // PG 3, 1073A–1075*).

<sup>21</sup> См.: Мумриков О., прот. 2013. С. 153; Кирьянов Д., прот. 2007.

<sup>22</sup> Кирьянов Д., прот. 2007.

как прижизненное изображение святого (фотография или портрет) и его икона, дополняя друг друга, полноценно раскрывают его характер.

Но в то же время естественнонаучное знание и богословие не должны вторгаться в сферы друг друга. Богословие творения и библейская экзегеза призваны раскрывать трансцендентную, таинственную сторону миротворения, а естественная наука — имманентную и рационально познаваемую; богословие не должно включать в свою парадигму научные теории, а естественная наука — делать выводы относительно достоверности библейской картины мира. Таким образом, богословская и естественная науки становятся взаимодополняющими теориями, которые раскрывают два разных аспекта одного и того же феномена — происхождения мира<sup>23</sup>.

Тем не менее вышесказанное вовсе не означает совершенного разделения сфер компетенции богословия и естествознания. В качестве общего поля для диалога между наукой и верой возможно использовать философские аспекты богословия Творения, затрагивающие важные для науки онтологические вопросы о причинах и смысле бытия мира, разумности его устройства, гносеологических принципах его изучения и т. д., на которые эмпирический опыт дать ответа не в состоянии. Несмотря на то, что библейская и естественнонаучная космогонии имеют различную понятийную сферу, методологию и цели познавательного процесса, именно здесь вера призвана помочь научному знанию создать уже в своей области — области философии науки — богословски обусловленную парадигму, в которой на основе принципа дополнительности будет возможно описать мировую действительность в равноприемлемых и для христианской догматики, и для естественной науки категориях.

#### ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

Ефрем Сирин, прп 1995а — *Ефрем Сирин, прп. О рае // Ефрем Сирин, прп. Творения. М., 1995. Т. 5. С. 258–296. [Efrem Sirin, prepodobnyi. O rae. (About paradise) // Efrem Sirin, prepodobnyi. Tvoreniia. Moscow, 1995. Tom 5. P. 258–296.]*

<sup>23</sup> Александр (Урбанович), иерод. 2009.

- Ефрем Сирин, прп. 1995b — *Ефрем Сирин, прп.* Толкование на книгу Бытия // Творения. М., 1995. Т. 6. С. 205–337. [*Efrem Sirin, prepodobnyi.* Tolkovanie na knigu Bytiia (Exegesis of the Book of Genesis) // *Efrem Sirin, prepodobnyi.* Tvoreniia. Moscow, 1995. Tom 6. P. 205–337.]
- Филарет (Дроздов), свт. 2004 — *Филарет (Дроздов), свт.* Толкование на книгу Бытия. М., 2004. [*Filaret (Droz dov), sviatitel'.* Tolkovanie na knigu Bytiia (Exegesis of the Book of Genesis). Moscow, 2004.]

#### ЛИТЕРАТУРА

- Александр (Урбанович), иерод. 2009 — *Александр (Урбанович), иерод.* Возникновение мира: современная наука и святоотеческая экзегеза. URL: <http://www.pravoslavie.ru/31197.html> (дата обращения 1.02.2018). [*Aleksander (Urbanovich), hierodeacon.* Voznikovenie mira: sovremennaia nauka i sviatootecheskaia ekzegeza (The creation of the world: the modern science and patristic exegesis). URL: <http://www.pravoslavie.ru/31197.html> (date of access 1.02.2018).]
- Бабич 2011 — *Бабич В. В.* О принципах диалога богословия и науки (от диалога к методологическому единству парадигм) // Ценности и смыслы. 2011. № 3 (12). С. 125–137. [*Babich V. V.* O principakh dialoga bogosloviia i nauki (ot dialoga k metodologicheskomu edinstvu paradigm) (About principles of the dialogue of theology and science (from dialogue to methodologic unity of paradigms) // Tsenosti i smysly. (The Values and the Meanings). 2011. № 3 (12). P. 125–137.]
- Елеонский Н., прот. 1872–1873 — *Елеонский Н., прот.* История происхождения небес и земли. Сотворение мира. Рай. Грехопадение. Опыт истолкования Быт. 1, 1–3, 24 // ЧОЛДП. 1872. Кн. 1. С. 104–124, 153–164; Кн. 2. С. 34–63; 1873. Кн. 3. С. 9–35. [*Nikolai Eleonskii, protoierei.* Istoriia proishozhdeniia nebes i zemli. Sotvorenie mira. Rai. Grehopadenie. Opyt istolkovaniia Bytiia 1, 1–3, 24 (The history of the origin of heaven and the Earth. Genesis of the world. Paradise. The Fall of man. The experience of interpreting Gen. 1, 1–3, 24) // Chteniia v Obshhestve liubiteli duhovnogo prosveshheniia (The Readings in the society of adherents of theological education). 1872. Book 1. P. 104–124, 153–164; Book 2. P. 34–63; 1873. Book 3. P. 9–35.]
- Кирьянов Д., прот. 2008 — *Кирьянов Д., прот.* Дополнительность и проблемы современного диалога науки и богословия. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/255941.html>

## ПРИНЦИП ДОПОЛНИТЕЛЬНОСТИ НИЛЬСА БОРА

- (дата обращения 1.02.2018). [*Kir'ianov D., protoierei. Dopolnitel'nost' i problemy sovremennogo dialoga nauki i bogosloviia (Complementarity and problems of modern dialogue of the science and theology). URL: <http://www.bogoslov.ru/text/255941.html> (date of access 1.02.2018).*]
- Копейкин К., прот. 2016 — *Копейкин К., прот.* Нужен диалог // Троицкий вариант — Наука. 2016. № 3 (197). С. 11. [*Kopeikin K., protoierei. Nuzhen dialog (Need a dialogue) // Troickij variant — Nauka. (Troitsky variant — Science. 2016. № 3 (197). S. 11.)*]
- Макаров 2012 — *Макаров А. Б.* Принципы дополнителности Н. Бора и проблема его статуса // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. 2012. Вып. 12. С. 98–109. [*Makarov A. B. 2012. Printsip dopolnitel'nosti N. Bora i problema ego statusa (Niels Bohr's complementarity principle and the problem of its status) // Nauchnyi ezhegodnik Instituta filosofii i prava Ural'skogo otdeleniia Rossiiskoi akademii nauk (Academic yearbook of the Institute of philosophy and law of the Ural department of the Russian academy of sciences). 2012. Vol. 12. P. 98–109.*]
- Мумриков О., прот. 2013 — *Мумриков О., прот.* Концепции современного естествознания. Христианско-апологетический аспект. Сергиев Посад, 2013. [*Mumrikov O., protoierei. Kontseptsii sovremennogo estestvoznaniia. Hristiansko-apologeticheskii aspekt (Conceptions of modern natural science. Christian-apologetic aspect). Sergiev Posad, 2013.*]
- Мушич-Громыко 2009 — *Мушич-Громыко В. Г.* Дифференциация гуманитарным восприятием принципа дополнителности Н. Бора: проблема поверхностного прочтения // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. 2009. № 2. С. 33–41. [*Mushich-Gromyko V. G. Differenciaciia gumanitarnum vospriiatiem principa dopolnitel'nosti N. Bora: problema poverhnostnogo prochteniia (Differentiation nonscience perception Niels Bohr's complementarity principle: the problem of superficial reading) // Izvestiia Tul'skogo gosudarstvennogo universiteta. Gumanitarnye nauki (The Journal of Tula state university. The Humanities). 2009. № 2. P. 33–41.*]
- Панагопулос 2013 — *Панагопулос И.* Толкования Священного Писания у Отцов Церкви в 2 т. М., 2013. [*Panagopoulos I. Tolkovaniia Sviashhennogo Pisaniia u Ottsov Tserkvi v 2 tomakh (Scripture interpretation of Church fathers in 2 vol.). Moscow, 2013.*]
- Порус 2010 — *Порус В. Н.* Дополнителности принцип // НФЭ. Т. 1. М., 2010. С. 691–692. [*Dopolnitel'nosti printsip (Principle of complementarity) // Novaya filosof'skaia enciklopediia (New philosophic encyclopedia). Tom 1. Moscow, 2010. P. 691–692.*]

- Симанов 1992 — *Симанов А. Л.* Методологические принципы физики: общее и особенное. Новосибирск, 1992. [*Simanov A. L.* Metodologicheskie principy fiziki: obshhee i osobennoe (Methodologic principles of physics: general and special). Novosibirsk, 1992.]
- Симонов 2005 — *Симонов В. М.* Принцип дополнительности как методологическая основа интеграции гуманитарного и естественнонаучного знаний // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. 2005. № 1. С. 7–11. [*Simonov V. M.* Printsip dopolnitel'nosti kak metodologicheskaia osnova integratsii gumanitarnogo i estestvennonauchnogo znaniia (The complementarity principle as methodologic foundation of integration humanitarian and natural science knowledges) // Izvestiia Volgogradskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta (The Journal of the Volgograd state pedagogical university). 2005. № 1. P. 7–11.]
- Трубецкой 2011 — *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни. М., 2011. [*Trubetskoi E. N.* Smysl zhizni (Meaning of life). Moscow, 2011.]
- Флоренский П., свящ. 1990 — *Флоренский П., свящ.* На Маковце // *Флоренский П., свящ.* У водоразделов мысли (черты конкретной метафизики). М., 1990. Т. 2. С. 17–25. [*Florenskii P., sviashchennik.* Na Makovtse (On Makovets) // *Florenskii P., sviashchennik.* U vodorazdelov mysli (cherty konkretnoi metafiziki) (At the watersheds of thought (features of concrete metaphysics)). Moscow, 1990. Tom 2. P. 17–25.]
- Цыпин Л., прот. 2008 — *Цыпин Л., прот.* Вселенная, космос, жизнь — три дня творения. К., 2008. [*Tsyurin L., protoerei.* Vselennaia, kosmos, zhizn' — tri dnia tvoreniia (The universe, cosmos, life — three days of creation). Kiev, 2008.]
- Шрёдингер 2009 — *Шрёдингер Э.* Мой взгляд на мир. М., 2009. [*Schrödinger E.* Moi vzgliad na mir (Meine Weltansicht). Moscow, 2009.]

*Abstract*

***Neklyudov Elias, priest. The Niels Bohr's complementarity principle and the Orthodox theological science***

Today in the educational community you can often hear statements about the Niels Bohr's complementarity principle, that he had tried to explain by contradictions in quantum phenomena, that they can be the universal, upon which it is possible to construct an epistemological model of unity of scientific knowledge. Due to this, he raises the question about the place of complementarity principle in Orthodox theological science. In an article the A. presents

## ПРИНЦИП ДОПОЛНИТЕЛЬНОСТИ НИЛЬСА БОРА

some aspects of use the complementarity gnoseological principle to solve actual problems of theology, such as the theological understanding of creation of the world, man and construction of a dialogue between theological and natural sciences. In particular, the A. shows that the use of the complementarity idea for constructing an integral theology of creation finds its justification in the patristic tradition. The Holy Fathers, commenting on Genesis 1, often interpreted particulars of the creation, such as “heaven and earth”, “day of creation”, “image of God” differently. But they found wonderful unanimity in their understanding of the main theological ideas embodied in this sacred text. On the basis of the theology of creation, visible contradictions between the interpretation of these particulars are removed. The complementarity brings an opportunity to update theology in modern interpretations, which often boil down either to literalism or to allegorical interpretations, like concordism. Complementarity also makes it possible to resolve the contradictions between them. Whereas the subject of biblical and scientific cosmologies is space — created world, theology of creation can become a field where by the complementarity principle it is possible to connect theological and natural views about the world in an integral system.

*Keywords:* additionality, synthesis, six days of creation, exegesis, cosmology, knowledge, epistemology, humanities, natural sciences, scientific world, the holistic paradigm.

ПАТРОЛОГИЯ

ДИАКОН СЕРГИЙ КОЖУХОВ

«НЕОХАЛКИДОНИЗМ»  
ИОАННА КЕСАРИЙСКОГО

Термин *ἐνυπόστατον* и формула  
*unus de Trinitate passus est carne*

УДК 232 (276)

DOI: 10.31802/2500-1450/2017-28-1-72-95

*Аннотация*

В статье рассматривается правомерность и содержание понятия «неохалкидонизм» в качестве подхода к интерпретации догматического определения Халкидонского Собора и христологии свт. Кирилла Александрийского. Одними из важнейших в этой полемике являются формула «Один от Троицы пострадал плотью» (*unus de Trinitate passus est carne*) и термин «воипостасное» (*ἐνυπόστατον*), объясняющие соединение двух природ в ипостаси Слова после Воплощения. В западной современной традиции принято особо выделять первую формулу, поскольку она является основополагающей для определения принадлежности к неохалкидонизму того или иного автора VI в. Эта формула приписывается латиноязычным Скифским монахам, которые, основываясь на текстах блж. Августина, принесли эту формулу на Восток. Формула «Один от Троицы пострадал по плоти» стала учением Пятого Вселенского Собора о соединении Слова со Своей плотью. Итальянский ученый К. Дель Оссо видит в этом победу западного богословия, гений которого внес в христологию наиболее точное определение, идеально соединяющее в себе единство и двойство природ в воплощенном Слове. Именно в этой формуле представлено богословие свт. Кирилла и Халкидона, то, что и является нашей верой сегодня. Это, по мнению Дель Оссо, является истинным неохалкидонизмом и абсолютной новизной. Термин *ἐνυπόστατον*, вошедший в употребление на Востоке примерно в то же самое время,



дополняет первую и также является одним из признаков неохалкидонизма. Автор статьи стремится показать, что в восточном богословии формула *unus de Trinitate passus est carne* в ее греческом эквиваленте была известна и активно употреблялась независимо от латинского богословия еще с середины V в. Основания для ее появления мы находим уже в христологии свт. Кирилла. Обе формулы использует позднее Иоанн Кесарийский, являя синтез веры Халкидона и свт. Кирилла — «Кириллов халкидонизм». Это не какая-то новая халкидонская вера, что предполагает термин «неохалкидонизм», а выражение той же самой веры посредством новых терминов и формул. Это кириллов халкидонизм, заключающий в себе учение о соединении Слова со Своей плотью. Одним из первых выразителей такого халкидонизма был Иоанн Кесарийский.

*Ключевые слова:* неохалкидонизм, Иоанн Кесарийский Грамматик, свт. Кирилл Александрийский, ипостась, воипостасное, *ἐνυπόστατον*, *unus de Trinitate passus est carne*, Бог Слово, Халкидон.

## 1. ПОСТАНОВКА ВОПРОСА

В начале VI в. полемика между последователями Халкидонского Собора (451) и его противниками, севирианами<sup>1</sup>, выстраивалась на интерпретации богословской терминологии и идей великих предшественников, среди которых безусловный авторитет принадлежал свт. Кириллу Александрийскому. Тексты и терминология александрийца были главным источником для тех и других. Халкидониты стремились показать на основании сочинений свт. Кирилла, что учение двух природах после Воплощения никак не противоречит его учению. Их оппоненты, напротив, обвиняли Халкидон в несторианстве и отходе от учения свт. Кирилла. На этой

<sup>1</sup> В начале VI в. это движение возглавил выдающийся богослов умеренного монофизитства Севир (455–538), патриарх Антиохийский в 512–518 гг. Он систематизировал взгляды противников Халкидонского Собора, разработав терминологию и дав новое понимание богословия свт. Кирилла Александрийского, направленное на опровержение учения Халкидона. Отсюда и наименование его последователей — севириане. Помимо монографии Ж. Лебона см.: Draguet 1924; Chesnut 1976; Torrance 1988; Wickham 1993. P. 360–372; Grillmeier 1995. P. 21–153; Allen, Hayward 2004.

почве обеими сторонами был разработан ряд терминологических решений для объяснения способа соединения двух природ во Христе. В данной статье мы рассмотрим используемые халкидонитами формулу: *unus de Trinitate passus est carne*<sup>2</sup> и термин *ἐνυπόστατον*<sup>3</sup>, как попытку объяснить ипостасное соединение Слова со Своей плотью. А так же мы попытаемся показать, что уже в V в. на греческом Востоке, независимо от позиции западных богословов, сложилась традиция рассматривать Воплощение как восприятие человеческой плоти в ипостась Бога Слова, выразителем которой в VI в. явился Иоанн Кесарийский Грамматик.

## 2. МНЕНИЯ СОВРЕМЕННЫХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ ОТНОСИТЕЛЬНО ХРИСТОЛОГИЧЕСКОГО ПОНИМАНИЯ ФОРМУЛЫ UNUS DE TRINITATE PASSUS EST CARNE И ТЕРМИНА ΕΝΥΠΟΣΤΑΤΟΝ С ПОЗИЦИИ НЕОХАЛКИДОСКОГО БОГОСЛОВИЯ

По мнению ряда западных исследователей<sup>4</sup>, формула *unus de Trinitate passus est carne* является одним из признаков так называемого неохалкидонизма<sup>5</sup> — движения халкидонитов, последователей свт. Кирилла, которое привнесло нечто совершенно новое в христологические споры VI в. Отсюда и приставка «нео» в понимании Халкидонского Собора. Эта формула легла в основу христологии V Вселенского Собора и является верой всей Церкви<sup>6</sup>. Считается, что данную формулу впервые официально озвучил

<sup>2</sup> «Один от Святой Троицы пострадал плотью».

<sup>3</sup> Можно перевести как «имеющее ипостась» или «обладающее ипостасью». Относительно значения термина в патристике см.: Lampe 1961. P. 485—486. А. Грильмайер пишет о понимании и употреблении *ἐνυπόστατον* и, в частности, у Иоанна Грамматика (Grillmeier 1995. P. 61—67; Говорун С., диак. 2006. С. 655—665); достаточно подробно значение термина *ἐνυπόστατον* разбирается здесь: Dowling 1982).

<sup>4</sup> Grillmeier 1995; Dell’Osso 2010.

<sup>5</sup> Термины «халкидонизм» и «неохалкидонизм» были введены в употребление Ж. Лебоном (1879—1957). (Lebon 1909. P. 119—123, 155—163, 507, 522).

<sup>6</sup> Dell’Osso 2010. P. 197.

перед императором Юстинианом Иоанн Максентий, один из Скифских монахов<sup>7</sup>, которые писали и говорили на латыни. Это обстоятельство послужило поводом, рассматривать данную формулу как достижение западного латиноязычного богословия, давшего терминологическое решение проблемы, существовавшей на греческом Востоке после Халкидонского Собора<sup>8</sup>. Однако эта точка зрения разделяется далеко не всеми<sup>9</sup>.

Вопрос о принадлежности неохалкидонизму связан также и с появлением термина *ἐν ὑπόστατον*, который впервые в строго христологическом контексте встречается у Иоанна Кесарийского Грамматика и Леонтия Византийского (первая пол. VI в.)<sup>10</sup>. Формула *unus de Trinitate passus est carne*, по мнению исследователей, выражает ту же идею, что и *ἐν ὑπόστατον*. Обе формулы мы находим у Иоанна Кесарийского<sup>11</sup>. В связи с этим по причине открытия, публикации и последовавших за этим исследований текстов Грамматика<sup>12</sup> многие современные авторы считают его первым неохалкидонитом и полагают, что в его христологии учение свт. Кирилла соединено с халкидонским богословием.

<sup>7</sup> Это Иоанн Максентий, Леонтий, Ахилл, Маврикий. Около 518 г. они пришли в Константинополь из Дакии. Используя эту формулу, Скифские монахи в течение долгого времени (519–533) дискутировали с последователями и противниками Халкидонского Собора в Риме и Константинополе. Об их деятельности см.: Altaner 1947. S. 157–160; Helmer 1962. S. 122–127; Gray 1979. P. 48–50; McGuckin 1984. P. 239–255; Grillmeier 1995. P. 317–338; Uthemann 1999. P. 16–24; Dell’Osso 2010. P. 176–197; Оксюк 1999; Грацианский 2009. С. 72–75.

<sup>8</sup> Такое мнение высказывают А. Грильмайер (Grillmeier 1995. P. 330–331) и К. Дель Оссо. Последний еще более развил аргументацию немецкого ученого (Dell’Osso 2010).

<sup>9</sup> Например, протоп. Иоанн Мейендорф, П. Грэй, Л. Перроне. См. подробнее ниже.

<sup>10</sup> Иоанн Кесарийский начал писать чуть раньше Леонтия. Ж. Лебон относит написание «Апологии Халкидонского Собора» и ответ на нее Севира до 520 г. (Lebon 1909. P. 125–145).

<sup>11</sup> В дошедших до нас греческих фрагментах сочинений Грамматика этой формулы нет, но мы находим в сирийском переводе «Против нечестивого Грамматика» Севира Антиохийского.

<sup>12</sup> См.: Moeller 1951a. P. 683–688; Richard, Aubineau 1977.

Общий взгляд выражается в том, что Иоанн Кесарийский изложил учение о соединении Бога Слова со Своей плотью, используя термин «воипостасное» (*ἐνυπόστατον*), в значении, заключающем в себе каппадокийское определение ипостаси. Иоанн Кесарийский применял данную концепцию в христологии, понимая ее следующим образом: человеческая природа Христа имеет свое «существование» в ипостаси Слова. Однако мнения исследователей разделились относительно того, как необходимо понимать результат «воипостасного единства» и что сам Иоанн Кесарийский вкладывал в значение этого термина. Ш. Мёлле<sup>13</sup>, С. Хелмер<sup>14</sup>, Л. Перроне<sup>15</sup>, К.-Х. Утеманн<sup>16</sup> придерживаются той точки зрения, что Иоанн употреблял термин *ἐνυπόστατον*, признавая, что Грамматик имел в виду именно «существование» человеческой природы в ипостаси Христа, или Слова. Иными словами, они настаивают на том, что человеческая природа была усвоена Словом в Свою Божественную ипостась. Исходя из этого вышеприведенные исследователи определяют концепцию Иоанна Кесарийского как несомненное богословское

<sup>13</sup> Ш. Мёлле говорит, что Иоанн Кесарийский — это первый неохалкидонит (Moeller 1951a. P. 672). Он приписывает ему каппадокийское понимание ипостаси в значении существования в ней конкретных свойств (Moeller 1944—1945. P. 126). Его неохалкидое низм оказал влияние на последующих богословов, хотя сам Грамматик был практически забыт (Moeller 1951b. P. 719).

<sup>14</sup> Немецкий ученый полагает, что Иоанн Грамматик является одним из основоположников неохалкидонского богословия. Концепция «воипостасного» (*ἐνυπόστατον*) первый раз появилась именно в текстах Грамматика, что понимается им как «существование» человеческой природы в ипостаси Логоса (Helmer 1962. P. 170, 174—175).

<sup>15</sup> Посредством формулы *ἐνυπόστατον* выражается идея воипостасирования, введенная в неохалкидонское богословие именно Иоанном Грамматиком. Концепцию *ἐνυπόστατον* Л. Перроне определяет как реализацию единства воплощенного Логоса посредством полного усвоения Им человеческой плоти (Peronne 1980. P. 256—257).

<sup>16</sup> С помощью *ἐνυπόστατον*, считает К.-Х. Утеманн, Иоанн более ясно выражает образ соединения двух совершенных природ — Божественной и человеческой — в ипостаси единства (Uthemann 1997. P. 66, 67, 73, 81, 92, 93).

новшество, выдвинутое им для объяснения халкидонской доктрины, что, по их мнению, является настоящим неохалкидонизмом.

Другие исследователи, такие как А. Грильмайер<sup>17</sup> и К. Делль Оссо, не видят богословской новизны в идее *ἐνυπόστατον*, предложенной Иоанном Кесарийским, но понимают ее лишь в смысле концепции «ипостаси» как «природной консистенции собственных свойств и характеристик»<sup>18</sup>. Ипостась Иоанна Кесарийского — это ипостась «Христа», «Слова воплощенного» или «конкретного человека/Бога», но не «чистая ипостась Слова»<sup>19</sup>. Она имеет синтетическую способность вбирать в себя свойства, однако это еще нельзя назвать доктриной *ἐνυπόστατον* в чистом виде, как следовало бы считать в том случае, если бы мы говорили о реальном «воипостасировании», — это произойдет в последующую эпоху. Вот почему богословский язык Иоанна Кесарийского, продолжает К. Делль Оссо, является еще слишком «конкретным», тесно связанным с языком Каппадокийцев, не позволяющим признать «выход Божественной ипостаси Логоса в Воплощение». Это обстоятельство препятствует нахождению новых форм интерпретации халкидонского богословия, что при дальнейшем развитии концепции могло бы указывать на действие ипостаси Слова по отношению к ее человеческой природе<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> А. Грильмайер не относит Иоанна Кесарийского к числу неохалкидонитов, но все же выделяет его из числа других авторов и признает, что Иоанн пошел дальше строго халкидонского богословия в попытке нахождения способа соединения богословия Халкидонского Собора с учением свт. Кирилла Александрийского. Наряду с монахом Нефалием, Грамматику рассматривается как переходное звено, соединяющее «халкидонизм» и «неохалкидонизм». С терминологической точки зрения, по мнению А. Грильмайера, Грамматику следует за свт. Василием Кесарийским, придерживаясь терминологического отличия, сделанного Каппадокийцами между «сущностью» и «ипостасью» как «общим» и «частным». А. Грильмайер не разделяет понимание концепции «воипостасного» (*ἐνυπόστατον*) в смысле «сосуществования» двух природ в единой ипостаси (Grillmeier 1995. P. 65–67; 330–331).

<sup>18</sup> Dell’Osso 2010. P. 110.

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> Ibid. P. 111.

Хронологически самым последним исследованием в этой области патристики остается монография итальянского ученого К. Делль Оссо, который развил и дополнил точку зрения А. Гриллямайера. Для него определение неохалкидонского богословия увязывается прежде всего с теорией «воипостасного» (*ἐνυπόστατον*) единства и формулой *unus de Trinitate passus est carne*. Кроме того, теория так называемого «чистого неохалкидонизма» К. Делль Оссо связана со строго конфессиональными предубеждениями. Первыми неохалкидонитами он считает Скифских монахов, которые основывались на творениях блж. Августина, папы Льва Великого и других латинских богословов. По мнению К. Делль Оссо, уже блж. Августин говорил о том, что человечество Христа, хотя и действовало по человечеству, «имело свое лицо (ипостась) в Сыне»<sup>21</sup>, а формула Иоанна Максентия, по мысли исследователя, решает задачу преодоления тождества между Христом как результатом соединения двух природ и предвечным Словом воплощенным<sup>22</sup>. В этом случае человеческая природа рассматривается уже не просто на уровне сосуществования природных свойств в сложной ипостаси Христа<sup>23</sup>, но как «сосуществующая» в ипостаси Слова, являясь усвоенной в процессе воипостасирования Сыном Божиим<sup>24</sup>. Таким образом, благодаря постепенному усвоению на Востоке формулы *unus de Trinitate passus est carne*, она стала отправной точкой для V Вселенского Собора в формировании учения об ипостасном соединении Слова со Своей плотью<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> К. Делль Оссо основывается главным образом на этом тексте: «Троица произвела человеческий образ от Девы Марии, но это лицо лишь одного Сына» (*Humanam formam ex virgine Maria Trinitas operata est sed solius Filii persona est*) (*Augustinus. De Trinitate 2, 10, 18*). Исследователь приводит все ссылки Иоанна Максентия на блж. Августин, касающиеся темы (*Dell'Osso 2010. P. 189–190*).

<sup>22</sup> *Dell'Osso 2010. P. 186–189*.

<sup>23</sup> Так, с точки зрения К. Делль Оссо, представлял соединение природ Иоанн Кесарийский (*Ibid. P. 98–103*).

<sup>24</sup> *Ibid. P. 191*.

<sup>25</sup> *Ibid. P. 194–197*.

3. УПОТРЕБЛЕНИЕ ФОРМУЛЫ «ОДИН  
ОТ ТРОИЦЫ» И ПОДОБНЫХ ЕЙ  
НА ГРЕЧЕСКОМ ВОСТОКЕ В V ВЕКА

Подобная интерпретация совершенно не увязывается с традицией, сложившейся на греческом Востоке со времени свт. Кирилла Александрийского в период христологических споров. Именно свт. Кирилл предложил воспринимать Слово как субъект Воплощения. Этой линии, с некоторыми оговорками, по причине осуждения Диоскора и Евтихия, последовал Халкидонский Собор. Сам свт. Кирилл использовал разные формулы для указания на то, что именно Слово явилось субъектом Воплощения, восприняв человеческую плоть в Свою ипостась. Это учение введено и разработано свт. Кириллом и является прямым антиподом несторианству, утверждающему две ипостаси и некое лицо единения, которое Несторий и называл Христом. Свт. Кирилл настаивает, что именно Бог Слово — вторая ипостась Святой Троицы — воплотился, был распят и пострадал. Формула *μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη*<sup>26</sup> и другие подобные ей, например *κατ' ὑπόστασιν*, выражают именно эту идею<sup>27</sup>. Вот как сам свт. Кирилл объясняет свой второй анафематизм против Нестория в полемике с Феодоритом Кирским:

Вот, как ни восстанет против нас необузданными устами этот искусник, старающийся везде найти удобный к тому случай, снова злословит выражение «по ипостаси» (*κατ'*

<sup>26</sup> Формулу *κατὰ φύσιν* можно считать сокращенным вариантом *μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη*. С ее помощью свт. Кирилл выражает прямое противопоставление несторианской формуле единства «в одном лице по сопредельному союзу» (*συνάφειαν*) двух природ в «разделении» (*διαίρεσιν*) и, следовательно, двух ипостасей.

<sup>27</sup> Свт. Кирилл употребляет и другие формулы, например: «по природе» — *κατὰ φύσιν* (*Cyrillus Alexandrinus. Contra Nestorium 2 // ACO 1, 1, 6. P. 40:31*); «соединившись по природе» — *ἐνωθεὶς κατὰ φύσιν* (*Cyrillus Alexandrinus. Epistula tertia ad Nestorium // ACO 1, 1, 1. P. 36:11; 40:30*); «согласно сложению» — *κατὰ σύνθεσιν* (*Cyrillus Alexandrinus. Epistula ad Succensum 1 // ACO 1, 1, 6. P. 154:7–8; 153:17; Cyrillus Alexandrinus. Ad augustas de fide // ACO 1, 1, 5. P. 60:1–2*).

ὑπόστασιν). <...> Итак, в то время как Несторий повсюду уничтожает рождение Бога Слова по плоти (τοῦ Θεοῦ Λογοῦ τὴν κατὰ σάρκα γέννησιν), уверяя нас в одном единении достоинств (ἀξιωματῶν ἐνότητᾳ), и говорит, что человек, почтенный двойным именованием сыновства, присоединен к Богу (παρεσχηρίοντο ἄνθρωπον τε Θεῷ συνῆφθαι), мы говорим, что соединение произошло «по ипостаси» (τὴν καθ' ὑπόστασιν ἔνωσιν γενέσθαι) и «по ипостаси» (καθ' ὑπόστασιν) не представляется никоим иным образом, как только то, что это природа Слова, или ипостась (ἡ τοῦ Λογοῦ φύσις ἢ γοῦν ὑπόστασις), что означает самое Слово (ὅ ἐστιν αὐτὸς ὁ Λόγος), поистине соединившееся с природой человеческой (ἀνθρωπιᾶ φύσει κατὰ ἀλήθειαν ἐνωθεῖς) без всякого превращения или изменения, как весьма часто мы говорили, и мыслится и есть единый Христос — Бог и человек<sup>28</sup>.

Добавим, что свт. Кирилл намеренно отождествляет именованя «Христос» и «Слово»; и это естественно для христологии свт. Кирилла, поскольку Несторий целенаправленно разделял их. Тот же подход использует и Иоанн Грамматик. У свт. Кирилла нет другого выбора, кроме как утверждать, что плоть была воспринята ипостасно и никак иначе, т. е. в ипостась, которая для александрийца была единой и неделимой ипостасью Слова, или Христа (Еммануила). Если отвергать, что свт. Кирилл не говорит об ипостаси Слова, в которую была воспринята плоть, то тогда что это за ипостась? Если только Христа, то почему тогда и не Слова? Такое утверждение вряд ли возможно в контексте полемики с Несторием. Эта и есть

<sup>28</sup> *Cyrillus Alexandrinus. Apologia 2 // ACO 1, 1, 6. P. 115:5–16. Второй анафематизм свт. Кирилла см.: Cyrillus Alexandrinus. Apologia 2 // ACO 1, 1, 6. P. 114:5–8. Есть и другие тексты свт. Кирилла, выражающие идею ипостасного единства Слова со Своей плотью (Cyrillus Alexandrinus. Epistula altera ad Nestorium // ACO 1, 1, 1. P. 26, 25–27; Cyrillus Alexandrinus. Contra Nestorium 1 // ACO 1, 1, 6. P. 16:42; 24:29–30; 24:31–32; Cyrillus Alexandrinus. Contra Nestorium 2 // ACO 1, 1, 6. P. 35: 34–35). Иоанн Кесарийский в своих сочинениях также прибегает к этой формуле (καθ' ὑπόστασιν) и понимает ее именно так, как ее понимал свт. Кирилл (Cyrillus Alexandrinus. Contra Monophysitas // Richard, Aubineau 1977. P. 63:91).*



предложенное свт. Кириллом новое прочтение образа соединения Бога Слова со Своей плотью, поэтому утверждение о том, что плоть соединена со Словом ипостасно, т. е. включена в Его ипостась, явилось абсолютно новым и непонятным для антиохийского богословия середины V в., о чем свидетельствует и сам блж. Феодорит Кирский, против которого была направлена эта «Апология» свт. Кирилла. Данное мнение поддерживается современными учеными<sup>29</sup>. Блж. Феодорит исповедует в качестве субъекта единения только Христа и в данном случае полностью выражает позицию Нестория, косвенно признавая «плоть» и «Божество» ипостасями и отвергая единство по ипостаси как ведущее к слиянию природ<sup>30</sup>. Антиохиец понимает слова свт. Кирилла об ипостасном единстве в том смысле, что человеческая природа была воспринята именно в ипостась Бога Слова, то есть как и сам свт. Кирилл:

Что не должно разделять ипостаси, или природы, зная при этом, что совершенная ипостась Бога Слова существовала прежде веков (*ἡ τοῦ Θεοῦ Λόγου ὑπόστασις πρὸ τῶν αἰώνων*) и что восприняла совершеннейший образ раба (*ἡ τοῦ δούλου μορφή*)<sup>31</sup>.

Тексты такого содержания являются quintessence христологии александрийца. Было необходимо подчеркнуть ипостасное единство Божества и человечества в Слове как в едином субъекте. Таким образом, анализируя эти тексты, можно сделать вывод, что формула *καθ' ὑπόστασιν* и подобные ей в таком виде, в каком их представил свт. Кирилл, легли в основу халкидонского ороса<sup>32</sup>, став ориентиром для последующего

<sup>29</sup> Richard 1935; Richard 1936; Richard 1946; Chadwick 1951; Янг 2010. С. 453.

<sup>30</sup> *Theodoretus Cyri. Impugnatio* // АСО 1, 1, 6. Р. 114:10–16; 115:1–3.

<sup>31</sup> *Theodoretus Cyri. Impugnatio* // АСО 1, 1, 6. Р. 117:11–14.

<sup>32</sup> По Халкидонскому оросу две природы были соединены «в одно лицо и одну ипостась... одного и Того же Сына и едиnorodного Бога Слова» (*Definitio fidei* // АСО 2, 1, 2. Р. 129:30–33 — 130:1–2).

развития богословского языка у авторов второй половины V и VI вв., таких как Иоанн Кесарийский.

На этом основании очевидно, что формула  $\mu\acute{\alpha}\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \Theta\epsilon\omicron\upsilon\ \Lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\ \sigma\epsilon\sigma\alpha\rho\chi\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$  является одной из важнейших формул свт. Кирилла и говорит о единстве и единичности ипостаси Слова и двух природах, соединенных в ней<sup>33</sup>. И как мы увидим ниже, именно из ее толкования рождается формула *unus de Trinitate passus est carne* и ее аналоги, что демонстрирует нам свт. Прокл Константинопольский<sup>34</sup>. Идея страдания Бога была достаточно известна на греческом Востоке. В одном из мест «Томоса к армянам» свт. Прокл, объясняя Кириллову формулу «единая природа Бога Слова воплощенная», говорит, что ее следует понимать в том смысле, что «Бог Слово Единый от Троицы воплотившийся»<sup>35</sup>. Бог Слово, вторая ипостась Святой Троицы, воспринимает человеческую природу и рождается «по природе» (*κατὰ φύσιν*)<sup>36</sup> от Девы Марии. В этом объяснении, данном свт. Проклом, налицо все составляющие будущей теопасхитской формулы: «Бог Слово» ясно указывает на ипостась Сына, «Одного от Троицы». Ипостась Сына четко представляется иной по отношению к ипостасям Отца и Святого Духа. Именно Сын воплотился и пострадал, а не другая ипостась Святой Троицы, восприняв не просто свойства, а всю человеческую природу. Таким образом, у свт. Прокла Константинопольского еще в первой половине V в. мы находим формулу подобную *unus de Trinitate passus est carne*, которая выражает

<sup>33</sup> *Cyrillus Alexandrinus. Epistula ad Succensum 1 // ACO 1, 1, 6. P. 151–157; 157–162.*

<sup>34</sup> 434–446 гг.

<sup>35</sup> Вот весь содержательный фрагмент: «Ведь Божественная природа не восприимчива к всяческим страданиям, но исповедуя, что Слово Бога один от Троицы воплотился, мы даём основание, чтобы разуметь тем, которые спрашивают с верой, для чего Он воплотился» (*Ἀνεπίδεκτος γὰρ ἡ θεία φύσις παντὸς πάθους, ἀλλ' ὁμολογοῦντες τὸν Θεοῦ Λόγον τὸν ἕνα τῆς Τριάδος σεσαρκῶσθαι διδόμεν τὴν αἰτίαν τοῦ νοεῖν τοῖς μετὰ πίστεως ἐρωτῶσιν, δι' ἐσαρκώθη*) (*Proclus Constantinopolitanus. Tomus ad Armenios // ACO 4, 2. P. 192:5–8*).

<sup>36</sup> *Proclus Constantinopolitanus. Tomus ad Armenios // ACO 4, 2. P. 193:17–19.*

ту же идею Воплощения и, следовательно, страдания Слова как одного из Святой Троицы<sup>37</sup>.

Текст «Энотикона» императора Зенона<sup>38</sup>, составленный восточными богословами второй половины V в., свидетельствует о знании на Востоке этой формулы и в точности повторяет мысль свт. Прокла: «Троица осталась Троицей и по Воплощении одного из Троицы, Бога Слова»<sup>39</sup>. Как известно, «Энотикон» — это униональный текст. Он, несмотря на всю его антихалкидонскую направленность, должен был содержать только понятные всем и уже опробованные формулировки, которые призваны, ввиду их общего характера, дать основание противоборствующим сторонам для выработки на его базе взаимно приемлемых положений относительно Воплощения Слова и его последствий. Таким основанием явилось положение о том, что воплотился один из Троицы — Бог Слово. Таким образом, мы здесь видим, что формула «Один от Святой Троицы» используется в восточном богословии как одна из самых известных формулировок и концепций для разрешения кризиса.

<sup>37</sup> Здесь можно согласиться с позицией М. Ришара, который считал, что необходимо отказаться от временных рамок фиксации неохалкидонизма, предложенных Ж. Лебоном. Главный аргумент М. Ришара заключается в том, что использование сочинений свт. Кирилла Александрийского в защиту как дифизитской, так и монофизитской доктрин имело хождение еще до 451 г. (Richard 1977. P. 157). Подобный подход вполне оправдан и в нашем случае, поскольку эта формула встречается ещё до Халкидонского Собора. А. Грильмайер приводит данные употребления данной формулы на Востоке, что свидетельствует о ее распространении и применении во времена христологических споров (Grillmeier 1995. P. 317–320; также см. первую часть второго тома, где исследователь касается теопасхитской формулы в «Энотиконе» Зенона: Grillmeier 1987. P. 256).

<sup>38</sup> Составлен в 482 г.

<sup>39</sup> *Τριάς ἢ Τριάς, καὶ σαρκωθέντος τοῦ ἐνὸς τῆς Τριάδος Θεοῦ Λόγου* (Evagrius Scholasticus. *Historia ecclesiastica* 3, 14 // PG 86, 2624B. Латинский текст в точности повторяет греческий (ACO 2, 5. P. 128:26–27). Сам «Энотикон», без сомнения, был направлен против Халкидонского Собора и имел целью вытеснение ороса собора из богословского языка.

Необходимо сказать и о введении епископом Антиохийским Петром, по прозвищу Сукновал (Гнафей)<sup>40</sup>, прибавления к песни «Трисвятое» теопасхитской вставки «распныйся за ны» (σταυροθεῖς δι' ἡμᾶς), которая казалась ему несовместимой с верой Халкидона<sup>41</sup>. Само песнопение было введено в литургическое употребление, когда свт. Прокл был патриархом Константинопольским<sup>42</sup>. Это обстоятельство представляется нам неслучайным, поскольку свт. Прокл занимался истолкованием формул свт. Кирилла Александрийского, где говорится именно о Воплощении и страдании Бога Слова, Единого от Святой Троицы. Свт. Прокл учил о страдании Бога Слова, именно поэтому им была предложена формула «Слово Бога, един от Святой Троицы воплотившийся» (τὸν Θεὸν Λόγον τὸν ἕνα τῆς Τριάδος σεσαρκῶσθαι). Без сомнения, здесь видна внутренняя связь и преемственность восточной традиции: и свт. Кирилл, и свт. Прокл богословствовали до Халкидонского Собора, поэтому обращение к их авторитету как со стороны последователей, так и со стороны противников Собора неслучайно. В этом контексте логичны действия творцов «Энотикона», ибо идея страдания Бога уже тогда была понятна для многих. Теопасхизм был интересен богословам-халкидонитам, стремившимся найти компромиссную

<sup>40</sup> Он впервые начал употреблять пение Никейского Символа веры на Литургии. Это случилось, примерно, в 469 г. или немного позже, когда Петр впервые вступил на Антиохийскую кафедру (Карташев 1994. С. 307). Более подробную информацию о Петре Гнафее см. в изданиях: Давыденков О., свящ. 1997. С. 24–41; Grillmeier 1995. P. 252–255.

<sup>41</sup> Протопр. Иоанн Мейендорф считает, что подобная вставка была заимствована из Никео-Цареградского Символа веры и имела целью явить существенный момент богословия свт. Кирилла Александрийского. Поскольку Слово есть единственный «субъект» во Христе, постольку Оно есть также и субъект смерти «во плоти», которая была «Его собственной». Петр относил гимн именно ко второй ипостаси, а не к Святой Троице — в противном случае ее следовало бы признать еретической (Мейендорф И. протопр. 2000. С. 39).

<sup>42</sup> «Книга Гераклида» (*Liber Heraclidis*), приписываемая Несторию, связывает появление этого песнопения в византийской Литургии с землетрясением, которое произошло в Константинополе (Grillmeier 1995. P. 255).

формулу<sup>43</sup> для диалога с оппонентами, оставаясь на почве «двух природ» с единым ипостасным субъектом. Формула «Один от Святой Троицы воплотился» помогла это сделать. Последователи Халкидонского Собора и св. Кирилла понимали пригодность данной формулы, поскольку только страдания Бога, а не человека могли даровать человеческому роду спасение.

#### 4. ФОРМУЛА UNUS DE TRINITATE PASSUS EST CARNE И ТЕРМИН ΕΝΥΠΟΨΤΑΤΟΝ В ХРИСТОЛОГИИ ИОАННА КЕСАРИЙСКОГО

На вышеприведенном материале мы можем видеть, что богословский язык V — начала VI в. имел терминологическую и концептуальную базу, на которой могла выстраиваться христология Иоанна Кесарийского. И в данном случае неважно, было ли это в среде халкидонитов или их противников, ибо и те и другие использовали эту формулу в своих интересах. Разница была лишь в ее интерпретации<sup>44</sup>. Иоанн Кесарийский

<sup>43</sup> Существует корпус посланий, порядка десяти, адресованных Петру Гнафею от разных лиц с опровержением некорректного понимания теопасхитской формулы либо ее полным отвержением. На самом деле этот сборник писем был составлен, предположительно, одним автором в 511–512 гг., когда в Константинополе после призыва патриарха Македония (496–511) среди народа были большие беспорядки по причине введения императором Анастасием пения этого гимна с прибавлением «распнись за ны» (*Evagrius. Historia ecclesiastica* 3, 44 (Рус. пер.: Кривушина 2010. С. 269–271)). Добавления к этому сборнику были сделаны в 519/520 гг. по случаю появления монахов Скифов с теопасхитской формулой “*unus de Trinitate passus est carne*” и ответом на нее папы Гормизда (514–523). Эти послания находятся в «Деяниях Вселенских Соборов» (АСО 3. Р. 6–25). А. Грильмайер считает, что эти письма были написаны именно монахами-акимитами или в среде очень близкой к ним (Grillmeier 1995. Р. 253). Относительно датировки и богословского содержания этих писем см. вступительную статью Е. Шварца (АСО 3. Р. XII–XIII); Dell’Osso 2008. Р. 835–846.

<sup>44</sup> Халкидониты рассматривали эту формулу как единое Слово от Бога (ипостась) — две природы после Воплощения; их противники-северяне рассматривали эту формулу как единое Слово от Бога (природа = ипостась) — одна сложная природа после Воплощения.

ввел в свой богословский язык и формулу *unus de Trinitate passus est carne*, и концепцию *ἐνυπόστατος*, чтобы использовать их для объяснения халкидонской христологии с учетом кирилла богословия. В его текстах мы находим примеры такого осмысления. Севир Антиохийский в тексте «Против нечестивого Грамматика» приводит отрывок из «Апологии Халкидонского Собора», в котором кесариец объясняет формулу свт. Кирилла «единая природа Бога Слова воплощенная». Севир цитирует этот текст как свидетельство учения Грамматика о двух природах, существующих в ипостаси Бога Слова как одного из Святой Троицы<sup>45</sup>:

Грамматик<sup>46</sup>: Итак, там, где отцы говорят о «природе» в единственном числе и добавляют «Бога Слова», в этом случае они обозначают «сущность» и говорят, что во Христе две [природы]: они [отцы] признают, что Он [Сын] иной и иной (*aliud atque aliud*), единосущный Отцу и нам. И еще: итак, говоря «единая природа Бога Слова», он [Кирилл] допускает, что это есть Один из Троицы, ипостасное лицо Слова (*igitur, cum dixit "unam naturam Dei Verbi", unum illum de Trinitate intelligendum praebet qui est hypostatica persone Verbi*), Который единосущен Отцу, поскольку обладает той же самой сущностью [Своего] Родителя. Когда же добавляет «воплощенная плоть, наделенная душой и умом», он [Кирилл] утверждает, что в Слове Бога есть то, что обще каждой человеческой сущности, не индивидуальному человеку или отдельному лицу, но это то, что в каждом человеке является общим, то есть сущность. Ибо каждый человек есть плоть воодушевленная разумной душой. Итак, в одном Лице Святой Троицы, которое есть Бог Слово (*in una persona sanctae Trinitate, quae est Deus Verbum*), он [Кирилл] предполагает спасение всех людей посредством единения.

<sup>45</sup> Севир был горячим противником учения о том, что в единой ипостаси могли бы сосуществовать, находясь вместе, две природы. Учение об «ипостасном соединении» он считал хитростью и обманом халкидонитов.

<sup>46</sup> Сам Севир или переписчик рукописи всегда, когда цитирует слова кого-то из отцов, приводит его имя в начале фразы. В данном случае Севир четко указывает на Иоанна Кесарийского именованном Грамматик, но не на свт. Кирилла Александрийского. Далее Севир приводит его учение о включенности плоти в ипостась Слова.

Поэтому Бог [Слово] признается в двух природах, то есть сущностях, что Слово воочеловечилось (*Deus Verbum inhumanatus*), имея в Себе самом Божественную сущность, равно как и человеческую<sup>47</sup>.

Здесь очевидным является терминологическое и идейное сходство с тем, что мы находим в приведенных выше текстах святителей Кирилла и Прокла. Этот фрагмент по смыслу близок к оригинальному тексту Грамматика, переданному ниже. «Ипостасное лицо Слова», в которое воспринимается человеческая природа, является носителем Божественной природы. В этом отрывке из «Апологии» Иоанна Кесарийского присутствуют все элементы так называемого неохалкидонизма, о которых говорит К. Дель Оссо. Акцент прежде всего делается на том, что это был «Один из Святой Троицы», который тождествен «ипостасному лицу Слова». В этом «едином лице Святой Троицы», в ипостаси Бога Слова, совершается спасение всех людей, «поэтому Бог [Слово] признается в двух природах». Это терминологический язык свт. Кирилла Александрийского. Он был воспринят<sup>48</sup>, как мы видим, не только богословами постхалкидонской эпохи, но употреблялся еще и до самого Халкидонского Собора, как в случае со свт. Проклом Константинопольским. Вот почему само понятие «неохалкидонизм» не представляется удачным относительно формулы *unus de Trinitate passus est carne* ни в хронологическом смысле как определяющее исторические рамки его возникновения, ни в смысле концепции богословской мысли, поскольку оно предполагает некое кардинальное новшество, тогда как последователи Халкидона V и VI вв. стремились разъяснить халкидонский орос и показать его внутреннее созвучие с христологией св. Кирилла.

<sup>47</sup> *Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Oratio prima 16* (Lebon 1933. P. 113:17–35).

<sup>48</sup> С изрядной долей уверенности можно утверждать, что именно Скифские монахи позаимствовали подобные формулировки из языка свт. Кирилла, которого цитирует Иоанн Максентий.

Понятие *ἐνυπόστατον* Иоанна Кесарийского в представлении К. Делья Оссо также выглядит совершенно надуманным. На наш взгляд, концепцию *ἐνυπόστατον*, как и предыдущую формулу, необходимо рассматривать в контексте Кириллова богословия и Халкидонского Собора. Идея усвоения Словом Божиим природы плоти как Своей собственной является главной темой сочинений александрийца. Той же линии в своих текстах придерживается Иоанн Кесарийский. Концепция *ἐνυπόστατον* — это не что иное, как попытка объяснить данное положение свт. Кирилла о том, как Божественная и человеческая природы могут неслитно и нераздельно сосуществовать в единой ипостаси Слова<sup>49</sup>. Грамматик так же, как и свт. Кирилл, говорит о природе, или плоти, Слова как о едином существующем вместе с Ним в Его ипостаси:

А плоть Его [Слова], будучи чем-то одним с Ним по причине предельного единства в ипостаси (*διὰ τὴν ἄκραν ἐνυπόστατον ἔνωσιν*), по причине которого и божественный Иоанн восклицает: «Слово стало плотью и вселилось в нас»<sup>50</sup>, и является временной, сотворенной, страстной. Но все это свойственное плоти, исповедуем мы, стало принадлежать Богу Слову. Ибо если плоть — Его собственная, то очевидно, что и принадлежащее плоти принадлежит Ему<sup>51</sup>. Ибо Его — по природе Божественное и Его же — по причине ипостасного единства (*διὰ τὴν ἐνυπόστατον ἔνωσιν*) человеческое. Ведь не в другом, а в Нем Самом существовала (*ὑπέστη*)<sup>52</sup> собственная Его плоть, как было сказано прежде. Ибо, имея общее [свойство] человеческой сущности, то есть то, что она есть плоть одушевленная разумной

<sup>49</sup> Свт. Кирилл достаточно часто высказывался подобным образом: «Итак, соединяя Слово от Бога Отца со святой плотью, имеющей разумную душу, неизреченно и выше разума, неслитно, неизменно, непреложно, тем самым мы исповедуем, что есть один Христос, Сын и Господь» (*Cyrillus Alexandrinus. Epistula ad Succensum 1 // АСО 1, 1, 6. Р. 153:7–8*).

<sup>50</sup> Ин. 1, 14.

<sup>51</sup> Richard, Aubineau 1977. Р. 57:255–260.

<sup>52</sup> Это аорист от глагола *ὑφέστημι*, однокоренной с термином *ὑπόστασις*.



душой, она только в Боге Слове имела собственное [бытие], то есть то, что она есть плоть Бога Слова, а не другого кого<sup>53</sup>.

Рассматривая эти отрывки из «Апологии» и вышеприведенный фрагмент сочинения «Против нечестивого Грамматика» Севира Антиохийского как части одного и того же сочинения Иоанна Кесарийского, можно констатировать, что Иоанн, также прибегая к концепции «воипостасного» единства, использует всё, присущее неохалкидонской христологии. Новым здесь является только термин *ἐνυπόστατον*, а не сама идея ипостасного единства плоти в ипостаси Слова, которую мы видели у свт. Кирилла выше. Источником ему послужили богословие свт. Кирилла Александрийского и Халкидонский Собор. С онтологической точки зрения, *ἐνυπόστατον* выражает идею о том, что «плоть», или «человеческая природа», наделенная своими собственными свойствами, была воспринята, или «воипостасирована», в «ипостась Бога Слова», став собственной плотью Слова, «существует» в Нем вместе с «божественной природой». Это вполне можно назвать «продуктом» богословского синтеза Халкидонского Собора и христологии свт. Кирилла Александрийского.

<sup>53</sup> Richard, Aubineau 1977. P. 55:181–187. Полемика с Севиром, и это более чем очевидно, выстраивается вокруг Халкидонского учения о соединении природ в единой ипостаси «Господа Иисуса Христа», «Бога Слова» (*Definitio fidei* // АСО 2, 1, 2. P. 130:1–2), которое севириане считают несторианским. Это-то положение, а именно: в единой ипостаси могут сосуществовать и сохраняться после Воплощения две природы, кесариец и стремится обосновать, опираясь на христологию и терминологию свт. Кирилла. Термин «воипостасное» (*ἐνυπόστατον*) в данном отрывке стоит в прямом отношении к «единству» (*ἕνωσις*), а единство относится к ипостаси Слова, что ясно из контекста данной фразы. Это не единственное место, в котором Грамматик использует подобный язык, хотя одного этого было достаточно, чтобы показать, как кесариец представлял ипостасное единство, используя термин «воипостасное» (см., например, пятый фрагмент, где Иоанн говорит о «единой воплощенной ипостаси Бога Слова, в которой [плоть] существует соединенно» (Richard, Aubineau 1977. P. 56:235–238).

Подобный взгляд на неохалкидонизм был высказан еще протопресвитером Иоанном Мейендорфом. По его мнению, некоторые западные исследователи видят в неохалкидонизме лишь искусственную попытку примирить свт. Кирилла с Халкидоном, которую они в действительности считают возвращением к монофизитству<sup>54</sup>. На самом же деле неохалкидонизм не отвергает Халкидона, но является поистине возвращением к истинному халкидонизму. По мнению ученого, христологические споры начала VI в. следует оценивать как «халкидонизм», выраженный в терминах христологии свт. Кирилла, Халкидонского Собора и антиохийской богословской традиции, но не как некий «неохалкидонизм», сделавший уступку монофизитам, или «искусственную попытку примирить свт. Кирилла с Халкидоном»<sup>55</sup>.

## 5. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Основываясь на вышесказанном, мы можем утверждать, что терминология и богословский язык Иоанна Кесарийского — это выражение давно существовавшей традиции, которая уже имела место в богословском языке греческого Востока, выраженная в христологии свт. Кирилла Александрийского и Халкидонского Собора. Формула *unus de Trinitate passus est carne* была создана именно в этой среде еще задолго до Иоанна Максентия и явилась результатом поиска компромиссной формулы,

<sup>54</sup> К таковым «современным ученым» отец Иоанн причисляет главным образом исследователей Лувенской школы. Это прежде всего Ж. Лебон, М. Ришар и Ш. Мёлле. К ним мы можем добавить и К.-Х. Утеманна.

<sup>55</sup> Эту точку зрения Мейендорфа в самых существенных моментах разделяет канадский ученый П. Грэй (Gray 1979; Gray 1982. P. 61–70). Вместо термина «неохалкидонизм» П. Грэй предлагает «Кириллов халкидонизм» (Cyrillian Chalcedonianism) как выражающий само содержание и суть этого богословского течения (Gray 1979. P. 169). Точку зрения Мейендорфа и П. Грэя в целом разделяет А. И. Сидоров. Он полагает, что термин «неохалкидонизм» мог бы иметь свое право на существование, если бы не устойчивые негативные смысловые ассоциации, которые тесно срослись с ним (Сидоров 2003. С. 323–333).

поэтому, ее нельзя считать абсолютным новшеством и термином, *post quiet* начинается неохалкидонизм. Иоанн Кесарийский в этой полемике и в этот временной период предстает как один и чуть ли не единственный выразитель всей предшествующей традиции со стороны халкидонитов<sup>56</sup>. Данная формула и термин *ἐνϋπόστατον* представляются звеньями одной цепи и свидетельствуют о ясном понимании кесарийцем области, в которой следует искать решение проблемы ипостасного единства Слова со Своей плотью, и могут быть определены как «неохалкидонизм» или «Кириллов халкидонизм», что более точно выражает их форму и содержание.

#### ИСТОЧНИКИ

- Кривушина 2010 — *Евагрий Схоластик. Церковная история* / Пер. с древнегреч., вступ. ст., комм. и прилож. И. В. Кривушина. СПб., 2010. [*Evagrii Skholastik. Tserkovnaia istoriia (Church history) / Perevod s drevnegrecheskogo, vstupitel'naia stat'ia, kommentarii i prilozhenie I. V. Krivushina. Saint Peterburg, 2010.*]
- Сидоров 2003 — *Анастасий Синаит, прп.* Избранные творения / Пер., вступ. ст., комм. А. И. Сидорова. М., 2003. [*Anastasiu Sinait, prepodobnyi. Izbrannye tvoreniia (Select works) / Perevod, vstupitel'naia stat'ia, kommentarii. A. I. Sidorova. Moscow, 2003.*]
- Lebon 1933 — *Severi Antiocheni Liber contra impium Grammaticum. Orationis prima* / Ed. J. Lebon. Louvain, 1933 (*Corpus scriptorum christianorum orientaliu 111; Syr. 112*).
- Richard, Aubineau 1977 — *Iohannes Caesariensis presbyteros et grammaticos. Opera quae supersunt* / Ed. M. Richard, M. Aubineau. Louvain, 1977 (CCSG 1).

#### ЛИТЕРАТУРА

- Говорун С., диак. 2006 — *Говорун С., диак.* К истории термина *ἐνϋπόστατον* «воипостасное» // Леонтий Византийский. Сборник исследований / Под ред. А. Р. Фо-

<sup>56</sup> Активность Иоанна Кесарийского приходится на первые два десятилетия VI в. — период действия «Энотикона» и «Типоса», ограничивающих или запрещающих Халкидонский Собор, период, в который мы практически не находим богословствующих и пишущих полемистов-халкидонитов.

- кина. М., 2006. С. 655–665. [Govorun S., deacon. K istorii termina ἐνυπόστατον «voipostasnoe» (On the history of the term ἐνυπόστατον “enhypostisized”) // Leontii Vizantiiskii. Sbornik issledovaniï (Leontius the Byzantine. Collection of researches) / Pod redaktsiei A. R. Fokina. Moscow, 2006. P. 655–665.]
- Грацианский 2009 — *Грацианский М. В.* Политика императора Юстиниана Великого по отношению к монофизитам. М., 2009. [Gratsianskii M. V. Politika imperatora Iustiniana Velikogo po otnosheniiu k monfizitam (The policy of the Emperor Justinian the Great in relation to the Monophysites). Moscow, 2009.]
- Давыденков О., свящ. 1997 — *Давыденков О., свящ.* Из истории сирийского монофизитства. Исторические предпосылки распространения монофизитства в Сирии. М., 1997. [Davydenkov O., priest. Iz istorii siriiskogo monofizitstva. Istoricheskie predposylki rasprostraneniia monofizitstva v Sirii (From the history of Syrian Monophysitism. Historical preconditions for the spread of monophysitism in Syria). Moscow, 1997.]
- Карташев 1994 — *Карташев А. В.* Вселенские Соборы. М., 1994. [Kartashev A. V. Vselenskie Sobory (Ecumenical Councils). Moscow, 1994.]
- Мейендорф И., протопр. 2000 — *Мейендорф И., протопр.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. [Meiendorf I., protopresbyter. Iisus Khristos v vostochnom pravoslavnom bogoslovii (Jesus Christ in Easter orthodox theology). Moscow, 2000.]
- Янг 2010 — *Янг Ф. М.* От Никеи до Халкидона. Введение в греческую патристическую литературу и ее исторический контекст. М., 2010. [Yang F. M. Ot Nikei do Khalkidona. Vvedenie v grecheskuiu patristicheskuiu literaturu i ee istoricheskii kontekst (From Nicea to Chalcedon. Introduction to greek patristic literature and its historical context). Moscow, 2010.]
- Allen, Hayward 2004 — *Allen P., Hayward C. T. R.* Severus of Antioch. New York, 2004.
- Altaner 1947 — *Altaner B.* Die griechische Theologe Leontius und Leontius der skytische Mönk. Eine prosopografische Untersuchung // Theologische Quartalschrift. 1947. Bd. 127. S. 147–165.
- Chadwick 1951 — *Chadwick H.* Eucharist and christology in the Nestorian controversy // Journal of theological studies. 1951. Vol. 73. N. S. 2. P. 145–164.
- Chesnut 1976 — *Chesnut R. C.* Three monophysite christologies: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug and Jacob of Sarug. Oxford, 1976.

- Dell'Osso 2008 — *Dell'Osso C.* L'inno Trisagion: origini e dispute teologiche // Motivi e forme della poesia cristiana antica tra Scrittura e tradizione classica. XXXVI Incontro di studiosi dell' antichità cristiana Roma, 3–5 maggio 2007. R., 2008 (SEA 108.2). P. 835–846.
- Dell'Osso 2010 — *Dell'Osso C.* Cristo e Logos. Il calcedonismo del VI secolo in Oriente. R., 2010 (SEA 118).
- Dowling 1982 — *Dowling M. J.* The christology of Leontius of Byzantium (Diss.) / The Queen's University of Belfast, 1982.
- Draguet 1924 — *Draguet R.* Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ. Louvain, 1924.
- Gray 1979 — *Gray P. T. R.* The defense of Chalcedon in the East (451–553). Leiden, 1979.
- Gray 1982 — *Gray P. T. R.* Neo-chalcedonism and the Tradition: from patristic to byzantine theology // BF. 1982. Bd. 8. S. 61–70.
- Grillmeier 1975 — *Grillmeier A., Heinthaler Th.* Christ in Christian tradition. Vol. 1. From the apostolic age to Chalcedon (451). L., 1975.
- Grillmeier 1987 — *Grillmeier A., Heinthaler Th.* Christ in Christian tradition. Vol. 2.1. From the Council of Chalcedon (451) to the Gregory the Great (590–604). L., 1987.
- Grillmeier 1995 — *Grillmeier A., Heinthaler Th.* Christ in Christian tradition. Vol. 2.2. From the Council of Chalcedon (451) to the Gregory the Great (590–604). L., 1995.
- Helmer 1962 — *Helmer S.* Der Neochalkedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffs. Bonn, 1962.
- Lampe 1961 — A Patristic Greek lexicon / Ed. G. W. H. Lampe. Oxford, 1961.
- Lebon 1909 — *Lebon J.* Le Monophysisme sévérien. Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'Église Jacobite. Louvain, 1909.
- McGuckin 1984 — *McGuckin J. A.* The "Theopaschite confession" (text and historical context): a study in the cyrilline reinterpretation of Chalcedon // Journal of ecclesiastical history. 1984. Vol. 35. P. 239–255.
- Moeller 1944–1945 — *Moeller Ch.* Un représentant de la christologie néo-chalcédonienne au début du VIe s. en Orient: Naphalius d'Alexandrie // RHE. 1944–1945. Vol. 40. P. 73–140.
- Moeller 1951a — *Moeller Ch.* Trois fragments grecs de l'Apologie de Jean le Grammarien pour le concile de Chalcédoine // RHE. 1951. Vol. 46. P. 683–688.

- Moeller 1951b — *Moeller Ch.* Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin de VIe siècle // *Das Konzil von Chalkedon / Hrsg. A. Grillmeier, H. Bacht. Würzburg, 1951. Bd. 1. S. 637–720.*
- Perrone 1980 — *Perrone L.* La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Brescia, 1980.
- Richard 1935 — *Richard M.* L'activité littéraire de Théodoret avant le concile d'Ephèse // *RSPT. 1935. Vol. 24. P. 83–106.*
- Richard 1936 — *Richard M.* Notes sur l'évolution doctrinale de Théodoret // *RSPT. 1936. Vol. 25. P. 459–481.*
- Richard 1946 — *Richard M.* Théodoret, Jean d'Antioche et les moines d'Orient // *Mélanges de science religieuse. 1946. Vol. 3. P. 148–161.*
- Richard 1977 — *Richard M.* Le néo-chalcédonisme // *Richard M. Opera minora. Vol. 2. № 56. Turnhout, 1977. P. 156–161.*
- Torrance 1988 — *Torrance I. R.* *Cristology after Chalcedon: Severus of Antioch and Sergius the Monophysite.* Norwich, 1988.
- Uthemann 1997 — *Uthemann K.-H.* Definitionen und Paradigmen in der Rezeption des Dogmas von Chakedon bis in die Zeit Kaiser Justinians // *Chalkedon: Geschichte und Aktualität. Studien zur Rezeption der Christologischen Formel von Chalkedon / Ed. J. van Oort, J. Roldanus. Leuven, 1997. P. 54–122.*
- Uthemann 1999 — *Uthemann K.-H.* Kaiser Justinian als Kirchenpolitiker und Theologe // *Augustinianum. Vol. 39. 1999. P. 5–83.*
- Wickham 1993 — *Wickham L. R.* Severus of Antioch on the Trinity // *StP. 1993. Vol. 24.2. P. 360–372.*

*Abstract*

**Kozhukhov Sergius, deacon. The “neochalcedonism” of John of Caesarea: The term ἐνυπόστατον and unus de Trinitate passus est carne**

This article considers the validity and meaning of the “neochalcedonian” approach to interpreting the dogmatic definitions of the Council of Chalcedon and Christology St. Cyril of Alexandria. The of the most important aspect of this controversy concerns two formulae “One of the Trinity suffered carnally” (*unus de Trinitate passus est carne*) and “inhypositized” ἐνυπόστατον explaining the connection of the two natures in the hypostasis of the Word after

the incarnation. Western contemporary tradition highlights the second formula because it is a fundamental concept of the definition of neochalcedonism of an author V–VII centuries. This formula is attributed to Scythian Latin speaking monks, who, being grounded in the theology of Blessed Augustine, introduced this concept to the East. The formula “One of the Trinity suffered carnally” formed the basis of the doctrine of the connection of the Word with Its flesh the Fifth Ecumenical Council. Italian academic K. Dell’Osso sees this as a victory of Western theology, the genius of which has made the most accurate christological definition that perfectly combines the unity and duality of natures in the incarnate Word. It was this formula that the theology of St. Cyril and of Chalcedon combined to form our faith that is today. This, in his opinion, is the true neochalcedonism and an absolute novelty. The formula *ἐνυπόστατον*, entered into use in the East at about the same time and complements the first formula. The A. seeks to show that in Eastern theology, regardless of any Latin influence, from the middle of the fifth century the formula “unus de Trinitate passus est carne” in its Greek equivalent was known and actively used. Reasons for its appearance we can already find in the christology of St. Cyril. Both formulae are used later by John of Caesarea, indicating a synthesis of the faith of Chalcedon and St. Cyril — a “Cyrillian chalcedonism”. This is not a new Chalcedonian faith, which involves the term “neochalcedonism”, but rather the expression of that same faith by means of new terms and formulae. This is the “Cyrilian chalcedonism”, which embodies the doctrine of the connection of the Word with Its flesh. One of the first exponents of this “Cyrilian chalcedonism” and was John of Caesarea.

*Keywords:* Neochalcedonism, John of Caesarea, the Grammarian, Cyril of Alexandria, Dell’Osso, hypostasis, inhypostasized, *ἐνυπόστατον*, unus de Trinitate passus est carne, God Word, Chalcedon.

## АСКЕТИКА И ИСТОРИЯ МОНАШЕСТВА

ИГУМЕН ДИОНИСИЙ (ШЛЕНОВ)

# ПРИНЦИП «ПОЗНАЙ СЕБЯ» У ПРЕПОДОБНОГО НИКИТЫ СТИФАТА В КОНТЕКСТЕ ВИЗАНТИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

УДК 276 (801.733)

DOI: 10.31802/2500-1450/2017-28-1-96-126

### *Аннотация*

В настоящей статье рассматривается рецепция и своеобразная экзегеза античного речения «Познай самого себя» в византийской традиции, которое, наряду с ветхозаветным призывом «Внемли себе», оказалось ключевым в учении о самопознании, означавшем, с точки зрения христианской аскетики и мистики, очищение для восстановления в себе подлинного образа, то есть образа и подобия Божия. Смысл данного речения максимально созвучен христианской экзегезе евангельского стиха: «Царство Божие внутри вас есть»<sup>1</sup>. Прп. Никита Стифат (XI в.), монах, а затем игумен Студийского монастыря, в корпусе своих аскетических сочинений неоднократно обращался к теме самопознания, которое является одновременно познанием Бога по мере достижения идеала святости. Учение Стифата находится в согласии с предшествующей традицией, имеющей, очевидно, античные и библейские истоки.

*Ключевые слова:* Царство Небесное, образ Божий, «Познай самого себя», самопознание, богопознание, экзегеза, прп. Никита Стифат, любомудрие.

### ВВЕДЕНИЕ

Речение «Познай себя» является одним из классических крылатых выражений античности, унаследованных христианской традицией, в которой

<sup>1</sup> Лк. 17, 21.



оно считается важнейшим способом богопознания<sup>2</sup>. Согласно одной из версий, это высказывание Сократа, учителя Платона, — тем самым оно находится у истоков всей философской мысли и культуры<sup>3</sup>. Свт. Василий писал свт. Григорию Назианзину во втором послании, которое считается самым ранним в аскетическом корпусе этого автора<sup>4</sup>: «Ум, не рассеиваемый вовне и не изливающийся в мир через чувства, возвращается к себе самому, а через самого себя восходит к мысли о Боге»<sup>5</sup>. Хотя в данном случае свт. Василий не цитирует прямо античное речение, в его словах содержится именно тот подход, который сформировался при изучении принципа «Познай себя»: через самопознание и познание в себе «внутреннего человека»<sup>6</sup> прийти к богопознанию. В настоящей статье мы постараемся выявить в корпусе прп. Никиты Стифата<sup>7</sup>, аскетического автора XI в., ряд мест, в которых цитируется или используется логика данного речения, и рассмотреть их в более широком контексте византийской традиции.

Как известно, прп. Никита Стифат был учеником прп. Симеона Нового Богослова. В отличие от учителя, прп. Никита был в большей степени компилятивным автором, опиравшимся в своем главном сочинении — «Трилогии»<sup>8</sup> — на прп. Иоанна Дамаскина, «Ареопагитики» и свт. Григория Богослова. Помимо «Трилогии», аскетическое учение

<sup>2</sup> Об истории и значении речения в античности и раннем христианстве см. диссертацию: Wilkins 1917. Список источников: Uthemann 1985. P. 12–13.

<sup>3</sup> См. отдельные статьи, в которых авторы делают речение «Познай себя» отправной точкой для философских или медицинских систем: Левит, Сапего 2015; Новикова 2013; Чалдышкина 2013.

<sup>4</sup> См.: Дионисий (Шленов), иером. 2004. С. 148.

<sup>5</sup> *Basilius Magnus*. Epistula 2, 2:58–61 (Y. Courtonne. P., 1957. Vol. 1. P. 8).

<sup>6</sup> См.: Тарасов 2007, где раскрывается тема обращения к себе на примере христианской письменности первых пяти веков.

<sup>7</sup> О прп. Никите Стифате см.: ИАБ 2004. 6. № 169–202, а также отдельные публикации, указанные в библиографическом списке в конце статьи.

<sup>8</sup> Полный русский перевод «Трилогии» и ряда малых богословских сочинений Стифата см.: Дионисий (Шленов), игум. 2011а.

Стифата лучше всего передают «Сотницы»<sup>9</sup>, написанные в более живом, но тоже отчасти компилятивном жанре, хотя установить источники «Сотниц» значительно труднее.

1. ЦИТИРОВАНИЕ СТИФАТОМ АНТИЧНОГО  
РЕЧЕНИЯ «ПОЗНАЙ СЕБЯ» В «СОТНИЦЕ» 2, 35

Именно во второй «Сотнице» и содержится открытое использование выражения «Познай себя». Первое цитирование выглядит так:

«Познай самого себя» — и это есть по-настоящему истинное смирение, научающее смиренномудрствовать, сокрушающее сердце и само это *делати и хранити*<sup>10</sup>. Если же ты не познал еще самого себя, ты и не знаешь того, что есть смирение, и не прикоснулся к истинному деланию и хранению. Ибо познание самого себя есть завершение делания добродетелей<sup>11</sup>.

И далее:

Кто благодаря чистоте добрался до познания сущих, тот познал самого себя по реченному: «Познай самого себя», а кто еще не достиг ведения самих логосов творения и божественных и человеческих вещей, тот познал то, что о себе, и то, что вне себя, но никоим образом себя самого<sup>12</sup>.

В процитированных выше главах дословно используется античная максима, но автор не указывает ее конкретного происхождения, а ссылается на нее как на мудрое речение, находящееся в общем достоянии. В «Сотнице» 2, 35 он, по сути, трижды повторяет одно и то же речение,

<sup>9</sup> Большая часть «Сотниц» переведена на русский язык свт. Феофаном в составе русского «Добротолюбия». Подробнее см.: Дионисий (Шленов), иером. 2011б.

<sup>10</sup> См.: Быт. 2, 15.

<sup>11</sup> Сотница 2, 35.

<sup>12</sup> *Nicetas Stethatus*. Centuria 2, 36 // PG 120, 916С.

два раза используя глагольную форму и один раз именную, связывая смысл призыва со смирением, одной из фундаментальных христианских добродетелей. В «Сотнице» 2, 36 «познание сущих» приводит к познанию себя и наоборот: незнание смысла божественных и человеческих вещей является показателем незнания себя. Особый акцент на смирении является особенностью аскетического учения прп. Никиты, который пишет о нем в самых оригинальных местах трактата «О рае»<sup>13</sup> и в ряде других мест, что и будет показано далее.

## 2. УЧЕНИЕ ПРП. НИКИТЫ СТИФАТА О ПОЗНАНИИ СЕБЯ

### а) *Общий контекст*

Тема познания как такового многогранно раскрывается в аскетико-мистических сочинениях Стифата. «Знание сущих» как они есть или «знание логосов сущих», о котором он пишет, пользуясь терминологией прп. Максима Исповедника<sup>14</sup>, оказывается важнейшей предпосылкой спасения, определенным этапом духовного совершенства. Естественно, что в это знание входит не только то, что находится вовне, сколько сама душа подвижника, без исправления которой невозможно говорить ни о какой гносеологии. Если понимать под знанием логосов знание «предопределений и божественных волений»<sup>15</sup> по отождествлению, сделанному в «Ареопагитиках», то есть, по сути дела, Божественный Промысл,

<sup>13</sup> *Nicetas Stethatus. De paradiso* 31; 32 (Dartouzes 1961. P. 192; 194). Подробнее см. ниже.

<sup>14</sup> Прп. Максим Исповедник учил о логосах, преждесуществующих в Боге. Ср.: «Мы являемся и называемся “судьбой Божией” по причине того, что наши логосы преждесуществуют в Боге» (*Maximus Confessor. Ambigua ad Joannem* 7, 20:11–13 (N. Constas. Cambridge, 2014. Vol. 1. P. 102)).

<sup>15</sup> См.: *Maximus Confessor. Ambigua ad Joannem* 7, 24:1–3 (N. Constas. Cambridge, 2014. Vol. 1. P. 106), где цитируется: *Dionysius Areopagita. De Divinis nominibus* 5, 8 (B. R. Sucha. В., 1990 (PTS 33). P. 188:8–9).

то и познание себя оказывается результатом верного следования Промыслу без противоречия.

Самопознание в аскетической христианской антропологии имеет большее, чем может показаться, значение. Тот, кто познает себя, познает в себе образ Божий, тем самым он восстановит в себе образ Божий и подобие. В Евангелии встречаются стихи, отражающие возможность познавать или видеть Бога Отца только через Бога Сына<sup>16</sup>, Который, в свою очередь, является *образом невидимого Бога*<sup>17</sup>. Отождествление данного образа с образом, согласно которому был сотворен Адам (ср. характерное речение у свт. Фотия Константинопольского: «...человек удостоился оказаться по образу Божию, оказавшись делом и произведением Божественного образа»<sup>18</sup>), произошедшее уже в раннехристианской литературе<sup>19</sup>, позволило сформулировать тему самопознания и богопознания на значительно более высоком уровне. Если через познание образа Спасителя открывается полнота богопознания, а этот образ находится внутри, значит, выполнение указания «познай себя» приобретает особый, по сути дела, сотериологический смысл. Однако рассмотрение христологического аспекта богословской темы выходит за пределы данной статьи<sup>20</sup>.

Итак, через самопознание и только может осуществляться богопознание, поскольку, не очистив и не исправив себя, познать Бога не воз-

<sup>16</sup> Мф. 11, 27; Лк. 10, 22. Ср. у свт. Григория Нисского: «Невозможно подойти к знанию Отца иначе, чем приблизившись через Сына» (*ὅτι οὐκ ἔστι τῆ γνώσει τοῦ πατρὸς προσβῆναι μὴ διὰ τοῦ υἱοῦ προσεγγίσαντα*. *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium* 1, 1, 459:8–11 (W. Jaeger. GNO. Vol. 1.1. Leiden, 1960. S. 159:26–27)).

<sup>17</sup> Кол. 1, 15.

<sup>18</sup> *Photius. Amphilochia* 36:132–133 (B. Laourdas, L. G. Westerink. Bd. 4. Leipzig, 1986. S. 135).

<sup>19</sup> *Ochagavía* 1964. P. 21–81.

<sup>20</sup> См. доклад автора «Познание Отца через Сына по св. Иринею Лионскому и в последующей традиции на примере *Adversus haereses* 5, 16, 2 (Fr. 15)» на V Международной патристической конференции ОЦАД на тему «Священномученик Иринея Лионский в богословской традиции Востока и Запада» (19 апреля 2018 г.) (готовится к печати).

можно. Для уяснения исследуемого предмета можно обратиться к более широкой палитре корпуса прп. Никиты, включающей как аскетические, так и полемические произведения автора.

б) Принцип «Познай себя» в полемических произведениях прп. Никиты Стифата

Прп. Никита спрашивает собеседника в трактате «О пределах жизни»: «Как ты, не оказавшись еще выше вещественной двоицы и вне мрака врожденных страстей и ни на что из дольного не взирая свыше, открыв, однако, уста и [постаравшись] привлечь внутрь себя Божественный Дух, Который привлекается только очищением от вещества, рьяно устремился узнать сокровенные Богом суды, не познав самого себя?»<sup>21</sup> В данном случае познание себя является необходимой предпосылкой для начала какого-либо рассуждения о Боге. Мысль о познании звучит в полемически обостренном контексте как отзвук общего, глубинного раскрытия в более широком корпусе сочинений.

В трактате «Против иудеев» прп. Никита Стифат обращается к иудеям, пользуясь методологией, выработанной с помощью экзегезы и адаптации формулы «Познай себя». Иудеи отрицали и христологию, и триадологию христианства. Для доказательства основополагающих истин веры прп. Никита призывает их обратить внимание на свою душу и в ней обрести образ Христа и Святой Троицы. Вне зависимости от успеха данного конкретного призыва (который, возможно, был адресован не столько внешней, сколько внутренней аудитории православных верующих для укрепления их в вере<sup>22</sup>) обращение Стифата отражает его аскетический опыт, используемый и для полемических целей.

Изложив учение о Троичности Бога, Стифат пишет: «Потому тебе надлежит исходя из самого образа Божия, который ты носишь, познать

<sup>21</sup> *Nicetas Stethatus. De limitibus* 15:7–12 (Darrouzès 1961. P. 380).

<sup>22</sup> Прп. Никита известен прежде всего как полемист с армянами и латинянами (см.: ИАБ 2004. 6. № 171–176), о его антииудейской полемике нет никаких дополнительных данных.

Самого Сотворившего тебя»<sup>23</sup>. В данном случае четко прослеживается призыв к Богопознанию через самопознание. Речение «Познай себя», лежащее в основе, позволяет обратить внимание на скрытый в себе образ Божий и сделать явным смысл этого образа.

«Бог, будучи первым разумом, согласно сказанному, даровал тебе, как Своему образу, разум: будучи невидимым — невидимый, бестелесным — бестелесный, неопиcуемым — неопиcуемый, будучи Отцом Слова — отца слова, будучи подателем Духа Святого — дух, который, мы знаем, есть душа разумная и бессмертная. И так, как Бог, будучи триипостасным, имеет нераздельную и неслитную Божественную природу и, будучи единым, зрится Отцом Слова живого и подателем Духа Святого, через Которые Он *утвердил* из не-сущих небеса<sup>24</sup> и дал им силу существовать, так и тебя, Его образ относительно невидимой части, Он удивительно сотворил созерцаемым из трех частей, как можно увидеть, с принадлежащей разумной и божественной душе природой не слитной, очевидно, и не раздельной от разума и слова, ибо трое являются одним: душа, разум и слово, через которые тело ясным образом сохраняет свое бытие и живет и движется»<sup>25</sup>. В учении о том, что образ Божий в душе состоит из собственно души, разума и слова, прп. Никита не оригинален. Данное сравнение восходит к подложному сочинению, приписывавшемуся свт. Григорию Нисскому<sup>26</sup>, но имевшему большое распространение в Византии. Оригинальным оказывается строгий параллелизм, который прп. Никита проводит между тремя Лицами Святой Троицы и человеческой душой, призванной к тому, чтобы усмотреть или опознать в себе высокое Божественное предназначение.

<sup>23</sup> *Nicetas Stethatus. Adversus Judaeos* 8:7–9 (Darrouzès 1961. P. 422).

<sup>24</sup> Пс. 32, 6.

<sup>25</sup> *Nicetas Stethatus. Adversus Judaeos* 9:1–15 (Darrouzès 1961. P. 422).

<sup>26</sup> См., например: *Gregorius Nyssenus. Ad imaginem Dei et similitudinem* [Sp.] // PG 44, 1333:26–30.

Далее святой особо раскрывает воплощение Бога Слова, опираясь уже на аналогию с человеком, имеющим способность говорить и изводить из себя слово<sup>27</sup>.

Данные рассуждения, кажется, имеют школьный и теоретический характер. Однако внимание к образу Божию и забота о его познании в смысле очищения и исправления себя является одним из самых главных лейтмотивов творчества Стифата. В двух трактатах «Трилогии» — «О душе» и «О рае» — и в «Сотницах» он раскрывает учение о душе как носительнице образа Божия и прямо связывает это с принципом «Познай себя».

*в) Принцип «Познай себя» в трактате «О душе»*

В начале трактата «О душе» Стифат обращается к своему адресату Никите Корониду: «И чтобы ты еще горячо молился о нас, дабы мы познали себя столь хорошо, сколь научают речения, и так направляли силы души к незыблемому»<sup>28</sup>, а в первой главе этого же трактата при кратком изложении его содержания он пишет: «И поначалу я посчитал, что надо ясно познать самого себя, то, что́ я есть по образу и по подобию Божию, и что́ это значит, и как я — и образ Божий, и соединен с прахом, и какова божественная цель, по которой был создан человек после того, как сущие произошли из не-сущих (и в самом деле, он оказался некой границей для сущих и находится по обе стороны от краев, когда и нижнее сочетает с высшим посредством общности и родства и с тем и с другим; и когда через встречу и соединение в одном и том же противоположностей, образующих его существо, он дарует единство тем, которые по природе далеко отстоят друг от друга); а еще каковы во мне главные силы и добродетели, благодаря которым я существую,

<sup>27</sup> См.: *Nicetas Stethatus. Adversus Judaeos* 10 (Darrouzès 1961. P. 424).

<sup>28</sup> *Nicetas Stethatus. De anima (ad Nicetam Coronidam)* L. 11–13 (Darrouzès 1961. P. 56. Рус. пер.: Дионисий (Шленов), игум. 2011а. С. 8. Здесь и далее русский перевод трактатов «Трилогии» будет указываться по данному изданию).

каково их устройство и природное движение, какво Домостроительство, какво продвижение моеѣ разумноѣ природы, какво ее уклонение с естественного пути, какво исправление, каковы ее свойства, и с ними или без них я ухожу отсюда, и куда я попаду после кончины, и какво место упокоения после нынешних трудов на моем поприще»<sup>29</sup>.

Таким образом, принцип познания себя является отправной точной для написания ключевого трактата «О душе», в котором описывается устройство и путь души к Богу. Изложение учения о душе и ее силах осуществляется как выполнение задачи познать себя и через это достичь цели своего спасения.

Согласно трактату «О душе», познание себя заключается, с одной стороны, в познании своей слабости и болезненности, приводящей в конце концов к смерти. Бог создал человека, чтобы он «покорялся и, покоряясь, познавал покоряющую его немощь»<sup>30</sup>. С другой стороны, познание себя приводит к познанию в себе величия Божественного творения и самого Бога. На вопрос, зачем был создан человек, прп. Никита дает следующий ответ: «Чтобы как Он Сам даже прежде, чем все творение было создано Им из не-сущих, имел в Себе познание природ и логосов всего сущего, будучи Царем веков и Провидцем, так и человек имел бы в себе подобным образом логосы сущих и природы, а также их познание, будучи сотворенным по Его образу и царем всего творения»<sup>31</sup>. В результате успешного завершения подвижнического пути познание «сущих, как они суть», приведет к вступлению на «высокие горы созерцания» и «во святилище познания Бога»<sup>32</sup>.

У души есть пять высших «познавательных сил»: «ум, мысль, мнение, воображение, чувство»<sup>33</sup>, которые, согласно античной и христианской

<sup>29</sup> *Nicetas Stethatus. De anima* 1:8–26 (Darrouzès 1961. P. 64, 66. Рус. пер.: С. 12–13).

<sup>30</sup> *Nicetas Stethatus. De anima* 16:15–16 (Darrouzès 1961. P. 80. Рус. пер.: С. 21).

<sup>31</sup> *Nicetas Stethatus. De anima* 18:8–15 (Darrouzès 1961. P. 80, 82. Рус. пер.: С. 21–22).

<sup>32</sup> См.: *Nicetas Stethatus. De anima* 60:1–8 (Darrouzès 1961. P. 122. Рус. пер. см.: С. 44).

<sup>33</sup> *Nicetas Stethatus. De anima* 37:4 (Darrouzès 1961. P. 100. Рус. пер.: С. 32).



традиции, сложившейся до Стифата<sup>34</sup>, соответствуют пяти чувствам человеческого тела. Хотя Стифат всего лишь повторяет в этом случае прп. Иоанна Дамаскина, эпитет *γωστικολί* подчеркивает особую роль «разума», руководящего человеческим бытием на «умопостигаемом» уровне.

2) Принцип «Познай себя» в трактате «О рае»

В трактате «О рае» тема самопознания продолжает развиваться. В чувственном рае было посажено «древо жизни и древо познания, которое зовется древом познания добра и зла»<sup>35</sup>. При этом главной задачей данного трактата оказывается познание «природы умопостигаемого и невидимого рая», в котором, в отличие от навсегда потерянного чувственного, люди имеют особую нужду<sup>36</sup>. Согласно одному из толкований, «древо познания, то есть древо познания добра и зла, — это наша природа и устройство, свойственное людям»<sup>37</sup>; «древо познания — это устройство человека»<sup>38</sup>. В данном случае прп. Никита повторяет мысль прп. Иоанна Дамаскина<sup>39</sup>, исходившего, в свою очередь, из более ранней традиции<sup>40</sup>, и имеет в виду собственную способность человека к «познанию добра и зла»<sup>41</sup>. Это добро и зло — как видно из дальнейшего повествования — находится не вовне, а внутри самого человека. Познание добра заключается в неуклонном духовном шествии и восхождении *в мужа совершенна, в меру возраста Христова*<sup>42</sup>, а познание зла — исходя из учения каппадокийцев о зле как об отсутствии добра — является

<sup>34</sup> См. подробнее: Дионисий (Шленов), игум. 2017а. С. 219–221.

<sup>35</sup> *Nicetas Stethatus. De paradiso* 3:6–7 (Darrouzès 1961. P. 156. Рус. пер.: С. 62).

<sup>36</sup> См.: *Nicetas Stethatus. De paradiso* 4:10–14 (Darrouzès 1961. P. 158. Рус. пер.: С. 63).

<sup>37</sup> *Nicetas Stethatus. De paradiso* 9:6–8 (Darrouzès 1961. P. 164. Рус. пер.: С. 66).

<sup>38</sup> *Nicetas Stethatus. De paradiso* 11:10 (Darrouzès 1961. P. 166. Рус. пер.: С. 68).

<sup>39</sup> *Ioannes Damascenus. Expositio fidei* 25:15–18 (Р. В. Kotter. В., 1973 (PTS 12). S. 71–72. Рус. пер.: Бронзов 2007. С. 172).

<sup>40</sup> См.: Louth 2002. P. 133–140.

<sup>41</sup> *Nicetas Stethatus. De paradiso* 11:10–11 (Darrouzès 1961. P. 166. Рус. пер.: С. 68).

<sup>42</sup> Ср.: Еф. 4, 13.

всего лишь неправильным и несовершенным употреблением процесса познания доброго по определению<sup>43</sup>. То есть древо познания добра и зла становится символом самопознания, смысл которого в исправлении себя.

Согласно другому более глубокому толкованию, которое далее приводится в трактате «О рае», древо познания обозначает «чувство, которое приносит два плода, противоположные друг другу и двойкие по природе»<sup>44</sup>. Этими плодами оказываются «удовольствие и страдание», которые могут выполнять в жизни человека как положительную, так и отрицательную роль<sup>45</sup>. В античной традиции удовольствие и страдание относились к двум «самым главным (или, что то же, родовым) страстям»<sup>46</sup>, и особое внимание к ним и к их роли в духовной жизни человека с новой силой проявилось в трудах прп. Максима Исповедника<sup>47</sup>. Прп. Никита не приписывает себе созданное до него учение, но вслед за прп. Иоанном Дамаскином связывает две «самые главные страсти» с процессом правильного или неправильного познания и при этом подчеркивает, что познание зла является производным от неправильного стремления к познанию добра и приводит к духовной смерти<sup>48</sup>.

В еще одном альтернативном объяснении древа жизни и познания добра и зла прп. Никита соотносит вкушение от них с тремя частями души: высшим разумом и низшими гневом и пожеланием. Древо жизни указывает на правильное познание Бога через познание в себе логосов сущих

<sup>43</sup> См.: *Nicetas Stethatus*. De paradiso 15 (Darrouzès 1961. P. 170. Рус. пер.: С. 69–70).

<sup>44</sup> *Nicetas Stethatus*. De paradiso 20:5–6 (Darrouzès 1961. P. 176. Рус. пер.: С. 73).

<sup>45</sup> См.: *Nicetas Stethatus*. De paradiso 21–24 (Darrouzès 1961. P. 178–184. Рус. пер.: С. 73–77).

<sup>46</sup> См., например: *Aspasius*. In ethica Nichomachea commentaria (G. Heylbut. В., 1889 (Commentaria in Aristotelem graeca 19.1). S. 42:27–32), где учение о двух наиглавнейших страстях — печали и удовольствии — приписывается Аристотелю.

<sup>47</sup> См.: *Maximus Confessor*. Capita de caritate 2, 44 (A. Ceresa-Gastaldo. R., 1963. P. 114).

<sup>48</sup> См.: *Nicetas Stethatus*. De paradiso 25 (Darrouzès 1961. P. 184, 186. Рус. пер.: С. 77–78).

благодаря разуму, а древо познания добра и зла — греховное отступление, к каковому имеют предрасположенность неразумные гнев и пожелание<sup>49</sup>.

И наконец, прп. Никита предлагает духовное учение о рае как о «деятельном любомудрии»<sup>50</sup>. Именно в этом рае есть двое врат: врата смирения и врата любви. «Одни врата — это божественное смирение, вводящее через него входящих в сладость Царствия Небесного и упокоение, а другие — совершенная любовь, изводящая исходящих оттуда на пажити Царствия Божия; без них невозможно ни войти в рай, ни выйти в Царствие Божие, хотя, конечно, есть великое множество путей, ведущих в Царствие Небесное. Ибо всякий путь богопочитания приводит идущего им к западным вратам смирения и именно через них вводит его в рай»<sup>51</sup>. Данное место является наиболее оригинальным в трактате «О рае». Внутренне оно связано с учением прп. Симеона Нового Богослова о райских островах, одним из которых является остров смирения<sup>52</sup>. А по учению прп. Никиты, изложенному здесь, смирение является вратами, вводящими в рай, а любовь — вратами, выводящими из рая как странства круга на вечнозеленые пажити Божественной любви.

Смирение оказывается ключевой добродетелью, позволяющей человеку исправиться и избежать духовной смерти. «Принадлежащий ей (то есть душе. — *иг. Д.*) гнев через смирение входит во двор кротости, а пожелание через любовь исходит за пределы всего мирского и пристрастия к зримому и обретает пажить в Боге через причастие Духу»<sup>53</sup>.

И далее, отчасти повторяя мысль свт. Григория Богослова, прп. Никита оставляет ключевые слова: «Затем посреди этого божественного

<sup>49</sup> См.: *Nicetas Stethatus. De paradiso* 27 (Darrouzès 1961. P. 188. Рус. пер.: С. 79).

<sup>50</sup> См.: *Nicetas Stethatus. De paradiso* 30–33 (Darrouzès 1961. P. 190, 192, 194, 196. Рус. пер.: С. 81–83).

<sup>51</sup> *Nicetas Stethatus. De paradiso* 31:7–15 (Darrouzès 1961. P. 192. Рус. пер.: С. 81–82).

<sup>52</sup> Ср: *Symeon Novus Theologus. Orationes ethicae* 11:63–72 (J. Darrouzès. P., 1967 (SC 129). P. 334). Подробнее: Дионисий (Шленов), игум. 2017b. С. 343–344.

<sup>53</sup> *Nicetas Stethatus. De paradiso* 32:8–12 (Darrouzès 1961. P. 194. Рус. пер.: С. 82).

рая, как я думаю, по уже названной причине были посажены Богом два удивительных насаждения. Конечно, это древо жизни и древо познания, которые называются и древом познания добра и зла, но каковы они? Естественное созерцание, как и божественный Григорий полагает<sup>54</sup>, и таинственное богословие. Одно, созерцание, имеющее, словно плоды, суждение и познание божественных и человеческих предметов, — это древо познания добра и зла, ведь через познание сущих познает оно логосы Промысла, а через способность судить о вещах совершает точное различение сущих, различая, что лучше и что хуже, что есть творческая причина и что было надежно сотворено. А другое, таинственное богословие, — это древо жизни, ибо имеет плоды, сообщающие жизнь и бессмертие, а именно, я полагаю, веру в Святую Троицу, приобретаемую им вне всякого разума и чувства (ибо и не чувством, и не разумом познается Святая Троица, но только твердой и внутренней верой), и православное учение о вочеловечении Единородного»<sup>55</sup>.

В данном месте под двумя деревьями рая он понимает «естественное созерцание» и «таинственное богословие». И то и другое находятся в человеческой душе, которая через познание «логосов Промысла» и рассудительность приходит к обретению в себе веры в Святую Троицу и в Воплотившегося Бога Слова. Данный фрагмент еще подробнее раскрывается в заключительных наиболее мистических главах трактата «О рае»<sup>56</sup>, где в возвышенных тонах описывается путь души через смирение в райские обители, понимаемые духовно, а через них вступление в глубины подлинного богословия по примеру апостола Павла. Такой подвижник «находит пажить божественных разумений, проникнув во

<sup>54</sup> См.: *Gregorius Nazianzenus. Oratio 38, 12 // PG 36, 324.* Рус. пер.: Делицин П., прот. 1994. С. 528).

<sup>55</sup> *Nicetas Stethatus. De paradiso 33 (Darrouzès 1961. P. 194, 196. Рус. пер.: С. 82–83).*

<sup>56</sup> См.: *Nicetas Stethatus. De paradiso 54–55 (Darrouzès 1961. P. 218, 220. Рус. пер.: С. 95–96).*

мрак богословия как в другой рай, в который и божественный Павел был восхищен. И он богословствует чисто о Троице, а также о Воплощении Слова...»<sup>57</sup>. Облагодатствованным подвижникам Святой Дух «доставляет познание сущих, чтобы знать сущие как они суть»<sup>58</sup>.

Завершается трактат «О рае» цитированием евангельского стиха «Царствие Небесное внутри вас есть»<sup>59</sup>, который подчеркивает актуальность всех вышеперечисленных толкований применительно к человеческой душе, стремящейся, согласно богатейшей святоотеческой экзегезе данного стиха<sup>60</sup>, в земном уделе обрести в себе Небесное Царствие.

*д) Принцип «Познай себя» в трактате «Об иерархии»*

В трактате «Об иерархии» темы самопознания и богопознания не так сильно связаны друг с другом. Однако и здесь особо раскрывается тема приобщения совершенных подвижников мудрости и ведению по примеру херувимов<sup>61</sup>, обладающих особым даром духовного зрения<sup>62</sup>. Приобщение мудрости основывается на личном духовном подвиге, более значимом,

<sup>57</sup> *Nicetas Stethatus. De paradiso* 55:8–11 (Darrouzès 1961. P. 220. Рус. пер.: С. 96).

<sup>58</sup> *Nicetas Stethatus. De paradiso* 56:13–14 (Darrouzès 1961. P. 222. Рус. пер.: С. 97).

<sup>59</sup> *Nicetas Stethatus. De paradiso* 59:3–4. Ср.: Лк. 17, 21 (Darrouzès 1961. P. 224. Рус. пер.: С. 98).

<sup>60</sup> Святые отцы и христианские писатели, как восточные, так и западные, под «Царствием Небесным внутри нас» понимали Бога, Святую Троицу, благодать Святого Духа, особо пришествие Христа Спасителя, приобретение добродетелей, приобщение истине. Свт. Григорий Нисский толковал данный евангельский стих в смысле приобщения внутреннему благу, его экзегеза максимально близка представлениям о необходимости самопознания в христианской традиции (см.: *Gregorius Nyssenus. De virginitate* 12, 3:6–12 (M. Aubineau. P., 1966 (SC 119). P. 411–412). «...благо Божие... всегда в каждом находится...» (τὸ τοῦ Θεοῦ ἀγαθὸν... ἀεὶ ἐν ἑκάστῳ ἔστίν)). В будущем предполагается написание статьи с подробным раскрытием данной темы.

<sup>61</sup> См. отдельную статью на данную тему: Дионисий (Шленов), игум. 2017а.

<sup>62</sup> См.: *Nicetas Stethatus. De hierarchia* 32–41 (Darrouzès 1961. P. 334–344. Рус. пер.: С. 154–160).

чем любые внешние награды и чины. В данном рассуждении отчетливо просматривается принцип «Познай себя» в смысле «исправь себя».

е) Принцип «Познай себя» в «Сотницах»

В «Сотницах», как и в других произведениях прп. Никиты Стифата, познание себя оказывается не внешним интеллектуальным усилием, доступным и для грешного человека, а итогом серьезной аскетической практики. «Если кто прежде мучительным покаянием и усиленным подвигом не обратит душевные свои силы и не сделает их такими, какими от начала дал их нам Бог, создав Адама и вдунув в него *дыхание жизни*<sup>63</sup>, тот никогда не сможет познать самого себя»<sup>64</sup>. «Рыдай, спи на земле, постись, злострадай, безмолвствуй, познай, наконец, не то, что вокруг тебя, но себя самого. Будь выше низости зримого»<sup>65</sup>.

Смирение оказывается синонимом познания себя и своих возможностей<sup>66</sup> и одновременно — инструментом подлинного богопознания. «На крыльях бесстрастия и смиренномудрия плывя по воздуху таинственного богословия и входя в горную глубину познания тайн Божиих вместе с Божественным Духом, мы молниями божественных догматов и разумений попадаем духа славолюбия»<sup>67</sup>.

Если познание себя является эпитетом святого человека, то непознание себя свойственно грешному. «Соразмеряющий себя в каком-либо отношении с подвизающимися вместе с ним или с живущими с ним братьями, в неведении *умом льстит себе*<sup>68</sup> и идет чуждым Богу путем. Ибо такой или не познал самого себя, или уклонился с пути, ведущего на небеса»<sup>69</sup>.

<sup>63</sup> Быт. 2, 7.

<sup>64</sup> *Nicetas Stethatus*. Centuria 1, 17 // PG 120, 860:5–10.

<sup>65</sup> *Nicetas Stethatus*. Centuria 1, 74 // PG 120, 885:27–30.

<sup>66</sup> *Nicetas Stethatus*. Centuria 1, 35 // PG 120, 868:35–48.

<sup>67</sup> *Nicetas Stethatus*. Centuria 1, 45 // PG 120, 872:21–26.

<sup>68</sup> См.: Гал. 6, 3.

<sup>69</sup> *Nicetas Stethatus*. Centuria 1, 83 // PG 120, 889:36–41.

Во второй сотнице глав об очищении ума усиливается мотив познания в себе Небесного Царствия<sup>70</sup>, Бога<sup>71</sup>, а в главах 2, 35—41 излагается законченное учение о самопознании, основывающееся на экзегезе формулы «Познай себя». В данном ключевом фрагменте для избранной темы в сжатом виде повторяются мысли, более разбросанные в основных трактатах «О душе» и «О рае». Особый акцент автор делает на утверждении значимости обращения ко внутреннему, а не ко внешнему. Подобно свт. Василию Великому<sup>72</sup>, он делит все на то, что «вне меня», то, что «имеет ко мне отношение», и то, что «о мне». Самое важное — не внешнее, а то, что происходит с человеком в результате синергии его усилий с Богом и реализуется в его душе как образе Божиим в результате этих совместных усилий<sup>73</sup>.

В третьей сотнице описывается поэтапное духовное преуспевание подвижника, восходящего от меньшего знания к большему. «Одно и первое основание стремящихся к преуспеванию — знание сущих, приходящее к ним от деятельного любомудрия. Второе — познание сокровенных таин Божиих, тайноводствуемое для них [при прохождении] природного созерцания. И третье — сочетание и смешение с первым светом, в коем основании [полагается] завершение всякого любомудрого преуспевания и созерцания»<sup>74</sup>.

После изложения учения о богопознании без формального соотношения с призывами познать самого себя третья сотница завершается главой, в которой предлагается максимально отточенное учение о самопознании, тождественном богопознанию и наоборот. «Бог Единица и Троица, начинаясь от единицы в Себе Самом, так как десятирица

<sup>70</sup> См.: *Nicetas Stethatus*. Centuria 2, 1 // PG 120, 900:4—5.

<sup>71</sup> *Nicetas Stethatus*. Centuria 2, 8 // PG 120, 904:23—29.

<sup>72</sup> Ср.: *Basilius Caesariensis*. Homilia in illud: Attende tibi ipsi (S. J. Rudberg. St., 1962. P. 26:14—17).

<sup>73</sup> См.: *Nicetas Stethatus*. Centuria 2, 37 // PG 120, 904:42.

<sup>74</sup> *Nicetas Stethatus*. Centuria 3, 31 // PG 120, 968:23—29.

кругообразно оканчивается. Он содержит в Себе начала и концы всех. Но находится Он вне всех, возвышаясь над всеми. Попавший внутрь Него, внутри себя вместил логосы и познание сущих. А стоя вне всех, внутри всех размещается, познав их начала и концы, поскольку через Слово приобрел разумное сочетание с Отцом и усовершенствовался в Духе»<sup>75</sup>.

В целом, в «Сотницах» живет отражается аскетическое учение прп. Никиты Стифата, которое, как выяснилось, строилось на принципе самопознания как богопознания, отражающего не только аскетическую практику, но и философско-богословские представления византийцев.

### 3. ОСНОВНЫЕ ИСТОЧНИКИ И ПАРАЛЛЕЛИ

#### *а) Версии о происхождении речения «Познай себя»*

В краткой статье невозможно передать всю богатую траекторию существования формулы «Познай себя» в античной, а затем византийской традиции. Выражение «Познай самого себя» приписывалось мудрецу Хилону из Спарты<sup>76</sup>, или Фалесу из Милета, или Дельфийской Пифии<sup>77</sup>, или некоему Дельфосу<sup>78</sup>, или Лабии<sup>79</sup>, или сразу всем семи мудрецам<sup>80</sup>,

<sup>75</sup> *Nicetas Stethatus*. Centuria 3, 100 // PG 120, 1008:52–1009:1.

<sup>76</sup> Род. 600 г. до Р. Х.

<sup>77</sup> *Aristoteles*. Fragmenta varia 1, 1, 3:11–14 (V. Rose. Leipzig, 1886 (1967)). «Речение “Познай себя” одни приписывают Хилону, а Хамелеон в сочинении “О богах” — Фалесу, а Аристотель — Пифии».

<sup>78</sup> *Chamaeleon*. Fragmenta 2a:1 (F. Wehrli. Basel, 1957): «Эрмипп же говорит, что Дельфос евнух произнес “Познай самого себя” и записал в храме».

<sup>79</sup> *Scholia in Platonem*. Scholia ad dialogos tetralogiarum I–VII continens. Philebus 29:2–3 (D. Cufalo. R., 2007). «...Говорят, что речение принадлежит... некоему юноше евнуху Лабии».

<sup>80</sup> См.: *Plato*. Protagoras 343ab (J. Burnet. Oxford, 1903 (1968). Т. 3). Здесь описывается, как семь мудрецов составляли краткие изречения и представили их как «начаток мудрости» в храм Аполлона в Дельфах.



или Солону<sup>81</sup>. Оно применялось по отношению к тем, кто «трудится сверх силы», как своеобразный призыв к умеренности<sup>82</sup>. Клеарх упоминает, что речение «Познай самого себя» было сообщено Хилону Пифией<sup>83</sup>.

Данное высказывание и два других<sup>84</sup>: «ничего сверх меры» и «поручись — и беда тут как тут»<sup>85</sup> — по античному преданию, были написаны самим Хилоном в храме Аполлона в Дельфах и тем самым воспринимались как изречения Дельфийского оракула<sup>86</sup>. Хилон, согласно изложению Клеарха, спросил у Пифии: «Что самое лучшее?» На что получил ответ: «Познай себя»<sup>87</sup>. Вместе с речением: «Следуй за Богом»<sup>88</sup> — оно передавало религиозную динамику жизни людей, находившихся в поиске истины, как, например, в сборнике сентенций, составленном Клитархом:

1. Следуй за Богом.
2. Познай самого себя.
3. Счита́й мир отечеством.
4. Бог ни в чем не нуждается, а мудрый только в Боге.
5. Стара́йся быть великим перед Богом, а перед людьми ничтожным.

<sup>81</sup> *Diogenianus*. *Paroemiae* (epitome operis sub nomine Diogeniani) (e cod. Vindob. 133) 2, 10:1–2 (E. L. von Leutsch. Göttingen, 1851 (Hildesheim, 1958). S. 182). «Познай самого себя» — это изречение Солона; оно относится к тем, кто трудится сверх силы».

<sup>82</sup> См. выше примечание 81.

<sup>83</sup> *Clearchus*. Fragment 69b:3 (F. Wehrli. Basel, 1969).

<sup>84</sup> Согласно предположению ученых речение «познай себя» вместе с речениями «ничего сверх меры» и «поручись — и беда тут как тут» составляло единую гекзаметрическую строку (Wilkins 1917. P. 3).

<sup>85</sup> Ἐγγύα πάρα δ' ἄτα (*Diodorus Siculus*. *Bibliotheca historica* (lib. 1–20) 9, 10, 1 (K. T. Fischer (post I. Bekker, L. Dindorf), F. Vogel. Leipzig, 1890. Vol. 2. P. 173–174).

<sup>86</sup> К ним добавляются еще два: «следуй за Богом» (ἔπου θεῶν) и «щади время» (χρόνον φείδου) (*Dicaearchus*. Fragment 31:6–7 (F. Wehrli. Basel, 1967).

<sup>87</sup> *Clearchus*. Fragment 69d:4–6 (F. Wehrli. Basel, 1969).

<sup>88</sup> *Alexander*. *De figuris* (L. Spengel. Leipzig, 1856. S. 28:1–3).

6. Благочестивый не тот, кто много жертвует, а тот, кто ни в чем не является несправедливым.

7. Пусть твоя душа будет всегда с Богом<sup>89</sup>.

Представления о возможности познания богов и соотношении ее с возможностью самопознания излагались античными или раннехристианскими авторами по-разному. В «Сентенциях Секста» есть прямое утверждение о приоритете познания Бога по сравнению с познанием себя: «Познай Бога, чтобы познать и самого себя» (γνώθι θεόν, ἵνα γνῶς καὶ σαυτόν)<sup>90</sup>. Однако более характерен акцент на первичной необходимости самопознания, как, например, у Эпиктета: «Познай самого себя. Так что же? Надлежит исследовать богов, начиная с малого, и, от того начиная, переходить к большему»<sup>91</sup>.

#### б) Экзегеза стиха Песнь 1, 8

В христианской традиции отсутствие точного речения «Познай самого себя» в текстах Ветхого<sup>92</sup> или Нового Заветов не позволяло придать ему абсолютный библейский авторитет. Христианские авторы прекрасно понимали философское внебиблейское происхождение речения и пытались, с одной стороны, найти для него библейское обоснование, а с другой — отыскать аналогичную фразу в Библии, которая, по сути, передавала бы тот же самый призыв. Наиболее удачным выражением оказалось выражение «Внемли себе», которое свт. Василий Великий раскрыл в специальном трактате<sup>93</sup>, применив методологию, выработанную

<sup>89</sup> *Clitarchus*. *Sententiae* 1–7 (H. Chadwick. Cambridge, 1959. P. 76). Последние четыре ср. с «Сентенциями Секста» 49, 51, 47, 55b.

<sup>90</sup> *Sententiae Sexti* 577:1 (H. Chadwick. Cambridge, 1959. P. 70).

<sup>91</sup> *Epictetus*. *Dissertationes ab Arriano digestae* 1, 18, 18–19 (H. Schenkl. Leipzig, 1916).

<sup>92</sup> Ср. Иов 5, 27. ...σὸ δὲ γνώθι σεαυτῷ εἴ τι ἔπραξας. В данном месте формально близкое выражение используется не как самостоятельный фразеологический оборот.

<sup>93</sup> *Basilii Caesariensis*. *Homilia in illud: "Attende tibi ipsi"* (S. J. Rudberg. St., 1962).

при истолковании и адаптации речения «Познай себя» в разных философских школах, включая стоиков. Формально экзегетический трактат свт. Василия завершался следующим призывом: «Внемли себе, чтобы внимать Богу» (Πρόσεχε ὄν σεαυτῶ, ἵνα προσέχης Θεῷ)<sup>94</sup>, повторяющим аналогичные призывы с использованием глагола «познавать». Однако поиски библейского обоснования античного призыва увенчались успехом. Ориген, а вслед за ним ряд восточных и западных христианских экзегетов истолковали Песнь 1, 8 в искомом смысле, хотя буквальное понимание данного стиха такого толкования не предполагало.

Греческий текст ст. 8 таков:

Ἐὰν μὴ γινῶς σεαυτήν (соответствует *евр.* תָּךְ וְיָדַד לְנִפְשְׁךָ), ἡ καλὴ ἐν γυναιξίν, ἔξελεθε οὐ ἐν πτέρυαις τῶν ποιμνίων καὶ ποιμαίνε τὰς ἐρίφους σου ἐπὶ σκηνώμασιν τῶν ποιμένων.

Синодальный перевод ст. 8 следующий:

Если ты не знаешь этого, прекраснейшая из женщин, то иди себе по следам овец и паси козлят твоих подле шатров пастушеских.

Однако при более точном следовании тексту Септуагинты получится следующий перевод начальной части стиха: «Если ты не знаешь себя». В греческом тексте Септуагинты, на котором основывали свои толкования христианские экзегеты, сочетание слитного предлога ἢ [l̥ə] с местоименным суффиксом ед. ч. жен. рода תָּךְ [l̥əḵ] было истолковано как прямое дополнение к глаголу, т. е. Винительный падеж личного местоимения ед. ч. жен. рода σεαυτήν «себя». Для еврейского языка такое понимание не характерно<sup>95</sup>.

<sup>94</sup> *Basilii Caesariensis. Homilia in illud: "Attende tibi ipsi"* (S. J. Rudberg. St., 1962. P. 31:14).

<sup>95</sup> В еврейском языке прямое дополнение в таком случае обычно вводится с помощью частицы לְ [lə] при винительном падеже личного местоимения ед. ч. жен. рода. Гэбраисты

Ориген, толкуя Песнь Песней 1, 8, писал о том, что речение «Познай себя» восходит к Соломону. Впервые в истории христианской экзегезы он связал познание себя с дарованной человеку «красотой Божественного образа»: «Познай самого себя. В соответствии с этим речением душе угрожает Любящий и Жених, если она не соблюдет данную ей по образу Божию красоту»<sup>96</sup>. Случайная форма возвратного местоимения в функции прямого дополнения, с точки зрения современных библистов, стала основанием для раскрытия античного учения о самопознании на библейской почве.

Евсевий, толкуя Песнь Песней 1, 8, писал: «Не может некто познать Бога, не познав прежде себя. Ибо для благочестия по отношению к Богу начало — чувство. А чувство не внешнее, а помысел души с верой»<sup>97</sup>.

Толковал Песнь Песней 1, 8 и свт. Григорий Нисский, который связал речение «Познай себя» с «Внемли себе» и в конце своего пространного рассуждения провел окончательное различие между небом, которое перестанет существовать, и душой, которая является

видят здесь не прямое дополнение, а *dativus ethicus* или *dativus commodi / incommodi* (Юйоп 1909. Р. 112, 138; Эйделькинд 2015. Кн. 2. С. 258).

Современные переводчики Библии данное дополнение часто просто оставляют без перевода, как, например: «Если ты не знаешь, прекраснейшая из женщин» (Дьяконов, Коган 1998. С. 67).

Но имеются и новые переводы, где так же, как в Септуагинте: *If you yourself do not know, Most beautiful among women...* (New American Standard Bible).

Сирийский перевод Пешитты также соответствует Септуагинте. Здесь используется архаичная для сирийского частица ܐܘ [yā], аналогичная еврейской ֹא [ʔēt]), притом что в сирийском языке (в отличие от еврейского) прямое дополнение вводится преимущественно как раз с помощью слитного предлога ܐܘ [ə]. Надо думать, что переводчики подчеркнули, что здесь именно прямое дополнение, винительный падеж местоимения жен. рода единственного числа (Эйделькинд 2015. Кн. 2. С. 259).

<sup>96</sup> См.: *Origenes. Scholia in Canticum canticorum* // PG 17, 256:54n–59 — 257:1–5.

<sup>97</sup> *Eusebius. In Cantica canticorum interpretatio* 1, 8 // *Analecta sacra* / Ed. J. B. Pitra. Venetiis, 1883. Т. 3. Р. 534:34–37.

объектом самопознания и будет существовать вечно: «(Небеса) ведь переходят, а ты будешь сопребывать благодаря всегда существующему с вечным»<sup>98</sup>.

Данная мысль с опорой на Песнь Песней 1, 8 встречается и в западной традиции — у свт. Амвросия Медиоланского<sup>99</sup>, скорее всего, под влиянием Оригена и его экзегетической школы.

*в) Самопознание как познание в себе образа Божия*

Христианские богословы связали тему самопознания с познанием в себе Бога, то есть образа Божия, и восстановлением в себе этого образа. Св. Ипполит Римский пишет: «И это есть “Познать себя”, познать в себе Бога Творца. Ибо Его познание становится познанием для того, кто призывается Им»<sup>100</sup>.

Свт. Григорий Богослов пишет в элегическом дистихе:

Познай себя самого, о прекрасный, откуда и кто ты,  
Ты стал здесь образом первообразной красоты<sup>101</sup>.

В сочинении, приписываемом свт. Григорию Нисскому или прп. Анастасию Синаиту, «Об образе и подобии» описывается познание в себе образа и подобия Божия со ссылкой на сентенцию: «Если хочешь

<sup>98</sup> См.: *Gregorius Nyssenus*. In *Canticum canticorum* (Homiliae 15) 2 (H. Langerbeck. GNO. Vol. 6. Leiden, 1960. S. 67:8–22, особо 21–22. И далее: *Gregorius Nyssenus*. In *Canticum canticorum* (Homiliae 15) 2 (H. Langerbeck. GNO. Vol. 6. Leiden, 1960. S. 69:9–15, особо 9–12). «Так вот, если ты познаешь себя, о прекрасная среди жен, ты пренебрежешь всем миром и, взирая всегда на невестественное благо, презришь заблуждение следов этого жития...».

<sup>99</sup> *Ambrosius Mediolanensis*. Homiliae in Hexaameron 6, 6, 39 // PL 14, 256C.

<sup>100</sup> *Hippolytus*. *Refutatio omnium haeresium* (= *Philosophumena*) 10, 34:24–26 (M. Marčević. В., 1986 (PTS 25). S. 417:3–5). И далее говорится о спасении Христом людей, «названных от начала “образом” Божиим» (Ibid. 10, 34:27–31. S. 417:5–9).

<sup>101</sup> *Gregorius Nazianzenus*. *Carmina moralia* // PG 37, 911:5–6.

познать Бога, предварительно познай себя»<sup>102</sup>. Развивая данную мысль, автор пишет: «Узри как в зеркале, в своей душе, различи ее устройство и узри, что ты оказываешься по образу и подобию Бога»<sup>103</sup>. Первое речение неоднократно цитировалось последующими византийскими авторами как хрестоматийное<sup>104</sup>. Познание себя — как и у прп. Никиты Стифата впоследствии — оказывалось необходимым условием для подлинного богословия, а понималось оно не внешне, а внутренне — в соответствии с высокими ценностями христианской нравственности.

Евагрий Понтийский подчеркивает аксиологический характер самопознания как внутреннюю духовную задачу возвращения в перводанное чистое состояние Адама: «Когда ты хочешь познать себя, кто ты есть, сравнивай не с тем, кто ты есть, а с тем, кем ты стал от начала»<sup>105</sup>. В «Священных параллелях» прп. Иоанна Дамаскина, цитирующего прп. Нила Анкирского, читаем: «Познай самого себя прежде всего. Ибо нет ничего более трудного. А когда ты познаешь самого себя, ты сможешь познать и Бога и помыслом охватить предметы<sup>106</sup> как подобает»<sup>107</sup>.

<sup>102</sup> *Gregorius Nyssenus. Ad imaginem Dei et ad similitudinem [Sp.] // PG 44, 1332:14–15. Εἰ βούλει γινῶναι Θεόν, προλαβὼν γινῶθι σεαυτόν.* Ср. у прп. Анастасия Синаита: *Anastasius Sinaita. Sermo i in constitutionem hominis secundum imaginem Dei (olim sub auctore Gregorio Nysseno) 2:2–3* (К.-Н. Uthemann. Turnhout, 1985 (CCSG 12). P. 12).

<sup>103</sup> *Gregorius Nyssenus. Ad imaginem Dei et ad similitudinem [Sp.] // PG 44, 1332:16–20.*

<sup>104</sup> См., например: *Nicetas Seides. De controversiis ecclesiae Graecae et Latinae (recensio A) 4, 1:251–252* (R. Gahbauer. München, 1975).

<sup>105</sup> *Evagrius. Aliae sententiae 58* (A. Elter. Bd. 1. Leipzig, 1892. S. 54). «Ὅταν θέλῃς σεαυτὸν γινῶναι τίς εἶ, μὴ συγκρίνης τίς ἕς, ἀλλὰ τί γέγονας ἐξ ἀρχῆς.

<sup>106</sup> *πράγματα* — у прп. Нила Анкирского «твари» (*κτίσματα*). См. следующее примечание.

<sup>107</sup> *Joannes Damascenus. Sacra parallela (recensiones secundum alphabeti litteras dispositae, quae tres libros conflant) (fragmenta e cod. Vat. gr. 1236) // PG 95, 1300:3–6.*

Ср.: *Nilus Ancyranus. Epistulae 3, 314:1–5 // PG 79, 536:27–31.*

г) Аскетические интерпретации  
речения «Познай себя»

В святоотеческой литературе предлагается также аскетическое осмысление принципа «Познай себя». В греческом корпусе прп. Ефрема указывается: «Начало плача — познание себя»<sup>108</sup>. Однако прямых мест, где познание себя, как у прп. Никиты Стифата, отождествлялось бы именно с добродетелью смирения, не обнаружено.

Путь описания подвига очищения себя и восстановления в себе образа Божия как самопознания — не единственный. Антиномично он может описываться как путь незнания самого себя или забвения себя. Византийский агиограф, живший позднее прп. Никиты Стифата, Николай Катесцепен оставил аскетическую формулу: «Забудь самого себя и познай самого себя»<sup>109</sup>.

В любом случае духовное преуспевание возможно только по мере очищения самого себя. Мануил Филес (XII в.) писал в поэтической форме:

Для храма Спасителя Христа.  
Дворец Божий сие, о гость.  
И ты хочешь вступить, прежде чем очиститься.  
Познай себя, да не вступишь недостойно,  
Ибо Тот, Кто в нем, видит глубину душ<sup>110</sup>.

<sup>108</sup> *Ephraem Syrus*. Quod non oporteat ridere et extollere, sed plangere potius et nos ipsos et nos ipsos deflare (К. Г. Θραυτιζόλας. Т. 2. Θεσσαλονίκη, 1989. Σ. 200:5). Ἀρχὴ πένθους τὸ γνῶναι σεαυτόν.

<sup>109</sup> *Nicolaus Catascepenus*. Vita sancti Cyrilli Phileotae (e codice Athonensi Caracalli 42) 40, 2:17 (É. Sargologos. Br., 1964 (Subsidia hagiographica 39). Ρ. 187). Ἐπιλάθου ἑαυτοῦ καὶ γνῶθι ἑαυτόν.

<sup>110</sup> *Manuel Philes*. Carmina 1 [Cod. Escur.], 227:1–4 (E. Miller. Vol. 1. Ρ., 1855 (†1967). Ρ. 119–120).

4. ТРАДИЦИОННОСТЬ И ОРИГИНАЛЬНОСТЬ  
УЧЕНИЯ ПРП. НИКИТЫ СТИФАТА ПО СРАВНЕНИЮ  
С УЧЕНИЕМ ПРП. СИМЕОНА НОВОГО БОГОСЛОВА

Данных примеров достаточно, чтобы показать, что прп. Никита Стифат в своем учении о самопознании и богопознании продолжил сложившуюся традицию. В силу своей особой связи не только с известными учебными системами, такими как «Изложение православной веры» прп. Иоанна Дамаскина, но и с живым наследием прп. Симеона Нового Богослова, прп. Никита привнес в эту традицию глубокий акцент на необходимости раскрытия в себе образа Божия и приобретения добродетелей смирения и любви. В целом он продолжает линию своего наставника прп. Симеона Нового Богослова, который учил о необходимости приобрести при жизни райскому блаженству душой со ссылкой на Лк. 17, 21<sup>111</sup>. Однако в отличие от своего ученика прп. Симеон, избегая прямых античных влияний, вместо призыва «Познай себя» пользовался аналогичным библейским<sup>112</sup> речением «Внемли себе», которое, согласно древней традиции, принадлежит св. пророку Моисею<sup>113</sup>. У прп. Никиты Стифата речение о внимании себе дважды встречается в «Житии прп. Симеона Нового Богослова», причем второй раз в контексте смиренного поведения<sup>114</sup>, что сближает данный фрагмент с учением о познании себя как о смирении. Для самого прп. Симеона Нового Богослова «внимание себе» — это пребывание

<sup>111</sup> Ср.: *Symeon Novus Theologus. Orationes ethicae* 10, 1:713 (J. Darrouzès. P., 1966 (SC 122). P. 252).

<sup>112</sup> См.: Быт. 24, 6; Исх. 10, 28; 23, 21; 34, 12; Втор. 4, 9; 6, 10; 8, 11; 11, 16; 12, 13; 12, 19.30; 15, 9 и далее.

<sup>113</sup> Уже Филон Александрийский писал: «... в течение всего века познавай самого себя, как и Моисей везде учит, говоря: Внемли себе» (*Philo Judaeus. De migratione Abrahami* 2 (P. Wendland. Vol. 2. B., 1897 (B., 1962). S. 270:4–5).

<sup>114</sup> *Nicetas Stethatus. Vita Simeonis Novi Theologici* 11:14–15; 50:14–15 (I. Hausherr. R., 1928 (OCA 12). P. 18; 66).



в келье<sup>115</sup>, памятование о смерти<sup>116</sup>, внутреннее сосредоточение при общении с братьей<sup>117</sup>.

## 5. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Если резюмировать учение прп. Никиты Стифата по данному вопросу, то получится следующее:

1. Принцип «Познай себя» является аксиологическим и осуществляется только благодаря духовному подвигу.
2. Познание себя приводит к познанию в себе образа Божия.
3. Знание — особая добродетель, свойственная всем этапам духовного восхождения.
4. В отличие от ряда развитых богословско-аскетических систем, включая сочинения родоначальника жанра глав Евагрия Понтийского, учение прп. Никиты Стифата отличается краткостью и крайним аскетизмом; его характерная особенность — особый акцент на добродетели смирения, которая составляет единое смысловое целое с добродетелью знания.
5. После приобретения смирения подвижник способен в сильном порыве любви к Спасителю вступить в глубины богословия и подлинно обрести в себе Небесное Царствие и Самого Царя Бога.
6. Несмотря на компилятивность ряда сочинений и мыслей, данное учение Стифата достаточно оригинально, хотя по методу и подходу в достаточной мере зависит от предшествующей традиции.

<sup>115</sup> *Symeon Novus Theologus*. *Orationes ethicae* 7, 1:479–480 (J. Darrouzès. P., 1966 (SC 122). P. 424).

<sup>116</sup> *Symeon Novus Theologus*. *Catecheses* 20:89–90 (B. Krivochéine, J. Paramelle. P., 1964 (SC 104). P. 338).

<sup>117</sup> *Symeon Novus Theologus*. *Catecheses* 26:135–136 (B. Krivochéine, J. Paramelle. P., 1965 (SC 113). P. 80).

В результате проведенного исследования удалось выявить один из важных лейтмотивов в творчестве прп. Никиты Стифата, подчеркивающий, с одной стороны, традиционный, а с другой — новаторский, в хорошем смысле слова, характер его аскетического и богословского учения. Указание на необходимость познавать самого себя или внимать себе остается актуальным во все времена для тех, кто искренне стремится к духовному совершенству.

#### ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

- Бронзов 2007 — *Преподобный Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры / [Перевод А. Бронзова]. М., 2007. [*Prepodobnyi Ioann Damaskin*. Tochnoe izlozhenie pravoslavnoi very (An exact exposition of the orthodox faith) / [Perevod A. Bronzova]. Moscow, 2007.]
- Делицин П., прот. 1994 — *Святитель Григорий Богослов*. Собрание творений / [Под редакцией прот. П. Делицина]. В 2-х тт. Т. 1. СТСЛ, 1994 (СПб., 1912). [*Sviatitel' Grigorii Bogoslov*. Sbranie tvoreniia (Collection of works) / [Pod redaktsiei protoiereia P. Delitsina]. V 2-kh tomakh. Tom 1. Sviato-Troitskaia Sergieva Lavra, 1994 (Saint Petersburg, 1912).]
- Дионисий (Шленов), игум. 2011а — *Никита Стифат, прп.* Творения. Т. 1. Богословские сочинения / Пер. с древнегреч. игум. Дионисий (Шленов). Сергиев Посад, 2011. [*Nikita Stifat, prepodobnyi*. Tvoreniia. Tom 1. Bogoslovskie sochineniia (Works. Vol. 1. Theological writings) / Perevel s drevnegrecheskogo igumen Dionisii (Shlenov). Sergiev Posad, 2011.]
- Дьяконов, Коган 1998 — *Ветхий Завет. Плач Иеремии. Экклезиаст. Песнь Песней* / Пер. И. Дьяконов, Л. Коган. М., 1998. [*Vetkhii Zavet. Plach Ieremii. Ekklesiast. Pesn' Pesnei* (Old Testament. Lamentations. Ecclesiastes. Song of Solomon) / Perevod I. D'iakonov, L. Kogan. Moscow, 1998.]
- Darrouzès 1961 — *Nicéas Stéthatos*. Opuscules et lettres / Éd. J. P. Darrouzès. P., 1961 (SC 81).
- Uthemann 1985 — *Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei necnon opuscula adversus Monotheletas* / Ed. K.-H. Uthemann. Turnhout, 1985 (CCSG 12).

ЛИТЕРАТУРА

- Дионисий (Шленов), иером. 2003 — *Дионисий (Шленов), иером.* Тайна Рая: отрывки о рае из богословских сочинений преп. Никиты Стифата по славянской “Диоптре” Филиппа Пустынника (с богословско-экзегетическим комментарием) // БВ. 2003. № 3. С. 70–128. [*Dionysius (Shlenov), hieromonk.* Taina Raia: otrvyki o rae iz bogoslovskikh sochinenii prepodobnogo Nikity Stifata po slavianskoi “Dioptre” Filippa Pustynnika (s bogoslovsko-ekzegeticheskim kommentariem) (Mystery of Paradise: excerpts about paradise from the theological works of St. Nicetas Stethatus on the Slavic “Diopter” by Philip the Hermit (with a theological-exegetical commentary) // Bogoslovskii vestnik (Theological herald). 2003. № 3. P. 70–128.]
- Дионисий (Шленов), иером. 2004 — *Дионисий (Шленов), иером.* Василий Великий. Аскетика // ПЭ 7. 2004. С. 146–148, 169–180, 183–185. [*Dionysius (Shlenov), hieromonk.* Vasilii Velikii. Asketika (Basil the Great. Asceticism) // Pravoslavnaia Entsiklopediia (Orthodox Encyclopedia) 7. 2004. P. 146–148, 169–180, 183–185.]
- Дионисий (Шленов), игум. 2011b — *Дионисий (Шленов), игум.* Переводческие принципы свт. Феодана на примере трех «Сотниц» прп. Никиты Стифата (URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1426302.html> дата обращения 1.02.2018) [*Dionysius (Shlenov), hegumen.* Perevodcheskie printsipy sviatitelia Feofana na primere trekh «Sotnits» prepodobnogo Nikity Stifata (Translational principles of st. Theophanes on the example of three “Centuries” of st. Nicetas Stethatus) (URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1426302.html> date of access 1.02.2018).]
- Дионисий (Шленов), игум. 2015a — *Дионисий (Шленов), игум.* Иерархическое посредство и непосредственность теофании по «Ареопагитикам» // БВ 16–17. 2015. № 1, январь–март; № 2, апрель–июнь. С. 69–97. [*Dionysius (Shlenov), hegumen.* Ierarkhicheskoe posredstvo i neposredstvennost’ teofanii po «Areopagitikam» (Hierarchical mediation and immediacy of theophany in the “Areopagitics”) // Bogoslovskii vestnik (Theological herald) 16–17. 2015. № 1, ianvar’–mart; № 2, aprel’–iiun’. P. 69–97.]
- Дионисий (Шленов), игум. 2015b — *Дионисий (Шленов), игум.* Образы царской власти в византийской литературе: сравнение «царя» и «плача» у прп. Симеона Нового Богослова и его контекст // БВ. 2015. № 18–19. Вып. 3–4. С. 136–167. [*Dionysius (Shlenov), hegumen.* Obrazy tsarskoi vlasti v vizantiiskoi literature: sravnenie «tsaria» i «placha» u prepodobnogo Simeona Novogo Bogoslova i ego kontekst (Images

of royal power in Byzantine literature: a comparison of the “king” and “crying” in st. Simeon the New Theologian and its context) // Bogoslovskii vestnik (Theological herald). 2015. № 18–19. Vypusk 3–4. S. 136–167.]

Дионисий (Шленов), игум. 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.* Учение о воскресении души у свв. Симеона Нового Богослова и Никиты Стифата // Преподобный Симеон Новый Богослов и его духовное наследие: Материалы Второй международной патристической конференции Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия. М., 2017. С. 341–362. [*Dionysius (Shlenov), hegumen.* Uchenie o voskresenii dushi u sviatykh Simeona Novogo Bogoslova i Nikity Stifata (The doctrine of the resurrection of the soul of st. Simeon the New Theologian and Nicetas Stethatus) // Prepodobnyi Simeon Novyi Bogoslov i ego dukhovnoe nasledie: Materialy Vtoroi mezhdunarodnoi patristicheskoi konferentsii Obshchetserkovnoi aspirantury i doktorantury imeni sviatykh Kirilla i Mefodiia (St. Simeon the New Theologian and his spiritual heritage: Materials of the Second international patristic conference of the sts. Cyril and Methodius’ Church Post-graduate and doctoral school). Moscow, 2017. P. 341–362.]

Дионисий (Шленов), игум. 2017с — *Дионисий (Шленов), игум.* Представления о «царском пути» в византийском богословии и аскетике: на примере учения о шествии души к Богу прп. 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 way” in Byzantine theology and asceticism: on the example of st. Nicetas Stethatus’ teaching of the souls movement to God) // Bogoslovskii vestnik (Theological herald). 2017. № 26–27. Vypusk 3–4. P. 355–391.]

- ИАБ 2004 — Исихазм. Аннотированная библиография / Под общей и научной редакцией С. С. Хоружего. М., 2004. [Isikhazm. Annotirovannaia bibliografiia (Hesuchasm. Annotated bibliography) / Pod obshchei i nauchnoi redaktsiei S. S. Khoruzhego. Moscow, 2004.]
- Левит, Сапего 2015 — *Левит Л. Э., Сапего Е. И.* «Познай себя» и «стань собой»: Истинный смысл великих древних лозунгов // Актуальные проблемы гуманитарных и социально-экономических наук. 2015. № 9–3. С. 93–95. [*Levit L. Z., Sapego E. I.* «Poznai sebia» i «stan' soboi»: Istinnyi smysl velikikh drevnikh lozungov (“Know thyself” and “become yourself”: The true meaning of the great ancient slogans) // Aktual'nye problemy gumanitarnykh i sotsial'no-ekonomicheskikh nauk (Relevant problems of the humanities and social and economic sciences). 2015. № 9–3. P. 93–95.]
- Новикова 2013 — *Новикова М. С.* «Познай самого себя» как девиз врачебной деятельности // Бюллетень медицинских интернет-конференций. 2013. Т. 3. № 11. С. 1297. [*Novikova M. S.* «Poznai samogo sebia» kak deviz vrachebnoi deiatel'nosti (“Know thyself” as the motto of medical practise) // Biulleten' meditsinskikh internet-konferentsii (Bulletin of medical Internet conferences). 2013. T. 3. № 11. P. 1297.]
- Тарасов 2007 — *Тарасов П. Г.* Идея формирования внутреннего человека в античной философии и христианском вероучении // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. 2007. № 1. С. 31–38. [*Tarasov P. G.* Ideia formirovaniia vnutrennego cheloveka v antichnoi filosofii i khristianskom verouchenii (The idea of forming an inner man in ancient philosophy and Christian dogma) // Nauchnye vedomosti Belgorodskogo gosudarstvennogo universiteta. Serii: Filosofii. Sotsiologii. Pravo (Academic bulletins of the Belgorod state university. Series: Philosophy. Sociology. Law). 2007. № 1. P. 31–38.]
- Чалдышкина 2013 — *Чалдышкина М. В.* Gnothi seauton: Молчание как путь к познанию // Омский научный вестник. 2013. № 2 (116). С. 125–126. [*Chaldyshkina M. V.* Gnothi seauton: Molchanie kak put' k poznaniiu (Gnothi seauton: Silence as the path to knowledge) // Omskii nauchnyi vestnik (Omsk academic herald). 2013. № 2 (116). P. 125–126.]
- Эйделькинд 2015 — *Эйделькинд Я. Д.* Песнь песней. Перевод и филологический комментарий к главам 1–3. М., 2015 (Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности 53:1–2). [*Eidel'kind Ia. D.* Pesn' pesnei. Perevod i filologicheskii

kommentarii k glavam 1–3 (Song of songs. Translation and philological commentary on chapters 1–3). Moscow, 2015 (Orientalia et Classica: Trudy Instituta vostochnykh kul'tur i antichnosti 53:1–2).]

Joüon 1909 — Joüon P. Le Cantique des Cantiques. Commentaire philologique et exégétique. P., 1909.

Louth 2002 — Louth A. St. John Damascene: Tradition and originality in byzantine theology. New York, 2002.

Ochagavìa 1964 — Ochagavìa J. Visibile Patris Filius. A study on Irenaeus' teaching on Revelation and Tradition. R., 1964 (OCA 171).

Wilkins 1917 — Wilkins E. G. "Know thyself" in greek and latin literature. Illinois (Chicago), 1917 (Dissertation).

*An abstract*

**Dionysius (Shlenov), hegumen. The principle "Know thyself" in the writings of st. Nicetas Stethatus in the context of the Byzantine tradition**

In this article, we consider the reception and the unique exegesis of the ancient saying "Know thyself" in the Byzantine tradition, which along with the Old Testament call "hearken unto thyself" turned out to be key in the doctrine of self-knowledge, which signified from the point of view of Christian asceticism and mysticism, a purification of oneself for the restoration in oneself of the genuine image or image and likeness of God. The meaning of this phrase is most consonant with the Christian exegesis of the Gospel verse "The Kingdom of God is within you" (Luke 17, 21). St. Nicetas Stethatus (XI century), a monk, and then the abbot of the Studite monastery, in the corpus of his ascetic writings, repeatedly turns to the theme of self-knowledge, which is simultaneously the knowledge of God as the ideal of holiness is reached. The teaching of the Stethatus is in accordance with the previous tradition, which obviously has ancient and biblical origins.

*Keywords:* Kingdom of Heaven, the image of God, "Know thyself", self-knowledge, knowledge of God, exegesis, st. Nicetas Stethatus, wisdom.

СРАВНИТЕЛЬНОЕ БОГОСЛОВИЕ

ИЕРЕЙ АЛЕКСАНДР СУХАРЕВ

НЕМЕЦКАЯ «ОБЩИННАЯ»  
МЕССА (GEMEINSCHAFTSMESSE)  
В КОНТЕКСТЕ ЛИТУРГИЧЕСКОГО  
ДВИЖЕНИЯ XX ВЕКА

УДК 264-61 (282)

DOI: 10.31802/2500-1450/2017-28-1-127-153

*Аннотация*

Данная статья посвящена полемике вокруг литургической традиции Католической церкви, центром которой является вопрос о преемственности: является ли чинопоследование *Novus Ordo*, появившееся в 1970 г., продолжением литургической традиции Католической церкви, или это полностью новый чин, искусственно «выращенный» в лаборатории литургистов-реформаторов. В поисках ответа на этот вопрос католические богословы обращают взгляд на литургическое движение, результатом которого стал II Ватиканский собор. Автор настоящей статьи делает попытку рассмотреть одну из «промежуточных» форм мессы — так называемую немецкую «общинную» мессу (*Gemeinschaftsmesse*) — и ответить на вопрос о том, можно ли считать это чинопоследование отступлением от литургической традиции Католической церкви и является ли она предтечей ординарной формы мессы, используемой в настоящее время.

*Ключевые слова:* Католическая церковь, литургическое движение, месса, литургия, II Ватиканский собор, аббатство Мария Лаах, Хервеген, Гвардини, молодежное движение «Источник», *Gemeinschaftsmesse*.

1. НАЧАЛО ЛИТУРГИЧЕСКОГО  
ДВИЖЕНИЯ XX ВЕКА

Девизом литургического движения XX в. стали слова из послания *motu proprio*<sup>1</sup> папы Пия X “*Tra le sollecitudini*” (1903), посвященного церковной музыке: «Поскольку у нас есть горячее желание видеть восстановление истинного христианского духа и его сохранение во всех верных, мы считаем необходимым позаботиться прежде всего о <...> святости и достоинстве храма, в котором собираются верные для получения этого духа из неиссякаемого источника, который есть *активное участие* (*actuosa participatio* — курсив наш. — *и. А.*) в святых таинствах, а также в общей и торжественной молитве Церкви»<sup>2</sup>.

Выражение «активное участие верных» стало одним из ключевых понятий литургического движения и, в конечном счете, его главного «манифеста» — Конституции о священной литургии “*Sacrosanctum Concilium*” II Ватиканского собора. Одним из главных составляющих понятия «активного участия» является по возможности частое причащение<sup>3</sup>.

Началом литургического движения принято считать выступление аббата бенедиктинского монастыря Мон-Сезар Ламбера Бодуэна на католической конференции в Мехелене в 1909 г. Аббат предложил конкретные шаги по обновлению литургической жизни в Церкви. Бодуэн говорил о том, что литургия находится в центре христианского благочестия и является главным источником единства христиан. Л. Бодуэн, прослуживший несколько лет в рабочем районе Льежа, утверждал, что богослужение связано с миссией

<sup>1</sup> “*Motu proprio*” (лат. — «по собственной инициативе») — документ, издаваемый папой по его инициативе и подписанный его рукой.

<sup>2</sup> Reid 2005. P. 74.

<sup>3</sup> См., например, в декрете 1905 г. папы Пия X, посвященном Тридентскому собору: «Частое и ежедневное причащение, будучи делом, угодным Господу и Католической церкви, должно быть доступно всем верным без различия положения в обществе или условий жизни, поэтому никому из тех, кто находится в состоянии благодати и кто приближается к Святой Трапезе с правильным и благочестивым намерением, оно не может быть запрещено» (Sacra Tridentina Synodus 1905).



Церкви в мире, особенно там, где существуют бедность и социальное неравенство. Движимое пастырской заботой о людях всех социальных слоев, литургическое движение искало пути адаптации богослужения к пониманию обычного человека. В изданной в 1914 г. статье “*La Piété de l'Église*” («Молитва Церкви») Л. Бодуэн предложил программу литургического движения, в которой одной из главных задач назвал «активное участие христиан в Святом Жертвоприношении мессы путем понимания и следования литургическим обрядам и текстам»<sup>4</sup>. Л. Бодуэн считал необходимым восстановить коллективное пение во время мессы и выступал за проведение литургических исследований современными научными методами. Одним из способов достижения главной цели движения — обновления христианской жизни посредством литургии — стала так называемая «диалоговая», или «общинная», месса (*missa recitata, missa dialogata, Gemeinschaftsmesse*). Возникшая в результате научно-практической работы в бенедиктинских монастырях и адаптированная для приходского богослужения, «общинная» месса быстро распространилась по Европе, проникла в Великобританию и пересекла океан. И хотя форма классической латинской мессы почти не претерпела изменений, «общинная» месса представляет собой литургический эксперимент, оказавший серьезное влияние на становление нового типа христианского богослужения западной традиции.

## 2. «ТРИДЕНТСКАЯ» МЕССА И АКТИВНОЕ УЧАСТИЕ ВЕРНЫХ

«Классическая» месса начала прошлого века совершалась согласно одной из редакций миссала 1570 г., изданного по решению Тридентского собора (1545—1563). По типу богослужения различались: месса без пения, или «чтомая» месса (*missa sine cantu, missa lecta*); месса с пением (*missa cantata*), на которой священник прибегает к модулированному речитативу, а группа певцов ему отвечает; торжественная месса (*missa solemnis*), в которой принимают участие диакон и иподиакон, бывает каждение алтаря

<sup>4</sup> Reid 2005. P. 82.

и совершается целование мира; понтификальная месса, совершаемая епископом или аббатом монастыря (в определенные дни года)<sup>5</sup>.

Основной формой мессы считалась латинская месса без пения, а часто и без участия народа (в рубриках оговаривается участие диакона и министрантов, которые участвуют в диалогах со священником «от имени народа»). О причащении мирян упоминается вскользь, и то только в отдельной главе, находящейся в конце миссала. Священник и находящиеся в храме обращены лицом на восток, к престолу, на котором находится дарохранильница со Святыми Дарами и крест. В структуре «тридентской» мессы значительную часть занимают офферторий (предложение даров) и канон, в которых неоднократно утверждается идея приношения и принятия Даров, а также делается особый акцент на истинности Тела и Крови Христовых, содержащихся под видом хлеба и вина. Подчеркивая умиловительный характер евхаристической Жертвы и утверждая схоластическое учение о плодах мессы<sup>6</sup>, Католическая церковь долго не ставила вопрос об участии народа. Будучи пассивными наблюдателями предложения и освящения евхаристических даров, миряне «восполняли» недостаток молитвенного участия в литургии благочестивыми упражнениями: читали розарий, принимали участие в процессиях, поклонялись Святым Дарам. В классических толкованиях мессы главное место занимала аллегория: с различными действиями священника связывались конкретные события евангельской истории, над которыми размышлял верующий. В период с XVII—XIX вв. были написаны и опубликованы книги, приближающие богослужение к пониманию мирян: в них народное литургическое благочестие соединилось с результатами научной работы, проводившейся, как правило, монахами-бenedиктинцами. Одним из важнейших изданий такого рода стал появившийся в 1882 г. франко-латинский миссал для народа, подготовленный монахом бельгийского монастыря Маредсу Ж. ванн Калоеном.

<sup>5</sup> Кунцлер 2001. С. 54–55.

<sup>6</sup> Об учении о плодах мессы см.: Kilmartin 2015. P. 37–69.

Самые смелые религиозные мыслители понимали активное участие верных в богослужении как основанное на тщательном изучении созерцание тайны христианской веры, которая проявляет себя через литургические обряды и молитвы. Ни о каком изменении богослужебного обряда не было и речи. Тем не менее, к началу XX в. богослужение и его понимание настолько далеко отстояли друг от друга, что потребовался поиск новых культурных форм, с помощью которых можно было восстановить это утраченное единство.

### 3. РОЖДЕНИЕ НЕМЕЦКОЙ «ОБЩИННОЙ» МЕССЫ

В августе 1920 г. во время проведения национальной конференции молодежного движения «Источник» (“Quickborn”) бенедиктинец из Аугсбурга Грегор Ланг совершил необычную мессу. Слова, которые обычно произносил министронт, и песнопения, которые пел хор, произносились всеми присутствующие вместе. Апостол и Евангелие читались на немецком<sup>7</sup>. В том же году в Дюссельдорфе был опубликован текст литургии, адаптированной для участия молодежи, автором которой стал Романо Гвардини (1885–1968) — священник, религиозный мыслитель, один из главных деятелей литургического движения.

Шестого августа 1921 г. в крипте бенедиктинского аббатства Мария-Лаах в земле Рейнланд-Пфальц была совершена так называемая «общинная» месса (*Gemeinschaftsmesse*). В богослужении, которое по обычаю приор аббатства Альберт Хамменштеде совершал на латыни, принимали участие только новиции<sup>8</sup>, клирики и случайные гости. Отличительной особенностью мессы было то, что все ответы, которые согласно чинопоследованию дает священнику министронт<sup>9</sup>, произносили

<sup>7</sup> Conrad 1999. S. 8.

<sup>8</sup> Новициат — период послушничества, т. е. испытания вступающих в монашеский орден новициев.

<sup>9</sup> Министронт — мирянин, помогающий священнику во время мессы и других богослужений.

сами молящиеся. Они же повторяли вслед за священником некоторые части мессы (*Gloria, Credo, Sanctus, Agnus Dei*). Месса впервые совершалась на престоле, выдвинутом от восточной стены к центру собрания, а служащий священник был обращен лицом к народу<sup>10</sup>. Кроме того, А. Хамменштеде произнес краткое поучение<sup>11</sup>.

Восьмого июня по приглашению аббата Хервегена мессу в крипте Мария Лаах посетил Кельнский кардинал Карл Йозеф Шульте. Он не ожидал увидеть ничего хорошего, однако первоначальные опасения не подтвердились. К. Й. Шульте признался И. Хервегену, что никогда в жизни он не испытывал такого глубокого чувства единства церковной молитвы и Жертвы Христовой и что он убедился в огромном значении общинной мессы<sup>12</sup>.

В 1922 г. августинский монах Пий Парш (1884—1954) совершил первую «мессу молитвенного пения» (*Belsingmesse*) в церкви Святой Гертруды монастыря Кластернойбург неподалеку от Вены. Ее отличительной особенностью было то, что большую часть мессы народ пел или произносил хором<sup>13</sup>.

Характерно, что появление «общинной» мессы произошло «снизу» и было вызвано желанием отдельных подвижников (как правило, связанных с орденом святого Бенедикта) приблизить содержание литургии к пониманию людей. Ко всему прочему, «общинная месса» стала своеобразным ответом немецких католиков на социальные и политические перемены, связанные с участием Германии в Первой мировой войне.

<sup>10</sup> Служение Евхаристии «лицом к народу» (*versus populum*) было официально разрешено только в инструкции 1964 г. “*Inter Oecumenici*”, подготовленной Советом по исполнению Конституции о Священной литургии II Ватиканского собора

<sup>11</sup> Neunheuser 1961. S. 72.

<sup>12</sup> Conrad 1999. S. 26.

<sup>13</sup> Neunheuser 1961. S. 74.

4. ДВА НАПРАВЛЕНИЯ ЛИТУРГИЧЕСКОГО  
ДВИЖЕНИЯ В ГЕРМАНИИ

Немецкий католический богослов Филипп Арнонкур различает два главных направления в литургическом движении Германии: «бенедиктинское» течение и «народно-литургическое». Первое имеет идеалом латинскую «высокую» хоровую мессу (*Choralamt*), латинскую диалоговую мессу (*missa recitata*) и латинскую вечерню (*Volks-Vesper*). Радиус его действия — довольно узкий круг студентов и ученых, прихожане отдельных храмов <...> В основе же «народно-литургического» течения лежат живые формы народного благочестия, его идеал — немецкая общинная месса (*Gemeinschaftsmesse*), немецкая торжественная служба (*Hochamt*) и немецкая общинная вечерня (*Gemeindevesper*). Особенность «народного» течения — в попытке отделить песнопения на немецком языке (посредством пересказа и дословного перевода) от официального литургического текста<sup>14</sup>.

«Бенедиктинское» течение берет начало в деятельности Бойронской конгрегации, основанной папой Пием XI в 1873 г. Благодаря активности монахов аббатства Бойрон в конце XIX — начале XX в. в Германии были основаны восемнадцать мужских и женских монастырей, в том числе аббатство Мария-Лаах (1892), в котором впервые была совершена «общинная месса». На это время приходится повышение интереса к истории литургии, во многом благодаря работам протестантских ученых. «Схоластика с ее идеей науки как всеобщего знания не оставляла места истории — пишет Й. Юнгманн. — Самый сильный удар, которая нанесла реформация церковной жизни, — принцип историчности сознания. Когда после Тридентского собора [католики] начали поиск древних литургических рукописей, об историческом исследовании не было и речи»<sup>15</sup>. В богослужении бенедиктинцы ценили простоту и красоту, а своим идеалом считали литургию позднего средневековья.

<sup>14</sup> См.: Mijic 2009. S. 46.

<sup>15</sup> Jungmann 1961. S. 9.

Научная работа монастыря была связана с просветительством: «Книга о мессе Святой Церкви», составленная монахом Бойронского аббатства Ансельмом Шоттом в 1884 г. на долгие годы стала основным богослужебным пособием католика-мирянина. Она представляла собой параллельный немецко-латинский текст римского миссала с объяснениями литургических особенностей церковного года.

Монашеское богослужение (*Konventamt*), о котором говорит Ф. Арнонкур, совершалось во всех монастырях Бойронской конгрегации и было разновидностью «высокой» мессы (*Choralamt*), во время которой священник произносил возгласы попеременно с хором в тональности григорианского хора. «Высокая» месса не предполагала причащения верных, и чтобы подчеркнуть свое участие в ней, бенедиктинцы вернули в богослужение поцелуй мира (*Friedensgruß*) и средневековый ритуал приношения даров (*Gabendarbringung*), во время которого келарь, ризничий и ухаживающий за больными приносили к престолу (вместе с хлебом и вином для совершения Евхаристии) золото, ладан и смирну, подобно трем волхвам<sup>16</sup>, принесшим свои дары Младенцу Христу как бы от лица всего человечества<sup>17</sup>. Чтобы усилить значимость Евхаристии для всей общины, священники часто выполняли функции диакона и субдиакона (совершали так называемую «левитскую» мессу). Из этого совместного служения развилась церемония принесения и каждения приготавливаемых даров (которой нет в миссале 1570 г.), означавшая не только почитание евхаристических хлеба и вина, но и изображавшая молитву Церкви, которая, как ладан, возносится к Богу<sup>18</sup>.

Тем не менее до начала понтификата Пия X (1903–1914) вопрос о причащении как о главном признаке участия в Евхаристии широко не поднимался. Монахи принимали Святые Дары на «что-рых» мессах (*missa lecta*), причем причащались не теми hostiis,

<sup>16</sup> См. Мф. 2, 1–12.

<sup>17</sup> Häußling 1993. S. 274–275.

<sup>18</sup> Ibid. S. 277.

которые освящались на богослужении, а теми, которые получали из дарохранильницы<sup>19</sup>.

Торжественная латинская месса, которую совершали бенедиктинцы согласно древним уставам, вызывала большой интерес, особенно в среде немецкой интеллигенции. В 1913 г. состоялась встреча новоизбранного аббата монастыря Мария-Лаах Ильдефонса Хервегена (1874–1946) с руководителями Католического академического союза, положившая начало литургическому движению в Германии. Прикладной задачей Хервегена и «академиков» было создание католической элиты, которая могла бы представлять интересы Церкви на государственном уровне<sup>20</sup>, но главное — И. Хервеген хотел, используя «академический» потенциал, выйти за пределы монастыря и открыть для верующих литургию как источник христианской веры и благочестия. По приглашению аббата «академики» приезжали в монастырь на время Страстной седмицы. Они жили в окрестных деревнях, участвовали в богослужениях и беседах, на которых аббат рассказывал о литургии, церковном календаре и праздниках. Эти собрания стали предтечей литургического института Мария-Лаах, образованного в начале 30-х гг.<sup>21</sup>

Безусловная заслуга научной и просветительской деятельности бенедиктинцев состояла в том, что они обратились к истокам христианского богослужения. Они обращали внимание на его историю и структуру, говорили об иерархии дней церковного года, о связи между литургией и повседневной жизнью. Сами богослужения большого распространения получить не могли, потому что предполагали высокий уровень образованности его участников, в том числе знание латинского языка.

<sup>19</sup> Neunheuser 1961. S. 78.

<sup>20</sup> Среди тех, кто составлял этот довольно узкий круг, были впоследствии известные политические и общественные деятели периода Веймарской республики: рейхсканцлер Германии Х. Брюнинг, премьер-министр Франции Р. Шуман, философ, историк-медиевист А. Демпф и др.

<sup>21</sup> Hammenstede 1996. S. 193.

«Народно-литургическое» течение берет начало в XVIII в., когда возникла и получила развитие немецкая «песенная» месса (*Singmesse, Deutsches Hochamt*). В то время как священник, находясь у престола, произносил слова ординария на латыни, хор исполнял специально сочиненные песнопения на немецком языке<sup>22</sup>. Это «двуязычие» было очевидным нарушением стройности нормативной латинской мессы, зато оно расширяло потенциальную область понимания, а значит, давало больше возможностей со-участия, совместного пребывания в молитве. В отличие от бенедиктинского «варианта», такое богослужение могло быть приспособлено к нуждам конкретного прихода.

## 5. ЛИТУРГИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ И ДУХ ЦЕРКОВНОГО ЕДИНСТВА

Историческое явление не существует в замкнутом пространстве, оно всегда движется параллельно с явлениями другого ряда — культурного, социального, бытового. Появление «общинной» мессы было своего рода ответом Церкви на идеи модернизма, противопоставлявшего себя религиозной традиции и авторитету Церкви. «Не правда ли, что главное достижение нового времени — это то, что оно освободило нас от давящего господства Абсолюта и показало относительность всякой вещи?» — писал И. Хервеген. — Модернизм гордится тем, что, разрушая подлинные ценности, он поставил себя на место Бога»<sup>23</sup>.

В 1907 г. папа Пий X издал энциклику "*Pascendi Dominici Gregis*", в которой сделал попытку разоблачить главные модернистские доктрины начала XX в., в том числе и те, которые проникли в Католическую церковь. Под осуждение попали и те, кто подходил к церковным догматам с исторической и научной точки зрения, и те, кто считал, что нужно

<sup>22</sup> См., например, надписания к песнопениям «Немецкой мессы» Ф. Шуберта (1826): "*Zum Eingang*" («Во время входа»), "*Zum Gloria*" («Во время славословия»), "*Zum Offertorium*" («Во время предложения даров») и т. д.

<sup>23</sup> Herwegen 1924. S. 21.



разделить церковную власть с низшими клириками и мирянами, и те, кто выражал готовность вступить в диалог с той или иной политической системой, и те, кто находил слишком большим число паралитургических богослужений. Главными причинами заблуждений современного человека названы гордость и любопытство, а средствами к исправлению — изучение схоластического метода богословия, усиление надзора местного епископа и цензура.

В своей оценке упаднического состояния человека и общества деятели литургического движения во многом были солидарны с папой, но причины этого видели глубже: в оскудении внутренней жизни человека, утраты им «божественного» измерения, в потере духа единства, братства, взаимопомощи. Недостаточно было назвать модернистские ереси и публично их осудить: нужно было найти язык, на котором можно было бы говорить о насущных вопросах современности, предлагая пути разрешения культурных и общественных противоречий. Таким языком должна была стать общая молитва Церкви — литургия.

«Если в наши дни сооружается крыша, под которой возможно преодоление противоречий между человеком и миром, между индивидом и обществом, между духом и телом, и если бесконечное требование гармонии ведет к философскому решению Канта или художественному ощущению единства у Гете, то мы можем указать на единственную мать и наставницу природного единства — на литургию, которая не только содержит правильное мировоззрение и представляет собой не только совершенное произведение искусства, но сама есть действительность и жизнь»<sup>24</sup>.

Из литургии вырастает богатая, восходящая к средневековью культура единства, особый стиль жизни, который противостоит не только индивидуализму, но и его антиподу — философии социального равенства. Устремленности социализма ко благу всего человечества противостоит теоцентричность литургии, которая не только охватывает внутреннюю жизнь человека, но формирует его личные и общественные связи. Ядром,

<sup>24</sup> Herwegen 1922. S. 68.

из которого вырастает народное и церковное единство, становятся монастыри и католические организации, напрямую не связанные с церковной властью: “Die konfessionelle Organisation ist ein Ferment für das Volksganze” («Конфессиональная организация является ферментом для народного единства»)<sup>25</sup>.

Первая мировая война (1914—1918), в которой Германия потерпела поражение и потеряла около двух миллионов человек, поставила вопрос о единстве с новой остротой. Описывая свой военный опыт, «академик» Херманн Платц вспоминал о том, что переживания смерти и одиночества давали импульс к пробуждению религиозного сознания: «Воюющие гранаты стали для миллионов трубой Суда. Поля боя и окопы стали священными местами, на которых вновь рожденные души приносили в жертву свои жизни. Бог есть — звучало из глубины каждого сердца»<sup>26</sup>. Война создала ситуацию, которая была недостижима в мирное время: близость смерти и ощущение жизни как жертвы сближали интеллигенцию с простым народом, причем это сближение усиливалось благодаря молитве и переживанию присутствия Бога. Сохранить это чувство единства в послевоенное время могла только литургия. «Возможно, получится показать, что католической литургии, которая с точки зрения модерна является всего лишь пережитком культуры, нужно только дальнейшее развитие, чтобы стать организующим и собирающим все вокруг себя центром»<sup>27</sup>, — писал Х. Платц.

Таким образом, приблизительно к началу 20-х гг. в Католической церкви Германии создалась ситуация, которая обозначила ряд существенных проблем: проблему понимания (языка богослужения и литургии как выражения веры Церкви), проблему активного участия и проблему единства (которую поставили война и философия модернизма). Для того чтобы подойти к их решению, нужен был традиционный и вместе с тем

<sup>25</sup> Herwegen 1924. S. 29.

<sup>26</sup> См.: Scherzberg 2010. S. 257.

<sup>27</sup> Ibid. S. 259.

понятный большинству прихожан богослужебный чин, который давал бы народу возможность сознательного и активного участия в молитве Церкви. Богослужение должно было стать чем-то большим, чем чередование молитв и песнопений или даже сакраментальное освящение Даров: в нем открывался потенциал соединения разрозненных членов Церкви и общества в единое целое, причем основой этого единства выступала христианская вера.

#### 6. БОГОСЛУЖЕНИЕ КАК ЛИТУРГИЧЕСКИЙ АКТ

В 1917 г. в первом номере научной серии “*Ecclesia Orans*” (которая начала выходить в аббатстве Мария-Лаах) вышла небольшая книга Р. Гвардини «Дух литургии» (“*Vom Geist der Liturgie*”). В ней говорилось о литургии не как о богослужебном чинопоследовании, а как об объективной и внеличной молитве Церкви, «литургическом акте». Литургический акт совершается в приобщении Церкви молитве Христа, и он возможен через правильное восприятие системы сигналов, символов (процессия, поклон, каждение, использование воды, свечей и т. д.), которые принадлежат материальному миру, но «считываются» как проявления неземной реальности. Основываясь на понятии символа, Р. Гвардини утверждал, что красота богослужения, лишённая главной идеи — раскрытия события Боговоплощения, не имеет смысла, несимволична. Литургия выводит человека из мира привычных ценностей и эгоистического существования, вынуждает его отказаться от самопоклонения и самообожания и призывает к смирению<sup>28</sup>. Она обладает неповторимым стилем, который соединяет в себе ясный язык, ритмичное движение, особые пространство, цвета и звуки; идеи. Литургия говорит на языке, отличном от языка обыденности<sup>29</sup>.

Размышляя о литургии как о религиозном культе, Р. Гвардини был одним из первопроходцев так называемого системного подхода к богослужению,

<sup>28</sup> Guardini 1962. S. 45–49.

<sup>29</sup> Ibid. S. 64–65.

когда на первый план выходит не исторически обусловленная форма, а изначально заданная структура; не аллегория, а символ; не строгий утилитарный порядок, а искусство и игра; не частное или общественное богослужение (хотя Р. Гвардини признавал и частные духовные практики), а тайна соединения верующих в единое Тело Христово — Церковь.

Тридцатого сентября 1917 г. Р. Гвардини написал письмо аббату Мария-Лаах Ильдефонсу Хервегену, в котором предложил приблизить католическую мессу к пониманию современного человека<sup>30</sup>. Будучи одновременно богословом и приходским священником, Р. Гвардини считал необходимым адаптировать «иерархическую» литургию, доступную для понимания небольшому числу образованных людей, к нуждам современного прихода. Главной задачей нового, «пастырского», богослужения Р. Гвардини называл активное участие мирян, обремененных «банальными нуждами ежедневного существования, неповоротливых душой и телом, часто усталых»<sup>31</sup>. Он писал, что литургический стиль, которым так дорожили ученые монахи Мария-Лаах, должен в чем-то потерять свою чистоту, уступив место духовному упражнению; что необходимо использовать немецкий язык и народное пение; высказывался за приоритет устного («проговоренного») слова над григорианским хоралом. У всех молящихся должен быть текст общей молитвы на немецком языке, а само богослужение должно совершаться по законам «литургической хоровой драмы» (“*nach Prinzipien der liturgischen Chordramatik*”)<sup>32</sup>, в котором по заранее составленному «сценарию» участвуют два попеременно вступающих хора (*Chor, Gegenchor*), ведущий хора (*Chorführer*) и все остальные (*Alle*). Священное Писание также должно читаться по-немецки. После причащения священника следует общее покаяние и причастие молящихся. Р. Гвардини допускал, что в некоторых случаях на обращении священника народ мог начинать ответ на латыни, а про-

<sup>30</sup> Guardini 1985. S. 409–411.

<sup>31</sup> Ibid. S. 410.

<sup>32</sup> Ibid.

должать на родном языке. Р. Гвардини назвал такую литургию словом *Messandacht*, соединив в нем понятие классической мессы и духовного упражнения. Письмо завершалось словами о том, что «от устно “проговоренной” мессы дорога приведет к “песенной”»<sup>33</sup>.

В предисловии к изданию «народной» мессы (*Gemeinschaftliche Andacht*), вышедшей в 1920 г., Р. Гвардини объясняет, как на практике реализуется принцип активного участия мирян, положенный в основу чинопоследования. Литургия оказывает такое же влияние на жизнь человеческого духа, как у И. Хервегена (см. выше) изменяет его общественную жизнь.

«[Во время святой мессы] можно не просто быть ее зрителями или слушателями — можно быть ее со-делателями. Для этого не нужно вставать со скамьи и приближаться к престолу, как прислужники. Оставаясь на своем месте, нужно только поднять глаза и сердце ввысь; молиться словами, которыми молится священник; думать теми же мыслями; со-участвовать в каждом движении и действии <...> И более того! Человек собирается с силами и приводит жизнь в соответствие с мессой <...> Если утром он участвует в совершении мессы, то в течение всего дня он чувствует, что должен быть чистым сердцем, искренним в общении и поступках, стремящимся ко всякому благу»<sup>34</sup>.

Давая конкретные указания по совершению мессы, Р. Гвардини делает оговорку о том, что в зависимости от обстоятельств некоторые ее части могут быть опущены<sup>35</sup>.

Первые упоминания о совершении «народной» мессы относятся к 1921 г., когда Р. Гвардини стал активно участвовать в собраниях молодежного христианского движения «Источник» в Бург-Ротенфельсе. Это объединение не принадлежало ни одной из официальных церковных структур и, следовательно, давало Р. Гвардини большую свободу:

<sup>33</sup> Guardini 1985. S. 411.

<sup>34</sup> Guardini 1920. S. 6.

<sup>35</sup> Ibid. S. 10.

«Духом Ротенфельса всегда была жизнь, не основанная на готовых программах, а исходящая из стремления к истине и отвечающая на вызовы современности»<sup>36</sup>. Главной задачей Р. Гвардини было создание такой христианской общины, члены которой открыли бы для себя Церковь как живое Тело Христово. Религиозные практики переплетались с событиями спортивной и культурной жизни; богослужение было одной из составляющих педагогического и миссионерского проекта. В таких условиях наиболее подходящей для общины Бург-Ротенфельс оказалась самая простая форма «общинной» мессы.

Следуя обычаям бенедиктинских монастырей, Р. Гвардини ввел в обиход «Источника» ежедневную мессу и общую трапезу. Вместе с архитектором Р. Шварцем он переоборудовал устройство часовни, в которой совершалось богослужение. Ее внутреннее пространство было расширено таким образом, что престол, амвон и сиденья можно было свободно перемещать в зависимости от характера литургии. Священник совершал литургию, стоя лицом к народу, при этом верующие располагались полукругом у престола. На богослужении использовались миссал для мирян А. Шотта и хоровое пение (хотя священник давал возгласы на латыни), совершалась процессия приношения даров мирянами. Священное Писание читалось по-немецки. Сама литургия была построена как диалог священника и мирян, из которых главным был «предстоящий в молитве», отчасти напоминавший диакона (*Vorbeter*). В определенных моментах в диалог вступали хор и антихор, отдельные восклицания делали все вместе (*Alle zusammen*). Р. Гвардини также ввел в чинопоследование рубрику о молчании (*Stillschweigen*) после пресуществления Даров. Вместе с тем он высказывался за практику сохранения духовных упражнений и оставался верен чтению розария: «Не может быть большей ошибки, чем отвергнуть ценные элементы духовной жизни ради литургии или приспособить их к ней»<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> Kieг 2009. P. 61.

<sup>37</sup> Ibid. P. 81.

«Пастырский» подход, примененный Р. Гвардини, получил поддержку в разных частях немецкоязычного мира: «Жертва Христова больше не воспринималась как театральная постановка <...> Участвуя в ней, человек понимал, что не только священник, но каждый верующий в общине был действительным участником литургии и Евхаристии»<sup>38</sup>. В течение десяти лет из экспериментальной «народная» месса стала приходской. Во время проведения официального съезда католиков в Вене в 1933 г. «песенно-молитвенная месса» (*Betsingmesse*), составленная П. Паршем, совершалась в присутствии двухсот тысяч человек. Словосочетание «активное участие» стало общепринятым; идея о «выходе» литургии за пределы монастыря на приход все чаще применялась на практике. Тем не менее реализация этого принципа в «народной» составляющей литургического движения вызвала ряд вопросов.

Сначала прозвучала критика из «дружественного» лагеря. Священник аббатства Мария-Лаах Одо Казель выступил против духовных упражнений, ценность которых отстаивал Р. Гвардини. С другой стороны, эксперименты Р. Гвардини и его последователей вызвали беспокойство католиков-консерваторов. Они обвиняли своих оппонентов в «литургизме» — слишком эмоциональной и безответственной форме богослужения, осуждали использование немецкого языка и вариативность. Во время совершения таких богослужений случались и казусы: в то время как священник тихо произносил молитвы на латыни, верующие хором читали молитвы по-немецки, тем самым как бы разделяя мессу на два параллельных богослужения. Критики «народной» мессы считали недопустимым, что она совершалась без официального одобрения Церкви. М. Кассиепе упрекал Р. Гвардини в том же, что и О. Казель, только с точностью до наоборот: новый тип мессы якобы отвращал людей от чтения розария или молитвы во время богослужения Крестного пути<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> Conrad 1999. S. 17.

<sup>39</sup> Krieg 2009. P. 82–83.

Дошло до того, что епископ Майнца Альберт Штор попросил Р. Гвардини написать ему письмо о литургическом обновлении и, когда получил, опубликовал его. По словам А. Штора, «в этом письме, написанном с блестящим умом и мастерским умением, Р. Гвардини показал путь между “сделать слишком много” и “сделать слишком мало”, между косным сопротивлением и слишком быстрым прогрессом и тем самым оказал своим друзьям и коллегам услугу, которую трудно переоценить»<sup>40</sup>. В 1942 г. Р. Гвардини был членом комиссии Немецкой епископской конференции, наблюдавшей за литургическим обновлением на приходах, а в 1959 г. был приглашен в состав литургической комиссии, которая готовила материалы для II Ватиканского собора.

#### 7. «ОБЩИННАЯ» МЕССА В МОНАСТЫРЕ МАРИЯ ЛААХ

В основе «бенедиктинского» течения лежали историко-критический метод исследования и просветительская работа. Небольшой круг ученых-литургистов занимался поиском потерянных или исследованием утративших первоначальный смысл элементов римской литургии, изучал взаимосвязь форм богослужения и их восприятия в культурно-историческом контексте, отделял первостепенные элементы от второстепенных. Там, где Р. Гвардини искал литургический акт, бенедиктинцы искали «объективную норму» богослужения, которая ведет к познанию тайны спасения во Христе. Эта объективная норма подвижна, она обусловлена, с одной стороны, богослужебной традицией, а с другой стороны, духом литургии. Любые духовные упражнения «бенедиктинцы» считали отклонением от нормы в силу того, что они не проистекают из литургии как единственного источника благочестия. Знание об «объективной норме» богослужения приобретает в процессе критического отбора.

«В начале часто бывает наивное наслаждение торжественностью помпезных обрядов и безусловное согласие со всеми непосредственно переданными

<sup>40</sup> См.: Krieg 2009. P. 83.



формами; за этим следует, подчиняющееся усвоенным законам литургии упрощение, отход на задний план вторичных форм и далее — одушевление богослужения, проживание его в духе литургии. Так, например, происходит в совершении “общинной” мессы и принятии причастия, осознании крещения, в новом понимании литургии часов как молитвы всей Церкви <...> Все это породило критический взгляд, постепенно отторгнувший элементы, которые нельзя было более совместить с истинным смыслом богослужения и римской литургией, в частности, или с такими элементами, которые с течением времени приняли другие формы»<sup>41</sup>.

Основой «общинной» мессы Мария-Лаах стала «чтомая» месса (*missa lecta*) — самое привычное и распространенное богослужение Католической церкви начала XX в. Ее преимуществом перед «высокой» мессой были мощный потенциал устного слова и простота, не требовавшая хора или министрантов, слова которых верующие хором произносили сами. Богослужение совершалось в крипте, на стенах которой были нарисованы древнехристианские символы, а престол представлял собой простой стол, отделенный от восточной стены. «Следуя римскому образцу» (*im Aufgreifen römischer Vorbilder*), служащий священник находился лицом к народу. Причащение совершалось ежедневно, причем от Даров, принесенных на мессе этого дня (а не из дарохранильницы, как обычно); кроме того, вводился обряд принесения даров мирянами, напоминавший тот, который практиковался в Бойроне<sup>42</sup>. Во время евхаристического канона все молчали<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> Neunheuser 1972. S. 405.

<sup>42</sup> См.: Häußling 1993. S. 282. Сослужащие (т. е. миряне) вынимали hostии, пригововленные для освящения на мессе, из специального сосуда и совершали процессию к престолу. Там дары принимал служитель, который, в свою очередь, приносил их священнику. В этом обряде миряне показывали свое желание того, чтобы евхаристические дары принимались не только как плоды сакраментального действия священника, но и как выражение их самих, и тем самым демонстрировали осознание себя как общины христиан.

<sup>43</sup> Neunheuser 1961. S. 78–79.

Во время Великого поста 1924 г. месса, получившая название «диалоговой» (*missa dialogata*), стала совершаться при участии большого количества братий и мирян. Перед богослужением А. Хамменштеде делал 15–20-минутное введение, ставшее, наряду с его воскресными беседами о богослужениях церковного года, катехезой для верующих, среди которых было особенно много молодежи. Месса, однако, продолжала совершаться на латыни, а когда на ней присутствовали гости и молодежь, некоторые части читались по-немецки. «Предстоящий в молитве» или чтец произносил изменяемые части мессы и то, что должны были повторять за ним молящиеся. Начиная с 1935 г. в Мария-Лаах отказались от совместного произнесения «молитвы ступеней» (*Stufengebete*) в начале мессы.

По окончании Второй мировой войны «общинная» месса «переместилась» из крипты в собор и стала совершаться как главная месса монастыря. В 1943 г., идя навстречу просьбе председателя Немецкой епископской конференции кардинала Адольфа Бертрама, папа Пий XII дал официальное разрешение на совершение «общинной» мессы на территории Германии.

## 8. НОВОЕ БОГОСЛУЖЕНИЕ ИЛИ БОГОСЛУЖЕНИЕ ПО-НОВОМУ?

Целью литургического движения было обновление духовной жизни путем активного (т. е. сознательного и деятельного) участия в богослужении. В этом смысле оба течения — и «бенедиктинское», и «народное» — были по своему содержанию «пастырскими»: «диалоговая» месса, которая совершалась на латыни и выросла из «частной» нормативной мессы, и *Messandacht*, которая была изначально ориентирована на использование немецкого языка и народного хора, взаимно обуславливали и дополняли друг друга.

«Бенедиктинцы» (к которым принадлежали и «академики») были по преимуществу литургистами и канонистами, стремившимися показать красоту и величие богослужения. Представители «народного» течения

были приходскими деятелями, которые пытались воплотить идеал активного участия на практике. Первые занимались в основном литургической катехезой, вторые — созиданием общины через личный и коллективный опыт активного со-участия.

Если мы зададимся вопросом о том, предлагали ли создатели «общинной» мессы принципиально новый богослужебный чин, то должны будем ответить отрицательно. Сподвижники И. Хервегена и «академиков» относились к богослужению максимально бережно: мы не найдем в чинопоследовании ни одного изменения, сравнимого с теми, которые были сделаны Комиссией по исполнению Конституции о Священной литургии в 1970 г. Даже такой новатор, как Р. Гвардини подчеркивал, что законы и дух литургии должны оставаться неизменными: «Она (т. е. «пастырская» литургия — *и. А.*) должна постоянно обновляться по образу более сильного (т. е. монашеского — *и. А.*) типа — это и есть задача таких очагов литургического огня, как Мария-Лаах»<sup>44</sup>. Предлагая изменить способ совершения офертория в 1939 г., Р. Гвардини замечал, что это должно быть сделано «без нововведений и искусственности»<sup>45</sup>.

Если поставить вопрос иначе: был ли предложен принципиально новый подход к пониманию богослужения? — то нашим ответом будет: да, был. Если главными темами «тридентской» мессы были Жертва Христа и искупление и, как следствие, сакраментальное освящение даров, то «общинная» месса в качестве центральной предложила тему «Церковь как сообщество верных» и сделала акцент на причащении как совершенном выражении единства всех христиан друг с другом и со Христом (отсюда обращение священника лицом к народу). Если официально признанным богословским методом Католической церкви был неотомизм, то философской основой для Р. Гвардини стали неоплатонизм (с его понятием реального символа) и феноменология (в частности, метод оппозиции

<sup>44</sup> Guardini 1985. S. 410.

<sup>45</sup> Guardini 1939. S. 55.

*Der Gegensatz*)<sup>46</sup>. Наконец, деятели литургического движения поставили вопрос о литургии как о главном источнике богословия (*theologia prima*).

Историко-критический метод, который применяли бенедиктинцы и их сподвижники (такие, как А. Баумштарк и Й. Юнгманн), предполагал открытие и изучение законов развития богослужения и как его результат — исключение позднейших местных и устаревших элементов или восстановление утраченных. Этот принцип ясно отражен в Конституции о Священной литургии II Ватиканского собора: «Литургия состоит из части неизменной (ибо она установлена свыше) и из частей, подлежащих изменениям; последние в ходе времени могут и даже должны изменяться, если в них случайно закрадется то, что не вполне отвечает самой внутренней сущности литургии, а также в том случае, если эти части перестали ей соответствовать <...> Чтобы сохранялась здравая традиция и вместе с тем открывался путь для ее закономерного развития, пересмотру отдельных частей литургии всегда должно предшествовать тщательное богословское, историческое и пастырское исследование <...> вводить какие-либо новшества надлежит лишь тогда, когда этого требует подлинная и несомненная польза Церкви, причем следует позаботиться о том, чтобы новые формы неким органическим образом вырастали из уже существующих»<sup>47</sup>.

Р. Гвардини интересовался не столько происхождением и развитием богослужебного чина, сколько структурой литургического акта, взаимосвязью внешнего религиозного почитания и внутреннего настроения молящихся. Чинопоследование было для него делом прикладным, только инструментом, с помощью которого литургия могла бы преобразовать

<sup>46</sup> Оппозиция (*Der Gegensatz*) — это такое отношение, в котором два элемента исключают друг друга и тем не менее связаны вместе так, что на самом деле обусловлены друг другом. Например, несмотря на то, что два способа человеческого существования — одиночный и общественный — стоят в оппозиции друг к другу, оба они неотъемлемо принадлежат человеческой жизни.

<sup>47</sup> Конституция 2004. С. 26.

человеческую жизнь, именно поэтому основой для «пастырской» мессы он выбрал самую простую форму общенародной молитвы. Тема пастырской природы литургии (и в этом прямая заслуга Р. Гвардини) находит отражение в Конституции о Священной литургии II Ватиканского собора: «Хотя литургия есть прежде всего поклонение Божественному величию, она имеет также немалую воспитательную ценность для верного народа. Ибо в литургии Бог говорит к Своему народу, а Христос снова и снова возвещает Евангелие. Народ же отвечает Богу как песнопениями, так и молитвой»<sup>48</sup>. «...Поскольку и на мессе, и при преподании Таинств, и в иных частях литургии использование современного местного языка нередко может оказаться весьма полезным для народа, ему можно уделить больше места, прежде всего в чтениях и поучениях, в некоторых молитвах и песнопениях»<sup>49</sup>.

Вариативность и простота «пастырской» мессы нашли отражение в богослужебной реформе 1970 г. В отличие от «тридентского» чина, в ординарной мессе представлены разные возможности совершения той или иной части богослужения (в том числе евхаристического канона): «В том, что не касается веры или блага всей общины, Церковь не желает навязывать строгой и единообразной формы — даже в литургии»<sup>50</sup>.

II Ватиканский собор постановил образовать при каждой епископской конференции специальную комиссию, которая управляла бы литургической деятельностью на местном уровне. Деятельность этих комиссий привела к появлению разных по объему и качеству богослужебных текстов. Это обстоятельство наталкивает нас на мысль о том, почему в конце своей жизни Р. Гвардини сдержанно относился к достигнутым результатам. В постсоборных экспериментах он увидел опасность подмены внутреннего внешним, склонность к бездумному упрощению богослужения, приспособление его «под себя». Индивидуализм и модернизм, против

<sup>48</sup> Конституция 2004. С. 29.

<sup>49</sup> Там же. С. 30.

<sup>50</sup> Там же. С. 31.

которых он боролся всю жизнь, активно вторгнулся в пространство Церкви: «Гвардини боялся, что приход — место, где вера обретает реальность, — станет бедным собранием индивидуалистов, а не Воплощением живого и действующего Христа»<sup>51</sup>.

В письме Й. Вайгеру, опубликованном в 1964 г., Р. Гвардини поставил вопрос еще острее: что делать, если богослужение не достигает своей цели? Если человек остается эгоистичным и неспособным принять и понять других, не должна ли литургия выйти за пределы культуры в сферу личного опыта? «Не связан ли литургический акт и вместе с ним все, что называется “литургией”, с историческим контекстом — античным, средневековым или периода барокко — таким образом, что было бы честнее совсем его оставить? Не лучше ли будет признать, что в наш индустриальный и научный век с его новой структурой общества человек уже не способен на литургический акт? И вместо того чтобы говорить об обновлении, не должны ли мы подумать о том, как совершать Священные Тайны так, чтобы современный человек мог понять их значение путем его личного приближения к правде?»<sup>52</sup> Эти вопросы отсылают нас непосредственно к богословию Карла Ранера и его концепции «анонимного христианства».

Говоря о традиции, всегда подчеркивают не только ее богатство, но и разнообразие. Столкновение разных систем, парадигм мышления, в рамках единой христианской традиции высвобождает энергию, за счет которой она существует во времени. «Новым» является здесь не ее содержание, а инструментарий, сигнальная система, которая может быть правильно «прочитана» и усвоена членами Церкви. Безусловно, и И. Хервеген, и Р. Гвардини, и большинство литургических деятелей первой половины XX в. считали себя продолжателями традиции Западной церкви и в своей работе руководствовались идеей возврата в русло традиции, обращения к незамутненным источникам литургического благочестия (“*Ad fontes*”).

<sup>51</sup> См.: Krieg 2009. P. 89.

<sup>52</sup> Guardini 1992. S. 16.

Они показали пути, по которым может развиваться литургическое движение, обозначили опасности, с которыми оно может столкнуться. Они считали, что индивидуализм современного человека, его прагматичность, граничащая с цинизмом, вызваны потерей традиционного понимания Церкви и ее литургии. Пройдет еще какая-нибудь четверть века, и их имена будут связывать с прямо противоположными понятиями: обновление церковной жизни и уничтожение классической латинской мессы.

Занятие историей — один из методов изучения современности. История литургического движения и «общинной» мессы неизбежно ставит нас перед вопросом о подвижности традиции. Можем ли мы правильно воспринимать (и воссоздавать) богослужебные формы, возникшие в разных культурных контекстах? Являются ли эти формы только сосудами, в которых заключена литургия, или они неотделимы от ее внутреннего содержания? Что делать, если богослужение утрачивает «контекст понимания»? Как восстановить или вновь создать этот контекст? Способны ли мы еще на литургический акт? Эти вопросы, поставленные деятелями литургического движения, и сейчас находятся в центре богословской полемики в Католической Церкви. Ответы на эти вопросы приходится искать и нам, православным христианам XXI в.

#### ИСТОЧНИКИ

- Конституция 2004 — Конституция о священной Литургии (Sacrosanctum Concilium) // Документы II Ватиканского собора. М., 2004. С. 17–61. [Konstitutsiia o sviashchennoi Liturgii (Sacrosanctum Concilium) (Constitution on the holy Liturgy (Sacrosanctum Concilium)) // Dokumenty II Vatikanskogo sobora (Documents of the Second Vatican Council). Moscow, 2004. P. 17–61.]
- Guardini 1920 — Gemeinschaftliche Andacht zur Feier der Heiligen Messe von Dr. R. Guardini. Düsseldorf, 1920.
- Guardini 1939 — *Guardini R.* Besinnung vor der Feier der Heiligen Messe. Mainz, 1939.
- Guardini 1962 — *Guardini R.* Vom Geist der Liturgie. Freiburg, 1962.
- Guardini 1985 — *Guardini R.* Briefe an den Laacher Abt Ildefons Herwegen aus den Jahren 1917 bis 1934. Br. 2f. // AL. 27. Jahrgang 1985. Heft 3. S. 410–411.

- Guardini 1992 — *Guardini R.* Die Kultakt und die Gegenwärtige Aufgabe der Liturgischen Bildung. Brief an Johannes Wagner // Liturgie und liturgische Bildung. Mainz — Palderborn, 1992. S. 9–17.
- Sacra Tridentina Synodus 1905 — The Decree on Daily Communion [“Sacra Tridentina Synodus”]: A historical sketch and commentary by father Juan B. Ferreres. Edinburgh — L., 1909.

ЛИТЕРАТУРА

- Куццлер 2001 — *Куццлер М.* Литургия Церкви. Христианская Россия / Пер. с немецкого Е. Верещагин. М., 2001. Т. 2. [*Kuntsler M.* Liturgia Tserkvi. Khristianskaia Rossiia (The Liturgy of the Church. Christian Russia) / Perevod s nemetskogo E. Verechagin]. Moscow, 2001. Tom 2.]
- Conrad 1999 — *Conrad M.* Die “Крыпта-Messe” in der Abtei Maria Laach. Neue Untersuchungen zu Anfang, Gestaltungsformen und Wirkungsgeschichte // AL. 41. Jahrgang 1999. Heft 1/2. S. 1–40.
- Hammenstede 1996 — *Hammenstede A.* Erinnerungen eines Laacher Mönches: Autobiographische Aufzeichnungen. Maria Laach, 1996.
- Häußling 1993 — *Häußling A.* Die Gabendarbringung. Laacher Liturgiegeschichte im Wandel der Beziehung: Liturgischer Ritus und Soziologischen Paradigmenwechsel // Ecclesia Lacensis. Beiträge aus Anlass der Wiederbesiedlung der Abtei Maria Laach durch Benedictiner aus Beuron vor 100 Jahren am 25. November 1862 und der Gründung des Klosters durch Pfalzgraf Heinrich II. von Laach vor 900 Jahren 1093 / Edited by Emmanuel von Severus. Münster, 1993. S. 272–303.
- Herwegen 1922 — *Herwegen I.* Liturgie als Lebensstil // Alte Quellen, Neuer Kraft. Gesammelte Aufsätze von Dr. Ildefons Herwegen, Abt von Maria Laach. Düsseldorf, 1922. S. 65–80.
- Herwegen 1924 — *Herwegen I.* Die objective Grundlage für den individuell zu gestaltenden Aufbau unseres religiösen Lebens // Der Katholische Gedanke. Band VIII. München, 1924. S. 17–41.
- Jungmann 1961 — *Jungmann J. A.* Der Beitrag Der Benediktiner zur Liturgiewissenschaft // Beten und Arbeiten. Aus Geschichte und Gegenwart Benediktischen Lebens / Hrsg. von Theodor Bogler. Maria Laach, 1961. S. 9–15.



## HEМЕЦКАЯ «ОБЩИННАЯ» МЕССА

- Kilmartin 2015 — *Kilmartin E. J.* The one fruit or the many fruits of the Mass // Proceedings of the Catholic theological society of America. 2015. Vol. 70. P. 37–69.
- Krieg 2009 — *Krieg R. A.* Romano Guardini. A precursor of Vatican II. Notre Dame (Indiana), 2009.
- Mijic 2009 — *Mijic S.* Die pastoral-liturgische Entwicklung in Kroatia — dargestellt am Beispiel der Messe vom Beginn des 20. Jahrhunderts bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges. W., 2009 (Dissertation).
- Neunheuser 1961 — *Neunheuser B.* Die “Krypta-Messe in Maria Laach”. Ein Beitrag zur Frühgeschichte der Gemeinschaftsmesse // Beten und Arbeiten. Aus Geschichte und Gegenwart Benediktischen Lebens. Maria Laach, 1961. S. 72–78.
- Neunheuser 1972 — *Neunheuser B.* Die klassische Liturgische Bewegung und die Nachkonziliare Liturgiereform // Melanges liturgiques offerts au R. P. Dom Bernard Botte O. S. B. Louvain, 1972. P. 401–416.
- Reid 2005 — *Reid A.* The organic development of Liturgy. San Francisco, 2005.
- Scherzberg 2010 — *Scherzberg L.* Liturgie als Erlebnis und Kirche als Gemeinschaft // Theologie und Geschichte. 2010. Bd. 1. S. 253–287.

### *Abstract*

#### **Sukharev Alexander, priest. “Gemeinschaftsmesse” in the context of the XX century liturgical movement**

The article deals with the dispute about the continuity of the liturgical tradition of the Catholic Church. The questions whether the Novus Ordo form of the mass introduced in 1970 can be considered an indispensable part of the liturgical catholic tradition or whether it is a man-made construction created by the reformers. In seeking for an answer catholic theologians turn their attention to the liturgical movement of the XX century which resulted in the Second Vatican Council. The A. examines one of the intermediate mass rites — the so-called “German communal mass” (*Gemeinschaftsmesse*) and answers the question whether or not it is a predecessor of the most commonly used Novus Ordo and whether it can be considered a deviation of the liturgical tradition of the Catholic Church.

*Keywords:* Catholic Church, liturgical movement, mass, liturgy, Second Vatican Council, Maria Laach, Herwegen, Guardini, Quickborn, *Gemeinschaftsmesse*, Messandacht.

## ИСТОРИЯ

ПРОТОИЕРЕИ АЛЕКСАНДР РОМАНЧУК

# К ВОПРОСУ О ПРЕСЛЕДОВАНИЯХ УНИАТСКОГО ДУХОВЕНСТВА В ХОДЕ ОБЩЕГО ВОССОЕДИНЕНИЯ УНИАТОВ С ПРАВОСЛАВНЫМИ В 1839 ГОДУ

УДК 281.93

DOI: 10.31802/2500-1450/2017-28-1-154-177

### *Аннотация*

Статья посвящена проблеме применения мер строгости в отношении униатского духовенства в ходе подготовки упразднения Униатской Церкви в пределах Российской империи в 1830-е гг. Рассматривается вопрос о том, в чем эти меры состояли. Делаются выводы о месте мер строгости среди других действий, направленных на воссоединение униатов с православными, а также масштабах их применения.

*Ключевые слова:* воссоединение униатов с православными, меры строгости, Полоцкий Собор 1839 г., репрессии, униатское духовенство, Уния.

Для Русской Православной Церкви воссоединение белорусско-украинских униатов, совершившееся на Полоцком Соборе униатского духовенства в 1839 г., явилось самым значительным единовременным приобретением за всю тысячелетнюю историю ее существования. Для белорусского народа это событие стало одним из важнейших в XIX в., поскольку на десятилетия определило путь его религиозного и национально-культурного развития. Воссоединение униатов в Российской империи в 1839 г. отличалось тем, что оно носило организованный массовый характер, строилось на иерархическом принципе и совершалось в тесном взаимодействии представителей греко-ка-

толического священноначалия и высокопоставленных правительственных чиновников. Инициатива разрыва Брестской унии шла не «снизу» — от народа и духовенства, как было на украинских территориях в конце XVIII в., а «сверху» — от униатского епископата и правительства. Такой подход, конечно, привел к несогласию с совершающимся разрывом Брестской унии со стороны какой-то части униатских священнослужителей. Оценка числа униатских духовных лиц, пожелавших сохранить верность католичеству, а также характеристика мер, применяемых к ним в процессе подготовки воссоединения и в период его реализации, остаются актуальными до сих пор.

Католические историки насчитывают за все годы подготовки воссоединения от 92<sup>1</sup> до 106<sup>2</sup> униатских священнослужителей, наказанных за верность своему вероисповеданию тюремным заключением, каторжными работами, ссылкой в Сибирь и проч. Это не соответствует действительности.

Прежде всего, нужно заметить, что, согласно документальным свидетельствам, в процессе подготовки и совершения воссоединения никто из униатских священников и монахов не подвергался ни гражданскому административному, ни уголовному преследованию. Все действия в отношении представителей греко-католического клира, не согласных принять православие, предпринимались не государственными властями, а униатским епархиальным начальством в рамках церковных канонов и традиций. Вот почему нельзя согласиться с теми историками, которые связывают упразднение Брестской унии в Российской империи с репрессиями униатского духовенства. В чистом виде ни преследования за убеждения, ни репрессии не применялись. В то же время нельзя отрицать, что определенному воздействию представители греко-католического клира все-таки подвергались.

В ходе реализации проекта общего воссоединения униатов можно выделить две волны несогласия священнослужителей со сближением унии и православия. Они были вызваны разными причинами и разделены географически и хронологически.

<sup>1</sup> Radwan 2001. S. 171.

<sup>2</sup> Dobrzyński 1992. S. 64–65.

Первые волнения униатских духовных лиц имели место в связи с введением в литургический обиход Униатской Церкви православной богослужебной литературы. Эта волна прошла в 1834—1835 гг. в некоторых благочиниях Литовской епархии и не коснулась духовенства Белорусской епархии. Отказались использовать православные служебники в этот период 57 священников, из которых твердость проявили только двое<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> См.: Литовской грекоунитской консистории, от 18 сентября за № 483, о помещении на епитимию в Вольнянский монастырь священников Любчанского, Плавского, Новогрудского, Дылевского и Ведзьмянского, Горбачевича за их злонамеренные действия и интриги // Иосиф (Семашко) митр. 1883. Т. 3. С. 87; Литовской грекоунитской консистории, от 21 ноября за № 653, о переведении священников Плавского, Дылевского и Горбачевича для окончания епитимии из Вольнянского в Бытеньский монастырь // Иосиф (Семашко) митр. 1883. Т. 3. С. 120; Министру внутренних дел Д. Н. Блудову, от 26 июня за № 386, с мнением о поступившей к нему просьбе священника Дылевского, не принявшего московского служебника // Иосиф (Семашко) митр. 1883. Т. 3. С. 169—170; Литовской духовной консистории, от 8 июля за № 405, о немедленной высылке священника Адама Плавского к дячковской должности в Могилевскую губернию // Иосиф (Семашко) митр. 1883. Т. 3. С. 172—173; Виленскому военному губернатору князю Долгорукому, от 11 июля за № 419, о доставлении полицейской помощи в высылке священников, не принявших московского служебника, к причетническим местам // Иосиф (Семашко) митр. 1883. Т. 3. С. 177—178; Литовской грекоунитской консистории, от 20 сентября за № 621, о низведении в причетники священника Червинского за наущение других священников не повиноваться начальству и о вызове в Жировицы священников Луцкого деканата, не принявших московского служебника // Иосиф (Семашко) митр. 1883. Т. 3. С. 204—205; Литовской грекоунитской консистории, от 15 октября за № 693, о низведении в причетники восьми священников Лидского деканата, не принявших московского служебника от визитатора Тупальского // Иосиф (Семашко) митр. 1883. Т. 3. С. 222—223; Литовской грекоунитской консистории, от 10 апреля за № 363, о вызове в Жировицы Солтановского священника Коленды, соглашающегося уже на принятие московского служебника // Иосиф (Семашко) митр. 1883. Т. 3. С. 269—270.

Литовской грекоунитской консистории, от 17 сентября за № 606, о возвращении к Чемеровскому приходу священника Имшеника, принявшего уже московский служебник // Иосиф (Семашко) митр. 1883. Т. 3. С. 202; Литовской грекоунитской консистории, от 19 сентября за № 616, о вызове в Жировицы священника Иоанна Кунаховича для лучшего

Вторая волна поднялась в 1838—1839 гг. в связи со взятием от священников подписок об их желании присоединиться к Православной Церкви в любое время и в связи с самим Полоцким Собором. Эта волна прокатилась среди духовенства Белорусской кафедры: 111 священников Витебской, Минской и Могилевской губерний, подписавших протест против упразднения Унии<sup>4</sup>, — и лишь немного задела клириков Литовской епархии: 15 священников Белостокского благочиния.

Чтобы разобраться в проблеме возникновения проекта общего воссоединения униатов с православными и сопротивления ему со стороны униатских духовных лиц, нужно обратить внимание на следующее. Представление о том, что упразднение Униатской Церкви в 1839 г. было делом правительства Российской империи, опиравшегося на ренегатов из числа греко-католического клира, неверно. Инициатива воссоединения униатов с православными исходила из среды наиболее образованной и энергичной части униатского духовенства, представители которой и занимались непосредственной

удостоверения о его раскаяния в неприятии московского служебника // Иосиф (Семашко) митр. 1883. Т. 3. С. 203—204; Литовской грекоунитской консистории, от 16 октября за № 700, о том, чтобы прежде увольнения из Жировиц удостовериться в истинном раскаянии священника Милинского, согласившегося уже принять московский служебник // Иосиф (Семашко) митр. 1883. Т. 3. С. 222—223; Литовской грекоунитской консистории, от 26 февраля за № 165, о назначении епитимии раскаявшемуся и принявшему московский служебник священнику Антонию Виторскому // Иосиф (Семашко) митр. 1883. Т. 3. С. 258; Литовской грекоунитской консистории, от 10 апреля за № 363, о вызове в Жировицы Солтановского священника Коленды, соглашающегося уже на принятие московского служебника // Иосиф (Семашко) митр. 1883. Т. 3. С. 269—270; Литовской грекоунитской консистории, от 11 мая за № 445, о назначении бывшему Пухловскому священнику Малешевскому епитимии за прежнее его поведение и упорство в принятии служебника московской печати // Иосиф (Семашко) митр. 1883. Т. 3. С. 277.

В грекоунитскую коллегию, от 1 марта за № 183, с донесением о лицах грекоунитского духовного ведомства, присоединившихся к православию с 1833 г. // Иосиф (Семашко) митр. 1883. Т. 3. С. 259—260.

<sup>4</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 291. Л. 34—34об. Ср.: Киприанович 1897. С. 177.

реализацией сближения Униатской и Православной Церквей в 1830-е гг. Появление воссоединительного проекта стало возможным из-за обострения экклезиологического противоречия, которое несла в себе Уния, подписанная в декабре 1595 г. в Риме между Католической Церковью и двумя епископами Киевской митрополии Константинопольского патриархата. Дело в том, что в 1590-е гг. западнорусские епископы, согласные на подчинение Риму, мыслили Унию как федеративный союз Церквей, нужный для оздоровления и совершенствования церковной жизни Киевской митрополии. В противоположность этому католическая сторона рассматривала Унию как включение Западнорусской Церкви в общую массу Католической Церкви под не слишком важным для религиозного спасения условием продолжения практиковать восточный обряд<sup>5</sup>. Указанное экклезиологическое противоречие несло в себе постоянную угрозу для Унии. В сообществе униатов в любой момент могло появиться мнение, согласно которому союз с Римом стал вреден, то есть перестал способствовать дальнейшему развитию церковной жизни белорусов и украинцев. Именно это и произошло в конце 1820-х гг. Проект общего воссоединения, предложенный прелатом Иосифом (Семашко), заключал в себе представление, согласно которому дальнейшее существование Унии не оправдано с религиозной точки зрения и ведет к денационализации восточнославянского населения<sup>6</sup>.

Мотивация проекта Семашко была с пониманием воспринята в кругах противников латинизации и полонизации Унии, консолидировавшихся и активизировавшихся в результате подчинения униатских епархий власти латинского митрополита в правление императора Павла I в 1798 г.<sup>7</sup> Это понимание и одобрение стали залогом успешности реализации воссоединения. В то же время сближение униатов с православными проходило

<sup>5</sup> Галадза П., свящ. 1997. С. 5–6; Пері 1995. С. 19. Об этом же см.: Дмитриев 2003.

<sup>6</sup> Романчук А., прот. 2015. С. 250–313.

<sup>7</sup> № 18503 // ПСЗРИ 1. 1830. Т. 25. С. 222; № 18504 // ПСЗРИ 1. 1830. Т. 25. С. 222–224; № 19595 // ПСЗРИ 1. Т. 26. С. 338; № 19706 // ПСЗРИ 1. 1830. Т. 26. С. 486.

в условиях крепостной зависимости значительной части униатской паствы от помещиков-католиков, сохранения господства в белорусско-литовских губерниях полонизма и католичества латинского обряда. К тому же оно сопровождалось непоследовательностью и колебаниями правительственной политики, которая то замедляла, то неоправданно ускоряла осуществление проекта воссоединения<sup>8</sup>. Эти обстоятельства и вызвали в среде униатского духовенства непонимание происходящего, а в некоторых случаях и несогласие с совершавшимся разрывом союза с Римом. При этом, как уже было сказано, униатские иерархи, стремившиеся к упразднению Унии, рассматривали его как разрыв союза, мешающего нормальному развитию церковной жизни. Устранение этого препятствия требовало от них перенаправления деятельности подчиненного духовенства средствами, входящими в их архипастырские полномочия, поэтому акты несогласия со стороны некоторых униатских священников рассматривались епархиальной властью в качестве неповиновения выбранному иерархией общецерковному курсу и нарушения церковной дисциплины, а не квалифицировались как государственные правонарушения.

Итак, водворением спокойствия среди униатских духовных лиц и в 1834–1835 гг., и в 1838–1839 гг. занимался униатский епископат. В его составе, за исключением митрополита Иосафата (Булгака) и викария Литовской епархии епископа Пинского Иосафата (Жарского), после 1834 г. находились люди, уверенные в необходимости разрыва Брестской унии. В качестве основного средства воздействия на подчиненных священников они использовали метод убеждения и увещевания. В то же время в некоторых случаях разговоров было недостаточно.

В польской католической и белорусской националистической литературе, помимо тюремного заключения и ссылок, репрессиями в отношении упорного в католических убеждениях униатского духовенства называют: 1) вызовы священников в Жировичский монастырь для изучения правильного восточного чина богослужения (якобы там они подвергались

<sup>8</sup> Об этом см.: Романчук А., прот. 2015.

моральному давлению и угрозам); 2) переводы на другие приходы; 3) временное отстранение от священнических обязанностей с переводом на причетнические должности; 4) помещение на епитимию в один из униатских монастырей на некоторый срок или до раскаяния; 5) высылки в российские губернии.

Первую меру — вызовы священников в Жировичи для обучения правильному совершению богослужения по восточному обряду — никоим образом нельзя назвать наказанием. Представителям белого приходского духовенства не хотелось туда ездить из-за дальности дороги и нежелания отрываться от хозяйственных забот. Но это вопрос церковной дисциплины. Обучение в Жировичах, которое прошли более восьмисот клириков Литовской епархии, было настолько репрессивной мерой, насколько таковой являются курсы повышения квалификации, к примеру, врачей или учителей, тем более что никакого морального давления священники в Жировичах не испытывали. С ними велись доброжелательные и уважительные беседы. «Каких глубоких соображений, — свидетельствует протоиерей Плакид Янковский, сам участвовавший в работе со священниками по благословию епископа Иосифа (Семашко), — каких напряженных трудов, каких утомительных индивидуальных мер, какого бесконечного разнообразия в их применении, какой снисходительности к слабостям, какого вещего чутья к недоразумениям, какой нежности вообще, такта и дара внушения требовалось здесь на каждом шагу в отношении этих людей, незлобивых и непредубежденных, но ссылавшихся постоянно то на завет отцов, то на присягу, отобранную у них при рукоположении, то, наконец, на необходимость соборного авторитета, которому они готовы заранее и беспрекословно подчиниться»<sup>9</sup>.

Следующие три меры также нельзя охарактеризовать как репрессивные. Они принадлежат обычной практике епархиального начальства, широко используются в наши дни и ни у кого не ассоциируются с репрессиями. Это меры строгости, призванные заставить ослушавшихся

<sup>9</sup> Янковский П., свящ. 2004. С. 157.



священников задуматься над своим поведением, в идеале должны вести к раскаянию и восстановлению послушания. Именно в таком смысле они применялись в процессе подготовки воссоединения к тем, кто проявлял дерзость и неповиновение, отказывался исполнять предписания епархиального начальства — восстановление греческих обрядов, принятие православных богослужебных книг<sup>10</sup>. Практически во всех случаях неповиновение священников было вызвано нежеланием переучиваться, страхом потерять благосклонность помещиков-католиков, а не глубокими убеждениями. Как правило, после первого же прещения священники меняли мнение, не в последнюю очередь стремясь угодить начальству. Некоторым на это требовалось время, но результат был тот же<sup>11</sup>.

В архивных документах удалось выявить фамилии священников обеих униатских епархий, к которым в 1835–1839 гг. были применены указанные три вида мер строгости, направленные на убеждение священников

<sup>10</sup> Как правило, на покаяние священников помещали в следующие униатские монастыри: Вербилковский, Тадулинский, Любарский, Тригурский, Оршанский (РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 291. Л. 6–7). Это не было тюремным заключением. Священники находились на содержании монастырей и исполняли обычные богослужебные обязанности.

<sup>11</sup> В этом отношении показательным является пример священника Адама Плавского, однокашника митрополита Иосифа (Семашко) по Главной католической семинарии при Виленском университете. Плавский выступил одним из зачинщиков протеста 57 священников Новогрудского деканата против введения в униатское богослужение православных служебников, имевшим место в 1834 г. Он был переведен на причетническую должность и помещен до раскаяния в Вольнянский, а затем Бытеньский монастырь. Однако эти меры не заставили его изменить свои взгляды. Кроме того, он постоянно пытался склонить на свою сторону других священников. Чтобы его действия не привели к соблазну согласных на воссоединение священнослужителей Плавский 9 февраля 1839 г. был отправлен на свободное поселение в Смоленскую губернию. Там он, обдумав свое положение, согласился на Православие и 28 апреля 1840 г. был назначен на приходское послушание в Мстиславском благочинии. В 1851 г. А. Плавский скоропостижно скончался, будучи настоятелем Белавичского прихода Литовской епархии (РГИА. Ф. 797. Оп. 6. Д. 22984. Л. 11–19об.; РГИА. Ф. 797. Оп. 6. Д. 22984. Л. 27; Киприанович 1897. С. 120–122; Radwan 2001. S. 162).

проявить послушание епископату: Плавский Адам, Горбацевич Антоний, Дылевский Ипатий, Виторский Михаил, Савич Гедеон, Марциновский Игнатий, Горбацевич Фома, Горбацевич Виктор, Горбацевич Юлиан, Коленда Александр, Имшеник Ян, Вержицкий, Кунихович, Кульчицкий Иустин, Мицевич Григорий, Шолгини Стефан, Милинский<sup>12</sup>, Хруцкий Игнатий, Хруцкий Иоаким, Довгялло Антоний, Гольнец Григорий, Гринкевич Михаил, Игнатович Ян, Клодницкий Станислав, Корзун Антоний, Левицкий Даниил, Лаппо Иосиф, Лосский Иоанн, Лосский Михаил, Маковецкий Петр, Манцевич Флориан, Моравский Ян, Можальский Винцент, Нарбут Иосиф, Обух Ян, Плещинский Стефан, Преперский Иосиф, Ржецкий Кароль, Самович, Стратанович Григорий, Стульчинский Протасий, Щербинский Ян, Жиркевич Иустин, Богданович Павел, Булгак Каллист, Чабановский Фома, Гнито Адам, Игнатович Ян, Ивановский Николай, Ельяшевич Григорий, Котович Мелетий, Лаппо Ян, Маковецкий Иосиф, Марковский Захарий, Никонович Андрей, Никонович Иаков, Перебилло Пий, Точицкий Ян, Воеводский Люциан, Косакевич Иасон, Ельяшевич Григорий<sup>13</sup>.

Всего этот список состоит из 61 имени. Из него известен один священник, который в 1835 г. решительно отказался принимать православную богослужебную литературу и тем отказался от воссоединения. Это — Ипатий Дылевский. Но он происходил из католиков латинского обряда, после обучения в латинской семинарии принял рукоположение в Унии, поскольку пожелал вступить в брак. Униатского богослужения он вообще не знал<sup>14</sup>. После 1835 г. его судьба неизвестна. По всей вероятности, он вышел из состава униатского духовенства.

<sup>12</sup> РГИА. Ф. 797. Оп. 6. Д. 22984. Л. 2об.—3, 24, 27.

<sup>13</sup> РГИА. Ф. 797. Оп. 7. Д. 23496. Л. 23—23об.; РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 291. Л. 6, 34—34об. Ср.: Radwan 2001. S. 168—169.

<sup>14</sup> РГИА. Ф. 797. Оп. 6. Д. 22984. Л. 20; Министру внутренних дел Д. Н. Блудову, от 26 июня за № 386, с мнением о поступившей к нему просьбе священника Дылевского, не принявшего московского служебника // Иосиф (Семашко), митр. 1883. Т. 3. С. 169—170.

Наиболее похожей на репрессии была пятая мера — высылка в великорусские губернии. Она применялась к тем духовным лицам, которые не только сами не соглашались принимать православие в 1839 г., но пытались подтолкнуть к тому же своих собратьев и волновали прихожан.

Отправляемых в глубь России либо помещали в специальной обители города Курске — просторном доме с устроенной в нем униатской церковью, либо расселяли в православных монастырях разных губерний, либо предоставляли им право свободного поселения. Здесь нужно заметить, что насельники Курской обители и высланные на свободное поселение содержались на средства Белорусско-Литовской духовной коллегии. Униатские священнослужители, размещенные в православных монастырях, находились на иждивении этих обителей.

В Курскую обитель были помещены 20 священнослужителей:

Архимандрит Ленартович Венедикт, иеромонахи Шахновский Иаков, Соколовский Варфоломей, Проневич Игнатий, Гуторович Николай, Мочарский Иосафат, Краевский Мартиниан, Козакевич Вонифатий, Арматович Фома, Башнянский Игнатий, Лебель Иракий, Стржелецкий Михаил, Сокол Антоний, Заблоцкий Рафаил, Цихоцкий Рафаил; священники Гольнец Григорий, Носович Фаддей, Рончевский Адам, Маковецкий Петр, Лавецкий Петр<sup>15</sup>.

Были высланы в Черниговскую губернию: Андрушкевич Елисей, Хруцкий Игнатий, Лосский Ян, Лосский Михаил, Мочарский Иосафат, Обух Ян, Стульчинский Протасий — 7 человек.

В Орловскую губернию: Данилевич Аналект, Мацкевич Модест, Прусак Симеон — 3 человека.

В Рязанскую губернию: Долобовский Август, Нарбут Иосиф, Воеводский Люциан<sup>16</sup> — 3 человека.

<sup>15</sup> [Господину] обер-прокурору Святейшего Синода графу Протасову (секретно), от 21 июля за № 859, с мнением о закрытии Курской временной обители и размещении проживающего в ней духовенства // Иосиф (Семашко), митр. 1883. Т. 3. С. 666.

<sup>16</sup> РГИА. Ф. 797. Оп. 7. Д. 23496. Л. 23–23об.

Помимо этого, М. Радван, правда без ссылки на источник, сообщает, что в Вологодскую губернию был выслан иеромонах Николай Ивановский, а во Владимирскую губернию — священник Иосиф Ленчевский. Отыскать в списках высланных во внутренние губернии России эти два имени не удалось. Однако оставшиеся от униатского дела архивные массивы настолько велики, что нельзя с полной уверенностью говорить о полной их проработке, поэтому, доверяя научной добросовестности ксендза Марьяна Радвана, можно признать, что в общей сложности в разные губернии России были высланы не 13, а 15 униатских духовных лиц. Однако и это еще не все. В документах имеются сведения о том, что 9 февраля 1839 г. на свободное поселение в Смоленскую губернию был отправлен священник Адам Плавский, который высказывал несогласие с грядущим воссоединением, начиная с 1834 г.<sup>17</sup> Учитывая это имя, вместе с двадцатью помещенными в Курской обители, число оказавшихся высланными за пределы западных губерний униатских духовных лиц составляет 36 человек.

По представленным спискам видно, что из тех, кто в 1834—1835 гг. не согласился принять православную богослужебную литературу, в 1839 г. в российские губернии оказались высланными тринадцать человек: Воеводский Люциан, Голынец Григорий, Ельяшевич Григорий, Ивановский Николай, Игнатович Ян, Лосский Иоанн, Лосский Михаил, Маковецкий Петр, Мочарский Иосафат, Нарбут Иосиф, Обух Ян, Стульчинский Протасий, Хруцкий Игнатий, Плавский Адам. Отсюда следует, что 48 священников проявили послушание своим епископам в результате увещеваний и под воздействием обычных мер восстановления церковной дисциплины. В итоге, общее количество священников, подвергнутых всем видам воздействия составляет 84 человека.

Униатских священников, высланных во внутренние губернии России накануне и в ходе проведения Полоцкого Собора зимой 1839 г., следует считать теми людьми, которые проявили стойкость в католической вере в ее униатском изводе. Всего их было не 92 и не 106, а 36 человек.

<sup>17</sup> РГИА. Ф.797. Оп. 6. Д. 22984. Л. 11—19об; Там же. Л. 27.

Удаление этих священнослужителей из белорусско-литовских губерний было предпринято стремившимся к православию епископатам из следующих соображений: Уния в пределах России перестала существовать. Все бывшие униатские священнослужители после Полоцкого Собора, коль скоро они хотели оставаться в духовном звании, оказались присоединенными к православию вне зависимости от их личных воззрений. Архиепископ Литовский и Виленский Иосиф (Семашко), руководивший Белорусско-Литовской духовной коллегией в 1839–1843 гг., постоянно вникал в образ их мыслей и следил за поведением только с одной целью: «для их же собственной пользы <...> дабы мог употребить их к должностям, соответственным их способностям и достоинству»<sup>18</sup>. Это означает, что кто-то мог вернуться к приходскому служению или полному исполнению монастырских обязанностей, а кто-то должен был молиться Богу, оставаясь в удалении от мест компактного проживания воссоединенных. При этом никакого препятствия желавшим выйти в светское звание не чинилось. Например, отказались от сана и вышли из духовного сословия иеромонахи Сильвестр Бельский, Вонифатий Тарасевич, Иоанн Овельт, Антоний Волонсевич и Фабиан Мажальский. Кстати, они это сделали не по причине отказа от православия. Как раз православие они приняли. Они не решились остаться в монашеском звании после упразднения Унии, поскольку опасались не выдержать более строгой, чем в базилианском ордене, православной монашеской дисциплины<sup>19</sup>. Когда в 1842 г. Курская обитель была закрыта, пятерых иноков (названных выше) вывели в светское звание, семерых перевели в воссоединенные монастыри (т. е. они уже не считались вредными

<sup>18</sup> Наместнику Тороканского монастыря Иануарию, от 7 января за № 19, с пояснением, как он должен понимать данное ему предписание о неблагонадежных иноках Тороканского монастыря // Иосиф (Семашко) митр. 1883. Т. 3. С. 552.

<sup>19</sup> Святейшему Правительствующему Синоду, от 15 января за № 50, с представлением об увольнении в светское звание иеромонахов Бельского, Тарасевича, Овельта, Волонсевича и Мажальского // Иосиф (Семашко) митр. 1883. Т. 3. С. 554–555.

для воссоединенной паствы), а восьмерых разместили в монастырях Курской епархии<sup>20</sup>.

Таким образом, согласно собранным данным, одна из указанных пяти мер воздействия в процессе движения униатов к православию была применена в отношении 84 униатских священнослужителей. Это несколько не совпадает с данными М. Радвана, который приходит к выводу о том, что в процессе воссоединения пострадали 92 униатских священника и монаха<sup>21</sup>.

В 1839 г. несогласие с воссоединением выразили 36 униатских духовных лиц, что, на первый взгляд, отражает настоящий масштаб сопротивления греко-католических духовных лиц упразднению Унии. На самом деле эта цифра нуждается в коррекции, поскольку некоторые из высланных в дальнейшем пересмотрели свои взгляды.

Представление о реальном количестве униатских клириков, не пожелавших становиться православными, а также об их судьбе в ближайшие годы после Полоцкого Собора можно почерпнуть из чрезвычайно интересного документа, на который современные католические исследователи до настоящего времени не обратили внимания, поскольку он не вписывается в концепцию насильственного обращения униатского духовенства в православие. В российской дореволюционной историографии этот документ был достаточно подробно рассмотрен протопресвитером Георгием Шавельским<sup>22</sup>. История его появления интересна сама по себе.

В 1845 г. во время пребывания во Франции министр государственных имуществ П. Д. Киселев получил частное письмо, содержащее список «бедных униатских священников, которые претерпевают величайшие гонения». Оно было составлено в среде польской эмиграции на основании

<sup>20</sup> Г[осподину] обер-прокурору Святейшего Синода графу Протасову (секретно), от 21 июля за № 859, с мнением о закрытии Курской временной обители и размещении проживающего в ней духовенства // Иосиф (Семашко) митр. 1883. Т. 3. С. 666–667.

<sup>21</sup> Radwan 2001. S. 171.

<sup>22</sup> Шавельский Г., протопр. 1910. С. 370, 374–375.

## О ПРЕСЛЕДОВАНИЯХ УНИАТСКОГО ДУХОВЕНСТВА

послания священника Ильи Андрушкевича без привлечения каких-либо документов, а потому в нем имели место многочисленные неточности. К сожалению, не обошлось и без подлогов.

По возвращении в Россию П. Д. Киселев инициировал официальное расследование, в результате которого на основании подлинных дел в текущих архивах был составлен реестр униатских священнослужителей, высланных в российские губернии в 1839 г., и описано их положение в 1845 г. Вот этот реестр<sup>23</sup>:

|  |  |
|--|--|
| Реестр бедных униатских священников, которые претерпевают величайшие гонения | Сведения, почерпнутые из подлинных дел   |
| Арматович, из Литвы, заключен в Нижегородский монастырь                      | Живет на свободе в Нижнем Новгороде. На содержание ежегодно получает из казны 350 р. асс.  |
| Андрушкевич Илья, коего приложено письмо                                     | На свободе в Курской губернии. На содержание ежегодно получает из казны 350 р. асс.  |
| Багинский, латинский ксендз, в Нерчинске в большой бедности                  | В униатском духовенстве не состоял   |
| Барановский, францисканский монах 70 лет                                     | В униатском духовенстве не состоял   |
| Босяцкий Виктор, в Черниговской губернии                                     | Умер в Нежине в 1843 г., проживая на свободе с получением ежегодного пособия по 350 р. асс.  |
| Баснянский Игнатий, базилианский монах, в Вольнской губернии                 | Баснянского не было, а есть Башнянский, который принял православие и жительствует в Вольнской губернии в Дерманском монастыре, где и пользуется полным содержанием |

<sup>23</sup> РГИА. Ф. 797. Оп. 87. Д. 30. Л. 4–13.

*ПРОТОИЕРЕЙ АЛЕКСАНДР РОМАНЧУК*

|   |  |
|---|--|
| <p>Цихоцкий Иосафат,<br/>в Киеве</p>  | <p>Согласно собственному желанию переместился в Киево-Братский монастырь, от которого и пользуется полным содержанием</p>  |
| <p>Цеплинский Терентий,<br/>в Орловской губернии<br/>в г. Брянске содержится<br/>в заключении уже 17 лет</p>  | <p>Цеплинского не было, а есть Терентий Чаплинский, на свободе в Орловской губернии. Он избрал для жительства г. Брянск и получает ежегодно из казны по 350 р. асс. Чаплинский содержался в монастыре по военно-судебному делу за дерзость и сопротивление распоряжениям правительства в 1831 г. по поводу участия почтаевских базилиан в польском мятеже.</p> |
| <p>Хруцкий Игнатий,<br/>униатский священник,<br/>в Черниговской губернии</p>  | <p>По принятии православия проживает в Витебской губернии, где состоит приходским священником в Дрисненском уезде</p>  |
| <p>Данилевич, в Саратове.<br/>Говорят, что он получает<br/>пенсион от правительства<br/>и что ему позволено исповедовать римско-католическую веру, но он не может выехать из Саратова</p> | <p>На свободе и по желанию его пребывает там, где есть римско-католическая церковь, поселился в Саратове с получением ежегодно на содержание из казны 350 р. асс.</p>  |
| <p>Галинский, в Перми</p>   | <p>По военно-судебному делу, вследствие бывшего в 1831 г. польского мятежа, приговорен к заключению в монастыре по Высочайше утвержденному докладу генерал-аудитора и отправлен в Козловский Троицкий монастырь Тамбовской епархии</p>   |
| <p>Прусак, в Перми</p>  | <p>На свободе в Казани с получением ежегодного содержания 350 р. асс.</p>  |
| <p>Гас Карл, в Нерчинске</p>  | <p>В униатском духовенстве не состоял</p>  |
| <p>Гуторович Николай</p>  | <p>На свободе и по желанию его проживает там, где есть римско-католическая церковь. На содержание получает ежегодно из казны 350 р. асс.</p>   |



## О ПРЕСЛЕДОВАНИЯХ УНИАТСКОГО ДУХОВЕНСТВА

|  |  |
|--|--|
| Гринцевич, в Саратове  | На свободе. Согласно желанию проживает в Саратове. Содержание получает ежегодно из казны 350 р. асс.   |
| Яржина Нарцисс, в Иркутске, латинский священник                          | В униатском духовенстве не состоял   |
| Юдзинский, в Енисейске   | В униатском духовенстве не состоял   |
| Томковид, в Курске   | На свободе. Согласно изъявленному им желанию проживает в Харькове. Содержание получает ежегодно из казны 350 р. асс.                         |
| Кобылинский, старый больной ксендз из Домбрович, сослан без суда в Пермь | В униатском духовенстве не состоял   |
| Кассианович, в Мелецком монастыре Вольнской губернии                     | Жительствует в Западном крае под ведением прежнего своего начальства, от которого не имеется донесений о какой-либо в отношении его перемене |
| Кассианович, ему дают по 6 руб. серебром в год. Он также в Мелецке       | Жительствует в Западном крае под ведением прежнего своего начальства, от которого не имеется донесений о какой-либо в отношении его перемене |
| Крубский, неизвестно, что с ним сделалось                                | По военно-судебному делу после 1831 г. перемещен из Почаевского в Тригурский монастырь в той же Вольнской епархии                            |
| Козакевич, в Нижегородской губернии                                      | На свободе в Нижнем Новгороде. Содержание получает ежегодно из казны 350 р. асс.   |
| Копецкий, в Тригурии   | Умер в 1843 г.   |
| Корзун, в Черниговской губернии  | На свободе в Чернигове. Содержание получает ежегодно из казны 350 р. асс.  |
| Концевич Иосафат, в Любаре на Волини                                     | В Тороканском монастыре Литовской епархии, где пользуется полным содержанием.  |
| Климантович, в Любаре  | В любарском монастыре на содержании. В 1841 г. нанес жестокие побои наместнику настоятеля  |

*ПРОТОИЕРЕЙ АЛЕКСАНДР РОМАНЧУК*

|   |  |
|---|--|
| Карпинский, в Вавуличах                   | На свободе со своим семейством в имении графа Ржевущого в Вольнской губернии   |
| Лесецкий, переведен из Калуги в Харьков   | Лесецкого не было, а есть Лисицкий, который на свободе, по собственному желанию проживает в Полтаве. Содержание получает ежегодно из казны 350 р. асс.                         |
| Литинский Варлаам, в Чернигове            | На свободе. По собственному желанию проживает в Полтаве. Содержание получает ежегодно из казны 350 р. асс.   |
| Лебель Иракий, Шаргород                   | Согласно собственному желанию переместился в Шаргородский монастырь Подольской епархии   |
| Ленартович                                | Умер в 1845 г.   |
| Лавецкий, во Владимирской губернии        | Принял православие и находится в губернии Владимирской   |
| Лоцкий, в Чернигове, равно как и отец его | Лосские Михаил и Иоанн, сын Михаила, приняли православие, жительствоуют в Витебской губернии, имея должности приходских священников: 1-й в Суражском, а 2-й в Полоцком уездах. |
| Лоцкий Михаил                             | Целенаправленное повторение, чтобы увеличить число   |
| Мозикевич, в Вольнской губернии           | В униатском духовенстве не состоял   |
| Мочарский, в Воронеже                     | На свободе в Воронеже. Содержание получает ежегодно из казны 350 р. асс.   |
| Маковецкий, во Владимире                  | Принял православие, жительствоует в Витебской губернии в Дрисненском уезде, где состоит приходским священником.  |
| Манцевич, в Чернигове                     | На свободе в Чернигове. Содержание получает ежегодно из казны 350 р. асс.  |
| Моисевич, в Чернигове                     | Такого не бывало ни в Чернигове, ни в других великороссийских губерниях  |

## О ПРЕСЛЕДОВАНИЯХ УНИАТСКОГО ДУХОВЕНСТВА

|   |  |
|---|--|
| Никонович, в Литве                          | Проживал не в Литве, а на Вольни. Переехал в Брянск на вольную квартиру. Содержание получает ежегодно из казны 350 р. асс. |
| Носевич, в Саратове                         | Носевича не было, а есть Носович. На свободе в Саратове. Содержание получает ежегодно из казны 350 р. асс.                 |
| Обух, в Чернигове                           | По принятии православия живет в Витебской губернии. Приходской священник в Полоцком уезде.                                 |
| Павловский, латинский священник в Нерчинске | В униатском духовенстве не состоял   |
| Проневич, в Тамбове                         | Умер в 1843 г.   |
| Прусак, в Орле                              | Упомянут вторично  |
| Ренчинский, в Сибири                        | Есть Рончевский. На свободе в Симбирске. Содержание получает ежегодно из казны 350 р. асс. Управляет частным имением.      |
| Шишко, в Енисейске                          | В униатском духовенстве не состоял   |
| Скивский, в Костроме                        | По военно-судебному делу 1831 г. заключен в Костромской Богоявленский монастырь, где и пользуется содержанием.             |
| Сокол, в Киеве                              | По желанию жительствует в Киево-Михайловском монастыре, от которого пользуется содержанием                                 |
| Солтановский Игнатий, в Нежине              | Есть Иона Солтановский. Принял православие в 1840 г.   |
| Скопинович                                  | В униатском духовенстве не состоял   |
| Шушковский                                  | В униатском духовенстве не состоял   |
| Шиманский Никифор, в Чернигове              | На свободе в Чернигове. Содержание получает ежегодно из казны 350 р. асс.  |
| Таерновский, в Ярославле                    | Есть Шаехновский. Живет на свободе в Ярославле. Содержание получает ежегодно из казны 350 р. асс.                          |
| Зелинский, в Нерчинске                      | В униатском духовенстве не состоял   |
| Зелинский, в Томске                         | В униатском духовенстве не состоял   |

|                                  |   |
|----------------------------------|---|
| Томковид, в Курске               | повторно  |
| Заблоцкий Рафаил,<br>на Воыни    | Арестован по подозрению в беспорядках, но вина не доказана и готовится выйти на свободу |
| Железовский Петр,<br>в Чернигове | Не был ни в Чернигове, ни в губерниях великороссийских                                  |

Из этого документа, в котором названо шестьдесят имен, следует, что священники Иона Солтановский, Ян (Иоанн) Обух, Игнатий Хруцкий, Михаил Лосский, Иоанн Лосский, Игнатий Башнянский, Петр Лавецкий, Петр Маковецкий — итого восемь человек — приняли православие и вернулись к монастырским послушаниям или церковно-приходскому служению. После закрытия Курской обители в 1843 г. двадцать человек выбрали свободное поселение с пенсией от российского правительства; двое решили остаться на содержании православных монастырей; один вышел в светское звание и, говоря современным языком, занялся бизнесом. Также из этого списка видно, что четыре священника к 1845 г. скончались, четверо никогда не высылались из белорусско-литовских губерний, двадцать имен принадлежали людям, никакого отношения к униатскому духовенству не имевшим либо наказанным по военно-судебным делам, относящимся к событиям восстания 1830—1831 гг. Наконец, три имени (Кассианович, Томковид, Лосский Михаил) повторены для увеличения списка. Эти данные говорят о том, что решительно отказались от воссоединения с православием двадцать четыре униатских священнослужителя (если считать выбравших свободное поселение, умерших и вышедшего в светское звание). Избравших жительство в православных монастырях к противникам воссоединения отнести нельзя, поскольку нет сведений о том, исполняли ли они в этих монастырях богослужебные обязанности.

Обращает на себя внимание тот факт, что все священники, выбравшие не проживание в каком-либо православном монастыре, а вольное поселение на частных квартирах в тех городах, которые они сами указали, могли свободно заниматься доходной деятельностью любого рода и вне зависимости от этого получали из казны ежегодное содержание в размере

350 рублей ассигнациями в год<sup>24</sup>. Двадцать клириков, не пожелавшие расстаться с католичеством, в основном, избрали для жительства те города, где имелись костелы: Чернигов, Полтава, Брянск, Воронеж, Харьков, Симбирск, Нежин, Ярославль, Казань, Саратов, Нижний Новгород. Им никто не препятствовал оставаться католиками и не навязывал переход в господствующее вероисповедание.

Такова была «жестокость» царского правительства. Она особо впечатляет, если вспомнить, что самое большое жалование, на которое мог рассчитывать действующий православный священник в то время, согласно закону «Об обеспечении православного сельского духовенства», вступившему в силу 20 июля 1842 г.<sup>25</sup>, составляло 250 рублей в год. Можно говорить о применении к упорным униатским священникам и монахам «запрета на профессию». Без сомнения, для них это было тяжело. Однако российское правительство в этом случае не нарушило принцип свободы совести и не устранилось от бремени материального содержания тех, кого оно отрешило от церковного служения.

Наконец, надо отметить, что историки, которые особо подчеркивают насильственные меры в отношении униатского духовенства, попадают в ловушку. Дело в том, что религиозные убеждения являются самой сильной мотивацией неконформизма. Любой священник знает: его повиновение любым властям простирается только до вопросов вероучения. Далее следует твердость вплоть до мученичества. С Православной Церковью в 1839 г. воссоединились около двух тысяч греко-католических священников. Если предположить, что их просто запугали, то такое возможно исключительно при том условии, что все они были неверующими, а потому

<sup>24</sup> РГИА. Ф. 797. Оп. 87. Д. 30. Л. 4об.—11.

<sup>25</sup> № 15872. Высочайше утвержденное положение об обеспечении православного сельского духовенства землями, домами и единовременными пособиями в губерниях: Витебской, Могилевской, Минской, Гродненской, в Ковельском и Овручском уездах Волынской и Белостокской области // ПСЗРИ 2. 1842. Т. 17. Отд. 1. С. 771—780; Римский 1998. С. 27.

им было безразлично, в каком вероисповедании зарабатывать на хлеб насущный. Бросить в лицо такому количеству белорусских священников обвинение в неверии в Бога, а следовательно, в лицемерии худшего свойства никто не имеет права.

Подводя итог проведенного исследования можно сказать о том, что суммирование всех списков униатских священников, которые были подвергнуты тому или иному воздействию в 1830-е гг. в связи с реализацией проекта воссоединения униатов с православными, является неправомерным. Необходимо указывать властную структуру, которая осуществляла воздействие, классифицировать меры воздействия, рассматривать их последствия, определять степень нарушения ими свободы совести священнослужителей. Без этого озвучивание цифр превращается в инструмент идеологической борьбы и свидетельствует лишь о неизгладимой обиде католической стороны на православие и Российскую империю за понесенное поражение. Несомненно, изучение этой темы необходимо продолжать, оно далеко от завершения. Тем не менее на данном этапе можно говорить о том, что несогласие на воссоединение с православием, подкрепленное некоторой долей исповедничества, выразили 24 греко-католических духовных лица. Согласно архивным данным, собранным М. Радваном, в 1837 г. в Литовской епархии было 673 прихода, 981 священник и 815 473 верующих. В Белорусской насчитывалось 554 прихода, 715 священников и 608 407 верующих<sup>26</sup>. Число монахов по разным данным колебалось от 228<sup>27</sup> до 251<sup>28</sup>. То есть количество священников и монахов достигало 1947 человек. Из этого следует, что отказавшиеся от воссоединения составляли 1,284% от всех священнослужителей Унии, что заставляет задуматься о жизнеспособности униатского церковного объединения в пределах России в первой трети XIX в. и вполне закономерном его исчезновении.

<sup>26</sup> Radwan 2001. S. 185.

<sup>27</sup> РГИА. Ф. 797. Оп. 87. Д. 18. Л. 19.

<sup>28</sup> Radwan 2001. S. 140.

## О ПРЕСЛЕДОВАНИЯХ УНИАТСКОГО ДУХОВЕНСТВА

### АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ

- РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 291. О воссоединении Греко-Униатской Церкви с Православной. Распоряжения и уведомления обер-прокурора Синода и донесения духовенства Белорусской еп. Епископу Василию о ходе фактического присоединения к православию духовенства и прихожан униатского исповедания о благонадежности униатского духовенства; указ Синода об обозрении западных епархий.
- РГИА. Ф. 797. Оп. 7. Д. 23496. Об устройстве в городе Курске временной обители для нескольких униатских духовных.
- РГИА. Ф. 797. Оп. 6. Д. 22984. О противоборстве некоторых греко-унитских духовных введению в унитские церкви свойственного им богослужения, обрядов и книг церкви Греко-Восточной. Адам Плавский, Хруцкий, Дылевский. Тут же и о помещике Гольнском.
- РГИА. Ф. 797. Оп. 87. Д. 18. Рапорты камергера Скрипицына по обозрению им грекоунитской епархии.
- РГИА. Ф. 797. Оп. 87. Д. 30. По делу о воссоединении униатов: 1) опровержение записки об угнетении упорных униатских священников; 2) опровержение сказки о базилианке Мечиславской.

### ЛИТЕРАТУРА

- Дмитриев 2003 — *Дмитриев М. В.* Между Римом и Царьградом: Генезис Брестской церковной Унии 1595–1596 гг. М., 2003 (Труды исторического факультета МГУ 22; Сер. 2, Исторические исследования 7). [*Dmitriev M. V. Mezhdru Rimom i Tsar'gradom: Genезis Brestskoi tserkovnoi Unii 1595–1596 godov (Between Rome and Constantinopol: The genesis of the Brest Union of 1595–1596). Moscow, 2003 (Trudy istoricheskogo fakul'teta MGU 22; Serie 2, Istoricheskie issledovaniia 7).*]
- Иосиф (Семашко), митр. 1883 — Записки Иосифа митрополита Литовского, изданные Императорскою Академиею Наук по завещанию автора в 3 т. СПб., 1883. [*Zapiski Iosifa mitropolita Litovskogo, izdannye Imperatorskoyu Akademiei u Nauk po zaveshchaniiu avtora v 3 tomakh (Notes of Joseph the Metropolitan of Lithuania, published by the Imperial Academy of Sciences in accordance with the will of the author in 3 volumes). Saint Petersburg, 1883.*]
- Киприанович 1897 — *Киприанович Г. Я.* Жизнь Иосифа Семашки, митрополита Литовского и Виленского и воссоединение западно-русских униатов с Православною Церковию в 1839 г. Вильна, <sup>2</sup>1897. [*Kiprianovich G. Ya. Zhizn' Iosifa Semashki,*

- mitropolita Litovskogo i Vilenskogo i vossoedinenie zapadno-russkikh uniatov s Pravoslavnoi Tserkoviiu v 1839 godu (The life of Joseph Semashko, Metropolitan of Lithuania and Vilna, and the reunification of the western-russian uniates with the Orthodox Church in 1839). Vil'na, 21897.]
- Римский 1998 — *Римский С. В.* Конфессиональная политика России в Западном крае и Прибалтике XIX столетия // Вопросы истории. 1998. № 3. С. 25–44. [*Rimskii S. V.* Konfessional'naya politika Rossii v Zapadnom krae i Pribaltike XIX stoletiya (The confessional policy of Russia in the Western territories and the Baltic States in the XIX century) // Voprosy istorii (Historical Questions). 1998. № 3. P. 25–44.]
- Романчук А., прот. 2015 — *Романчук А., прот.* Высокопреосвященный Иосиф (Семашко), митрополит Литовский и Виленский: Очерк жизни и церковно-общественной деятельности. М. — Мк., 2015. [*Romanchuk A., archpriest.* Vysokopreosvyashchenniy Iosif (Semashko), mitropolit Litovskii i Vilenskii: Ocherk zhizni i tserkovno-obshchestvennoy deyatel'nosti (His Eminence Joseph (Semashko), Metropolitan of Lithuania and Vilna: An essay on his life and church-public activities). Moskva — Minsk, 2015.]
- Шавельский Г., протопр. 1910 — *Шавельский Г., протопр.* Последнее воссоединение с Православною Церковию униатов Белорусской епархии (1833–1839 гг.). СПб., 1910. [*Shavelsky G., protopresbyter.* Poslednee vossoedinenie s Pravoslavnoi Tserkoviiu uniatov Belorusskoi eparkhii (1833–1839 gody) (The last reunionification with the Orthodox Church of the Uniates of the Belarusian diocese (1833–1839)). Saint Petersburg, 1910.]
- Янковский П., свящ. 2004 — *Янковский П., свящ.* Записки сельского священника. Мк., 2004. [*Yankovsky P., priest.* Zapiski sel'skogo svyashchennika (Notes of a country priest). Minsk, 2004.]
- Галадза П., свящ. 1997 — *Галадза П., свящ.* Літургічне питання і розвиток богослужень напередодні Берестейської унії аж до кінця XVII століття // Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви в XVII столітті: Матеріали Четвертих Берестейських читань, Львів, Луцьк, Київ, 2–6 жовтня 1995 р. / Под ред. Б. Гудзяка. Львів, 1997. С. 5–6.
- Dobrzyński 1992 — *Dobrzyński Z.* Prawosławni a grekokatolicy w dawniej Polsce. Wars., 1992. Cz. 1–2.
- Пері 1995 — *Пері В.* Берестейська унія у римському баченні // Історичний контекст, укладнення Берестейської унії і перше поунійне покоління: Матеріали Перших «Берестейських читань». Львів, 1995. С. 7–25.



## О ПРЕСЛЕДОВАНИЯХ УНИАТСКОГО ДУХОВЕНСТВА

Radwan 2001 — *Radwan M.* Carat wobec kościoła greckokatolickiego w zaborze Rosyjskim 1796–1839. R. — Lublin, 2001.

### *Abstract*

#### ***Romanchuk Alexander, archpriest. Regarding the question of Uniate persecution during the reconciliation between the Uniates and the Orthodox in 1839***

The article studies the problem of the strong measures against the Uniate clergy in the course of preparing the abolition of the Uniate Church in the Russian Empire in the 1830-s. It also highlights what those measures were in particular. Conclusions are made about the scale of the measures, as well as their place among all the other steps taken to reunite the Uniates with Russian Orthodox believers.

*Keywords:* repressions, strong measures, the Polotsk Church Synod of 1839, the Uniate clergy, the Union of Brest, Uniats' reuniting with Russian Orthodox believers.

## КАНОНИЧЕСКОЕ ПРАВО

МИТРОПОЛИТ ИСИДОР (ТУПИКИН)

# ВКЛАД ЕПИСКОПА СМОЛЕНСКОГО И ДОРОГОбУЖСКОГО ИОАННА (СОКОЛОВА) В РАЗВИТИЕ КАНОНИЧЕСКОЙ НАУКИ В РОССИИ

УДК 348.819.3

DOI: 10.31802/2500-1450/2017-28-1-178-200

### *Аннотация*

В России изучение церковного права издревле было связано с практическими вопросами жизни христиан и не имело своего особого места в кругу прочих наук. Лишь в конце XVIII столетия митрополит Московский и Коломенский Платон (Левшин) составил инструкцию по изучению Кормчей книги и приложил методы толкования канонов, содержащихся в ней. Святейший Синод увидел пользу в данной инициативе и постановил ввести изучение Кормчей во всех духовных академиях. Позже в результате реформы духовной школы 1808 г. в учебную сетку академий был введен новый предмет — каноническое право. С этого периода началось систематическое изучение каноники в России. Однако лишь спустя несколько десятилетий стали выходить действительно значимые научные труды по этой теме. Роль первопроходца в этом деле заслуженно принадлежит преосвященному Иоанну (Соколову). Благодаря его монографии «Опыт курса церковного законовeдения», опубликованной в 1851 г., было положено начало глубокому научному анализу системы церковного права. Именно епископом Иоанном была предложена методология канонического права, определены его источники и место в ряду иных церковных дисциплин. Для восполнения того недостатка, который имелся в собственной канонической системе, преосвященный Иоанн написал ряд статей, опубликованных в журналах «Христианское чтение» и «Православный собеседник». Необходимо признать, что это были лишь первые серьезные шаги на пути

становления отечественной школы церковного права, однако именно они дали возможность будущим исследователям пройти дальше по намеченному епископом Иоанном пути.

*Ключевые слова:* епископ Иоанн (Соколов), каноническое право, изучение, метод, источники, систематизация, «Опыт курса церковного законоведения», система, теория, практика.

Прежде чем приступить к анализу работ преосвященного Иоанна и определению их значения для церковного правоведения, необходимо дать оценку тому состоянию, в котором находилась каноническая наука до публикации трудов епископа Иоанна (Соколова), именно с рассмотрения этого аспекта мы начнем настоящее исследование. В нем будут определены этапы зарождения церковно-правовой науки в России, основные направления исследований, а также наиболее значимые труды, написанные в рассматриваемый период.

Работы преосвященного Иоанна по церковному праву можно разделить на две группы: два тома монографии «Опыт курса церковного законоведения» и различные статьи. Согласно этой логике, следующим предметом для рассмотрения в рамках настоящей статьи будет являться изучение методологии епископа Иоанна, что позволит определить не только ее характер, но и собственный взгляд преосвященного Иоанна на методы и источники каноники. Сопоставительный анализ методологии преосвященного Иоанна (Соколова) с аналогичными исследованиями в рамках рассматриваемого периода позволит охарактеризовать значимость его работы по означенному направлению. Поскольку все имеющиеся работы по каноническому праву преосвященного Иоанна (Соколова) достаточно обширны как по объему, так и по кругу затрагиваемых тем, в настоящем исследовании не ставится задача их полного и всестороннего исследования. Многочисленные статьи епископа Иоанна могут послужить материалом для дальнейших исследований в рассматриваемой области. В связи с этим материалом для анализа стал основной труд епископа Иоанна «Опыт курса церковного законоведения», в котором заключены основные положения системы канонического права преосвященного Иоанна.

Впервые мысль о введении каноники в образовательную систему была продекларирована в нашей стране в правление царя Федора Алексеевича. Эта идея была запечатлена в уставе Славяно-греко-латинской академии. Так как проект устава не был окончательно оформлен и не получил юридической силы, исполнение указанной идеи не было осуществлено<sup>1</sup>. На втором этапе существования (1700—1775) Славяно-греко-латинской академии рассматриваемая наука также не была введена в учебную программу ни в качестве самостоятельного предмета, ни в качестве дополнения к курсу богословия. Лишь в труде архиепископа Феофилакта (Лопатинского) под названием “*Scientia Sacra*” (1706—1710)<sup>2</sup> можно обнаружить интерес к канонической науке, что отразилось в попытке проанализировать происхождение и генезис церковного и гражданского права.

Только при митрополите Московском и Коломенском Платоне (Левшине) в третий период (1775—1814) существования упомянутой выше академии церковное право заняло свое место в ряду изучаемых дисциплин. Преподавание предмета, согласно мысли митрополита, должно было строиться на изучении и комментировании Кормчей книги. Эта позиция заключена в инструкции митрополита касательно данного предмета: «Студентам надобно знать соборные деяния и правила святых отец. Для сего рекомендуется *Beveregius*<sup>3</sup>. Причем надобно сводить нашу Кормчую с подлинным текстом правил апостольских, вселенских

<sup>1</sup> См.: Смирнов 1855. С. 12.

<sup>2</sup> См.: Там же. С. 136.

<sup>3</sup> Уильям Беверидж (лат. Беверигиус) — англиканский пастор, в дальнейшем занял епископскую кафедру. При его участии в Оксфорде был издан в двух томах «Синодикон» (*Συνοδικόν*) — свод источников канонического права на греческом языке. В первом томе он поместил Правила Вселенских и Поместных Соборов с толкованиями Аристина, Зонары и Вальсамона, во втором — «Алфавитную Синтагму» Матфея Властаря (Beveridge 1672). Этим изданием пользовались не только на Западе, но и на православном Востоке. По благословению священноначалия данные работы читали и переписывали. В качестве основы для «Пидалиона» и «Синтагмы» было положено издание У. Бевериджа (см.: Цыпин В., прот. 2012. С. 97).

и поместных соборов, с показанием, ежели где с греческим текстом у нас не сходно или не вразумительно. Причем дозволяется учителю употреблять благоразумную и основательную критику: поелику многие правила относились не к настоящим обстоятельствам и по временам имели нужду некоторые отменяемы быть»<sup>4</sup>. Вышеупомянутая программа была одобрена Святейшим Синодом (1798) и утверждена в качестве образцовой для всех духовных учебных заведений Русской Церкви<sup>5</sup>. Прежде всего преподавание канонического права было введено в Санкт-Петербургских духовных школах<sup>6</sup>. В 1809 г. Комиссия духовных училищ дала ряд рекомендаций для преподавания церковного права на первом курсе Санкт-Петербургской духовной академии<sup>7</sup>.

Однако по заданному направлению преподавание продолжалось недолгое время. В том же 1809 г. Комиссия духовных училищ расширила понимание задач, стоявших перед канонической наукой. Так, было решено сформировать «краткое хронологически-систематическое изложение науки»<sup>8</sup>. Тот же орган в 1814 г. сделал следующее предложение руководству Санкт-Петербургской академии: «Составить по каноническому праву краткую систему, в которой собрать коренные правила церковных постановлений с доказательством оных из слова Божия, Правил св. апостолов, Соборов и отцов, с прибавлением духовного регламента»<sup>9</sup>.

Данные идеи получили оформление в труде ректора Петербургской духовной академии, будущего святителя Филарета (Дроздова) «Обозрения

<sup>4</sup> Смирнов 1855. С. 298.

<sup>5</sup> См.: № 18726. Высочайше утвержденный Синодский указ от 31 октября 1798 г. «О порядке учения в Духовных Академиях и Семинариях» // ПСЗРИ 1. 1830. Т. 25. С. 426–431.

<sup>6</sup> См.: Чистович 1857. С. 103, 113.

<sup>7</sup> «Прочитать всю Кормчую. Но Кормчую нельзя читать без строгой разумной критики. Нужно почти везде, а паче в важнейших правилах сноситься с текстом греческим...» (Там же. С. 191).

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Там же. С. 202.

богословских наук в отношении к преподаванию их в высших духовных училищах»<sup>10</sup> (1814). В «Обзрении» автор относит каноническое право к разряду «правительственного богословия»<sup>11</sup>. По мнению святителя Филарета, церковное право наиболее отстоит от сердцевины богословских наук<sup>12</sup>. Сама система построения курса по церковному законоведению, по мысли автора «Обзрения», должна состоять из следующих компонентов: предварительные определения о Церкви, Соборах и Предании; церковная иерархия; церковное чиноначалие; церковная экономия; церковное судопроизводство. Это пособие следовало писать с соответствующими ссылками на Священное Писание и на постановления Соборов с их специализацией касательно законов Русской Церкви. Этот труд перед началом его употребления в духовных учебных заведениях необходимо было представить на суд священноначалия<sup>13</sup>.

Необходимо отметить, что будущий святитель Филарет (Дроздов), составляя «Обзрение», находился под влиянием известных богословских систем своего времени. К таковым относятся, во-первых, представители научной школы Русской Церкви: архиепископ Сильвестр (Лебединский)<sup>14</sup>, епископ Феофилакт (Горский)<sup>15</sup> и архиепископ Феофан (Прокопович)<sup>16</sup>; во-вторых, представители западной школы: Иоганн Франц Будде (Буддей)<sup>17</sup> и Пуаре Пьер<sup>18</sup>. При составлении системы преподавания церковного права святитель Филарет руководствовался прежде всего наработками по этому предмету архиепископа Чигиринского Иринья (Фальковского), которые были изложены в «*Compendium*

<sup>10</sup> Филарет (Дроздов), свт. 1885. Т. 1. С. 122.

<sup>11</sup> Там же. С. 127.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Сильвестр (Лебединский), архиеп. 1805.

<sup>15</sup> Феофилакт (Горский), еп. 1818.

<sup>16</sup> Феофан (Прокопович), архиеп. 1802.

<sup>17</sup> Buddeus 1726.

<sup>18</sup> Poiret 1728.

*in ussum Rossicae studiosae...*”<sup>19</sup>. Данное мнение подтверждается различными сопоставлениями, в том числе сходством научной терминологии, в творениях обоих авторов.

Однако в этом случае важнейшую роль играет не то, какие влияния претерпело «Обозрение» от господствовавших в период написания данного труда богословских систем, а то, что в этом труде осознается необходимость развития отечественного церковного права в его научно-богословском осмыслении.

Более совершенный план канонической дисциплины, отвечающий ее целям и задачам, можно обнаружить у митрополита Московского и Коломенского Макария (Булгакова) в его труде «Введение в православное богословие». Автор отнес каноническое право к разряду «составных» богословских наук<sup>20</sup>, поясняя при этом свою мысль так: первый разряд составляет право Церкви внутреннее, а второй — внешнее.

Тем не менее, по мысли митрополита Макария (Булгакова), все законы, принятые на Соборах, являются не более чем ступенями развития, толкованием и приложением первоначальных прав и обязанностей, которые были даны самим Господом Иисусом Христом, к отдельно взятым случаям и историческим рамкам Церкви. Эти права и обязанности, пройдя сквозь многие века, пришли к современному своему положению. В связи с этим они имеют двоякое происхождение: догматическое — в Слове Божиим

<sup>19</sup> Ириней (Фальковский), архиеп. 1802.

<sup>20</sup> «Хотя христианское управление может быть предметом трехчастных наук, именно: исторического обозрения канонического права; канонического права, ныне действующего в Православной Церкви; и канонического права сравнительного, однако же весьма удобно может быть излагаемо и в одной общей науке под названием канонического права или церковного законоведения. Законы, по которым совершается управление Православной Церковью (предмет канонического права), можно разделить на два класса: одни касаются устройства Церкви как особенного общества верующих в Иисуса Христа, соединенных между собою важными правами и обязанностями и пользующихся известными средствами к достижению вечного спасения; другие определяют отношение ее к посторонним обществам» (Макарий (Булгаков), митр. 1871. С. 469).

и историческое — в истории Церкви. Эта двойственность отразилась в плане митрополита Макария (Булгакова) по предмету каноническое право. Первая часть была озаглавлена следующим образом: «Об основаниях канонического права Православной Церкви». Вторая глава, названная «Об основании историческом», включала в себя анализ исторического развития церковного законодательства<sup>21</sup>.

В данном случае необходимо заметить, что план системы канонического права, составленный епископом Иоанном (Соколовым) и помещенный им во введении к «Опыту», имеет сходные черты с вышеизложенным планом митрополита Макария (Булгакова). Однако, как будет показано далее, епископ Иоанн сделал значительный шаг вперед в деле разработки и систематизации церковного права по сравнению с преосвященным Макарием.

«Опыт курса церковного законоведения» был завершён отцом Иоанном (Соколовым), на тот момент ещё архимандритом, в 1851 г. Данный труд подразделяется на две части: введение и историко-экзегетический анализ ключевых источников церковного права.

Преосвященный Иоанн видел задачу канонической науки в том, чтобы «представить духовное общество так, как оно должно быть или как оно действительно по своим законам существует и управляется»<sup>22</sup>. Для того чтобы завершить построение системы канонической науки, необходимо использовать множество трудов, предметом рассмотрения которых являются различные источники церковного законодательства. Эти источники епископ Иоанн подразделил на три части<sup>23</sup>:

- 1) основные, или собственно канонические;
- 2) исторические;
- 3) практические.

<sup>21</sup> Макарий (Булгаков), митр. 1871. С. 472–473.

<sup>22</sup> Иоанн (Соколов), еп. 1851. С. I.

<sup>23</sup> Там же. С. 23.



Задачи канонического права состоят в том, чтобы исследовать выше-названные источники, учитывая их исторический контекст (когда они появились, при каких обстоятельствах и т. п.), а также канонический аспект (содержательность и важность). Данный план действий ставит перед собой цель определить значимость изучаемых установлений церковного права, что позволяет проследить его поэтапное формирование и объяснить современное состояние правил и постановлений Православной Церкви<sup>24</sup>. Из этого исследования науке необходимо извлечь общие принципы и методы церковного устройства и управления, не зависимые от местных условий развития отдельных Церквей. Пройдя этот путь, необходимо обратиться к действующему праву Поместных Церквей и на основании полученного материала с максимальной объективностью подойти к его изучению и систематизации<sup>25</sup>. Согласно такому плану преосвященный Иоанн (Соколов) полагал создать курс канонического права<sup>26</sup>.

Что касается источников законодательства Церкви и изучения ее постановлений, то, по мнению епископа Иоанна (Соколова), сугубое внимание канонистов должны привлекать канонические источники, в числе которых прежде всего Священное Писание. Именно фрагменты Священного Писания, относящиеся к каноническому праву, требуют серьезного подхода и внимательного изучения. Данные отрывки необходимо использовать в качестве ключевых доказательств согласно пониманию Церкви и определенному ею толкованию. При этом такие доказательства необходимо брать по преимуществу из Нового Завета, так как установления ветхозаветной Церкви, включавшие в себя обрядовую сторону жизни, иерархические и судебные постановления, потеряли силу вместе с прекращением Ветхого Завета и в Новом недействительны. Те

<sup>24</sup> Иоанн (Соколов), еп. 1851. С. 10.

<sup>25</sup> Там же. С. 10–12.

<sup>26</sup> «В полный состав церковного законоведения входят три главных предмета: обозрение его источников, раскрытие общих или основных его начал, изложение действующих законов Церкви по разным частям ее управления» (Там же. С. 26).

постановления, которые были заимствованы из Ветхого Завета, должны быть уточнены и раскрыты в постановлениях Соборов и святых отцов, поэтому при возникновении каких-либо вопросов по этому предмету или при отсутствии прямых указаний в Священном Писании необходимо обращаться к постановлениям Соборов и канонам святых отцов<sup>27</sup>.

Другие источники канонического права также требуют особого внимания исследователей. К таковым относятся различные уставы, чиноположения и церковные предания. Часть из них, касающаяся церковного управления, например монашеские уставы, может быть рассмотрена отдельно после изучения канонов Соборов и святых отцов в качестве их дополнения. Говоря о правилах церковного управления, находящихся в богослужебных книгах, епископ Иоанн отмечает, что они также должны быть изучены и систематизированы<sup>28</sup>.

Преосвященный Иоанн (Соколов) отводил историческим источникам важное место. Несмотря на то, что эти источники не вошли в церковное право, они значительно дополняют канонические и помогают в решении различных вопросов. Особое внимание исследователь уделял римскому гражданскому праву, так как оно имело наибольшее распространение в древнем мире, оказало сильнейшее влияние на право древней Церкви и вместе с ним перешло в Русскую Церковь. В связи с этим фундамент и принципы этого права, по мнению епископа Иоанна, заслуживают особого рассмотрения<sup>29</sup>.

Характеризуя практические источники, преосвященный Иоанн отстаивал идею о превалировании частного права отдельной Церкви над общим каноническим. Его аргументация строилась на том, что первое является неизменным и постоянно используемым в церковной практике Поместной Церкви, а второе изменчиво и имеет противоречия, поэтому должно быть в подчинении у первого. Смешивать эти два вида

<sup>27</sup> Иоанн (Соколов), еп. 1851. С. 26–27.

<sup>28</sup> Там же. С. 30–31.

<sup>29</sup> Там же. С. 31.

невозможно, за исключением тех случаев, когда правовая система одной Церкви органично входит в правовое поле другой, как это произошло с Константинопольским Патриархатом и Русской Церковью<sup>30</sup>.

Во второй части своего труда преосвященный Иоанн (Соколов) хотел поместить исследование о фундаментальных началах церковного управления. По мнению автора, на этих началах стоит общая система церковного права, ибо источниками его служат Священное Писание, правила Соборов и святых отцов. Именно в этом разделе заключены общие основания управления Церковью, общие принципы порядка без вхождения в детали. Более того, в этом случае подразумевается Вселенская Церковь, а не какая-либо из Поместных Церквей. Подобное изложение церковного права может быть справедливо названо теорией церковного права. Далее необходимо обозначить принципы построения данной теории, они таковы: основывать теорию не на отвлеченных понятиях ума, но на началах всего церковного права; то есть составлять ее на источниках, одобренных Церковью; не вдаваться в различные детали канонического права и вообще не уделять излишнего внимания трудноразрешимым вопросам; учитывать тот контекст, в котором исторически действуют Поместные Церкви и не применять к ним все законы, касающиеся Вселенской Церкви<sup>31</sup>. В качестве примера можно привести понятие о самостоятельности Церкви в своем управлении и ее правах в общественной жизни, что малоприменимо к Поместным Церквам. Яркий пример злоупотребления этим положением можно увидеть в римском каноническом праве. Однако необходимо избегать крайностей и не упразднять законы, малоприменимые в рамках Поместных Церквей, но имеющие важное значение для вселенского православия.

Таким образом, изучение общих начал и правил Церкви Вселенской должно послужить введением в изучение канонического права Поместных Церквей и подготовить тем самым твердый фундамент для дальнейших

<sup>30</sup> Иоанн (Соколов), еп. 1851. С. 32.

<sup>31</sup> Там же. С. 33.

исследований. Так, по замечанию преосвященного Иоанна, «Церкви Поместные тогда могут быть признаны вполне православными, когда не в одном исповедании веры, но и в основах своего управления, в его духе и главных законах сохраняют неизменно коренные начала вселенского права, общие законы Кафолической Церкви»<sup>32</sup>.

Изучение же современных епископу Иоанну законов (данный фрагмент должен был войти в третью часть его исследования) является учебной либо практической составляющей общей системы канонического права.

В связи с этим основными методами работы с этим материалом являются учебный и практический. Учебный метод должен строиться по принципам и правилам любой науки, практический метод призван раскрыть положительную сторону приложения на практике тех или иных законов. В учебном методе правила Церкви необходимо объединить с правом гражданским. Метод же практический заключается в руководстве по исследованию законов в собственном их составе. Кроме того, существует сравнительный метод, при котором сравниваются друг с другом правила и законы одной тематики разных Поместных Церквей. Также существует и исторический метод, ставящий перед собой задачу изучить не только содержание постановлений, но и проанализировать время их появления, обстоятельства и развитие в историческом контексте различных эпох. Итак, наука канонического права имеет вышеназванный инструментарий для выполнения различных целей и задач.

Таким образом, епископ Иоанн (Соколов) выстроил общую систему канонического права, состоящую из трех частей: исследование источников, систематизация общего права Вселенской Церкви и систематизация частного права, то есть отдельных Поместных Церквей<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> Иоанн (Соколов), еп. 1851. С. 34.

<sup>33</sup> Необходимо подчеркнуть, что епископ Иоанн не абсолютизировал свою систему и признавал, что могут существовать различные условия, при которых исследователю нужно будет отступить от него, соотносясь со специальными задачами научного изложения церковного права (Там же. С. 16).

Любая система науки церковного права, по мысли преосвященного Иоанна, должна базироваться «на твердых началах, которые должны сообщить ей верное направление, определить правильное понимание церковных прав и законов и всему изложению их дать единство духа и мысли»<sup>34</sup>. Этими началами являются:

- 1) Священное Писание<sup>35</sup>;
- 2) собственные понятия и выражения Церкви об этих предметах<sup>36</sup>.

Ключевым основанием является «сознание в правах и законах Церкви высшего права — Божественного»<sup>37</sup>. Именно эта идея должна проходить красной нитью через всю науку церковного законоведения и объяснять основания церковного строя и управления.

Таковы воззрения епископа Иоанна (Соколова) на задачи, методы, источники и направления развития канонической науки. Данной системе невозможно отказать в разумной рациональности, так как Церковь есть Богом учрежденный организм, который имеет четкую организацию. По своей подлинной природе Церковь является неизменной хранительницей непреходящих истин, заключенных в Божественном Откровении. Она выступает в качестве единого целого, поэтому может иметь только одно общее право.

В связи с этим изучение и восприятие «вселенского канона» становится приоритетной задачей для любого канониста. Знания, полученные в ходе этого изучения, становятся тем критерием, который в последующем служит для оценки норм и правил, выработанных дальнейшим историческим существованием Христовой Церкви. М. А. Остроумов об этом пишет следующим образом: «Что касается до материальных принципов

<sup>34</sup> Иоанн (Соколов), еп. 1851. С. 16.

<sup>35</sup> Мф. 16, 17–19; 1 Кор. 3, 5–10; 2 Кор. 3, 4–6; 1 Тим. 3, 15.

<sup>36</sup> Иоанн (Соколов), еп. 1851. С. 16–19.

<sup>37</sup> Там же. С. 19.

метода изучения церковного права, то ясно, что оно должно исходить не из каких-нибудь умозрительных оснований *a priori*, а из положительных принципов, из которых развила церковное право в истории до наших дней сама Церковь»<sup>38</sup>.

Усвоив эту мысль, преосвященный Иоанн создал свою систему науки канонического права, началом которой послужил экзегетический анализ правил и канонов Вселенской Церкви. Важным в этой системе явилось то, что ее автор одним из первых попытался выстроить ее на строго православном фундаменте: «Наука церковного законоведения, по своему содержанию и направлению, должна быть наукою не только положительною (а не отвлеченною), но и самобытною, из собственных начал православного церковного законоположения и в собственных ее пределах развивающуюся»<sup>39</sup>.

Значительное место в построении самой системы церковного права преосвященный Иоанн отводит богословию в широком смысле слова. К каноническому праву, по его мнению, принадлежат «основные правила вероучения: о познании и почитании истинного Бога в Едином Существе и в Трех Лицах; о исповедании Божественного вместе и человеческого естества в Едином Лице Богочеловека; о почитании в Нем Единой Истинной Главы Церкви, о состоянии Церкви под невидимым управлением Святого Духа, о Божественности ее происхождения; неизменяемости и нерушимости священных прав ее в деле спасения и т. д.»<sup>40</sup>. Так, в границы церковного права епископ Иоанн (Соколов) включает догматическое богословие, нравственное богословие, литургическое богословие и обряды, что составляет область исследования иных наук. Данное включение объясняется общим фоном, господствовавшим в богословии времен преосвященного Иоанна, поскольку каноническое право тогда рассматривалось в контексте богословских наук.

Однако это не значит, что автор «Опыта» не выделял канонику из других наук, он, напротив, определял ее особые черты и положение.

<sup>38</sup> Остроумов 1893. С. 48.

<sup>39</sup> Иоанн (Соколов), еп. 1851. С. II–III.

<sup>40</sup> Там же. С. 40–41.

Преосвященный Иоанн писал: «Законы, которыми управляется Православная Христова Церковь как в каноническом содержании своем, так и в историческом развитии, представляют весьма обширное поле для ученых трудов. Кроме того, что наука должна облегчить познание законов приведением их в правильную систему, показать их происхождение, значение и действие в Церкви, изучение церковных законов имеет связь с познанием всей деятельной жизни Церкви, в целом ее составе, как духовного общества, имеющего свой порядок управления, права, обязанности и потребности»<sup>41</sup>. Вот почему именно епископ Иоанн (Соколов) может по праву считаться первым исследователем канонического права в качестве отдельной богословской науки. В этом качестве он действительно заслуживает звание «отца науки православного церковного права»<sup>42</sup>.

В дальнейшем исследователи канонического права двигались в направлении, заданном епископом Иоанном. При этом многие из последующих канонистов осуществили отделение всех богословских наук, которые оставил в своей системе автор «Опыта курса церковного законоведения», от собственно канонического права.

Правовед Н. К. Соколов следуя, по его собственному признанию, западному канонисту Шульте<sup>43</sup>, составлял свои лекции, отсекая все посторонние, по его мнению, темы, и вкладывал в них целостную юридическую конструкцию. Об этом Н. К. Соколов пишет следующим образом: «Церковное право должно представить собой совокупность всех норм или законов, которыми управляется жизнь и отношения Церкви

<sup>41</sup> Иоанн (Соколов), еп. 1851. С. I—II.

<sup>42</sup> Никодим (Милаш), еп. 1897. С. 25.

<sup>43</sup> Шульте Иоганн-Фридрих — знаменитый католический канонист, профессор церковного права в Пражском и Боннском университетах. Являлся одним из ключевых руководителей движения старокатоликов; возглавлял старокатолические конгрессы в Мюнхене (1871), Кельне (1872), Констанце (1873), Фрейбурге (1874) и Бреславле (1876) и был избран руководителем комитета, в обязанности которого входил поиск мер для организации старокатолического немецкого епископата. Им была написана история старокатолического движения в книге «Der Altkatholizismus» (1887) (См.: Б. А. 1904).

как внешнего общества и учреждения; другими словами, церковное право представляет тот внешний, необходимый от личной воли порядок, который должен господствовать в религиозном союзе, установленном для осуществления целей христианства. В смысле субъективном церковное право есть совокупность различных прав и обязанностей, принадлежащих членам Церкви, сообразно с различным положением, занимаемым ими во внешнем церковном союзе»<sup>44</sup>. Ученый, рассуждая о взаимоотношениях церковного права с другими науками, определяет в качестве задачи богословия исследование внутренней природы Церкви, а для канонического права — обеспечение порядка во внешней стороне жизни Церкви, что позволяло бы беспрепятственно воплощать в жизнь христианские ценности<sup>45</sup>. Далее Н. К. Соколов, говоря о юридических задачах каноники, подчеркивает, что данный раздел церковной науки, не порывая с догматикой, тем не менее редактирует методы богословской науки, берет их в свой инструментарий, придавая им иное значение и смысл<sup>46</sup>.

Несмотря на некоторые различия в системах, у Н. К. Соколова и епископа Иоанна (Соколова) имеются сходства не только в общих чертах, но и в частных. Так, отличие церковных правил от нравственных трактуется одинаково обоими учеными<sup>47</sup>.

Профессор И. С. Бердников относительно места богословских наук в церковном праве придерживался тех же позиций, что и Н. К. Соколов<sup>48</sup>. И. С. Бердников внес значительный вклад в разработку и обнаружение канонических норм, которые составляют содержание науки канонического права в их сравнении с гражданскими нормами права. Подчеркнув различия государственного и церковного права, он утверждал следующее: «Принудительность правовых норм составляет необходимый признак

<sup>44</sup> Соколов 1875. С. 12–13.

<sup>45</sup> Там же. С. 42–43.

<sup>46</sup> Там же. С. 13.

<sup>47</sup> См., например: Иоанн (Соколов), еп. 1851. С. 8; Соколов 1875. С. 16–17.

<sup>48</sup> См.: Бердников 1889. С. 318–321.



в понятии права. Но необходимо, чтобы эта принудительность была непременно материального характера. Для признания за известными нормами правового значения существенно необходимо лишь то, чтобы они осуществляли задачу всякого права <...> А какими мерами достигается эта задача — материально- или нравственно-принудительными, это вопрос второстепенный. Поэтому и церковные нормы, несмотря на то, что они соблюдаются по свободному и разумному подчинению членов церковного союза установленному в нем порядку <...> по всей справедливости должны быть названы правовыми нормами»<sup>49</sup>.

Понимание И. С. Бердниковым юридического характера правовых норм церковного права разделял и профессор М. А. Остроумов. Он придерживался того мнения, что совокупность церковно-правовых норм не подвержена частному влиянию отдельных членов Церкви, так как эти нормы являются основанием бытия Церкви на земле. Также он не сомневался в принудительном характере церковных правил, однако этот порядок служит для достижения членами Церкви той цели, ради которой они вступают в ее мистическое тело. Учитывая вышеназванное свойство канонических правил, М. А. Остроумов сделал вывод о том, что при всей близости к богословским наукам церковное право содержит в себе юридическую основу, которая сближает ее с прочими юридическими науками, поэтому, обобщает исследователь, канонисту необходимо иметь не только богословскую, но и юридическую подготовку<sup>50</sup>.

Стоит также сказать и о взглядах профессора А. С. Павлова. Он относит церковное право прежде всего к юридической области, однако признает необходимость существования в нем богословского и исторического элементов<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> Бердников 1889. С. 302.

<sup>50</sup> См.: Остроумов 1893. С. 21–24.

<sup>51</sup> «Задача нашей науки состоит в том, чтобы построить систему церковного права на основании его собственных начал и из его собственных источников. Само собой, понятно, что наука должна иметь дело с действующим правом Церкви и, главнейшим образом, с правом

Таким образом, оттого что преосвященный Иоанн не проводит четкой границы между источниками исследования церковного права и собственно источниками права как объективными предметами, значение его трудов ничуть не умаляется. Отметим также, что данный взгляд в его эпоху был распространен повсеместно. Такого же взгляда придерживался и один из лучших знатоков церковного права в Европе А. С. Павлов<sup>52</sup>, а ученые И. С. Бердников<sup>53</sup>, М. А. Остроумов и Н. А. Заозерский<sup>54</sup> приблизились к наиболее точному разграничению этих понятий.

Можно отметить, что епископ Иоанн (Соколов) создал довольно обширный план для своей системы, который включал в себя: а) экзегетический анализ источников церковного права, б) изложение общего Вселенского права, в) изложение частного права Поместных Церквей. Тем не менее данному плану не суждено было реализоваться. Лишь в 1851 г. вышли два выпуска «Опыта...», которые включали в себя введение и исагогико-экзегетический анализ в историко-каноническом аспекте. Второй раздел, который должен был охватить римское право в его связи с церковным, не был выполнен. Протоиерей Георгий Флоровский писал по этому вопросу: «То верно, что это не “система” права, но только источниковедение. “Систему” Иоанн просто не успел построить. Говорили, что рукопись систематических томов была остановлена в цензуре...»<sup>55</sup> (к сожалению, автору настоящего исследования не удалось найти подтверждения предположению протоиерея Георгия Флоровского в архивных источниках).

Русской Церкви. А как Русская Церковь есть часть единой Восточной Православной Церкви, то ее право должно излагаться в неразрывной связи с правом этой последней. Но чтобы правильно понять жизненное значение и того и другого права, необходимо знать, как оно образовалось. Отсюда наилучшим методом научного изложения церковного права должен быть признан метод историко-догматический» (Павлов 2002. С. 27).

<sup>52</sup> См.: Ключевский 1969. С. 15.

<sup>53</sup> См.: Бердников 1885.

<sup>54</sup> См.: Заозерский 1888.

<sup>55</sup> Флоровский Г., прот. 2009. С. 288.

Но работа по этой теме не прекратилась. Епископ Иоанн (Соколов), следуя своему плану, подготовил к изданию свод важнейших правил, которые содержались в постановлениях древней Церкви. Данный труд не был издан, однако о его достоинстве можно судить по высказыванию святителя Филарета (Дроздова), разбиравшего этот свод: «Большая часть статей его извлечена из правил с основательностью и разборчивостью и представляет немалый и значительный труд»<sup>56</sup>.

Для восполнения того недостатка, который имелся в собственной канонической системе, преосвященный Иоанн написал ряд статей, которые были опубликованы в журналах «Христианское чтение» и «Православный собеседник». Несомненно, что это было только начало пути и эти труды не могли соперничать с европейскими работами по каноническому праву, ибо наша отечественная каноническая наука находилась в младенческом состоянии и имела совсем иные исторические условия формирования. В связи с этим несправедливо требовать от работ преосвященного Иоанна того же уровня (не говоря даже о более высоком), что у европейских исследований по данному направлению.

Подводя итог настоящему исследованию, еще раз подчеркнем, что в период научной деятельности преосвященного Иоанна каноническая наука в России находилась на этапе становления. Лишь благодаря трудам наших видных иерархов, в числе которых митрополит Платон (Левшин) и святитель Филарет Московский, каноническая наука обрела свое законное место в учебной программе высших духовных учебных заведений, поэтому епископу Иоанну в свое время требовалось идти тем путем, по которому до него шли немногие.

Автор «Опыта курса...» внес значительный вклад в изучение канонических дисциплин. О важности этого труда свидетельствовал протоиерей Георгий Флоровский: «В первый раз по-русски были предложены древние и основоположные каноны церковные, с обстоятельным и интересным комментарием, более историческим, чем

<sup>56</sup> Филарет (Дроздов), свт. 1885. С. 416.

доктринальным»<sup>57</sup>. Также об «Опыте курса...» говорится в “The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity”, изданной под редакцией Джона Энтони Макгакина<sup>58</sup>, и в исследовании Эйдана Николса “Theology in the Russian Diaspora: Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanasiev (1893–1966)”<sup>59</sup>. Невозможно не привести отзыв о вышеупомянутом труде митрополита Новгородского и Санкт-Петербургского Никанора (Клементьевского): «Как этот “Опыт церковного законоведения” по содержанию в нем всех древних основных правил Православной Церкви, его томов, его основательности и богатству и разнородных богословских сведений, его очевидной необходимости и пользе в духовных училищах есть единственный в своем роде, то сочинитель заслуживает, по моему мнению, высшую ученую степень»<sup>60</sup>.

В качестве ключевых источников для канонической дисциплины преосвященный Иоанн выделил Священное Писание и Священное Предание Церкви, которые он охарактеризовал как канонические. Кроме них, он также признал целесообразным использовать исторические и практические источники.

Основным методом автор «Опыта курса...» считал изучение прежде всего общих начал и правил Вселенской Церкви, что должно было послужить подготовкой и введением перед изучением канонического права Поместных Церквей. Таким образом, епископ Иоанн (Соколов) создал общую систему канонического права, состоящую из трех частей: исследование источников, систематизация общего права Вселенской Церкви и систематизация частного права Поместных Церквей.

В устройстве самой системы церковной каноники значительное место преосвященный Иоанн отводил богословию. Однако в дальнейшем многие исследователи осуществили отделение всех богословских наук,

<sup>57</sup> Флоровский Г., прот. 2009. С. 288–289.

<sup>58</sup> См.: Grdzeldze 2011. P. 132.

<sup>59</sup> См.: Aidan 1989. P. 16.

<sup>60</sup> О ревизии Петербургской духовной академии (РГИА. Ф. 796. Оп. 134. Д. 909. Л. 4).

которые оставил в своей системе автор «Опыта курса церковного законоведения» от собственно канонического права, оставив в них строгую юридическую схему.

О значении работ епископа Иоанна (Соколова) говорит также тот факт, что они были использованы в научных работах по каноническому праву в качестве вспомогательных материалов исследователями и в XXI в.<sup>61</sup>

Таким образом, несмотря на некоторые недостатки канонической системы преосвященного Иоанна, его труды послужили началом научных разработок ключевых проблем канонического права в Русской Церкви.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Б. А. 1904 — Б. А. Шульте // БЭ. 1904. Т. 40. С. 6–7. [B. A. Schulte // *Entsiklopedicheskii slovar' Brokgauza i Efrona* (Brockhaus and Efron encyclopedic dictionary). Saint Petersburg, 1904. Tom 40. P. 6–7.]
- Бердников 1885 — *Бердников И. С.* Церковное право, как особая, самостоятельная правовая область и его отношение к общей системе права: Вступительная лекция, читанная в Императорском Казанском университете. Казань, 1885. [*Berdnikov I. S.* Tserkovnoe pravo, kak osobaia, samostoiatel'naia pravovaia oblast' i ego otnoshenie k obshchei sisteme prava: Vstupitel'naia leksiia, chitannaia v Imperatorskom Kazanskom universite (Church law, as a special, independent legal field and its relation to the general system of law: Introductory lecture, read at the Imperial Kazan University). Kazan, 1885.]
- Бердников 1889 — *Бердников И. С.* Дополнение к Краткому курсу церковного права православной греко-российской церкви. Казань, 1889. [*Berdnikov I. S.* Dopolnenie k Kratkomu kursu tserkovnogo prava pravoslavnoi greko-rossiiskoi tserkvi (Supplement to the short course in church law of the Orthodox Greek-Russian Church). Kazan, 1889.]
- Григорий (Матрусов), иерод. 2017 — *Григорий (Матрусов), иерод.* Каноны: правила Церкви и правила жизни. Правила и практика применения канонов первого тысячелетия в современной жизни Церкви. М., 2017. [*Gregory (Matrusov), hierodeacon.* Kanony: pravila Tserkvi i pravila zhizni. Pravila i praktika primeneniia kanonov pervogo tysiacheletii v sovremennoi zhizni Tserkvi (Canons: the rules of the Church and the rules

<sup>61</sup> См., например: Григорий (Матрусов), иерод. 2017.

- of life. Rules and practice of applying the canons of the first millennium in the modern life of the Church). Moscow, 2017.]
- Заозерский 1888 — *Заозерский Н. А.* Право православной Греко-восточной русской церкви как предмет специальной юридической науки. М., 1888. [*Zaozerskii N. A.* Pravo pravoslavnoi Greko-vostochnoi russkoi tserkvi kak predmet spetsial'noi iuridicheskoi nauki (The right of the Orthodox Greek-Eastern Russian Church as a subject of special legal science). Moscow, 1888.]
- Иоанн (Соколов), еп. 1851 — *Иоанн (Соколов), еп.* Опыт курса церковного законоведения. СПб., 1851. [*John (Sokolov), bishop.* Opyt kursa tserkovnogo zakonovedeniia (The experience of the course of church jurisprudence). Saint Petersburg, 1851.]
- Ириней (Фальковский), архиеп. 1802 — *Ириней (Фальковский), архиеп.* Compendium, in usum rossicae studiosae iuventutis concinnatum, atque adjectione sex ultimorum librorum iuxta delineationem eiusdem cl. Theophanis. СПб., 1802.
- Ключевский 1969 — *Ключевский В. О.* Содействие церкви успехам русского гражданского права и порядка // *Ключевский В. О.* Церковь и Россия. Р., 1969. С. 7–39 [*Kliuchevskii V. O.* Sodeistvie tserkvi uspekham russkogo grazhdanskogo prava i poriadka (Promoting the church the success of Russian civil law and order) // *Kliuchevsky V. O.* Tserkov' i Rossiia (The Church and Russia). Paris, 1969. P. 7–39.]
- Макарий (Булгаков), митр. 1871 — *Макарий (Булгаков), митр.* Введение в православное богословие. СПб., 1871. [*Macarius (Bulgakov), metropolitan.* Vvedenie v pravoslavnoe bogoslovie (Introduction to Orthodox theology). Saint Petersburg, 1871.]
- Никодим (Милаш), еп. 1897 — *Никодим (Милаш), еп.* Православное церковное право. СПб., 1897. [*Nicodemus (Milash), bishop.* Pravoslavnoe tserkovnoe pravo (Orthodox Church and Canon Law). Saint Petersburg, 1897.]
- Остроумов 1893 — *Остроумов М. А.* Очерк православного церковного права. Харьков, 1893. [*Ostroumov M. A.* Ocherk pravoslavnogo tserkovnogo prava (Essay on Orthodox Church Law). Kharkov, 1893.]
- Павлов 2002 — *Павлов А. С.* Курс церковного права. СПб., 2002. [*Pavlov A. S.* Kurs tserkovnogo prava (Course of church law). Saint Petersburg, 2002.]
- Сильвестр (Лебединский), архиеп. 1805 — *Сильвестр (Лебединский), архиеп.* Compendium theologiae classicum didactico-polemicum, doctrinae orthodoxae christiae maxime consonum. М., 1805.

- Смирнов 1855 — Смирнов С. К. История Московской славяно-греко-латинской академии. М., 1855. [Smirnov S. K. Istoriia Moskovskoi slaviano-greko-latinskoi akademii (The history of the Moscow Slavic-Greek-Latin Academy). Moscow, 1855.]
- Соколов 1875 — Соколов Н. К. Из лекций по церковному праву. Система канонического права в 2 вып. М., 1875. Вып. 2. [Sokolov N. K. Iz leksii po cerkovnomu pravu. Sistema kanonicheskogo prava v 2 vypuskakh (From lectures on church law. The system of canon law in two editions). Moscow, 1875. Vypusk 2.]
- Феофан (Прокопович), архиеп. 1802 — Феофан (Прокопович), архиеп. Christianae, Orthodoxae, Dogmatico-polemicae Theologiae, olim a clarissimo viro Theophane Prochorowicz eiusque continuatoribus adornatae ac in tribus voluminibus primum anno MDCCCLXXXII (1782) editae, Compendium, in usum rossicae studiosae iuventutis concinnatum, atque adjectione sex ultimorum librorum iuxta delineationem eiusdem cl. Theophanis. СПб., 1802.
- Феофилакт (Горский), еп. 1818 — Феофилакт (Горский), еп. Orthodoxae orientalis ecclesiae dogmata seu doctrina christiana de credendis et agendis. СПб., 1818.
- Филарет (Дроздов), свт. 1885 — Филарет (Дроздов), свт. Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. СПб., 1885. Т. 1, 3. [Philaretus (Drozdov), sviatitel'. Sobranie mnenii i otzyvov Filareta, mitropolita Moskovskogo i Kolomenskogo, po uchebnym i tserkovno-gosudarstvennym voprosam (Collection of opinions and comments of Filaret, Metropolitan of Moscow and Kolomna, on educational and church-state issues). Saint-Petersburg, 1885. Tom 1, 3.]
- Флоровский Г., прот. 2009 — Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. М., 2009. [Florovsky G., archpriest. Puti russkogo bogosloviia (Ways of Russian theology). Moscow, 2009.]
- Цыпин В., прот. 2012 — Цыпин В., прот. Каноническое право. М., 2012. [Tsypin V., archpriest. Kanonicheskoe pravo (Canon law). Moscow, 2012.]
- Чистович 1857 — Чистович И. А. История Санкт-Петербургской духовной академии. СПб., 1857. [Chistovich I. A. Istoriia Sankt-Peterburgskoi dukhovnoi akademii (History of the St. Petersburg Theological Academy). Saint Petersburg, 1857.]
- Aidan 1989 — Aidan N. Theology in the russian diaspora: Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanasiev (1893–1966). New York, 1989.

## МИТРОПОЛИТ ИСИДОР (ТУПИКИН)

Beveridge 1672 — *Beveridge W.* Synodikon, sive Pandectae canonum ss. Apostolorum et Conciliorum ab Ecclesia Graeca receptorum. Oxonii, 1672.

Buddeus 1726 — *Buddeus I. F.* Historia Ecclesiastica Veteris Testamenti. Magdeburg, 1726.

Grzelidze 2011 — *Grzelidze T.* Church (orthodox ecclesiology) // The encyclopedia of eastern Orthodox Christianity. Vol. 1. A—M / Ed. J. A. McGuckin. Oxford, 2011. P. 124—132.

Poiret 1728 — *Poiret P.* Oeconomia Divina. Б. м., 1728.

### *Abstract*

#### **Isidore (Tupikin), metropolitan. Contribution of bishop John of Smolensk and Dorot gobuzh (Sokolov) to the development of canonical science in Russia**

In Russia, the study of church law since ancient times was associated with practical issues of the life of Christians, and did not have a special place among other sciences. Only at the end of the 18th century the Metropolitan of Moscow and Kolomna Platon (Levshin) compiled an instruction on the study of the “Pilot Book” and developed the methods of interpreting the canons contained in it. The Holy Synod saw the benefits in this initiative and decided to introduce the study of the “Pilot book” in all theological academies. Later, as a result of the reform of the theological schools in 1808, a new subject was introduced into the academic curriculum of academies — canon law. From this period began the systematic study of canon law in Russia. However, it was only after several decades that truly significant scientific works began to be published on this subject. The role of the pioneer in this case deservedly belongs to His Grace John (Sokolov). Thanks to his monograph — “Experience of a course on church jurisprudence”, published in 1851, a deep scientific analysis of the church law system was initiated. It was Bishop John who proposed the methodology of canon law, its sources and place among a number of other ecclesiastical disciplines. To fill the deficiency that existed in his own canonical system, Bishop John wrote a number of articles that were published in the journals Christian Reading and Orthodox Interlocutor. It must be admitted that these were only the first serious steps towards the formation of a national school of church law, but it was these steps that enabled subsequent researchers to go further along the path outlined by Bishop John.

*Keywords:* bishop John (Sokolov), canon law, study, method, sources, systematization, “Experience of a course on church jurisprudence”, system, theory, practice.



## АГИОГРАФИЯ

К. Е. СКУРАТ

### «ЖИЗНЬ БЛАЖЕННАЯ И СВЕТЛАЯ... ЕСТЬ ЖИЗНЬ ВО ХРИСТЕ»

По письмам священномученика Илии Четверухина<sup>1</sup>  
Часть II

УДК 82-94

DOI: 10.31802/2500-1450/2017-28-1-201-226

#### *Аннотация*

Статья представляет собой духовную биографию священномученика Илии Четверухина. Основываясь на воспоминаниях родных отца Илии и его письмах из заключения, автор выявляет основные душевные качества мученика, показывает его духовное возрастание и углубление веры в тяжелых условиях советского концлагеря. Так перед глазами читателя встает подлинный духовный портрет священномученика Илии.

*Ключевые слова:* жизнь во Христе, священномученик Илия Четверухин, письма из заключения.

#### 3. ПИСЬМА В ЮНОСТИ

Характер писем юношеских — не только Илии, но и его будущей жены, магушки Евгении, — точно, душевно, по-родному определен внучкой батюшки, автором-составителем используемой книги Ольгой Сергеевной Четверухиной. «Их письма, — свидетельствует она, — пронизаны чистой, беззаветной юношеской любовью, преданностью Господу и верой в Его благодатный Промысл, желанием служить... Ему». И как

<sup>1</sup> Часть первая опубликована: Скурат 2017.

свидетель подтверждает: «Сегодня<sup>2</sup>, спустя годы, зная, как сложились судьбы этих людей, сколь многотрудной и драматичной оказалась их жизнь, какие жертвы принесены были ими на алтарь служения Спасителю, можно сказать, что они до конца оставались верными юношеским обетам, что они не посрамили тех чувств, которыми питали друг друга в годы совместного духовного возрастания»<sup>3</sup>.

*а) «Жизнь блаженная и светлая...  
есть жизнь во Христе»*

Смысл жизни человека как образа Божия, в верном понимании сего, есть только во Христе Спасителе. Именно в Нем блаженство и светлость. Эту истину мы можем уже зреть в собственном уме, в своем сознании, в своих мыслях — только все должно быть чисто, благодатно, свято... Во всей силе она явлена в божественном Откровении, в литургическом богословии, в святоотеческих творениях и как осуществленное — в подвигах святых людей и, конечно, в их наставлениях, размышлениях, словах (письмах)...

Эта святая жизнь проходит красной нитью через письма священномученика Илии, особенно в письмах юношеских, не подвергавшихся, надо думать, оку «бдителей».

«Жизнь блаженная и светлая, влекущая меня, — пишет Илия Евгении, полагая все предстоящее в волю Господа, — есть жизнь во Христе, по Его заповедям, в любви к Нему, где каждый шаг был бы, по возможности, во славу Его и с именем Его на устах... Вам представилось одно хорошее дело — и Вы счастливы, а как вся жизнь во славу Христа? Сам Бог благословил бы нас и обитель сотворил бы в нас... Я не говорю специально о монастыре. Помните у Феофана: отрешение от мира состоит не в удалении в монастырь или в пустыню, а в отрешении от грехов, греховных привычек и греховного образа жизни. Такое отрешение, мне думается, желательно... Воля Господа неисповедима, и да будет так, как... Ему

<sup>2</sup> Материалы подготовлены к публикации в 2012 г., опубликованы в 2016 г.

<sup>3</sup> Четверухин И., сщмч. 2016. С. 404.

угодно. Он желает только добра для нас, и один только знает, что нам нужно. Господи, да будет воля Твоя! В руке Твоей предаю дух мой, “ими же вси судьбами спаси мя!”»<sup>4</sup>

Эти слова священномученика повторены умышленно: на них невольно останавливаешься, их перечитываешь, над ними паки и паки задумываешься! Господи! Да будет каждый наш шаг в Твою славу!

*б) Чтение Священного Писания  
и творений святых отцов*

Очень важно, необходимо читать Священное Писание, и читать вдумчиво, неторопливо, стараться запомнить прочитанное, а вслед за сим так же отнестись и к святоотеческим творениям. «Святитель Феофан, — свидетельствует Илия, — относительно Священного Писания пишет: “Иные определяют себе читать оттуда столько-то, оттуда столько-то и читают много. Мысли освежаться могут и при этом, но польза получается не вся; а нередко чтение обращается почти в бесплодный процесс. Лучший порядок следующий: возьми стихок, войди в него всем вниманием и разлагай его на возможные благопомышления. Это первое дело. В родившихся мыслях ищи сторон, которыми они могут повлиять на сердце и привлечь его к себе. Это второе дело. Затем извлеки себе из них уроки и проведи их по своей жизни... Стишки из Писания заучивай на память и заученное повторяй, как только свободны ум и слово, заучивай поскорей и побольше мест из Писания, особенно слов и дел Христа Спасителя, и повторяй их чаще”»<sup>5</sup>.

И от себя: «Читаю Феофана... его слова... умиротворяют, убажуют, возгревают, мне делается тихо-радостно, светло, безмятежно. Передо мной раскрывается горизонт чудной, сияющей, блаженной жизни, я рвусь туда»<sup>6</sup> <...> “Начертание христианского нравоучения” я кончил, 118-й

<sup>4</sup> Четверухин И., сщмч. 2016. С. 411–412.

<sup>5</sup> Там же. С. 409–410.

<sup>6</sup> Там же. С. 408.

псалом кончаю, читаю “Путь ко спасению”, достал толкование епископа Феофана на послание апостола Павла к Ефессянам<sup>7</sup> <...> Вы говорите, что кончаете Феофана. Читайте сызнова. Вы откроете много нового. Я читаю “ученую” книгу епископа Сергия “О спасении”. Повторяю книгу “Путь ко спасению” Феофана и, если успею, все его другие. “Письма о христианской жизни” уже прочитал дважды<sup>8</sup> <...> Читаю все про батюшку Серафима... и умиляюсь, и восторгаюсь, и молюсь ему<sup>9</sup>».

в) «Я каюсь...»<sup>10</sup>

Будит нашу совесть, вызывает ее к осознанию своего окаянства, к обращению взора горé — печаль... я же по Бозе<sup>11</sup> — покаяние глубокое с осознанием того, что мы недостойно служили Богу, что своими деяниями мы не заслуживаем Его милости, а даже навлекаем Его справедливый гнев. Помогает в этом обращении опять-таки чтение аскетических книг.

«С некоторых пор по каким-то причинам (по лености) уже не молюсь днем, — осознает свое достоинство Илия, — не читаю Иисусовой молитвы, книги читаю с трудом, все время дремлю, сплю. Я готов плакать, иногда мне бывает так горько и стыдно, я каюсь, трепеща: “Неужели Господь поразит мя? И по часе паки таяжде творю”<sup>12</sup>. Мне надо уединиться, замкнуться, собраться, молиться и молиться, а у меня нет места... а главное... лень. Господи, Господи, спаси раба Твоего! О Господи, имиге веси судьбами спаси мя, Всемогущий! Я знаю, что недостойн любви Твоей, но достоин осуждения, казни и муки. “Но, Господи, или хошу, или не хошу, спаси мя. Аще бо праведника спасеши,

<sup>7</sup> Четверухин И., сщмч. 2016. С. 412.

<sup>8</sup> Там же. С. 419.

<sup>9</sup> Там же. С. 423.

<sup>10</sup> Там же. С. 420.

<sup>11</sup> 2 Кор. 7, 19.

<sup>12</sup> Из молитвы 9-ой, ко Пресвятой Богородице, святого Петра Студийского. — *Примеч. ред.*

ничтоже велие, и аще чистаго помилуеши, ничтоже дивно: достойни бо суть милости Твоя. Но на мне грешнем удиви милость Твою, о сем яви человеколюбие Твое, да не одолеет моя злоба Твоей неизглаголанней благодати и милосердия”<sup>13</sup>. Боже, Боже, прииди!»<sup>14</sup>.

«Я употребил все усилия, чтобы разбудить свою засыпающую, дремлющую душу (у меня начали появляться довольство и сытость), сознать все свое окаянство и непотребство, испугаться, раскаяться как должно и обратиться к Богу: достойно исповедаться и соединиться со Христом. Для этого я наложил на себя труды и стал размышлять и читать аскетiku Феофана. Каждое слово Феофана и в обыкновенное время ложится на сердце и втесняется в него, а теперь давило и сокрушало меня. Мое сильное самолюбие, саможаление, самоугодие, сластолюбие встрепенулись и начали отчаянно защищаться. Вот и борьба, а при борьбе какое спокойствие! Эта борьба продолжалась все время до причастия»<sup>15</sup>.

2) «Как легко после разрешения от грехов!»<sup>16</sup>

Свое благоговение перед величием Святой Евхаристии, как и осознание всей глубины, значимости таинства Покаяния, Илия выразил еще тогда, когда был студентом первого курса Московской духовной академии. В январе 1908 г., за три недели до венчания, — немного больше, чем за три года до рукоположения в диакона, — он писал будущей матушке Евгении: «Возлюбленный друг! Женечка! Когда Вы получите это мое письмо, Вы соединитесь уже со Христом. Спешу поздравить Вас от всей души с этой Пасхой для Вас. Слава Тебе, Боже! Слава Тебе, Боже! Слава Тебе, Боже! А сегодня Вы исповедуетесь. Помогите Вам Господи! Ах, как легко после разрешения от грехов! Какая неизъяснимая радость

<sup>13</sup> Из молитвы прп. Иоанна Дамаскина (на сон грядущим). — *Примеч. ред.*

<sup>14</sup> Четверухин И., сщмч. 2016. С. 420.

<sup>15</sup> Там же. С. 417.

<sup>16</sup> Там же. С. 52.

чувствовать себя омытой, очищенной от грязи, мути, как будто делается легче дышать, как-то весь дышишь здоровьем, свежестью, молодостью, все светло, как в ясный солнечный день. Поздравляю Вас, поздравляю, возлюбленная моя невеста!»<sup>17</sup>

В последующее время, когда Илия уже станет священнослужителем, он скажет так, что, думаю, запомнит всякий добрый слушатель.

О святом Причащении, что принятие Святых Таин Тела и Крови Христа Спасителя меняет человека:

«Эта перемена происходит постепенно, медленно, незаметно для самого человека. Семя брошено в землю, и человек *спит, и встает ночью и днем; и как семя всходит и растет, не знает он*<sup>18</sup>. Целая жизнь нужна, чтобы семя это стало крепким деревом. Может быть, тайна сроков нашей жизни обусловлена ростом этого дерева. Господь как бы стоит над нами и следит за тем, как развивается этот пока еще слабый росточек. А когда он вырастет и укрепится, Господь и прекращает нашу жизнь»<sup>19</sup>.

Об исповеди и покаянии:

«Исповедь — это то, что сделала преподобная Мария Египетская, рассказав Зосиме без всякого стыда, откровенно всю свою жизнь, все, что она считала противным Богу, а покаянием была ее жизнь в пустыне, все те подвиги, которые она понесла. Исповедь может быть без покаяния, исповедь не только духовнику, но самому себе, умственная, когда человек видит и сознает умом свой грех, но чувством стоит на стороне его и, исповедав, нисколько не думает перестать делать это, а продолжает делать то же самое. И покаяние может быть без исповеди, когда человек сознает всю свою мерзость, но не исповедуется, не открывает ее. На самом же деле исповедь и покаяние должны быть соединены. Неправы те, которые боятся часто исповедоваться и причащаться; сознавая

<sup>17</sup> Там же. С. 52.

<sup>18</sup> Мк. 4, 27.

<sup>19</sup> Четверухин И., сщмч. 2016. С. 343.

свое бессилие исправиться, они предпочитают оставаться во грехе, чем отягчаться новыми обязательствами. Но нужно помнить, что исповедь и даже святое Причастие никаких новых обязательств не налагают на человека, кроме тех, которые есть на нем. Все обязаны стараться не грешить независимо от того, исповедуются они или нет. Исповедь является не обязательством, а только поддержкой, она помогает исполнять обязательство каждого христианина — удерживаться от греха. Всякий знает, как легко бывает после исповеди, какой облегченной чувствует он свою совесть, и ему легче удерживаться от греха, но только до первого случая. После нового греха труднее удержаться от следующего, так как являются мысли: раз уже не удержался, чего уж теперь удерживаться. И пойдут «опять грехи один за другим. А если исповедь бывает редко, одежда души станет совсем грязной, и под конец всякая сдержанность исчезает: чего уж церемониться со стиркой, коль уж все равно она вся черная, вся в пятнах... Чаще нужно устраивать стирку этой одежды, не запускать, держать ее в чистоте... Частая исповедь приносит большую пользу именно тем, что помогает человеку следить за своими грехами. Также и причастие Святых Таин служит нам поддержкой в нашей внутренней брани, оно облегчает нам путь борьбы»<sup>20</sup>.

И как бы обобщает:

«Святые таинства, молитвы, посты — все это составляет питание нового человека, который растет и развивается, может быть, незаметно для нашего взора. И если после раздражительности, злобы по отношению к родной матери, например, или иных чувств ветхого человека вдруг появляется нежность к ней, то это уже проявления не ветхого человека, а это уже дает о себе знать новый человек. Царство Божие наследует новый человек, который откроется в нашем естестве после смерти. И горе тому, в ком нет этой способности, в ком не зародился новый человек, потому что ветхий человек Царства Божия не наследует, он остается вне его»<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Четверухин И., сщмч. 2016. С. 344–345.

<sup>21</sup> Там же. С. 343.

д) «Молился хорошо»<sup>22</sup>

Молитва — это возношение ума и сердца к Небу, это взаимная связь Церкви земной с Церковью Небесной, это беседа с Богом. Последнее понятие говорит нам о многом и ко многому нас обязывает. Беседовать значит делиться своими радостями и горестями со своим ближним, раскрывать перед ним свою душу. Искренняя, теплая, овеянная духом христианской любви и понимания беседа приносит немалую пользу, а иногда и творит нечто необыкновенное. А какое же великое благо получает молящийся — беседующий с Богом, Творцом, Промыслителем, Судией! Какое тепло, какую надежду, какой душевный мир!

«Был у обедни в приходе Петра и Павла, — рассказывает Илия, — молился хорошо». И дает, хотя предельно краткое, но весьма важное пояснение, почему именно «молился хорошо». А вот почему: «служба была тихая, отчетливая»<sup>23</sup>. Это не случайное замечание, не «попутно»... Речь идет о самом образе совершения богослужения, от которого во многом зависит то, как мы будем чувствовать себя в Божием храме, что мы там получим, с чем мы вернемся домой, что мы будем беречь, хранить, чем делиться и с другими!!!

Прочие строки письма Илии говорят нам о том, что Илия получал в храме то, что необходимо для спасения — молитва в храме продолжалась молитвой домашней:

«Читаю почти каждый день акафист Иисусу Сладчайшему или канон Богородице. Как тепло, покойно становится иногда в душе перед иконою, точно под крылышком матери чувствуешь себя, вселяется твердая и радостная надежда на спасение... Образ, имя, крест Спасителя становятся для меня дорогими, любимыми»<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Четверухин И., сщмч. 2016. С. 423.

<sup>23</sup> Там же.

<sup>24</sup> Там же. С. 415–516.



е) «Пост да будет для Вас постом»<sup>25</sup>

С молитвой, покаянием и принятием Святых Таин тесно, можно сказать, неразрывно связан пост. По святоотеческой мысли пост и молитва — это два крыла, возносящие человека на Небо, потому-то ревнитель святой жизни не просто размышляет о посте, а настойчиво советует будущей матушке блюсти его и представляет его образ:

«С завтрашнего дня начинается Успенский пост. Если Вы не имеете возможности поговорить и даже просто попоститься, то все-таки пост да будет для Вас постом, умоляю Вас Богом!.. Для этого нужно: отказаться от себя совсем, посвятить себя всю, всецело, без ограничений (ум, сердце, волю, тело) Богу, молиться, плакать и бороться. Только все это надо принести одному Богу, ради Него, для славы Его, а не ради наказания или блаженства и т. п. Будем радоваться и славить нашего Владыку! А если не можем, если проклятое самолюбие и саможаление нам мешают, не дают любить и славить Творца, прибежем с плачем, с жалобой к Нему...»<sup>26</sup>.

ж) «Положи себе за правило из каждого рубля...  
уделять на добрые дела по несколько копеек»<sup>27</sup>

На пути жизни блаженной и святой большое значение имеет милосердие. Господь наш Иисус Христос в Своей Нагорной проповеди прямо ублажает, значит, и обещает милостивым помилование — помилование в Вечности. А сколько радости доставляет милосердие и самому дающему, и нуждающемуся в ней! И об этом в письмах:

«Я вычитал в “Троицком листочке” совет: “Положи себе за правило из каждого рубля, честным трудом тобою нажитого, уделять на добрые дела по несколько копеек; пусть эти копейки идут или на свечку в церковь Божию или на помощь бедняку, вдовице, сироте бесприютной... Купи на свой трудовой пятак хорошую книжку для того сироты-мальчика,

<sup>25</sup> Четверухин И., сщмч. 2016. С. 419.

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> Там же. С. 412.

который читать выучился, и книжку купить ему не на что. Сколько радости-то ему будет! Да мало ли еще добра можно сделать на этот трудовой грош, который уделишь из трудового рубля! Делай это во славу Божию, во имя Божие, просто, без похвалы, без тщеславия, и пусть о твоём правиле никто не знает, кроме отца духовного”... Не правда ли, как прост и хорош совет?»<sup>28</sup>

з) «*Бывает так хорошо... а иногда... тяжело, тяжело*»<sup>29</sup>

Советы добрых людей бывают и просты, и хороши, но исполнение, следование им не всегда просто. Во многом зависит это от духовного устройства самого слушателя: если в душе его мир, если сердце его не обуреваемо греховными помыслами — добро совершается действительно просто, ибо от чистого сердца — и дела чистые. Но чистота достигается неослабным подвигом, постоянным бдением над собой — и святые становились святыми не сразу.

«Евгения Леонидовна, иногда бывает так хорошо мне, — отмечает Илия, — хочется обнять весь мир, сделать его таким же счастливым, в эти минуты я истинно готов для его спасения пожертвовать всем моим счастьем, телесным и душевным. Такое настроение блаженства и покоя иногда приходит ко мне во время размышления, молитвы или созерцания природы: небесной лазури, облаков, чудных видов, солнечного света, теней. Хочется иметь человека, сердце которого билось бы в унисон, который понимал бы меня и так же чувствовал. А иногда бывает так тяжело, тяжело. Сознание грехов, сознание своего ожесточения, окамененного нечувствия, нежелание (!) чувства, боязнь его, собственное саможаление, привязанность и пристрастие к земному, тленному и пренебрежение небесным давит и мучает. Сердце учащенно, тревожно бьется, в груди ноет, тоска...»<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Четверухин И., сщмч. 2016. С. 412.

<sup>29</sup> Там же.

<sup>30</sup> Там же. С. 416.

Так было при шествии к Вечной Славе! Значит: загорелась душа — побеждай «пристрастие к земному», плохое; укрепляй «настроение блаженства», собирай спасительное, хорошее! Спешь в храм Божий, не откладывая делать добро, не медли: рядом с тобой ангел-хранитель, твой помощник и защитник! Думай и молись, молись!

*и) «Программа дня»<sup>31</sup>*

Поучительна и «Программа дня» будущего священномученика. Познакомившись только с ней, можно сказать: перед нами человек незаурядный:

«Программа дня у меня такая. Встав в 8 часов, молюсь, затем читаю сидя, с напряжением Иисусову молитву четверть часа (по совету Феофана), читаю Евангелие. Пью чай. Работаю на воздухе и купаюсь. Обедаю в 12 часов. После обеда до 4-х часов занимаюсь науками. В 4 часа читаю акафист Иисусу, или канон Богородице, или покаянный канон, или, в пятницу, “поклонение Христовым страстям”. После молитвы или читаю душеполезное, или иду гулять до ужина. После ужина в 7 часов опять читаю Феофана до сумерек. В сумерки отдыхаю. Затем зажигаю лампы и опять читаю Феофана и молюсь»<sup>32</sup>.

Вспоминаются здесь и глубоко духовные слова святителя Иоанна Златоуста, приведенные Илией в другом письме:

«Каждый час нашего дня одарен крыльями, на этих крыльях часы летят к Творцу времен и отдают Ему отчет о нашем поведении. Самые пламенные наши мольбы не в силах заставить хотя бы единый миг возвратиться к нам или приостановить свой ход. Каждый бесполезно проведенный час служит новым обличителем против нас на небе. Неужели же мы не позаботимся о том, чтобы часы, улетая на небо, доносили хорошие вести о нас и сообщали не только о добрых наших намерениях, но и о деяниях, достойных служить свидетелями перед троном Всевышнего»<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Четверухин И., сщмч. 2016. С. 418.

<sup>32</sup> Там же.

<sup>33</sup> Там же. С. 416.

«Желаю Вам всего хорошего. Да хранит Вас Господь, да умудрит во спасение!»<sup>34</sup> Господь да умудрит и нас запомнить этот порядок! Дерзаю еще отметить: «Покаянный канон» ко Господу нашему Иисусу Христу, входивший в «Программу дня» Илии, очень любила читать и Машенька наша...

к) *«Ничто без Бога не бывает»*<sup>35</sup>

Все происходящее с нами и окружающим нас миром совершается не без воли Божией. Над всем есть благой Промысл Божий, добру вспомоществующий и направляющий к хорошим целям (см. «Катихизис» митрополита Филарета Дроздова).

А вот слова священномученика:

Бог — всесильный Царь, наш любящий Отец. Верующий в Него все может о укрепляющем его Христе<sup>36</sup>. Верю, Господи, помоги моему неверию!<sup>37</sup> Помогите мне, Боже! Ничто без Бога не бывает, до самой малости, все у Него рассчитано. Все покоряется манию Божию. Наше дело все принимать и о всем благодарить... Как сладко верить Ему! Господнее благословение да будет на Вас!.. Да сохранит и спасет Вас Матерь Божия!<sup>38</sup>

л) *«Господь посреди нас»*<sup>39</sup>

Таковыми или подобными словами начинается не одно письмо Служителя Божия. С тем же содержанием они продолжают:

Бог должен быть всегда перед нашими внутренними очами. Благоугождение Ему должно быть на первом плане, первым делом, главным и всепоглощающим...<sup>40</sup>

<sup>34</sup> Четверухин И., сщмч. 2016. С. 418.

<sup>35</sup> Там же. С. 422.

<sup>36</sup> Ср. Флп. 4, 13.

<sup>37</sup> Мк. 9, 24.

<sup>38</sup> Четверухин И., сщмч. 2016. С. 422.

<sup>39</sup> Там же. С. 423.

<sup>40</sup> Там же. С. 424.

И завершаются:

Дай, Господи, чтобы мы пребывали в заповедях Твоих всем сердцем и вниманием и в таком пребывании находили и жизнь, и сладость жизни, оживляющую и возбуждающую энергию все быстрее и быстрее теши тем же путем Твоим! Господи, помилуй, Господи, помилуй, Господи, помилуй! Боже, в помощь мою вонми, Господи, помощи мне потщися!<sup>41</sup> Господь да будет с Вами! Радуйтесь! Мир и радость Вам! *Духом пламенейте, Господу служите*<sup>42 43</sup>.

*Трезвитесь и бодрствуйте!*<sup>44</sup> Господь с Вами! *Ревнуйте о всякой добродетели!!!*<sup>45 46</sup>

#### 4. ПИСЬМА МАТУШКИ ЕВГЕНИИ

В неразрывной связи с письмами будущего священномученика стоят и письма его будущей матушки. Они подкрепляли, утешали, утверждали в душе те силы, которые потом — в исповедническом и мученическом времени — стали твердыней, не павшей перед буйством зла.

«Господь милостив! Вот и от Вашего письмеца мне, — свидетельствует сам Илия, — стало так хорошо, светло, тихо, весело! Точно Вы зажгли в душе у меня лампадку перед образом Спасителя... Еще раз спасибо Вам, милый мой друг, когда мы будем вместе, может быть, Господь благословит наши беседы и поможет нам влиять друг на друга и помогать друг другу устроить жизнь для Господа, во славу Его...»<sup>47</sup>. Более того, он сознается, что даже сам образ сей истинной христианки

<sup>41</sup> Четверухин И., сщмч. 2016. С. 418.

<sup>42</sup> Рим. 12, 11.

<sup>43</sup> Четверухин И., сщмч. 2016. С. 419.

<sup>44</sup> 1 Пет. 5, 8.

<sup>45</sup> Ср. 1 Кор. 14, 1.

<sup>46</sup> Четверухин И., сщмч. 2016. С. 418.

<sup>47</sup> Там же. С. 420—422.

оказывает на него глубочайшее действие: «Женя, сколько счастья Вы мне дали! Даже образ Ваш будит во мне хорошие струны души, напоминает о Боге, о Домостроительстве нашего спасения, о Божией Матери, об ангелах, о моих обязанностях к Богу»<sup>48</sup>. «У нас с ним была одна душа, — вспоминала матушка. — Его чувства, мысли, переживания, точно электрическим током, передавались мне»<sup>49</sup>.

Приведем воспоминания о матушке Евгении людей разного возраста.

*а) Рассказ духовной дочери священномученика  
Илии Галины Константиновны Тюриковой.*

«Это образ красоты духовной, это глубина смирения и кротости, это неиссякаемый источник утешения, пример долготерпения и подражания... Ежедневно утром и вечером она была в храме: читала, пела, регентовала... Я ни разу не видела Евгению Леонидовну недовольной или изнемогающей от усталости, она была бодрa и сильна духом. Будто бы окутанная волнами благодати, она умиротворяла окружающих, и всем возле нее становилось спокойно. Занимаясь обыденными домашними делами, матушка всегда была в Боге, ум и сердце ее были горе. Никогда не вела она праздных разговоров, ни разу не видела я, чтобы она повысила голос или рассердилась: всегда была радостна, ровна в обращении, благожелательна и приветлива с окружающими. А когда выдавалась свободная минутка, Евгения Леонидовна любила петь... Часто, перекрестившись, она с благоговением произносила: “Слава Богу за все!” И это не были просто слова, это была глубокая вера в Промысл Божий, предание всей себя Божией воле. Она печалилась, но не унывала. Все беды и испытания матушка принимала с верой и покорностью Господу... Являя такую духовную красоту, матушка была смиренна, почитая себя самой великой грешницей. Она никого не укоряла и не осуждала, находя в каждом человеке светлые черты, хвалила его за это, обходя все

<sup>48</sup> Четверухин И., сщмч. 2016. С. 449.

<sup>49</sup> Там же. С. 153.

его недостатки. А уж если слышала о ком-нибудь нечто недостойное, то вздыхала и говорила: “Бог ему судия!”... Мы несли ей свои грехи, беды, недоумения и неизменно встречали любовь, желание помочь, слышали от нее мудрые советы. Матушка не была пророчицей, но слова ее сбывались. Мы просили ее помолиться, и она молилась... Евгения Леонидовна до последних своих дней сохранила светлый ум, твердую память, силу духа. Она не проповедовала, не увещевала, но благодать, которую мы чувствовали рядом с ней, ее любовь, ее молитва согревали душу. Я благоговела перед ней. Когда матушка заболела... являла неподражаемый пример долготерпения. Испытывая сильнейшие боли, она ни на что не сетовала, не жаловалась и только повторяла: “Слава Богу за все”... Она оставалась светлой и любящей молитвенницей. Я верю, что Господь с любовью принял нашу страдальницу и упокоил ее в Своих обителях»<sup>50</sup>.

*б) Воспоминания внучки батюшки  
Ольги Сергеевны Четверухиной*

«Прожила бабушка долгую, трудную, горестную жизнь, но до конца своих дней она оставалась таким светлым человеком, что каждый, подходя к ее постели, получал утешение, ободрение, видел ее глаза, лучащиеся любовью, согревался около нее душой. Ее светлая личность никого не оставляла равнодушным, перед ней умолкали самые отчаянные атеисты... Никто не слышал ее жалоб, она всегда повторяла: “Слава Богу за все!” Вера в Бога была ее опорой. Она всегда видела своего батюшку перед мысленным взором и советовалась с ним. Ее сын Николай говорил, что и перед смертью смотрела она на портрет дорогого мужа. Вот пример бесконечной любви. Бабушка считала, что при святой жизни и мученической кончине отца Илии он взят на небеса, и во все последующие годы стремилась приблизиться к нему, удостоиться встречи с ним “там”»<sup>51</sup>.

<sup>50</sup> Четверухин И., сщмч. 2016. С. 304–306.

<sup>51</sup> Там же. С. 306.

в) Свидетельство второго сына  
славных Четверухиных

Этих приведенных выше свидетельств более чем достаточно. Но невозможно пройти мимо писем второго сына славных Четверухиных — Серафима, проведенного в лагерях и ссылках 24 года (!)<sup>52</sup>. По содержанию — это духовная глубина, по изложению — это красота слова! Слушаем благородную душу Серафима:

«Все время вспоминается мамочка и то, какое место занимала она в моей жизни. Как всегда поддерживала, охраняла, вразумляла, спасала. Много лет мы были с ней в разлуке, но всегда ощущал ее рядом, и теперь это так же. Не ушла, а перешла... Хочется мне записать все, что хранит сердце... но не готов, не смею. Может быть, позже, позже. У меня сохранилось множество мамочкиных писем, неразобранных... Но пока я гожусь только на механический труд»<sup>53</sup>.

«Все время она передо мной и прошлое все! Слава Богу за все!...»<sup>54</sup>.

«Мне очень хочется, чтобы вы сохранили зернышки того, чем была так богата мамочка, чтобы эти зернышки выросли, и согревали, и питали, и ограждали вас, как они питали, охраняли, радовали мамочку»<sup>55</sup>.

«Как все ощущают уход мамы — узел, связывавший сердца. Все делились с ней самым сокровенным — привыкли за всю жизнь. Милая мамочка, какая это маленькая, скромная, большая и величаявая фигура!..»<sup>56</sup>.

«Вспоминайте почаще папочку и мамочку, просите их помощи, как если бы они были здесь, и это обязательно должно помочь вам»<sup>57</sup>.

Как это все близко и нам!!!

<sup>52</sup> Четверухин И., сщмч. 2016. С. 540.

<sup>53</sup> Там же. С. 577.

<sup>54</sup> Там же.

<sup>55</sup> Там же. С. 578.

<sup>56</sup> Там же. С. 579.

<sup>57</sup> Там же. С. 578—579.



*г) Исповедание матушки, надежда на милость Божию, радость от доброты друзей, молитва, утверждение святой воли Господней, разумное использование каждой минуты...*

О великом духовном богатстве Евгении убедительно свидетельствует ее же исповедание перед Ильюшенькой со смиренным признанием себя только грешницей, но и с выражением твердой надежды на милость Божию, «на великое долготерпение Божие»:

«Грешница — вот мне самое настоящее название. Как страшно думать мне о Суде Божиим, который может настичь меня каждую минуту. О, если бы могла воскликнуть вместе с Давидом: *“Готово сердце мое, Боже, готово сердце мое!”*<sup>58</sup>. Но разве оно готово? Всюду беспорядок, нечистота, темно. Господи, просвети душу мою, Светодавче, спаси мя! Илюша, милый друг мой, Вы один у меня, молитесь обо мне, хороший мой, а то погибну! Сколько уже времени живу на земле, а что сделала хорошего? Ничего. Да. И это без преувеличений. А сколько дано? Страшно перечислять: дано бесконечно много и сказано: *проклят всяк, творяй дело Божие с небрежением*<sup>59</sup>. А тут кое-как сделаешь и первая мысль — гордость, первое слово — самохваление. Так ведь, Илюша? Ничего не сделано, а надеюсь на что-то. Да, да, надеюсь, а иначе как жить? Надеюсь на великое долготерпение Божие, надеюсь, что Он Сам спасет меня, вытащит из сей тины духовной, в которую добровольно вошла... *О Господи, спаси же, о Господи, поспеши же!*<sup>60»</sup><sup>61</sup>.

Сердце ее радуется от тех подлинно христианских отношений друзей, где горе и радость делятся поровну и где выше всего ставится любовь к Богу и ближнему, молитва к Богу, вручение себя Его святой воле, где есть усердный честный труд во славу Творца и во благо людей, на утверждение

<sup>58</sup> Пс. 107, 2.

<sup>59</sup> Иер. 48, 10.

<sup>60</sup> См. Пс. 117, 25.

<sup>61</sup> Четверухин И., сщмч. 2016. С. 429.

среди них тепла, где укрепляется правда Божия, а недоброжелательство, распря, ложь изгоняются как противное построению Царства Благодати, через которое человек приходит и в Царство Славы.

«Если бы знали, — пишет Евгения, — как полна моя жизнь! Ведь всякая радость у нас двойная радость, а когда горе какое случится — поделимся мы им и выйдет полгоря. Не так ли, дорогой мой?»<sup>62</sup>.

«Мы будем любить Господа больше всего на свете. Я в последнее время особенно начинаю чувствовать, как может быть громадна любовь к Нему. И действительно, наша любовь взаимная, она такая маленькая перед той, хотя сама по себе и очень велика»<sup>63</sup>. «Нет счастья высшего и большего, чем искренняя любовь к Господу и к ближним! О, я бы хотела только этого счастья, иного не надо мне»<sup>64</sup>. «Мы будем любить друг друга во славу Божию, чтобы тепло, хорошо было у нас, чтобы и другие могли бы к нам приходиться погреться. Не для себя, но для Бога, друг для друга, для ближних будем мы жить»<sup>65</sup>.

Евгения обращает свой взор к Небу и, напоминая Илию о его обещании молиться, подтверждает уверенность в силе его слов: «Помните, Вы как-то мне сказали, что если у меня какое горе случится, так чтобы я его сейчас же Вам рассказывала, а Вы мне будете молитвой помогать. Спасибо, друг мой... Все... скажу... Вы и теперь молитесь обо мне»<sup>66</sup>. И продолжает: «Пока возможно нам дышать и говорить, будем благодарить Господа за все, будем исполнителями слова, а не слушателями только. Будем послушными даже до смерти. Вот послушайте, Илюша, что расскажу. Была среди сестер дивеевских некто Елена Васильевна Мантурова, прежде беспечная веселая барышня, а потом строгая монахиня-подвижница. Вот ей раз и говорит батюшка Серафим: “Ты до сих пор

<sup>62</sup> Четверухин И., сщмч. 2016. С. 425.

<sup>63</sup> Там же. С. 431.

<sup>64</sup> Там же. С. 407.

<sup>65</sup> Там же. С. 442.

<sup>66</sup> Там же. С. 425–426.

меня во всем слушалась, исполни уже и это послушание. Твоему брату должно умереть, а он мне нужен, умри ты за него”. А Елена Васильевна и отвечает: “Благословите, батюшка”. И через несколько дней умерла. Вот и мы должны быть не слушателями только, а исполнителями»<sup>67</sup>. «Помолимся все милостивейшему Богу нашему и помянем перед Ним молитвы Пречистой нашей Богородицы Марии, святых пророков, апостолов, мучеников, и преподобных, да дивным их предстательством избавимся от вечной муки и сохранимся чистыми и угодными Богу даже до последнего нашего издыхания... А теперь, Господи, благослови!»<sup>68</sup> «О Владыко Господи! О Иисусе Христе! Знаю, что ничего не могу без Тебя, но Ты меня не оставь, Ты меня не введи во искушение и покрой от всякого зла»<sup>69</sup>.

Евгения призывает во всем следовать святой воле Божией: «Твердите как можно чаще, о чем бы ни молились: “Господи, сделай, как тебе угодно, как Сам хочешь! Да будет воля Твоя, ибо она спасительна для нас!” И все будет хорошо, ибо мы будем жить под кровом Самого Всевышнего. Он Сам будет нас охранять от всякого зла. И хотя враг выслал на нас все свои полчища, употребил все хитрости, мы устоим, кораблик наш будет цел...<sup>70</sup> О Господи, если бы помнить, что Твоя воля для нас — самое высшее счастье, утешение и блаженство! Да будет во всем Твоя воля, Господи!»<sup>71</sup>

Вопрошает Илию, пойдет ли он в Духовную академию и о себе сообщает: «Стараюсь ни одной минуты не быть праздной...<sup>72</sup> Надо дорожить каждой минутой, ведь Вы хотите быть служителем Божиим, проповедником. Помните это всегда, пусть горит в сердце Вашем неугасимая

<sup>67</sup> Четверухин И., сщмч. 2016. С. 428.

<sup>68</sup> Там же. С. 427.

<sup>69</sup> Там же. С. 428.

<sup>70</sup> Там же. С. 440–441.

<sup>71</sup> Там же. С. 428.

<sup>72</sup> Там же. С. 408, 406.

ревность к Богоугождению до самопожертвования. Для сего, то есть для разжжения ревности, советую вам время от времени читать третью часть “На службе Богу”, она у Вас есть. Вы увидите, как действенны эти рассказы. Какие это дивные примеры. Вы не обойдетесь без слез. И я плакала от умиления, видя перед собой эти светлые образы воплощенных добродетелей. Читайте, мой миленький, благослови Вас, Господи! А то без ревности плохо. Надо, чтобы Господь стоял во главе веселия Вашего. Тогда все хорошо будет»<sup>73</sup>.

Напоминает еще об одном важном на жизненном пути: «Помни: то, что лишает нас мира, — ложь»<sup>74</sup>.

*д) Другие нужные, полезные слова*

Душевно звучат и многие другие весьма и весьма нужные слова для всех. Как же их не вспомнить! Как не задуматься над ними! Как их не усвоить!..

«Сердце мое, — пишет Евгения, — мне свидетельствует, что Господу угодно, чтобы мы сначала помолились вместе, и именно в день Рождества Пресвятой Богородицы. А потом бы уже и говорили»<sup>75</sup>.

«Когда человек не налагает сам на себя никаких подвигов, он должен непременно переносить с благодарностью ниспосылаемые Господом скорби, иначе заснет его совесть и не очистится душа его от страстей. Сеющи слезами, радостью пожнут»<sup>76</sup>,<sup>77</sup>.

«Будем радоваться, когда нас будут гнать, будем благословлять всех, проклинающих нас и злословящих нас»<sup>78</sup>, ибо этим они великую услугу нам оказывают»<sup>79</sup>.

<sup>73</sup> Четверухин И., сщмч. 2016. С. 441.

<sup>74</sup> Там же. С. 426.

<sup>75</sup> Там же. С. 466.

<sup>76</sup> Пс. 125, 5.

<sup>77</sup> Четверухин И., сщмч. 2016. С. 476.

<sup>78</sup> Ср. Мф. 5, 44.

<sup>79</sup> Четверухин И., сщмч. 2016. С. 433.

«Я часто замечала, что Господь мудро вытесняет одну беду другой, и это бывает очень действенно»<sup>80</sup>.

«Слезы (их надо просить у Господа) много облегчают слабость и придают силы, очищают чувства, умиловывают Господа. Они — взамен мира драгоценного. Все грешим, один Господь без греха, только надо каяться, надо вставать, падая»<sup>81</sup>.

«Видите, какими дивными путями ведет Он Вас ко спасению. Видите, как желает Господь сделать Вас Его ревностным служителем. Смотрите, страшитесь отворотиться от воли Божией, но всеусердно старайтесь исполнить ее с великим тщанием. Господь Вам Помощник всесильный! Радуйтесь! И я радуюсь!»<sup>82</sup>

А сколько радости, сколько тепла в поздравительных словах Евгении:

«Поздравляю Вас от души с принятием Святых Христовых Таин, да будет Вам благодать сия во укрепление духа, во оставление грехов и вечную жизнь. Премного радуюсь за Вас, что Господь не перестает Вас миловать, ибо Вы вот уже четвертый раз сподобяетесь столь блаженного сочетания с Самим Господом всего мира — видимого и невидимого. Благодарю за сие Господа»<sup>83</sup>.

«Давайте же всецело предадим себя в волю Божию! Отвергнемся себя, дабы жить уже только для Христа! Давайте, дорогой мой! Ведь такое счастье быть любимыми от Господа и самим любить Его паче всего»<sup>84</sup>.

«Простите меня ради Христа, Которого мы любим»<sup>85</sup>.

«Благослови Вас Господи!»<sup>86</sup>

<sup>80</sup> Четверухин И., сщмч. 2016. С. 480.

<sup>81</sup> Там же. С. 432.

<sup>82</sup> Там же. С. 468.

<sup>83</sup> Там же. С. 406.

<sup>84</sup> Там же. С. 468.

<sup>85</sup> Там же. С. 405.

<sup>86</sup> Там же. С. 408.

\*\*\*

Подобные мысли присутствуют и в содержании писем Илии<sup>87</sup>. Знакомясь с ними — и с одними и с другими, — затрудняешься говорить о том, кто на кого и как влиял, и приходишь к выводу, что оба они сильнейшим образом влияли друг на друга и это послужило и привело к очень высокому духовному уровню. Приходят даже мысли, что и матушка Евгения у Бога стоит в числе святых делателей на Его Небесной Ниве — ведь в сонм угодников Божиих входят не только те, кого Церковь канонизировала: много-много святых остаются до поры до времени известны только миру горнему. Придет время, пробьет час — и если это будет нужно, полезно для нас, узнают и на земле...

\*\*\*

Думаю, что здесь уместно, полезно привести одно письмо Илии — почти полностью: в нем и глубокое осознание своего недостойнства, своих немощей, и такое же желание исправиться, и величайшее благородство в отношении к дорогой, Богом ниспосланной невесте! А какая вера в Бога, любовь к Нему, преданность Ему! «Цель наша — Иисус Христос»!

Итак:

«Господь посреди нас! Да, Женья, как это верно, я чувствую любовь кроткого, дивного Владыки вселенной Иисуса Христа к нам обоим, ко всем людям. И ко мне, грешному... И Он дал мне даже, дал чувствовать это! Господи, Господи, недостойн есмь аз! Страшно мне. Очисти мя. Сейчас, Женья, я рвусь к Нему, я готов на всякие жертвы, но, может быть, это так кажется, может быть, как только надо пожертвовать чем-нибудь, своей ли волей, своим ли покоем, и это рвение разлетится в прах... О да, я таков! О, как я далек от христиан истинных! Господи, Господи, имиже веси судьбами, и меня сделай христианином, верным слугой Твоим! Но ведь и мне надо поработать? А я не хочу работать. Горе мне! Женья, Бог меня дал Вам, помогите мне спастись! Вашими

<sup>87</sup> См. выше, а также «Любимые изречения отца Илии» (Там же. С. 369–370).

молитвами, примером, советами, когда остановите, пристрожите, усостите! Женья, дорогая! Да, Бог поможет Вам. Бог! — О, какое сладкое имя! Как я Его люблю. Какой Он милостивый, как бесконечно непостижима Его любовь к нам, и ко мне. Значит, Он спасет? Да? Вот, например, я Его оскорбил вчера днем и вечером: я затосковал, заупрямился, не хотел келейного правила творить, а Он, милосердый, как мать, взял меня за руку, капризного, и велел творить, и должен был творить, и исполнил, отложив Евангелие и Апостол до вечера. Вечером так и не прочитал, <...> вечерние молитвы с трудом, рассеянно творил, лег спать без Его памяти. Вот, каков я! А Он, чудный Владыка, Он, Иисус Христос, хранитель мой, разбудил, <...> поднял на молитву, дал мне слезы, умиление, чувство Его присутствия. Женья, дорогая, что мне делать? Мне надо Его отблагодарить, а я не умею. Ну, как же Его отблагодарить? Молиться я не умею, учиться не умею, любить людей не умею, ничего, ничего не умею. Женья, дорогая, будем просить Его о помощи, о вразумлении. Господи, очисти меня от страстей, имиже веси судьбами, может быть скорбями, все равно, дай только силу терпеть их. Господи, дай только, в конце концов, видеть Тебя, быть с Тобой. Помяни, Господи, в Царствии Твоем нас, рабов Твоих.

Женья, дорогая, наша любовь с Вами, какая она маленькая точка, исчезающая величина перед Царством Небесным. Да? Да там и не будет пристрастной любви, тогда наша любовь изменится, очистится. Она и теперь хорошая, а тогда еще лучше станет. Да, Женья? Терпение, какая великая сила, благодатная! А мы-то... не умеем терпеть... Ну и надо нам учиться, у Бога просить помощи. Боже, прости наши падения... Господи, прости, <...> исцели... нас, какими хочешь горькими и суровыми средствами, только исцели и дай нам любить и благословлять Тебя всем сердцем, всею душою, всем помышлением, всею кротостью, всем существом. О, дай нам любить Тебя и исполнять одну только Твою волю... Будь нашим желанием, нашей радостью, нашим счастьем, нашим сокровищем. Да, Женья, дорогая, я для Вас и Вы для меня, так сказать, вещь второстепенная, а не главная. Не надо забывать этого.

Цель наша — Иисус Христос. Ну и всю жизнь нашу посвятим Ему, а не себе; на борьбу с собою, со своими похотями и страстями. Господь да поможет нам. Господи, благослови.

Простите, моя дорогая, Богом ниспосланная невеста»<sup>88</sup>.

\*\*\*

К сему можно еще присоединить выписки из других писем, не менее содержательных по силе любви «к родному Иисусу Христу» (сокращаю письма с трудом, с болью):

Читаем:

«Теперь Вы можете вместе со мной порадоваться великому торжеству моему, принятию, приобщению святых Христовых Таин: 23-го (июня по ст. ст. — К. С.), в день светлый Пресвятой Богородицы Владимирской, я удостоился, недостойный, по щедротам Отца нашего Небесного великой страшной милости... Надо принести плоды, достойные покаяния. Очистившись, освободившись от бремени грехов, получив Божию силу, Самого Бога в Тайнах, надо с наибольшей энергией восстать против страстей, гнездящихся в тайниках души, и гнать, убить их там Христом, нашим кротким Владыкой, нашим смиренным Спасителем»...<sup>89</sup>

«Дядя... радует меня. Привез мне из Сарова икону «Умиление» и икону святого Серафима. Вот радость-то! И для Вас, да? Конечно. Наша радость. Привез он и серебряный шейный образочек. Я дам его Вам, моей ненаглядной, моей Богом благословенной подруге. Привез дядя и камешек батюшки Серафима, часть от камня, на котором он молился... Вот чудо-то. Дядя вне себя от восторга духовного... Как он достал, он не пишет, обещает рассказать это чудо при личном свидании. Пишет, что сам батюшка Серафим ему дал. Привез полведра святой воды, маслица от раки иконы «Умиление». Он говел в Дивееве. Говорит, что там так хорошо, что нельзя и описать и рассказать. Вашу

<sup>88</sup> Четверухин И., сщмч. 2016. С. 450–452.

<sup>89</sup> Там же. С. 452–453.



мечту о поездке туда в день нашей свадьбы я разделяю. Это — и моя мечта!»<sup>90</sup>.

«Хочется молиться без конца к родному Иисусу Христу, милому сердцу, Который и теперь со мной. Который и теперь, когда Вы читаете это письмо, с Вами, Любящий, очень любит Он Вас и смотрит на Вас с любовью, с лаской, с простертыми объятиями... Женья, ради Него сольемся душами нашими в одну душу, в одно существо, для Него. И будем Его любить вдвоем. Как это будет хорошо! Наша любовь к Нему будет двойная, сильная... мы вдвоем, как хорошо... как я сильно чувствую потребность единения с Вами. Одно существо: Вы — я — я — Вы. Тайна сия велика есть. И за гробом наши души будут одно, стало быть, и там не разлучимся, там вместе будем петь Богу...»<sup>91</sup>.

— Верим — и даже крепко — что так оно и есть. Еще при земной жизни о них — Илии и Евгении — замечали: «Как ни подойдешь к ним, они только и говорят про духовное»<sup>92</sup>. — А как говорили, так и несли тяжелые тяжелые кресты, но свои, ибо их дал им Сам Господь и им же Сам и помогал достойно донести до начала Вечной Жизни, где они и пребывают во славе!

#### БИБЛИОГРАФИЯ

Скурат 2017 — Скурат К. Е. «Жизнь блаженная и светлая... есть жизнь во Христе».

По письмам священномученика Илии Четверухина. Часть 1 // БВ. 2017. № 24–25.

Вып. 1–2. С. 394–413. [Skurat K. E. «Zhizn' blazhennaiia i svetlaia... est' zhizn' vo Khriste». Po pis'mam sviashhennomuchenika Ilii Chetverukhina. Chast' 1 ("A life blessed and bright... is a life in Christ". Based on the letters of Elias Chetvertukhin. Part 1) // Bogoslovskii vestnik (Theological herald). 2017. № 24–25. Vypusk 1–2. P. 394–413.]

Четверухин И., сщмч. 2016 — Слава Богу за все... Жизнеописание сщмч. Илии Четверухина. История его семьи по воспоминаниям родных и духовных чад. Проповеди.

<sup>90</sup> Четверухин И., сщмч. 2016. С. 458.

<sup>91</sup> Там же.

<sup>92</sup> Там же. С. 435.

Письма / Сост. О. С. Четверухина. Сергиев Посад, 2016. [Slava Bogu za vse... Zhizneopisanie sviashchennomuchenika Ilii Chetverukhina. Istoriia ego sem'i po vospomnaniyam rodneykh i dukhovnykh chad. Propovedi. Pis'ma (Glory to God for everything... The life story of the holy martyr Ilias Chetverukhin. His family's story is based on the memories of family and spiritual children. Sermons. Letters) / Sostavila O. S. Chetversukhina. Sergiev Posad, 2016.]

*Abstract*

**Skurat K. E. "A life blessed and bright... is in Christ". According to the letters of the holy martyr Elias Chetverukhin. Part II**

The article is a spiritual biography of the holy martyr Elias Chetverukhin. Based on the memories of Elias' own father and his letters from imprisonment, the A. reveals the main spiritual qualities of the martyr, shows his spiritual growth and deepening faith in the difficult conditions of the Soviet concentration camp. So before the eyes of the reader stands a true spiritual portrait of the martyr Elias.

*Keywords:* life in Christ, holy martyr Elias Chetverukhin, letters from imprisonment.

ОТДЕЛ II. ТВОРЕНИЯ СВЯТЫХ ОTCОВ  
И ПАМЯТНИКИ ХРИСТИАНСКОЙ  
ПИСЬМЕННОСТИ

---

ПЕРЕВОДЫ

СВЯТИТЕЛЬ КИРИЛЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

О ПРАВОЙ ВЕРЕ К ЦАРЕВНАМ

Часть II (главы 21–132)

Перевод с древнегреческого иерея *Василия Дмитриева*

Редакция перевода, предисловие и примечания

*иеромонаха Феодора (Юлаева)*

УДК 239 (801.82)

DOI: 10.31802/2500-1450/2017-28-1-227-280

*Аннотация*

Продолжение публикации перевода христологического трактата святителя Кирилла Александрийского. Представлен первый отдел его основной части, содержащей комментарий к избранным местам Нового Завета. В предисловии дается обзор содержания основной части трактата. В примечаниях к переводу отражены особенности библейских цитат у святителя, указываются цитируемые в позднейших письменных памятниках места, отмечаются некоторые стороны богословского учения свт. Кирилла.

*Ключевые слова:* свт. Кирилл Александрийский, Новый Завет, патристика, патристическая экзегеза, полемическая литература, христология, сотериология, несторианство.

В предыдущем номере «Богословского вестника» была начата публикация крупного полемического сочинения свт. Кирилла Александрийского — книги «О правой вере к царевнам»<sup>1</sup>, входящей в цикл трактатов-посланий «О правой вере». Был предложен перевод и анализ ее вступительной части<sup>2</sup>. Теперь мы переходим к основной части книги, представляющей собой подборку цитат из Нового Завета с краткими толкованиями.

Она открывается перечнем вопросов, рассматриваемых в последующих главах (гл. 21), но данные здесь названия отделов и их порядок не соответствуют в точности дальнейшему содержанию; это не «оглавление» в строгом смысле, а, скорее, общий обзор тем. Отделы в той последовательности, как они представлены в самом тексте трактата, следующие:

- О том, что Христос — Бог по единству с Богом Слово, восходя в Его славу (гл. 22—132);
- О том, что Христос — жизнь и животворящий (гл. 133—136);
- О том, что один есть Сын и Господь Иисус Христос (гл. 137);
- О том, что вера во Христа — как в Бога (гл. 138—144);
- О том, что Он — жизнь (гл. 145—147);
- О том, что Он — умилоствление через веру (гл. 148);
- О том, что мы искуплены и получили примирение с Богом Кровию Его (гл. 149);
- О том, что мы искуплены Кровию Христа (гл. 150);
- О том, что смерть Христа спасительна для мира (гл. 151—161);
- О том, что один Сын Божий и Господь Иисус Христос (гл. 162—179);
- О том, что один Сын и Господь (гл. 180—193);
- О том, что вера во Христа — как в Бога (гл. 194—215);
- О том, что вера — во Христа (гл. 216—217).

<sup>1</sup> *Cyrillus Alexandrinus. Oratio ad Arcadium et Marinam augustas de fide* (CPG 5219).

<sup>2</sup> Феодор (Юлаев), иером. 2017.

В каждом отделе избранные места Священного Писания располагаются в порядке библейских книг<sup>3</sup>, которые составляют подразделы, вводимые дополнительными заглавиями: «Из Послания к Римлянам», «Из Послания к Коринфянам» и т. д., а внутри этих подразделов — в последовательности глав той или иной новозаветной книги. Книга не имеет заключения (обычного в таких случаях славословия Святой Троице) и с окончанием последней главы текст просто обрывается как бы на полуслове. Подобранные библейские места сопровождаются лаконичными толкованиями, содержание которых строго догматическое и всецело подчинено задачам текущей полемики.

Большинство глав сосредоточено на утверждении ключевого тезиса: Христос есть Бог. Часто рассуждения завершаются выводом: «следовательно, Христос — Бог» (гл. 44, 63, 79, 85, 91, 96 и др.), либо риторическим вопросом: «каким тогда образом Христос — не Бог?» (гл. 26, 29, 32, 37, 39, 46 и др.). Не раз напоминает, что имя «Иисус Христос» указывает на вочеловечившееся Слово (гл. 34, 52, 73). Многократно отвергается понимание Христа как «обычного человека» (*κοινὸς ἄνθρωπος*) (гл. 22, 58, 59, 73, 101, 150, 179, 207), свойственное, по представлению святителя, его оппонентам. Не менее настойчиво отстаивается единство Христа. Подчеркивается, что Его нужно мыслить вместе Богом и человеком (гл. 71, 79, 98, 174, 183). Хотя Слово стало плотью, один есть Сын и Господь (гл. 137). Необходимо говорить об «истинном единении» (*ἐνωσις ἀληθῆς*) Слова и воспринятой плоти (гл. 166). В противоположность «простому сочетанию в лицах и по воле» (*ἐν προσώποις καὶ κατὰ θέλησιν συνάφεια ἀπλή*) утверждается «единение по ипостаси» (*ἐνωσις κατ' ὑπόστασιν*) (гл. 162). Сын или Христос — «единый из обоих» (*εἷς ἐξ ἀμφοῖν*) (гл. 170, 189, 192, 193) по «домостроительному единению» (*κατ' ἐνωσιν οἰκονομικήν*) (гл. 172).

Единство Христа подкрепляется рядом сотериологических аргументов. Слово усвоило Себе, сделало «собственной» (*ἴδιος*), плоть, подверженную

<sup>3</sup> Видимо, именно такой порядок новозаветных книг был принят в Александрийской Церкви того времени. Он довольно своеобразен. См.: Феодор (Юлаев), иерод. 2009. С. 70. Примеч. 10; Феодор (Юлаев), иером. 2017. С. 438. Примеч. 14.

страданию (гл. 179), так что Оно усваивает и страдания собственной плоти. Если бы во Христе отдельно (*διηρημένως*) был человек, тогда нельзя было бы сказать, что Бог отдал Своего Сына для спасения мира (гл. 163). Он оправдывает нас собственной кровью (гл. 148) и примиряет нас с Отцом смертью собственного тела (гл. 151). Его крестное страдание оказывается «достаточным» (*ἰκανόν*) для искупления всех, потому что это смерть не обычного человека, а воплощенного Слова (гл. 154). Если бы Он был обычным человеком, Его кровь не могла бы стать равноценной (*ἀντάξιον*) жизни всех. Но поскольку Он был «ценнее» (*ἀξιότερος*) всех, как Бог во плоти, постольку Он был в состоянии уплатить (*ἀξιοχρεως*) Своей кровью за искупление всего мира (гл. 150). Если бы Он был «простым» (*ψιλός*) человеком, мы так и остались бы мертвы. Однако будучи Богом во плоти, Он хотя и пострадал плотью как человек (*ἀνθρωπίνως*), но как Бог (*θεϊκῶς*) восставил храм Своего тела, чтобы воскресить с Собой нас (гл. 153).

В целом, это обширное сочинение имеет характерные черты христологии свт. Кирилла Александрийского, как она сложилась накануне III Вселенского (Эфесского) Собора<sup>4</sup>, а также иллюстрирует искусное владение логической аргументацией, которое у святителя счастливо сочетается с проникновением в тонкости библейского текста.

Вниманию читателей предлагается первый отдел основной части трактата, включающий около половины ее общего объема. Как и во вступительной части, взятый за основу перевод священника Василия Дмитриева существенно переработан и приведен в соответствие с новейшим изданием Э. Шварца<sup>5</sup>. Принципы воспроизведения библейских цитат у святителя и использованные издания текста Священного Писания и его русских переводов те же, что и в предыдущей публикации<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Подробный анализ содержания и христологической терминологии книги «О правой вере к царевнам» в ряду других антинесторианских трактатов 429–430 гг. см.: Loon 2009. P. 433–454.

<sup>5</sup> АСО 1, 1 (5). P. 70–94.

<sup>6</sup> См.: Феодор (Юлаев), иером. 2017. С. 442–443. Примеч. 30.

КИРИЛЛА, ЕПИСКОПА  
АЛЕКСАНДРИЙСКОГО, ОБРАЩЕНИЕ  
К БЛАГОЧЕСТИВЕЙШИМ ВЛАДЫЧИЦАМ

(21) [Это содержится в последующих главах:

О том, что Христос — Бог по единству с Богом Слово, поскольку в Его славу восходит и воспринятый храм<sup>7</sup>, из апостольских посланий.

Избранные места из соборных посланий, о том же.

Избранные места из Евангелий, о том же.

О том, что Христос — жизнь и животворящий, из имеющегося у апостола Павла и найденное в апостольских посланиях.

О вере во Христа как в Бога, из соборных посланий и из Евангелий.

О том, что Христос — жизнь и умилоствление, различные избранные места.

О том, что смерть Христа спасительна для мира, избранные места из апостольских посланий и Евангелий<sup>8</sup>.

О том, что Христос — Бог по единству с Богом Слово, восходя в Его славу.

*Из Послания к Римлянам*

(22) «Павел, раб Иисуса Христа, призванный апостол, избранный к благовестию Божью, которое Бог прежде обещал через пророков

<sup>7</sup> Заголовок составил очередную главу «Кириллова сборника», где он дается с небольшими дополнениями (выделяем их здесь курсивом): «Христос *есть* Бог по единству с Богом Слово, поскольку в Его славу восходит и воспринятый храм *от Святой Девы Марии*» (Florilegium Cyrillianum 158 // Hespel 1955. P. 179).

<sup>8</sup> Несмотря на то, что оглавление представлено во всех основных рукописях, Э. Шварц посчитал, что оно было добавлено позднее (АСО 1, 1 (5). P. 70. Примеч.). Г. Лоон готов с ним согласиться, поскольку наименования глав в оглавлении не совпадают в точности с их наименованием в дальнейшем тексте трактата (Loon 2009. S. 436). Но поскольку один из пунктов оглавления цитируется в «Кирилловом сборнике», очевидно, что уже ко времени его составления (кон. V в.) книга содержала это предисловие как свою неотъемлемую часть.

Своих в святых писаниях, о Сыне Своем, Который родился от семени Давидова по плоти и наречен<sup>9</sup> Сыном Божиим в силе, по Духу святыни, через воскресение из мертвых, о Иисусе Христе Господе нашем»<sup>10</sup>. Итак, если проповедь о Христе — благовестие Божие, то каким образом Христос — не Бог? И если всякое пророчество направлено к Нему как конечной цели и Писания проповедуют Сыном Божиим Того, Кто от семени Давида, пусть даже говорится, что Он наречен так по Духу святыни через Таинство Вочеловечения, то каким образом не Сын поистине Он, свидетельствуемый через воскресение из мертвых? Ведь Он восстал не как простой человек, подобный нам, но как сильнейший смерти, в силу чего Он — и жизнь и Бог.

<sup>9</sup> ὀρισθέντος. Ср.: «открылся» (Син.); «поставлен» (еп. Кассиан); «нареченном» (Елизав.). Значение этого причастия здесь обычно выбирают между двумя вариантами, из которых первый, отраженный в синодальном переводе, соответствует толкованию свт. Иоанна Златоуста: «указанный, открывшийся, признанный» (*Iohannes Chrysostomus. In epistulam ad Romanos homilia 1 (CPG 4427) // PG 60, 397. Рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. 1903. С. 492*). Второй вариант «назначенный, поставленный», который предпочтен в переводе еп. Кассиана (Безобразова), выглядит не очень удачным, поскольку может дать мысль, будто Христос «стал» Сыном Божиим лишь после Воскресения. Но это исключает общий контекст посланий ап. Павла, ясно учившего об изначальной божественной славе Христа (ср.: 2 Кор. 4, 4; 2 Кор. 8, 9; Кол. 1, 15–19), так что Его воскресение не было изменением Его отношения к Отцу, но лишь обращенным к людям обнаружением Его сыновства (ср.: Флп. 2, 9) (Sanday, Headlam 1902. P. 7–8). Даем вариант славянского перевода, поскольку он, не противореча такому пониманию, ближе к исходному греческому слову, а также лучше соответствует его употреблению у самого свт. Кирилла. В своем «Толковании на Послание к Римлянам» он прилагает соответствующий глагол и к людям, получившим усыновление от Бога, объясняя при этом разницу между нашим усыновлением и сыновством Спасителя. «Ведь и мы наречены (ὀρίσμεθα) сынами Божиими, однако не в силе, но удостоиваясь такого наименования в качестве благодати и приобретая это (т. е. усыновление Богу) только по воле Бога Отца». Христос же, «хотя и родился от семени Давидова по плоти и по причине человеческого причисляется к сынам Божиим как один из нас, но в силе и истине Он — Сын по природе, через Которого и мы получаем усыновление» (*Cyrrillus Alexandrinus. Fragmenta in s. Pauli epistulas. In epistulam ad Romanos // Pusey 1872. Vol. 3. P. 175*).

<sup>10</sup> Рим. 1, 1–4.



(23) О тех, которые поклоняются творению вместо Творца, он говорит: *«Но как они, познав Бога, не прославили Его как Бога и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих и омрачилось несмысленное их сердце; называя себя мудрыми, обезумели»*<sup>11</sup>. Пишет негде Павел призванным из язычников, то есть нам: *«Ныне же, познав Бога, или, лучше, получив познание от Бога»*<sup>12</sup>. Итак, Кого мы познали через веру, как не Христа Иисуса? Поэтому, если мы познали Его как Бога и как Бога прославляем, мы поистине просвещены. Если же мы изменяем славу Его, то и мы осуетились в своих умствованиях. Ведь если мы вполне уверовали в Него, то веруем как в Бога, а иначе мы должны будем непременно признать, что и ныне мы удерживаемся в сетях древнего заблуждения, веруя в простого человека. Но это неправда.

(24) *«И как они не посчитали нужным<sup>13</sup> иметь Бога в разуме, то предал их Бог превратному уму — делать непотребства»*<sup>14</sup>. Если мы познали Христа как Бога, то не будем же отвергать как ненужное знание о Нем, утверждая, что Он простой человек. А если мы по невежеству дерзнем поступать так, то непременно впадем вместе с прочими в превратный ум.

(25) *«Но по упорству твоему и нераскаянному сердцу ты сам себе собираешь гнев на день гнева и откровения праведного суда от Бога, Который воздаст каждому по делам его»*<sup>15</sup>. Блаженный Павел говорит, что *«всем нам должно явиться пред судилище Христово, чтобы каждому получить соответственно тому, что он делал живя в теле, доброе или худое»*<sup>16</sup>. И другой из святых апостолов

<sup>11</sup> Рим 1, 21–22.

<sup>12</sup> Гал. 4, 9.

<sup>13</sup> *οὐκ ἐδοκίμασαν* (= NA, RP). Ср.: «не заботились» (Син.); «не рассудили» (еп. Кас-сиан); «не искусили» (Елизав.).

<sup>14</sup> Рим. 1, 28.

<sup>15</sup> Рим. 2, 5–6.

<sup>16</sup> 2 Кор. 5, 10.

сказал: «Един есть Законодатель и Судия»<sup>17</sup>. И сам Давид поет: «Так как Бог — Судия»<sup>18</sup>. Поэтому если он говорит, что праведным судом Божиим будет решение о каждом на Божественном судилище, которое вынесет Сам Христос (ибо мы предстанем перед судилищем Его, притом не как перед одним из подобных нам, но как перед Судиею, Богом и Законодателем), то каким образом Христос — не Бог?

(26) «Ибо законом познается грех. Но ныне, независимо от закона, явилась правда Божия, о которой свидетельствуют закон и пророки, правда Божия через веру в Иисуса Христа во всех<sup>19</sup> верующих»<sup>20</sup>. Независимо от закона, говорит он, есть правда через веру во Христа Иисуса, о которой, говорит он, засвидетельствовали и святые пророки. Тогда каким образом не Бог Тот, Кто оправдывает верующих именно в то, что Он воистину есть Бог? Ведь к этому как конечной цели направлена вера. А раз святые пророки свидетельствуют в пользу веры во Христа, кто дерзнет утверждать, что Он — не Бог по причине человеческого, то есть тогда, когда Слово стало плотью?

(27) «Потому что все согрешили и лишены славы Божией, получая оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе»<sup>21</sup>. Если то, что мы грешим, приводит к лишению славы Божией, поскольку Он не знает греха, о Христе же написано, что «Он не сделал греха»<sup>22</sup>, а мы по той причине лишаемся Его славы, что прегрешаем, стало быть, даже с плотью Слово — Бог, ведь Он не сделал греха.

(28) «Итак, мы уничтожаем закон верою? Никак; но закон утверждаем»<sup>23</sup>. Закон, данный чрез Моисея, учил израильтян покло-

<sup>17</sup> Иак. 4, 12.

<sup>18</sup> Пс. 74, 8.

<sup>19</sup> + и на всех (RP, Син., Елизав.).

<sup>20</sup> Рим. 3, 20–22.

<sup>21</sup> Рим. 3, 23–24.

<sup>22</sup> 1 Пет. 2, 22.

<sup>23</sup> Рим. 3, 31.

няться единому Богу. Ведь он говорит: «Господь, Бог твой<sup>24</sup>, Господь един есть»<sup>25</sup>. Но и Сам Бог взывает к ним, говоря: «Да не будет у тебя других богов кроме Меня»<sup>26</sup>. Так неужели вера во Христа привела призванных через нее к тому, чтобы они не поклонялись единому по природе Богу? Неужели мы уничтожаем закон, который приводит к единому истинному Богу? *Никак*, говорит он, *но закон утверждаем*. Следовательно, мы приступаем ко Христу как к Богу, чтобы нам не подвергнуться обвинению в том, будто мы отменяем закон, но, напротив, чтобы заслужить похвалу как утверждающим закон через веру.

(29) Об Аврааме он говорит: «*Пред Богом, Которому он поверил, животворящим мертвых и называющим несуществующее как существующее*»<sup>27</sup>. Итак, если способность животворить мертвых не может подойти никому другому, как только Богу по природе, а Христос даже посредством собственной плоти животворит подпавших тлению, касаясь мертвых и воскрешая их, то каким образом не Бог истинный Тот, Кто и другим дал власть воздвигать мертвых именем Его?

(30) «*Так и вы, братия мои, умерли для закона телом Христовым, чтобы принадлежать другому, Воскресшему из мертвых, да приносим плод Богу*»<sup>28</sup>. Мы умираем для закона, прекращая служение по нему, и принадлежим другому, Воскресшему из мертвых, то есть

<sup>24</sup> твой: наш (Rahlfs; Син.; Елизав.). Кроме свт. Кирилла, чтение «твой» в этом месте Второзакония засвидетельствовано еще у целого ряда древних церковных авторов: Евсевий Кесарийский, свт. Иоанн Златоуст, свт. Елифаний Кипрский, Василий Селевкийский, прп. Анастасий Синаит и др. (Wevers 1977. S. 120).

<sup>25</sup> Втор. 6, 4.

<sup>26</sup> кроме Меня (= Rahlfs). Исх 20, 3. Ср.: «разве Мене» (Елизав.); «пред лицом Моим» (Син.). Синодальный перевод в данном случае буквально передает идиоматическое выражение, употребленное в древнееврейском тексте (МТ), переведенное в Септуагинте «кроме Меня» (πλὴν ἐμοῦ) без каких-то разночтений по рукописям (Wevers 1991. S. 240).

<sup>27</sup> Рим. 4, 17.

<sup>28</sup> Рим. 7, 4.

Христу, стараясь следовать Его евангельским предписаниям, чтобы принести плод Богу. Глава же евангельских предписаний — вера в Него, и таков наш плод, который мы приносим Христу как Богу. Стало быть, Воскресший из мертвых есть Бог, поскольку Слово стало плотью.

(31) *«Посему живущие во плоти Богу угодить не могут. Но вы не по плоти живете, а по духу, если только Дух Божий живет в вас. Если же кто Духа Христова не имеет, тот и не Его. А если Христос в вас, то тело мертво для греха, но дух жив для праведности. Если же Дух Того, Кто воскресил из мертвых Иисуса, живет в вас, то Воскресивший Христа Иисуса<sup>29</sup> из мертвых оживит и ваши смертные тела Духом Своим, живущим в вас»<sup>30</sup>*. Вот же Дух Божий ясно называется Христовым. Но если Он — человек, существующий обособленно и отдельно, который имеет Слово Божие лишь обитающим в нем, то почему Божественный Дух называется Его Духом? Тем не менее Дух — Его собственный<sup>31</sup>, стало

<sup>29</sup> Иисуса: < (NA, RP, Син., еп. Кассиан, Елизав.).

<sup>30</sup> Рим. 8, 8–11.

<sup>31</sup> ἴδιον αὐτοῦ τὸ πνεῦμα. Это выражение, буквально повторенное в 9-м анафематизме свт. Кирилла против Нестория, вызвало критику блж. Феодорита Кирского, заподозрившего святителя в «богохульном и нечестивом» учении о том, что Святой Дух имеет бытие и от Сына (*Cyrillus Alexandrinus. Apologia contra Theodoretum* 62 // АСО 1, 1 (6). Р. 133. Рус. пер.: ДВС 1892. С. 72–73). Но из ответа святителя (*Ibid.* 64 // Р. 135; С. 73), а также из объяснений, данных позднее архиепископу Иоанну Антиохийскому (*Idem. Epistula* 39, 10 // АСО 1, 1 (4). Р. 19. Рус. пер.: ДВС 1910. С. 151), видно, что он в точности принимал слова Священного Писания, гласящие, что Святой Дух исходит от Отца (Ин. 15, 26). Святой Дух является «собственным» Сыну, как и Отцу, в силу их единосушия, а не в силу ипостасного происхождения Святого Духа от Сына. Свт. Кирилл и прежде несторианского спора учил, что поскольку Сын по природе рожден от Отца и пребывает в Нем, постольку Он «усваивает Себе по природе собственный Дух Отца, исходящий от Отца и подаваемый творению через Самого Сына» (*Idem. Commentarii in Iohannem* 11, 10 // Pusey 1872. Vol. 2. Р. 718. Рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. 2002. Кн. 3. С. 743). В споре с Несторием ему важно было подчеркнуть, что такое вечное отношение Святого Духа к Сыну сохраняется и после Воплощения, так что Святой Дух является собственным Духом Христа как воплощенного Слова. Такая мысль неоднократно звучит в его полемических трактатах,

быть, Он — Бог, и не иначе. Ведь Слово Божие не оказалось в человеке, но поистине стало человеком, вместе с тем оставаясь Богом. Ведь так можно считать, что Дух Отца является и Духом Христовым.

(32) *«Ибо все, видимые Духом Божиим, суть сыны Божии. Потому что вы не приняли духа рабства, (чтобы) опять (жить) в страхе, но приняли Духа усыновления, Которым взываем: Авва, Отче!»*<sup>32</sup> Блаженный Павел пишет: *«А как вы — сыны, то Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: Авва, Отче»*<sup>33</sup>. Следовательно, если мы имеем дерзновение называть Бога Отцом в Духе Сына как обогатившиеся Духом Сына по природе и поистине, то каким образом Христос — не Бог? Не потому, что Он мыслится только человеком, таким как мы, но постольку, поскольку Слово стало плотью и приобщилось, подобно нам, крови и плоти<sup>34</sup>.

(33) *«Кто отлучит нас от любви Христовой<sup>35</sup>: скорбь, или теснота, или гонение, или голод<sup>36</sup>, или опасность, или меч?»*<sup>37</sup> Закон, данный через Моисея, говорил и предписывал заповедь: *«Возлюби Господа Бога твоего от всего сердца твоего<sup>38</sup>, и от всей души твоей,*

в т. ч. в последующих главах книги «О правой вере к царевнам» (гл. 37, 57, 89, 91, 188). Отметим, что хотя у святителя можно найти немало выражений, благоприятствующих, на первый взгляд, позднему западному учению о том, что Святой Дух исходит «и от Сына» (*Filioque*), на которые традиционно ссылались латинские теологи в полемике с православными, рассмотрение этих мест в общем контексте его творений позволяет хорошо объяснить их в смысле православного учения об исхождении Святого Духа от Отца и Его послании в мир через Сына (Феодор (Юлаев), иером. и др. 2014. С. 267–268).

<sup>32</sup> Рим. 8, 14–15.

<sup>33</sup> Гал. 4, 6.

<sup>34</sup> Ср.: Евр. 2, 14.

<sup>35</sup> Христовой (= NA, RP, еп. Кассиан): Божией (Син., Елизав.).

<sup>36</sup> + или нагота (RP, Син., Елизав.).

<sup>37</sup> Рим. 8, 35.

<sup>38</sup> ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου (= Rahlfs; Син.; Елизав.). В Геттингенском издании Септуагинты в качестве основного выбрано другое чтение: «от всего помышления твоего» (ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου) (Wevers 1977. S. 120).

и от всей крепости<sup>39</sup> твоей»<sup>40</sup>. Итак, когда мы такую любовь, которая более всего подобает Богу, от всей крепости и высочайшую, вплоть до души и крови, приносим и Самому Христу, кто дерзнет утверждать, что Он — не Бог? Ведь никоим образом не уклонилась от того, что подобает, цель, стоящая перед святыми.

(34) «Ибо я уверен, что ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Начала, ни настоящее, ни будущее, ни Силы, ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем»<sup>41</sup>. Если совсем ничто не может отлучить нас от любви Божией, осуществляется же она нами во Христе Иисусе, то каким образом не очевидно, что Христос — Бог, если, любя Его, мы любим Бога всех? Когда же я называю Христа, указываю на вочеловечившееся Слово от Бога.

(35) «Ибо<sup>42</sup> все мы предстанем на суд Божий»<sup>43</sup>, предстанем же мы перед Христом. Ибо Он сядет на престоле славы Своей<sup>44</sup>, судя вселенную по правде, хотя Давид говорит, что Бог — Судия<sup>45</sup>. Стало быть, Христос — Бог.

(36) «Но писал вам, братия, с некоторой смелостью, отчасти как бы в напоминание вам, по данной мне от Бога благодати быть служителем Христа Иисуса<sup>46</sup> у язычников и (совершать) священнодействие благовествования Божия, дабы сие приношение язычников, будучи освящено Духом Святым, было благоприятно

<sup>39</sup> крепости (*ισχύος*): силы (*δυνάμεις*) (Rahlfs, Син., Елизав.). Употребленное здесь свт. Кириллом редкое чтение, вероятно, подсказано перифразом этого места из Второзакония в Лук. 10, 27 (см.: Wevers 1977. S. 120).

<sup>40</sup> Втор. 6, 5.

<sup>41</sup> Рим. 8, 38–39.

<sup>42</sup> Ибо (NA, RP, еп. Кассиан, Елизав.): < (Син.).

<sup>43</sup> Божий (NA, еп. Кассиан): Христов (RP, Син., Елизав.). Рим 14, 10.

<sup>44</sup> Мф. 25, 31.

<sup>45</sup> Пс. 74, 8.

<sup>46</sup> Христа Иисуса (NA, еп. Кассиан): Иисуса Христа (RP, Син., Елизав.).

(Богу)»<sup>47</sup>. Те, которым вверено дело священнодействия, служат одному только Богу, ибо священники предстоят не пред людьми. И вот же божественный Павел говорит, что ему дана от Бога благодать быть служителем Иисуса Христа и священнодействовать благовествование Христово среди язычников. Стало быть, Христос — Бог, если проповедуя Христа язычникам, он говорит, что совершает для них священнодействие благовествования Божия, чтобы они были приняты (Богом) как освященные Духом.

(37) *«Итак, я могу похвалиться в Иисусе Христе в том, что (относится) к Богу, ибо не осмелюсь сказать что-нибудь такое, чего не совершил Христос через меня, в покорении язычников (вере), словом и делом, силою знамений и чудес, силою Духа Божия, так что благовествование Христово было распространено мною от Иерусалима и окрестности до Иллирика»*<sup>48</sup>. Он говорит, что он хвалится в Иисусе Христе, добавляя, что имеет похвалу к Богу. А что не человеческая — способность Христа производить силою Духа чудные дела в святых апостолах, можно ли сомневаться? Ведь подобно тому, как каждый из нас совершает свои дела собственной силой, так и Христос, пользуясь Духом как собственной силой, производит чудные дела через руку святых. Тогда каким образом не Бог — Тот, для Кого собственным является Дух Святой?

(38) *«Приветствуют вас все церкви Христовы»*<sup>49</sup>. Хотя в другом месте он говорит, когда пишет Тимофею: *«Чтобы ты знал, как должно поступать в доме Божиим»*<sup>50</sup>. Если же он знает, что церкви — Христовы, и засвидетельствовал это, стало быть, Христос — Бог.

(39) *«Бог же мира сокрушит сатану под ногами вашими вскоре»*<sup>51</sup>. Хотя о мире говорится, что он — Божий, Христос негде сказал

<sup>47</sup> Рим 15, 15–16.

<sup>48</sup> Рим. 15, 17–19.

<sup>49</sup> Рим. 16, 16.

<sup>50</sup> 1 Тим. 3, 15.

<sup>51</sup> Рим. 16, 20.

святым апостолам: «*Мир Мой даю вам, мир Мой оставляю вам*»<sup>52</sup>. Тогда каким образом не Бог — поистине Податель мира и Тот, Кто дает его достойным как собственное благо?

*Из Первого послания к Коринфянам*

(40) «*Павел, волею Божиею призванный Апостол Иисуса Христа, и Сосфен брат, церкви Божией*»<sup>53</sup>. Обрати внимание, что сказав римлянам: «*Приветствуют вас все церкви Христовы*»<sup>54</sup>, обращаясь с письмом к коринфянам, он говорит, что церковь — Божия.

(41) «*Я разумею то, что у вас говорят: “я Павлов”; “я Аполлосов”; “я Кифин”, “а я Христов”. Разве разделился Христос? разве Павел распялся за вас? или во имя Павла вы крестились?*»<sup>55</sup> Следовательно, если не разделился Христос, всё принадлежит Ему и все принадлежат Ему. И если Он Сам распялся за нас и во имя Его мы крестились, то очевидно, Ему мы стали должниками, но принадлежим мы не человеку, одному из таких, как мы, а Богу. Стало быть, Христос — Бог для нас.

(42) «*Ибо и Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости; а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие*»<sup>56</sup>. Разве не признает всякий, кто бы ни был, что евангельская проповедь призывает живущих по всей земле к истинному богопознанию? Но как и по какой причине в этом можно усомниться? Каким же тогда образом тайноводцы проповедуют Христа распятого? Неужели как одного из таких, как мы, который претерпел смерть на кресте, и вера мира делается верой в человека? Да не будет! Мы поверили Богу живому и истинному. Следовательно, апостол знает, что распятый Христос — это Бог, и это он проповедует миру, будучи твердо уверен, что он не заблуждается.

<sup>52</sup> Ин. 14, 27.

<sup>53</sup> 1 Кор. 1, 1–2.

<sup>54</sup> Рим. 16, 16.

<sup>55</sup> 1 Кор. 1, 12–13.

<sup>56</sup> 1 Кор. 22–23.



(43) *«И когда я приходил к вам, братия, приходил возвещать вам свидетельство Божие не в превосходстве слова или мудрости, ибо я рассудил быть у вас незнающим ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого»<sup>57</sup>. Вот же, ясно говоря, что возвещает миру свидетельство Божие, он прибавил: «Христа Иисуса, и притом распятого». Стало быть, Богом является претерпевший ради нас крест Христос Иисус, и Его свидетельство возвещается миру чрез святых апостолов не в превосходстве слова и мирской мудрости, но в силе Духа.*

(44) *«Мудрость же мы проповедуем между совершенными, мудрость не века сего и не властей века сего и не властей века сего преходящих, но проповедуем премудрость Божию, тайную, сокровенную, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей, которой никто из властей века сего не познал; ибо если бы познали, то не распяли бы Господа славы»<sup>58</sup>. Если таинство Христа — мудрость Божия и оно проповедуется миру, а Он — не истинный Бог, как некоторые, не знаю почему, решили, и в Него — вера, то почему премудрым является это таинство, если оно отводит живущих на земле от истинного богопознания и совершает вселенское служение человеку? Но это неправда, а таинство — премудро, потому что приводит заблудших к Богу. Стало быть, Христос — Бог, и справедливо Распятый назван Господом славы.*

(45) *«Я, по данной мне от Бога благодати, как мудрый строитель, положил основание, а другой строит (на нем)<sup>59</sup>. Ибо никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос»<sup>60</sup>. Если мы утверждаемся на Христе, как на некоем основании, и на Нем созидаемся через веру, и Он — твердая опора для всех, то как может не быть Богом поистине Тот, в Котором*

<sup>57</sup> 1 Кор. 2, 1–2.

<sup>58</sup> 1 Кор. 2, 6–8.

<sup>59</sup> + но каждый смотри, как строит (NA, RP, Син., еп. Кассиан, Елизав.).

<sup>60</sup> 1 Кор. 3, 10–11.

всё и Которому от всех воздается вера, не как в одного из таких, как мы, поскольку мы стали служить не творению, но как Богу по природе и по истине?»

(46) «Разве вы не знаете, что вы храм Божий и Дух Божий живет в вас? Если кто разорит храм Божий, того покарает Бог: ибо храм Божий свят, а этот (храм) — вы»<sup>61</sup>. Если мы, принимая Дух Христа, именуемся храмом Божиим, то каким образом не Бог поистине Тот, чрез Которого мы являемся храмами Божиими?»

(47) «Посему не судите никак прежде времени, пока не придет Господь, Который и осветит сокровитное во мраке и обнаружит сердечные намерения, и тогда каждому будет похвала от Бога»<sup>62</sup>. Мы ожидаем, что в свое время сойдет с неба Господь наш Иисус Христос, пред Которым, судящим сокровитное и обнаруживающим сердечные намерения, мы все и предстанем, удостоверены же мы и в том, что Он станет хвалить праведных. А именно, Он скажет стоящим по правую сторону: «Приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира»<sup>63</sup>. Итак, если похвала каждому, говорит он, будет от Бога, а хвалит — Христос, то каким образом не очевидно, что Он — Бог?»

(48) «Не знаете ли, что тела ваши суть храм Святаго Духа, Которого имаете вы от Бога, и вы не свои? Ибо вы куплены (доугой) ценой. Посему прославляйте Бога в телах ваших»<sup>64</sup>. Если, получив Духа Христова, мы стали храмами Божиими и мы не свои, будучи куплены кровью Его, чтобы нам уже жить не для себя, но для Того, Кто приобрел нас, то каким образом не очевидно, что Бог — Христос, через Которого мы стали храмами Божиими и Которому служим как Богу?»

<sup>61</sup> 1 Кор. 3, 16–17.

<sup>62</sup> 1 Кор. 4, 5.

<sup>63</sup> Мф. 25, 34.

<sup>64</sup> 1 Кор. 6, 19–20.

(49) «Итак, об употреблении в пищу<sup>65</sup> идоложертвенного мы знаем, что идол в мире ничто и что нет иного Бога, кроме Единого. Ибо хотя и есть так называемые боги, или на небе, или на земле, так как есть много богов и господ много, — но у нас один Бог Отец, из Которого все, и мы для него, и один Господь Иисус Христос, Которым всё, и мы Им»<sup>66</sup>. Если есть только единый Бог, и другого, кроме Него, нет никого, включается же в единую природу Божества и один Христос Иисус, Которым всё, стало быть, Бог есть Тот, Кто как Бог мыслится единосущным Отцу, даже тогда, когда Он был назван Иисусом Христом, родившись от жены. Но нужно заметить, что, наименовав Христа Иисуса, он говорит, что Им сотворено всё, поскольку Сын — один по домостроительному единению.

(50) «Я был, говорит он, для чуждых закона — как чуждый закона, — не будучи чужд закона пред Богом, но подзаконен Христу»<sup>67</sup>. Если имеющий закон Христа имеет закон Бога, то каким образом Христос — не Бог?

(51) Не подавайте соблазна ни Иудеям, ни Еллинам, ни церкви Божией<sup>68</sup>. Следует заметить, что, называя Церковь Божией, он знает, что она также Христова<sup>69</sup>.

(52) «Хочу также, чтобы вы знали, что всякому мужу глава Христос, жене глава — муж, а Христу глава — Бог»<sup>70</sup>. Блаженный Лука, составив для нас родословие Христа, начинает от Иосифа и далее, а затем, достигши Адама, прибавляет: «Божий»<sup>71</sup>, полагая началом для человека сотворившего его Бога. Именно так, утверждаем мы, главой

<sup>65</sup> употреблении в пищу (τῆς βρώσεως) (= Син.): < (NT, RP, еп. Кассиан, Елизав.).

<sup>66</sup> 1 Кор. 8, 4–6.

<sup>67</sup> 1 Кор. 9, 21.

<sup>68</sup> 1 Кор. 10, 32.

<sup>69</sup> См.: Рим. 16, 16 и выше гл. 38.

<sup>70</sup> 1 Кор. 11, 3.

<sup>71</sup> Лк. 3, 38.

каждого мужа является Христос, ведь Им он сотворен и приведен к бытию, поскольку Сын созидал его не как служитель, но как Бог, будучи Творцом по природе<sup>72</sup>. Глава же жене — муж, потому что она взята от плоти его и его имеет своего рода началом. А, подобно этому, глава Христу — Бог, потому что Он от Него по природе, ибо Слово родилось от Бога Отца. Тогда каким образом не Бог — Христос, главой Которого по природе полагается Отец? Когда же я говорю о Христе, подразумеваю Слово Божие, явившееся в человеческом образе.

(53) *«Потому сказываю вам, что никто, говорящий Духом Божиим, не произнесет анафемы на Иисуса, и никто не может называть Иисуса Господом, как только Духом Святым. Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех»*<sup>73</sup>. Если говорить, что Христос — не Бог по природе и истине, означает не что иное, как произнести анафему на Иисуса, тогда те, которые не допускают, чтобы Он был Богом поистине, делают это не Святым Духом. И если иногда он говорит, что разделение даров производит Дух, иногда — что один и тот же Господь, а иногда — что один и тот же Бог, стало быть, он знает, что Бог есть Христос, действующий как Бог через Духа и как Господь по природе раздающий с властью, как Ему угодно, высшие дары. Должно вспомнить также, как Павел сказал о Христе, что Он действовал силою Духа Святого<sup>74</sup>.

<sup>72</sup> В книге «О правой вере к царицам», третьей книге настоящего цикла, свт. Кирилл дает несколько иное объяснение того, почему «Христос — глава всякому мужу», связывая это с ключевым для его библейской экзегезы и сотериологии учением апостола Павла о Христе как втором Адаме (1 Кор. 15, 47. 49). Он стал «главой, то есть началом, тех, которые через Него преобразуются сообразно Ему в нетление через освящение в Духе» — не как Бог Творец, но как второй Адам, по Своему человечеству (*Cyryllus Alexandrinus. Oratio ad Pulcheriam et Eudociam de fide* 5 // АСО 1, 1 (5). Р. 28. Рус. пер.: Феодор (Юлаев), иерод. 2009. С. 86).

<sup>73</sup> 1 Кор. 12, 3–6.

<sup>74</sup> См.: Рим. 15, 18–19 и выше гл. 37.

(54) *И иных Бог поставил в Церкви, во-первых, Апостолами, во-вторых, пророками, в-третьих, учителями; далее, (иным дал) силы (чудодейственные), также дары исцелений*<sup>75</sup>. Хотя говорится, что Бог устраивает это, совершителем является Христос, ведь это Он поставил в Церкви апостолов и учителей, а также [даровал] способность производить силы. Ведь Он дал власть святым ученикам *врачевать всякую болезнь и всякую немощь* в народе<sup>76</sup>.

(55) *«Мое, Павлово, приветствие собственноручно. Кто не любит Господа*<sup>77</sup>, *анафема, маран-афа»*<sup>78</sup>. Кого же в этом месте он называет Господом? Ведь Господь, по общему признанию, и Сам Сын, а подобно тому и Дух, ведь *Господь*, сказано, *есть Дух*<sup>79</sup>. Взор же блаженного Павла в этом месте направлен на Самого Иисуса, ибо *один*, говорит он, *Господь Иисус Христос*<sup>80</sup>. Итак, он анафематствует того, кто не любит Его, а не любит Его тот, кто говорит, что Он не Сын Божий, ни по природе, ни по истине, но помещает Его как бы во втором разряде по сравнению со Словом от Бога и повреждает Таинство Домостроительства через рассечение надвое единого Господа и Сына.

*Из [Второго] послания к Коринфянам*

(56) *«Но благодарение Богу, Который всегда дает нам торжествовать во Христе и благоухание познания о Себе распространяет нами во всяком месте. Ибо мы Христово благоухание Богу в спасаемых и погибающих»*<sup>81</sup>. Тогда каким образом Христос — не Бог, если Сам Он — благоухание познания об Отце? Ведь никто не сможет

<sup>75</sup> 1 Кор. 12, 28.

<sup>76</sup> Мф. 10, 1.

<sup>77</sup> Син.: + Иисуса Христа.

<sup>78</sup> 1 Кор. 16, 22.

<sup>79</sup> 2 Кор. 3, 17.

<sup>80</sup> 1 Кор. 8, 6.

<sup>81</sup> 2 Кор. 2, 14–15.

распознать благоухание Божественной природы в природе человека; но как благоухание человеческой природы непременно показывает человека, так и благоухание Божества — Бога<sup>82</sup>. Если же говорится, что Христос есть благоухание Отца и поистине является им, каким образом Христос — не Бог, пусть даже Слово от Бога Отца по Домостроительству стало человеком?

(57) «Вы — наше письмо, написанное в сердцах наших, узнаваемое и читаемое всеми человеками, вы показываете собою, что вы — письмо Христово, через служение наше, написанное не на скрижалях каменных, но на плотяных скрижалях сердца»<sup>83</sup>. Сказал негде Бог чрез одного из святых пророков: «В то время<sup>84</sup>, говорит Господь, дам<sup>85</sup> законы Мои в мысли их и напишу их на сердцах их»<sup>86</sup>. Итак, мы стали письмом Христа, Который пишет в нас то, что Ему угодно, не чернилами, но Духом Бога живого, не как прислужник (*διακονικῶς*), но, так сказать, самовластно (*αὐτοῦρχικῶς*), потому что Дух — Его

<sup>82</sup> Благоухание — одна из тварных аналогий, которые святитель использовал в триадологии, в частности, при защите божественного достоинства Святого Духа для пояснения Его личного свойства, состоящего в том, что при обладании полнотой Божественной сущности Он открывает творению ее свойства и качества. Аромат цветов, «взяв как бы существенное или природное действие или качество испускающих его, сообщает знание о них вовне» (*Cyrrillus Alexandrinus. Commentarii in Iohannem 10, 1 // Pusey 1872. Vol. 2. P. 635. Рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. 2000—2002. Кн. 3. С. 680*). Так и Святой Дух «есть как бы благоухание некое сущности (Божией), живое и очевидное, сообщающее твари то, что от Отца, и приносящее через Себя причастие высочайшей над всем сущности» (*Ibid. 10, 2 // P. 639; С. 683*).

<sup>83</sup> 2 Кор. 3, 2—3.

<sup>84</sup> в то время: после тех дней (*Rahlfs, Син.; Юнгеров; Елизов.*). Чтение свт. Кирилла является здесь уникальным (см.: *Holmes, Parsons 1827; Ziegler 1957. S. 363*).

<sup>85</sup> дам (*Rahlfs, Елизов.*): вложу (*Син.; Юнгеров*). Собственно, у свт. Кирилла стоит просто «дав» (*δίδως*) вместо обычно принятой в изданиях Септуагинты в этом месте *figura etymologica* «дав дам» (*δίδως δώσω*).

<sup>86</sup> Иер. 31, 33 (38, 33 по изданиям Септуагинты).

собственный. Тогда каким образом не Бог Тот, Кто собственным Духом пишет нам путь богопознания?

(58) Об иудеях он говорит: *«Но умы их ослеплены: ибо то же самое покрывало доныне остается неснятым при чтении Ветхого Завета, потому что оно снимается Христом. Доныне, когда они читают Моисея, покрывало лежит на сердцах их; но когда обращаются к Господу, тогда это покрывало снимается. Господь есть Дух, а где Дух Господень, там свобода»*<sup>87</sup>. Если Христос — завершение (τέλος) закона и пророков и покрывало при чтении Ветхого Завета открывается не иначе, как только во Христе, какое основание думать, что Он есть обычный человек, почтенный лишь наименованием сыновства? Ведь в таком случае завершение нашей веры обретается не в Боге, но в одном из таких, как мы, что совершенно нелепо.

(59) *«Если же и закрыто благовествование наше, то закрыто для погибающих, для неверующих, у которых бог века сего ослепил умы, чтобы*<sup>88</sup> *не воссиял свет благовествования о славе Христа, Который есть образ Бога»*<sup>89</sup>. Если Христос, как думают некоторые, есть обыкновенный человек, имеющий сочетание (συνάρχεια) со Словом Божиим лишь по единству лица (ибо так говорят они), то каким образом благовествование Божие закрыто для погибающих? Ведь язычники полагают, что Он не Бог, а такой, как мы, человек. Каким же образом ослеплены сатаню те, которые говорят о человеке, что он — человек? И какой же свет присущ благовествованию Христа, если Он — не Бог и будучи таковым — прославлен? Как же Он может быть и образом Бога, если достигает только того, что свойственно человечеству, не обладая тем, чтобы быть поистине Сыном и Богом?

(60) *«И потому ревностно стараемся, водворяясь ли, выходя ли, быть Ему угодными; ибо всем нам должно явиться пред судилище*

<sup>87</sup> 2 Кор. 3, 14–17.

<sup>88</sup> + для них (RP, Син., Елизав.).

<sup>89</sup> + невидимого (Син., Елизав.). 2 Кор. 4, 3–4.

Христово, чтобы каждому получить (соответственно тому), что он делал, живя в теле, доброе или худое»<sup>90</sup>. Если вся забота у святых — угодить Богу, а мы ревностно стараемся явиться таковыми перед Христом, отвергая угождение людям, то разве не ясно, что Христос — Бог? И если Он будет судить вселенную, притом что есть один, как сказано, Законодатель и Судия<sup>91</sup>, то и через это очевидно, что Он — Бог, пусть даже Слово стало плотью.

(61) «Ибо любовь Божия<sup>92</sup> объемлет нас, рассуждающих так: если один умер за всех, то все умерли. А Он<sup>93</sup> за всех умер, чтобы живущие уже не для себя жили, но для умершего за них и воскресшего»<sup>94</sup>. Если все мы — одно и желаем жить для Него, возвеличивая, разумеется, свою жизнь надлежащим исполнением воли Его, а живем мы для Христа, как может не быть Богом Тот, перед Которым мы — должники и для Кого стараемся жить, поскольку Он умер за нас и всех купил ценой собственной крови?»

(62) «Итак, мы — посланники от имени Христова, и как бы Сам Бог увещевает через нас; от имени Христова просим: примиритесь с Богом»<sup>95</sup>. Обрати внимание, что, с одной стороны, они — посланники от имени Христова, а с другой — говорят, что через них нас увещевает Бог. Далее снова: от имени Христова просим, говорит он, примиритесь с Богом. Стало быть, Бог — Христос, примирившись с Которым, мы примирились с Богом.

(63) «Но во всем мы являем себя как служители Божии»<sup>96</sup>. Те, о ком говорится, что они — служители Божии, названы и Христовыми; стало быть, Христос — Бог.

<sup>90</sup> Кор. 5, 9–10.

<sup>91</sup> См. Иак. 4, 12.

<sup>92</sup> Божия (= Елизав.): Христова (NA, RP, Син., еп. Кассиан).

<sup>93</sup> Он (= NA, RP, еп. Кассиан): Христос (Син., Елизав.).

<sup>94</sup> 2 Кор. 5, 14–15.

<sup>95</sup> 2 Кор. 5, 20.

<sup>96</sup> 2 Кор. 6, 4.



(64) «Ибо мы<sup>97</sup> храмы Бога живого, как сказал Бог: вселюсь в них и буду ходить (в них); и буду их Богом, и они будут Моим народом»<sup>98</sup>. Если мы — храмы Бога живого, поскольку в нас обитает Дух, о Котором также говорится, что Он — Христов (ибо сказано: «Если кто Духа Христова не имеет, тот (и) не Его»<sup>99</sup>), то каким образом Христос — не Бог?

(65) «Ниспровергаем замыслы, говорит он, и всякое превозношение, восстающее против познания Божия, и пленяем всякое помышление в послушание Христу<sup>100</sup>. Каким образом мы будем ниспровергать всякое превозношение, восстающее против познания Бога? Или как будем пленять всякое помышление в послушание Христу? Ведь Слово добровольно истощило Себя и было послушным Отцу до смерти<sup>101</sup>. Поэтому когда некоторые на основании того, что сделано или сказано по Домостроительству, из-за плоти и человеческого, будут превозноситься над познанием Сына, утверждая, что Тот, Кто явился в человеческом образе, не Бог истинный и Сын по природе, тогда мы ниспровергнем всякое восстающее превозношение, опровергая мнения тех, которые решили так мыслить, и обращая всякое помышление к Домостроительству послушания. Ведь нужно, чтобы, оказавшись в состоянии человечества, Сын не отвергал человеческого.

*Из Послания к Галатам*

(66) «Законом я умер для закона, чтобы жить для Бога. Я сораспялся Христу, и уже не я живу, но живет во мне Христос. А что ныне живу во плоти, то живу верою в Сына Божия, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня»<sup>102</sup>. Необходимо рассмотреть,

<sup>97</sup> мы (= NA, еп. Кассиан): вы (RP, Син., Елизав.).

<sup>98</sup> 2 Кор. 6, 16.

<sup>99</sup> Рим. 8, 9.

<sup>100</sup> 2 Кор. 10, 4–5.

<sup>101</sup> См. Флп. 2, 7–8.

<sup>102</sup> Гал. 2, 19–20.

что именно говорит в этом месте божественный Павел. Был установлен закон от Бога гласом пророков, и он был такой: «*Праведник верою жив будет*»<sup>103</sup>. Был установлен и закон через Моисея. Так вот, он говорит: последовав закону веры, я умер для закона Моисея, уже не совершая того, что определено для древних в тени и образах. Ведь именно это означает умереть для закона Моисея, чтобы мы жили для Бога, прилепляясь к вере во Христа. Итак, если мы умираем для закона Моисея, предпочитая оправдание во Христе, каким образом не Бог — Христос, через Которого упраздняется закон, поскольку вера превосходит его? А если бы Христос был просто человеком, каким образом вера в Него могла стать лучше закона?

(67) «*Подающий вам Духа и совершающий между вами чудеса через дела ли закона сие производит, или через наставление в вере?*»<sup>104</sup> Если закон, данный через Моисея, хотя это был Божий закон, притом возвещенный через ангелов, не подавал Святого Духа и никому не доставлял способности совершать чудеса, но то и другое мы приобретаем через веру во Христа, то каким образом эта вера не лучше древнего закона? И если Он просто был человеком, таким как мы, то каким образом вера в Него упразднила Божественный закон? И если мы через веру находимся в лучшем состоянии, нежели жившие в те времена, когда был закон, то каким образом Христос — не Бог?

(68) «*А до пришествия веры мы заключены были под стражею закона, до того времени, как надлежало открыться вере. Итак закон был для нас детоводителем ко Христу, дабы нам оправдаться верою; по пришествии же веры, мы уже не под (руководством) детоводителя. Ибо все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса; все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись*»<sup>105</sup>. Если закон был детоводителем, возводя не к другому кому, как только ко

<sup>103</sup> Авв. 2, 4.

<sup>104</sup> Гал. 3, 5.

<sup>105</sup> Гал. 3, 23–27.

Христу, будучи, однако, учителем истинного богопознания, то каким образом Христос — не Бог? И если закон упраздняется через веру в Него и Ему передает завершение детоводительства, поскольку Он возводит детоводимых к высшему благу, а конечное благо не может быть ничем иным, кроме познания истинного боговедения, то как можно сомневаться, что Он — Бог? Крестясь же в Отца, и Сына, и Святого Духа<sup>106</sup>, каким образом мы крестились во Христа, если Он не есть истинный Сын, хотя один есть истинный Сын по природе? Но мы действительно крестились в Него, стало быть, Он — Бог как единый Сын и единый Господь, поскольку по домостроительному единению Слово стало плотью.

(69) *«Но тогда, не зная Бога, вы служили (богам), которые в существе не боги. Ныне же, познав Бога, или, лучше, получив познание от Бога, для чего возвращаетесь опять к немощным и бедным вещественным началам?»*<sup>107</sup> Если мы познали Бога, исповедуя Христа, и, получив познание от Него, говорим, что получили познание от Бога, то каким образом Христос — не Бог?

(70) *«А я не желаю хвалиться, разве только крестом Господа нашего Иисуса Христа, которым для меня мир распят и я для мира»*<sup>108</sup>. Блаженный Давид поет: *«Я буду хвалиться о Боге Спасителе моем»*<sup>109</sup>. Мудрое и достойное святого мужа слово, ведь нам надлежит гордиться не человеком, но Богом. Тогда почему Павел говорит, что хвалится крестом Христовым? Ведь так, скорее, нужно было поступать в отношении Бога, ибо такова цель у других святых. Но будучи духоносным, он говорит, что хвалится смертью Христа. Стало быть, он знает, что Тот — истинный Бог, даже страдая ради нас плотью.

<sup>106</sup> См. Мф. 28, 19.

<sup>107</sup> Гал. 4, 8–9.

<sup>108</sup> Гал. 6, 14.

<sup>109</sup> Ср.: Пс. 94, 1; Авв. 3, 18.

*Из Послания к Ефесянам*

(71) О Боге Отце он говорит: «По действию державной силы Его, которою Он воздействовал во Христе, воскресив Его из мертвых и посадив одесную Себя на небесах, превыше всякого Начальства, и Власти, и Силы, и Господства, и всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем»<sup>110</sup>. Вот воскресенного из мертвых Отец посадил одесную Себя, превыше всякого Начальства, и Власти, и Силы, и всякого имени именуемого. Так восседает ли Он вместе со всё превосходящей природой так, что его мыслят таким, как мы, человеком, и ничем другим, или, что истинно, как Бог, Который вочеловечился и пребывает, с одной стороны, единосущным Отцу, поскольку явился от Него, а с другой стороны, принял по Домостроительству человеческое, чтобы Тот же Самый мыслился одновременно Богом и человеком и через это был увенчан Божественной славой?

(72) «Итак помните, что вы, некогда язычники по плоти, которых называли необрезанными так называемые обрезанные плотским обрезанием, совершаемым руками, что вы были в то время без Христа, отчуждены от общества Израильского, чужды заветов обетования, не имели надежды и были безбожники в мире»<sup>111</sup>. Если язычники, не имея Христа, пребывали в безбожии сообразно миру, а когда получили Его, не остались безбожниками, то каким образом Христос — не Бог?

(73) «Для сего преклоняю колени мои пред Отцем<sup>112</sup>, от Которого именуется всякое отечество на небесах и на земле, да даст вам, по богатству славы Своей, крепко утвердиться Духом Его во внутреннем человеке, верою вселиться Христу в сердца ваши»<sup>113</sup>. Имя «Христос Иисус», как очень часто мы говорили, везде обозначает

<sup>110</sup> Еф. 1, 19–21.

<sup>111</sup> Еф. 2, 11–12.

<sup>112</sup> + Господа нашего Иисуса Христа (RP, Син., Елизав.).

<sup>113</sup> Еф. 3, 14–17.

Слово, явившееся от Бога в человеческом образе. Тогда каким образом Он через веру вселяется в сердца наши, если Его не мыслить Богом, поскольку Слово соединило с Собою плоть, Который как Бог и вселяется в нас чрез Духа? Если же Христос — обычный человек и другой Сын по отношению к Сыну по природе и единственному Сыну от Бога, то Кто обитает в нас? Или каким образом Он верой вселяется в людей? Впрочем, Иоанн ясно говорит о Боге: «*Что Он есть в нас, узнаем из того, что Он дал нам от Духа Своего*»<sup>114</sup>.

*Из Послания к Филиппийцам*

(74) О похвалах в законе он говорит: «*Что для меня было преимуществом, то ради Христа я почел тщетой. Да и все почитаю тщетой ради превосходства познания Христа Иисуса, Господа нашего*<sup>115</sup>: для Него я от всего отказался и все почитаю за сор, чтобы приобрести Христа»<sup>116</sup>. Почему тщета и сор в законе? И какое же превосходство познания Иисуса Христа? Притом что закон, данный чрез Моисея, возвещал древним Бога по природе и истинного, а тайноводцы Нового Завета возвестили миру Христа. Но если Он действительно такой, как мы, человек, то есть обыкновенный, не единый по ипостаси, я имею в виду, со Словом Божиим, и веруют, что Он — Бог, то каким образом вера в Него превзойдет веру законную?

*Из Послания к Колоссянам*

(75) «*Ныне радуюсь, говорит он, в страданиях моих за вас и восполняю недостаток в плоти моей скорбей Христовых за Тело Его, которое есть Церковь, которой сделался я служителем по Домостроительству Божию, вверенному мне для вас, (чтобы) исполнить слово Божие, тайну, сокрытую от веков и родов, ныне же открытую святым*

<sup>114</sup> 1 Ин. 4, 13.

<sup>115</sup> нашего: моего (NA, RP, Син., еп. Кассиан, Елизав.).

<sup>116</sup> Флп. 3, 7–8.

*Его, которым благоволил Бог показать, какое богатство славы в тайне сей для язычников, которая есть Христос в вас, упование славы, Которого мы проповедуем»<sup>117</sup>. Почему тайна сокрыта, или почему вообще это слово — Божие, и какое богатство славы присуще Ему, если Христос — обыкновенный человек, такой, как мы? Ведь не велика и не заслуживает упоминания тайна, если мы приступаем ко Христу не как к Богу и не разумеем, что Слово, будучи Богом в равенстве и образе Отца, низвело Себя до истощания<sup>118</sup>, став человеком и оставшись тем, чем было. Ибо так эта тайна мыслится богатой и заслуживающей великой славы.*

*(76) «Посему, как вы приняли Христа Иисуса Господа, так и ходите в Нем, будучи укоренены и утверждены в Нем и укреплены в вере»<sup>119</sup>. Но как мы приняли Христа, этому научит премудрый Иоанн, говоря: «И Слово стало плотью»<sup>120</sup>. Однако Оно не прекратило быть Словом, хотя и стало плотью, ибо даже так Оно восседает с собственным Отцом, и Распятый именуется Господом славы»<sup>121</sup>.*

*(77) «Будьте постоянны в молитве, бодрствуя в ней с благодарением. Молитесь также и о нас, чтобы Бог отверз нам дверь для слова, возвещать тайну Христову, за которую я и в узах, дабы я открыл ее, как должно мне возвещать»<sup>122</sup>. Если Христос — не Бог, а человек, почтенный Божественной благодатью, то тайна о Нем не имеет ничего глубокого. Тогда в какой двери он нуждался, чтобы явить ее и возвещать ее как должно? Ведь нет ничего великого или трудного говорить о человеке, что он — человек по природе. Но если проповедуется, что Слово от Бога стало человеком, то непременно будет нужда в Боге, Который отверзает дверь и учит возвещать тайну надлежащим образом.*

<sup>117</sup> Кол. 1, 24–28.

<sup>118</sup> См. Флп. 2, 6–7.

<sup>119</sup> Кол. 2, 6–7.

<sup>120</sup> Ин. 1, 14.

<sup>121</sup> См. 1 Кор. 2, 8.

<sup>122</sup> Кол. 4, 2–4.

*Из Послания к Евреям*

(78) «Также, когда вводит Первородного во вселенную, говорит: и да поклонятся Ему все Ангелы Божии»<sup>123</sup>. Слово от Бога Отца наименовано Единородным по природе, поскольку Оно единственное родилось от единственного Отца, Оно названо и Первородным, поскольку вошло во вселенную, став человеком и частью ее. Но и так Ему поклоняются святые ангелы, хотя только Богу приписывается и подобает то, что Ему надлежит поклоняться. Тогда каким образом не Бог — Христос, Который и на небе принимает поклонение?

(79) «Об Ангелах сказано: Ты творишь Ангелами Своими духов и служителями Своими пламенеющий огонь. А о Сыне: престол Твой, Боже, в век века; жезл царствия Твоего — жезл правоты Твоей»<sup>124</sup>. Ты возлюбил правду и возненавидел беззаконие, посему помазал Тебя, Боже, Бог Твой елеем радости более соучастников Твоих»<sup>125</sup>. Если Он — Творец ангелов, имеющий престол в век века, Который возлюбил правду и возненавидел беззаконие, и о Нем говорится, что по этой причине Он получил помазание от Бога Отца елеем радости, тогда что же мы скажем, приступая к размышлениям о Нем? А именно, если Он творит ангелами Своими духов и имеет престол Божества, каким тогда образом Он помазывается елеем радости? Очевидно, Он созидает ангелов как Бог, а помазывается как человек, так как помазание относится не к природе Божества, но к искусству Домостроительства<sup>126</sup>. Стало быть, Христос — Бог и человек, Бог по природе, и Он же — человек, такой, как мы, по Домостроительству, когда родился от жены по плоти.

<sup>123</sup> Евр. 1, 6.

<sup>124</sup> Твоей < (NA, RP, Син., еп. Кассиан, Елизав.).

<sup>125</sup> Евр. 1, 7–9.

<sup>126</sup> Этот фрагмент, начиная со слов: «тогда что же мы скажем», вошел в «Кириллов сборник» (Florilegium Cyrillianum 159 // Hespel 1955. P. 179).

(80) «Смотрите, братия, чтобы не было в ком из вас сердца лукавого и неверного, дабы вам не отступить от Бога живого»<sup>127</sup>. Если, отвергая Христа, мы отступаем от Бога живого и истинного, придерживаясь же веры в Него, мы никоим образом не совершаем отступления, то каким образом Христос — не Бог?

(81) «Ибо если кровь тельцов и козлов и пепел телицы, через окропление, освящает оскверненных, дабы чисто было тело, то кольми паче Кровь Христа, Который Духом Святым принес Себя непорочного Богу, очистит совесть нашу от мертвых дел, для служения Богу живому»<sup>128</sup>. Если Христос — не Бог истинный, то какая польза от Крови Его? Или каким образом Он очистит совесть нашу от мертвых дел? Какое же достоинство у крови обычного человека в сравнении с кровью козлов? Да никакого вовсе, кроме того лишь, что одна — бессловесного животного, а другая — разумного. Но раз Тот, Кто от Бога по природе, приняв плоть, пролил за всех собственную кровь, тем самым Он и может очистить верующих в Него, избавить от мертвых дел и привести к служению Богу.

(82) «(Если) отвергшийся закона Моисеева, при двух или трех свидетелях, без милосердия (наказывается) смертью, то сколь тяжчайшему, думаете, наказанию повинен будет тот, кто попирает Сына Божия и не почитает за святыню Кровь завета<sup>129</sup>, которою освящен, и Духа благодати оскорбляет?»<sup>130</sup> Оскорбивший Божественный закон, то есть отвергший его, имеет не одинаковую вину с тем, кто согрешил против человека, но гораздо более тяжкую. И в самом деле, если преступивший закон подвергается наказанию смертью, то согрешивший против человека может быть удостоен прощения. Тогда

<sup>127</sup> Евр. 3, 12.

<sup>128</sup> + и истинному (Син., Елизав.). Евр. 9, 13–14.

<sup>129</sup> Букв.: «считает Кровь завета обычной» (*χοιβν*), то есть лишенной сакрального значения.

<sup>130</sup> Евр. 10, 28–29.



почему более тяжкому наказанию, чем погрешивший против закона Моисеева, подлежит тот, кто не почитает кровь Христа за святыню? Однако же он подлежит более тяжкому наказанию, и вполне справедливо. Стало быть, кровь Христа — не обычная кровь, ведь Богом было Слово, ставшее плотью.

(83) *«Смотрите, не отвратитесь и вы от говорящего. Если те, не послушав глаголавшего на земле, не избегли (наказания), то тем более (не избежим) мы, если отвратимся от (Глаголющего) с небес, Которого глас тогда поколебал землю и Который ныне дал такое обещание: еще раз поколеблю не только землю, но и небо»*<sup>131</sup>. Кто этот глаголавший на земле, не послушав которого старейшины иудейские подверглись опасности, как не Моисей, что очевидно? Но Христос не от земли, а с небес. Ведь Бог Слово, будучи свыше и от Отца, стало человеком и Богом. Поэтому более тяжкое наказание для тех, которые отвращаются от Него, и вполне справедливо. Ведь, по словам премудрого Иоанна, *«сущий от земли говорит, как сущий от земли»*, то есть человеческое, а *«Приходящий с небес есть выше всех»*<sup>132</sup>, очевидно, как Бог. Но таков и был, и есть Христос.

(84) *«Иисус Христос вчера и сегодня и во веки Тот же»*<sup>133</sup>. Мы найдем, что Слово, рожденное от Бога, было названо Иисусом Христом тогда, когда родилось человеком от жены. Тогда почему Он вчера и сегодня и во веки Тот же? Очевидно, в силу единения со Словом от Бога в единого Сына, которое усматривается у воспринятой Им плоти; ведь так непреложность Слова по природе по-прежнему останется у Него, даже когда Он мыслится с плотью.

<sup>131</sup> Евр. 12, 25–26.

<sup>132</sup> Ин. 3, 31.

<sup>133</sup> Евр. 13, 6.

*Из Послания к Тимофею*

(85) «Павел, Апостол Иисуса Христа по повелению Бога, Спасителя нашего<sup>134</sup>, Тимофею, истинному сыну в вере»<sup>135</sup>. Имя Спасителя в собственном смысле и истинно скорее подошло бы не иному кому, как только Богу по природе. Так и наименовал Его теперь тайноводец. Однако Спасителем является и Господь наш Иисус Христос, ведь Он наименован Иисусом, и блаженный ангел, приводя значение, то есть ясное толкование этого имени, говорил: «И наречешь Ему имя Иисус, ибо Он спасет людей Своих от грехов их»<sup>136</sup>. Стало быть, Христос — Бог, коль скоро Он «есть Спаситель всех человеков»<sup>137</sup>, как говорит божественный Павел.

*Из Послания к Титу*

(86) «Ибо явилась благодать Божия, спасительная для всех человеков, научающая нас, чтобы мы, отвергнув нечестие и мирские похоти, целомудренно и воздержанно<sup>138</sup> жили в нынешнем веке, ожидая блаженного упования и явления славы великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа, Который дал Себя за нас, чтобы избавить нас от всякого беззакония и очистить Себе народ особенный, ревностный к добрым делам»<sup>139</sup>. Какая благодать явилась нам или какого Бога, притом что она, сказано, спасительная для всех человеков? Но очевидно, что Бог, будучи Господом, явился нам<sup>140</sup>, согласно блаженному Давиду. Его явления славы с небес мы ожидаем, и Он есть великий Бог и Спаситель наш Иисус Христос, Который дал Себя за нас, чтобы, освободив от всякого

<sup>134</sup> + и Господа Иисуса Христа, надежды нашей (RP, Син., Елизав.); + Христа Иисуса надежды нашей (NA, еп. Кассиан).

<sup>135</sup> 1 Тим. 1, 1—2.

<sup>136</sup> Мф. 1, 21.

<sup>137</sup> 1 Тим. 4, 10.

<sup>138</sup> воздержанно (ἐπιεικῶς): праведно и благочестиво (δικαίως καὶ εὐσεβῶς) (NA, RP, Син., еп. Кассиан, Елизав.).

<sup>139</sup> Тит. 2, 11—14.

<sup>140</sup> Пс. 117, 27.

греха, доставить Себе подлинных поклонников. Кто тогда скажет, что Еммануил не есть истинный Бог, если блаженный Павел говорит о Нем: «...великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа»?

*Из соборных посланий*<sup>141</sup>

*Из Послания Иакова о том, что Христос — Бог*

(87) «Не обманывайтесь, братья мои возлюбленные. Всякое даяние доброе и всякий дар совершенный нисходит свыше, от Отца светов»<sup>142</sup>. [Если только от Отца светов]<sup>143</sup> всякое даяние доброе, доброе же даяние — это Дух Святой и способность совершать в Нем божественные знамения, а Христос дарует святым Духа и способность совершать чудеса, то каким образом Христос может не быть истинным Богом?

(88) «Итак покоритесь Богу; противостаньте диаволу, и убежит от вас»<sup>144</sup>. Вот здесь он ясно сказал, что повиноваться мы должны Богу. Христос же говорит: «Возьмите иго Мое на Себя»<sup>145</sup>. Поэтому если те, которые берут иго Его, покоряются не кому-то другому, помимо Бога, то как Он может не быть Богом?

*Из Послания Петра*

(89) «Петр, Апостол Иисуса Христа, пришельцам, рассеянным в Понте, Галатии, Каппадокии, Асии и Вифинии, призванным<sup>146</sup> по предведению Бога Отца, при освящении от Духа, к послушанию

<sup>141</sup> Пространный отдел, начиная с этого места и до 107 главы включительно, представлен в армянском переводе трактата Тимофея Элура «Против тех, которые говорят о двух природах» (Ter-Mekerttschian, Ter-Minassiantz 1908. S. 300–303, 305–306, 284–289).

<sup>142</sup> Иак. 1, 16–17.

<sup>143</sup> Слова, заключенные в скобки, отсутствуют в греческих рукописях, равно как и в прежних изданиях книги «О правой вере к царевнам». Э. Шварц восстановил их по армянскому переводу трактата Тимофея Элура (АСО 1, 1 (5). Р. 84. Примеч.).

<sup>144</sup> Иак. 4, 7.

<sup>145</sup> Мф. 11, 29

<sup>146</sup> призванным (κλητοῖς): избранным (ἐκλεκτοῖς) (NA, RP, Син., Елизав., еп. Кассиан).

и окроплению Кровью Иисуса Христа: благодать вам и мир да умножится»<sup>147</sup>. Вот он наименовал себя апостолом Христа по предведению Бога Отца и, изъясняя нам образ апостольства, говорит, что оно совершено при освящении от Духа к послушанию и окроплению Кровью Иисуса Христа. Итак, если мы, верующие в Него, освящаемся Духом, а Он окропляет нас и Своею Кровью для очищения, то каким образом можно считать не Богом Того, Кто и освящает собственным Духом, и очищает Кровью верующих? Ибо Он был Богом во плоти.

(90) «Благословен Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, по великой Своей милости возродивший нас воскресением Иисуса Христа из мертвых к упованию живому, к наследству нетленному, чистому, неуядаемому, хранящемуся на небесах»<sup>148</sup>. Если Бог возродил нас к упованию живому и пребывающему, совершил же это Своим воскресением из мертвых Христос, то как Он может не быть Богом?

(91) «К сему-то спасению относились, говорит он, изыскания и исследования пророков, которые предсказывали о назначенной вам благодати, исследывая, на которое и на какое время указывал сущий в них Дух Христов»<sup>149</sup>. Вот опять здесь Дух Святой назван Христовым, хотя Он — Божий. Стало быть, Христос — Бог, поскольку собственным имеет Духа Святого.

*Из [Второго] послания Петра*

(92) «Были и лжепророки<sup>150</sup>, как и у вас будут лжеучители, которые введут пагубные ереси и отвергаясь искупившего их Господа»<sup>151</sup>. Мы куплены [дорогой] ценой<sup>152</sup>, не тленным серебром или золотом,

<sup>147</sup> 1 Пет. 1, 1–2.

<sup>148</sup> 1 Пет. 1, 3–4.

<sup>149</sup> 1 Пет. 1, 10–11.

<sup>150</sup> + в народе (NA, RP, Син., еп. Кассиан, Елизав.).

<sup>151</sup> 2 Пет. 2, 1.

<sup>152</sup> 1 Кор. 6, 20.

но драгоценною Кровию Христа<sup>153</sup>. Итак, мы принадлежим Тому, Кто купил нас, хотя служим Богу живому и истинному. Тогда каким образом не Бог — Христос, Которого мы и Владыкой записали, и знаем живым и истинным [Богом]?<sup>154</sup>

[Из Послания Иоанна]

(93) «Знаем также, что Сын Божий пришел и дал нам<sup>155</sup> разум, да познаем Бога<sup>156</sup> истинного, и мы — в Истинном, в Сыне Его<sup>157</sup> Иисусе Христе. Сей есть истинный Бог и жизнь вечная»<sup>158</sup>. Иисусом Христом считается не обнаженное Само по себе и вне плоти Слово от Бога Отца, но когда Оно стало человеком, тогда и было наименовано Христом Иисусом. Поэтому, если Он есть истинный Бог и жизнь вечная, кто станет терпеть тех, которые мыслят иначе?

Из Послания Иуды

(94) «Имея все усердие писать вам об общем спасении, я почел за нужное написать вам увещание — подвизаться за веру, однажды преданную святым. Ибо вкрались некоторые люди, издревле предназначенные к сему осуждению, нечестивые, обращающие благодать Бога нашего в повод к распутству и отвергающиеся единого Владыки<sup>159</sup> и Господа нашего Иисуса Христа»<sup>160</sup>. Каким образом кто-либо из однажды уверовавших будет отвергаться Господа нашего Иисуса Христа,

<sup>153</sup> 1 Пет. 1, 18.

<sup>154</sup> «Богом» отсутствует в греческих рукописях и прежних изданиях, добавлено Э. Шварцем по трактату Тимофея Элуря (АСО 1, 1 (5). Р. 84. Примеч.).

<sup>155</sup> + свет и (Син. = Елизав.).

<sup>156</sup> Бога (= Син., Елизав.) < (NA, RP, еп. Кассиан).

<sup>157</sup> и мы — в Истинном, в Сыне Его (= NA, RP, еп. Кассиан): и будем в истинном Сыне Его (Син., Елизав.).

<sup>158</sup> 1 Ин. 5, 20.

<sup>159</sup> + Бога (RP, Син., Елизав.).

<sup>160</sup> Иуд. 3–4.

## СВЯТИТЕЛЬ КИРИЛЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

хотя мы приняли учение о вочеловечении? Но если мы говорим, что один Сын — это Слово от Бога Отца, а другой сам по себе — рожденный от жены, то мы отвергли единого Владыку. Ведь един Господь Иисус Христос по домостроительному соединению, я имею в виду, со Словом от Бога, поскольку Его плоть восходит к славе Божества. Стало быть, Христос и Сын — один, ибо так Он будет Владыкой всех.

*Из Евангелия от Матфея о том, что Христос — Бог*  
(95) «Но когда он помыслил это, — се, Ангел Господень явился ему во сне и сказал: Иосиф, сын Давидов! не бойся принять Марию, жену твою, ибо родившееся в Ней есть от Духа Святаго; родит же Сына, и наречешь Ему имя Иисус, ибо Он спасет людей Своих от грехов их»<sup>161</sup>. Он враз предлагает две вещи, приличные Богу и не подходящие человеческой природе. А именно, собственным народом Тому, Кто родился от Марии, он назвал спасенных через Него, а также сказал, что Он избавит их от грехов. Однако всё принадлежит Богу, и только Ему прилична будет возможность избавлять от грехов тех, кто согрешил. Стало быть, Богом является Рожденный от Святой Девы, для Которого мы — собственный народ, и Кто избавил нас от грехов как имеющий власть и в этом.

(96) «Когда же Иисус родился в Вифлееме Иудейском<sup>162</sup>. В Вифлееме родился Тот, Кто от корня Иессеева<sup>163</sup>, Бог же Отец говорит о Нем через одного из пророков: *И ты, Вифлеем, дом Евфрафов, ужели ты мал, чтобы быть среди тысяч Иудиных? Из тебя Мне изойдет*<sup>164</sup>,

<sup>161</sup> Мф. 1, 20—21.

<sup>162</sup> Мф. 2, 1.

<sup>163</sup> Ис. 11, 1.

<sup>164</sup> + Старейшина (Юнгеров, Елизав.). Хотя в изданиях Септуагинты подобной прибавки нет, она имеется в Александрийском кодексе V в. (ἡ γοβήμενος) и отражена в некоторых древних восточных переводах, а также присутствует в Мф. 2, 6, где цитируется это место (см.: Ziegler 1943. S. 217).

чтобы быть Владыкою Израиля, Которого происхождение из начала, от дней века<sup>165</sup>. Так почему говорится, что Рожденный в Вифлееме Иудейском имеет происхождение, то есть начало бытия, от начала века, хотя Он рожден в последние времена века? Стало быть, Христос — Бог, и Ему прилично будет старейшинство Бога Слова. Ведь Он был Богом, принявшим на Себя ради нас плотское рождение от жены.

(97) *«Я крещу вас в воде, говорит [Иоанн Креститель], в покаяние, но Идущий за мною сильнее меня; я не достоин понести обувь Его; Он будет крестить вас Духом Святым и огнем; лопата Его в руке Его, и Он очистит гумно Свое»*<sup>166</sup>. Мы утверждаем, что крестить Духом Святым не свойственно человечеству, как и умозрительное гумно, то есть живущие на земле, не является собственным для человека. Ведь всё — Божие, и только Ему прилична способность крестить верующих Духом Святым. Но это совершил Христос, Который по плоти, то есть по времени Воплощения, приходит после Иоанна, Он же и очищает гумно Свое. Стало быть, Он — истинный Бог.

(98) *«И вот подошел прокаженный и, кланяясь Ему, сказал: Господи! если хочешь, можешь меня очистить. Он<sup>167</sup>, простерши руку, коснулся его и сказал: хочу, очистишься. И он тотчас очистился от проказы»*<sup>168</sup>. Способность действовать так, как прилично Богу, не является собственной для человека, но может соответствовать только той природе, что за пределами всего. Христос же действует так, стало быть, Он — не простой человек, такой как мы, но Бог в человеческом образе. Так разумеи и относительно тещи Петра<sup>169</sup>, а также [если] видят, что Он запрещает ветрам, морю и водам<sup>170</sup>, откуда и божественные

<sup>165</sup> Мих. 5, 2 (пер. П. Юнгера).

<sup>166</sup> Мф. 3, 11–12.

<sup>167</sup> Он (= НА, еп. Кассиан): Иисус (RP, Син., Елизав.).

<sup>168</sup> Мф. 8, 2–3.

<sup>169</sup> Мф. 8, 14.

<sup>170</sup> Мф. 8, 26.

ученики, видя подвластными [Ему] море и ветры, с удивлением говорили: «Кто это?»<sup>171</sup> Ведь способность совершать такое была несвойственна простому человеку. Стало быть, Христос одновременно Бог и человек.

(99) «И бесы, говорится, просили Его: если выгонишь нас, то пошли нас в стадо свиней. И Он сказал им: идите»<sup>172</sup>. Промышлять обо всем и спасать его кому может быть свойственно, кроме одного только сущего по природе Бога? Так и Спаситель говорил: «Не две ли малые птицы продаются за ассарий? И ни одна из них не упадет на землю без (воли) Отца вашего, Который на небесах<sup>173</sup>; у вас же и волосы на голове все сочтены»<sup>174</sup>. И вот же какой промысл Христос совершал относительно сущего, что нечистым демонам нельзя было иметь власти даже над стадом свиней. Но выслушав моление, Он едва позволил это не потому, что исполнял их просьбу, но дабы нас склонить к осознанию того, что Он промышляет обо всем как Бог. Тогда каким образом не Бог — Тот, Кто принимает на Себя приличное Богу могущество и власть над всем и сохраняет то, что сотворено Им как Свое собственное?

(100) «Тогда говорит ученикам Своим: жатвы много, а делателей мало; итак молитесь Господина жатвы, чтобы выслал делателей на жатву Свою. И призвав двенадцать учеников Своих, Он дал им власть над нечистыми духами, чтобы изгонять их и врачевать всякую болезнь и всякую немощь»<sup>175</sup>. Он знает, что Господином жатвы является Бог всего, ведь Его — и умозрительное гумно, то есть человечество, и жатва. Но вот, приказав молить Господина жатвы, Он тотчас показал, что это Он Сам, выслав делателей, то есть святых апостолов, которым как Бог Он дал и власть над нечистыми духами. Ведь состоянию человечества несвойственно передавать кому-либо действие

<sup>171</sup> Мф. 8, 27.

<sup>172</sup> Мф. 8, 31.

<sup>173</sup> Который на небесах < (NA, RP, Син., еп. Кассиан, Елизав.).

<sup>174</sup> Мф. 10, 29–30.

<sup>175</sup> Мф. 9, 37–40, 1.



Святого Духа, а Христос его дал. Тогда каким образом не Бог Он по природе и по истине, хотя Слово и стало плотью?

(101) «Итак всякого, кто исповедает Меня пред людьми, того исповедаю и Я пред Отцем Моим Небесным; а кто отречется от Меня пред людьми, отрекусь от того и Я пред Отцем Моим Небесным»<sup>176</sup>. Многие из святых были призваны к славе мученичества и достигли совершенства через страдания и смерть, исповедав Христа. Так были ли они увенчаны, настаивая на том, что Он — простой человек, или напротив, почтя Его исповеданием как Бога? Но последнее очевидно. Ведь те, которые отреклись от этого, и славы мученичества лишились, и в день суда обнаружат, что Сам Христос отрекается от них. Тогда каким образом не Бог — Он, увенчивающий славой мученичества тех, которые исповедуют, что Он таков поистине?

(102) «Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вы. Возьмите иго Мое на себя»<sup>177</sup>. Если не Бог поистине Еммануил, то каким образом Он налагает на нас Свое иго? Ведь всё служит Богу, а игом назван и закон. Но Христос налагает на нас собственное иго и подчиняет Самому Себе, хотя все приводит к Отцу. Стало быть, Он есть Бог, так что подобает, чтобы Ему все было подвластно, [согласно тому, что сказано Богу: «Все служит Тебе»<sup>178</sup>].

(103) «Или не читали ли вы в законе, что в субботы священники в храме нарушают субботу, однако невиновны? Но говорю вам, что здесь Тот, Кто больше храма»<sup>179</sup>. Если нарушающие субботу священники невиновны, поскольку приносят служение Богу, то каким образом служение Христу считается большим того, что совершается в храме? Но очевидно, что те по закону служили тени и образу небесного,

<sup>176</sup> Мф. 10, 32–33.

<sup>177</sup> Мф. 11, 28–29.

<sup>178</sup> Пс. 118, 91. Заключенные в скобках слова Э. Шварц добавил по трактату Тимофея Элура (АСО 1, 1 (5). Р. 88. Примеч.).

<sup>179</sup> Мф. 12, 5–6.

а божественные ученики, предавшись Христу и совершая Ему служение, бóльшую и славу имели. И если служение Христу лучше служения по закону, то как можно Его не считать истинным Богом?

(104) *«И если Я Веельзевулом<sup>180</sup> изгоняю бесов, говорит Он, то сыновья ваши кем<sup>181</sup> изгоняют? Посему они будут вам судьями»<sup>182</sup>*. Если ученики именем Христа исцеляли бесноватых, [ведь они восклицали: *«Во имя Иисуса Христа Назорея»<sup>183</sup>*,] то как можно не считать Его истинным Богом? Ведь для того чтобы одолеть сатану, не могла быть достаточной слава и сила человека.

(105) *«Посему как собирают плевелы и огнем сжигают, так будет при кончине века<sup>184</sup>: пошлет Сын Человеческий Ангелов Своих, и соберут из Царства Его все соблазны и делающих беззаконие, и ввергнут их в печь огненную»<sup>185</sup>*. О Боге написано: *«Благословите Господа, все Ангелы Его»<sup>186</sup>*. Ведь не ангелу принадлежит ангел, но все — Божие. Каким тогда образом Он говорит о Сыне Человеческом, что Тот пошлет ангелов Своих? Стало быть, Он — Бог, поскольку Своими собственными имеет ангелов и принимает служение от высших духов.

(106) Христос спросил: *«За кого люди почитают Меня, Сына Человеческого?»<sup>187</sup>* Петр же, как сообщается, *«отвечая, сказал: Ты — Христос, Сын Бога Живаго. Тогда Иисус сказал ему в ответ: блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, Сущий на небесах»<sup>188</sup>*. Если Христос — простой человек, то чем вызвал восхищение Петр, исповедавший Его? Почему

<sup>180</sup> Ср.: «Веельзевулом» (еп. Кассиан); «(силою) веельзевула» (Син.).

<sup>181</sup> Ср.: «кем» (еп. Кассиан); «чьєю (силою)» (Син.).

<sup>182</sup> Мф. 12, 27.

<sup>183</sup> Деян. 3, 6.

<sup>184</sup> века (= NT, еп. Кассиан): века сего (RP, Син., Елизав.).

<sup>185</sup> Мф. 13, 40–42.

<sup>186</sup> Пс. 102, 20.

<sup>187</sup> Мф. 16, 13.

<sup>188</sup> Мф. 16, 17.

он научен Богом или в каком просвещении свыше нуждался, чтобы познать относящуюся к Нему тайну? Но он познал, что Христос — Бог, и исповедал Его Сыном Бога Живого, потому и заслужил восхищение. Только он говорит об одном Сыне, а не о двух Сынах. Следовательно, разграничивать Его надвое нечестиво.

*«Ибо придет Сын Человеческий во славе Отца Своего с Ангелами Своими»*<sup>189</sup>. Вот опять Он называет небесных духов Своими ангелами, хотя именуется Сыном Человеческим.

(107) *«Когда же пришли они в Капернаум, то подошли к Петру собиратели дидрахм и сказали: Учитель ваш не даст ли дидрахмы? Он говорит: да. И когда вошел он в дом, то Иисус, предупредив его, сказал: как тебе кажется, Симон? цари земные с кого берут пошлины или подати? с сынов ли своих или с посторонних? Он же сказал*<sup>190</sup>: *с посторонних. Иисус же сказал ему: итак сыны свободны»*<sup>191</sup>. Почему Он говорит о Себе, что свободен, не ограничен законом, не подлежит подати и Сын поистине, если Он — не Бог, приобщившийся плоти и крови через единение по ипостаси? А уплатил дидрахму Сын, Который выше закона тогда, когда оказался под законом. Будучи же человеком, Он не мыслится выше закона. Так в чем же дело? Он и не имел бы свободы по природе, если бы не мыслился Богом в человеческом образе.

(108) Когда Спаситель всех нас Христос восходил в Иерусалим, впереди шли дети, восхваляя Его и говоря: *«Осанна Сыну Давидову»*<sup>192</sup>, и это славословие, конечно, прилично Богу. Фарисеи вознегодовали и подошли с такими словами: *«Слышишь ли, что они говорят? Иисус же говорит им: да! разве вы никогда не читали: из уст младенцев*

<sup>189</sup> Мф. 16, 27.

<sup>190</sup> Он же сказал: Петр говорит Ему (PR, Син.; Елизав.); И когда он ответил (NT, еп. Кассиан).

<sup>191</sup> Мф. 17, 24—26.

<sup>192</sup> Мф. 21, 9.

и грудных детей Ты устроил хвалу?»<sup>193</sup> Необходимо здесь напомнить слова блаженного Давида: «Господи, Господь наш! как дивно имя Твое на всей земле! ибо величие Твое превознеслось выше небес. Из уст младенцев и грудных детей Ты устроил хвалу»<sup>194</sup>. В самом деле, дети, восхваляя Его, говорили: «Осанна Сыну Давидову», а Он, восхваляемый, принимает это славословие. Но блаженный Давид-то отнес его не к обычному человеку, а к Господу, имя Которого и стало дивным на всей земле, ибо величие Его превознеслось выше небес. Тогда каким образом не Бог — Сын Давидов, Христос по плоти?

(109) «Когда придет Сын Человеческий во славе Своей и все<sup>195</sup> Ангелы с Ним, тогда сядет на престоле славы Своей»<sup>196</sup>. Как человек ли, один из таких, как мы, восседает Христос, когда ангелы станут рядом с Ним, и так будет судить мир? Но разве может такое быть разумным? Ведь написано: «Един Законодатель и Судия»<sup>197</sup>. Стало быть, Христос — Бог, поскольку Он даже пребывает во славе Отца, имеет и престол, и предстоящих ангелов и судит вселенную по правде.

(110) «И первосвященник, говорит евангелист, сказал Ему: заклинаю Тебя Богом живым, скажи нам, Ты ли Христос, Сын Божий? Иисус говорит ему: ты сказал; даже сказываю вам: отныне узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных»<sup>198</sup>. Каким образом Сын Человеческий сидит одесную силы? Но очевидно, что хотя и стало Сыном Человеческим Слово от Бога, Оно не прекратило быть Богом, но есть то, чем Оно было. Потому Оно и восседает вместе с Тем, Кто родил Его и видно, что Оно выделяется достоинствами Божества, хотя и стало плотью.

<sup>193</sup> Мф. 21, 15–16.

<sup>194</sup> Пс. 8, 2–3 (пер. П. Юнгера).

<sup>195</sup> + святые (RP, Син., Елизав.).

<sup>196</sup> Мф. 25, 31.

<sup>197</sup> Иак. 4, 12.

<sup>198</sup> Мф. 26, 62. 63–64.

(111) «Иисус же<sup>199</sup>, возопив громким голосом, испустил дух. И вот, завеса в храме раздралась надвое, сверху донизу; и земля потряслась; и камни расселись; и гробы отверзлись; и многие тела усопших святых воскресли»<sup>200</sup>. Если Христос был обычным человеком, то почему, когда Он умер, такое было смятение в стихиях? Ведь солнце скрыло лучи, и днем сделалась тьма, земля же, видя своего Владыку, поносимого иудеями, расселась, и ад выпустил души святых. Кто сотворил это? Не Бог ли? Ведь Он был Богом во плоти, Которому даже творение некоторым образом сострадало, когда Его оскорбляли.

*Из Евангелия от Иоанна*

(112) «Но Сам Иисус не верял Себя им, потому что знал всех и не имел нужды, чтобы кто засвидетельствовал о человеке, ибо Сам знал, что в человеке»<sup>201</sup>. О Боге написано: «Кто создал особо сердца их»<sup>202</sup>. И Сам Он говорит: «Может ли от Меня что утаиться?»<sup>203</sup> Если же Христос знает все и видит то, что в человеке, то как может не быть Богом Он, испытующий сердца и утробы?»<sup>204</sup>

(113) «Вы не знаете, чему кланяетесь, а мы знаем, чему кланяемся, ибо спасение от Иудеев»<sup>205</sup>. Ты слышишь, как Он говорит, что спасение от Иудеев? Но мы определили Спасителем Бога, ибо спас нас не ходатай, ни Ангел, но Сам Господь<sup>206</sup>, по Писанию. Дело в том, что Он, родившись по плоти от иудеев, наименован Христом Иисусом, а «Иисус» толкуется как «спасение». Стало быть, Он является этим

<sup>199</sup> + опять (NA, RP, Син., еп. Кассиан, Елизав.).

<sup>200</sup> Мф. 27, 50–52.

<sup>201</sup> Ин. 2, 24–25.

<sup>202</sup> Пс. 32, 15 (пер. П. Юнгера).

<sup>203</sup> Иер. 32, 27 (по Септуагинте — Иер. 39, 27) (пер. П. Юнгера).

<sup>204</sup> Иер. 11, 20 (по Септуагинте — Иер. 17, 10).

<sup>205</sup> Ин. 4, 22.

<sup>206</sup> Ис. 63, 9 (пер. П. Юнгера).

«спасением от Иудеев», так что хотя и стало плотью Слово, и приняло от семени Авраама, даже с плотью Он — Бог<sup>207</sup>.

(114) «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит, потому что Я к Отцу Моему иду. И если чего попросите<sup>208</sup> во имя Мое, то сделаю»<sup>209</sup>. Он говорит, что идет к Отцу, хотя, будучи Богом по природе, Сын и Сам все наполняет. Следовательно, идет Он по-человечески, ведь Он вознесся на небо; но как Бог Он обещает исполнить прошения молящихся, если они будут совершать моления во имя Его. Так кому более будет прилично исполнять молитвы святых и даровать просимое, кроме как одному только по природе и истинно существу Богу?

(115) «Не вы Меня избрали, а Я вас избрал<sup>210</sup>, чтобы вы шли и приносили плод, и чтобы плод ваш пребывал, дабы, чего ни попросите от Отца во имя Мое, Он дал вам»<sup>211</sup>. Вот Он повсюду показывает, что с властью совершает равное Богу и Отцу. Ибо прежде говорил: «Если чего попросите во имя Мое, то сделаю», а теперь говорит: «Чего ни попросите от Отца во имя Мое, Он даст вам». Так неужели Отец дает обособленно, без Сына, а Сын — обособленно и в отдельности, без Отца? Стало бытъ, от двух богов у святых просимое в молитвах? Но это не так, не бывать этому! Ведь «один Бог Отец и один Господь Иисус Христос»<sup>212</sup>. Ибо Отец раздает блага через Сына в Духе<sup>213</sup>, однако

<sup>207</sup> Этот же отрывок свт. Кирилл толкует и в книге «О правой вере к царицам», разбирая уже иное затруднение: почему Христос, будучи Богом, ставит Себя здесь в число тех, кто поклоняются Богу (Cyrillus Alexandrinus. Oratio ad Pulcheriam et Eudociam de fide. Cap. 11 // АСО 1, 1 (5). Р. 31–32. Рус. пер.: Феодор (Юлаев), иерод. 2009. С. 92).

<sup>208</sup> + у Отца (Син., Елизав.).

<sup>209</sup> Ин. 14, 12–14.

<sup>210</sup> и поставил вас (NA, RP, Син., еп. Кассиан, Елизав.).

<sup>211</sup> Ин. 15, 16.

<sup>212</sup> 1 Кор. 8, 6.

<sup>213</sup> Обычная у святителя формула «от Отца через Сына в Духе» (*παρὰ τοῦ Πατρὸς δι' Υἱοῦ ἐν Πνεύματι*) выражает единство действия Лиц Святой Троицы при сохранении

прошение в молитвах бывает во Христе Иисусе, и Господом Иисусом мыслится и именуется вочеловечившееся Слово.

(116) «И в тот день вы не спросите Меня ни о чем. Истинно, истинно говорю вам: о чем ни попросите Отца, даст вам во имя Мое<sup>214</sup>. Просите и получите, чтобы радость ваша была совершенна»<sup>215</sup>. И это будет в равном значении с тем, что чуть выше, так же, как и ниже следующее, а оно таково: «В тот день будете просить во имя Мое, и не говорю вам, что Я буду молить Отца о вас. Ибо Сам Отец любит вас, потому что вы Меня возлюбили<sup>216</sup>, что Я от Бога исшел»<sup>217</sup>.

(117) «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа»<sup>218</sup>. Если с познанием единого и истинного Бога сопряжено и необходимым образом сходится познание Иисуса Христа и это доставляет жизнь вечную, то разве не всем очевидно, что Христос — истинный Бог? Ведь Слово стало плотью и осталось Словом.

(118) «Да уверует мир, что Ты послал Меня. И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им: да будут едино, как Мы едино. Я в них, и Ты во Мне; да будут совершены воедино»<sup>219</sup>. Тщательно удержав мысленное око на значении этого предложения, давайте рассмотрим

в этом едином действии Их личных свойств. Она же указывает и на единоначалие Отца, Который не только является источником ипостасного бытия Сына и Святого Духа, но от Которого исходит и всякое обращенное к творению действие Святой Троицы (Феодор, иером. 2014. С. 267).

<sup>214</sup> попросите Отца, даст вам во имя Мое (= еп. Кассиан): попросите Отца во имя Мое, даст вам (NA, RP, Син., Елизав.). Далее пропущено: «Доньше вы ничего не просили во имя Мое».

<sup>215</sup> Ин. 16, 23–24.

<sup>216</sup> + и уверовали (NA, RP, Син., Елизав., еп. Кассиан).

<sup>217</sup> Ин. 16, 26–27.

<sup>218</sup> Ин. 17, 3.

<sup>219</sup> Ин. 17, 21–23.

его содержание. Какую, говорит Он, славу Сын получил от Отца и дал ее нам? Но Он освобождает нас от исследования этого, говоря: «...да будут едино, как Мы едино». Ведь по природному тождеству Слово Божие едино со Своим Отцом, хотя Каждый мыслится по собственной ипостаси. Но как Оно оказалось в нас равным образом, я имею в виду существенно и природно, притом что природа Бога совершенно не может сходиться с творением, я имею в виду в тождестве по сущности. Тогда как Тот, Кто выше творения, природно оказался в нас? Дело в том, что Сын стал человеком, чтобы как по природе Божества Он — едино с Отцом, так и с нами стать одним через отношение по человечеству, ибо так и мы совершены воедино.

(119) *«В тот же первый день недели вечером, когда двери дома, где собирались ученики Его, были заперты из опасения от Иудеев, пришел Иисус, и стал посреди, и говорит им: мир вам!»*<sup>220</sup> Вероятно, кто-то станет недоумевать, так говоря: если и после Воскресения Слово было в теле, как и прежде честного Креста, каким образом при запертых дверях Оно неожиданно явилось среди учеников. На это мы ответим, что Божественной силой. Следует напомнить, что Павел говорит: *«Потому отныне мы никого не знаем по плоти; если же и знали Христа по плоти, то ныне уже не знаем»*<sup>221</sup>. Ведь после воскресения из мертвых, поскольку Домостроительство, для которого по необходимости и произошло принятие плоти, уже совершилось, Он пользуется богоприличной властью и силой, желая, чтобы Его узнавали скорее по ним, нежели по состоянию истощания, поскольку надлежащее время настало.

(120) *«Сказав это, дунул и говорит им: примите Духа Святого. Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся»*<sup>222</sup>. Все произошедшее, богоприлично и достойно всякого внимания. Ибо, во-первых, не человеческое свойство — дунуть

<sup>220</sup> Ин. 20, 19.

<sup>221</sup> 2 Кор. 5, 16.

<sup>222</sup> Ин. 20, 22.



на апостолов и этим дать Духа; далее, велико и выше творения такую подать власть, чтобы они удерживали грехи, на ком сочтут нужным, и отпускали, кому пожелают. Но почему же Он дает Духа и через плотское дуновение? Потому что не чуждой для Слова стала плоть Его, но собственной Ему. И хотя человеческое — дуновение посредством плоти, но дело Божественной силы — объявить достойных причастниками Духа.

*Из Евангелия от Луки*

(121) *«Ангел Божий говорит Захарии о святом Крестителе: И будет тебе радость и веселие, и многие о рождении его возрадуются, ибо он будет велик пред Господом; не будет пить вина и сикера, и Духа Святаго исполнится еще от чрева матери своей; и многих из сынов Израилевых обратит к Господу Богу их»*<sup>223</sup>. Блаженный Иоанн, когда иудеи спросили его: *«Кто ты?»*<sup>224</sup> — говорит: *«Я глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господу, прямыми сделайте стези Ему»*<sup>225</sup>. И сам Захария, пророчествуя о своем сыне, говорит: *«И ты, младенец, наречешься пророком Всевышнего, ибо предвидешь пред лицем Господа приготовить пути Ему, дать уразуметь народу Его спасение в прощении грехов их»*<sup>226</sup>. Ведь он шел впереди Христа, стал Его предтечей, провозглашал, чтобы заблаговременно готовили пути Ему и изрекал пророческое слово о Нем, обращая к Нему как к Богу, могущему оправдывать тех, кто пребывает в грехах. Тогда каким образом Христос — не Бог?<sup>227</sup>

(122) *«Он будет велик и наречется Сыном Всевышнего, и даст Ему Господь Бог престол Давида, отца Его; и будет царствовать*

<sup>223</sup> Лк. 1, 14–16.

<sup>224</sup> Ин. 1, 19.

<sup>225</sup> Ин. 1, 23.

<sup>226</sup> Лк. 1, 76–77.

<sup>227</sup> Еще один пространный отрывок, начиная с этой главы и до 132 главы включительно, представлен у Тимофея Элура (Ter-Mekerttschian, Ter-Minassiantz 1908. S. 291–296).

над домом Иакова во веки, и Царству Его не будет конца»<sup>228</sup>. Итак, неужели мы непрерывно и бесконечно будем находиться под царствованием одного из подобных нам или все-таки будем под Богом, царствующим нами во Христе, причем для этого не какой-то извне привлечен посредник, но Бог Отец властвует над всеми через Сына и в Сыне? Если же это истинно, [а это истинно,]<sup>229</sup> тогда Христос — Бог.

(123) «Мария же сказала Ангелу: как будет это, когда Я мужа не знаю? Ангел сказал Ей в ответ: Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя; посему и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим»<sup>230</sup>. Итак, неужели назван только Сыном Тот, Кто посредством Духа неизреченно рожден от Святой Девы, или верят, что Он — Сын и Бог по природе и истинно? Но последнее верно, поэтому Его нужно мыслить Словом, Которое стало плотью по ипостаси, то есть сделало собственной плотью, [рожденную] посредством Духа от Святой Девы, ибо так Он будет и Богом поистине.

(124) «Когда Елисавета услышала приветствие Марии, възыграл младенец во чреве ее; и Елисавета исполнилась Святаго Духа, и воскликнула громким голосом, и сказала: благословенна Ты между женами, и благословен плод чрева Твоего! И откуда это мне, что пришла Матерь Господа моего ко мне?»<sup>231</sup> Когда Бог произведет благодать пророчества, станешь пророком, а иным образом — никак. Поэтому коль скоро приветствие Святой Девы Марии, еще носящей во чреве Иисуса, подвигло Иоанна в материнской утробе к пророчеству, то как не Бог — Христос, Который даже во чреве Девы богоприлично подвиг Крестителя к силе пророчества?

(125) «Ныне отпускаешь раба Твоего, Владыко, по слову Твоему, с миром, ибо видели очи мои спасение Твое, которое Ты уготовал

<sup>228</sup> Лк. 1, 32–33.

<sup>229</sup> Добавлено из Тимофея Элура (АСО 1, 1 (5). Р. 92. Примеч.).

<sup>230</sup> Лк. 1, 34–35.

<sup>231</sup> Лк. 1, 41–42.

*пред лицом всех народов, свет к просвещению язычников и славу народа Твоего Израиля»<sup>232</sup>. Симеон, приняв Иисуса в объятия, так говорит о Нем; тогда почему Он — спасение и почему — свет к просвещению язычников, если Он — не истинный Бог, один и единственный Сын, Который по природе, как Слово, от Отца, а по плоти Он же — от Девы? Ведь каким просвещением Он стал для язычников, как не тем, что они познали в Нем Бога и, служа Ему, избежали обвинения в том, что служат другому богу помимо единого по природе и истинно Бога?*

*(126) «Иисус, уразумев помышления их, сказал им в ответ: что вы помышляете в сердцах ваших? Что легче сказать: прощайтесь тебе грехи твои, или сказать: встань и ходи? Но чтобы вы знали, что Сын Человеческий имеет власть на земле прощать грехи, — сказал Он расслабленному: тебе говорю: встань, возьми постель твою и иди в дом твой»<sup>233</sup>. Если один только Бог избавляет всех нас от грехов и никому другому это не приличествует, а Христос и это дарует с подобающей Богу властью, тогда как Он может не быть Богом? Ведь Слово, родившись от жены по плоти, было названо Сыном Человеческим, хотя Оно — Бог.*

*(127) «В это время Он многих исцелил от болезней, и недугов, и от злых духов и многим слепым даровал зрение. И сказал им Иисус в ответ: пойдите, скажите Иоанну, что вы видели и слышали: слепые прозревают, хромые ходят, прокаженные очищаются, глухие слышат, мертвые воскресают, нищие благовествуют; и блажен, кто не соблазнится о Мне!»<sup>234</sup> Христос, самыми делами показав Себя совершителем приличных Богу великих дел, приводит к воспоминанию того, что сказано о Нем гласом пророков. Итак, блаженный Исаия сказал: «Укрепитесь, ослабевшие руки и колена расслабленные»<sup>235</sup>. Далее,*

<sup>232</sup> Лк. 2, 29–32.

<sup>233</sup> Лк. 5, 22–24.

<sup>234</sup> Лк. 7, 21–23.

<sup>235</sup> Ис. 35, 3 (здесь и далее пер. П. Юнгерова).

едва ли не руку протянув указывает на Еммануила, так говоря: «*Вот Бог ваш! Вот Господь с силою идет, и мышца Его со властью*»<sup>236</sup>. Сказал он и в другом месте: «*Тогда откроются глаза слепых, и уши глухих услышат. Тогда хромой станет скакать, как олень, и ясен будет язык косноязычных*»<sup>237</sup>. И, кроме этого, еще: «*Воскреснут мертвые и восстанут находящиеся во гробах, ибо роса Твоя служит для них исцелением*»<sup>238</sup>. Сказал же он снова и от лица Христа: «*Дух Господа на Мне, ибо Он помазал Меня благовествовать нищим, проповедовать пленным освобождение и слепым прозрение*»<sup>239</sup>. Итак, если изречения пророков Он выставляет признаком или доказательством веры в Него, а пророки возвещают, что Он — Бог, кто дерзнет утверждать противное этому?

(128) Говорится, что ученики были носимы бурей по озеру; затем они, «*подойдя, разбудили Его и сказали: Наставник!*»<sup>240</sup> *погибаем. Но Он, встав, запретил ветру и волнению воды; и перестали, и сделалась тишина*»<sup>241</sup>. Сказано о Христе гласом блаженного Давида: «*Ты владычествуешь над силою моря, воздымающиеся волны его Ты укрощаешь*»<sup>242</sup>. «*Твои — небеса и Твоя — земля, вселенную и что наполняет ее Ты основал*»<sup>243</sup>. Итак, коль скоро Тому, Кто укрощает море, прилично было бы и владычествовать над всем, собственными иметь небеса и быть способным основать вселенную и то, что наполняет ее, тогда как можно думать, что не Бог поистине Христос, Который запрещает море и ветрам, притом со властью?

<sup>236</sup> Ис. 40, 10.

<sup>237</sup> Ис. 35, 5–6.

<sup>238</sup> Ис. 26, 19.

<sup>239</sup> Ис. 61, 1.

<sup>240</sup> + Наставник! (NA, RP, Син., еп. Кассиан, Елизав.).

<sup>241</sup> Лк. 8, 24.

<sup>242</sup> Пс. 88, 10

<sup>243</sup> Пс. 88, 12.

(129) «Человек же, из которого вышли бесы, просил Его, чтобы быть с Ним. Но Иисус отпустил его, сказав: возвратись в дом твой и расскажи, что сотворил тебе Бог. Он пошел и проповедовал по всему городу, что сотворил ему Бог<sup>244</sup>. В стране Гергесинской Христос исцелил яростно бесновавшегося, который и просил, чтобы остаться с Ним. Но Он, хотя исцелил его и изгнал духов, велел ему отойти в дом свой и возвестить, что сотворил ему Бог. Итак, Он действует как истинный Бог, ведь мы не говорим, что Он стал служителем Божественной благодати подобно одному из пророков или святых апостолов, но Он Сам собственной и приличной Богу силой сокрушал сатану. Во имя Его бесы подчинялись и святым апостолам, причем сами объявляли об этом.

(130) О дочери начальника синагоги Христос говорит: «Не плачь-те; ибо не умерла отроковица<sup>245</sup>, но спит<sup>246</sup>. Так неужели Он лгал? Да не будет! Он истину говорит, а в каком смысле, разъясняет Павел, говоря: «Бог не есть (Бог) мертвых, но живых»<sup>247</sup>. Ведь те, которым надлежит ожить, живы для Бога. Поэтому хотя умершие мертвы для людей, но для природы животворящей, то есть Божественной, они не умерли. Поэтому Он изрекает истину как Бог, говоря об отроковице: «Не умерла, но спит».

(131) Беседуя со Своими учениками, Он говорил: «Кто больше: возлежащий или служащий? не возлежащий ли? А Я среди вас, как служащий»<sup>248</sup>. Видишь, как Он, насколько это касается того, что подобает Божеству и владычественной славе, едва не отвергает того, чтобы Его полагали в чине служителя, но по причине человеческого воздаст этому должное. Ведь Я, говорит Он, среди вас, как служащий. Поэтому

<sup>244</sup> Бог: Иисус (NA, RP, Син., Елизав., еп. Кассиан). Лк. 8, 38–39.

<sup>245</sup> отроковица < (NA, RP, Син., Елизав., еп. Кассиан).

<sup>246</sup> Лк. 8, 52.

<sup>247</sup> Мф. 22, 32. Ср.: «Христос для того и умер, и воскрес, и ожил, чтобы владычествовать и над мертвыми и над живыми» (Рим. 14, 9).

<sup>248</sup> Лк. 22, 27.

хотя Он и снизошел к служителям, но Сам-то Он — возлежащий как Владыка и принимающий служение от всего творения как Бог.

(132) Христос «сказал им (очевидно, что первосвященникам иудейским, спрашивавшим: “Ты ли Христос?”): Если скажу вам, вы не поверите; если же спрошу вас, не будете отвечать Мне. Отныне Сын Человеческий воссядет одесную силы Божией»<sup>249</sup>. Если Сын Человеческий сидит одесную силы Божией, каким образом не Бог — Христос, блистающий на вышнем седалище и разделяющий престол с Отцом? Ведь сотворенная природа никак не может восседать с Богом по природе, а Сын Человеческий — восседает. Стало быть, Он — Бог по домостроительному единению, поскольку стало плотью Слово, рожденное от Бога.

*Продолжение следует*

#### ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

Иоанн Златоуст, свт. 1903 — *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. СПб., 1903. Т. 9. Кн. 2.

[*Ioann Zlatoust, sviatitel'*. Tvoreniia (Works). Saint Peterburg, 1903. Tom 9. Kniga 2.]

Кирилл Александрийский, свт. 2002 — *Кирилл Александрийский, свт.* Творения. М.,

2002. Кн. 3. [*Kirill Aleksandriiskii, sviatitel'*. Tvoreniia (Works). Moscow, 2002. Kniga 3.]

Феодор (Юлаев), иерод. 2009 — *Свт. Кирилл Александрийский*. О правой вере

к царицам / Пер. с древнегреч. свящ. Василия Дмитриева, ред. перевода и вступ.

статья иерод. Феодора (Юлаева) // БВ. 2009. № 8–9. С. 68–141. [*Sviatitel'*

*Kirill Aleksandriiskii*. O pravoj vere k tsaritsam (To queens: on the right faith) / Perevod

s drevnegrecheskogo sviashchennika Vasiliia Dmitrieva, redaktsiia perevoda i vstupitel'naia

stat'ia ierodiakona Feodora (Iulaeva) // Bogoslovskii vestnik (Theological herald). 2009.

№ 8–9. P. 68–141.]

Феодор (Юлаев), иером. 2017 — *Свт. Кирилл Александрийский*. О правой вере

к царевнам. Часть I (главы 1–20) / Пер. с древнегреч. иер. Василия Дмитриева

ва, ред. перевода, предисл. и примеч. иером. Феодора (Юлаева) // БВ. 2017.

<sup>249</sup> Лк. 22, 67–69.

- № 24–25. С. 435–467. [*Sviatitel' Kirill Aleksandriiskii*. О pravoi vere k tsarevnam. Chast' I (glavy 1–20) (To queens: on the right faith. Part I (chapters 1–20)) / *Perevod s drevnegrecheskogo ieria Vasilii Dmitrieva*, redaktsiia perevoda, predislovie i primechaniia ieromonakha Feodora (Iulaeva) // *Bogoslovskii vestnik* (Theological herald). 2017. № 24–25. P. 435–467.]
- Hespel 1955 — *Hespel R.* Le Florilège cyrillien réfuté par Sévère d'Antioche. Étude et édition critique. Louvain, 1955.
- Holmes, Parsons 1827 — *Vetus Testamentum Graecum cum variis lectionibus* / Ed. R. Holmes, R. Parsons. Oxford, 1827. Т. 4.
- Pusey 1872 — *S. P. N. Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Johannis Euangelium. Accedunt fragmenta varia necnon tractatus ad Tiberium diaconum duo* / Ed. Ph. E. Pusey. Oxford, 1872 (Br., 1965). Vol. 2–3.
- Ter-Mekertschian, Ter-Minassiantz 1908 — *Timotheus Älurus, des Patriarchen von Alexandrien. Widerlegung der auf der Synode zu Chalcedon festgesetzten Lehre* / Hrg. von K. Ter-Mekertschian, E. Ter-Minassiantz. Leipzig, 1908.
- Wevers 1991 — *Septuaginta: Vetus Testamentum graecum. Vol. 2.1. Deuteronomium* / Ed. J. W. Wevers. Göttingen, 1991.
- Wevers 1977 — *Septuaginta: Vetus Testamentum graecum. Vol. 3.2. Deuteronomium* / Ed. J. W. Wevers. Göttingen, 1977.
- Ziegler 1943 — *Septuaginta: Vetus Testamentum graecum. Vol. 13. Duodecim Prophetae* / Ed. J. Ziegler. Göttingen, 1943.
- Ziegler 1957 — *Septuaginta: Vetus Testamentum graecum. Vol. 15. Ieremias; Baruch; Threni; Epistula Ieremiae* / Ed. J. Ziegler. Göttingen, 1957.

ЛИТЕРАТУРА

- Феодор (Юлаев), иером. и др. 2014 — *Феодор (Юлаев), иером. и др. Кирилл, свт., архиеп. Александрийский* // ПЭ. 2014. Т. 34. С. 225–291. [*Theodore (Yulaev), hieromonk and others. Kirill, Sviatitel', arkhiepskop Aleksandriiskii* (Cyril, Hierarch, archbishop of Alexandria) // *Pravoslavnaia entsiklopedia* (Orthodox encyclopedia). 2014. Том 34. P. 225–291.]
- Loon 2009 — *Loon H., van.* The Dyophysite christology of Cyril of Alexandria. Leiden — Boston, 2009.

## СВЯТИТЕЛЬ КИРИЛЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

Sanday, Headlam 1902 — *Sanday W., Headlam A. C.* A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Romans. Edinburgh, 1902 (1962).

### *Abstract*

***St. Cyril of Alexandria. On the right faith to queens. Part 2 (chapters 21–132) / Translated from Ancient Greek by priest Basil Dmitriev; edited, introduction, forward and notes by hieromonk Theodore (Yulaev)***

This is a continuation of the publication of the translation of St. Cyril's of Alexandria Christological treatise. The first section of its main part, containing a commentary on selected places of the New Testament, is presented. The foreword gives an overview of the contents of the main part of the treatise. The notes to the translation reflect the features of the biblical quotations, they indicate the places quoted in later written monuments, and point out some aspects of the theological teaching of st. Cyril.

*Keywords:* st. Cyril of Alexandria, the New Testament, patristics, patristic exegesis, polemical literature, Christology, soteriology, Nestorianism.



## ЗАМЕТКИ

ИЕРЕЙ СЕРГИЙ КИМ

### ПСЕВДО-АФАНАСИЙ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

Цитата под именем Севериана Гавальского  
в армянском Флорилегии Галата 54

УДК 276 (82)

DOI: 10.31802/2500-1450/2017-28-1-281-292

#### *Аннотация*

Заметка посвящена идентификации одного армянского фрагмента под именем Севериана Гавальского, который сохранился в рукописном догматическом флорилегии Istanbul, Galata 54. Определено, что отрывок заимствован из трактата «О Воплощении и против ариан» (СРГ 2806), приписываемого в рукописях свт. Афанасию Александрийскому, а некоторыми современными патрологами Маркеллу Анкирскому. Заметку сопровождают армянский и греческий тексты фрагмента в коллажи с доступными рукописными источниками, а также сопоставительная таблица литературных параллелей между трактатом «О Воплощении и против ариан» (СРГ 2806) и подлинными сочинениями Севериана Гавальского.

*Ключевые слова:* Севериан Гавальский, Псевдо-Афанасий Александрийский, Маркелл Анкирский, армянские догматические флорилегии, греческие догматические флорилегии, христологические споры.

Фрагменты древних святоотеческих сочинений, сохранившиеся в средневековых флорилегиях, являются ценным источником для выяснения текстуальной традиции патристических произведений<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> О флорилегиях см. классическую статью аббата Марсея Ришара: Richard 1962.

Гомилетическое наследие Севериана, епископа Гавальского, дошло до настоящего времени в крайне разрозненном виде, под именем других авторов и нередко только в древних восточных переводах при утерянном греческом оригинале. Армянские флорилегии сохранили большое число фрагментов из текстов Севериана под его именем; в XX в. многие из этих фрагментов были исследованы<sup>2</sup>. В данной заметке мы остановимся на одной армянской цитате под именем Севериана, которая, как представляется, еще не была идентифицирована.

В армянской флорилегии XIV в., хранящемся ныне в Стамбуле (Isa tanbul, Galata 54, p. 529) и содержащем большое количество отрывков из гомилий Севериана Гавальского, мы обнаружили один фрагмент, надписанный его именем, который на самом деле извлечен из восьмой главы догматического трактата “De incarnatione et contra Arianos” (CPG 2806), приписываемого в греческих рукописях свт. Афанасию Александрийскому. Это тот же отрывок, который цитируется свт. Кириллом Александрийским<sup>3</sup> в 16 главе трактата «О правой вере к царевнам», а также Тимофеем Элуrom во флорилегии, сохранившемся на армянском языке<sup>4</sup>. В справочнике CPG фрагменту присвоен номер № 4295 (6).

Что касается трактата “De incarnatione et contra Arianos”, то аргументированные сомнения в авторстве свт. Афанасия неоднократно высказывались в XX в. Некоторые патрологи пытались приписать его Маркеллу Анкирскому<sup>5</sup>, однако на данный момент эта попытка должна быть признана неудачной<sup>6</sup>. Критическое издание греческого оригинала

<sup>2</sup> См. работы датского ориенталиста Хеннинга Леманна: Lehmann 1970; Lehmann 1986; Lehmann 2008.

<sup>3</sup> *Cyrillus Alexandrinus. Oratio ad dominas 16 // ACO 1, 1 (5). P. 67.* См. недавний рус. пер.: Федор (Юлаев), иером., Дмитриев 2017. С. 456.

<sup>4</sup> Ter-Mekertschian, Ter-Minassiantz 1908. S. 28.

<sup>5</sup> См. историю исследования в: Seibt 1994 (автор поддерживает гипотезу об авторстве Маркелла). Под именем Маркелла Анкирского сочинение учитывается в патрологическом справочнике CPG 2806.

<sup>6</sup> См. оценку данной атрибуции в работе М. Симонетти: Simonetti 1973.

трактата отсутствует; предварительный обзор рецензий сочинения был произведен немецким патрологом М. Тецом на основании греческих рукописей<sup>7</sup>.

Древнеармянский перевод трактата “De incarnatione et contra Arianos” был напечатан в 1899 г. венским мхитаристом Иринеем Тайеци<sup>8</sup>. Краткий обзор рукописной традиций был сделан госпожой Анахит Авагян в недавнем справочнике по армянским переводам сочинений свт. Афанасия Александрийского<sup>9</sup>.

Отметим, что форма имени *Seperianos* в цитате флорилегия Галата 54 представляет фонетический вариант армянской формы имени Севериан Մբրբրիանոս (*Seberianos*); он обусловлен, как нам представляется, диалектальным прочтением согласного звука [b] как взрывного [p], отраженным на письме.

Ниже мы приводим армянский текст фрагмента по флорилегию Галата 54 в коллации с изданием полного текста Тайеци<sup>10</sup>; греческий текст дается по четырем древним рукописям, которые были нам доступны (см. список ниже), в коллации с изданием Миня. Несмотря на отсутствие критических изданий, укажем, что фрагмент из армянского флорилегия представляет текст, более близкий к греческому подлиннику, чем полный перевод. Русский перевод с армянского и греческого языков наш<sup>11</sup>.

#### Сокращения

|   |  |
|---|--|
| А | Vatican gr. 1431, XI s. F. 289 Vab;            |
| В | British Library, Burney 46/2, XI–XII s. F. 45; |

<sup>7</sup> Tetz 1972.

<sup>8</sup> Тайеци 1899. т. 27–56.

<sup>9</sup> Avagyan 2014. S. 97–98.

<sup>10</sup> Тайеци 1899. т. 34.

<sup>11</sup> Ср. также русский перевод трактата, осуществленный при МДА в 1853 г.: Афанасий Великий, свт. 1853. С. 285–313 (учтено в справочнике: Дунаев, Дионисий (Шленов), иером. 2003. С. 329 [№ 632]).

|       |   |
|-------|---|
| C     | Paris, BnF, Coislin gr. 299, XI s. F. 228b—Va;              |
| D     | Paris, BnF, Coislin gr. 45, XII s. F. 85;                   |
| E     | Firenze, Biblioteca Laurenziana, Plut. IV.20, XII s. F. 96; |
| I     | Istanbul, Galata 54. P. 529;                                |
| Migne | PG 26, 996.   |

*Издание*

Մեպերիանոսի եպիսկոպոսի:

Քանզի ծնեալն<sup>12</sup> ի վերուստ ի հարէ բանն<sup>13</sup> անճառապէս<sup>14</sup> անպատմաբար<sup>15</sup> անհասանելի մշտնջենաւորապէս<sup>16</sup>, նոյն ինքն ի ժամանակի ծնեալ<sup>17</sup> ի ներքուստ ի կուսէն Մարիամայ, զի ի ներքուստ ծնեալքս (ծը-նեալքս cod.) թերեւս<sup>18</sup> ի վերուստ ճնցին երկրորդ անգամ, այս ինքն յԱստուծոյ:

Сепериана епископа.

Ибо Слово<sup>19</sup>, рожденное свыше от Отца несказанно, неизреченно, непостижимо, вечно<sup>20</sup>, Оно же родилось<sup>21</sup> во времени внизу от Девы Мариам, дабы рожденные внизу некогда<sup>22</sup> могли родиться свыше во второй раз, то есть от Бога.

<sup>12</sup> զնեալ: զնեալն (Տայեցի 1899).

<sup>13</sup> բանն < Տայեցի 1899.

<sup>14</sup> անճառապէս: անճառաբար (Տայեցի 1899).

<sup>15</sup> անպատմաբար: անպատմապէս (Տայեցի 1899).

<sup>16</sup> անհասանելի մշտնջենաւորապէս: որպէս ոչ է հասանելի մշտնջենաւորութեամբ (Տայեցի 1899).

<sup>17</sup> ծնեալ: լինի (Տայեցի 1899).

<sup>18</sup> թերեւս: յառաջագոյն (Տայեցի 1899).

<sup>19</sup> Слово < Տայեցի 1899.

<sup>20</sup> непостижимо, вечно: ибо оно не может быть постигнуто из-за вечности (Տայեցի 1899).

<sup>21</sup> родилось: стало (Տայեցի 1899).

<sup>22</sup> некогда: прежде (Տայեցի 1899).

Ps.-Athanasius, De incarnatione et contra Arianos (CPG 2806) 8 // PG 26, 996.

Ὁ γὰρ γεννηθεὶς ἄνωθεν ἐκ Πατρὸς Λόγος ἀρρήτως, ἀφράστως, ἀκαταλήπτως<sup>23</sup>, αἰδίως, ὁ αὐτὸς<sup>24</sup> ἐν χρόνῳ γεννᾶται κάτωθεν ἐκ παρθένου<sup>25</sup> Μαρίας, ἵνα οἱ κάτωθεν πρότερον γεννηθέντες ἄνωθεν γεννηθῶσιν ἐκ δευτέρου, τουτέστιν, ἐκ Θεοῦ.

Ибо Слово, рожденное свыше от Отца несказанно, неизреченно, непостижимо, вечно, Оно же родилось во времени внизу от Девы<sup>26</sup> Марии, дабы рожденные прежде внизу могли родиться свыше во второй раз, то есть от Бога.

#### ΖΑΚΛΟΥΧΙΤΕΛΗΝΕΣ ΝΑΒΛΟΔΕΝΙΑ

Ατρίβυζια τράκτατα πσεβδο-Αφανασία “De incarnatione et contra Arianos” (CPG 2806) Σεβριανυ Γαβαλσκόμυ у свт. Кирилла ΑλεξανδριΪσκόη го, Тимофея Элурα и в армянском флорилегии Галата 54 неοηιδαंना, οδνακο не мокет бытть οτвеργнута без дальнейшего исследования<sup>27</sup>. Перед будущим издателем греческого текста встанет задача сравнения филологического и богословского материала трактата с подлинными сочинениями Севериана. В приложении к данной заметке мы помещаем таблицу, в которой указываем некоторые пассажи трактата, находящие близкие параллели с богословскими интуициями Севериана Гавальского.

<sup>23</sup> ἀκαταλήπτως Α

<sup>24</sup> ὁ αὐτὸς < Β

<sup>25</sup> παρθένου: (τῆς Ε) ἀειπαρθένου Θεοτόκου DE, + Θεοτόκου Migne

<sup>26</sup> Девы: Приснодевы Богородицы DE, + Богородицы Migne

<sup>27</sup> Так, совсем недавно под авторитетным именем свт. Афанасия Александрийского итальянский патролог Север Войку обнаружил фрагменты из десятка сочинений Севериана Гавальского в флорилегии Пс.-Афанасия «Об общей сущности» (De communi essentia. CPG 2240): Voicu 2016.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Параллели трактата «О Воплощении и против ариан» с сочинениями Севериана Гавальского

| «О Воплощении и против ариан»   | Сочинения Севериана Гавальского   |
|---|---|
| <p><b>“De incarnatione et contra Arianos”<br/>(CPG 2806; PG 26, 996)</b></p>  | <p><b>Severianus Gabalensis. In ascensionem Domini (CPG 4236a.7)</b>, изд. Χατζόγλου-Μπαλατζά<sup>278</sup></p>   |
| <p>Сар. 5, col. 992: οὐ γὰρ ἑαυτὸν ἦλθε σώσαι ὁ ἀθάνατος Θεός, ἀλλὰ τοὺς θανατωθέντας· καὶ οὐχ ὑπὲρ ἑαυτοῦ ἔπαθεν, ἀλλ’ ὑπὲρ ἡμῶν.</p>  | <p>L. 22–24: τὴν σωτηρίαν οὐκ ἑαυτοῦ πραγματεύεται, ἀλλὰ τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων χαρίζεται. Οὔτε γὰρ δι’ ἑαυτὸν ἀπέθανεν, οὔτε δι’ ἑαυτὸν ἀνέστη, οὔτε δι’ ἑαυτὸν ἀνελήφθη.</p>   |
| <p>Не Себя пришел спасти бессмертный Бог, но умерщвленных; не за Себя Он пострадал, но за нас<sup>277</sup>.</p>  | <p>Он заботится о спасении не для Себя, а дарит его человеческому роду. Ведь Он умер не ради Себя и воскрес не ради Себя и вознесся не ради Себя.</p>   |
| <p>Сар. 12, col. 1004AB: Τοῦ οὖν σώματος ἐγειρομένου, ὁ Υἱὸς νοεῖται ἐγγεγερμένος ἐκ νεκρῶν. Διὰ τοῦτο κατὰ σάρκα λέγομεν, ὅτι καὶ ἀπέθανε καὶ ἐτάφη καὶ ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν· κατὰ δὲ τὸ πνεῦμα καὶ ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς ἦν καὶ πανταχοῦ. Ἐπεὶ οὖν πρότερον πλούσιος ὦν, τουτέστι Θεός· ὕστερον δὲ πτωχὸς γέγονε, τουτέστιν ἄνθρωπος, καὶ ὁμοιωθῆν ἡμῖν κατὰ πάντα χωρὶς ἁμαρτίας· καὶ διὰ τοῦτο ὡς ἄνθρωπος λαμβάνει ζωὴν ὁ ἔχων ζωὴν, αὐτὸς γὰρ ἐστὶν ἡ ζωὴ· λαμβάνει δὲ δι’ ἡμᾶς, καὶ ὡς</p> | <p>L. 31–32: ἀνιστᾷ μὲν κατὰ τὴν θεότητα, ἐγείρεται δὲ κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα.</p> <p>Он восстает по Божеству, воскрешается же по человечеству.</p> <p>L. 160: ὅπερ ἂν ποιήσῃ Χριστὸς, οὐκ ἑαυτοῦ παρέχει, ἀλλ’ ἡμῖν χαρίζεται.</p> <p>Что бы не делал Христос, Он дает это не Себе, а дарит нам.</p> <p>L. 162: οὐ παρ’ ἄλλης δυνάμεως δεχόμενος ἁγιασμόν, ἀλλ’ ἑαυτοῦ ἑαυτοῦ παρέχων.</p> |

<sup>28</sup> Здесь и далее адаптировано мной по рус. пер.: Афанасий Великий, свт. 1853. С. 289.

<sup>29</sup> Χατζόγλου-Μπαλατζά 2007–2009. См. также: Voicu 2015; Kim 2015b.

ἄνθρωπος προέκοπτε σοφία καὶ ἡλικία ἢ ἀπίδος τοῦ Θεοῦ δύναμις καὶ σοφία, καὶ ὡς ἄνθρωπος ἀγιάζεται ὁ ἅγιος, καὶ μὴ χρεῖαν ἔχων ἀγιασμοῦ· «Υἱτὲρ αὐτῶν γάρ, φησιν, ἐστὶν ἡ ζωὴ· λαμβάνει δὲ δι' ἡμᾶς, καὶ ὡς ἄνθρωπος προέκοπτε σοφία καὶ ἡλικία ἢ ἀπίδος τοῦ Θεοῦ δύναμις καὶ σοφία, καὶ ὡς ἄνθρωπος ἀγιάζεται ὁ ἅγιος, καὶ μὴ χρεῖαν ἔχων ἀγιασμοῦ· «Υἱτὲρ αὐτῶν γάρ, φησιν, ἀγιάζω ἑμαυτὸν, ἵνα ὣσιν αὐτοὶ ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ»<sup>279</sup>.

Итак, когда воскрешено тело, воскрешенным из мертвых представ- ляется Сын. Поэтому относительно плоти мы говорим, что Он умер, погребен и воскрешен из мертвых; по духу же Он был и на небе, и на земле, и везде. Итак, поскольку Он, будучи первоначально богатым, то есть Богом, впоследствии сделался обнищавшим, то есть человеком и уподобился нам во всем, кроме греха<sup>280</sup>, и поэтому как человек приемлет жизнь Тот, Кто имеет жизнь, потому что Он Сам есть жизнь. Приемлет же ради нас; как человек преуспевает премудростию и возрастом

Принимая освящение не от какой-то другой силы, а Сам давая (его) Себе.

L. 164–166: καὶ μαρτυρεῖ ὁ αὐτὸς λέγων· «Καὶ ὑπὲρ αὐτῶν ἀγιάζω ἑμαυτὸν, ἵνα ὣσι καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ»<sup>281</sup>.

И Сам Он свидетельствует (об этом), говоря: «И за них Я освящаю Себя, что- бы и они были освящены истиною»<sup>282</sup>.

<sup>279</sup> Ин. 17, 19.

<sup>280</sup> Ср. Евр. 4, 15.

<sup>281</sup> Ин. 17, 19.

<sup>282</sup> Ин. 17, 19.

Тот, Кто есть вечная Сила Божия и Премудрость<sup>283</sup>, как человек освящается Тот, Кто свят и не имеет нужды в освящении, ибо говорит: «И за них Я освящаю Себя, чтобы и они были освящены истиною»<sup>284</sup>.

Сар. 20, col. 1020A: Ὅτε γὰρ ἡ γραφή τὸν Χριστὸν βραχίονα ὀνομάζει τοῦ Πατρὸς, τὸ ἅγιον Πνεῦμα δάκτυλον Θεοῦ καλεῖ...

Ибо Писание, когда Христа имену-ет мышцею Отчею, тогда Духа Святаго называет перстом Божиим...<sup>285</sup>

Сар. 20, col. 1020 C: «Ὅταν δὲ ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα, τότε καὶ αὐτὸς ὁ Υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα· ἵνα ἢ ὁ Θεὸς τὰ πάντα ἐν πάσι»<sup>287</sup>. Τοῦτο δὲ ἐστίν, ὅταν φησὶν ὑποταγόμεν οἱ πάντες τῷ Υἱῷ, εὐρεθῶμεν αὐτοῦ μέλη καὶ γενώμεθα αὐτῷ εἰς υἱοὺς Θεοῦ. Ὑμεῖς γάρ, φησὶν, εἶς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.<sup>288</sup> τότε δὲ αὐτὸς ὑποταγήσεται ἀνθ' ἡμῶν τῷ Πατρί,

**Severianus Gabalensis. In illud: Christus est oriens (CPG 2435)**<sup>286</sup>

Ἵτι [τί] ὁ θεολόγος φησὶν Ἰωάννης, τὸν βραχίονα εἰς τὴν οἰκονομίαν ἐκλαμβάνων τοῦ σωτῆρος καὶ τὴν αὐτοῦ θεότητα;

Ибо что говорит Богослов Иоанн, когда понимает под «мышцей» Домостроительство Спасителя и Его божество?

**Severianus Gabalensis. In illud: Quando Ipsi subiciet omnia (CPG 4236.2),**

изд. Haidacher<sup>289</sup>

S. 154. L. 8—13: Ὁρᾷς, ὅτι ὁ διωγμὸς τῆς ἐκκλησίας ἐπιγράφεται τῷ Χριστῷ τῇ κεφαλῇ τῆς ἐκκλησίας; Ὡσπερ οὖν διωκομένης τῆς ἐκκλησίας ἑαυτὸν λέγει διώκεσθαι, οὕτω καὶ νῦν ὁ Παῦλος ὑποταττομένης τῆς ἐκκλησίας τὸν Χριστὸν λέγει ὑποτάσσεσθαι.

<sup>283</sup> Ср. 1 Кор. 1, 24.

<sup>284</sup> Ин. 17, 19. Ср. рус. пер.: Афанасий Великий, свт. 1853. С. 297—298.

<sup>285</sup> Ср. рус. пер.: Афанасий Великий, свт. 1853. С. 308.

<sup>286</sup> См. издание греческого фрагмента: Photius 1977. P. 133—134. См. также мои статьи: Kim 2015a; Kim 2017.

<sup>287</sup> 1 Кор. 15, 28.

<sup>288</sup> Гал. 3, 28.

<sup>289</sup> Haidacher 1907.



ὡς κεφαλὴ ὑπὲρ τῶν ἰδίων μελῶν. Τῶν γὰρ μελῶν αὐτοῦ μηδέπω ὑποταγέντων πάντων, αὐτός, ἡ κεφαλὴ αὐτῶν, οὕτω ὑποτέτακται τῷ Πατρὶ ἀναμένων τὰ ἴδια μέλη. Εἰ δὲ ἦν εἷς τῶν ὑποτεταγμένων, ἐξ ἀρχῆς ἂν ὑπετάσσετο τῷ Πατρὶ καὶ οὐκ ἐπὶ τοῦ τέλους τοῦτο ἐποίει.

«Когда же покорит Ему всё, тогда и Сам Сын покорится Покорившему Ему всё, чтобы Бог был всем во всём»<sup>290</sup>. Это значит: когда все мы покоримся Сыну, то станем членами Его и сделаемся в Нем сынами Божиими, потому что «вы, — сказано, — есть одно во Христе Иисусе»<sup>291</sup>; тогда и сам Он покорится за нас Отцу, как Глава за членов Своих. А пока еще не покорены Ему все члены, до тех пор и Он, Глава их, ожидая членов Своих, не покорен еще Отцу. А если бы и Он был одним из покоряемых, то покорился бы Отцу вначале, а не совершил бы это под конец<sup>292</sup>.

Видишь, что гонение Церкви приписывается Христу, Главе Церкви? Ведь так же, как Он говорит, что Сам терпит гонение, когда гонение терпит Церковь, так же и теперь Павел говорит, что покоряется Христос, когда покоряется Церковь.

S. 155. L. 18—19: λέγει τοίνυν ὁ ἀπόστολος: «ὑποταγέσεται ὁ υἱός, τουτέστιν ἡ ἐκκλησία «τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα»<sup>293</sup>.

Итак, апостол говорит: «Покорится Сын», то есть Церковь, «Покорившему Ему всё»<sup>294</sup>.

<sup>290</sup> 1 Кор. 15, 28.

<sup>291</sup> Гал. 3, 28.

<sup>292</sup> Ср. рус. пер.: Афанасий Великий, свт. 1853. С. 309.

<sup>293</sup> 1 Кор. 15, 28.

<sup>294</sup> 1 Кор. 15, 28.

ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

- Афанасий Великий, свт. 1853 — *Афанасий Великий, свт.* Творения. М., 1853. Ч. 3. (Творения святых отцов в русском переводе 21.3). [*Afanasii Velikii, sviatitel'*. Tvoreniya (Works). Moscow, 1853. Chast' 3. (Tvoreniya svyatykh otcov v russkom perevode 21.3).]
- Photius 1977 — *Photius. Bibliothèque* ("Codices" 257–280) / Ed. R. Henry. P., 1977. T. 8.
- Тайеци 1899 — Տայեցի Ե. Սուրբ Աթանասի Աղեքսանդրիոյ հայրապետի ճշմր, թուղթք եւ ընդդիմասացութիւնք. Վենետիկ, 1899. [*Тайеци Е.* Святого Афанасия, патриарха Александрийского слова, послания и опровержения. Венеция, 1899.]
- Cyrillus Alexandrinus.* Oratio ad dominas // АСО 1, 1 (5). P. 62–118.
- Федор (Юлаев), Дмитриев 2017 — *Святитель Кирилл Александрийский.* О правой вере к царевнам. Часть I (главы 1–20) / Пер. Федор (Юлаев), иером., В. Дмитриев // БВ. 2017. № 24–25. Вып. 1–2. С. 435–467. [*Svyatitel' Kirill Aleksandriiskii.* O pravoj vere k tsarevnam (On the right faith to Queens). Chast' I (glavy 1–20) / *Pereveli Fedor (Yulaev), ieromonakh, V. Dmitriev* // *Bogoslovskii vestnik* (Theological herald), 24–25 (1–2), 2017. P. 435–467.]
- Ter-Mekertschian, Ter-Minassiantz 1908 — *Ter-Mekertschian K., Ter-Minassiantz E.* Timotheus Älurus, des Patriarchen von Alexandrien. Widerlegung der auf der Synode zu Chalcedon festgesetzten Lehre. Leipzig, 1908.

ЛИТЕРАТУРА

- Дунаев, Дионисий (Шленов), иером. 2003 — Библиографический указатель к «Творениям святых отцов в русском переводе» [1851–1854 гг.] / Под ред. А. Г. Дунаева, иером. Дионисия (Шленова) // БВ. 2003. № 3. С. 276–349. [*Bibliograficheskie ukazatel' k «Tvoreniam svyatykh ottsov v russkom perevode» [1851–1854 gody]* (Bibliographic index to the "Works of the holy fathers in Russian translation" [1851–1854].) / Pod redaktsiei A. G. Dunaeva, ieromonakha Dionisiya (Shlenova) // *Bogoslovskii vestnik* (Theological herald). 2003. № 3. P. 276–349.]
- Avagyan 2014 — *Avagyan A.* Die armenische Athanasius-Überlieferung. Das auf Armenisch unter dem Namen des Athanasius von Alexandrien tradierte Schrifttum. B. — Boston, 2014 (PTS 69).

- Haidacher 1907 — *Haidacher S.* Drei unedierte Chrysostomus-Texte einer Baseler Handschrift. II. Die Homilie Εἰς τὸ ἀποστολικὸν ῥητόν· Ὅταν αὐτῶ ὑποταγῆ τὰ πάντα, 1 Cor. 15, 28 // *Zeitschrift für Katholische Theologie.* 1907. Bd. 31.1. S. 141–171.
- Kim 2015a — *Kim S.* L'homélie géorgienne CPG 4235 et le cod. 277 de la “Bibliothèque” de Photius // *Oriens christianus.* 2015. Bd. 98. S. 99–108.
- Kim 2015b — *Kim S.* Quelques observations sur l'homélie *In ascensionem Domini* de Sévérien de Gabala (CPG 4236a.7, olim 5028) // *Le Muséon.* 2015. Vol. 128. P. 261–272.
- Lehmann 2008 — *Lehmann H. J.* Severian Cento No. 2 in MS Galata 54 // *Lehmann H. J.* Students of the Bible in 4th and 5th century Syria. Seats of learning, sidelights, and syriacisms. Århus, 2008. P. 217–227.
- Lehmann 1986 — *Lehmann H. J.* Severian of Gabala: Fragments of the Aucher collection in Galata Ms 54 // *Armenian studies. Études arméniennes: In memoriam Haïg Berbérian / Ed. D. Kouymjian.* Lisboa, 1986. P. 477–487.
- Lehmann 1970 — *Lehmann H. J.* The attribution of certain Pseudo-Chrysostomica to Severian of Gabala confirmed by the Armenian tradition // *StP.* 1970. Vol. 10. P. 121–130.
- Richard 1962 — *Richard M.* Florilèges spirituels grecs // *DS.* Fasc. 33–34. P., 1962. Col. 475–510.
- Seibt 1994 — *Seibt K.* Die Theologie des Markell von Ankyra. B. — New York, 1994 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 59).
- Simonetti 1973 — *Simonetti M.* Su alcune opere attribuite di recente a Marcello di Ancira // *Rivista di storia e letteratura religiosa.* 1973. Vol. 9. P. 313–329.
- Tetz 1972 — *Tetz M.* Zur Theologie des Markell von Ancyra // *Zeitschrift für Kirchengeschichte.* 1972. Bd. 83. S. 145–194.
- Voicu 2015 — *Voicu S. J.* Evidence of Authenticity. Severian of Gabala, *In ascensionem Domini* (CPG 5028) // *Preaching after Easter: Mid-Pentecost, Ascension and Pentecost in Late Antiquity / Ed. R. Bishop, J. Leemans, H. Tamas.* Leiden, 2015 (Supplements to Vigiliae Christianae 139). P. 407–424.
- Voicu 2016 — *Voicu S. J.* Il florilegio *De communi essentia* (CPG 2240), Severiano di Gabala e altri Padri // *Sacris Erudiri.* 2016. Vol. 55. P. 129–155.
- Χατζόγλου-Μπαλατᾶ 2007–2009 — *Χατζόγλου-Μπαλατᾶ Έ. Σ.* Ἐξ λόγοι εἰς τὴν Ἀνάληψιν τοῦ Κυρίου ἐπιγραφόμενοι ἐπ' ὀνόματι τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου // *ΕΕΒΣ.* 2007–2009. Τ. 53. P. 303–376.

*Abstract*

**Kim Sergey, priest. Pseudo-Athanasius of Alexandria: A quotation under the name of Severian of Gabala in the Armenian florilegium Galata 54**

The present note is devoted to the identification of one Armenian fragment transmitted under the name of Severian of Gabala in the dogmatic florilegium preserved in the manuscript Istanbul, Galata 54. The author shows that the passage comes from the treatise “On the incarnation and against the Arians” (CPG 2806), which the manuscripts ascribe to St. Athanasius of Alexandria, whereas several modern patrologists have tried - with no success - to attribute to Marcellus of Ancyra. The note offers a collation of the Armenian and Greek texts of the fragment as based on available Armenian and Greek manuscripts, as well as a comparative table of literary parallels between the treatise “On the incarnation and against the Arians” (CPG 2806) and the authentic writings of Severian of Gabala.

*Keywords:* Severian of Gabala, Pseudo-Athanasius of Alexandria, Marcellus of Ancyra, Armenian dogmatic florilegia, Greek dogmatic florilegia, Christological disputes.

## ОТДЕЛ III. АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ И ПУБЛИКАЦИИ

---

РЕЧИ

ПРОТОИЕРЕИ МАКСИМ КОЗЛОВ

### СВЯТОЙ МИТРОПОЛИТ МОСКОВСКИЙ ФИЛАРЕТ О ГОСУДАРСТВЕ, ОБЩЕСТВЕ, КУЛЬТУРЕ

УДК 281.93

DOI: 10.31802/2500-1450/2017-28-1-293-321

#### *Аннотация*

Статья представляет собой речь автора на ежегодном Филаретовском вечере в Московской духовной академии 17 декабря 2017 г., приуроченном к 150-летию со дня преставления свт. Филарета и к 100-летию Поместного Собора 1917–1918 гг. Автор статьи собрал воедино наиболее яркие высказывания святителя на социальные темы, которые являются актуальными сегодня. Можно легко увидеть, что позиция и аргументация святителя не только не устарели, но весьма полезны для оценки нынешнего положения российского общества и его улучшения. Статья написана в форме диалога, которую митрополит Филарет неоднократно использовал в своих речах и беседах.

*Ключевые слова:* святитель Филарет Московский, митрополит, святость, Русская Православная Церковь.

Святитель Филарет относится к числу тех святых, которые при жизни и отчасти после смерти являлись предметом человеческих пререканий и преткновений, пережили любовь и почитание со стороны одних и неприятие

и отторжение со стороны других. В Церкви Божией святые разные. Бывают такие, образ святости которых становится ясен даже для тех, кто не принимает их свидетельства. Таким был, предположим, святой Иаков, первый архиерей Иерусалимской Церкви: даже его враги не могли не благоговеть перед его необыкновенным благочестием и святостью. К такому относится, например, преподобный Сергий Радонежский: даже люди, не понимающие сути монашеского подвига и его служения, не могут не отдать дани уважения и почитания этому святому. Можно назвать и других подобных святых, которых даже внешний мир, пусть и не понимая до конца их подвига, каким-то образом по-своему уважает и прославляет.

Есть святые, которых мир, напротив, жестко отвергает и не понимает. Например, преподобные Даниил и Симеон Столпники могли ли быть поняты внешним миром? Человек, не понимающий, что аскеза — это путь ко спасению, а бессмертная душа — бесценна, как может согласиться и принять подобного рода свидетельство святости?

А есть святые, которые, подобно царственным страстотерпцам или праведному отцу Иоанну Кронштадтскому, при жизни одними были очень любимы и почитаемы, а другими решительно не признавались как святые угодники Божии. Не упрощая жизни святителя Филарета и его отношений с современниками, мы должны сказать, что с ним было именно так. Мы можем сделать несколько наблюдений о том, почему это было.

Во-первых, значимость для Церкви подвига святителя Филарета определяется евангельским словом: «По плодам их узнаете их»<sup>1</sup>. По результату деятельности можно сравнить святителя Филарета со святителем Кириллом Александрийским. Последний при жизни был человеком очень и очень сложным, таким, что даже друзья с трудом могли его переносить: горячим, пылким до грубости, до резкости, до жестокости в обращении с врагами, но то, что он сделал для Церкви, а именно сохранил святое православие во время распространения ереси несторианства, — это бесконечно много. Ревность святителя Кирилла

<sup>1</sup> Мф. 7, 20.

Александрийского о Боге оказалась в нем главным и даже привела его к лику святости. Святитель Филарет также обладал непростым характером. Общаться с ним было непросто. Он был достаточно остер умом, жесток и едок в характеристиках, вовсе не склонен к компромиссным умолчаниям тогда, когда речь шла об общении с людьми. Даже в годы маститой старости его нельзя было назвать благостным тихим дедушкой-архиереем. Перед ним как главой епархии трепетали все: от последнего священника Московской епархии до викариев включительно, ибо знали, что от святителя можно ждать чего угодно и никакими человеческими соображениями ничего не добьешься. Взглянем теперь на плоды деятельности святителя. Его управление епархией, перевод Священного Писания на русский язык, то, как он на своих плечах поднял дело этого перевода и, по сути, возрождения (если не становления) русской богословской науки и московских духовных школ, то, как он боролся за соблюдение канонов, — всё это показывает, что митрополит Филарет своим подвигом сохранял и спасал будущее Русской Церкви.

Он чтил преподобного Серафима, являясь духовным сыном его ученика — преподобного архимандрита Антония (Медведева), наместника Троице-Сергиевой лавры. Святитель всячески поддерживал и охранял Оптину пустынь, а ведь старчество тех времен еще не было тем безусловно авторитетным и великим явлением в Русской Церкви, каким мы его знаем теперь. У многих в ту пору возникали подозрения: что это за такое духовное руководство, что за послушание для мирян, что это за правила, которые возлагаются на обывателей, а не только на монахов? Митрополит Филарет был одним из тех, кто своим авторитетом утверждал русское старчество.

Что касается принадлежности к определенному церковному течению, то ни консерваторы, ни либералы — никто не мог его себе «присвоить» в обычном смысле. Казалось бы, консерваторы могли порадоваться: каких традиционных монархических взглядов придерживается этот человек, как он консервативен! А святитель Филарет в то же время продвигал идею перевода Священного Писания на русский язык, которая у всех

ассоциировалась с таким свободомыслием в Русской Церкви, который уже на грани допустимого, по мнению современных митрополиту весьма авторитетных архиереев и святителей. Другим же он казался достаточно свободомыслящим человеком из-за отзывов о западных христианах в своих ранних трактатах. Но потом, когда настало время свободомыслия, святитель написал императору Александру II записку о недопустимости послабления сектам и расколам и о вреде, который от этого проистекает.

Его хотели видеть искренним почитателем государя и верноподданным, и он сам всей душой хотел таковым быть. Но когда приходил час выбора между верностью Царю Небесному и послушанием царю земному по причине неправд последнего, он всегда выбирал послушание Царю Небесному. Вспомним хотя бы известнейший эпизод: он отказался освящать Триумфальные ворота, на которых были изображены языческие божества, так как в данном случае счел невозможным для святителя Христова послушаться земного царя и лично совершить чин освящения.

Святитель придерживался канонов так, как никто больше не соблюдал их в своей жизни. Он готов был лишиться кафедры, но не согласился на четвертый брак одного из императорских приближенных или на супружеский союз в слишком близкой степени родства. И тот же величайший блюститель канонов пишет своему другу Муравьеву, что католика Гааза он поминает на проскомидии, что никак не вписывается в формальные канонические предписания Церкви. Но митрополит, зная о святости подвига доктора Федора Петровича Гааза, совершал это. Святитель являлся одним из очень немногих людей (на словах — для всех, а на деле — для очень немногих), для кого Бог и правда Божия, поставление себя перед этой правдой были на самом деле руководством в жизни. Слова о том, что правда Божия должна быть точкой отсчета, затерты до невозможности, а митрополит Филарет действительно всё в своей жизни строил и созидал из этой точки. Это удивительный пример и свидетельство.

Постараемся прикоснуться к некоторым сторонам наследия святителя, которые являются актуальными до нынешнего времени, и сделать это в форме, не противоречащей тем жанровым предпочтениям, которые



в своей жизни, в своем творчестве выбирал святитель Филарет. Мы знаем, что среди практиковавшихся им жанров богословской литературы был и жанр диалога. Собственно, в диалоге написан его всем известный классический труд «Пространный катехизис Православной Церкви». Есть у него и другие богословские сочинения и трактаты, написанные в диалогической форме. Это подвигло к мысли построить статью в форме некоторого внутреннего диалога.

На вопрос, что есть государство, святитель отвечает следующим определением:

...Государство есть союз свободных нравственных существ, соединившихся между собою с пожертвованием частию своей свободы для охранения и утверждения общими силами закона нравственности, который составляет необходимость их бытия<sup>2</sup>.

Эта формула содержит ряд важных тезисов: во-первых, московский святитель определяет государство как союз; во-вторых, он именует участников этого союза свободными, подразумевая не только внутреннюю, нравственную свободу, но и некоторую свободу внешнюю, дающую возможность осознанного пребывания в союзе; в-третьих, жертвование частью свободы свидетельствует о наличии верховной власти и необходимости подчинения; в-четвертых, подчеркивается общность интересов участников государственного союза, их единство; наконец, формулируется та основная задача, которую призвано выполнять государство — утверждение закона нравственности<sup>3</sup>.

Для святителя Филарета это есть высший закон, освящающий государственную жизнь, сообщающий дух гражданским законам, которые «суть не что иное, как примененные к особенным случаям истолкования сего [нравственного] закона и ограды, поставленные против его нарушения»<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Савва (Тихомирлов), архиеп. 1885. Том дополнительный. С. 8.

<sup>3</sup> См.: Панская 2008. С. 39–40.

<sup>4</sup> Филарет (Дроздов), свт. 1813.

О богоустановленности принципа государственной власти неоднократно свидетельствует Священное Писание<sup>5</sup>. Христос, Владыка неба и земли, подчиняется власти Пилата, поскольку признает, что власть, которой Пилат пользуется, дана ему Богом: «*Не имаша власти ни единыя на Мне, аще не бы ти дана свыше*»<sup>6</sup>, — сказал Христос Пилату, когда тот указал Ему на свою власть. Мысль о природе власти подробно развил в своих Посланиях великий апостол народов Павел. Напомним здесь только начало 13-й главы Послания к Римлянам: «*Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога, существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению*»<sup>7</sup>. Более того, апостол Павел увещевает христиан также молиться о современных ему царях-язычниках и благодарить за них Бога<sup>8</sup>.

Зная историю иудейских и языческих гонений на христиан в Римской империи, зная и нашу российскую историю XX столетия, зададим вопрос святителю Филарету: как нам понять эти слова апостола?

Его ответ звучит следующим образом:

Неужели гонители и гонения могут быть предметом благодарности? Недоумение может быть устранено, если примем в рассуждение, что св. апостол есть не просто наставник, но наставник богодухновенный... Павел видит современный мрак царств языческих, и Дух в нем Божий провидит будущий свет царств христианских. Взор богодухновенно проникает будущие веки, встречает Константина, умиротворяющего Церковь и освящающего верою царства; видит Феодосия, Юстиниана, защищающих Церковь от ересей; конечно, видит далее Владимира, Александра Невского и других распространителей веры, защитников Церкви, охранителей православия. После этого неудивительно, что св. Павел пишет: «*Молю творити не только молитвы, но и бла-*

<sup>5</sup> Дан. 4, 14; 5, 21; Притч. 8, 15–16; Сир. 17, 14–15; Ин. 19, 10–11.

<sup>6</sup> Ин. 19, 11.

<sup>7</sup> Рим. 13, 1–2.

<sup>8</sup> См. 1 Тим. 2, 1–2.

*годарения за царя и всех иже во власти суть, потому что будут цари и власти не только такие, за которых надобно молиться со скорбью... но и такие, за которых, как за драгоценный дар Божий, должно благодарить с радостью»<sup>9 10</sup>.*

Сейчас мы видим, что слова святого митрополита оказались еще и пророческими. Ибо и наша Церковь не без скорби, конечно, приносила молитву о властях в минувшем столетии с упованием, что окончатся времена таковых испытаний и искушений. Ныне мы видим, сколь основательно было это упование.

Из подхода святителя видно, что принцип повиновения государственной власти имеет общее значение, поэтому отказ в этом повиновении со стороны христиан как граждан на основании того, что власти предержавшие не исповедуют их веры или даже враждебны ей, никогда не может считаться нормой. В случаях, когда государственная власть поступает несогласно с нравственными требованиями, Церковь имеет обязанность и право протестовать и повлиять на государственную власть, чтобы она оставила губительное направление; но государственная власть как может принять, так может и отвергнуть влияние Церкви и действовать совершенно самостоятельно, а Церковь должна удовлетвориться тем, что исполнила свой долг, и терпеливо переносить действие закона, нарушающего вечную правду, пока ненормальное состояние продолжается в государстве (будь то три века в империи древней или семь десятилетий в стране советской).

Для святителя вообще очень важна идея повиновения в ее связи с идеей христианской свободы. Новозаветный фундамент идеи повиновения представлен в следующих словах святого апостола Петра: *«Итак, будьте покорны всякому человеческому начальству, для Господа: Царю ли, как верховной власти, правителям ли, как от него посылаемым для наказания преступников и для поощрения делающих добро»<sup>11</sup>.*

<sup>9</sup> 1 Тим. 2, 1–3.

<sup>10</sup> Филарет (Дроздов), свт. 1901. С. 34–35.

<sup>11</sup> 1 Пет. 2, 13.14.

Исходя из этого текста, святитель Филарет подробно развивает идею повиновения как гражданской обязанности, которая применима в любых исторических условиях.

И в настоящее время торжества христианства, полагает святитель, заповедь повиновения начальству (теперь христианскому) не утратила высшего смысла и практической необходимости, поскольку ее соблюдение обеспечивает любому обществу наличие порядка и безопасности — основ существования самого общества — и напоминает содержащие идею целесообразности повиновения слова апостола Петра о том, что начальники посылаются *«для наказания преступников и для поощрения делающих добро»*. Отсюда святитель выводит несколько родов повиновения: 1) корыстное, связанное с использованием охранной функции власти; 2) рабское, из страха перед ее репрессивным аппаратом; 3) честолюбивое, нацеленное на получение поощрений и наград. Митрополит Московский отмечает, что общее достоинство этих родов повиновения в том, что они лучше неповиновения. Более того, все они могут послужить орудием против «искушения неповиновения»<sup>12</sup>. Одновременно святитель обращает внимание на изначальное несовершенство чисто рационального обоснования необходимости подчинения властям, заключающееся в отсутствии чистой добродетели. «Совершеннейший» род повиновения, имеющий природу чистой добродетели, которая восходит к самостоятельной Божественной Истине, святитель находит в следующих словах апостола: *«Будьте покорны... для Господа»*. Господь — Творец и Спаситель — хочет творить добро человеческому обществу через *«самое простое средство — через повиновение»*. Поэтому подчиняться всякому человеческому начальству необходимо прежде всего по вере в Господа, *«по любви к Нему, из повиновения Ему»*<sup>13</sup>. Полным и беспрекословным

<sup>12</sup> Слово 47. В день тезоименитства Благоверного Государя Наследника Цесаревича, Великого Князя Александра Николаевича (Говорено в Успенском соборе 30 августа 1830 года) // Филарет (Дроздов), свт. 2003. Т. 3. С. 446—447.

<sup>13</sup> Слово 48. В день святителя Алексия (Говорено в Чудовом монастыре февраля 12 дня 1830 года) // Филарет (Дроздов), свт. 2003. Т. 3. С. 450.

должно быть повиновение ради «Господа Всемогущего и Правосудного», который не оставит без наказания противящихся Его воле; искренним ради «Господа Сердцеведа», видящего и осуждающего любые дела и даже помыслы ропота и неповиновения; с надеждой ради «Господа Премудрого и Всеблагото Промыслителя», который непрестанно ведет человечество к единой цели спасения; и с любовью ради «Господа, которого царство есть царство любви на небесах и в душах человеческих»<sup>14</sup>. Такое содержательное наполнение присуще истинно христианскому повиновению, «всегда удовлетворительному для власти и всегда блаженному для повиновющихся»<sup>15</sup>. Оно чисто, твердо и совершенно, не зависит от выгод, похвал или страха, ибо для него Высший Судья — Господь, Который «оком любви взирает на... повиновение, и оком гнева воззрел бы на неповиновение»<sup>16</sup>.

Но может быть задан следующий вопрос: абсолютны ли пределы такого рода повиновения?

Ответ святителя Филарета: «Заповедь Господня не говорит: “Воставайте противу предержавших властей”, ибо подвластные и сами могут понимать, что, разрушая власть, разрушают весь состав общества и, следственно, разрушают самих себя. Заповедь говорит: “не прикасайтесь” даже так, как прикасаются к чему-либо без усилия, без намерения, по легкословию, по неосторожности, ибо случается нередко, что в сем неприметно погрешают. Когда власть налагает на подданных некое бремя, хотя и легкое, необходимое, как у них возбуждается ропот! Когда подвластные видят несогласные с их образом понятия, как стремительно несутся из уст их слова осуждения! Как часто необученная послушанию мысль подчиненного нечистым прикосновением касается самих намерений

<sup>14</sup> Слово 129. В день коронования Благочестивейшего Государя Императора Николая Павловича (Говорено августа 22 дня 1836 года) // Филарет (Дроздов), свт. 2007. Т. 4. С. 35.

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> Там же.

власти и налагает на них собственную нечистоту! Клеврет мой, кто дал тебе власть над твоими владыками?»<sup>17</sup>

Развивая далее идею повиновения, Филарет останавливается на евангельской интерпретации понятия свободы. Апостол, говорит святитель, учит не только повиновению властям, но и свободе: «*Будьте покорны всякому человеческому начальству... как свободные*»<sup>18</sup>. Повиновение и свобода как принципы существования представляются, на первый взгляд, несовместимыми, поскольку действуют в противоположных направлениях: свобода стремится к расширению человеческой деятельности, а повиновение предполагает ее ограничение. Такое противоречие находит разрешение в христианском разделении внутреннего человека и внешнего, внутреннего состояния свободы и рабства внешнего. Нехристианская трактовка свободы, по словам Филарета, подразумевает «способность и невозбранность делать все, что хочешь», и это есть «беззаконная и пагубная мечта»<sup>19</sup>.

Обратной стороной внешней свободы, как правило, оказывается внутреннее рабство. По наблюдению святителя, человеческие общества, попавшие во внутреннее, нравственное рабство к страстям, грехам и порокам, стремятся к расширению внешней свободы «перед законом и властью», поэтому благословенны «закон и власть», которые ограничивают такую свободу, способствующую распространению нравственного рабства. Что же касается истинной, христианской свободы, то святитель определяет ее как «*деятельную способность человека, не поработившего греху, не тяготимого осуждающею совестью, избирать лучшее при свете истины Божией и приводить оное в действие при помощи благодатной силы Божией*»<sup>20</sup>. Источник такого определения

<sup>17</sup> Назарьевский 1885. С. 22.

<sup>18</sup> 1 Пет. 2, 13.16.

<sup>19</sup> Слово 265. В день рождения Благочестивейшего Государя Императора Николая Павловича // Филарет (Дроздов), свт. 2007. Т. 5. С. 128.

<sup>20</sup> Там же. С. 130–131.

святитель находит в Евангелии: «Если пребудете в Слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными»<sup>21</sup>.

«Христианин имеет возможность делать сознательный, свободный нравственный выбор в пользу добродетели. Такая внутренняя, духовная свобода всегда «благотворительная», «не мятежна», она одинакова, подчеркивает святитель Филарет, для жителя хижины и дома «вельможного» или царского, она уравнивает власть имущего и подвластного в возможности ей пользоваться. Как показывает пример христианских мучеников, эту свободу нельзя уничтожить «и в узах, и в темнице». Будучи ограничена только Божией волей и стремясь к ее исполнению, она не старается разрушить человеческие законы, так как видит в них Божественную истину, а власть чтит как поставленную от Бога»<sup>22</sup>. Это понимание свободы не противоречит принципу повиновения, поскольку христианская свобода «сама того хочет, чего требует повиновение»<sup>23</sup>.

Следующий вопрос в нынешнем контексте прозвучал бы естественно: «Неужели современная демократическая представительская государственность не является наиболее прогрессивным, лучшим видом отношений, к которому Россия должна прийти, отказавшись от некоего своего третьего пути, от некоторых реставрационных иллюзий о том, что было в XVIII, XIX и прошлом столетиях?»

И слышим ответ святителя Филарета в Слове на день рождения государя Николая Павловича, произнесенном в 1851 г.: «*“Бога бойтеся. Царя чтите”*»<sup>24</sup>. Да будет неразрывен союз сих двух заповедей, прекрасный и благотворный. Народ, благоугождающий Богу, достоин иметь благословенного Богом царя, народ, чтящий царя, благоугождает

<sup>21</sup> Ин. 8, 31.32.

<sup>22</sup> Панская 2008. С. 53.

<sup>23</sup> Слово 265. В день рождения Благочестивейшего Государя Императора Николая Павловича // Филарет (Дроздов), свт. 2007. Т. 5. С. 131.

<sup>24</sup> 1 Пет. 2, 17.

через сие Богу, потому что царь есть устроение Божие. Как небо, бесспорно, лучше земли и небесное лучше земного, так же, бесспорно, лучшее на земле должно быть то, что устроено по образу небесного, чему и учил Бог Боговидца Моисея: “*Виждь, да сотвориши по образу, показанному тебе на горе*”<sup>25</sup>, то есть на высоте Боговидения. Согласно с ним Бог по образу Своего небесного единоначалия устроил на земле царя, по образу Своего вседержительства — царя самодержавного, по образу Своего царства непреходящего, продолжающегося от века и до века, — царя наследственного. О, если бы все цари земные довольно внимали бы своему небесному достоинству и к положенному их чертам образу небесному верно присоединяли требуемые от них богоподобные правду и благость, небесную недремленность, чистоту мыслей и святость намерений и деятельности. О, если бы все народы довольно разумели небесное достоинство царя и устроение царства земного по образу небесному и постоянно себя ознаменовывали чертами того же образа — благоговением и любовью к царю, смиренным послушанием к его законным повелениям, взаимным согласием и единодушием, и удаляли бы от себя всё, чему нет образа в небесах: превозношение, раздор, своеволие, своекорыстие и всякое зломысленное намерение и действие. Всё, по образу небесному благоустроенное, по образу небесному было бы блаженно. Все царства земные были бы достойным преддверием Царства Небесного. Россия, ты имеешь участие в сем благе паче многих царств и народов! “*Держи, еже имаши, да никтоже примет венца твоего!*”<sup>26, 27</sup>

Царь, по учению святителя Филарета, есть носитель власти Божией, той власти, которая, существуя на земле, является отражением Небесной Вседержавной Власти Божией. Царство земное есть образ и преддверие Царства Небесного, а потому, естественно, из этого учения вытекает,

<sup>25</sup> Исх. 25, 40.

<sup>26</sup> Откр. 3, 11.

<sup>27</sup> Назарьевский 1885. С. 18–19.



что только то земное общество благословенно и содержит в себе семя благодати Божией, одухотворяющей и освящающей это общество, которое своей главой имеет верховного носителя власти и помазанника — царя. В самом понятии об обществе заключается мысль о некоем центре, вокруг которого объединяются множества. Помимо той глубокой мудрости, какой веет от этих слов святого иерарха Московского, какая в них видна глубина чувства, искренность сердца, проникающего в самый дух закона власти; как в них видно уважение и преклонение перед этой властью не ради ее силы (никто же из нас не подумает о раболепстве святителя Филарета) и не ради необходимости при существующем строе ей повиноваться, но во имя высших принципов, ради того, что она поставлена от Бога, что сила Божия в ней живет и действует, и что благословение может почивать лишь на том, кто движением свободной воли ставит себя в отношения свободного повиновения этой власти.

Важной частью учения московского митрополита о священной миссии царской власти является идея верности государя Божией воле, что фактически становится условием его земного величия и твердой нравственной основой. «Как величествен помазанник Божий! — восклицает святитель Филарет. — Если только не изглаживает он в себе помазания Божия упорным противлением помазавшему его Богу...»<sup>28</sup>. То есть не лишенный, как и другие люди, свободы воли, он при определенных условиях может утратить в себе благодать избрничества. Следовательно, на плечи земного государя (прежде всего, разумеется, христианского) ложится тяжелое бремя ответственности: во-первых, перед Богом, во-вторых, перед подданными. Помазаннику Божию многое дано, но с него многое и спросится. По суду Самого Иисуса Христа, «ему же дано будет много, много взыщется от него»<sup>29</sup>. Ему дано «небесное достоинство»,

<sup>28</sup> Слово 15. В день торжественного венчания и священного помазания на царство Благочестивейшего Государя Императора Александра Павловича (Говорено в Московском Успенском соборе сентября 15 дня 1921 года) // Филарет (Дроздов), свт. 2003. Т. 2. С. 14.

<sup>29</sup> Лк. 12, 48.

но Господь и требует от него «богоподобную правду и благодать, небесную внедренность, чистоту мысли, святость намерения и деятельности»<sup>30</sup>.

Следующий вопрос святителю Филарету: «Но это абстрактная характеристика монархической государственности. Все нужно познать в сопоставлении. Неужели не лучше этого представительские, демократические органы, неужели выражение мнения народа не в преимуществе перед властью одного, при этом властью наследственной?»

Ответ: «У некоторых народов в наши времена о государственном устройстве, об отношениях между предрержащей властью и подданными столько споров и распрей, что от них все общественные связи трещат, все столпы политических зданий колеблются. Пусть бы они прочитали у нас, русских, явственнее в сердцах, чем на хартиях написанное краткое, но всеобъемлющее постановление государственное, которое заключается в следующих словах: “Святость власти и союз любви между государем и народом”»<sup>31</sup>. «Правительство же, не огражденное свято почитаемою от сего народа неприкосновенностью, не может действовать и всею полнотой силы, и всею свободой ревности, потребной для устройства и охранения общественного блага и безопасности. Как может оно развить всю силу свою в самом благодетельном ее направлении, когда его сила

<sup>30</sup> Слово 265. В день рождения Благочестивейшего Государя Императора Николая Павловича // Филарет (Дроздов), свт. 2007. Т. 5. С. 127. Подобные высокие требования к нравственным качествам царей предъявлялись и древними Отцами Церкви. Так Иоанн Златоуст говорит: «...поистине, царь есть тот, кто побеждает гнев и зависть и сладострастие, подчиняет все законам Божиим, сохраняет ум свой свободным и не позволяет возобладать душою страсти к удовольствиям. Такого мужа я желал бы видеть начальствующим над народами, и землею и морем, и городами, и областями, и войсками; потому что, кто подчинил душевные страсти разуму, тот легко управлял бы и людьми согласно с божественными законами, так что он был бы вместо отца для подчиненных, обращаясь с городами со всякою кротостию» (Иоанн Златоуст, свт. 1991. С. 125–126).

<sup>31</sup> Слово 45. В день обретения мощей иже во святых отца нашего Алексия Митрополита Московского и всея России чудотворца и по случаю возвращения к московской пастве (Говорено 20 мая 1830 года) // Филарет (Дроздов), свт. 2003. Т. 3. С. 442.

непрестанно находится в ненадежной борьбе с другими силами, пресекающими ее действие в столь многообразных направлениях, сколько есть мнений, предубеждений и страстей, более или менее господствующих в обществе? Как может оно предаться всей своей ревности, когда оно по необходимости должно делить все свое внимание между попечением о благосостоянии общества и между заботой о собственной своей безопасности? Но если так нетвердо правительство, нетвердо также и государство. Такое государство подобно городу, построенному на огнедышащей горе. Что значат его твердыни, когда под ними кроется сила, которая может каждую минуту все превратить в развалины?»<sup>32</sup>

Среди отрицательных свойств демократической системы владыка называет то, что «невежды делают разбор между людьми, в которых должно усмотреть государственную мудрость, беззаконники участвуют в избрании будущих участников законодательства, поселяне и ремесленники рассуждают и подают голоса не о том, кто мог бы хорошо смотреть за порядком в деревне или в обществе ремесленников, но о том, кто способен управлять государством»<sup>33</sup>.

В России же наследственная самодержавная власть остается неприкосновенной и непоколебимой. Вспоминая о том, что наследственность царской власти в России все же исторически нарушалась, святитель Филарет объясняет этот факт таким образом: «некогда, в годину оскудевшей наследственности», самодержавие было обновлено и подкреплено «на прежнем основании чистым и разумным избранием»<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> Слово в день торжественного венчания и священного помазания на царство Благочестивейшего Государя Императора Александра Павловича (Говорено в Московском Успенском соборе сентября 15 дня 1921 года) // Филарет (Дроздов), свт. 2003. Т. 2. С. 10–11.

<sup>33</sup> Слово 279. Беседа пред присягою дворянства Московской губернии к избранию в должности (Говорена в Чудове монаст. января 7 1853 года) // Филарет (Дроздов), свт. 2007. Т. 5. С. 189.

<sup>34</sup> Там же.

Особенно резко святитель Филарет высказывается об идее народовластия: «Из мысли о народе выработали идол: и не хотят понять даже той очевидности, что для столь огромного идола неостанет никаких жертв». В результате, место «законной и благотворной» царской власти занимает «дикая сила своевольных скопищ», что грозит нестабильностью, поглощением учреждений, законов, порядка, общественной безопасности<sup>35</sup>.

Подданные Российской империи, хочет верить святой митрополит, знают, что власть заботится об общем благе и, согласно своему предназначению, лучше понимает, как управлять государством, поэтому они «не домогаются» избирательного права. Впрочем, «власть, по свободному благоволению и доверию к подвластным, дарует им право избрания общественного, назначая ему такие пределы, в которых оно может быть употребляемо с разумением и пользою для общества»<sup>36</sup>.

«Что же, неужели в таком случае участие в гражданской жизни, участие в выборах не имеет никакого смысла?» — спросим мы.

«Нет, не так, — отвечает святитель Филарет. — И за выборы, за каждый отданный нами голос в пользу, казалось бы, далеких от нас людей, несет христианин ответственность. Если (чего я не предполагаю быть на деле среди христиан, но что говорю по ходу предостережения) вы не употребите всего, какое возможно, внимания и попечения, чтобы открыть, привлечь и избрать в общественные должности людей самых достойных и благонадежных, если вы будете подавать избирательные голоса в пользу одного, потому что он очень желает избрания, в пользу другого, потому что он добрый знакомый, в пользу третьего, потому что надобно же кому-то хотя бы быть избранным, и так далее, а меж

<sup>35</sup> Слово 227. В день рождения Благочестивейшего Государя Императора Николая Павловича (Говорено в Успенск. Соборе июня 25 1848 года) // Филарет (Дроздов), свт. 2003. Т. 4. С. 553.

<sup>36</sup> Слово 279. Беседа пред присягою дворянства Московской губернии к избранию в должности (Говорено в Чудове монаст. января 7 1853 года) // Филарет (Дроздов), свт. 2007. Т. 5. С. 189.

тем недовольно будете вникать в то, имеет ли избираемый способности и сведения, потребные для дел, к которым избирается, и ручаются ли прежде известные его правила и деяния за то, что он согласно с пользой общественной проходить будет служение, которое вы хотите вверить ему, если потом вследствие столь невнимательного, небеспристрастного избрания избранный вами служитель правосудия возметет правду и суд, станет оправдывать неправдой богатых и сильных и не будет внимать суду вдовиц и сирых, блюститель земского порядка и спокойствия вместо того, чтобы облегчать и разрешать затруднения смиренных, сделается для них ярмом связующим и гнетущим, вождь ваших наследственно почтенных сонмов окажется не столь прямым и твердым на путях своих, если такие и большие сих неправильности и грехи откроются в избранных вами вследствие невнимательного или небеспристрастного избрания, то позвольте вам сказать прежде, нежели сие случилось, что в таком случае ваши гладкие избирательные шары превращаются в руках ваших в острые стрелы, которые уязвят общественное благосостояние и обратятся уязвить вашу совесть, спокойную, может быть, во время производства избрания, но такую же невнимательную в отношении к себе, как и в отношении к другим»<sup>37</sup>.

Тогда может быть задан следующий вопрос: «А каковы в таком случае могут и должны быть отношения Церкви и государства? Не есть ли все русское православие только здание, построенное на поддержке государства? Не является ли всё, созданное Русской Церковью, созданным только потому, что ни у одной другой конфессии, ни у одной другой религии не было таких возможностей на протяжении тысячи лет, как у православия?»

Прежде всего отметим, что возникновение и существование самого института Церкви святитель Филарет вполне определенно отделяет от созидательных действий царской власти. Святитель пишет, что в течение трех столетий Христова Церковь не пользовалась помощью человеческого

<sup>37</sup> Филарет (Дроздов), свт. 1994. С. 261–262.

царства и даже подвергалась с его стороны тяжелым гонениям. С самого своего рождения Церковь столкнулась с царями, которые были её разрушителями. По образному выражению святителя, «млеко учения Христова, питая людей, невидимо обращалась в них в кровь жизни бессмертной, но в видимой жизни пастырей и пасомых, «питающих и питаемых», часто становилась кровью мученичества»<sup>38</sup>. Святитель раскрывает тайну такого попущения: «Надлежало Церкви Христовой являться беспомощною, дабы очевидно было, что она зиждется, утверждается и возвышается не человеческою, а Божию силою»<sup>39</sup>. Основание этому Филарет находит в апостольском слове: «*Немощная мира избра Бог, да посрамит крепкая, да не похвалится всяка плоть пред Богом*»<sup>40</sup>. В другой проповеди святитель называет мысль о том, что Церковь Божию «вырастила и укрепила человеческая сила», «вредной клеветой последних времен»<sup>41</sup>.

Для православного государства, руководимого православным правительством, святитель так определяет идеальную форму взаимоотношений с Православной Церковью: «единство и гармония» (или «союз»). Причем, в союзе скорее нуждается государство, чем Церковь, московский иерарх находит союз «благоприятным для спокойствия Церкви» и «существенно важным для блага и прочности государства»<sup>42</sup>. «Политической организации, какой является государство, и гражданской власти необходим прочный религиозно-нравственный стержень, который удержит их на пути добро-

<sup>38</sup> Слово 284. В день рождения Благочестивейшего Государя Императора Николая Павловича (Говорено в Успенск. Соборе июня 25 1853 года) // Филарет (Дроздов), свт. 2003. Т. 5. С. 211.

<sup>39</sup> Слово 246. В день восшествия на Всероссийский престол Благочестивейшего Государя Императора Николая Павловича (Говорено в Чудовом монастыре ноября 20 1849 года) // Филарет (Дроздов), свт. 2007. Т. 5. С. 42.

<sup>40</sup> 1 Кор. 1, 27.29.

<sup>41</sup> Слово 284. В день рождения Благочестивейшего Государя Императора Николая Павловича (Говорено в Успенск. Соборе июня 25 1853 года) // Филарет (Дроздов), свт. 2007. Т. 5. С. 21.

<sup>42</sup> Савва (Тихомиров), архиеп. 1885. Т. 5. С. 556:4.2.

детели и сделает угодными Богу. Церковь же, как Богом установленное общество, которое даже “*врата ада не одолеют*”<sup>43</sup>, может существовать и без поддержки мирской власти: «Благо и благословение Царю, покровителю Алтаря; но не боится Алтарь падения и без сего покровительства»<sup>44</sup>. Следует отметить, что сама возможность существования союза вытекает из признания Церкви и государства двумя отдельными организмами, самостоятельными учреждениями. Что касается взаимной пользы для Церкви и государства в рамках союза, то она, безусловно, существует, но не является ни основополагающей, ни целеопределяющей в их взаимоотношениях. Такой взгляд мог бы сузить идею союза до низкого поиска взаимных выгод<sup>45</sup>. Христианин, как гражданин государства, повинуется государственным законам, а священник проповедует почтение к царю, «но не по праву взаимности, а по чистой обязанности, если бы то случилось, и без надежды взаимности»<sup>46</sup>.

Далее святитель развивает эту мысль: «Да, есть польза, когда Алтарь и Престол союзнны. Но не взаимная польза есть первое основание союза их, а самостоятельная истина, поддерживающая тот и другой. Благо и благословение царю — покровителю Алтаря, но не боится Алтарь падения и без сего покровительства. Прав священник, проповедующий почтение к царю, но не по праву взаимности, а по чистой обязанности, если бы то случилось, и без надежды взаимности. Вот человек, который был недавно рыболовом и который, перестав быть таким, сделался

<sup>43</sup> Мф. 16, 18.

<sup>44</sup> Слово 95. В день Тезоименитства Благоверного Государя, Наследника Престола, Цесаревича Великого Князя Александра Николаевича (Говорено в Успенском соборе, августа 30 дня, 1832 г.; напечатано в собраниях 1844 и 1848 гг.) // Филарет (Дроздов), свт. 2003. Т. 3. С. 203.

<sup>45</sup> Панская 2008. С. 87.

<sup>46</sup> Слово 95. В день Тезоименитства Благоверного Государя, Наследника Престола, Цесаревича Великого Князя Александра Николаевича (Говорено в Успенском соборе, августа 30 дня, 1832 г.; напечатано в собраниях 1844 и 1848 гг.) // Филарет (Дроздов), свт. 2003. Т. 3. С. 203.

более важным для Иерусалима и Рима, и несколько других, подобных ему, вопиют иерусалимлянам и римлянам, иудеям и язычникам: “*Бога бойтесь, веруйте в Господа Иисуса*”. Сей голос проходит века, тысячи и мириады иудеев веруют в Иисуса, ими Распятого, миллионы бывших многобожников убоялись Бога Единого, повсюду христианские алтари на развалинах синагог иудейских и капищ языческих. Какой могущественный царь помог сему огромному перевороту? Константин Великий? Но как? Он пришел к алтарю Христову, когда сей уже стоял на пространстве Азии, Европы и Африки. Пришел не для того, чтобы поддержать оный своею мощью, но для того, чтобы со своим величеством повергнуться перед его святыней. *Живый на Небесах рано посмеялся*<sup>47</sup> тем, которые поздно вздумали унижить Его Божественную религию до зависимости от человеческих пособий. Чтобы сделать смешным их мудрование, Он три века медлил призывать сильного царя к алтарю Христову, а меж тем со дня на день восставали на разрушение алтаря сего цари, народы, жрецы, мудрецы, сила, искусство, корысть, хитрость, ярость. Что же наконец? Все сие исчезло. А Церковь Христова стоит не потому, что поддерживается человеческой силой... Вот и другое воззвание бывшего рыбака: “*Царя чтите*”<sup>48</sup>. Пусть поищут мудрецы сомнений и подозрений, какая взаимность, выгода, надежда могли заставить проповедника пристрастно благоприятствовать царю. Кто был царь, который прежде и ближе других встретился с проповедью святого Петра? Ирод. Какие же услуги оказал Ирод христианству? “*Возложи, — говорит книга Деяний апостольских, — возложи Ирод царь рuce озлобити некия от церкви, уби же Иакова, брата Иоаннова, мечем, и приложи яти и Петра... его же и ем, всади в темницу*”<sup>49</sup>. Ангел чудесно избавил Петра от темницы и от царя, и после этого Петр проповедует: “*Царя чтите*”. Чем же наградила Петра за подвиги апостольские держава

<sup>47</sup> Пс. 2, 4.

<sup>48</sup> 1 Пет. 2, 17.

<sup>49</sup> Деян. 12, 1–3, 4.



Римская? Не крестом почести, а крестом распятия. Петр ожидал сего и почтение к царю проповедовал подданным царя, от которого пострадать готовился. На чем же основывается сия проповедь? Конечно, не на взаимности, выгоде, надежде. На чем же? Без сомнения, на Истине Божественной, а не человеческой: “*Бога бойтесь, царя чтите*”<sup>50</sup>,<sup>51</sup>.

Святитель обращает внимание на то, что в истории некоторые местные церкви подверглись колебаниям и даже были разрушены, но Церковь Христова остается непоколебимой и неразрушимой. Согласно мнению московского иерарха, Церковь является непоколебимой прежде всего «в Самом Иисусе Христе, на Котором, как на вечном основании, навеки утверждена и с Которым, как тело с главою, соединена союзом бессмертной жизни»<sup>52</sup>. Второе основание непоколебимости Церкви — в ее вселенском единстве. Это единство, отмечает святитель Филарет, состоит не в том, чтобы никакая, большая или меньшая, часть не могла отпасть от него, но в том, что даже при отпадении в каком-то случае некоторых частей всегда оставалась Единая, Святая, Соборная и Апостольская Церковь, «сохраняющая чистое исповедание веры и учение жизни, неповрежденное Священное Писание и Священное Предание, и непрерывное преемство священноначалия и Таинств»<sup>53</sup>.

«Но что же все говорить только о государстве? Как мы знаем, есть в современном обществе и другие представительские институты. Одним из важных таковых институтов является “четвертая власть”, или власть прессы, которая ныне едва ли не мощнее всех остальных властей. И едва

<sup>50</sup> 1 Пет. 2, 17.

<sup>51</sup> Слово 95. В день Тезоименитства Благоверного Государя, Наследника Престола, Цесаревича Великого Князя Александра Николаевича (Говорено в Успенском соборе, августа 30 дня, 1832 г.; напечатано в собраниях 1844 и 1848 гг.) // Филарет (Дроздов), свт. 2003. Т. 3. С. 203–204.

<sup>52</sup> Слово 185. По освящении храма Благовещения Пресвятыя Богородицы в Кафедральном Чудове монастыре. (Говорено декабря 3 дня; напечатано в ТСО и в собрании 1848 г.) // Филарет (Дроздов), свт. 2007. Т. 4. С. 324.

<sup>53</sup> Там же. С. 324.

ли не самыми значимыми словами были слова “гласность” и “свобода слова”, которые чаще других произносились последние пятнадцать лет. Гласность, обличение, критика — могут ли быть они основой для устройства общества?» — может возникнуть вопрос.

Ответ будет следующим: «Близ пути слово правды. Особенно приметны два распутья: на одной стороне лъсть, на другой — злоречие. Один говорит: “Надобно с ближними обращаться приятным для них образом, особенно с высшими”. И вследствие сего лъстит. Другой говорит: “Надобно черное называть черным” — и под этим предлогом предается злоречию. Ни тот, ни другой не на правом пути. Оба на распустьях, которые не ведут к добру. Злоречие, которым некоторые думают исправлять зло, неверное для этого врачество. Зло не исправляется злом, а добром. Как загрязненную одежду нельзя чисто вымыть грязной водой, так описаниями порока, столь же нечистыми и смрадными, как он сам, нельзя очистить людей от порока. Умножение пред глазами народа изображений порока и преступлений уменьшает ужас преступления и отвращение от порока. И порочный при виде таких изображений говорит: “Не я один, таких много — не очень стыдно”. Укажите на темный образ порока, не терзая чувства и не оскорбляя вкуса чрезмерным изображением его гнусности, а с другой стороны изобразите добродетель в ее неподдельной истине, в ее чистом свете, в ее непоколебимой твердости, в ее чудной красоте. Открывать и обличать недостатки легче, нежели исправлять. Несчастье нашего времени то, что количество погрешностей и неосторожностей, накопленное не одним уже веком, едва ли не превышает силы и средства исправления. Посему необходимо восставать не вдруг противу всех недостатков, но в особенности против более вредных и предлагать средства исправления не вдруг все потребные, но сперва преимущественно и потребные, и возможные. Усиленное стремление к преобразованиям не ограничено. Но неопытная свобода слова и гласность произвели столько разнообразных воззрений на предметы, что трудно между ними найти и отделить лучшее и привести разногласие к согласию. Было бы осторожнее как можно менее колебать то, что стоит

твердо, чтобы перестроение не обратило в разрушение. Бог да просветит тех, кому суждено из разнообразия мнений извлечь твердую истину»<sup>54</sup>.

Другие значимые составляющие современного общественного сознания: литература, театр, кино — всё то, что в прошлые века называли бы «позорищными зрелищами» в корректном христианском смысле этого слова, то есть то, на что можно посмотреть публично. Каково направление этих искусств? Какую оценку по отношению к ним мы можем услышать из уст святителя Филарета?

И вот каков ответ на эти совокупные вопросы: «Нельзя не видеть противоположных печальных явлений, и преступно было бы молчать о них. Литература, зрелища, вино губительно действуют на общественную нравственность. Чрезмерно размноженные светские повременные издания, усиленно распространяемые в народе, неблагоприятно действуют даже тем, что возбуждают и питают не столько истинную любознательность, сколько бесплодное любопытство, дают много чтения приятного и занимательного, но мало назидательного, доставляют познания отрывочные, смешанные, сбивчивые, но с тем вместе поглощают внимание и время, отвлекают от чтения книг основательных, делают умы поверхностными и ленивыми для глубоких размышлений о важнейших предметах знания. Такое направление литературы вредно для религиозной, нравственной и гражданской жизни общества. Но зло, происходящее от современной литературы, на этом не останавливается. В литературных произведениях и легкого, и серьезного содержания, даже представляемых в учебное руководство юношеству, Божественное Откровение подвергается сомнению, Священное Предание унижается до сравнения с баснями, правила христианской нравственности и установления церковные не уважаются, усилия дать основания неверию в чудеса доходят до того, что проповедаются баснословные ученые нелепости, как, например, в приведенной книге Циммермана утверждается, будто Скиния Свидения была не иное, как большая электрическая машина. О том, до какой степени

<sup>54</sup> Письмо 51 от 10 апр. 1867 г. // Филарет (Дроздов), свт. 1882. С. 432–433.

чужды нравственности и вредны зрелища, духовенство может судить по чужим отзывам, ибо само их не видит и внимает им с осторожностью, чтобы не произнести суда неправильного или излишне строгого. Но если начальство зрелищ, невзирая на неудовольствия здраво и основательно мыслящей части общества, для денежных выгод, рассчитанных на поползновенных к нечистым удовольствиям людей, станет повторять подобные зрелища и сильнее введет через них бесстыдство и растление в нравы, то правительство православно-христианское будет ли свободно от ответственности за сие пред Богом? Во Франции подобные зрелища возбудили против себя некоторые меры правительственные, но там сии меры, как поздние, уже недействительны. Надобно ли подачкою злу воздвигать препятствия к преспеянию добра, чтобы потом входить в позднюю с ними борьбу? Не лучше ли предупредить возникающее зло?»<sup>55</sup>

Если проблемой для образованных сословий являются указанные зрелища, указанные развлечения, то проблемой русского общества как XIX, XX, так и начала XXI столетия является куда как более грубое явление — массовое винопитие. Как святитель Филарет отзывался об этом феномене нашей общественной жизни?

«Меж тем как зло от литературы и зрелищ действует более на высшие и средние классы общества, дешевое вино губит низший класс народа. Места продаж так размножились, что в некоторых городах на десять или одиннадцать домов приходится по питейному заведению. Дешевизна и удобство приобретения вина ведут к тому, что не мужской только пол, но и женский, не возрастные только, но и малолетние упиваются вином. Многие дома и души у поселян вконец разорены. Пьянство, вошедшее в привычку, требует себе постоянных новых жертвований и лишает человека и способов к жизни, и способности к труду, отвергает людей в нищету, праздность, пороки и преступления. К Церкви менее прилежности, менее благоговения к святине и уважения к духовенству. В один прошедший год многие из народа понизились в нравственности

<sup>55</sup> Бежанидзе 2014. С. 17–18.

так, что, не видя, трудно поверить их упадку, но зло-то растет, и благонамеренным трудно будет устоять, если государственные чиновники будут настоятельно убеждать к открытию кабаков, как это в некоторых местах замечено. Если в преследовании финансовых видов недовольно обращается внимания на нравственность народа, то это невыгодный расчет. Лучшее богатство государства и самая твердая опора Престола — христианская нравственность народа»<sup>56</sup>.

Приведу пример, который относится непосредственно к этим стенам — Московской духовной школе. Во время одной из инспекций МДА святителю Филарету задали вопрос по содержанию одного из богословских предметов (не будем уточнять область этого богословия), на что он ответил достаточно прямо: «Если бы предо мной был выбор: идти на каторгу или слушать эти лекции, я, несомненно, предпочел бы идти на каторгу»<sup>57</sup>. Несомненно, ответ заметно способствовал улучшению этой богословской дисциплины, и при следующих визитациях подобные характеристики к ней уже не прилагались.

В заключение нельзя не коснуться и темы видения святителем будущего России. В последние годы его жизни, когда наступили годы бурного развития России и коренных реформ, в публичных проповедях святого митрополита Московского не встречалось обобщенного понятия враждебного «Запада», вместе с тем он продолжал подчеркивать превосходство православной самодержавной России перед «шатающимися языцами» Европы. Но в частных беседах митрополит неоднократно выражал предостережение катастрофы, надвигающейся на наше Отечество. Архиепископ Леонид (Краснопеков) передает слова владыки, сказанные им в конце жизни разным близким ему лицам. Например, А. Н. Муравьеву он с горечью говорил: «Когда смотрю на детей, плакать хочется при мысли, что бедных их ожидает, как вырастут». Самому Леониду за год или два до кончины святитель Филарет «с особенно сильным выражением

<sup>56</sup> Бежанидзе 2014 С. 19–20.

<sup>57</sup> Филарет (Дроздов), свт. 1994. С. 20.

в голосе и движением лица» сказал о будущем, в котором «он видит такую над нами тучу, что когда она разразится, люди от силы удара даже способность потерять вспомнить, что было до грозы»<sup>58</sup>.

Так в последние годы жизни, под влиянием роста радикальных настроений и натиска секуляризма видение святителем Филаретом будущего России приобретает трагически-пророческий характер.

Его меткие и глубокие фразы получили широкое хождение, а книга «Мысли и изречения митрополита Московского Филарета» неоднократно переиздавалась многочисленными тиражами. Задумывались и над пророчествами старца, который на прошения о покрытии образов в церквах позлащенными ризами отвечал почти при всяком случае: «К чему это? Ведь обдерут!» А то как-то, взглянув на образ, сказал с печалью: «Не видно ничего утешительного для будущности России»<sup>59</sup>.

Хотелось бы сказать еще об одном. Редко кто из людей может устоять и не поддаться соблазнам, когда получает от Бога щедрые дары: ум, одаренность, высокое положение, знание действительного положения вещей, а не того, которое показывают широкой общественности. Человеку бывает трудно вместить даже какой-то один из этих даров, а уж соединить в себе несколько или все вместе и не соскользнуть с правильного, срединного пути оказывается не по силам. Святитель Филарет дает нам пример того, что можно устоять и даже достигнуть святости. Можно все это иметь и остаться верным Богу, Ему служить и не поколебаться. Это для нашего времени и для многих людей, пусть неизмеримо ниже него стоящих, но что-то знающих, чем-то одаренных, какую-то остроту и пронизательность ума имеющих, удивительный пример и образ того, за кем можно и нужно идти.

И, завершая, предоставим прямое слово самому ныне прославляемому святителю. И, конечно, в последнем слове он обратился бы не к нам, а к Тому, Кого любил более всех и чтил и ради Которого жил. И мы знаем эти слова, знаем их как молитву святителя Филарета:

<sup>58</sup> Щукин 1901. С. 523.

<sup>59</sup> Там же. С. 519.

«Господи, не знаю, чего мне просить у Тебя. Ты Один ведаешь, что мне потребно. Ты любишь меня паче, нежели я умею любить Тебя. Отче! Дажь рабу Твоему, чего сам я и просить не умею. Не дерзаю просить ни креста, ни утешения, только предстою пред Тобою, сердце мое отверсто. Ты зри нужды, которых я не знаю, зри и сотвори со мною по Милости Твоей. Порази и исцели, низложи и подыми меня. Благоговею и безмолвствую перед Твоею святою волею и непостижимыми для меня Твоими судьбами. Приношу себя в жертву Тебе. Предаюсь Тебе. Нет у меня желанья, кроме желанья исполнить волю Твою. Научи меня молиться, Сам во мне молись. Аминь».

#### ИСТОЧНИКИ

Иоанн Златоуст, свт. 1991 — *Иоанн Златоуст, свт.* Творения в 12 т. М., 1991.

Т. 1. Кн. 1. [*Ioann Zlatoust, sviatitel'*. Tvoreniia v 12 tomakh (Works in 12 volumes). Moscow, 1991. Tom 1. Knga 1.]

Савва (Тихомиров), архиеп. 1885 — *Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам / Под ред. архиеп. Саввы (Тихомирова). СПб., 1885. Т. 5, дополн.* [*Sobranie mnenii i otzyvov Filareta, mitropolita Moskovskogo i Kolomenskogo, po uchebnym i tserkovno-goz sudarstvennym voprosam* (Collection of opinions and comments of Filaret, Metropolitan of Moscow and Kolomna, on educational and church-state issues) / *Pod redaktsiei arkhiepiskopa Savvy (Tikhomirova). Saint Petersburg, 1885. Tom 5, dopolnitel'nyi.*]

Филарет (Дроздов), свт. 1813 — *Филарет (Дроздов), свт.* Рассуждение о нравственных причинах невероятных успехов наших в войне 1812—1813 гг. (Говорено 20 мая 1813 г. на собрании членов «Беседы любителей русского слова») // *Сын Отечества*. 1813. Ч. 6 (отд. брошюрой: СПб., 1813). [*Filaret (Drozdv), sviatitel'*. *Rassuzhdenie o нравstvennykh prichinakh neimovernykh uspekhev nashikh v voine 1812—1813 godov* (Govoreno 20 maia 1813 godu na sobranii chlenov «Besedy liubitelei russkogo slova») (Thoughts on the moral causes of our incredible successes in the war of 1812—1813. (Read on May 20, 1813 at a meeting of members of the “Conversations of the Lovers of the Russian Word”)) // *Syn Otechestva* (Sun of the Fatherland). 1813. Chast' 6 (otdel'noi broshiuroid v Sankt-Peterburge, 1813).]

- Филарет (Дроздов), свт. 1882 — Письма Филарета, митрополита Московского А. В. Горскому // ПрибТСО. 1882. Ч. 30. С. 396—442. [Pis'ma Filareta, mitropolita Moskovskogo A. V. Gorskomu (Letters of Philaret, Metropolitan of Moscow to A. V. Gorsky) // Pribavleniia k tvoreniiam sviatykh ottsov (an appendix to the Holy Fathers). 1882. Chast' 30. P. 396—442.]
- Филарет (Дроздов), свт. 1901 — *Филарет (Дроздов), свт.* Христианское учение о царской власти и об обязанностях вероподданных: Мысли вкратце извлеченные из проповедей / Сост. П. Кременецкий. М., 1901. [*Filaret (Drozdov), sviatitel'*. Khristianskoe uchenie o tsarskoi vlasti i ob obiazannostiakh veropoddannykh: Mysli vkrattse izvlechennye iz propovedei (Christian doctrine of the royal authority and the duties of the faithful: Brief thoughts extracted from sermons) / Sostavil P. Kremenetskii. Moscow, 1901.]
- Филарет (Дроздов), свт. 1994 — *Филарет (Дроздов), свт.* Творения. М., 1994. [*Filaret (Drozdov), sviatitel'*. Tvoreniia v 5 tomakh (Works in 5 volumes). Moscow, '2003—2007.]
- Филарет (Дроздов), свт. 2003—2007 — *Филарет (Дроздов), свт.* Творения в 5 т. М., '2003—2007. [*Filaret (Drozdov), sviatitel'*. Tvoreniia v 5 tomakh (Works in 5 volumes). Moscow, '2003—2007.]
- Щукин 1901 — Из воспоминаний преосвященного Леониды о Московском митрополите Филарете / Сост. Н. И. Щукин // Русский Архив. 1901. Кн. 2. С. 514—530. [Iz vospominanii preosviashchennogo Leonida o Moskovskom mitropolite Filarete (From the reminiscences of His Eminence Leonidus about the Moscow Metropolitan Philaret) / Sostavil N. I. Shchukin // Russkii Arkhiv (Russian Archive). 1901. Kniga 2. P. 514—530.]

#### ЛИТЕРАТУРА

- Бежанидзе 2014 — *Бежанидзе Г. В.* О епархиальном отчете митрополита Филарета (Дроздова) за 1863 г. // Филаретовский альманах. 2014. Вып. 10. С. 7—25. [*Bezhaniidze G. V.* O eparkhial'nom otchete mitropolita Filareta (Drozdova) za 1863 god (On the diocesan report of Metropolitan Philaret (Drozdov) for 1863) // Filaretovskii al'manakh (The Philaret Almanach). 2014. Vypusk 10. P. 7—25.]
- Назарьевский 1885 — Государственное учение митрополита Филарета / Сост. В. Назарьевский. М., 1885. [Gosudarstvennoe uchenie mitropolita Filareta (Metropolitan Philaret's teaching about the state) / Sostavil V. N[azar'evskii]. Moscow, 1885.]



Панская 2008 — Панская Ю. Н. Общественно-политические взгляды митрополита Московского Филарета (Дроздова): Проблемы теории и практики. Коломна, 2008 (Дисс.). [*Panskaia Ju. N. Obshchestvenno-politicheskie vzgliady mitropolita Moskovskogo Filareta (Drozдова): Problemy teorii i praktiki (Socio-political views of the Metropolitan of Moscow Philaret (Drozдов): Problems of theory and practice). Kolomna, 2008 (Dissertatsiia).*]

*Abstract*

**Maximus (Kozlov), archpriest. St. Philaret the Metropolitan of Moscow on the state, society and culture**

The article is a transcript of the speech given by the A. at the annual Philaret Evening at the Moscow Theological Academy on December 17, 2017, timed to coincide with the 150th anniversary of the repose of the St. Filaret and the 100th anniversary of the Local Council of 1917–1918. The A. of the article gathered together the most vivid statements of the saint on social issues, which are relevant today. It can be easily seen that the position and argument of the prelate are not only obsolete, but very useful for assessing the current situation of Russian society and its improvement. The article is written in the form of a dialogue that Metropolitan Filaret repeatedly used in his speeches and conversations.

*Keywords:* st. Philaret of Moscow, Metropolitan, Holiness, Russian Orthodox Church.

ПУБЛИКАЦИИ

МИТРОПОЛИТ МАКАРИЙ

ПОУЧЕНИЕ НОВОПОСТАВЛЕННОМУ  
ИЕРЕЮ

Вступительная статья и подготовка текста  
архимандрита Макария (Веретенникова)

УДК 821.161

DOI: 10.31802/2500-1450/2017-28-1-322-342

*Аннотация*

Цель данной статьи — сделать известным и доступным документ, связанный с именем Московского святителя Макария. Тематика «Поучения новопоставленному иерею» имеет элементы предписательного (катафатического) характера, запретительного (апофатического) характера, целый абзац посвящен именованию духовного пастыря. Это, можно сказать, гимн высоте иерейского служения. Он прямо или косвенно восходит к текстам Священного Писания и показывает высоту православного пастырства.

*Ключевые слова:* хиротония, митрополит Московский Макарий, наставления рукоположенному, история РПЦ.

Тексты наставления рукоположенному неоднократно издавались в XIX в. Так, в «Актах исторических» было опубликовано «Поучение новорукположенному иерею», которое начинается словами: «Се тебе, чадо, Господь поручи священства службу...»<sup>1</sup>. Затем подобное поучение было издано К. И. Невоструевым. В его публикации имеется предисловие: «Егда престоит новосвященный поп урок свой у сборные церкви, якоже

<sup>1</sup> Акты исторические 1841. С. 162–164.

обычай есть, епископ, отпущая к порученей ему церкви, наказая и, даст ему от руку своею молитвенная словеса и прочая, прочет ему свиток, положит на олтари, велит ему взяти видение память священния»<sup>2</sup>. Издатель отмечает, что текст взят из рукописи, принадлежавшей преподобному Кириллу Белозерскому<sup>3</sup>, и утверждает, что данный вариант древнее опубликованного в «Актах исторических»: «Там поучение и много изменено, и распространено. Еще в более измененном и обширном виде издается оно обыкновенно под названием “Поучение святительское к новопоставленному иерею” и вручается каждому новому священнику»<sup>4</sup>. Таким образом, этот текст бытовал в Церкви еще в XIX в.

Затем «Поучение новопоставленному» иерею было опубликовано в шестом томе «Русской исторической библиотеки», будучи взято из Софийской Кормчей XIII в.<sup>5</sup> В предисловии к публикации отмечалось, что оно «современно определениям Владимирского Собора, по содержанию во многом сходно с ними почти дословно, но по языку гораздо древнее их»<sup>6</sup>. Владимирский Собор 1273 г., созванный вскоре после монголо-татарского нашествия, говорит о высоте пастырского служения и достоинстве духовенства<sup>7</sup>, поэтому появление данного поучения и введение его в церковный обиход можно связывать с деятельностью митрополита Кирилла II (1243–1281)<sup>8</sup>. Данное

<sup>2</sup> Невоструев 1862. С. 99.

<sup>3</sup> † 1427; память 9 июня.

<sup>4</sup> Невоструев 1862. С. 103.

<sup>5</sup> Описание рукописи см.: Сводный каталог славяно-русских рукописных книг 1984. С. 207–210. Поучение новопоставленному иерею рассматривается в диссертации С. Г. Савицкого (Савицкий 2017. С. 126–128).

<sup>6</sup> РИБ. 1908. Т. 6. Ч. 1. Стб. 99–102. Поучение имеется также и во втором издании «Русской исторической библиотеки» (РИБ. 1908. Т. 6. Стб. 101–110).

<sup>7</sup> РИБ. 1908. Т. 6. Стб. 86–93. При издании постановления Владимирского Собора датированы 1374 г. В настоящее время работа Собора датируется 1273 г. (Ццапов 1978. С. 184; Печников 2009).

<sup>8</sup> См. о нем: Макарий (Веретенников), архим. 2016а. С. 122–140; Макарий (Веретенников), архим. 2016б. С. 235–266.

поучение было распространено в древнерусской книжности. В экземпляре «Русской исторической библиотеки», хранящемся в библиотеке Московской духовной академии<sup>9</sup>, после введения имеется карандашная приписка к тексту «Поучения» почерком XIX в.: «Есть в ркп. СПб.: Акад. (Соф. № 1176). л. 307–310»<sup>10</sup>.

Архимандрит Леонид (Кавелин)<sup>11</sup>, будучи наместником<sup>12</sup> Ново-иерусалимского монастыря, издал в 1871 г. описание рукописей этой обители, а также поучение митрополита Антония<sup>13</sup> новопоставленному священнику по одной из рукописей этого собрания<sup>14</sup>. Сведений о митрополите Антонии сохранилось не очень много, поэтому отец архимандрит, публикуя данное «Поучение», говорит о первосвятителе: «Предлагаемое поучение... “к попом и дьяконом”, извлеченное нами из прибавления к Церковному уставу 1622 года... Воскресенской библиотеки... по своим достоинствам дает... ему право занять... надлежащее свое место, как пастыря мудрого и *учительного* — прошедшего почти незамеченным в истории Русской Церкви по тяжелым обстоятельствам того грозного времени, в котором ему пришлось на краткое время быть»<sup>15</sup>.

Публикации «Поучения» продолжились в XX в. В 1906 г. А. Неселовский в приложении к своему исследованию публикует его по рукописи XVI в., назвав «херитонией»<sup>16</sup>. Но впервые «Поучение новопоставленному иерею» явилось предметом исследования и изучения только в 1988 г. в статье Г. М. Прохорова, который в приложении опубликовал текст

<sup>9</sup> Библиотека МДА: Б 8, Р 89. № 22314.

<sup>10</sup> РИБ. 1908. Т. 6. Стб. 101–102. В конце «Поучения» тем же почерком указаны еще три списка данного поучения из рукописного собрания МДА (РИБ. 1908. Т. 6. Стб. 109–110).

<sup>11</sup> † 1891.

<sup>12</sup> 1869–1877 гг.

<sup>13</sup> 1572–1581 гг.

<sup>14</sup> Просвирнин А., свящ. 1972. С. 233. См.: Леонид (Кавелин), архим. 1871а. С. 24–25.

<sup>15</sup> Леонид (Кавелин), архим. 1871б. С. 259.

<sup>16</sup> Неселовский 1906. С. XXXIII–XXXV.

«Поучения», связанного с именем святителя Киприана<sup>17</sup>. Исследователь обратил внимание на рукопись, современную святителю Киприану, в которой содержится Служебник и данное «Поучение»: «Может быть, уже сам получатель был инициатором их объединения в одной книге, но, может быть, также он в таком объединенном виде эти тексты от Киприана и получил»<sup>18</sup>. Его имя указано в конце «Поучения»: «Се тебе, сыну и брате, написах святых писаний от правил святых Апостол (!) и богоносных отецъ, изъложих церковная по горнему образу. Аще схраниши сия заповеди, блажен будеши. Аще преступиши, или во обиду даси, из смиреный архиепископ Киприан Митрополит дела не имам, но ты сам узриши, ответ даси в день судный и иже на Страшнем суде»<sup>19</sup>.

За год до публикации Г. М. Прохорова было издано «Поучение», принадлежащее митрополиту Феодосию (Бывальцеву)<sup>20</sup>, относящееся ко времени, когда он был еще Ростовским архиепископом<sup>21</sup>. Будучи епархиальным архиереем, Ростовский владыка Феодосий рукополагал духовенство для храмов, соборов и монастырей своей епархии. Сохранилось его поучение к новопоставленному иерею<sup>22</sup>. Поучение было произнесено иерархом во время собрания епархиального духовенства, проходившего на Белоозере<sup>23</sup>. В поучении священнику говорится о благоговейном и трепетном совершении Божественной Литургии, о преподании причастия только достойным этой святыни. «Поучение новопоставленному иерею» напоминало всем собравшимся о дне, когда

<sup>17</sup> † 1406 г., память 16 сентября.

<sup>18</sup> Прохоров 1988. С. 76. Текст святительского поучения см. в издании: Прохоров 1988. С. 78–79. Первоначально исследователь выступил с сообщением на эту тему на Второй международной конференции, посвященной 1000-летию Крещения Руси: «Поучение новопоставленному иерею митрополита Киприана» (Коммюнике 1987. С. 22).

<sup>19</sup> Прохоров 1988. С. 79.

<sup>20</sup> 1461–1464 гг.

<sup>21</sup> 1454–1461 гг.

<sup>22</sup> РФА 1987. С. 317–320. Позднее Поучение было переиздано: РФА 2008. С. 327–329.

<sup>23</sup> См.: Макарий (Веретенников), архим. 2016б. С. 741–744.

каждый из них стал священником, но деятельный владыка простирал духовенству и другие наставления.

Следующее сохранившееся его поучение начинается словами: «Потщися, о прозвитере, представи себе делателя непостыдна...»<sup>24</sup>. Иерарх благословляет храниться от пьянства и других пороков, уклоняться от мирских дел, хранить «язык от осужения и злословия, понеже тем Бога славиши»<sup>25</sup>. Древнерусское духовенство — наиболее просвещенная прослойка общества, поэтому иерарх говорит: «Почитай же книги часто, да имаша неразумныя научити»<sup>26</sup>. Архипастырь отмечает такой этический момент: «...стоа у святыа Трапезы, не часто озаряйся назад, но токмо очи к Богу възводи»<sup>27</sup>.

Затем следует несколько большая вторая часть данного наставления, обращенная ко всему собравшемуся духовенству: «Аз, смиренный архиепископ, вся си рекох вам и ничего же съкрых от вас, вас бо истяжет Бог, аще с леностию начнете дело Божие»<sup>28</sup>. Прежде всего говорится о бесполезном чтении: «Лжих книг не почитайте и еретик уклоняйтесь, глаголющих не от Божественных писаний»<sup>29</sup>. Перекликается с наставлением пресвитеру и предписание совершать богослужение примирившись со всеми. Архипастырь напоминает, что нравственное падение пресвитера влечет за собой отрешение его от совершения Божественной службы. Последним абзацем, обращенным ко всему духовенству, может быть следующий, который начинается словами: «Си вся, любя вы, написах. Аще сице съхраните, молитва ваша услышана будеть от Бога и земли вашей работа облегчится»<sup>30</sup>. Затем следуют запрительные указания о четвертом браке, о троеженцах и второбрачных<sup>31</sup>.

<sup>24</sup> РФА 1987. С. 320.

<sup>25</sup> Там же. С. 321.

<sup>26</sup> Там же. С. 322.

<sup>27</sup> Там же.

<sup>28</sup> Там же. С. 323.

<sup>29</sup> Там же.

<sup>30</sup> Там же. С. 324.

<sup>31</sup> См. также: Исторический очерк 1897. С. 541, 685, 686—687.

Последующие обращения иерарха адресованы, как и в начале, единому лицу. Запрещается принятие приношений «в церковь» от порочных людей. Из поучения новопоставленному пресвитеру взяты слова: «Се же тебе, чадо, Господь поручи священничества и службу страшных Тайн рукоположением моего смирения и послушеством разумных сил Его»<sup>32</sup>. Заканчивается наставление владыки пожеланием всем пребывать в названных добродетелях, «леность всякую оттряси»<sup>33</sup>. Можно предположить, что епархиальное собрание духовенства в день святителя Василия Великого началось с совершения Литургии, на которой Ростовский архиепископ Феодосий рукоположил священника, поэтому в поучении произошло сочетание тем: обращение к новорукоположенному, а также к собравшимся клирикам епархии.

В рукописи конца XVI — начала XVII в. сохранилось «Почтение ко иерею по его поставлении», подписанное как «свиток законный пресвященнаго Макария<sup>34</sup> митрополита всея Руси»<sup>35</sup>. Текст начинается словами: «Се тебе чадо Господь поручи священство, службу страшной Тайне, рукоположением моего смирения»<sup>36</sup>. Иерею предписывается постоянно поучаться в законе Божиим, избегать порочных наклонностей, различных неподобающих и искусительных обстоятельств, благоговейное отношение к алтарю и храму. Иерей должен иметь попечение о духовных детях, проявлять инициативу в вопросе причащения больных, крещения

<sup>32</sup> РФА 1987. С. 325.

<sup>33</sup> Там же.

<sup>34</sup> † 1563 г., память 30 декабря.

<sup>35</sup> Историк А. А. Зимин говорит: «Весьма сомнительна принадлежность Макарию одного поучения священнику», то есть «Почтения новопоставленному иерею» (Зимин 1958. С. 76. Примеч. 37). Данный текст бытовал в Русской Церкви на протяжении веков, но в конкретном случае надписывался именем рукополагавшего, в данном случае именем святителя Макария.

<sup>36</sup> Иосиф, иером. 1882. С. 132. На листах имеется полистная маргинальная запись: «Живональные Троицы Сергиева монастыря келаря старца Симона Азарьина» (Иосиф, иером. 1882. С. 130).

новорожденных, чтобы они не отошли в иной мир без причастия. Пастырю должна быть присуща церковная дисциплина — служить только в том храме, для служения в котором он определен. Тематика «Поучения» имеет элементы предписательного (катафатического) характера, запретительного (апофатического) характера, а также целый абзац посвящен именованию духовного пастыря. Это, можно сказать, гимн высоте иерейского служения<sup>37</sup>. Он прямо или косвенно восходит к текстам Священного Писания и показывает высоту православного пастырства: «Имена бо твоя многа и великаго по словеси Господню и святых Его апостол: свет миру, соль земли...». Текст «Поучения» пронизан не только тематикой Священного Писания, но и каноникой.

Поучение новопоставленному иерею являлось руководством на протяжении всей жизни священника. В экземпляре Апостола 1606 г. имеются записи XVII в., восходящие к одной из редакций этого «Поучения»: «Попу дьякону святый олтар[ь] а дьячку и пономарю предолтарие<sup>38</sup>, а в олтар[ь] не входит[ь] без бл[а]гословения». На другом листе еще цитата из «Поучения»: «Святый Апостол чести подобаеъ дьячку или пономарю з бл[а]гословннем иере[и]скаго»<sup>39</sup>.

Рукоположенному после хиротонии вручалась также ставленая грамота. В ней говорилось о посвящении к конкретному храму, из которого священнослужитель не должен переходить в другой храм без благословения. Такая грамота имела дату, подпись рукополагавшего и печать. Это был юридический документ, «Поучение» же носило нравственно-назидательный характер. Поскольку в древности епархии были большие и, следовательно, духовенство было многочисленным, постольку и рукополагать архиереям приходилось, несомненно, достаточно часто. Однако до нас дошли тексты только двух ставленных грамот: иерея и диакона,

<sup>37</sup> Этого абзаца нет только в тексте «Поучения», связанного с именем митрополита Киприана.

<sup>38</sup> Ср.: Прохоров 1988. С. 79.

<sup>39</sup> Поздеева, Ерофеева, Шитова 2000. С. 84.



рукоположенных святителем Макарием. В 1555 г. он рукоположил иерея Евтихия Иванова «к церкви к Преображению Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа в волость в Шалгу в Белозерскую десятину», затем святитель Макарий рукоположил «в свою митрополию к церкви ко Введению Пресвятей Богородицы в волость в Осугу в Торопецкую десятину» диакона Стефана Еремеева и дал ему ставленую грамоту, которая датируется 10 сентября 1556 г. Имеются некоторые сведения о втором ставленнике. Он девятнадцать лет прослужил в сане диакона, а затем, очевидно овдовев, принял, согласно постановлениям Соборов 1503 и 1551 гг., монашеский постриг в Кирилло-Белозерском монастыре с именем Стахий. Обитель находилась в ведении Ростовского епархиального архиерея, и 14 марта 1576 г. митрополит Антоний<sup>40</sup> дал ему грамоту, благословляя переход в Ростовскую епархию<sup>41</sup>.

Комплексное исследование «Поучения новопоставленному иерею» с учетом всех списков и публикаций — дело будущего. Цель же данной работы — сделать известным и доступным документ, связанный с именем Московского святителя Макария. Ниже прилагается его текст, при публикации «Поучения» был сделан перевод устаревших слов, а также указаны цитаты из Священного Писания.

<sup>40</sup> 1572—1581 гг.

<sup>41</sup> Макаров 1911. С. 185—186. Примеч. 6.

МИТРОПОЛИТ МАКАРИЙ  
ПОУЧЕНИЕ НОВОПОСТАВЛЕННОМУ ИЕРЕЮ

Л. 86 [Е]гда отстоит новосвященный поп урок<sup>42</sup> свой у соборныя церкви, яко же обычай есть, епискупу, отпущая его к порученной ему церкви, наказав его, и дасть ему от правил святых Апостол хератонею. И прочет ему свиток сей положит на престол и велит ему взяти видиния и память священния.

Свиток законныя и рукоположение пресвященнаго Макария Митрополита всея Руси.

[С]е тебе, чадо, Господь поручи священние службу страшной Тайне рукоположением моего смирения и послушеством<sup>43</sup> разумных Его сил, в нюже желают и сами приникнути<sup>44</sup>. Дела ж твоего буди учиться закону Господню день и ночь и заповедей прехвальных Его апостол и вселенских седми Собор, составлением<sup>45</sup> бо святительскаго Божия писания истинная хитрость<sup>46</sup> немолчно почитай спасти себя, свят бо Бог, на святых почивает, уд разумен и в разумных обретается глубинах<sup>47</sup>. Пророк рече: Раб Твой есмь аз, Спасе, вразуми мя и увем правды Твоея<sup>48</sup> и воъзрадоую о словесех Твоих, яко обретая корысть многу<sup>49</sup>, «паче тысяць злата и сребра»<sup>50</sup>.

Л. 86 об. И рече пророчестийски (!) Бог: Закон Мой во сердце твое и словеса Моя во уста твоя<sup>51</sup> / и глаголаши, яко Ты заповедах. Се избра тя Бог от братья твоя и постави мя пророка в людех твоих. Не о себе кто честь приметь,

<sup>42</sup> Урок — определенное количество, время (Срезневский 1903. Стб. 1257).

<sup>43</sup> Послушество — то, что служит подтверждением, удостоверением какого-либо факта, события (СРусЯ. 1991. Вып. 17. С. 191).

<sup>44</sup> 1 Пет. 1, 12.

<sup>45</sup> Составление — создание, внутренняя сущность (СРусЯ. 2002. Вып. 26. С. 205–206).

<sup>46</sup> Хитрость — искусство, художество, мастерство, ремесло (Старческий 1899. С. 905).

<sup>47</sup> Глубина — значительность, постигаемая с трудом, тайна (СРусЯ. 1977. Вып. 4. С. 34).

<sup>48</sup> Пс. 118, 125.

<sup>49</sup> Пс. 118, 162.

<sup>50</sup> Пс. 118, 72.

<sup>51</sup> Втор. 18, 18.

но нареченный от Бога<sup>52</sup> и твори волю пославшаго тя<sup>53</sup>, да будеши правя Еуангелиа Божия истинное слово, а не превращай по похотению сердца своего на плотное<sup>54</sup> приемля послушество Божественных Писаний, да не буди ложно служа Богу чрез волю Его божественная крадя.

Се преля еси от Вышняго промысла не токмо себе ползовати<sup>55</sup>, но и ближним<sup>56</sup> в показании<sup>57</sup> Духа и силы. Дела бо и веру свершенну должен еси показати, добронравие святитильскаго подобия, стяжати любовь, кротость, целомудрие, пощение, трезвиния всех сластей, да не будеши кощунник и игрец, ни срамословник, ни буй, ни горд ни величав, ни гневлив, ни напрасен, ни безстуж, ни пьяница, ни слав пировых творя, но иным възбраняй, ни реззоимец<sup>58</sup>, ни наклада не емли, да не будеше мятежник, ни ротник<sup>59</sup> ни поручайся. ни бий верна согрешающа ни неверна обидящя, сво / има рукама никогоже, не удари и не заколай животнаго брашна, ни пития не принимай без времени, ни (!) в подобно время в закон во славу Божию. Аще будут на браце и в пиру позоры<sup>60</sup>, отходи преж видиния. А на тот брак не ходи, иже муж жену пустит без вины, да иную поимет, или жена мужа, или в племяни<sup>61</sup> поимутся, а не зван в пир не ходи на кормы, одежу носи долгу до глезна<sup>62</sup>, ни от пестрин<sup>63</sup>, ни от утварей

Л. 87

<sup>52</sup> Евр. 5, 4.

<sup>53</sup> Ин. 4, 34.

<sup>54</sup> Плотный — относящийся к плоти, телесный, плотской; относящийся к телесному началу в противоположность духовному (СРусЯ. 1989. Вып. 15. С. 103—104).

<sup>55</sup> Пользовати — приносить пользу (СРусЯ. 1990. Вып. 16. С. 5).

<sup>56</sup> Рим. 15, 1.

<sup>57</sup> Показание — свидетельство, удостоверение (СРусЯ. 1990. Вып. 16. С. 142).

<sup>58</sup> Реззоимец — ростовщик (СРусЯ. 1997. Вып. 22. С. 138).

<sup>59</sup> Ротник — тот, кто клянется лживо, клятвопреступник (СРусЯ. 1997. Вып. 22. С. 222).

<sup>60</sup> Позор — стыд, позор (СРусЯ. 1990. Вып. 16. С. 123).

<sup>61</sup> Племя — род, семья (СРусЯ. 1989. Вып. 15. С. 83—84).

<sup>62</sup> Глезна — нижняя часть ноги, щиколотка, пятка (СРусЯ. 1977. Вып. 4. С. 32).

<sup>63</sup> Пестрина — пятно другого цвета; то, что создает пестроту (СРусЯ. 1989. Вып. 15. С. 23).

мирских. Не почитай возбранных<sup>64</sup> книг, или доселе чему не учился: чары и лечбы, коби<sup>65</sup>, или игры дивии творя, басний звягомых<sup>66</sup>, лейкы<sup>67</sup> и шахматы, или мети, да вся отстани и коннаго урыстанья<sup>68</sup> не зри.

Дом свой с правдою строй не томительно, нищих на свою работу без любви не нуди. Чада своя кажи<sup>69</sup> и учи своему пути, буди кроме всякого зазара<sup>70</sup>. Горе тому, имже соблазна приходит<sup>71</sup>, теци путем правым, но изволения нашего наказания<sup>72</sup> внимаи учению<sup>73</sup> и буди терпелив. На молитве пой разумно от сердца по силе, усердие имий ко олтарю Божию без лено / сти.

Л. 87 об.

А простым возбраняй, олтарь только попом и дияконом, а чтецем и певцем пред олтарем, приемше от епископа верх пострижен, нося кратки фелон — чести чтение Апостол, пети прокимен и Бог Господь, а простым не пети ни чести. Пономарь избран не повинен ни в коем гресе со благословением епископа своего, нося священное знамение. А к сосудом священным не прикасаются слугы церковных не кадят, да будет свято и святей церкви. Во олтарь не носи приноса: кутьи, ни пива. Церковь держи без спороха, чисту и без паучины<sup>74</sup>, также и олтарь. Книги ветошныя<sup>75</sup>, иконы постраивай<sup>76</sup>, а на трапезе<sup>77</sup> не положи ничего ж, краме Еуангелиа Божья и Таин.

<sup>64</sup> Возбраненный — запрещенный (СРусЯ. 1975. Вып. 2. С. 267).

<sup>65</sup> Кобь — гадание по полету птиц, колдовство (СРусЯ. 1980. Вып. 7. С. 210).

<sup>66</sup> В «Словаре» имеется слово «звяготливый», что означает болливый (СРусЯ. 1978. Вып. 5. С. 359). В данном случае слово «звягомый» означает «пустословный».

<sup>67</sup> Лейки, леки — игральные кости (СРусЯ. 1981. Вып. 8. С. 201).

<sup>68</sup> Уристанье — ристание, бег, скачка (Срезневский 1903. Стб. 1254).

<sup>69</sup> Притч. 19, 18. Казати — наставлять, учить (СРусЯ. 1980. Вып. 7. С. 17).

<sup>70</sup> Зазар = зазор, т. е. подозрение, порицание, поношение (СРусЯ. 1978. Вып. 5. С. 198).

<sup>71</sup> Лк. 17, 1.

<sup>72</sup> Наказание — поучение, наставление (СРусЯ. 1983. Вып. 10. С. 109).

<sup>73</sup> 1 Тим. 4, 16.

<sup>74</sup> Паучина — паутина (СРусЯ. 1988. Вып. 14. С. 174).

<sup>75</sup> Ветошный — ветхий (СРусЯ. 1975. Вып. 2. С. 123).

<sup>76</sup> Постраивать — поновлять, восстанавливать (СРусЯ. 1991. Вып. 17. С. 255).

<sup>77</sup> Трапеза — престол в алтаре (СРусЯ. 2015. Вып. 30. С. 95).

В онже день служити, молвы не твори, ни припирайся, ни стани, вражду имея на кого, да не проженеши<sup>78</sup> Утешителя. Во страсе и трепете предстои пред олтареви и не мысли земных и не озирайся камо, но очи возводи к Вышнему, Единому предлежащему<sup>79</sup> Царю и стояще окрест Его силам. Да не угодя ради человек подщитиши скратити молитвы, таковым бо разсыпает<sup>80</sup> Бог кости по / пророку<sup>81</sup>. Со отлучеными не служи, ни убойся, ни устыдися никакого же человека на грех себе, имже правила не повелевают. Не давай Причастия ни по дару, ни по страсти, ни по любви и поим заповедь Владычню и святых Его апостол: «Не дадите — рече — святая псом, ни бисер не мещите пред свиньями»<sup>82</sup>, блюдите пес<sup>83</sup>. Аз же по сих, да не с ним осудишися<sup>84</sup>, да твоего ради небрежения мышь или иное что прикоснется Божественных Таин, да не исплесневит, ели одымит<sup>85</sup>, или прияти будет не от священнных рук. Во церкви не вели повести<sup>86</sup> глаголати, ни приноси приноса<sup>87</sup> в Божей жертвовник от неверных, ни от еретика, ни от клеветника, ни от блудника, ни от прелюбодий, ни от татей, ни от разбойника, ни от вольхва, и потворника<sup>88</sup> и злобника<sup>89</sup>, или кто челядь свою томит гладом и ранами. А кто будеть от таковых не покаются, не емли у них приноса и просфиры не принимай.

Л. 88

<sup>78</sup> Проженеши — (инфинитив) прогнать, отогнать (СРусЯ. 1995. Вып. 20. С. 111).

<sup>79</sup> Предлежащий — будущий, предстоящий (СРусЯ. 1992. Вып. 18. С. 194).

<sup>80</sup> Разсыпать — раздробить (СРусЯ. 1997. Вып. 22. С. 78).

<sup>81</sup> Пс. 52, 6.

<sup>82</sup> Мф. 7, 6.

<sup>83</sup> Флп. 3, 2.

<sup>84</sup> В «Поучении» митрополита Антония это текст выражен следующим образом: «...блюдите пес и яже по сих, да не с ними осудимся. Да не твоего ради небрежения мышь...».

<sup>85</sup> Одымети — продымиться, пропахнуть дымом (СРусЯ. 1967. Вып. 12. С. 296).

<sup>86</sup> Повести — разговор, беседа (СРусЯ. 1989. Вып. 15. С. 154).

<sup>87</sup> Принос — то, что принесено в дар, подношение, подарок (СРусЯ. 1994. Вып. 19. С. 231).

<sup>88</sup> Потворник — знахарь, колдун, чародей (СРусЯ. 1991. Вып. 17. С. 286).

<sup>89</sup> Злобник — злобный, недоброжелательный человек (СРусЯ. 1979. Вып. 6. С. 18).

Л. 88 об. А духовных детей, ведая житие их, исправляй по мире грехов, запреща́й и опитемью давай: отлучай непокорьника, во грехи впадающа от Церкви отжени, а от себе отлучи до / ньдеже исправится к тебе. А от иного попа отгоненаго<sup>90</sup> ты не приемли, а примет кто такового, и ты мне возвести. А убогих ради сирот, болит ли кто, или умереть или родить, слышав, незван поиди и Сшедшаго нас ради с Небесе, но буди страж и пастух день и ночь. И с Причастием твори достойно есть правило тихо, не борзяся, с любовью: младенец не разумевае, а мертвец не чюет. Ты живым наказание младенца крестив и всякого человека Причастие давай, аще ли кого изгубиши леностию и неродивством, мука их на тебе зыскана будеть.

А х которой церкви поставлен еси, не отстави ея во вся дни живота своего, развие великие нужда, а и то по совету епископа своего, где тя благословит. А в чюжем пределе не служи, не взяв у епископа своего грамоты, без воля его не твори ничтоже. Имей епископа своего, яко Бога — главу во всем и боязнь, якоже апостоли ко Христу на сбор приходили на приятие истиннаго разума, да можеша дати благодать послушающим тебя, во всем явися по имени твоему / свет миру.

Имена бо твоя многа и великаго по словеси Господню и святых Его апостол: свет миру<sup>91</sup>, соль земли<sup>92</sup>, врач больных<sup>93</sup>, наставник блудящим, око телу<sup>94</sup>, церковному пути дверник, ключарь и делатель, сторож и пастух, воевода и судья, властель чиститель, холм высок тайне дом премудрости даяй, уста Божья, мир мирови, ангел труба небесная, отец братье своей, к Богу нудитель<sup>95</sup>, миру молитвенник, подража-

<sup>90</sup> Отгонение — действие по глаголу «отгонити» в значении «изгнание» (СРусЯ. 1987. Вып. 13. С. 217).

<sup>91</sup> Мф. 5, 14.

<sup>92</sup> Мф. 5, 13.

<sup>93</sup> Мф. 10, 1.

<sup>94</sup> Лк. 11, 34.

<sup>95</sup> Нудитель — тот, кто понуждает (СРусЯ. 1986. Вып. 11. С. 438).

тель Господень, труба небесная, апостольской подобник<sup>96</sup>, кормник<sup>97</sup>, источник в дене сущи, во источнице свойствено имени словом бо, но делом мзды да ятьца, весть бо Бог, колико болми можетъ лентящя не делям. Отроковица не съблюдши девства, откверни тело и душа; не сохраниши завета, оскверни дух, воследует ненавести и укор раны и отлучение.

[С]е тебе, сыну и брате, написах от святых писаний, ис правил святых апостол и богоносных отецъ изложеших саны церковныя, по горнему образу. Аще сия сохраниши, блажен будеши; аще ли преступиши си, в обиду даси ты сам, / узриши в день испытания и месть достойну приимешь. Доселе буди слово мое к тебе, еже хранити и блюсти.

Л. 89 об.

[Мо]литва пускеная, еже един Присносущный всех Творец и устрое яет ты во всяко дело благо невъзбранно, оковленне и ума чистотою свет видя и ко свету правя<sup>98</sup> подвластныя Богу всяко угажати<sup>99</sup> ходатайством возлюбленнаго твоего отрока Исуса и церковный мир устрои безмятежен, да укрепитца и злобный вред, где вмесися<sup>100</sup> будеть, аки плевел во зрелую пшеницю, силою Утешителя да искоренитца, [чиста явится] церковная нива. О Премилостивая Троица, вся варяй<sup>101</sup> в любви сей, да притягнем<sup>102</sup> к высоте целости<sup>103</sup> и преселиши ны «от силы в силу»<sup>104</sup> будущаго века аминь.

<sup>96</sup> Подобник — тот, кто подобен кому-либо, подражатель, последователь (СРусЯ. 1990. Вып. 16. С. 21).

<sup>97</sup> Кормник — кормчий, рулевой на судне; тот, кто направляет движение, помыслы, наставник (СРусЯ. 1980. Вып. 7. С. 324).

<sup>98</sup> Ин. 3, 21.

<sup>99</sup> Угажати — угождать, быть угодным (Срезневский 1903. Стб. 1131).

<sup>100</sup> Вмеситися — быть примешанным (СРусЯ. 1975. Вып. 2. С. 231).

<sup>101</sup> Варяти — предшествовать, предварять (СРусЯ. 1975. Вып. 2. С. 23).

<sup>102</sup> Притягнути см. притянути, что означает притянуть, привлечь (СРусЯ. 1995. Вып. 20. С. 64).

<sup>103</sup> Целость — простота, незлобие (Дьяченко Г., прот. 1993. С. 807).

<sup>104</sup> Пс. 83, 8.

## МИТРОПОЛИТ МАКАРИЙ

### ПРИЛОЖЕНИЕ

*1555 г., 18 января. Ставленная грамота  
митрополита Макария церею Евтихию Иванову*

Божиею милостию се яз, смиренный Макарие, Митрополит всеа Русии, по благодати Господа Бога и Спаса нашего [Иисуса] Христа, д[анней нам от Пресвятаго и] Животворящего Духа.

Поставил есми Евтихия Иванова сына попа в четцы и в подьяконы и совершил есми его в попы в свою митрополию к церкви к Преображению Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа в волость в Шалгу в Белозерскую десятину. И да литургисает во святей Божией ц[еркви] <...>, аще кто к нему приходит детей духовных да <...> [по пра]вилом Апостол и святых Отец [исповеди] имей власть вязати и решати и по благословению нашего смирения. И да не преходит от церкви к церкви без нашего благословения или не явися нашему наместнику или десятиннику. Аще ли преидет не я(вля)я и да не литургисает по сей нашей грамоте. И сего ради дана бысть ему сиа наша грамота на утвержение его на Москве лета 7060 третьего генваря в 18 день.

Смиренный Макарие Божиею милостию Митрополит всеа Русии<sup>105</sup>.

*1556 г., 10 сентября. Ставленная  
грамота митрополита Макария дьяку  
Стефану Еремееву на диаконство*

Божиею милостию се аз, смиренный Макарие, Митрополит всеа Русии, по благодати Господа Бога и Спаса нашего Исус Христа, данной нам от Пресвятаго и Животворящего Духа, поставил есми диака Стефана Еремеева сына в четцы и в поддиаконы, и в диаконы в свою митрополию к церкви ко Введению Пресвятей Богородицы в волость в Осугу в Торопецкую десятину. И священнодиаконская да действует в святей Божией церкви по благословению нашего смирения. И да не преходит

<sup>105</sup> Макарий (Веретенников), архим. 1996. С. 101.



от церкви к церкви без нашего благословения, или не явась нашему наместнику или десятиннику. Аще ли преидет не явась, и священнодиаконская да не действует по сей нашей грамоте. И сего ради дана бысть ему сия наша грамота на утверждение его на Москве, лета 7060 пятого, сентября в 10 день<sup>106</sup>.

### О скуфии

С посвящением в священный сан в обиход духовного лица в качестве головного убора входила и входит скуфья. Традиция ее употребления пришла к нам, несомненно, из Византии, хотя у современных греков этот вид головного убора для духовенства отсутствует. Ниже предлагается текст, посвященный символике этого головного убора.

О скуфии. Скуфия есть на главе иерею вместо златаго плата, еже ношаше на главе первый архиерей Божий Аарон. Четверо составлена же, еже суть четыре Евангелиста, яко подобает иерею украшаться 4-ми за / поведьми Евангельскими: 1 состав — правдою; 2 — мужеством; 3 — мудростию; 4 — целомудрием. Обложена же скуфья торочком, а ерею достоин окружену быти любовию, понеже Вликий архиерей, яже есть Христос Бог наш, любве ради распялся. Также иерею подобает за дети своя духовныя душу свою положить постом и бдением, молиться о себе и о людех. Имати же скуфья три строки, еже есть имя Пресвятыя Троица. И паки иерею достоин отгнати от себе три великия страсти: 1-е словесное, 2-е яростное, 3-е похотное и притяжати 3 великия добродетели: молчание, безгневие и от похоти воздержатися<sup>107</sup>.

Л. 195

Л. 195 об.

### ИСТОЧНИКИ

Акты исторические 1841 — Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею. Т. 1. 1334 — 1598. СПб., 1841. [Akty istoricheskie, sobrannye i

<sup>106</sup> РИБ. 1915. Т. 32. Ч. 1. Стб. 422. № 199.

<sup>107</sup> РГБ. Ф. 256. №361. Сборник конца XVI, начала XVII в.

## МИТРОПОЛИТ МАКАРИЙ

- izdannye Arkheograficheskoiu komissieiu (Historical acts, collected and published by the archaeological commission). Tom 1. 1334 — 1598. Saint Petersburg, 1841.]
- РФА 1987 — Русский феодальный архив XIV — первой трети XVI века. М., 1987. [Ч. 2]. [Russkii feodal'nyi arkhiv XIV — pervoi treti XVI veka (Russian feudal archives of the XIVth — first third of the XVIth century). Moscow, 1987. [Chast' 2].]
- РФА 2008 — Русский феодальный архив XIV — первой трети XVI века. М., 2008. [Russkii feodal'nyi arkhiv XIV — pervoi treti XVI veka (Russian feudal archives of the XIVth — first third of the XVIth century). Moscow, 2008.]

### ЛИТЕРАТУРА

- Дьяченко Г., прот. 1993 — *Дьяченко Г., прот.* Полный церковнославянский словарь. М., 1993. [*D'iachenko G., archpriest. Polnyi tserkovnoslavianskii slovar' (Complete church slavonic dictionary). Moscow, 1993.*]
- Зимин 1958 — *Зимин А. А. И. С.* Пересветов и его современники. Очерки по истории русской общественно-политической мысли середины XVI века. М., 1958. [*Zimin A. A. I. S. Peresvetov i ego sovremenniki. Oчерki po istorii russkoi obshchestvenno-politicheskoi mysli serediny XVI veka (I. S. Peresvetov and his contemporaries. Essays on the history of Russian social and political thought in the mid- XVIth century). Moscow, 1958.*]
- Иосиф, иером. 1882 — *Иосиф, иером.* Опись рукописей, перенесенных из библиотеки Иосифова монастыря в библиотеку Московской духовной академии. М., 1882. Вып. 2. [*Joseph, hieromonk. Opis' rukopisei, perenesennykh iz biblioteki Iosifova monastyria v biblioteku Moskovskoi dukhovnoi akademii (Inventory of manuscripts transferred from the library of the Joseph Monastery to the library of the Moscow Theological Academy). Moscow, 1882. Vypusk 2.*]
- Исторический очерк 1897 — *Исторический очерк русского проповедничества.* СПб., 1879. [*Istoricheskii oчерk russkogo propovednichestva (Historical outline of Russian preaching). Saint Petersburg, 1879.*]
- Коммюнике 1987 — *Коммюнике // ЖМП.* 1987. № 8. С. 22. [*Kommuniuke (Communiqué) // Zhurnal moskovskoi patriarkhii (Journal of the Moscow Patriarchate). 1987. № 8. P. 22.*]
- Леонид (Кавелин), архим. 1871а — *Леонид (Кавелин), архим.* Описание славяно-русских рукописей книгохранительницы ставропигиального Воскресенского, Новый Иерусалим

- именуемого монастыря... // ЧОИДР. 1871. Кн. 1. С. 1–122. [*Leonid (Kavelin), archimandrite*. Opisanie slaviano-russkikh rukopisei knigokhranitel'nitsy stavropigial'nogo Voskresenskogo, Novyi Ierusalim imenuемого monasterya... (Description of Slavonic-Russian manuscripts of the book-keeper of the stavropegic Voskresensky, New Jerusalem monastery...) // *Chteniiia v imperatorskom obshchestve istorii i drevnostei rossiiskikh* (Readings in the imperial society of history and antiquities of Russia). 1871. Kniga 1. P. 1–122.]
- Леонид (Кавелин), архим. 1871b — *Леонид (Кавелин), архим.* Поучение Преосвященного Митрополита Антония Московского всея Руси к попом и дияконом // Московские епархиальные ведомости. 1871. № 27. С. 259–260. [*Leonid (Kavelin), archimandrite*. Pouchenie Preosviashchennogo Mitropolita Antoniiia Moskovskogo vseia Rusii k popom i diiakonom (An instruction of metropolitan Anthony of Moscow of All Russia to priests and deacons) // *Moskovskie eparkhial'nye vedomosti* (Moscow diocesan journal). 1871. № 27. P. 259–260.]
- Макарий (Веретенников), архим. 1996 — *Макарий (Веретенников), архим.* Святитель Макарий, Митрополит Московский и всея Руси (1482–1563). М., 1996. [*Makarii (Veretennikov), archimandrite*. Sviatitel' Makarii, Mitropolit Moskovskii i vseia Rusi (1482–1563) (St. Macarius, metropolitan of Moscow and all Russia (1482–1563)). Moscow, 1996.]
- Макарий (Веретенников), архим. 1999 — *Макарий (Веретенников), архим.* Вехи жизни Всероссийского Митрополита Антония // Альфа и Омега. 1999. № 2 (20). С. 185–187. [*Makarii (Veretennikov), archimandrite*. Vekhi zhizni Vserossiiskogo Mitropolita Antoniiia (Milestones of the life of metropolitan of Russia Anthony) // *Al'fa i Omega* (Alfa and Omega). 1999. № 2 (20). P. 185–187.]
- Макарий (Веретенников), архим. 2016a — *Макарий (Веретенников), архим.* История Русской Церкви. Митрополичий период: 988–1589 г. Нижний Новгород, 2016. [*Makarii (Veretennikov), archimandrite*. Istoriia Russkoi Tserkvi. Mitropolichii period: 988–1589 gody (History of the russian church. Metropolitan period: 988–1589). Nizhnii Novgorod, 2016.]
- Макарий (Веретенников), архим. 2016b — *Макарий (Веретенников), архим.* Митрополиты Древней Руси (X–XVI века). М., 2016. [*Makarii (Veretennikov), archimandrite*. Mitropolity Drevnei Rusi (X–XVI veka) (Metropolitans of ancient Russia (X–XVI century)). Moscow, 2016.]

- Макаров 1911 — *Макаров В. Е.* Очерк истории Рогожского кладбища. М., 1911. [Makarov V. E. Ocherk istorii Rogozhskogo kladbishcha (Essay on the history of the rogozhsky cemetery). Moscow, 1911.]
- Невоструев 1862 — [*Невоструев К. И.*] Материалы для истории Русской Церкви. Харьков, 1862. [[*Nevostruev K. I.*] Materialy dlia istorii Russkoi Tserkvi (Materials for the history of the russian church). Khar'kov, 1862.]
- Неселовский 1906 — *Неселовский А.* Чины хиротесий и хиротоний: Опыт историко-археологического исследования. Каменец-Подольск, 1906. [*Neselovskii A.* Chiny khioresii i khivotonii: Opyt istoriko-arkheologicheskogo issledovaniia (Chirotesias and consecrations: The experience of historical and archaeological research). Kamenets-Podol'sk, 1906.]
- Печников 2009 — *Печников М. В.* К изучению Соборных правил 1273 г. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. М., 2009. № 4 (38). С. 97–107. [*Pechnikov M. V.* K izucheniiu Sobornykh pravil 1273 goda (On the study of canon law of 1273) // *Drevniaia Rus'*. Voprosy medievistiki (Ancient Russia. Questions of medieval studies). Moscow, 2009. № 4 (38). P. 97–107.]
- Поздеева, Ерофеева, Шитова 2000 — *Поздеева И. В., Ерофеева В. И., Шитова Г. М.* Кириллические издания. XVI век — 1641 год. Находки археографических экспедиций 1971–1993 годов, поступившие в научную библиотеку Московского университета. М., 2000. [*Pozdeeva I. V., Erofeeva V. I., Shitova G. M.* Kirillicheskie izdaniia. XVI vek — 1641 god. Nakhodki arkheograficheskikh ekspeditsii 1971–1993 godov, postupivshie v nauchnuiu biblioteku Moskovskogo universiteta (Cyrillic editions. XVI century — 1641 year. Findings of archeographic expeditions of 1971–1993, which arrived in the scientific library of Moscow University). Moscow, 2000.]
- Просвирнин А., священник. 1972 — *Просвирнин А., священник.* Труды архимандрита Леонида (Кавелина) // БТ. 1972. Вып. 9. С. 226–240. [*Prosvirnin A., priest.* Trudy arkhimandrita Leonida (Kavelina) (Works of archimandrite Leonidas) // *Bogoslovskie trudy* (Theological works). 1972. Vypusk 9. P. 226–240.]
- Прохоров 1987 — *Прохоров Г. М.* Поучение новопоставленному иерею Митрополита Киприана. Коммюнике // ЖМП. 1987. № 8. С. 21–27. [*Prokhorov G. M.* Pouchenie novopostavlennomu iereiu Mitropolita Kipriana. Kommuniuke (Instruction to the newly appointed priest metropolitan Cyprian. Communique) // *Zhurnal moskovskoi patriarkhii* (Journal of the moscow patriarchate). 1987. № 8. P. 21–27.]

- Прохоров 1988 — Прохоров Г. М. Из литературного наследия Митрополита Киприана // Славянские литературы. X Международный съезд славистов. София, сентябрь 1988 г. Доклады советской делегации. М., 1988. С. 67–70. [*Prokhorov G. M. Iz literaturnogo naslediiia Mitropolita Kipriana (From the literary heritage of metropolitan Cyprian) // Slavianskie literatury. X Mezhdunarodnyi sezd slavistov. Sofia, sentiabr' 1988 god. Doklady sovetsoi delegatsii (Slavic literature. X international congress of slavists. Sofia, september 1988. Reports of the soviet delegation). Moscow, 1988. P. 67–70.*]
- Савицкий 2017 — Савицкий С. Г. Отражение религиозной жизни Древней Руси в памятниках канонического права. СПб., 2017 (Дисс.). [*Savitskii S. G. Otrazhenie religioznoi zhizni Drevnei Rusi v pamiatnikakh kanonicheskogo prava (Reflection of the religious life of ancient Russia in the documents of canon law). Saint Petersburg, 2017 (Dissertation).*]
- Сводный каталог славяно-русских рукописных книг 1984 — Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI–XIII вв. М., 1984. [*Svodnyi katalog slaviano-russkikh rukopisnykh knig, khраниashchikhsia v Soiuze Sovetskikh Sotia sialisticheskikh Respublik (Consolidated catalog of Slavic-Russian manuscripts stored in the USSR. XI–XIII centuries). XI–XIII veka. Moscow, 1984.*]
- Срезневский 1903 — Срезневский И. И. Материалы для Словаря древнерусского языка по письменным памятникам письменности. СПб., 1903. Т. 3. [*Sreznevskii I. I. Materialy dlia Slovaria drevnerusskogo iazyka po pis'mennym pamiatnikam pis'mennosti (Materials for the dictionary of the old russian language from written documents). Saint Petersburg, 1903. Tom 3.*]
- Старческий 1899 — Старческий А. В. Словарь древнего славянского языка. СПб., 1899. [*Starcheskii A. V. Slovar' drevnego slavianskogo iazyka (Dictionary of old slavic language). Saint Petersburg, 1899.*]
- Щапов 1978 — Щапов Я. Н. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. М., 1978. [*Shchapov Ia. N. Vizantiiskoe i iuzhnoslavianskoe pravovoe nasledie na Rusi v XI–XIII vekakh (Byzantine and South Slavic legal heritage in Russia in the 11th–13th centuries). Moscow, 1978.*]

*Abstract*

***Metropolitan Macarius. An instruction to the newly appointed priest / Introductory article and preparation of the text by archimandrite Macarius (Veretennikov)***

The purpose of this article is to make known and accessible a document, connected with the name of the Moscow hierarch Macarius. The subject of “Instruction to the newly appointed priest” has elements of a prescriptive (cataphatic) character, prohibitive (apophatic) character, an entire paragraph is devoted to the names of the spiritual pastor. This, we might say, is the hymn to the height of the priestly ministry. He directly or indirectly goes back to the texts of Holy Scripture and shows the height of Orthodox pastoralism.

*Keywords:* ordination, metropolitan of Moscow Macarius, instructions to the ordained, the history of the Russian Orthodox Church.

## ОТДЕЛ IV РЕЦЕНЗИИ, БИБЛИОГРАФИЯ

---

### РЕЦЕНЗИИ

УДК 801.731 (221)

DOI: 10.31802/2500-1450/2017-28-1-343-348

*Бельский В. В.* Рец. на: *Скобелев М. А., Хангиреев И. А.* Введение в Учительные книги Ветхого Завета: учебное пособие. М.: Издательство ПСТГУ, 2018. 368 с., илл. ISBN 978-5-7429-1073-2

Вышедшее в этом году учебное пособие «Введение в Учительные книги Ветхого Завета» М. А. Скобелева, И. А. Хангиреева представляет собой довольно примечательный феномен в массе отечественной и зарубежной литературы по Ветхому Завету. За последнее столетие на Западе издано огромное количество исследований и учебников по литературе Мудрости, что же побудило авторов написать еще одно пособие? Цель последнего обозначена в самом начале предисловия. Это «исагогико-экзегетический обзор Учительных книг Ветхого Завета», адресованный студентам Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, а также учащимся бакалавриата духовных школ. Думается, что именно специфика предполагаемого читателя и определила качественное отличие данного издания от других книг по указанной тематике.

Следует отметить, что состав книг данного раздела Библии различается в иудейском и христианском каноне. Учительные книги в иудейском каноне входят в раздел Писания (*ивр.* Ктувим). Он включает в себя и те книги, которые христиане относят к историческим (Руфь, Эсфирь, Ездра, Неемия, Паралипоменон) и, естественно, исключает книги неканонические. На основании этого свою классификацию порой предлагают и западные исследователи, то игнорируя неканонические

книги<sup>1</sup>, то исключая из числа Учительных книг Псалтирь<sup>2</sup>. Как видно из названия пособия М. А. Скобелева и И. А. Хангиреева, выбор рассматриваемых книг основан на христианской традиции: это пять канонических книг (Иов, Псалтирь, Екклесиаст, Притчи Соломона и Песнь песней) и две неканонические (Премудрость Соломона и Премудрость Иисуса, сына Сирахова).

В связи с тем, что учебное пособие рассчитано на студентов богословских факультетов университетов и учащихся духовных школ уровня бакалавриата, будет разумным рассмотреть ценность учебника в двух ее аспектах: учебно-научном и пастырском.

Приступая к оценке учебно-научных достоинств пособия, стоит обратить внимание на содержание материала и форму его изложения. Книга состоит из семи частей, каждая из которых посвящена отдельной учительной книге. В свою очередь, каждая часть состоит из девяти разделов. Обзор каждой книги включает исагогические данные (текст, его название, авторство, происхождение, структуру), характеристику литературных особенностей, основные богословские идеи и нравственное значение книги, связь с Новым Заветом, богослужебное употребление, сведения о переводах и комментариях, а также избранные комментарии на один из отрывков. Уже из этого видно, что авторы стремятся к целостному охвату каждой Учительной книги. В то же время нельзя сказать, что при общей схеме обзора игнорируются индивидуальные особенности отдельно взятых библейских книг. Так, в отдельном подразделе излагается информация о музыкальном исполнении Псалтири, а в разделе, раскрывающем вопросы атрибуции книги Иова, особо рассмотрена проблема исторической достоверности книги. Таким образом, при однообразном наименовании разделов не игнорируются особенные черты каждой из рассматриваемых в пособии книг.

Еще одна сторона пособия, выгодно отличающая его от зарубежных аналогов, заключается в обращении к святоотеческой традиции, которая,

<sup>1</sup> Müllner 2006.

<sup>2</sup> Tate 2000.



наряду с трудами отечественных библеистов, выступает фундаментом, «основополагающим материалом» (с. 11) данного Введения. Стоит отметить, что в западных комментариях, статьях, монографиях, а также учебных пособиях святоотеческая экзегеза, как правило, игнорируется или, в лучшем случае, занимает периферийное положение. В результате, эти пособия отличаются неполнотой обзора и односторонностью.

Односторонность эта выражается, в частности, в чрезмерном увлечении ближневосточными параллелями или богословскими понятиями, являющимися, по мнению авторов зарубежных изданий, сквозными для всех книг. Так, целые разделы посвящаются рассмотрению литературы Мудрости Ближнего Востока<sup>3</sup> или понятию мудрости (חכמה). Авторы нового учебного пособия по Учительным книгам также активно обращаются к ближневосточным параллелям, не отрицая, что эти библейские книги — часть литературы Мудрых всего ближневосточного региона. Однако обращение к примерам внебиблейской дидактической литературы носит умеренный характер и происходит там, где это действительно уместно. Разумеется, выделение особой главы пособия для описания этого типа ближневосточной словесности было бы нецелесообразным.

То же касается и понятия «мудрость». Хотя для литературы Мудрости оно является фундаментальным (что видно из самого названия), нельзя сказать, что вся ветхозаветная дидактика к премудрости только и сводится — это было бы слишком примитивным упрощением. Ведь не случайно в одной из упоминавшихся выше работ<sup>4</sup> псалмы выделены в отличную от книг Мудрости категорию. В данном издании понятие «мудрость» рассматривается в разделе, посвященном богословию книги Притчей Соломоновых, где оно действительно является ключевым.

Итак, завершая характеристику подхода авторов недавно изданного пособия, стоит еще раз отметить его всеохватность, что продиктовано не только целью издания (напомним, это учебник для бакалавриата

<sup>3</sup> Clifford 1998; Müllner 2006. S. 8–32. Особенно показательна работа: Crenshaw 2010.

<sup>4</sup> Tate 2000.

духовных школ), но и опорой на подход отечественной библейской школы<sup>5</sup>.

Не во всяком издании по ветхозаветным книгам Мудрости встретишь такие разделы, как «Богословие и нравственное значение книги», «Связь с Новым Заветом» и «Богослужебное употребление книги». Наличие этих разделов позволит читателю увидеть названные книги не только в контексте древнееврейской или, шире, ближневосточной словесности, но и как неотъемлемую часть Откровения, запечатленного в Священном Писании Нового Завета, святоотеческом богословии, молитвенной практике Церкви и даже иконописной традиции (книга снабжена иллюстративным материалом, значительную часть которого занимают иконографические изображения). Этот материал, а также сопровождающие описание каждой книги два выборочных комментария (как правило, один — святоотеческий и один — историко-филологический) способны в значительной мере расширить кругозор учащегося, сделать для него явными междисциплинарные связи с экзегетикой Нового Завета, догматическим и нравственным богословием. Кроме того, общие понятия о той или иной Учительной книге, введение в ее проблематику, наличие сведений о тексте, переводах, существующих исследованиях могут служить хорошей отправной точкой для написания курсовых и выпускных квалификационных работ, а в дальнейшем — кандидатских и докторских диссертаций.

Рецензируемое учебное пособие, несомненно, будет полезным и для пастырского служения учащихся и выпускников духовных школ. Наличие материалов по святоотеческой и научной экзегезе Учительных книг предоставляет широкое поле для богословского синтеза, необходимого не только в научно-богословской деятельности, но и в учительном служении пастыря. Особенно насущным для проповеднической деятельности клирика видится акцентированное в пособии «нравственное значение книги». По слову Апостола, *все Писание богодухновенно и полезно*

<sup>5</sup> Олесницкий 1882; Михаил (Лузин), еп. 1900; Фаст Г., прот. 2000; Акимов 2012; Малков 2014.

для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности<sup>6</sup>. Такая возможность практического приложения вкупе с опорой на литургическое предание Церкви выгодно отличает пособие М. А. Скобелева и И. А. Хангиреева от других учебников.

Недостатком пособия, пожалуй, является его большой объем. Трудно представить, что при небольшом количестве учебных часов, отведенных для изучения Учительных ветхозаветных книг на бакалавриате в духовных школах, может быть изучен весь объем пособия. Правда, этот недостаток сглаживается оформлением текста — обильный справочный материал (определения общих для библеистики понятий, сведения об археологических находках, биографии ученых) выведен за пределы основного текста и помещен либо на полях, либо в конце подразделов.

Другим недостатком работы видится то, что авторы при анализе богослужбного употребления Учительных книг сосредотачиваются лишь на богослужбных чтениях (паремиях), не уделяя внимания литургическому творчеству Церкви (стихиры, тропари, каноны). Разумеется, только особые чтения всегда понимались (и понимаются) под богослужбным употреблением в собственном смысле, однако же обращение к церковным песнопениям позволило бы углубить познания в области христианской традиции толкования священных Учительных книг Ветхого Завета. Быть может, это не столь полезно для исследователя-библеиста, но нашло бы практическое применение в пастырском служении выпускников духовных школ.

Завершая критический обзор учебного пособия, хотелось бы отметить, что выход в свет «Введения в Учительные книги Ветхого Завета» М. А. Скобелева и И. А. Хангиреева — это значительное событие в отечественной истории преподавания библейских дисциплин. Сейчас это событие подобно семени, брошенному в землю, пока оно не возросло и не принесло плода в тридцать, и шестьдесят, и сто крат. Не стоит забывать, что все светила науки когда-то были студентами, знакомство же студента с наукой начинается с учебника.

<sup>6</sup> 2 Тим. 3, 16.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Акимов 2012 — *Акимов В. В.* Библейская книга Екклесиаста и литературные памятники Древнего Египта. Мк., 2012. [*Akimov V. V.* Bibleiskaia kniga Ekklesiasta i literaturnye pamiatniki Drevnego Egipta (The book of Ecclesiastes and literature of Ancient Egypt). Minsk, 2012.]
- Малков 2014 — *Малков П. Ю.* Возлюбивший Христа. Святоотеческое толкование на книгу Иова. М., 2014. [*Malkov P. Ju.* Vozliubivshii Khrista. Sviatootecheskoe tolkovanie na knigu Iova (A lover of Christ. An exegesis of the holy fathers on the book of Job). Moscow, 2014.]
- Михаил (Лузин), еп. 1900 — *Михаил (Лузин), еп.* Библейская наука. Кн. 4. Учительные книги Ветхого Завета. Тула, 1900. [*Michael (Luzin), bishop.* Bibleiskaia nauka. Kniga 4. Uchitel'nye knigi Vetkhogo Zaveta (Biblical science. Book 4. Didactic books of the Old Testament). Tula, 1900.]
- Олесницкий 1882 — *Олесницкий А. А.* Песнь песней и ее новейшие критики. К., 1882. [*Olesnickii A. A.* Pesn' pesnei i ee noveishie kritiki (Song of Solomon and its newest critics). Kiev, 1882.]
- Фаст Г., прот. 2000 — *Фаст Г., прот.* Толкование на книгу Песнь песней Соломона. Красноярск, 2000. [*Fast G., archpriest.* Tolkovanie na knigu Pesn' pesnei Solomona (Exegesis on the Song of Solomon). Krasnoyarsk, 2000.]
- Clifford 1998 — *Clifford R. J.* The Wisdom Literature. Interpreting Biblical Texts Series. Nashville, 1998.
- Crenshaw 2010 — *Crenshaw J. L.* Old Testament Wisdom: An Introduction. Westminster, 2010.
- Müllner 2006 — *Müllner I.* Das hörende Herz. Weisheit in der hebräischen Bibel. Stuttgart, 2006.
- Tate 2000 — *Tate M. E.* An introduction to Wisdom literature and the Psalms / Ed. M. E. Tate, H. W. Ballard, W. D. Tucker. Macon, 2000.

УДК 82-95 (7.04)

DOI: 10.31802/2500-1450/2017-28-1-349-364

*Христина (Буткевич), инокиня. Рец. на: Матвеева Ю. Г. Декоративные ткани в мозаиках Равенны. Семантика и культурно-смысловой контекст. Киев: Дух и литера, 2016. 496 с. ISBN 978-966-378-483-0.*

Автор ставит перед собой весьма интересную и полезную задачу: исследовать смысловое содержание изображений тканей в комплексе таких известных на весь мир красотой и художественной выразительностью памятников, как мозаики итальянского города Равенны, созданные в период с 540 по 751 г., когда этот город являлся столицей Равеннского экзархата.

Ю. Г. Матвеева собрала весьма обширный, хотя и общеизвестный, изобразительный материал, привлекла большой литературный массив для обоснования своих суждений. Книга красочно оформлена, содержит постраничные иллюстрации в помощь читателю, но, к сожалению, у многих иллюстраций номера отсутствуют, а у иных зачастую перепутаны, так что работать с ними весьма неудобно.

Монография состоит из двух частей, разделяющих исследование по рассмотрению тканей на мозаиках согласно их расположению в архитектуре: первый раздел — ткани завес, второй — ткани в куполах и апсидах. Цель исследования — раскрыть символическую значимость изображаемых тканей в самом храме или другом архитектурном памятнике и то, как эту значимость выразили художники-мозаичисты в своих произведениях. Поставленная автором задача, решение которой находится на пересечении искусствоведения и богословия, безусловно, очень актуальна, но в то же время чрезвычайно сложна и ответственна, и данная монография, с нашей точки зрения, очень наглядно демонстрирует те ошибочные пути, которыми может пойти исследователь в попытках ее решить.

С позиций искусствоведа, не имеющего богословской подготовки, очень трудно судить о качестве исследований по таким вопросам, как

символическое значение расположения завес, их связь с киворием, соотнесение их с расположением фигур изображенных персонажей, символика тканей в куполах и апсидах, их формы, взаимоотношения с символикой Неба и проч.

Как читатель, автор данной рецензии с большим интересом познакомилась с фрагментами сочинений древних и средневековых писателей, обильно цитируемых в исследовании, обратила внимание на некоторые незамеченные ею ранее интересные детали декора равеннских памятников, за что хотелось бы выразить признательность автору монографии.

Но следует сразу же отметить стилистическую неряшливость, которая присутствует не только в тексте, но и в наименованиях глав и разделов. Название раздела I звучит как «Ткани на завесах» вместо «Ткани завес» (с. 35).

Часть 6.1 главы 6 раздела I называется «Узор завесы перед Феодорой» (с. 103). Во-первых, царица Феодора, несмотря на ее происхождение из цирковых актрис, была не просто императрицей, но личностью выдающейся, прославившейся на века. Во-вторых, слово «узор» — это простонародное название орнамента, в рамках научной монографии совсем неуместное, поэтому данную часть, с нашей точки зрения, корректнее было бы назвать, например, «Орнамент (или декор) завесы перед фигурой императрицы Феодоры».

И уж совсем странно звучит начало данного раздела: «Орнамент узора... (курсив наш. — и. Х.)» (там же).

Часть 1.2 главы 1 раздела II именуется: «Условно-графические трансформации куполов над епископами (курсив наш. — и. Х.)» (с. 122).

Но особенно оригинально и даже, можно сказать, с некоторой эсхатологической многозначительностью звучит название части 4.4 главы 4 раздела II: «Мандорлы с элементами тканей в последующих временах и разных стилях (выделение и курсив наши. — и. Х.)» (с. 201)

В 3-й главе раздела I читаем, что «епископы (а не их фигуры! — и. Х.) <...> образуют <...> пространственную композицию» (с. 46).

Встречаются и смысловые неточности. Например, на той же странице автор пишет: «Каждый епископ держит Евангелие в левой, покрытой

тканью (курсив наш. — и. Х.) руке» (там же). Не тканью, а краем фелони («амфибалонь» от греч. ἀμφιβάλω «облекать»), что соответствует византийской традиции, отразившейся в иконописи, и это отчетливо видно на данной мозаике даже тому, кто не является иконописцем или специалистом по истории костюма. Не совсем этично выглядит и оборот «каждый епископ», коль скоро речь идет о лицах, чье служение автор сравнивает с апостольским.

Книга Ю. Г. Матвеевой буквально изобилует подобными стилистическими огрехами и вульгарностями, для перечисления которых понадобилось бы слишком много пространства.

Если же говорить о содержании, то прежде всего наше внимание привлекли 3, 4, 5, 6 главы раздела I, в которых Ю. Г. Матвеева непосредственно обращается к орнаменту тканей, а также глава 3.4 раздела II, где речь идет о конкретных элементах архитектурного декора, изображенных в мозаике.

В главе 3 раздела I автор рассматривает мозаику в алтарной апсиде церкви Сант-Аполлинаре-ин-Классе. С двух сторон арок, под которыми находятся фигуры епископов, изображены «два терракотовых диска с темным диагональным пересечением в виде креста» (уточним: креста косоуго, «андреевского» вида) (с. 46). Сразу же возникает вопрос: что имеется в виду под обозначением дисков как терракотовых? Цвет? Но они в центре золотистые, а к краям — красные. Материал? Но это мозаика. Исходя из их положения, обособленного от другого декора, и расположения наверху, автор предполагает «неслучайность и символичность» их смысла и делает попытку увидеть здесь изображение просфор, символизирующих вход в алтарь как в Царство Небесное, о котором говорил Своим ученикам Господь. Далее следуют очень пространные и бесспорные рассуждения на тему об алтаре, хлебе, Царстве Небесном, основанные на цитатах из Священного Писания и проч.

Но для того, чтобы истины евангельского текста совпали с предположением автора, нужны фактические доказательства. Что же предлагает Ю. Г. Матвеева? Минерализованный хлеб из Помпеи (Илл. 44.

С. 47), даже если принять допущение, что это просфора, ничего не доказывает, поскольку на нем крест прямой, а не косой (хотя автор расположила иллюстрацию так, чтобы была видимость косого креста). Точно так же бездоказательно и изображение эфиопского просфорного штампа, не совпадающего с искомым мотивом (Илл. 45. С. 47). Ничего не добавляют и остальные изображения. На иллюстрации 46 (с. 47) косой крест получился за счет перспективы, ибо просфоры изображены лежащими. На иллюстрации 48 (там же) надрезы на хлебе только в центре, причем очевиден их утилитарный смысл: это обычные насечки, чтобы хлеб не растрескался в печи (как на современных батонах), ничего сакрального в этом нет. На иллюстрациях 49 и 50 (там же) крест прямой, а не косой.

В своих рассуждениях Ю. Г. Матвеева ссылается на труд М. А. Бобрик «Икона Тайной вечери над царскими вратами: К истории ранних слоев семантики», в котором автор «приводит множество примеров, где <...> образ трапезы бессмертия <...> помещался над символическим входом» (с. 49). Изображение Тайной вечери и сегодня помещают в верхней части иконостаса, над царским вратами. Но разве можно сравнить икону, вызывающую своим содержанием глубокое благоговейное чувство, с этими двумя дисками, которые размещены в «рабочем порядке» по сторонам арки в местах, не пробуждающих никаких мистических эмоций, и напоминают, скорее, два гвоздя, поддерживающие тяжелую драпировку! Кроме того, если это хлебы, то почему они на столь реалистичной по трактовке мозаике изображены схематично, словно пригвожденные к плоскости, а не в естественном виде, в проекции сбоку, как бы парящими над головами епископов, что было бы гораздо более уместно в данной композиции?

Сравним эти хлебы с изображением находящихся над головами епископов венцов, которые, в отличие от хлебов, трактованы в той же мере реалистичности, что и вся остальная композиция (Илл. 4, 5. С. 46). Казалось бы, они весьма прозаично закреплены тремя цепочками на центре штанги, но это не мешает им зрительно парить над главами епи-



скопов, воспринимаясь (тут мы вполне солидарны с автором монографии) высокими символами епископского служения.

Изображение этих венцов натолкнуло автора монографии на следующий ход мысли: поскольку над головами епископов расположены изображения небесного хлеба, постольку эти просфоры подчеркивают статус последних как преемников Христа и апостолов, входящих сквозь завесу к трапезе Спасителя» (непарные кавычки), а венцы подтверждают идею о замысле представить их стоящими по сторонам единого кивория над настоящей святой трапезой (с. 52). Дальше снова идут рассуждения о миссии епископов и апостолов, в которых буквально тонет читательское внимание, столь же бесспорные, сколь совершенно не доказывающие, что эти элементы декора являются изображением просфор.

Неубедительны в изложении и в предлагаемом иллюстративном ряде и последующие доказательства автора по поводу заинтересовавших его знаков. Например, декор звездного неба в мавзолее Галлы Пластидии, сестры первого императора Западного Рима Гонория, с нашей точки зрения, вполне логичен по своему наполнению и никаких смысловых новаций не требует. Здесь мы имеем дело с универсальными элементами мировой орнаментики: древнейший мотив, сочетающий крест и круг как знак соединения Небесного и земного, о символике которого написано достаточно много в научной литературе<sup>1</sup>. В контексте христианского искусства он продолжает существование, но это не значит, что мы должны непременно отыскивать в нем новое сакральное содержание. Для этого в самой его трактовке должны произойти какие-то изменения, о том свидетельствующие, чего мы в данном случае не наблюдаем. Другой мотив, напоминающий цветок ромашки, является декоративизированным вариантом древнейшего мотива круга, который органично связан

<sup>1</sup> Происхождение древнейшего знака креста в квадрате (или круге) связано с представлениями о мире — идеи связи Небесного и земного. См.: Биндрманн 1996; Кричевский 1949; Евсюков 1988.

с предыдущим элементом по происхождению и значению, он так же очень хорошо известен нам по орнаментике древнего мира<sup>2</sup>.

В этот декор отчетливо впрягается ажурный мотив, напоминающий рисунок снежных кристаллов и листьев дерева, делающий всю композицию изысканной и наполненной.

Заметим, что трактовки мотива креста в квадрате в мавзолее Галлы Пладиции (Илл. 56, 58. С. 50) и в алтарной апсиде храма в Сант-Аполлинаре-ин-Класе над фигурами епископов (Илл. 204 и 43. С. 47) весьма схожи, как и в куполе пресбитерия в церкви Сан-Витале (Илл. 61. С. 51), в то время как в Латеранском баптистерии мы видим совсем иное изображение, весьма схематичное и с прямым крестом (Илл. 62. С. 51). Таким образом, если иметь в виду какое-то новое символическое значение, как это делает автор, то их уж никак нельзя считать тождественными.

В главах 4 и 5 раздела I речь идет о мозаике во дворце короля ости готов Теодориха, которая после окончательного подчинения Равенны византийцам была переделана завоевателями на свой вкус. Ю. Матвеева делает анализ изображенных на завесах элементов декора. И если рассуждения и выводы автора, рассмотренные выше, вызвали у нас большие сомнения, то в данном случае мы с полной уверенностью считаем таковые неверными.

Во всем исследовании, проведенном Ю. Г. Матвеевой явственно ощущается стремление придать всему изображенному на мозаиках, в данном случае — тканям, их расположению и декору сугубо сакральный, мистический смысл. Это в принципе неверная позиция, коль скоро речь идет о декоративном, украшающем искусстве (древнеримское *decorare* означает «украшать, прославлять»). Как известно, византийские мастера широко использовали в декоре богослужебных вещей самый что ни на есть языческий арсенал художественных средств. Так, хранящиеся в музеях и ризницах знаменитые шелковые византийские ткани в свое время использовались в сугубо богослужебных целях, но подавляющее

<sup>2</sup> Буткевич 2014.

большинство изображений на них — это мотивы сасанидских и даже прокитайских орнаментов, на которые, в свою очередь, опирались персидские ткачи. Более того, византийским мастерам предписывалось копировать эти орнаменты в своей работе, поскольку слава сасанидских тканей гремела на весь окрестный мир, и это касалось не только приемов ткачества, но и уникальной, богатейшей по художественным достоинствам орнаментики<sup>3</sup>.

Разница орнаментальных элементов центральной и боковых завес (Илл. 6, 7, 8. С. 56) заключается и в их форме, и в композиции. В первом случае они действительно напоминают золотые клави (клавусы), которые служили знаком отличия, в частности в парадном одеянии византийских императоров. В их декоре мы видим элемент круга с прямым крестом. В боковых же завесах декор совершенно иной — очень простой мотив квадрата с косым крестом. Это еще одна универсальная форма древней орнаментики, по своему смыслу совпадающая с мотивом креста в квадрате, которая почему-то была названа автором монографии цветком. С нашей точки зрения, на цветок эта форма совершенно не похожа.

Тем не менее, определив таким образом рассматриваемый элемент, автор приводит ряд коптских тканей, в декоре которых изображение цветов действительно есть (Илл. 81, 67. С. 62; Илл. 105. С. 71 и др.). Видимо, Ю. Г. Матвеева полагает, что речь идет об одном и том же цветке. Далее исследователь ставит читателя перед вопросом: о каком же цветке, существующем в реальности, идет речь? И останавливается на <...> мальве, тем самым сделав заявку на воистину феноменальное открытие не только касательно мозаик дворца Теодориха, но и всей истории орнаментального искусства.

При этом автор строит рассуждения на весьма шатком основании. Главная идея заключается в том, что мальва, наряду с асфоделиосом, **предположительно** использовалась у древних греков в заупокойном культе. Асфоделиос, согласно древнегреческой мифологии, в изобилии

<sup>3</sup> Соболев 1934. С. 64–72.

произрастал на полях царства Аида и, что менее известно, служил пищей в древности.

Мальва также употреблялась в пищу древними греками, иудеями и иными народами. «Мальвы были не только обычной едой, — пишет Ю. Г. Матвеева, — но в ряде случаев, **вероятно**, важным сакральным знаком, **возможно**, видом подношения, сопровождавшим покойного в погребении (курсив и выделение наши. — и. Х.)» (с. 64).

Сделав эти субъективные допущения о вероятности и возможности сакрального значения этого цветка в древних культурах, автор в качестве их доказательства развивает на страницах монографии обширные и интересные рассуждения со множеством замечательных цитат, из которых, однако, не следует, что мальва имела место в христианской символике.

Вкратце ход рассуждений автора таков. Византийский историк Евстафий Солунский, обращая внимание на близкое звучание слов «асфоделюс» и «прах», пишет: «Асфоделюс <...> высаживали на могилах, как ясно из эпиграммы Порфирия, в которой говорится о *какой-то* (курсив наш. — и. Х.) могиле, которая на поверхности мальву и асфоделюс имеет, в недрах же сына такого-то» (цит. по книге Ю. Матвеевой, с. 65). Далее исследователь пишет: «Исходя из этого комментария и опираясь на эпиграмму, **вероятно, следует полагать** (курсив и выделение наши. — и. Х.), что на могилах сажали не только асфоделюс, но и мальвы». Как видим, сама Ю. Г. Матвеева для начала использует модальный тон, говоря об этом как о допущении. Нам же представляется, что в данном случае нет особых оснований даже для предположения. Как видно из приведенного Ю. Г. Матвеевой текста, самого-то Евстафия Солунского интересовал именно асфоделюс. Что же касается мальвы, имеется в виду только то, что Порфирий увидел цветы асфоделюса рядом с ней на какой-то неизвестной могиле. Но Ю. Г. Матвеева цепко ухватилась за это мимолетное замечание, построив на нем целую научную концепцию, в истинности которой пытается убедить читателя, цитируя слова Лорда Монбоддо о существовании предания, согласно которому мертвые питаются асфоделюсом и мальвой как самыми простыми видами пищи, не требующими термической обработки.

Также автор ссылается на Гесиода и Платона, восхвалявших полезность питания этими растениями, правда, для живых людей, а не покойников (с. 63–68). Она приводит мнение Элизия о том, что асфоделюс и мальва «ассоциировались с неким лучшим местом загробной жизни, где всегда присутствует свежесть трав, прохлада, цветы, пища и питье» (с. 68).

Дальнейшие рассуждения автора, касающиеся уже христианского искусства, являются образцом искажения смысла, подтасовки фактов, уже ничем не обоснованных. Ю. Г. Матвеева развивает вторую часть фразы Элизия, отождествив ее со смыслом первой части: «Раннехристианские представления глубоко впитали и восприняли *эти образы* (курсив наш. — и. Х.) <...> Ф. Арьес пишет: “В надгробных текстах *свежесть, освежить*, нередко используются как синонимы слов *покой, покоиться* и т. д. (с. 67)”». После этого идет речь о рае, свежести, жертвенных дарах на могилах мучеников, но не о доказательстве того, что хоть кто-либо из обильно цитируемых в книге средневековых авторов упоминал о мальве и асфоделюсе. Понимая это несоответствие, Ю. Г. Матвеева пытается нанести удар сомнениям читателя одной фразой о том, что в средневековых текстах фигурирует понятие рая как места цветов без их определения, а в раннехристианский период, «в гораздо большей мере пропитанный культурой античности», под таковыми «*несомненно подразумевались* (курсив наш. — и. Х.) асфоделюс и мальва» (с. 68). Однако свою незыблемую уверенность автор никак не объясняет. Кроме того, византийская художественная культура перерабатывала не греческое, а римское наследие и вообще культурой античности вовсе не была пропитана, а, напротив, от нее оттолкнулась. Далее: если цитируемые авторы не доказывают выдвинутый постулат, то для чего их нужно было приводить в таком изобилии и так много писать о свежести, покое и прочих приятных, но не относящихся к делу материях?

В постраничных иллюстрациях мы вновь видим несоответствие, которое может свидетельствовать об элементарной неосведомленности автора в данном вопросе. Ю. Г. Матвеева приводит фото асфоделюса (Илл. 86, 87. С. 66), в то время как на иллюстрации мы видим мозаичное

изображение лилии, хорошо известное по другим памятникам древнего искусства (Илл. 88, 89. С. 66), в виде почти натурального куста или же условно в виде трилистника, ошибочно полагая, что это одно и то же растение<sup>4</sup>.

Между тем на иллюстрации 88 (с. 66) можно наблюдать, как условно-орнаментальное изображение лилии-крин вписывается в четырехугольную композицию с центром в виде формулы круг-квадрат (ошибочно принимаемой Ю. Г. Матвеевой за мальву), тем самым образуя крестообразную фигуру. Подобная композиция весьма характерна для византийского декора, это как раз и есть пример **формирования нового мотива**, сотканного из древних образов, получающих таким образом христианское наполнение. В частности, мы видим подобную композицию (выдаваемую опять-таки автором за мальву) на представленной в этой же книге иллюстрации 155 (с. 211).

Более того, мы берем на себя смелость утверждать, что образ мальвы никогда не имел никакого особого места ни в древней художественной культуре, ни в греческой, ни в какой-либо другой, а стало быть, не могло быть и какого-то отображения его в орнаменте<sup>5</sup>. Если говорить о цветах как таковых, то, наверное, нет ни одного из них, относительно которого древний мир не сложил бы какой-то легенды. Но только избранные прекрасные представители флоры приобрели настолько важное значение, что их стилизованные изображения стали существенной частью мировой орнаментики. Это прежде всего лилия, крин, образ которой красной нитью прошел через древнее искусство, заняв почетное место в ряду дериватов Мирового Древа. И, видимо, все это не случайно, а Промыслом Божиим, раз мы увидели лилию в руках архангела Гавриила, принесшего ее Пречистой Деве Марии как символ спасения человечества. Тут мы уже действительно имеем право говорить о преемственности между образами мира древнего и

<sup>4</sup> См., в частности: Сидорова 1972.

<sup>5</sup> Культуре Древнего мира было свойственно «нерасчлененное единство мифа и ритуала, словесного творчества и изобразительного искусства» (Шкунаев 1983. С. 1).

мира христианского. Кстати сказать, этот мотив имел большое значение и в декоре Средневековья и Нового времени (королевская лилия).

Очень распространен в древней орнаментике и мотив лотоса, также имеющий серьезную мифологическую родословную, хотя по значимости он, конечно, уступает лилии<sup>6</sup>.

Автора монографии очень подводит тот факт, что цветок мальвы имеет не четыре, как мы видим это на византийских мозаиках и коптских тканях иллюстрируемого материала, а пять лепестков. Ю. Г. Матвеева привычно пытается отмахнуться от этого весьма уязвимо для ее исследования обстоятельства одной туманной фразой: «Мальвы передаются в рисунке *подчеркнуто символически*: (курсив наш. — и. Х.) если у реального растения пять <...> лепестков, то в изображениях на цветке *часто выделяются только четыре* (не «часто выделяются», а всегда четыре; курсив наш. — и. Х.), разделенные четким, контрастным по цвету перекрытием. Можно предположить, что такое изображение появилось в результате обычной практики употребления этого цветка и его частей, обычной для того времени и неизвестной сегодня» (с. 81). И далее: «Подтверждением этой гипотезы служит отсутствие перекрытий в реалистических изображениях цветка в языческих памятниках» (там же). Автору удалось разыскать одно-единственное изображение богини, на голову которой возложен венок из цветов, напоминающих мальву (Илл. 103. С. 70), тогда как глубокое убеждение исследователей в том, что лилия была сакральным растением в древности, стало возможным лишь благодаря великому множеству произведений искусства и мифологии, об этом явственно свидетельствующих.

Другие изображения, которые автор желает выдать за мальву, явно не выдерживают критики. Так, на плите склепа из Керчи, изображение которой демонстрирует Ю. Г. Матвеева, на голове богини мы видим цветы, похожие на конвалюс, повилуку, но никак не на мальву (Илл. 102. С. 70). Точно так же абсолютно не похожи на мальву два цветка по бокам

<sup>6</sup> Расинэ 1888.

головы Геи на иллюстрации 104 (там же) или изображения кустов с райскими цветами (Илл. 91—94. С. 67). Во-первых, на двух последних явно видны четырехлепестковые чашечки (тут же не орнаментальное, а реалистическое изображение, поэтому тонко продуманная фраза автора насчет подчеркнутой символичности в данном случае совсем не срывается). А во-вторых, наиболее показательным отличием мальвы, даже в ее диком варианте, являются тянущиеся вверх стебли, очень близко к которым расположены цветы, чего мы совсем не видим на предлагаемой мозаике, изображающей райский сад.

Но самое главное, конечно, в том, что, по мнению тонкого знатока истории художественного сознания О. М. Фрейденберг<sup>7</sup>, специфическим отличием мышления древних людей была его конкретность, не допускающая никакого абстрагирования от действительности, что, кстати, до сих пор свойственно народной культуре. Если лепестка четыре, то и на изображении их будет четыре — соответственно, образ укладывается в определенную мировоззренчески-ритуальную канву. Например, в народе до сих пор считают счастливой приметой найти очень редкий в природе четырехлисточковый экземпляр клевера, а также гадают по четному или нечетному количеству лепестков ромашки, поэтому рассуждение о том, что повсеместное изображение пятилепесткового цветка в виде четырехлепесткового появилось в результате неведомого нам способа их употребления, не выдерживает никакой критики. Никак не могли древние греки, египтяне или копты изображать пятилепестковый цветок в виде четырехлепесткового, каким бы способом они его ни ели или ни приносили в жертву усопшим, если допустить, что они это делали.

Ненаучной выглядит попытка Ю. Г. Матвеевой «гипотетически воссоздать варианты того, как могло выглядеть приношение (имеется в виду ритуальное — *и. Х.*) этого цветка, повлиявшее на способы его изображения» (с. 83). С этой целью цветок мальвы был положен автором на тарелочку, накрыт сверху двумя перекрещивающимися стебелька-

<sup>7</sup> Фрейденберг 1978.



ми с расщепленными концами, дабы придать ему сходство с тем, что изображено на мозаике, и в таком виде сфотографирован для читателя (Илл. 160–162. С. 83). При этом даже говорится об аналогиях со звездами на Евхаристической чаше (с. 84). Однако, несмотря на все фотографические усилия автора, ничего похожего на мозаичное изображение все равно не получилось. Пятилепестковость цветка настойчиво проявляется, нарушая симметрию креста.

В последующем изложении Ю. Г. Матвеева уже без всякого модального наклона называет мальвой рассмотренные ею мотивы, считая что предшествующие аргументы дают для этого все основания (подпись к Илл. 155. С. 211).

Следует заметить, что в природе четырехлепестковых цветов, тем более красных, очень и очень мало и что в мифологическом пантеоне они не занимают такого места, чтобы можно было искать их аналоги в декоре. Там, где имеется явственное изображение четырехлепесткового красного цветка, например на коптских тканях, речь, несомненно, идет о явлении, которое археолог Е. Ю. Кричевский назвал «вторичным оживлением»<sup>8</sup>. Оно заключается в том, что древний орнаментальный элемент со временем замещается другим, вписывающимся в его форму, но уже не несущим первоначального смысла. Такой процесс автор данных строк прослеживала на очень многих примерах эволюции орнаментальных мотивов различных культур<sup>9</sup>. В рассматриваемом случае это, конечно, условный цветок, в который перевоплотился знак креста в круте или квадрате в определенный момент своего существования в данной культуре. Думается, что глубокомысленно искать реальный прообраз красных цветов на коптских тканях можно с таким же успехом, как, например, пытаться установить фамилии кавалеров и барышень, изображенных на донцах городецких прялок, фигуры которых вписаны в древнюю канву композиции Мирowego Древа с охранителями.

<sup>8</sup> Кричевский 1949. С. 108–109.

<sup>9</sup> Буткевич 2014. С. 29.

В главе 3.4 раздела II Ю. Г. Матвеева говорит об изображении мотива раковины (с. 152—168) в росписях и, соответственно, в самом декоре архитектуры. В данном случае образ не требует никаких доказательств: отлично видно, что речь идет действительно о морской раковине. Насколько убедительны выводы автора монографии по поводу символики данного образа в контексте православной культуры, мы судить не беремся. Но, со своей стороны, ограничимся замечанием, на наш взгляд, уместным и необходимым. Нигде во всем тексте, включая главу 3.4.1 под названием «История символа и связи шатер-раковина», автор монографии не говорит о том, откуда и как пришел этот мотив в византийское искусство. Однако этот вопрос чрезвычайно важен, и без ответа на него вообще нельзя говорить об истории существования образа в контексте христианской культуры. Автор монографии штудирует массу не относящихся к делу литературных источников, тогда как во многих случаях было бы весьма полезнее обратиться к истории искусства, коль скоро речь идет о произведениях последнего, тем более что вопрос о происхождении данного элемента лежит на поверхности.

Мотив раковины действительно пришел в византийское искусство из Древней Греции, но не непосредственно, что было бы невозможно, а через римский декор, сформировавшись в лоне развития двух глубоко родственных по происхождению и функциям элементов архитектуры — акротерия и антефикса, призванных венчать собою кровли зданий. Общей мировоззренческой основой они связаны с идеей Мирового Древа, его вершиной — небом.

В заключение хотелось бы отметить, что на протяжении всего текста монографии автор постоянно говорит о символике тех или иных элементов, равно как и весь пафос монографии обращен к стремлению раскрыть именно символическую значимость рассматриваемых художественных явлений (вне зависимости от того, насколько это удастся), а не их семантическое значение вкупе с родственным ему культурно-смысловым контекстом, что далеко не одно и то же<sup>10</sup>. Вот почему подзаголовок мо-

<sup>10</sup> Аверинцев 2001. С. 155—157.

нографии «Семантика и культурно-смысловой контекст» представляется не соответствующим замыслу автора.

В нашей небольшой рецензии, скорее даже реплике, мы ограничились разбором тех мест книги, анализ которых не вызывает у нас профессиональных затруднений. Было бы чрезвычайно интересно сравнить наше мнение с мнением рецензентов, имеющих компетенцию проанализировать другие части монографии. Думается, что «узоры над Феодорой», как избранный автором монографии принцип исследования, сочетающий, с одной стороны, дилетантизм во многих вопросах, а с другой — постоянное искажением смысла и подмену предмета рассмотрения общими, не касающимися темы рассуждениями, прикрытыми обращением к непререкаемым авторитетам избранных литературных источников и Священного Писания, скоропалительное утверждение истинности мнений, только что высказанных гипотетически, отсутствие стройности, последовательности, четкости в изложении мысли, явное стремление подогнать изобразительный материал под свои выводы при очевидной неверности его интерпретации — всё это, прослеженное нами в рассмотренных фрагментах монографии, вряд ли является исключением, не свойственным остальному тексту.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Аверинцев 2001 — Аверинцев С. С. София — Логос. К., 2001. [Averintsev S. S. Sofia — Logos (Sophia — Logos). Kiev, 2001.]
- Биндрманн 1996 — Биндрманн Г. Энциклопедия символов. М., 1996. [Bindermann G. Entsiklopediia simvolov (Encyclopedia of symbols). Moscow, 1996.]
- Буткевич 2014 — Буткевич Л. М. История орнамента. М., 2014. [Butkevich L. M. Istoriia ornamenta (The history of the ornament). Moscow, 2014.]
- Евсюков 1988 — Евсюков В. В. Мифология китайского неолита. Новосибирск, 1988. [Evsikov V. V. Mifologiya kitaiskogo neolita (The mythology of neolithic China). Novosibirsk, 1988.]
- Кричевский 1949 — Кричевский Е. Ю. Орнаментация глиняных сосудов у земледельческих племен неолитической Европы // Ученые записки Ленинградского

РЕЦЕНЗИЯ ИНОКИНИ ХРИСТИНЫ (БУТКЕВИЧ)

- Государственного Университета. Серия исторических наук. 1949. Вып. 13 (85). С. 54–110. [*Krichevskii E. Iu.* Ornamentatsiia glinianykh sosudov u zemledel'cheskikh plemen neoliticheskoi Evropy (Ornamentation of clay vessels in the agricultural tribes of Neolithic Europe) // *Uchenye zapiski Leningradskogo Gosudarstvennogo Universiteta. Seriya istoricheskikh nauk* (Scientific notes of the Leningrad State University. A series of historical sciences). 1949. Vypusk 13 (85). P. 54–110.]
- Расинэ 1888 — *Расинэ О.* Орнамент всех времен и стилей. П., 1888. [*Rasine O.* Ornament vseh vremeni i stilei (Ornament of all time and styles). Paris, 1888.]
- Сидорова 1972 — *Сидорова Н. А.* Искусство эгейского мира. М., 1972. [*Sidorova N. A.* Iskusstvo egeiskogo mira (Art of the aegean world). Moscow, 1972.]
- Соболев 1934 — *Соболев Н. Н.* Очерки по истории украшения тканей. М. — Л., 1934. [*Sobolev N. N.* Ocherki po istorii ukrasheniia tkanei (Notes on the history of decorating cloth). Moscow — Leningrad, 1934.]
- Фрейденберг 1978 — *Фрейденберг О. М.* Миф и литература древности. М., 1978. [*Freidenberg O. M.* Mif i literatura drevnosti (Myth and the ancient literature). Moscow, 1978.]
- Шкунаев 1983 — *Шкунаев С. В.* Средневековая ирландская миниатюра. М., 1983. [*Shkunaev S. V.* Srednevekovaia irlandaskaia miniatiura (Medeval irish miniature). Moscow, 1983.]

## ОТДЕЛ V. ХРОНИКА

---

### ХРОНИКА НАУЧНОЙ ЖИЗНИ АКАДЕМИИ ЗА 2014/2015 УЧЕБНЫЙ ГОД

УДК 378.225

DOI: 10.31802/2500-1450/2017-28-1-365-381

В 2014/2015 учебном году окончили полный курс бакалавриата 39 человек. Прослушали курс бакалавриата, не защитив дипломную работу 5 человек. Дипломные работы защитили также 15 выпускников МДС и бакалавриата МДА прошлых лет.

*В 2014/2015 учебном году защитили  
дипломные работы выпускники очного  
отделения бакалавриата Академии:*

1. АХМАТХАНОВ Рустик по кафедре Богословия на тему: «Перевод и комментарии избранных глав книги “Лицо и природа” Жан-Клода Ларше»;
2. БОГУТА Димитрий, диакон, по кафедре Богословия на тему: «Понятие человеческого достоинства в православном нравственном богословии»;
3. ГЕРАСИМОВ Алексей по кафедре Богословия на тему: «Блаженный Августин как христианский апологет»;
4. ГОРБАЧЕВ Александр по кафедре Богословия на тему: «Учение о страстях и борьбе с ними по трудам свт. Игнатия (Брянчанинова)»;
5. ГОРБУНОВ Иван по кафедре Филологии на тему: «Дневники святителя Николая (Касаткина) периода петербургской и московской деятельности (1879–1880) как памятник церковной мемуаристики»;

6. ГУДИЛИН Павел по кафедре Библистики на тему: «Основные принципы христианской свободы согласно апостолу Павлу на примере учения об идоложертвенных яствах (1 Кор. 8–10)»;
7. ГУРОВ Дмитрий по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Церковное имущественное право в системе современного гражданского правапорядка Российской Федерации»;
8. ЕГОРКИН Михаил по кафедре Библистики на тему: «Личность царя Седекии в связи с его взаимоотношениями с пророком Иеремией»;
9. ЕФИМОВ Сергей по кафедре Церковной истории на тему: «Жизнь и миссионерские труды архимандрита Аввакума (Честного)»;
10. ЖУКОВ Алексей, диакон, по кафедре Филологии на тему: «Русская Церковь в Австралии (на материале книги протоиерея Михаила Протопопова “A Russian Presence: A History of the Russian Orthodox Church in Australia”, перевод и комментарии)»;
11. ЗАГОРУЛЬКО Сергей по кафедре Библистики на тему: «Причины греховности иудеев согласно Посланию к Римлянам (2–3): богословско-экзегетический анализ»;
12. КАПЛАН Илья по кафедре Богословия на тему: «Христос как второй Адам в богословии сщмч. Иринея Лионского и прп. Максима Исповедника»;
13. КАРАСЕВ Василий, диакон, по кафедре Богословия на тему: «Движение леонтьевцев на Украине»;
14. КОВУРА Сергей по кафедре Библистики на тему: «Учение о Господе Иисусе Христе как новом Адаме согласно Посланию святого апостола Павла к Римлянам»;
15. КОЗЛОВ Георгий по кафедре Богословия на тему: «Святоотеческое учение о состоянии святых в посмертном существовании»;
16. КОЛОСОВСКИЙ Даниил по кафедре Церковной истории на тему: «Настоятели и наместники Троице-Сергиева монастыря (Лавры) в XVIII веке»;
17. КОНСТАНТИНОВ Сергей по кафедре Библистики на тему: «О проблемах перевода Священного Писания Нового Завета

- на славянский язык на примере христологического гимна в Послании святого апостола Павла к Филиппийцам (2, 5–11)»;
18. КРАСОВ Василий по кафедре Богословия на тему: «Учение свт. Григория Богослова об обождении»;
  19. КУПЦОВ Павел по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Пастырский опыт архимандрита Иоанна (Крестьянкина)»;
  20. МИЛЬЧЕНКО Антон по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Учебно-воспитательная модель духовной семинарии на основе трудов свт. Феофана Затворника»;
  21. НЕЛЮБИН Григорий по кафедре Библистики на тему: «Частные мнения апостола Павла в 7-й главе Первого послания к Коринфянам в контексте православного учения о богодухновенности Священного Писания»;
  22. НЕФЕДОВ Станислав по кафедре Библистики на тему: «Сравнительный анализ экзегетических подходов к пониманию эсхатологии Второго послания апостола Павла к Фессалоникийцам профессора протоиерея В. Страхова и профессора Н. Глубоковского»;
  23. ОСКОЛКОВ Павел по кафедре Библистики на тему: «Богословский анализ внебиблейских параллелей к книге Иова в литературе Древнего Египта»;
  24. ПИСЬМЕНЮК Илья по кафедре Церковной истории на тему: «История Всемирного Совета Церквей до Ассамблеи в Нью-Дели в 1961 году»;
  25. РУДНЕВ Сергей по кафедре Богословия на тему: «Аскетические воззрения епископа Петра (Екатериновского)»;
  26. СЕМЕНОВ Кирилл, диакон, по кафедре Библистики на тему: «Экзегетические исследования библейских текстов, повествующих о третьем годе общественного служения Иисуса Христа, в трудах русских библистов-богословов второй половины XIX века»;
  27. СЕРГИЙ (Пушкар), иеромонах, по кафедре Богословия на тему: «Церковно-практический и богословский подход к практике пощения в трудах Святейшего патриарха Сербского Павла (1914–2009)»;

28. СИМЕОН (Мазаев), иеродиакон, по кафедре Богословия на тему: «Представление о смирении в конфуцианстве и христианстве: Сравнительно-сопоставительный анализ»;
29. СИНЯКОВ Стефан по кафедре Богословия на тему: «Нравственно-аскетическое учение в творениях сщмч. Мефодия Патарского»;
30. СКАКОВСКИЙ Евгений, диакон, по кафедре Церковной истории на тему: «Свято-Иаковлевский кладбищенский храм города Житомира: Исторический и архитектурный аспект»;
31. СМЕРНОВ Павел по кафедре Филологии на тему: «Служба Сретения Господня: текстология, лексика, символика»;
32. СОЛОВЬЕВ Роман по кафедре Филологии на тему: «Перевод “Второго нравственного слова” преподобного Симеона Нового Богослова»;
33. ТЫМУШ Иван по кафедре Церковной истории на тему: «Жизнь и миссионерская деятельность Николая (Зиорова), архиепископа Варшавского и Привисленского»;
34. УСТЮЖАНИНОВ Иван по кафедре Богословия на тему: «Учение свт. Феофана Затворника о христианском воздержании»;
35. ЦЕБРУК Георгий по кафедре Библистики на тему: «Проблема закона и оправдания в богословии святого апостола Павла с точки зрения В. Н. Мышцына и Э. П. Сандерса: сопоставительный анализ»;
36. ЧЕСНОКОВ Николай по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Житие и пастырское служение прп. схииеромандрита Серафима (Романцова)»;
37. ЧИКАЛИН Илья по кафедре Богословия на тему: «Святой пророк Илия в святоотеческой традиции»;
38. ШЕВЧЕНКО Петр по кафедре Богословия на тему: «Перевод первой части первого труда “Theologie Dogmatica Orthodoxa” прот. Думитру Станилоэ»;
39. ШИШКИН Алексей, иерей, по кафедре Богословия на тему: «История секты трансцендентальной медитации».



*В 2014/2015 учебном году защитили дипломные работы выпускники Семинарии прошлых лет:*

1. БОБОЧ Артемий, диакон, выпускник бакалавриата МДА 2014 г., по кафедре Церковной истории на тему: «Церковный некрополь московского Введенского кладбища»;
2. ДУМА Борис, иерей, выпускник бакалавриата МДА 2014 г., по кафедре Богословия на тему: «Философия Уильяма Оккама»;
3. ЕМЕЛЬЯНОВ Александр, иерей, выпускник бакалавриата МДА 2014 г., по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Вознесение Господне: История, богослужение и значение праздника»;
4. КРАСОВСКИЙ Игорь, выпускник бакалавриата МДА 2014 г., по кафедре Богословия на тему: «Духовная брань по учению прпп. Варсонофия Великого и Иоанна Пророка»;
5. ЛЕОНОВ Симеон, иерей, выпускник бакалавриата МДА 2014 г., по кафедре Церковной истории на тему: «История Казанского собора на Красной площади»;
6. МУНТЯН Павел, выпускник бакалавриата МДА 2014 г., по кафедре Богословия на тему: «Религиозно-философские взгляды Иоанна Вишенского»;
7. НОВИКОВ Николай, выпускник бакалавриата МДА 2014 г., по кафедре Богословия на тему: «Учение баптистов о Боге»;
8. ПАРХОМЕНКО Сергей, выпускник бакалавриата МДА 2012 г., по кафедре Церковной истории на тему: «Кафедральный Знаменский собор города Курска: История, архитектура и святыни»;
9. САВЕНКОВ Димитрий, диакон, выпускник бакалавриата МДА 2014 г., по кафедре Богословия на тему: «Перевод с комментариями V, VI и VIII глав книги Andrew Louth “The Origins of the Christian Mystical Tradition”»;
10. СИМОНОВ Григорий, диакон, выпускник бакалавриата МДА 2014 г., по кафедре Библистики на тему: «Экзегетический подход свт. Феофана Затворника к истолкованию Второго послания святого апостола Павла к Тимофею»;

11. СТЕПАНОВ Роман, иерей, выпускник бакалавриата МДА 2014 г., по кафедре Богословия на тему: «Нравственный аспект динамики мифа»;
12. СУХОРУКОВ Максим, выпускник МДС 2010 г., по кафедре Богословия на тему: «Религиозно-философская проблематика в переписке Ф. М. Достоевского и Н. Н. Страхова»;
13. ТУРИКОВ Сергей, выпускник бакалавриата МДА 2014 г., по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Критерий актуальности правовых источников в действующем праве Русской Православной Церкви»;
14. ТЮРИН Николай, выпускник бакалавриата МДА 2014 г., по кафедре Богословия на тему: «Сравнительный анализ произведения сщмч. Мефодия Патарского “Пир десяти дев” и диалога Платона “Пир”»;
15. ЧИКАЛ Георгий, диакон, выпускник бакалавриата МДА 2014 г., по кафедре Церковной истории на тему: «Жизнь и деятельность митрополита Виссариона (Пуя)».

В 2014/2015 учебном году Московскую духовную семинарию Сектора заочного обучения полностью окончили 20 священнослужителей. Прослушали курс семинарии Сектора заочного обучения без защиты дипломных работ 44 человека. Также дипломные работы защитили 6 выпускников семинарии Сектора заочного обучения прошлых лет

*В 2014/2015 учебном году защитили дипломные работы выпускники очного отделения Семинарии по СЗО:*

1. АКИНТЬЕВ Владимир, иерей, по кафедре Богословия на тему: «Учение о плаче в духовной жизни по творениям свт. Игнатия Брянчанинова»;
2. АЛИПИЙ (Маторкин), игумен, по кафедре Церковной истории на тему: «Алатырский Киево-Николаевский Новодевичий женский монастырь: история и современность»;

3. АФАНАСИЙ (Савельев), иеродиакон, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Соловецкий обиход 1912 года и анализ его содержания»;
4. БАЯНОВ Владимир, иерей, по кафедре Богословия на тему: «Эвтаназия в странах Западной Европы и ее оценка с точки зрения нравственного богословия»;
5. ВАСИЛИСК (Воронин), иеродиакон, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Наркотическая зависимость: Богословско-нравственное осмысление и практика душепопечения (на примере реабилитационного центра Выборгской епархии)»;
6. ВОСКРЕСЕНСКИЙ Кирилл по кафедре Филологии на тему: «“Житие Девы” прп. Максима Исповедника как памятник византийской литературы VII в. (по грузинским версиям X в.)»;
7. ГОНЧАРОВ Николай, диакон, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Учение прп. Иоанна Лествичника о пастырстве в сравнении с учением святых отцов середины-конца XIX века: свт. Игнатия (Брянчанинова), свт. Феофана Затворника и прав. Иоанна Кронштадтского»;
8. ГОРЯЧЕВ Даниил, иерей, по кафедре Богословия на тему: «Святитель Григорий Богослов о молитве»;
9. ГУРИН Валерий, протоиерей, по кафедре Церковной истории на тему: «История храма Святителя Николая Чудотворца Мирликийского в Пыжах»;
10. ДОСИФЕЙ (Дубов), иеродиакон, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Особенности устава Соловецкой обители с середины XV до начала XX века»;
11. ЗЛОБИН Сергей по кафедре Богословия на тему: «Нравственно-сотериологическая значимость жизни и духовно-религиозного опыта прп. Сергия Радонежского»;
12. ИОАНН (Филиппов), иеродиакон, по кафедре Церковной истории на тему: «Этапы становления и развития Александро-Невского монастыря Чебоксарско-Чувашской епархии»;

13. ИОНА (Черкасов), иеромонах, по кафедре Церковной истории на тему: «История храма Воскресения Христова на городском кладбище Ульяновска»;
14. МИХАЙЛОВ Андрей, протоиерей, по кафедре Церковной истории на тему: «Оценка личности и деятельности священномученика Ермогена, Святейшего патриарха Московского и всея Руси, в трудах отечественных историков конца XX — начала XXI века»;
15. МОИСЕЕНКО Александр по кафедре Богословия на тему: «Бессмертие души с точки зрения естественных наук XX века»;
16. НИКИТИН Сергей, иерей, по кафедре Церковной истории на тему: «Становление и развитие системы церковно-приходских школ в Пермской губернии с 1864 по 1917 год»;
17. ПРОХОР (Злобин), монах, по кафедре Богословия на тему: «Учение о Лице Господа Иисуса Христа у отцов-каппадокийцев»;
18. СОЛОМЕНЦЕВ Василий, иерей, по кафедре Богословия на тему: «“Любовь Божественная” профессора МДА А. Д. Беляева как опыт построения догматического учения на основании любви»;
19. ТОГУБИЦКИЙ Тихон, диакон, по кафедре Церковной истории на тему: «Оценка личности и деятельности Святейшего патриарха Московского и всея Руси Филарета в трудах отечественных историков конца XX — начала XXI века»;
20. УСЫНИН Илья по кафедре Богословия на тему: «Библейское и святоотеческое понимание образа и подобия Божия в человеке».

*В 2014/2015 учебном году защитили дипломные*

*работы выпускники очного отделения*

*Семинарии по СЗО прошлых лет:*

1. БЕКИШЕВ Олег, иерей, выпускник МДС СЗО 2013 г., по кафедре Церковной истории на тему: «Монастырь в миру: Возникновение и развитие идеи на примере общины прав. Алексия Мечева»;
2. ГРИГОРЕНКО Виктор, иерей, выпускник МДС СЗО 2013 г., по кафедре Церковной истории на тему: «Современный храм: Ху-

- дожественно-стилистическое и богословско-литургическое решение (на примере Сергиевского храма в микрорайоне Семхоз Сергиева Посада)»;
3. КАЛИНИЧЕНКО Ярослав, диакон, выпускник МДС СЗО 2013 г., по кафедре Церковной истории на тему: «История Заиконоспасского монастыря с момента основания до начала XIX века»;
  4. КАЛИНСКИЙ Александр, иерей, выпускник МДС СЗО 2014 г., по кафедре Церковно-практических на тему: «Труды А. Ставровского по гармонизации песнопений богослужебного круга»;
  5. МАКАРИЙ (Старчиков), иеромонах, выпускник МДС СЗО 2014 г., по кафедре Церковной истории на тему: «Великая княгиня Евдокия как образ государственного и религиозного деятеля»;
  6. МИХЕЕВ Валерий, иерей, выпускник МДС СЗО 2012 г., по кафедре Церковной истории на тему: «История храма преподобного Сергия, игумена Радонежского в Бад-Киссингене (Бавария) как страница истории православия в Германии».

Полностью закончили магистратуру МДА в этом году 38 человек. Прослушали полный курс магистратуры, не защитив магистерскую диссертацию, 20 человек. Еще 12 человек защитили магистерскую диссертацию из числа выпускников магистратуры прошлых лет и выпускников МДА СЗО.

*В 2014/2015 учебном году защитили  
магистерские диссертации выпускники очного  
отделения магистратуры Академии:*

1. БАЛАН Николай, иерей, по кафедре Библистики на тему: «Исторический контекст наставлений апостола Павла о суде в Первом послании к Коринфянам (6, 1–8)»;
2. БЕЛЬСКИЙ Владимир по кафедре Библистики на тему: «Сравнительный анализ экзегезы мессианских образов Книги пророка Захарии в святоотеческих толкованиях и таргуме Йонатана»;

3. БОГУТА Анатолий по кафедре Филологии на тему: «Представления о пределах жизни в византийской традиции на примере трактата свт. Германа Константинопольского “О пределах жизни” (“Περὶ ὁρίων ζωῆς”)»;
4. БЫСТРУШКИН Виталий по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Опыт сравнительного анализа католического “Компендиума социального учения Церкви” с “Основами социальной концепции Русской Православной Церкви”»;
5. ВАСИЛЬЕВЫХ Светлана по кафедре Истории и теории церковного искусства на тему: «Монументальная живопись Болгарии XI–XII вв. на примере Бачковской костницы: Проблемы иконографии и стиля»;
6. ВЕСЕЛОВ Евгений, иерей, по кафедре Богословия на тему: «Основные эсхатологические концепции сект протестантского происхождения (баптистов, адвентистов седьмого дня, свидетелей Иеговы)»;
7. ВОКИН Максим по кафедре Филологии на тему: «Понятие добровольности у прп. Максима Исповедника и в армянской литературе»;
8. ВОРОБЬЕВ Кирилл по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Богослужebные особенности седмичных дней Великой Четыредесятницы в историко-литургической ретроспективе»;
9. ГОРСКИЙ Иван по кафедре Истории и теории церковного искусства на тему: «Художественные особенности иконостаса храма Успения Пресвятой Богородицы XVIII в. в селе Любавичи Смоленской области»;
10. ГУЗЬ Тарас по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Условия вступления в клир в системе церковно-гражданского правопорядка XVIII века»;
11. ДАНИЛЕНКО Стефан, иерей, по кафедре Богословия на тему: «Религиозно-философские воззрения Даниила Андреева»;
12. ДЕГТЯРЕВ Иоанн, иерей, по кафедре Церковной истории на тему: «Труды о прп. Максиме Греке в отечественной медиевистике с середины XIX века по настоящее время»;

13. ДЕНИСЮК Сергей по кафедре Богословия на тему: «Астро-логическая тематика в церковной письменности II–VIII веков»;
14. ЕФИМОВ Евгений, иерей, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Епархиальное управление Русской Православной Церкви на современном этапе»;
15. ЗАЙЦЕВ Степан по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Переписка свт. Макария (Невского) с алтайскими миссионерами по документам Государственного архива Алтайского края»;
16. ЗИБЕРТ Наталья по кафедре Истории и теории церковного искусства на тему: «Развитие иконографии изображений на древнерусских покровцах XIII — первой четверти XVII веков»;
17. ИЛЬИНСКИЙ Александр по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Правоприменительная практика совершения Таинства Крещения в Русской Православной Церкви»;
18. КАЗИМЕРОВИЧ Дороте́й по кафедре Церковной истории на тему: «Митрополит Дионисий (Валединский) как деятель Польской Православной Церкви (1914–1938 гг.)»;
19. КАРАПЕТЯН Александр, иерей, по кафедре Филологии на тему: «Аллегория и типология в трудах раннелатинских антииудейских авторов на примере трактата Псевдо-Киприана Карфагенского «О двух горах Синай и Сион» (“De duobus montibus Sina et Sion”)»;
20. КИРИЧЕНКО Константин по кафедре Церковной истории на тему: «История старообрядчества на территории современной Волгоградской области до 1953 года»;
21. КУИМОВ Максим, иерей, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Каноническая теория и правоприменительная практика в трудах свт. Филарета Московского»;
22. КУРЛАНОВ Вадим по кафедре Филологии на тему: «“Аскетические слова” (Sermones Ascetici 1–3) прп. Симеона Столпника Младшего: Традиция и своеобразие»;
23. ЛОМАКИНА Евгения по кафедре Истории и теории церковного искусства на тему: «Русские старопечатные иллюстрированные

- книги XV—XIX вв. на примере коллекции музея-ризицы Троице-Сергиевой лавры»;
24. МЕНЬШИКОВ Михаил по кафедре Церковной истории на тему: «Обзор и анализ постановлений священноначалия Русской Православной Церкви, касающихся вопроса поминовения государственной власти и воинства, в XVIII веке»;
  25. МИТРОФАНОВ Сергей, иерей, по кафедре Библистики на тему: «Откровение о Промысле Божиим в отношении к народу Израиля в книге пророка Исаии»;
  26. НАЛЕГАЕВ Виктор по кафедре Библистики на тему: «Ключевые вопросы изучения наследия апостола Павла с точки зрения Кристера Стендаля (*Krister Stendahl*) и Гюнтера Борнкамма (*Günter Bornkamm*) на примере работ “Der Jude Paulus und wir Heiden: Anfragen an das abendländische Christentum” и “Paulus”»;
  27. НЕДОСЕКИН Константин по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Труды Н. С. Суворова в области канонического права»;
  28. РОВЧАКОВ Андрей по кафедре Богословия на тему: «Трагизм в философском творчестве Н. А. Бердяева»;
  29. САМСОНОВ Дмитрий, иерей, по кафедре Богословия на тему: «Сотериологические воззрения Клайва Стейплаза Льюиса»;
  30. СЕКРИЙ Андрей по кафедре Церковной истории на тему: «История монашества в Бессарабии в период 1812—1918 гг.»;
  31. СЕРДЮКОВ Николай по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Митрополии и митрополичьи округа в Русской Православной Церкви»;
  32. СМАГЛО Сергей, диакон, по кафедре Библистики на тему: «Эсхатологический аспект общественных трапез в Первом послании апостола Павла к Коринфянам»;
  33. ФЕДОРОВ Михаил, иерей, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Духовное родство как препятствие к браку: Исторический очерк и проблематика»;



34. ЦЕЛИЩЕВ Павел, иерей, по кафедре Церковной истории на тему: «История московского храма во имя иконы Божией Матери “Знамение” в Аксиньино»;
35. ЦИРКУНОВ Андрей по кафедре Филологии на тему: «Куликовская битва в произведениях древнерусской литературы и историографии»;
36. ЧЕРЕПЕННИКОВ Кирилл по кафедре Церковной истории на тему: «В. О. Ключевский как профессор Московской духовной академии и общественный деятель в Сергиевом Посаде»;
37. ШАМИН Дмитрий по кафедре Богословия на тему: «Духовно-нравственное наследие сщмч. Григория (Лебедева), епископа Шлиссельбургского»;
38. ШИРЯЕВА Анастасия по кафедре Истории и теории церковного искусства на тему: «Иконостас Успенского собора Свято-Троицкой Сергиевой лавры: Состав и иконография».

*В 2014/2015 учебном году защитили магистерские  
диссертации выпускники очного отделения  
магистратуры Академии прошлых лет:*

1. ГЕРМАН (Мельников), иеромонах, выпускник магистратуры МДА 2013 г., по кафедре Богословия на тему: «Богословское содержание экзегезы сщмч. Ириныя Лионского»;
2. ГУЛЯЕВ Александр, выпускник магистратуры МДА 2014 г., по кафедре Церковной истории на тему: «Новоспасский монастырь — Царская обитель»;
3. ДЕМЕНТЬЕВ Андрей, выпускник МДА 2012 г., по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Праздничное богослужение и система роспевов в литургической традиции Выго-Лексинского старообрядческого общежития»;
4. ИОВ (Маркелов), иеромонах, выпускник магистратуры МДА 2013 г., по кафедре Церковной истории на тему: «Личность патриарха Никона в полемической литературе XVII века»;

5. КЛОПОВ Василий, выпускник магистратуры МДА 2013 г., по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Правовые отношения родителей и детей по церковному законодательству»;
6. РЫЖЕНКОВ Алексей, иерей, выпускник МДА СЗО 2013 г., по кафедре Церковной истории на тему: «Исторический контекст бытования славянских переводов Нового Завета в IX–XVIII вв.»;
7. СИЛУАН (Магилев), иеромонах, выпускник магистратуры МДА 2013 г., по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Историческая литургия в Московской духовной академии»;
8. СУХАРЕВ Александр, иерей, выпускник МДА СЗО 2014 г., по кафедре Богословия на тему: «Богословские и уставные изменения, произошедшие в евхаристическом богослужении Римско-католической церкви после Второго Ватиканского собора»;
9. ТКАЧЕВ Роман, иерей, выпускник магистратуры МДА 2012 г., по кафедре Богословия на тему: «Элементы христианской психологии и педагогики в трудах свт. Феофана Затворника»;
10. УШАКОВ Андрей, протоиерей, выпускник МДА СЗО 2015 г., по кафедре Церковной истории на тему: «История православных приходов и пещерных монастырей Заринского района Алтайского края: С момента заселения региона до 40-х годов XX века»;
11. ШИШКИН Александр, иерей, выпускник МДА СЗО 2015 г., по кафедре Церковной истории на тему: «Сщмч. Владимир (Богоявленский) (1848–1918) и его роль в церковной и общественной жизни России конца XIX — начала XX вв.»;
12. ЭРКИН Виталий, диакон, выпускник магистратуры МДА 2014 г., по кафедре Церковной истории на тему: «Феномен обращения верующих к советской власти с ходатайствами в защиту Церкви в 1920–40-е годы».

Полный курс Академии Сектора заочного обучения окончил один выпускник этого года. Прослушали курс Академии Сектора заочного обучения без защиты квалификационной работы 35 человек. Также

защитили дипломные работы Академии Сектора заочного обучения 8 выпускников прошлых лет и один обучающийся студент.

*В 2014/2015 учебном году защитили  
дипломные работы выпускники очного  
отделения Академии по СЗО:*

1. АЛЕКСИЙ (Вылажанин), игумен, выпускник МДА СЗО 2000 г., по кафедре Церковной истории на тему: «История храмов Московского военного госпиталя (Главного военного клинического госпиталя имени академика Н. Н. Бурденко)»;
2. АРСЕНИЙ (Мосалев), игумен, выпускник МДА СЗО 2015 г., по кафедре Церковной истории на тему: «История подворья Киево-Печерской лавры в Санкт-Петербурге с 1874 по 1917 год»;
3. БАРИНОВ Николай, протоиерей, выпускник МДА СЗО 2015 г., по кафедре Богословия на тему: «Шестоднев по творениям русских святых отцов: святителей Филарета (Дроздова), Игнатия (Брянчанинова) и Феофана Затворника Вышенского»;
4. ГАВРИИЛ (Рожнов), иеродиакон, выпускник МДА СЗО 2015 г., по кафедре Церковной истории на тему: «История строительства монастыря Оптиная пустынь в первой половине XIX века»;
5. ДОБРОСЕЛЬСКИЙ Александр, протоиерей, выпускник МДА СЗО 2015 г., по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «История преподавания школьного предмета Закон Божий в России»;
6. ИННОКЕНТИЙ (Русских), игумен, выпускник МДА СЗО 2010 г., по кафедре Церковной истории на тему: «Православная миссия на острове Новая Земля в XIX–XX вв.»;
7. МАТФЕЙ (Копылов), иеромонах, выпускник МДА СЗО 2014 г., по кафедре Церковной истории на тему: «Гонения на Церковь 1917–1941 гг. в Кунгуре и Кунгурском благочинии Пермской епархии»;
8. МЕЛИТОН (Поротиков), иеромонах, выпускник МДА СЗО 2012 г., по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему:

- «Попечение Русской Православной Церкви о людях, живущих с ВИЧ-инфекцией»;
9. МЕЛЬНИКОВ Павел, протоиерей, выпускник МДА СЗО 2013 г., по кафедре Церковной истории на тему: «История Бузулукской епархии (викариатства)»;
  10. НИКОЛАЕВ Сергей, протоиерей, выпускник МДА СЗО 2008 г., по кафедре Филологии на тему: «Ранневизантийская экзегеза: Персоналии и принципы (VI–VII вв.)»;
  11. ПАВЛЮК Иоанн, иерей, выпускник МДА СЗО 2015 г., по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Положение прихода в нормах действующего законодательства и устава Русской Православной Церкви»;
  12. ПОДОСИТНИКОВ Игорь, протоиерей, выпускник МДА СЗО 2001 г., по кафедре Церковной истории на тему: «Деятельность Общества восстановления православного христианства на Кавказе»;
  13. ПРОХОР (Андрейчук), иеромонах, выпускник МДА СЗО 2015 г., по кафедре Истории и теории церковного искусства на тему: «Фрески церкви Благовещения (XVI в.) Псково-Печерского монастыря: Иконографическая программа росписи и стиль»;
  14. СИМЕОН (Кулагин), иеромонах, выпускник МДА СЗО 2015 г., по кафедре Церковной истории на тему: «Иоанно-Предтеченский скит Оптиной пустыни в начале XX века (1900–1923 гг.)»;
  15. ШОЛКОВ Кирилл, иерей, выпускник МДА СЗО 2015 г., по кафедре Богословия на тему: «Религиозно-нравственный аспект попечения об онкобольных в условиях медицинского стационара»;
  16. ЮЩЕНКО Алексей, протоиерей, выпускник МДА СЗО 2013 г., по кафедре Церковной истории на тему: «Российская Православная Церковь и Временное правительство в марте-июле 1917 года».

*В 2014/2015 учебном году защитили диссертации на соискание ученой степени кандидата богословия выпускники очного отделения аспирантуры Академии:*

1. БАРБУ Йониц-Даниель, выпускник аспирантуры МДА 2015 г., по кафедре Богословия на тему: «Восприятие жизни и учения прп. Серафима Саровского в румынской православной традиции»;
2. ИАКОВ (Савельев), иеродиакон, выпускник МДА 2011 г., по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Учение о греховных страстях по сочинениям епископа Варнавы (Беляева)»;
3. КАЗАКУ Петр, выпускник МДА 2001 г., по кафедре Богословия на тему: «Социальные аспекты религиозного образования в поликонфессиональном государстве (на примере взаимодействия федеральных ведомств Германии с органами исламских общин на уровне академического дискурса по вопросам исламского религиозного воспитания в школах)»;
4. КАЗИНОВ Василий, выпускник аспирантуры МДА 2015 г., по кафедре Библистики на тему: «Ключевые темы богословия апостола Павла на примере его Послания к Галатам»;
5. ПОГОС (Варданян), иеромонах, выпускник аспирантуры МДА 2015 г., по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Правительственная иерархия епископской степени в Армянской Апостольской Церкви: Исторический очерк и современное положение»;
6. СЕРГИЙ (Барабанов), иеромонах, выпускник МДА СЗО 2013 г., по кафедре Богословия на тему: «Догматические реформы папы Римского Пия IX»;
7. ТОДИЕВ Александр, диакон, выпускник аспирантуры МДА 2015 г., по кафедре Библистики на тему: «Концепция “двух веков” в богословии святого апостола Павла»;
8. ХАЖОМИЯ Владимир, выпускник МДА 2011 г., по кафедре Библистики на тему: «Научно-педагогическое наследие сщмч. Илариона (Троицкого) в период его пребывания на первой кафедре Священного Писания Нового Завета в Московской духовной академии».

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

**Бельский В. В.**, аспирант МДА, старший преподаватель кафедры фундаментальной подготовки Саяно-Шушенского филиала Сибирского федерального университета • b\_volodimir@mail.ru

**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@mpda.ru

**Иванов М. С.**, доктор богословия, заслуженный профессор МДА, проректор по учебной работе МДА • mikhail.step.ivanov@gmail.com

**Исидор (Тупикин), митрополит Смоленский и Дорогобужский**, ректор Смоленской духовной семинарии • tupikinrv2017@mail.ru

**Ким С., иерей, PhD.**, преподаватель кафедры Филологии МДА • kimserge@gmail.com

**Кожухов С., диакон**, кандидат богословия, доцент кафедры Библистики МДА • patrology@yandex.ru

**Козлов М., протоиерей**, кандидат богословия, профессор кафедры Богословия МДА • protmaxim@uchkom.info

**Макарий (Веретенников), архимандрит**, доктор богословия, профессор МДА • macarius.v@yandex.ru

**Неклюдов И., иерей**, аспирант МДА • ilyaneck@mail.ru

**Романчук А., протоиерей**, кандидат богословия, заведующий кафедрой Церковной истории Минской духовной семинарии, старший преподаватель кафедры Церковной истории и церковно-практических дисциплин Минской духовной академии • romanchuk\_alex@mail.ru

**Скурат К. Е.**, доктор богословия, профессор МДА • skurat-ke@yandex.ru

**Сухарев А., иерей**, аспирант МДА • sas@meap.ru

**Феодор (Юлаев), иеромонах**, преподаватель МДА • ulaev.theodor@gmail.com

**Христина (Буткевич), инокиня**, преподаватель МДА • 9107068038@mail.ru

## INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

**Belsky V. V.**, graduate student MThA, head instructor of the department of Fundamental preparation at the Sayano-Shushensky branch of the Siberian federal university • b\_volodimir@mail.ru

**Christina (Butkevich)**, novice, instructor MThA • 9107068038@mail.ru

**Dionysius (Shlenov)**, hegumen, candidate of Theology, professor in the department of Philology MThA, head of the MThA library  
• vestnik@mpda.ru

**Isidore (Tupikin)**, metropolitan of Smolensk and Dorogobuzhsky, rector of the Smolensk theological seminary • tupikinrv2017@mail.ru

**Ivanov M. S.**, doctor of Theology, emeritus professor MThA, assistant rector in educational work MThA • mikhail.step.ivanov@gmail.com

**Kim S.**, priest, PhD., instructor at the department of Philology MThA  
• kimserge@gmail.com

**Kozhukhov S.**, deacon, candidate of Theology, assistant professor of the department of Biblical Studies MThA • patrology@yandex.ru

**Kozlov M.**, archpriest, candidate of Theology, professor at the department of Theology MThA • protmaxim@uchkom.info

**Macarius (Veretennikov)**, archimandrite, doctor of Theology, professor MThA • macarius.v@yandex.ru

**Neklyudov I.**, priest, graduate student MThA • ilyaneck@mail.ru

**Romanchuk A.**, archpriest, candidate of Theology, head of the department of Church history Minsk Theological Seminary, head instructor of the department of Church history and applied church disciplines of the Minsk Theological Seminary • romanchuk\_alex@mail.ru

**Skurat K. E.**, doctor of Theology, professor МДА • skurat-ke@yandex.ru

**Sukharev A.**, priest, graduate student MThA • sas@mepar.ru

**Theodore (Yulaev)**, hieromonk, instructor MThA • ulaev.theodor@gmail.com

**Vydrin A.**, priest, candidate of Theology, assistant professor at the department of Biblical studies MThA • vydan83@gmail.com

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 28

2018 • Выпуск 1

*Научно-богословский журнал*

ISBN 978-5-6041829-0-1

Научные редакторы *Е. В. Ткачев, иерей С. Ким*

Литературный редактор *А. О. Солдаткина*

Переводчик на английский *П. Н. Лонган*

Корректоры *П. А. Туркин, Е. В. Свинцова,  
М. М. Синюк*

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 60×84/32. Печ. л. 12

Подписано в печать 14.02.2018

Тираж 250 экз. Заказ № 207

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