

Научно-богословский журнал
Московской духовной академии

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

ТОМ 34

№ 3

2019



Сергиев Посад
2019

Scientific Theological Journal
of Moscow Theological Academy

THEOLOGICAL HERALD

VOLUME 34

No. 3

2019



Sergiev Posad
2019

ISSN 2500-1450

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

Богословский вестник: научно-богословский журнал / Московская духовная академия. Сергиев
Посад: Издательство Московской духовной академии, 2019. – Т. 34. № 3. – 320 с.

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

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

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

РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА

Главный редактор: Епископ Питирим (Творогов)

ректор Московской духовной академии

Заместитель главного редактора: Игумен Дионисий (Шлёнов)

кандидат богословия
профессор кафедры филологии
Московской духовной академии

Секретарь журнала: Диакон Александр Ларионов

кандидат богословия

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Игумен Адриан (Пашин), кандидат богословия, доцент, секретарь
Ученого совета, заведующий аспирантурой Московской духовной
академии

Протоиерей Павел Великанов, кандидат богословия, заведующий
кафедрой богословия Московской духовной академии

Священник Стефан Домусчи, кандидат богословия, кандидат фи-
лософских наук, доцент кафедры богословия Московской ду-
ховной академии

Протоиерей Александр Задорнов, кандидат богословия, доцент,
проректор по научно-богословской работе Московской духовной
академии

Михаил Степанович Иванов, кандидат богословия, заслуженный
профессор Московской духовной академии

Нина Валерьевна Квливидзе, кандидат искусствоведения, доцент,
заведующая кафедрой истории и теории церковного искусства
Московской духовной академии

Владимир Михайлович Кириллин, доктор филологических наук,
профессор, заведующий кафедрой филологии Московской ду-
ховной академии

Протоиерей Георгий Климов, кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой библеистики Московской духовной академии

Священник Павел Лизгунов, кандидат богословия, проректор по учебной работе Московской духовной академии

Алексей Константинович Светозарский, кандидат богословия, профессор, заведующий кафедрой церковной истории Московской духовной академии

Протоиерей Владислав Цыпин, доктор церковной истории, доктор богословия, профессор

Олег Ростиславович Хромов, академик Российской академии художеств, кандидат исторических наук, доктор искусствоведения

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Михаил Вадимович Бибиков, профессор, доктор исторических наук, главный научный сотрудник ИВИ РАН, вице-президент Российского национального комитета византинистов, действительный член РАЕН

Дэвид Бредшоу, профессор, декан философского факультета Университета Кентукки

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

Михаил Николаевич Громов, доктор философских наук, главный научный сотрудник института философии РАН

Епископ Сафитский Димитрий (Чарбак), доктор богословия (Сирия)

Протопресвитер Георгий Звиададзе, профессор, ректор Тбилисской духовной академии (Грузия)

Анна Владимировна Здор, кандидат философских наук, доцент кафедры теологии и религиоведения Школы гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета (Россия)

Архиепископ Белостокский и Гданьский Иаков (Костючук), доктор богословия

Сергей Павлович Карпов, доктор исторических наук, профессор, академик РАН, заведующий кафедрой истории Средних веков исторического факультета МГУ, научный руководитель лаборатории истории Византии и Причерноморья МГУ

Митрополит Калужский и Боровской Климент (Копалин), кандидат богословия, доктор исторических наук

Маргарита Анатольевна Корзо, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник сектора этики Института философии РАН

Сергей Алексеевич Мельников, доктор юридических наук, старший научный сотрудник Центра русского феодализма Института российской истории РАН, профессор Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ

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

Симеон Пасхалидис, доктор богословия, профессор патристики и агиографии, директор Центра византийских исследований Фессалоникийского университета (Греция)

Алексей Мстиславович Пентковский, доктор восточных церковных наук, профессор, старший научный сотрудник Института русского языка

Священник Константин Польсков, кандидат философских наук, проректор ПСТГУ по научной работе, доцент кафедры библеистики богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

Алексей Иванович Солопов, доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой классической филологии Московского государственного университета

Ричард Суинберн, профессор философии Оксфордского университета, член Британской Академии Наук

Наталья Юрьевна Сухова, доктор исторических наук, доктор церковной истории, профессор Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

Алексей Русланович Фокин, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН

Иван Христов, кандидат философских наук, профессор, заведующий кафедрой исторического и систематического богословия Богословского факультета Софийского университета, директор Центра изучения патристического и византийского духовного наследия (Болгария)

Протоиерей Димитрий Юревич, кандидат богословия, заведующий кафедрой библеистики Санкт-Петербургской духовной академии

EDITORS

Head editor: Bishop Pitirim (Tvorogov)

Rector of Moscow Theological Academy

Deputy editor: Hegumen Dionysius (Shlenov)

Candidate of Theology
Professor of the Philology Department
at the Moscow Theological Academy

Secretary of the journal: Deacon Alexander Larionov

Candidate of Theology

EDITORIAL BOARD

Hegumen Adrian (Pashin), Candidate of Theology, Associate Professor,
Secretary of the Academic Council, Head of the Postgraduate
Program of the Moscow Theological Academy

Priest Stephen Domsuchi, Candidate of Theology, Candidate of
Philosophy, Associate Professor of the Theology Department at
the Moscow Theological Academy

Mikhail S. Ivanov, Candidate of Theology, Emeritus Professor

Oleg R. Khromov, Academician of the Russian Academy of Arts, Candidate
of History, Doctor of Art History

Vladimir M. Kirillin, Doctor of Philology, Professor, Head of the Philology
Department at the Moscow Theological Academy

Archpriest George Klimov, Candidate of Theology, Associate Professor,
Head of the Biblical Studies Department at the Moscow Theological
Academy

Nina V. Kvlividze, Candidate of Art History, Associate Professor,
Head of the Department of History and Theory of Church Art at
the Moscow Theological Academy

Priest Paul Lizgunov, Candidate of Theology, Provost of Academic
Work at the Moscow Theological Academy

Aleksey K. Svetozarsky, Candidate of Theology, Professor, Head
of the Church History Department at the Moscow Theological
Academy

Archpriest Vladislav Tsypin, Doctor of Church History, Doctor of Theology, Professor

Archpriest Paul Velikanov, Candidate of Theology, Head of the Theology Department at the Moscow Theological Academy

Archpriest Alexander Zadornov, Candidate of Theology, Associate Professor, Provost of Theological Studies at the Moscow Theological Academy

EDITORIAL COUNCIL

Archpriest John Behr, Doctor of Theology, Professor, Rector of St. Vladimir's Seminary (USA)

Mikhail V. Bibikov, Professor, Doctor of History, Chief Researcher at the Institute of World History at the Russian Academy of Sciences, Vice-President of the Russian National Committee of Byzantinists, full member of Russian Academy of Natural Sciences

David Bradshaw, Professor, Dean of the Faculty of Philosophy at the University of Kentucky

Clement (Kopalin), Metropolitan of Kaluga and Borovsk, Candidate of Theology, Doctor of History

Demetrius (Charbak), Bishop of Safita, Doctor of Theology (Syria)

Alexey R. Fokin, Doctor of Philosophy, Leading Researcher of the Institute of Philosophy at the Russian Academy of Sciences

Mikhail N. Gromov, Doctor of Philosophy, Chief Researcher at the Institute of Philosophy at the Russian Academy of Sciences

Jacob (Kostyuchuk), Archbishop of Bialystok and Gdansk, Doctor of Theology

Sergey P. Karpov, Doctor of History, Professor, Academician of the Russian Academy of Sciences, Head of the Medieval Studies Program at the History Department of the Moscow State University, Academic Adviser at the Laboratory of the History of Byzantium and the Black Sea Region at the Moscow State University

Ivan Khristov, Candidate of Philosophy, Professor, Head of the Department of Historical and Systematic Theology of the Theology School of Sofia University, Director of the Center for the Study of Byzantine Spiritual Heritage (Bulgaria)

Hieromonk Nicholas (Sakharov), Doctor of Theology, Professor, Lecturer at the University of Cambridge (England)

Margarita A. Korzo, Candidate of History, Senior Researcher at the Department of Ethics at the Institute of Philosophy in the Russian Academy of Sciences

Sergey A. Melnikov, Doctor of Law, Senior Researcher of the Center for Russian Feudalism at the Institute of Russian History at the Russian Academy of Sciences, Professor of the Academy of National Economy and Public Administration under the President of the Russian Federation

Simeon Paskhalidis, Doctor of Theology, Professor of Patristics and Hagiography, Director of the Center for Byzantine Studies at the University of Thessaloniki (Greece)

Alexey M. Pentkovsky, Doctor of Eastern Christianity, Professor, Senior Researcher at the Institute of the Russian Language

Priest Konstantin Polskov, Doctor of Philosophy, Candidate of Philosophy, Provost of Research at the Orthodox St. Tikhon University of Humanities, Associate Professor of the Department of Biblical Studies of the Theological School of the Orthodox St. Tikhon University of Humanities

Alexey I. Solopov, Doctor of Philology, Professor, Head of the Department of Classical Philology at Moscow State University

Natalya Y. Sukhova, Doctor of History, Doctor of Church History, Professor of St. Tikhon's Orthodox University

Richard Swinburne, Professor of Philosophy at Oxford University, a Member of the British Academy of Sciences

Archpriest Demetrius Yurevich, Candidate of Theology, Head of the Department of Biblical Studies of the St. Petersburg Theological Academy

Anna V. Zdor, Candidate of Philosophy, Associate Professor at the Department of Theology and Religious Studies in the School of Humanities of the Far Eastern Federal University (Russia)

Protopresbyter George Zviadadze, Professor, Rector of the Tbilisi Theological Academy (Georgia)

СОДЕРЖАНИЕ

15 **Список сокращений**

ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

Библеистика

17 **Священник Андрей Выдрин**

Урим и туммим в Древнем Израиле: критический анализ источников и гипотез

39 **Священник Андрей Лысевич**

Комментарий Амвросиаста на Послание к римлянам: особенности библейского текста и их интерпретация толкователем

Богословие и философия

55 **Михаил Степанович Иванов**

Вера и неверие Фридриха Ницше

Патрология

67 **Диакон Сергей Кожухов**

Халкидонский Собор, его рецепция и некоторые аспекты христологии в V – начале VI вв.

89 **Евгений Валерьевич Ерошев**

«Шестоднев» прп. Анастасия Синаита в свете современных исследований

Аскетика и нравственное богословие

114 **Священник Павел Лизгунов**

Учение о смирении у Климента Александрийского и Оригена

138 **Священник Стефан Домусчи**

Учение новомученика Иоанна Попова о совести в контексте нравственного богословия XIX века

Гомилетика

157 **Епископ Питирим (Творогов)**

Истоки гомилетического искусства святителя Феофана, Затворника Вышенского

История и историософия

170 **Архимандрит Платон (Игумнов)**

Апостольская миссия святых Кирилла и Мефодия в парадигме цивилизационного культурно-исторического процесса

- 190 **Священник Иоанн Кечкин**
Административная и научно-педагогическая деятельность профессора Николая Ивановича Муравьёва в Московских духовных школах

Каноническое право

- 218 **Протоиерей Иоанн Лapidус**
Некоторые канонические аспекты действий Патриарха Константинопольского Варфоломея (Архондониса) на Украине на рубеже 2018–2019 годов

Восточно-христианская литература

- 247 **Максим Глебович Калинин**
Новое свидетельство полемики о том, может ли человечество Христа созерцать Его Божество

Агиография

- 262 **Константин Ефимович Скурат**
«Хочу и умереть, отойти от этой жизни, пребывая в общении с Господом» (по письмам епископа Вениамина (Милова)). Часть II

Русская литература

- 289 **Варвара Викторовна Каширина**
Степан Онисимович Бурачок как редактор журнала «Маяк». К истории церковно-общественной жизни России XIX века

РЕЦЕНЗИИ, БИБЛИОГРАФИЯ

- 307 **Давыдов Олег Борисович**
Рецензия на: The Essential Mary Midgley / edited by D. Midgley. London; New York: Routledge, 2005. 424 p.; ISBN-13: 978-0415346429

- 312 **Юлия Николаевна Бузыкина**
Рецензия на: Byzantine Heritage and Serbian Art. 3 vols. (Published on the Occasion of the 23th International Congress of Byzantine Studies) / ed. L. Maksimovich, J. E. Trivan. Belgrade, 2016. 203, 630, 252 p.; ISBN 978-86-519-2004-5

CONTENTS

15 **List of Abbreviations**

RESEARCH AND ARTICLES

Biblical Studies

17 **Priest Andreï Vydrin**

Urım and Thummim in Ancient Israel: Critical Analysis of Sources and Hypotheses

39 **Priest Andreï Lysevich**

Ambrosiaster's Commentary on Romans: Features of the Biblical Text and their Interpretation

Theology and Philosophy

55 **Mikhail S. Ivanov**

Faith and Disbelief of Friedrich Nietzsche

Patrology

67 **Deacon Sergii A. Kozhukhov**

Chalcedon Cathedral, Its Reception and Some Aspects of Christology in V – Early VI Century

89 **Evgenii V. Eroshev**

«The Hexaemeron» of St. Anastasius of Sinai in Light of Modern Research

Ascetics and Moral Theology

114 **Priest Pavel Lizgunov**

The Concept of Humility by Clement of Alexandria and Origen

138 **Priest Stephan Domuschi**

The Doctrine of the New Martyr John Popov on Conscience in the Context of Moral Theology of the XIX Century

Homiletics

157 **Bishop Pitirim (Tvorogov)**

The Origins of the Homiletic Art of Saint Theophanes, the Recluse of Vyshensky

History

170 **Archimandrite Platon (Igumnov)**

Apostolic Mission of Saints Cyril and Methodius in the Paradigm of Civilizational Cultural and Historical Process

- 190 **Priest Ioann Kechkin**
Administrative and Scientific-Pedagogical Activity of Professor Nikolaï Ivanovich Muravyev in Moscow Theological Schools

Canonical Law

- 218 **Archpriest Ioann Lapidus**
Some Canonical Aspects of the Actions of the Patriarch of Constantinople Bartholomew (Archondonis) in Ukraine at the Turn of 2018–2019

Eastern Christian Literature

- 247 **Maksim G. Kalinin**
New Evidence of the Controversy About Whether the Humanity of Christ Can Contemplate His Divinity

Hagiography

- 262 **Konstantin E. Skurat**
«I Want to Die, to Depart from This Life, Being in Fellowship with the Lord» (by Letters of Bishop Benjamin (Milov)). Part II

Russian Literature

- 289 **Varvara V. Kashirina**
S. O. Burachok as Editor of «Maiak» Magazine Materials on the History of Church and Public Life in Russia in the XIX Century

REVIEWS, BIBLIOGRAPHY

- 307 **Oleg B. Davydov**
Review on: The Essential Mary Midgley / edited by D. Midgley. London; New York: Routledge, 2005. 424 p.; ISBN-13: 978-0415346429

- 312 **Julia N. Buzykina**
Review on: Byzantine Heritage and Serbian Art. 3 vols. (Published on the Occasion of the 23th International Congress of Byzantine Studies) / ed. L. Maksimovich, J. E. Trivan. Belgrade, 2016. 203, 630, 252 p.; ISBN 978-86-519-2004-5

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ И СЕРИИ

- БВ Богословский вестник. Сергиев Посад: Издательство МДА, 1892–1918; Н. с. № 1–. 1993.
- БТ Богословские труды. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 1958–.
- ВВ Византийский временник. № 1–5. СПб.; Л., 1894–1928; № 26–. М., 1947–.
- ЖМП Журнал Московской Патриархии. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 1948–.
- ХЧ Христианское чтение. СПб.: Издательство СПбДА, 1821–1917; 1991–.
- BZ Byzantinische Zeitschrift. Berlin; München: Walter de Gruyter, 1892–1914, 1919–1943, 1949–.
- CCSG Corpus christianorum. Series graeca. Turnhout: Brepols, 1977–.
- CPG Clavis patrum graecorum. Vol. 1–4 / cura et studio M. Geerard. Turnhout, 1983, 1974, 1979, 1980; Vol. 5 / ed. M. Geerard, F. Glorie. Turnhout, 1987; Vol. 3a (addenda vol. 3) / parata a J. Noret. Turnhout: Brepols, 2003.
- CSCO Corpus scriptorum christianorum orientalium. Paris, etc. (затем Louvain; книжная серия, все старые выпуски были воспроизведены в Лувене репринтно): Peeters, 1903–.
- CSEL Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Wien; Berlin; Boston; Leipzig: Osterreichische Akademie der Wissenschaften, 1866–.
- GCS Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Berlin, 1897–1935. 1–40 (под названием «Griechischen christliche Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte»). Berlin: Walter de Gruyter, 1953–1989; N. F. 1995–.
- ОСР Orientalia christiana periodica. Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1935–.
- PG Patrologiae cursus completus. Series graeca / accurante J.-P. Migne. Paris, 1857–1866. Т. 1–161.
- PO Patrologia orientalis / ed. R. Graffin, F. Nau. Paris: Firmin-Didot; Turnhout; Roma: Brepols, 1904–.
- SC Sources chrétiennes. Paris: Cerf, 1941–.

ЭНЦИКЛОПЕДИИ И КРИТИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ

- ПЭ Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000–.
- ACO Acta Conciliorum Oecumenicorum / sub auspiciis Academiae scientiarum Bavaricae edita. Series prima. Berlin; New York; Boston, 1914–1982. Т. 1–4 (28 partes). Series secunda. Berlin; New York; Boston, 1984–.

АРХИВЫ И ИНСТИТУЦИИ

- ГАРФ Государственный архив древних актов (Москва).
РГБ Российская государственная библиотека (Москва).
ЦИАМ Центральный исторический архив Москвы (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
РХГА Российская христианская гуманитарная академия
СПбДА Санкт-Петербургская духовная академия
MThA Moscow Theological Academy
SPThA Saint Petersburg Theological Academy

ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

БИБЛЕИСТИКА

УРИМ И ТУММИМ В ДРЕВНЕМ ИЗРАИЛЕ: КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ИСТОЧНИКОВ И ГИПОТЕЗ

Священник Андрей Выдрин

кандидат богословия

доцент кафедры библеистики Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
vydan@mail.ru

Для цитирования: *Выдрин А. А., свящ.* Урим и туммим в Древнем Израиле: критический анализ источников и гипотез // Богословский вестник. 2019. Т. 34. № 3. С. 17–38. doi: 10.31802/2500-1450-2019-34-17-38

Аннотация

УДК 22.08 (22.07)

В статье анализируются основные научные гипотезы о том, что собой представляли урим и туммим, каково было их назначение и способ использования. Для этого привлекаются различные источники, начиная с древнейших упоминаний в рукописях Кумрана, согласно которым урим и туммим ассоциировались с драгоценными камнями на наплечниках или нагруднике первосвященнического эфода. Данной точки зрения в той или иной степени придерживалось большинство последующих древних писателей (Иосиф Флавий, авторы соответствующих эпизодов из Вавилонского Талмуда, свт. Иоанн Златоуст, блж. Феодорит Кирский и др.). Однако, по мнению некоторых западных комментаторов, урим и туммим — это названия знаков или букв на нагруднике (блж. Августин и св. Беда Достопочтенный). Согласно третьему взгляду, уримом и туммимом была надпись с именем Яхве или две надписи с Божественными именами внутри нагрудника (Раши, Рамбан и др.). Начиная с XX столетия урим и туммим стали рассматривать в качестве жребия по аналогии с месопотамскими практиками, основываясь на эпизоде в 1 Цар. 14, 41–42 по версии Септуагинты. Автор статьи полемизирует с этим представлением, доказывая, что, во-первых, оригинальное чтение данного пассажа сохранилось в более короткой версии древнееврейского текста, во-вторых, что урим и туммим не могут быть жребием, а в-третьих, что в процессе получения ответа через урим и туммим главную роль играло пророческое вдохновение, ниспосылаемое Господом священнику. Само выражение «урим и туммим» могло передавать идею «совершенного света» и, предположительно, обозначать драгоценный камень, посредством которого подтверждалась истинность слов священника.

Ключевые слова: Библия, Ветхий Завет, Книги Царств, воля Божия, Древний Израиль, Кумран, экзегеза священного текста, Саул, Давид, священник, эфод, камни нагрудника, урим и туммим, оракул, пророчество, жребий, откровение.

В Ветхом Завете упоминается несколько способов, с помощью которых можно было узнать волю Божию: она могла быть открыта посреднику-пророку в видениях или слышании голоса для последующей передачи тому, кому она предназначалась; или она могла быть открыта человеку во сне, но тогда он вынужден был обратиться к тому, кто смог бы растолковать увиденное. Также волю Божию определял священник (כֹּהֵן [kōhēn]) с помощью урима (אֲרִיִּם [ʾûrîm]) и туммима (תִּמְמִים [tûmmîm]), а кроме этого, её иногда искали в природных знамениях (אֲתוֹת [ʾōtôt]) или в небесах¹. Согласно 1 Цар. 28, 6, были три законных способа для получения откровений от Господа в ответ на прошение: сны (חֲלֻמוֹת [hālômôt]), наставления/решения посредством урима (אֲרִיִּם [ʾûrîm]) и пророчества (נְבִיאִים [nəbîʾîm]). Данная статья, как следует из названия, посвящена второму из перечисленных способов, однако в Писании чаще встречается его полное наименование — урим и туммим.

Урим (אֲרִיִּם [ʾûrîm], мн. форма от אֵרֶךְ [ʾûr] «пламя/освещение» — традиционно понимается как «свет») и туммим (תִּמְמִים [tûmmîm], мн. форма от תָּמָּה [tôm] «полнота/совершенство»²) были принадлежностью эфода древнеизраильского первосвященника³ и находились либо внутри, либо в специальном кармане его судного нагрудника (חֹשֶׁן הַמִּשְׁפָּט [hōšēn hammišpāʾ] — «нагрудник суда/справедливости»). Так, в Книге Исход сообщается, как Господь повелевает Моисею: *Сделай нагрудник судный искусною работою... и вставь в него оправленные [драгоценные] камни в четыре ряда... этих камней должно быть двенадцать, по [числу сынов Израилевых]...и далее: в нагрудник судный вложи⁴ урим и туммим, и они будут у сердца Ааронова, когда будет он входить [во святилище] пред лице Господне; и будет Аарон всегда носить суд сынов Израилевых у сердца своего пред лицем Господним (Исх. 28, 15.17.21.30).* Из сказанного видно, что уриму и туммиму придаётся особое значение в сравнении со всеми остальными частями первосвященнических одежд. Однако весьма необычным в повествовании Пятикнижия является то, что

1 Edelman D. V. From Prophets to Prophetic Books: The Fixing of the Divine Word // The Production of Prophecy: Constructing Prophecy and Prophets in Yehud / ed. by D. V. Edelman and Ehud Ben Zvi. London, 2009. P. 31.

2 Brown F., Driver S. R., Briggs Ch. A. A Hebrew and English Lexicon of The Old Testament. Boston, New York, 1907. P. 1070.

3 Судя по библейскому тексту, в монархическую эпоху обращение к уриму и туммиму разрешалось любому священнику, а не только первосвященнику (1 Цар. 23, 6).

4 В Синодальной Библии: *на наперсник судный возложи.* Очевидно, переводчики следовали версии LXX, где стоит предлог ἐπί «на», тогда как в МТ стоит предлог על (ʿel) «в».

в отличие от подробного описания всех принадлежностей скинии и священнослужения, в частности самого нагрудника и драгоценных камней на нём, описание урима и туммима отсутствует⁵.

Какое назначение имели урим и туммим? Поскольку нагрудник назывался «судным», подразумевалось, что они каким-то образом позволяли первосвященнику определять решение Господа в важных вопросах, касавшихся всего израильского общества. Это изложено в Числ. 27, 21, где Иисусу Навину поручается *предстать перед священником Елеазаром, который будет спрашивать для него решение урима перед Господом*⁶. По его слову будут выходить и по его слову будут входить он и все израильтяне с ним и всё общество. Речь идёт о принятии решения о походе на войну. Хотя нигде не написано о том, что Иисус Навин когда-либо прибегал к помощи урима, тем не менее здесь представлена сама идея возможности принятия такого решения.

На протяжении всей еврейской Библии урим и туммим упоминаются всего семь раз (Исх. 28, 30; Лев. 8, 8; Чис. 27, 21; Втор. 33, 8; 1 Цар. 28, 6; Езд. 2, 63; Неем. 7, 65). Хотя в книгах Иисуса Навина и 2 Царств иногда сообщается о «вопрошании Яхве» (שאל ביהוה [*šāl baYHWH*]) в святилище через посредничество священников и посредством эфода, эксплицитно о них не говорится. Всё же, вероятно, в некоторых из этих случаев использовались именно урим и туммим⁷.

До сих пор среди исследователей нет единого мнения о том, что собой представляли эти таинственные предметы и каковы были их функции. Согласно самой древней интерпретации, урим и туммим ассоциировались или отождествлялись с драгоценными камнями на наплечниках или нагруднике первосвященнического эфода или же с самим нагрудником. Вероятно, самым ранним свидетельством такого взгляда являются тексты рукописей из четвертой пещеры Кумрана. Рукопись 4Q376, в которой, возможно, сохранилась информация ещё от док-умранских времен, прочитывается частично⁸:

5 Никифор (Бажанов), архим. Библейская энциклопедия. М., 2005. С. 655.

6 В Синодальной Библии: *и будет он обращаться к Елеазару священнику и спрашивать его о решении, посредством урима пред Господом.*

7 Horowitz W., Hurowitz V (A). Urim and Thummim in Light of a Psephomancy Ritual from Assur (LKA 137) // Journal of the Ancient Near Eastern Society. 1992. Vol. 21. P. 95.

8 Перевод даётся в соответствии с изданием: The Dead Sea Scrolls Study Edition / ed. by F. García Martínez and E. J. C. Tigchelaar. 2 vols. Leiden; Boston; Köln, 1997–1998. Vol. 2. P. 742–743.

4Q376 (4QapocrMoses^{b?}) 4QApocriphon of Moses^{b?} — Апокриф Моисея b

Фраг. 1 кол. I (3) [...] для урима

(1) они покажут тебе светом, и он/оно («священник» или «облако») выйдет вместе с ним(?) в языках пламени; камень левой стороны, который на его (2) левой

Фраг. 1 кол. II руке будет сиять перед глазами всего собрания, пока священник не закончит говорить. И после того как [облако (?)] удалилось (3) [...], а ты соблюдай и делай всё, [что] он («священник») скажет тебе.

Очевидно, что здесь сообщается о сиянии двух выгравированных камней на наплечниках эфода первосвященника (ср. Исх. 28, 9–12). Причём это сияние имело какое-то отношение к словам священника и, следовательно, получало определённое пророческое значение, возможно связанное с проверкой самого пророчества. Упоминание об уриме вначале, по-видимому, имело целью показать близкую связь, если не тождество, урима и туммима с двумя камнями⁹. Ещё одно древнейшее упоминание урима и туммима содержится во фрагментах пещера, или комментария, на Ис. 54, 11–12, найденных в той же четвертой кумранской пещере (4QpIsa^d) и датированных, примерно, 30 годом до Р. Х.¹⁰ Здесь урим и туммим ассоциируются с двенадцатью камнями нагрудника¹¹.

Иудейско-эллинистический философ и богослов Филон Александрийский (ок. 20 г. до Р. Х. — 50 г. по Р. Х.) отождествлял урим (греч. δῆλωσις¹², букв. «откровение, проявление, объяснение»¹³) и туммим (греч. ἀλήθεια, «истина») с двумя вышитыми на судном нагруднике (греч. λογεῖον, букв. «место произнесения речи»¹⁴) изображениями, символизировавшими добродетели или силы¹⁵.

9 Van Dam C. The Urim and Thummim: A Means of Revelation in Ancient Israel. Winona Lake (Indiana), 1997. P. 17.

10 Cross F. M. The Oldest Manuscripts from Qumran // Journal of Biblical Literature. 1955. Vol. 74. P. 164.

11 Horowitz W., Hurowitz V (A). Urim and Thummim. P. 95, n. 1.

12 Так эти предметы называются в Септуагинте.

13 Очевидно, по мнению переводчиков LXX, др.-евр. слово אורִים происходит от אור «давать свет» (A Greek-English Lexicon of the Septuagint. Part I (A-I) / ed. J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie. Stuttgart, 1992).

14 Liddell H. G., Scott R., Jones H. S. A Greek-English Lexicon, Ninth Edition with a Revised Supplement. Oxford, 1996. P. 1055.

15 Philo Alexandrinus. De vita Mosis 1, 113, 128–130; De specialibus legibus 1, 89; 4, 69. (The Works of Philo Judaeus. The contemporary of Josephus / translated from the Greek by C. D. Yonge. London: H. G. Bohn, 1854–1890. Reprint: The Works of Philo: Complete and Unabridged, New Updated Version / translated by C. D. Yonge. Peabody (Massachusetts), 1993. P. 97, 100).

Младший современник Филона, иудейский историк Иосиф Флавий (ок. 38–100 гг.), вероятно, отождествлял урим и туммим с драгоценными камнями нагрудника (который он называет ἑσσήν, передавая по-гречески еврейский термин יִשָּׁן [hōšēn]), а также с камнями на наплечниках эфода. Так, в «Иудейских древностях» (III, 214–217) Иосиф зафиксировал предание о том, что всякий раз, когда Бог присутствовал на священных церемониях, камень на правом плече первосвященника начинал очень ярко светиться, и далее он пишет: «...при помощи тех двенадцати драгоценных камней, которые первосвященник носил на своей груди, вшитыми в нагрудник (ἑσσήν), Бог возвещал победу собирающимся на войну; ибо еще до выступления войска от этих камней начинало исходить настолько сильное сияние, что всему народу становилось очевидным присутствие пришедшего на помощь Бога. Ввиду этого и те греки, которые чтут наши обычаи, не могут отрицать этот факт, и называют нагрудник (ἑσσήν) оракулом (λόγιον)»¹⁶. Как утверждает историк, камни прекратили светиться за двести лет до завершения «Древностей» (ок. 93/94 гг.), то есть около 107 г. до Р. Х. при первосвященнике Иоанне Гиркане¹⁷, «из-за того что Бог отвратил милость Свою от народа вследствие постоянного нарушения последним законов»¹⁸.

Согласно отдельным пассажам в Вавилонском Талмуде, урим и туммим также отождествлялись с драгоценными камнями первосвященнического нагрудника, на каждом из которых были выгравированы буквы. Одна традиция предполагала, что священник давал ответ на вопрос, складывая буквы в правильной последовательности; а другая, что буквы сами сгруппировывались в слова (BT Йома 73b).

Средневековые христианские экзегеты, например свт. Иоанн Златоуст и блж. Феодорит Кирский, придерживались традиции, приведённой ещё Иосифом Флавием. Так, в своей шестой гомилии «Против иудеев» свт. Иоанн Златоуст пишет, что «на камнях, находившихся на груди первосвященника, которые они называли Откровением [δῆλωσις], появлялось некоторое сияние и показывало то, что должно было произойти»¹⁹. А согласно краткому сообщению блж. Феодорита, посредством двенадцати разноцветных камней нагрудника иудеям

16 Перевод сделан в соответствии с изданием: *Josephus. Jewish Antiquities, I–IV* / trans. by H. St. J. Thackeray. Cambridge (Mass.); London, 1961 (1930). P. 418–421, а также с учётом перевода Г. Генкеля по изданию: *Иосиф Флавий. Иудейские древности* / пер. с греч. Г. Г. Генкеля. СПб., 1900. В 2 т. Переиздание: с пред. и прим. В. А. Федосика и Г. И. Довгяло. Минск, 1994.

17 *Тантлевский И. П.* Царь Давид и его эпоха в Библии и истории. СПб., 2016. С. 224, сн. 68.

18 *Flavius Josephus. Antiquitates Judaicae III*, 218.

19 *Joannes Chrysostomus. Adversus Judaeos VI*; рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Творения в 12 т. Т. 1. Кн. 2. СПб., 1898. С. 711.

«предвещалась победа или поражение на брани, к которой они приступали»²⁰. От этого несколько отличается комментарий свт. Кирилла Александрийского, по мнению которого урим и туммим — это два камня, находившихся в центре нагрудника посреди других двенадцати камней²¹.

Иного мнения придерживались некоторые западные комментаторы, согласно которым урим и туммим были названиями знаков или букв на нагруднике. Такое предположение высказывают, например, блж. Августин в 117 вопросе на Книгу Исход в трактате «Вопросы на Семи книжие»²², а также св. Беда Достопочтенный в трактате «О скинии»²³.

Третьего взгляда придерживались некоторые средневековые еврейские комментаторы²⁴. Например, по мнению Раши²⁵, уримом и туммимом была надпись с именем Яхве, помещённая внутри нагрудника, благодаря которой последний светился и давал правильные ответы. Однако, как он пишет, во времена Второго Храма в нагруднике уже не было Божественного имени²⁶. Основываясь на этой интерпретации, Рамбан, или Нахманид²⁷, развил идеи Раши, предположив, что урим и туммим были надписями небесного происхождения с Божественными именами, которые дал Моисею Сам Бог, так что, когда священник сосредоточивал свои мысли на Божественных именах, написанных на урине, некоторые буквы высвечивались на камнях нагрудника перед глазами вопрошавшего их священника. Не зная, в каком порядке следует выстроить буквы для получения правильного ответа, священник сосредоточивал свои мысли на Божественных именах туммима, и его сердце настолько просвещалось, что он мог постичь значение светившихся букв. Рамбан считал этот процесс одним из аспектов общения

20 *Theodoretus Cyrrhensis. Quaestiones in Octateuchum* 60; рус. пер.: *Феодорит Кирский, блж. Изъяснение трудных мест Божественного Писания*. М., 2003. С. 108.

21 Такое расположение камней имело важное значение для его типологического толкования, поскольку святитель видел здесь прообразы апостолов, между которыми находится Эммануил-Христос (*Cyrrillus Alexandrinus. Epistula* 55 // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars. 4. P. 56. Рус. пер.: *Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Т. 3: Книги Исход, Левит, Числа, Второзаконие*. Тверь, 2010. С. 184).

22 *Augustinus. Quaestiones Exodi* 117 // CCSL. 33. P. 126.

23 *Beda Venerabilis. De Tabernaculo* III, 616–621 // CCSL. 119A. P. 108.

24 По-видимому, Авраам Ибн Эзра (1089 или 1092–1164 или 1167 гг.), наряду с Раши, был одним из первых в истории иудейской мысли, кто отверг связь урима и туммима с камнями нагрудника (*Horowitz W., Hurowitz V (A). Urim and Thummim*. P. 96, n. 3).

25 Рабби Шломо Ицхак (1040–1105 гг.).

26 *Van Dam C. The Urim and Thummim*. P. 24.

27 Рабби Моше бен Нахман (1194–1270).

с Богом, правда, более низким, чем пророчество. Таким образом, на толкование Рамбана оказали влияние как ранние традиции, так и распространившиеся в то время в Испании мистические движения²⁸. Однако именно такой подход стал самым популярным среди традиционных еврейских комментаторов²⁹.

В сочинениях западных христианских комментаторов XVI-XIX вв. урим и туммим отождествлялись с двенадцатью драгоценными камнями первосвященнического нагрудника. Однако представление об исходившем от камней сиянии (согласно Иосифу) или о свечении вместе с нанесёнными на них буквами (согласно трактату ВТ Йома, 73b) не получило широкой поддержки, хотя сама возможность такого явления не исключалась. И в целом способ получения откровения при помощи урима рассматривался в качестве пророческого вдохновения³⁰.

По мнению отечественных библеистов конца XIX — начала XX вв., природа урима и туммима остается неизвестной. Так, согласно архимандриту Никифору (Бажанову), были ли урим и туммим «особым украшением первосвященника, или означали только свойство наперсника и камней его, или это были самые камни с вырезанными на них именами колен Израилевых, или составляли и означали другое что-нибудь — определённо неизвестно»³¹. Также, по его мнению, ничего нельзя сказать и о способе их действия. Вместо этого отец Никифор делает акцент на пророческом даре первосвященника: по его словам, можно с уверенностью говорить лишь о том, «что великий первосвященник чрез урим и туммим мог вопрошать Господа (Числ. 27, 21) и имел дар предсказывать будущее и открывать волю Божию вопрошающим о ней»³². Другой известный российский библеист А. П. Лопухин в своем комментарии на Исх. 28, 30 ограничился достаточно краткими рассуждениями, смысл которых сводился к тому, что урим и туммим — это не двенадцать камней нагрудника, а находившийся внутри последнего таинственный предмет, посредством которого открывалась воля Божия³³.

28 Van Dam C. The Urim and Thummim. P. 24.

29 Bakon Sh. The Mystery of the Urim Ve-Tummim // Jewish Bible Quarterly. 2015. Vol. 43. № 4. P. 242.

30 Ibid. P. 22.

31 Никифор (Бажанов), архим. Библейская энциклопедия. С. 655.

32 Там же. С. 656.

33 Лопухин А. П. Книга Исход // Толковая Библия, или Комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета / под ред. А. П. Лопухина. Т. 1. Пятикнижие Моисеево. СПб., 1904. С. 371–372.

Исследователи XX столетия практически полностью отказались от связи урима и туммима как с камнями нагрудника, так и с пророческим вдохновением первосвященника. В основном в них стали видеть просто жребий, а в качестве аргумента в пользу данного утверждения, как правило, приводился эпизод в 1 Цар. 14, 41–42, согласно версии LXX³⁴.

В этом рассказе описывается сражение израильтян с филистимлянами, в котором Бог через царского сына Ионафана даровал израильтянам победу и преследуемые ими враги побежали с поля боя (1 Цар. 14, 1–23). Далее, после небольшого перерыва, когда воины подкрепили свои силы (стт. 24–35), Саул решил продолжить преследование филистимлян, но находившийся при нём священник посоветовал прежде обратиться к Господу, вероятно для того, чтобы заручиться благоприятным предсказанием: *...и спросил Саул Бога... но Он не ответил ему* (стт. 36–37). Не получив ответа, царь подумал, что это произошло по вине кого-нибудь из воинов: *Тогда сказал Саул: «подойдите сюда, все командующие войсками, узнайте и посмотрите, в чём сегодняшней грех? Жив Господь, спасший Израиля, даже если это окажется на сыне моём Ионафане, он будет обречен на смерть». Но никто из всего войска не ответил ему.* «Это» в речи Саула относится к только что упомянутому «греху». Правда, не совсем ясно, являются ли его слова лишь красивой риторической фигурой или Саул, действительно, подозревает Ионафана?

Далее царь начинает процесс опознания виновника. Отделив себя и Ионафана от всего остального войска, Саул воззвал к Богу с требованием: *Господи, Боже Израилев! הַבָּה תִּמְיִם (hābā^h tāmîm)* (ст. 41). В масоретском тексте здесь находится лишь эта короткая фраза, в которой последнее выражение часто переводится как «покажи совершенный жребий»³⁵ или «дай знамение»³⁶. Однако в Септуагинте сохранилась более пространный версия этого стиха: *Господи, Боже Израилев! Почему ты сегодня не ответил рабу своему? Если есть вина на мне или*

34 Holladay W. A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Grand Rapids (Mich.), 1971. P. 7; De Vaux R. Ancient Israel: Its Life and Institutions / trans. by J. McHugh. Grand Rapids (Mich.), 1997. P. 352; Урим и туммим // Краткая еврейская энциклопедия. Иерусалим, 1996. Т. 8. Кол. 1296; Уолтон Дж. Х., Мэтьюз В. Х., Чавалес М. У. Библийский культурно-исторический комментарий. Ч. 1: Ветхий Завет. СПб., 2003. С. 335; Alter R. The David Story: A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel. New York, 1999. P. 122–123; Edelman D. V. From Prophets to Prophetic Books. P. 37.

35 Так в некоторых английских переводах (см., например: King James Version и The New American Standard Bible).

36 Так в Синодальной Библии.

на Ионафане, сыне моем, укажи урим, а если она на Твоем народе, Израиле, укажи туммим (ст. 41).

По мнению многих исследователей³⁷, опиравшихся на авторитет Ю. Велльгаузена³⁸, древнееврейский текст в этом месте испорчен по причине так называемого ὁμοιοτέλευτον — «тождеконечия»³⁹, в данном случае имеется в виду последовательное повторение слова «Израиль» на конце предложений. Как предполагается, в такой ситуации взгляд писца при переписывании текста мог перескочить с первого слова сразу на последнее, в результате чего весь текст между ними был пропущен, но в Септуагинте мог сохраниться оригинальный вариант⁴⁰. Восстанавливая «испорченный» древнееврейский текст на основе версии Септуагинты, исследователи видят здесь, по сути, единственное сохранившееся свидетельство процесса получения оракула при помощи жребия. Причём в качестве последнего в данном случае рассматриваются урим и туммим. Вот на этом, пожалуй, единственном месте Писания и строится в основном вся гипотеза об уриме и туммиме как о жребии.

Так, по мнению немецкого исследователя начала XX в. Антона Джирку, урим и туммим — это названия двух разного цвета сторон одного плоского камня — тёмной и светлой; соответственно, при ответе должна была открываться либо тёмная, либо светлая его сторона⁴¹. Однако чаще предполагается, что урим и туммим были двумя камушками или табличками с противоположными — «положительной» и «отрицательной» — надписями на них, по аналогии с месопотамскими практиками бросания жребия посредством двух глиняных кубиков, которые назывались *aban erēši*, «желательный камень», и *aban lā erēši*, «нежелательный камень»⁴². Так, вопрос, адресованный оракулу, должен

37 См. расширенную библиографию по этому вопросу в: *Lindblom J.* Lot-Casting in the Old Testament // *Vetus Testamentum*. 1962. Vol. 12. P. 174–175.

38 *Wellhausen J.* Der Text der Bücher Samuelis. Göttingen, 1871. S. 94.

39 *Лихачёв Д. С.* Текстология (на материале русской литературы X–XVII вв). СПб., 2001. С. 71, сн. 1; ὁμοιοτέλευτον — подобие окончаний (от греч. ὁμοιος — «подобный» — и τελευτή — «окончание»).

40 *McCarter P. K.* I Samuel. Garden City (New York), 1980. P. 247–248; *Toeg A.* A Textual Note on 1 Samuel XIV 41 // *Vetus Testamentum*. 1969. Vol. 19. P. 493–498; *Alter R.* The David Story. P. 83. Однако далеко не все с этим согласны; многие исследователи отдают предпочтение более короткой версии МТ (см. об этом ниже).

41 *Jirku A.* Mantik in Altisrael. Inaugural Dissertation. Rostock, 1913. P. 33.

42 *Reiner E.* Fortune-Telling in Mesopotamia // *Journal of the Ancient Near Eastern Studies*. 1960. Vol. 19, № 1. P. 25, n. 4; *Horowitz W., Hurowitz V(A).* Urim and Thummim. P. 97–98, 114.

был принимать форму «да» или «нет», «х» или «у», причём, по утверждению отдельных исследователей, противопоставление могло подчёркиваться тем, что урим и туммим начинаются соответственно с первой и последней буквы древнееврейского алфавита — а и ת⁴³. Подобного взгляда на урим и туммим как на жребий придерживался также протоиерей Александр Мень⁴⁴.

Следует заметить, что в библейском тексте для обозначения жребия используется преимущественно древнееврейское слово גֹרָל (*gōrāl*), исходным значением которого является «камень, галька»⁴⁵. Дело в том, что в Палестине для метания жребия обычно подбирали небольшие камешки, тогда как в Европе, например в Древней Германии, по свидетельству древнеримского историка Тацита, использовали маленькие нарезанные кусочки дерева⁴⁶. В качестве исключения в Книге Эсфирь встречается аккадский термин *pûr*, который сразу же в тексте переводится словом גֹרָל (*gōrāl*) (Эсф. 3, 7; 9, 24) — «жребий»⁴⁷.

Сама методика выявляется за счёт специальных регулярно используемых в связи с бросанием жребия глаголов: «бросать, метать» (הִשְׁלִיךְ [*hišlîk*], הִפִּיל [*hipîl*], הִטִּיל [*hêtîl*]) и «ставить, класть» (נָתַן [*nānan*], букв. «давать»), например, в книге Ионы говорится: *И бросили (הִפִּיל) жребии, и пал (נָפַל) жребий на Иону* (Ион. 1, 7). В Новом Завете древнееврейская терминология появляется в греческой форме. В повествовании об избрании нового апостола на место отпавшего Иуды в Деян. 1, 23 и далее встречаются фразы: ἔδωκαν κλήρους («бросили [букв. «дали»]⁴⁸ жребии) и ἔπεσεν ὁ κλῆρος ἐπὶ Μαθθίαν («пал жребий на Матфия»).

43 Alter R. The David Story. P. 123; Lindblom J. Lot-Casting in the Old Testament. P. 170.

44 Мень А., *нпом*. Исагогика. М., 2000. С. 227.

45 Lindblom J. Lot-Casting in the Old Testament. P. 166.

46 Tacitus. Germania 10; рус. пер.: Тацит. О происхождении германцев и местоположении Германии / пер. с лат. А. С. Бобовича, под ред. М. Е. Сергеевко // Корнелий Тацит. Сочинения в двух томах. Т. 1: Анналы. Малые произведения. СПб., 1993. С. 341).

47 Как и в современных языках, слово «жребий» появляется в Ветхом Завете также в значении «доля/судьба», предназначенная кому-либо. Метафорически об этом говорится в греческом переводе книги Эсфирь (гл. 10): ἐποίησεν κλήρους δύο ἕνα τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ καὶ ἕνα πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν καὶ ἦλθον οἱ δύο κλήροι οὗτοι εἰς ὄραν... (устроил [Бог] два жребия: один для народа Божия, а другой для всех язычников, и вышли эти два жребия в час...). Также подобное можно прочесть в Илиаде Гомера о Зевсе (*Homerus. Ilias VIII, 69–70; XXII, 209–210*): «καὶ τότε δὴ χρύσεια πατὴρ ἐτίταινε τάλαντα / ἐν δ' ἐτίθει δύο κῆρε τανηλεγέος θανάτοιο...» («и тогда отец [Зевс] распростёр золотые веса и на них бросил два жребия смерти, несущей печаль и страдания...») [перевод второй строки дается по: Гомер. Илиада / пер. В. В. Вересаева. М., 1953. С. 165]).

48 Ср. выше значение др.-евр. глагола נָתַן [*nānan*].

Камешки могли маркироваться различными знаками, как о том свидетельствует, например, эпизод о распределении мест служения между привратниками в Иерусалимском храме. Здесь камни обозначаются как «восточный жребий», «северный жребий» и т.д. в соответствии с расположением ворот; это говорит о том, что были промаркированы различные жребии⁴⁹. Также вавилонский царь Навуходоносор, находясь на распутье двух дорог и решая, по какой ему следует отправиться, бросает жребий, и в правой руке его оказывается жребий, указывающий на Иерусалим (Иез. 21, 21–22). Большой интерес представляет комментарий к этому эпизоду блж. Иеронима Стридонского, из которого, по крайней мере, можно понять, как в его время осуществлялось бросание жребия: «По обычаю своего народа, будет вопрошать оракула, опуская стрелы свои с надписями или с обозначением отдельных имен в колчан и перемешивая их, чтобы видеть, чья стрела выйдет и какой город прежде должно взять»⁵⁰.

Что касается камней, то, разумеется, их помещали в сосуд или любую другую ёмкость. Согласно одному из эпизодов «Илиады», жребии встряхивали вместе в шлеме⁵¹. Тацит сообщает о ткани, на которой рассыпались жребии⁵². Согласно книге Притчей, жребий бросается в חֶבֶן (*hêq*) — «грудной мешок», складку, образованную туникой поверх пояса⁵³. Однако, надо полагать, что, как правило, использовались глиняные кувшины. Камешки для жребия хорошо встряхивали (древнееврейский термин קִלְקַל [*qilqal*]⁵⁴), а затем вынимали, причём в особо важных случаях это делал влиятельный и заслуживающий доверия человек⁵⁵.

На самом деле Господь действительно мог явить Свою волю посредством такого доступного и ясного механизма как жребий (Притч. 16, 33). Именно так и происходило во многих случаях, требовавших простого ответа «да» или «нет»: например, когда области Обетованной Земли распределялись между израильскими коленами при Иисусе Навине (Нав. 14, 1–2; 18–20); или когда в День Очищения

49 Lindblom J. Lot-Casting in the Old Testament. P. 167–168.

50 Hieronymus. Commentaria in Ezechielem VII // PL 25. Col. 206; рус. пер.: Иероним Стридонский, блж. Четырнадцать книг толкований на пророка Иезекииля // Творения. Ч. 10. Киев, 1886. С. 307.

51 Homerus. Ilias III, 316.

52 Tacitus. Germania 10.

53 Притч. 16, 33. Это единственное упоминание во всём Ветхом Завете подобной «ёмкости» для жребия.

54 Иез. 21, 21.

55 Lindblom J. Lot-Casting in the Old Testament. P. 169.

избирался козёл для Яхве и Азазеля (Лев. 16, 8–10). Эти и подобные вопросы могли быть с легкостью решены с помощью жребия (см. также: 1 Пар. 24–26; Притч. 18, 18)⁵⁶.

Однако едва ли священные принадлежности эфода урим и туммим могли быть таким жребием; по крайней мере, этому противоречат некоторые получаемые через них и приводимые в Библии ответы. Как правило, к уриму и туммиму обращались для решения более сложных вопросов. При этом получаемое откровение было всегда прямой речью Господа и всегда приводилось в разговорной форме как обращение к вопрошающему, например: Господь «сказал Давиду» (יְיָ אָל־דָּוִד [wayyōʾmer ʾel-dāwid]) или «отвечал Господь и сказал» (וַיַּעֲנֵנוּ יְהוָה וַיֹּאמֶר [wayyaʿānēhū YHWH wayyōʾmer]) и др.⁵⁷ Однако такие фразы никогда не употребляются в связи с бросанием жребия, для чего используются следующие выражения: жребий «вышел» (וַיֵּצֵא [wayyaʿal]; וַיִּצֵא [wayyēsēʾ])⁵⁸ или «выпал» (וַיִּפֹּל [wayyipōl])⁵⁹. Ответы, получаемые через урим и туммим, иногда представляли собой длинные и подробные инструкции к действию⁶⁰ (1 Цар. 30, 8; 2 Цар. 5, 23–24), что было невысказано при бросании жребия. Таким образом, получение откровения через урим и туммим являлось, по сути, живым общением с Богом в противоположность открытию Его воли посредством «мёртвого» жребия⁶¹.

Выше уже было сказано о том, что одним из важнейших библейских эпизодов, на основании которого утверждается тождество урима и туммима со жребием, является пассаж 1 Цар. 14, 41–42, по версии Септуагинты. Однако если этот текст сравнить со стт. 36–37, то будет заметна существенная разница: согласно стт. 36–37, Саул «вопросил Бога» (וַיִּשַׂא אֶל־בַּאֱלֹהִים [wayyisʾal...bēʾlōhîm]), следуя требованию или совету присутствующего здесь священника; тогда как в стт. 41–42 священник не упоминается, и весь процесс находится под контролем самого Саула, который сначала молится Богу и лишь затем бросает жребий. Судя по всему, в первом случае имело место использование урима и туммима (ст. 37), а во втором — обычного жребия (стт. 41–42), и оба эти процесса, безусловно, следует различать. Кроме того, во втором случае задействована специальная терминология: глаголы נָפַל (*nāpal*) в породе

56 Van Dam C. The Urim and Thummim. P. 215.

57 См., например: 1 Цар. 10, 22; 23, 2.4.11.12; 30, 8; 2 Цар. 2, 1; 5, 23.

58 См., например: Нав. 18, 11; 19, 1.10.17.24.32.40; 1 Пар. 24, 7; 25, 9.

59 1 Пар. 26, 14.

60 См., например: 1 Цар. 23, 2.4; 30, 8; и в особенности 2 Цар. 5, 23–24.

61 Van Dam C. The Urim and Thummim. P. 216.

לְהַפִּיחַ и לָכַר (lākad) в породе Niphal, — которая никогда не используется в связи с первосвященническим оракулом⁶². Зато регулярно встречается в эпизодах, связанных с бросанием жребия (среди прочих, см. Нав. 7, 14 и далее; 1 Цар. 10, 20). В этих пассажах говорится о человеке, на которого пал жребий так, что он был буквально «схвачен/взят» — именно это означает древнееврейское слово לָכַר (lākad). Кто же подразумевается под «хватаящим» в этом выражении? Согласно израильской концепции, очевидно, тот, кто «берёт/хватает». Это Сам Яхве. То есть Он управляет жребием, который падает на определённого человека (Нав. 7, 14). Однако первоначальное значение этого выражения, по-видимому, было другим: преступника или любого другого человека, на которого падал жребий, во время бросания жребия «ловила» магическая сила, действовавшая в этом процессе⁶⁵.

Далее следует проверить, насколько оправданно принятие версии Септуагинты в качестве оригинала стиха 41, считая МТ испорченным. Во-первых, фраза в МТ הַבָּהּ תַּמִּימִים (hābā^h tāmîm) сторонниками приоритета Септуагинты расценивается как странная и непонятная⁶⁴. Однако это не совсем верное утверждение. Слово הַבָּהּ (hābā^h) можно интерпретировать как эмфатическую форму императива глагола יָהַב (yāhab) в породе Qal⁶⁵. А если рассматривать слово תַּמִּימִים (tāmîm), то «от значения “полный, целый, совершенный” остается только один короткий шаг до значения “правильный, истинный, достоверный”»⁶⁶.

Действительно, например, Таргум Ионатана переводит תַּמִּימִים (tāmîm) в 1 Цар. 14, 41 словом קִשׁוֹף (qšôf), «правда, истина»⁶⁷. Такой взгляд поддерживается многими. Фраза הַבָּהּ תַּמִּימִים (hābā^h tāmîm) часто

62 Ibid. P. 199.

63 Lindblom J. Lot-Casting in the Old Testament. P. 167.

64 Alter R. The David Story. P. 123.

65 Brown F., Driver S. R., Briggs Ch. A. A Hebrew and English Lexicon. P. 396.

66 Lindblom J. Lot-Casting in the Old Testament. P. 176. Это утверждение было раскритиковано как не имеющее поддержки в библейском тексте, поскольку именно в таком значении это слово нигде не встречается. Однако данное возражение является «аргументом от молчания», что, безусловно, не может оправдать оценку короткого стиха 1 Цар. 14, 41 как непонятого и, следовательно, не заслуживающего доверия. Кроме того, слово תַּמִּימִים (tāmîm) как прилагательное может означать «нечто совершенное, полностью соответствующее истине и реальности» (Brown F., Driver S. R., Briggs Ch. A. A Hebrew and English Lexicon. P. 1071).

67 В «Таргуме Ионатана» (1 Цар. 14, 41) читаем: «и сказал Саул перед Господом: Боже Израиля, да придет истина (קִשׁוֹף [qšôf]). И были взяты Ионафан и Саул, а народ вышел/избежал».

переводится как: «дай истинное решение»⁶⁸; «дай совершенный жребий» (NASB⁶⁹); «дай истину»⁷⁰; «соверши праведный суд»⁷¹; «дай мне правильный ответ» (NIV⁷²) др. Однако последнее слово в этом выражении תַּמִּים (*tāmîm*) переводчики на греческий поняли как תַּמִּימִם (*tūmmîm*) и, соответственно, как обозначение принадлежности священного эфода. Это и стало отправной точкой для создания расширенного текста⁷³.

По версии МТ, при чтении настоящего пассажа создаётся впечатление, что библейский писатель намеренно дает краткое объяснение процедуре бросания жребия (см. также 1 Цар. 10, 19–20), поскольку его аудитория была хорошо знакома с этой практикой⁷⁴.

Кроме того, версия МТ выглядит вполне логичной в контексте всего эпизода в отличие от версии LXX. После того как Бог отказался отвечать через урим и туммим, Саул решил попытаться получить ответ от Господа другим способом и были брошены жребии. И как уже указывалось выше, если отдать предпочтение LXX, то употребление в 1 Цар. 14, 41–42 глаголов נָפַל (*nāpal*) в породе לָהֶפֶה и לָכַד (*lākad*) в породе Niphal будет единственным случаем во всей Библии, где они ассоциируются с уримом и туммимом. На наш взгляд, это является серьёзным аргументом против предпочтения версии Септуагинты в данном эпизоде, а также против построения гипотезы о жребии только на основе этой интерпретации Септуагинтой урима и туммима. И наконец, нельзя не указать на то, что Иосиф Флавий (а он, вероятно, пользовался греческим переводом еврейской Библии) в своем рассказе о событиях 1 Цар. 14, 39–42 не упоминает урим и туммим, говоря лишь о жребии (κλήρος)⁷⁵.

На наш взгляд, версия МТ предпочтительнее версии LXX в 1 Цар. 14, 41. Судя по всему, в 1 Цар. 14, 36–37 была сделана попытка получить откровение через священника, у которого были урим и туммим, а во втором случае, в стт. 41–42, Саул бросал жребий, который в итоге и указал на Ионафана. Следовательно, на основании этого эпизода урим и туммим нельзя отождествлять со жребием.

68 *Lindblom J.* Lot-Casting in the Old Testament. P. 176.

69 *The New American Standard Bible* (1977).

70 *McCarter P. K. McCarter P. K.* I Samuel. P. 248.

71 *Hertzberg H. W.* I and II Samuel: A Commentary. Philadelphia: Westminster Press, 1964. P. 111.

72 *The New International Version* (1973, 1984).

73 *Lindblom J.* Lot-Casting in the Old Testament. P. 177.

74 *Tsumura D. T.* The First book of Samuel. Grand Rapids (Michigan), 2007. P. 378–379.

75 *Flavius Josephus.* Antiquitates Judaicae VI, 125.

Однако теперь следует попытаться ответить на вопросы о том, каким образом использовались урим и туммим и какую функцию в этом выполнял первосвященник/священник. В свете всего вышесказанного, по-видимому, можно предположить, что главную роль в процессе получения ответа через урим и туммим играло пророческое вдохновение, ниспосылаемое первосвященнику Господом. То есть Господь каким-то таинственным образом сообщал первосвященнику ответ или просвещал его, так чтобы тот получил требуемое решение (מִשְׁפָּרִי [mišpāri]). Только этим можно объяснить различные формы ответов, которые иногда были весьма пространными, а также то, что такие ответы всегда передавались от лица говорившего Господа. Соответственно, если Господь не посылал священнику вдохновения, то последний, понимая это, не мог использовать урим и туммим и сообщить божественное решение вопрошавшему.

Действительно, трудно представить, что посредством жребия можно было бы остаться без ответа на вопрос; в любом случае, при бросании жребия получали либо положительный, либо отрицательный ответ, хотя при этом необходимо было подтвердить истинность выпавшего жребия, как о том сообщают древние историки⁷⁶. В Ветхом Завете всего лишь дважды зафиксировано отсутствие ответа при вопрошании Господа, и оба случая, очевидно, связаны с уримом и туммимом, а не со жребием (1 Цар. 14, 37 и 28, 6). Несомненно, это было знаком отвержения Господом царя Саула, однако для нас это свидетельство ценно тем, что молчание урима и туммима можно объяснить лишь отсутствием у священника в тот момент пророческого озарения. Хотя сторонники гипотезы о жребии дают этому своё объяснение. Так, по мнению французского библеиста отца Ролана Де Во, урим и туммим вытаскивали из нагрудника в качестве жребия, при этом ответы оракула всегда имели форму «да» или «нет». Однако чуть далее, ссылаясь на 1 Цар. 14, 37 и 1 Цар. 28, 6, он говорит, что иногда оракул отказывался давать ответ, и это происходило из-за того, что «из нагрудника ничего не выходило либо выходило и то и другое вместе»⁷⁷. Как нам кажется, во-первых, исследователь здесь отчасти противоречит сам себе, а во-вторых, такое объяснение невозможно признать удовлетворительным, поскольку если это были жребии и их вынимали из нагрудника, то каким образом они ускользали от руки священника или как он мог взять сразу два жребия, не почувствовав этого.

76 Tacitus. *Germania* 10.

77 De Vaux R. *Ancient Israel*. P. 352.

Относительно самого процесса использования урима и туммима следует сказать, что это не было секретом или тайной одного лишь священника, а, наоборот, это был открытый процесс. В качестве свидетельств можно привести несколько библейских эпизодов. Первый: Давид, желая спросить Господа, попросил священника Авиафара принести эфод (с уримом и туммимом) к нему (1 Цар. 23, 9; 30, 7); второй: священник предложил Саулу обратиться за оракулом, сказав: *Приступим ко Господу* (1 Цар. 14, 37), чем предполагается, что Саул был свидетелем процесса получения откровения и сам мог удостовериться в молчании Господа. И есть ещё один весьма интересный в этом отношении эпизод: воины Давида, услышав от него слова Господа о нападении на филистимлян, стали высказывать возражения из-за охватившего их страха перед врагами (1 Цар. 23, 2-3); тогда Давид был вынужден вторично обратиться с вопросом, причём теперь уже, вероятно, в присутствии всех воинов, которые, став очевидцами всего процесса и убедившись в положительном ответе Господа о будущей победе, больше не выражали никаких сомнений (1 Цар. 23, 4).

К сожалению, можно лишь догадываться, как происходил весь процесс получения откровения. Но исходя из того, что он был открытым, а не тайным, логично было бы предположить, что первосвященник доставал урим и туммим из нагрудника на виду у всех присутствующих для определённой цели. А если учесть два случая, когда урим и туммим обозначаются в Библии только через слово «урим» (Чис. 27, 21 и 1 Цар. 28, 6), то, возможно, всё выражение «урим и туммим» является гениадисом, выражающим идею «совершенного света»⁷⁸. Недавно было высказано предположение, согласно которому так могли называть один драгоценный камень, вынимавшийся из нагрудника, когда первосвященник передавал пророческое сообщение от Господа в ответ на какой-либо сложный вопрос о судьбе народа. Если же идея света имела здесь существенное значение, в таком случае при произнесении священником речи камень мог светиться особым светом, что для присутствовавших служило бы подтверждением истинности его сообщения⁷⁹. Возможно, именно из такой перспективы следует понимать фразу: «решение урима» (מִשְׁפָּט הָאוּרִים) [*mišpāt hā'ūrîm*]), то есть «решение света», — в Числ. 27, 21.

Однако это предположение во многом основано на более поздних представлениях об уриме и туммиме относительно тех библейских

78 Van Dam C. The Urim and Thummim. P. 224.

79 Ibid.

текстов, где они упоминаются в последний раз. Так, последний в Библии случай «вопрошания Господа», очевидно через урим и туммим⁸⁰, описан в 2 Цар. 5, 23–24, когда Давид просит совета относительно сражения с филистимлянами и получает план целой стратегии, которая приводит его к решающей победе. После этого периода в библейском тексте нет никаких свидетельств о сообщении воли Божией с помощью урима и туммима. В любом случае, был ли это один камень или два или это было что-то ещё, к сожалению, на современном этапе исследования данного вопроса нельзя сказать ничего более определенного, кроме того, что обращение к этому особому средству прекратилось в связи с возрастающим влиянием пророческого движения в Древнем Израиле, когда пророки постепенно заменили собой эти священные предметы⁸¹. Представление о несомненном преимуществе пророка над священником с уримом и туммимом было выражено в словах пророка Амоса (VIII в. до Р.Х.): *Господь Бог ничего не делает, не открыв Своей тайны рабам Своим, пророкам* (Ам. 3, 7).

Согласно Езд. 2, 63 и Неем. 7, 55, в после пленный период священника с уримом и туммимом уже не было, но поскольку в эпоху Второго Храма пророчество тоже постепенно прекратилось, урим и туммим заменила собой Тора. Однако память о значительной роли урима и туммима в жизни израильского народа в древние времена отражена в словах Иисуса, сына Сирахова: *Разумный человек доверяет Закону (Торе); Закон (Тора) для него истинен как ответ урима*⁸² (Сир. 33, 3).

80 Хотя эксплицитно они здесь не упоминаются.

81 *Bakon Sh. The Mystery of the Urim Ve-Tummim. P. 244.*

82 Древнееврейский оригинал второй части этого стиха, по-видимому, имел следующее прочтение: *w^etōratō ke²ūrīm ne²ēmānāh*; см. реконструкцию текста в соответствии с фрагментами рукописей Ms B, E и F, найденными в Каирской генизе (*Liesen J. A Common Background of Ben Sira and the Psalter: The Concept of תורה in Sir 32:14–33:3 and the Torah Psalms // The Wisdom of Ben Sira: Studies on Tradition, Redaction, and Theology / ed. by Angelo Passaro and Giuseppe Bellia. Berlin; New York, 2008. P. 202*).

Источники и переводы

- Josephus*. Jewish Antiquities, I-IV / trans. by H. St. J. Thackeray. Cambridge (Mass.): Harvard University Press; London: William Heinemann, 1961 (1930).
- Augustinus*. Quaestiones Exodi // *Aurelii Augustini Opera*. Pars V: Quaestionum in Heptateuchum libri VII / ed. J. Fraipont. Turnholti: Brepols, 1958. P. 70–174. (CCSL; vol. 33).
- Beda Venerabilis*. De Tabernaculo // *Bedaе Venerabilis Opera*. Pars II: Opera Exegetica. 2 A / ed. D. Hurst. Turnholti: Brepols, 1969. P. 5–139. (CCSL; vol. 119A).
- Hieronymus Stridonensis*. Commentaria in Ezechielem // PL. T. 25. Col. 15–490.
- The Dead Sea Scrolls Study Edition / ed. by F. G. Martínez, E. J. C. Tigchelaar. 2 vols. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1997–1998. Vol. 2.
- The Works of Philo Judaeus. The Contemporary of Josephus / transl. from the Greek by C. D. Yonge. London: H. G. Bohn, 1854–1890. Reprint: The Works of Philo: Complete and Unabridged, New Updated Version / transl. by C. D. Yonge. Peabody (Mass.), 1993.
- Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Т. 3: Книги Исход, Левит, Числа, Второзаконие. Тверь: Герменевтика, 2010.
- Гомер*. Илиада / пер. В. В. Вересаева. М.: Гослитиздат, 1953.
- Иероним Стридонский*, блж. Четырнадцать книг толкований на пророка Иезекииля / Творения. Ч. 10. Киев: Киевская духовная академия, 1886.
- Иоанн Златоуст*, свт. Против иудеев: слово VI // Творения в 12 т. Т. 1. Кн. 2. СПб., 1898. С. 705–718.
- Иосиф Флавий*. Иудейские древности / пер. с греч. Г. Г. Генкеля. СПб., 1900. В 2 т. Переиздание: с пред. и прим. В. А. Федосика и Г. И. Довгяло. Минск: Беларусь, 1994.
- Тацит*. О происхождении германцев и местоположении Германии / пер. с лат. А. С. Бобовича, под ред. М. Е. Сергеевко // *Корнелий Тацит*. Сочинения в двух томах. Т. I: Анналы. Малые произведения. СПб.: Наука, 1993. С. 337–355.
- Феодорит Кирский*, блж. Изъяснение трудных мест Божественного Писания. М.: Издательский совет РПЦ, 2003.

Литература

- Лихачёв Д. С.* Текстология (на материале русской литературы X-XVII вв). СПб.: Алетейя, 2001.
- Лопухин А. П.* Книга Исход // Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. писания Ветхого и Нового Завета / под редакцией А. П. Лопухина. Т. 1. Пятикнижие Моисеево. СПб.: Типография П. Сойкина, 1904. С. 272–407.
- Мень А., прот.* Исагогика. М.: Фонд им. Александра Меня; Общедоступный Православный университет, осн. прот. Александром Менем, 2000.
- Никифор (Бажанов), архим.* Библейская энциклопедия. М.: «Локид Пресс», 2005.

- Тантлевский И. П.* Царь Давид и его эпоха в Библии и истории. СПб.: Издательство РХГА, 2016.
- Уолтон Дж. Х., Мэтьюз В. Х., Чавалес М. У.* Библейский культурно-исторический комментарий. Часть 1: Ветхий Завет. СПб.: Мирт, 2003.
- Урим и туммим // Краткая еврейская энциклопедия. Иерусалим: Керер, 1996. Т. 8. Кол. 1296.
- Alter R.* The David Story: A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel. New York: W. W. Norton & Company, 1999.
- Bakon Sh.* The Mystery of the Urim Ve-Tummim // Jewish Bible Quarterly. 2015. Vol. 43. P. 241–254.
- Brown F., Driver S. R, Briggs Ch. A.* A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. Boston, New York: Clarendon Press, 1907.
- Cross F. M.* The Oldest Manuscripts from Qumran // Journal of Biblical Literature. 1955. Vol. 74. P. 147–172.
- De Vaux R.* Ancient Israel: Its Life and Institutions / trans. by J. McHugh. Grand Rapids (Mich.): Eerdmans; Livonia (Mich.): Dove, 1997.
- Edelman D. V.* From Prophets to Prophetic Books: The Fixing of the Divine Word // The Production of Prophecy: Constructing Prophecy and Prophets in Yehud / ed. by D. V., Ehud Ben Zvi. London: Equinox, 2009. P. 29–54.
- Hertzberg H. W.* I and II Samuel: A Commentary. Philadelphia: Westminster Press, 1964.
- Holladay W.* A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Grand Rapids (Mich.): Eerdmans Publishing Company, 1971.
- Horowitz W., Hurowitz V(A).* Urim and Thummim in Light of a Psephomancy Ritual from Assur (LKA 137) // Journal of the Ancient Near Eastern Society. 1992. Vol. 21. P. 95–115.
- Jirku A.* Mantik in Altisrael. Inaugural Dissertation. Rostock: Erben, 1913.
- Liesen J.* A Common Background of Ben Sira and the Psalter: The Concept of תורה in Sir 32:14–33:3 and the Torah Psalms // The Wisdom of Ben Sira: Studies on Tradition, Redaction, and Theology / ed. by A. Passaro, G. Bellia. Berlin; New York: W. de Gruyter, 2008. P. 197–207.
- Lindblom J.* Lot-Casting in the Old Testament // Vetus Testamentum. 1962. Vol. 12. P. 164–178.
- McCarter P. K.* I Samuel. Garden City (New York): Doubleday, 1980.
- Reiner E.* Fortune-Telling in Mesopotamia // Journal of the Ancient Near Eastern Studies. 1960. Vol. 19. P. 23–35.
- Toeg A.* A Textual Note on 1 Samuel XIV 41 // Vetus Testamentum. 1969. Vol. 19. P. 493–498.
- Tsumura D. T.* The First book of Samuel. Grand Rapids (Michigan): Eerdmans Publishing, 2007.
- Van Dam C.* The Urim and Thummim: A Means of Revelation in Ancient Israel. Winona Lake (Indiana): Eisenbrauns, 1997.
- Wellhausen J.* Der Text der Bücher Samuelis. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1871.

Urim and Thummim in Ancient Israel: Critical Analysis of Sources and Hypotheses

Priest Andreï Vydrin

PhD in theology

Associate Professor of the Department of Biblical Studies of Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

vydan@mail.ru

For citation: Vydrin Andreï A., priest. "Urim and Thummim in Ancient Israel: Critical Analysis of Sources and Hypotheses". *Theological Herald*, vol. 34, no. 3, 2019, pp. 17–38. (In Russian) doi: 10.31802/2500-1450-2019-34-17-38

Abstract. The article analyzes the main scientific hypotheses about what Urim and Thummim were, what was their purpose and method of use. For this purpose, various sources are involved, starting with the oldest references in the manuscripts of Qumran, according to which Urim and Thummim were associated with precious stones on the shoulder pads or breastplate of the high priest's ephod. This view in one way or another adhered to the majority of subsequent ancient writers (Josephus, the authors of the relevant episodes of the Babylonian Talmud, st. John Chrysostom, Theodore Kirsky, etc.). However, according to some Western commentators, Urim and Thummim are the names of the signs or letters on the breastplate (st. Augustine and St. Bede the Venerable). According to the third view, Urim and Thummim was an inscription with the name Yahweh or two inscriptions with Divine names inside the breastplate (Rashi, Ramban, etc.). The beginning of the twentieth century, the Urim and Thummim began to be regarded as a lot similar to Mesopotamian practices, based on the episode in 1 Sam. 14, 41–42 according to the Septuagint. The author argues with this idea, arguing that, firstly, the original reading of this passage is preserved in a shorter version of the Hebrew text, and secondly, that the Urim and Thummim can not be a lot, and thirdly, that in the process of receiving an answer through the Urim and Thummim played a major role prophetic inspiration sent down by the Lord to the priest. The very expression «Urim and Thummim» could convey the idea of «perfect light» and, presumably, denote a precious stone, by which confirmed the truth of the words of the priest.

Keywords: Bible, old Testament, Book of kings, the will of God, Ancient Israel, Qumran exegesis the sacred text, Saul, David, the priest, the ephod, stones of the breastplate, the Urim and Thummim, the Oracle, the prophecy, fate, and the revelation.

References

- Alter R., *The David Story: A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel*, New York: W. W. Norton & Company, 1999.
- Augustinu, "Quaestiones Exodi", *Aurelii Augustini Opera*, J. Fraipont (ed.), Turnholti: Brepols, 1958, (CCSL; vol. 33), pars V: Quaestionum in Heptateuchum libri VII, pp. 70–174.

- Bakon Sh., "The Mystery of the Urim Ve-Tumim", *Jewish Bible Quarterly*, 2015, vol. 43, pp. 241–254.
- Beda Venerabilis, "De Tabernaculo", *Beda Venerabilis Opera*, D. Hurst (ed.), Turnholti: Brepols, 1969, (CCSL; vol. 119A), pars II: Opera Exegetica, 2 A, pp. 5–139.
- Biblejskie komentarii otcov Cerkvi i drugih avtorov I-VIII vekov. Vethij Zavet. [Biblical comments of the Church fathers and other authors of I-VIII centuries. Old Testament]*, Tver: Germenevtika, 2010, T. 3: Knigi Ishod, Levit, Chisla, Vtorozakonie [Vol. 3: Books of Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy] (in Russian).
- Brown F., Driver S. R., Briggs Ch. A., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Boston, New York: Clarendon Press, 1907.
- Cross F. M., "The Oldest Manuscripts from Qumran", *Journal of Biblical Literature*, 1955, vol. 74, pp. 147–172.
- De Vaux R., *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, J. McHugh (trans.), Grand Rapids (Mich.): Eerdmans; Livonia (Mich.): Dove, 1997.
- Edelman D. V., "From Prophets to Prophetic Books: The Fixing of the Divine Word", *The Production of Prophecy: Constructing Prophecy and Prophets in Yehud*, D. V., Ehud Ben Zvi (ed.), London: Equinox, 2009, pp. 29–54.
- Feodorit Kirs'kij, blzh, *Iz'jasnenie trudnyh mest Bozhestvennogo Pisanija [Explanation of difficult places of the Divine Scripture]*, Moscow: Izdatel'skij Sovet RPC [Publishing Council of ROC], 2003 (Russ. translation).
- Hertzberg H. W., *I and II Samuel: A Commentary*, Philadelphia: Westminster Press, 1964.
- Holladay W., *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Grand Rapids (Mich.): Eerdmans Publishing Company, 1971.
- Homer, *Iliada [The Iliad]*, V. V. Veresaev (per.) Moscow: Goslitizdat, 1953 (Russ. translation).
- Horowitz W., Hurowitz V (A.), "Urim and Thummim in Light of a Psephomancy Ritual from Assur (LKA 137)", *Journal of the Ancient Near Eastern Society*, 1992, vol. 21, pp. 95–115.
- Iosif Flavij, *Iudejskie drevnosti [Antiquities of the Jews]*, G. G. Genkel' (per.). Minsk: Belarus', 1994 (Russ. translation).
- Josephus, *Jewish Antiquities, I-IV*, H. St. J. Thackeray (trans.), Cambridge (Mass.): Harvard University Press; London: William Heinemann, 1961 ('1930) (English translation).
- Liesen J., "A Common Background of Ben Sira and the Psalter: The Concept of חכמה in Sir 32:14–33:3 and the Torah Psalms", *The Wisdom of Ben Sira: Studies on Tradition, Redaction, and Theology*, A. Passaro, G. Bellia (ed.), Berlin; New York: W. de Gruyter, 2008, pp. 197–207.
- Lihachjov D. S., *Tekstologija (na materiale russoj literatury X-XVII vv) [Textology (by the material of Russian literature X-XVII centuries)]*, Saint-Peterburg: Aletejja, 2001.
- Lindblom J., "Lot-Casting in the Old Testament", *Vetus Testamentum*, 1962, vol. 12, pp. 164–178.
- Lopuhin A. P., "Kniga Ishod" ["Book of Exodus"], *Tolkovaja Biblija, ili Kommentarii na vse knigi Sv. Pisanija Vethogo i Novogo Zaveta [Explanatory Bible, or Commentary on all the books of*

- St. Scripture of the Old and New Testament*, A. P. Lopuhin (ed.), Saint-Peterburg: Tip. P. Sojkina, 1904, vol. 1, pp. 272–407.
- McCarter P. K., *I Samuel*, Garden City (New York): Doubleday, 1980.
- Men' A., prot., *Isagogika [Isagogics]*, Moscow: Fond im. Aleksandra Menja, 2000.
- Nikifor (Bazhanov), arhim., *Biblejskaja jenciklopedija [Bible encyclopedia]*, Moscow: «Lokid Press», 2005.
- Reiner E., “Fortune-Telling in Mesopotamia”, *Journal of the Ancient Near Eastern Studies*, 1960, vol. 19, pp. 23–35.
- Tacit, “O proishozhdenii germancev i mestopolozhenii Germanii” [“On the origin of the Germans and the location of Germany”], A. S. Bobovicha (per.), M. E. Sergeenko (ed.), *Sochinenija v 2 t. [Works in 2 vol.]*, Saint-Peterburg: Nauka, 1993, vol. 1, pp. 337–355 (Russ. translation).
- Tantlevskij I. R., *Car' David i ego jepoha v Biblii i istorii [“King David and his epoch in the Bible and history”]*, Saint-Peterburg: Publishing house of Russian Christian Humanities Academy, 2016.
- The Dead Sea Scrolls Study Edition*, F. G. Martínez, E. J. C. Tigchelaar (ed.), Leiden; Boston; Köln: Brill, 1997–1998, vol. 2.
- Toeg A., “A Textual Note on 1 Samuel XIV 41”, *Vetus Testamentum*, 1969, vol. 19, pp. 493–498.
- Tsumura D. T., *The First book of Samuel*, Grand Rapids (Michigan): Eerdmans Publishing, 2007.
- “Urim i tummim” [“Urim and Thummim”], *Kratkaja evrejskaja jenciklopedija [Brief Jewish encyclopedia]*, Jerusalem: Keter, 1996, vol. 8, col. 1296.
- Van Dam C., *The Urim and Thummim: A Means of Revelation in Ancient Israel*, Winona Lake (Indiana): Eisenbrauns, 1997.
- Walton J. X., Matthews V. X., Chavalas M. U., *Biblejskij kul'turno-istoricheskij komentarij [Biblical cultural and historical review]*, Saint-Peterburg: Mirt, 2003, part 1: Vethij Zavet [The Old Testament] (Russ. translation).

КОММЕНТАРИЙ АМВРОСИАСТА НА ПОСЛАНИЕ К РИМЛЯНАМ: ОСОБЕННОСТИ БИБЛЕЙСКОГО ТЕКСТА И ИХ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ТОЛКОВАТЕЛЕМ

Священник Андрей Лысевич

магистр богословия
аспирант второго года обучения Московской духовной академии
ассистент кафедры богословия Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
ier.A.Lysevich@ya.ru

Для цитирования: Лысевич А. Е., священник. Комментарий Амвросиаста на Послание к римлянам: особенности библейского текста и их интерпретация толкователем // Богословский вестник. 2019. Т. 34. № 3. С. 39–54. doi: 10.31802/2500-1450-2019-34-39-54

Аннотация

УДК 22.07 (227.12)

В статье рассматривается библейский текст и комментарий к нему древнеримского толкователя Амвросиаста. Предмет исследования примечателен тем, что является наиболее значительным фрагментом первого в истории латинской христианской литературы опыта полного комментария на все послания апостола (за исключением Евр.). Кроме того, известно, что памятник имел широкое распространение в средневековой Европе. Основной целью исследования является обнаружение особенностей библейского текста Амвросиаста и выявление их влияния на интерпретацию. В работе обсуждается принадлежность библейского текста Амвросиаста к основным текстovým типам *Vetus Latina*, а именно к африканскому киприановскому тексту. На основании сравнительного анализа с *Nova Vulgata* выделяются наиболее значимые с точки зрения смысла мутации, производится оценка их объёма, а также описывается их влияние на интерпретацию библейского текста Амвросиастом. Показано, что объём мутаций может быть оценен в размере 4-5 % от общего объёма текста. Некоторые особенности библейского текста становятся основанием мнений Амвросиаста о том, что апостол неоднократно извещал римлян о своём намерении посетить их через третьих лиц; смерти достойны не только совершающие смертные грехи, но и соизволяющие им. Мутация библейского текста становится одной из причин формирования своеобразного учения Амвросиаста о первородном грехе, как о совершённом всеми нами в Адаме. В работе высказывается предположение, что эти особенности Комментариев Амвросиаста могли получить распространение в латинской литературе даже после унификации библейского текста. Приводится пример такого влияния через сочинения блаженного Августина.

Ключевые слова: экзегеза, Послание к римлянам, Амвросиаст, Комментарии на тринадцать посланий апостола Павла, *Vetus Latina*, *Nova Vulgata*, киприановский тип, первородный грех.

Тексты древних авторов являют нам запечатлённое Предание древней Церкви, словно застывшее на страницах обветшалых манускриптов. Важнейшей частью передаваемого из поколения в поколение богооткровенного знания является священный библейский текст. Текст, который жил жизнью Церкви, претерпевал некоторые изменения во времени, оказывал влияние на Церковь и испытывал на себе влияние со стороны церковного сообщества.

Мы знаем, что на Западе со времен блаженного Иеронима библейской доминантой стала Вульгата. Но до эпохи Вульгаты латиноязычные христиане также читали Библию на своём языке. Корпус древних до-иеронимовских латинских переводов имеет в науке название *Vetus Latina*. Среди образцов такого древнего текста — латинская версия Священного Писания, которую использовал для своих Комментариев Амвросиаст, таинственный автор IV в.

Амвросиаст — это автор широко известного в средневековой Европе Комментария на тринадцать посланий апостола Павла. Сложилось так, что в Церковном Предании сначала появилось это произведение и только потом его автор. Комментарии сначала приписывались свт. Амвросию Медиоланскому, но в XVI в. исследователи стали отмечать различия в экзегетическом стиле и подходе. По всей видимости¹, на страницах труда бельгийского библеиста Франциска Луки из Брюгге (*Franciscus Lucas Brugensis*)² рождается имя нашего автора *Ambrosiaster* — «Амвросий со звёздочкой», «якобы-Амвросий».

После этого открытия авторитет произведения начинает падать, но в XX в. оно вновь обращает на себя внимание патрологов и библеистов. На данный момент считается, что перу таинственного «Амвросия со звёздочкой» принадлежит ещё целый ряд древних экзегетических произведений, ранее имевших различную атрибуцию. И даже если не удастся положительно ответить на вопрос, кем же был Амвросиаст, его произведения представляют собой довольно значительную ценность и с точки зрения назидательности, и с точки зрения критических исследований.

1 *Krans J. Who Coined the Name «Ambrosiaster»? // Paul, John, and Apocalyptic Eschatology. Studies in Honour of Martinus C. de Boer / ed. J. Krans et al. Leiden, 2013. (Supplements to Novum Testamentum; vol. 149). P. 279.*

2 *Lucas Franciscus Brugensis. Notationes in Sacra Biblia, quibus, variantia discrepantibus exemplaribus loca, summo studio discutiuntur. Antuerpiae, 1580.*

На основании внутренних свидетельств текста Амвросиаста³ можно заключить, что он писал их в Риме в конце IV в. при папе Дамасе (366–384).

После долгих прений по поводу личности Амвросиаста современные учёные наиболее авторитетной признают гипотезу о том, что он был священником пригородной церкви и свои произведения писал в виде заметок или конспектов для проповедей, называется даже предположительное место служения — базилика святого апостола Павла за городскими стенами⁴.

Таким образом, время жизни Амвросиаста — это время смены эпох. Начинается эпоха Вульгаты, но ещё сохраняется традиция использования более древнего латинского перевода Библии *Vetus Latina*.

Следует сразу заметить, что *Vetus Latina* не может быть сведена к единому унифицированному тексту. Это группа версий, среди которых выделяют несколько типов⁵:

- африканский (данный тип текста встречается у Тертуллиана и Киприана Карфагенского, а также у других авторов);
- европейский (данным типом текста пользовался св. Ириней Лионский, он встречается в Веронском кодексе и др.);
- италийский (встречается в Мюнхенском кодексе, Кодексе из Брешии и др.)⁶;
- испанский (более поздний перевод, который появляется на территории Италии и Испании в IV в. Этим текстом пользовался в том числе свт. Люцифер Каларийский IV в.)⁷.

Амвросиаст был поборником старины и выступал против правок библейского текста, предлагаемых блж. Иеронимом, за что получил в свой адрес избыток саркастической критики от последнего. В частности, на страницах комментария на Рим. разворачивается спор Амвросиаста, предположительно, с блж. Иеронимом. В толковании на Рим. 12, 11 Амвросиаст добавляет в более поздней редакции своего произведения слова о том, что ему известны люди, критикующие его библейский текст на основании греческих рукописей. Очевидно, речь

3 *Ambrosiaster. Ad 1 Timotheum 3, 14 // CSEL. 81/3. P. 270.*

4 *Cooper S. A., Hunter D. G. Ambrosiaster's Commentary on the Pauline Epistles: Romans. Atlanta, 2017. P. XXVIII.*

5 *Epistula ad Ephesios / ed. H. J. Frede. Freiburg, 1962–1964. (Vetus Latina; vol. 24/1). P. 29.*

6 *Мецгер Б. Ранние переводы Нового Завета: Их источники, передача, ограничения / пер. с англ. С. Бабкиной. М., 2004. С. 350–351.*

7 Более подробные сведения о древних латинских переводах, например, см.: *Алексеев А. А. Библия. IV. Переводы // ПЭ. М., 2009. Т. 5. С. 120–200.*

может идти о блж. Иерониме и его идеях, высказываемых в письме к Маркеллу⁸. Амвросиаст утверждает, что необходимо следовать текстам, дошедшим от Тертулиана, Мариа Викторина и св. Киприана, ведь они пользовались более древними и неповрежденными рукописями⁹.

Именно благодаря этой идейной позиции Амвросиаст намеренно использует более древний библейский текст, нежели Вульгата. Каждый его комментарий предваряется леммой, то есть текстом поясняемого библейского стиха. Таким образом, по произведениям Амвросиаста возможно восстановить полный текст Священного Писания довульгативской эпохи. Данный труд был осуществлён и опубликован Генрихом Йозефом Фогельсом (Heinrich Joseph Vogels) в 1955 г.¹⁰. На основании этого критического издания имеется возможность соотнести библейский текст Амвросиаста с одним из типов *Vetus Latina*.

На данный момент учёные ассоциируют текст Амвросиаста с карфагенской традицией, восходящей к Тертулиану и сщмч. Киприану Карфагенскому. Данный тип библейского текста имел хождение не только на территории Африки. Похожие варианты текста встречались в Галлии у свт. Илария Пиктавийского, в Ирландии в книге «Пастырь» Ерма, в Испании у св. Пациана Барселонского, в Италии, кроме Амвросиаста, ещё у свт. Павлина Ноланского¹¹.

Итак, библейский текст Амвросиаста отличается от традиционного текста Вульгаты, он может иметь ряд особенностей не только грамматических, но и смысловых. Представляется интересным, каковы эти особенности, насколько они значимы, каков их объём и как они повлияли на авторскую интерпретацию библейского текста. Для того чтобы ответить на эти вопросы, мы провели сравнительный анализ библейского текста Амвросиаста и современного латинского текста *Nova Vulgata*¹². Для уточнения смысловой разницы к сравнению добавлены варианты чтения греческого критического текста Nestle-Aland

8 *Hieronymus*. Epistula 27, 3 // CSEL. 54. P. 225–226. Письмо датируется временным интервалом от 382 до 384 г., что соответствует предположительному времени создания Комментариев Амвросиаста.

9 *Ambrosiaster*. Ad Romanos 5, 14, 4e–5a // CSEL. 81/3. P. 176–178.

10 *Vogels H. J.* Untersuchungen zum Text paulinischer Briefe bei Rufin und Ambrosiaster. Bonn, 1955. (Bonner biblische Beiträge; Bd. 9).

11 Epistula ad Ephesios. P. 31.

12 Здесь и далее латинский библейский текст цитируется по: *Nova Vulgata: Bibliorum Sacrorum editio (Vulgate Latin Bible) Sacros, Oecum. Concilii Vaticani II ratione habita, iussu Pauli PP. VI recognita, auctoritate Ioannis Paulis PP. II promulgata. Editio typica altera.* Città del Vaticano, 1986.

Novum Testamentum Graece (28-е издание)¹³ и Синодального перевода. Далее, мы сопоставили мутации амвросиастовского библейского текста с его комментарием, чтобы выяснить, какое влияние они оказали на комментатора.

На основании своего библейского текста (Рим. 1, 13) Амвросиаст заключает, что апостол Павел многократно сообщал римлянам о своём намерении прийти к ним через третьих лиц, таких как Акилла и Прискилла¹⁴:

Синодальный перевод	NA28	Nova Vulgata	Библейский текст Амвросиаста	Перевод библейского текста Амвросиаста
Не хочу, братия, [оставить] вас в неведении, что я многократно намеревался прийти к вам	οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, ὅτι πολλάκις προεθέμην ἔλθεῖν πρὸς ὑμᾶς	Nolo autem vos ignorare, fratres, quia saepe proposui venire ad vos ¹⁵	non autem arbitror ignorare vos fratres, quia saepe proposui venire ad vos	Не думаю, братия, чтобы вы не знали, что я многократно намеревался прийти к вам

В своём толковании Амвросиаст закрепляет смысловую разницу и развивает данную мысль:

«...illos scire non ambigit per eos fratres, qui ab Hierusalem vel confinibus civitatibus causa aliqua sive religionis Romam veniebant, sicut legimus Aquilam et Priscillam, votum eius insinuant Romanis».

«...Апостол не сомневается в том, что они знают об этом через тех братьев, которые прибывали в Рим из Иерусалима или окрестных городов по какой-то причине, возможно религиозной, как мы читаем об Акилле и Прискилле, сообщивших о его желании римлянам».

Из библейского текста Амвросиаста (Рим. 1, 28)¹⁶ следует, что Бог предал язычников превратному уму не потому, что они не заботились

13 Здесь и далее греческий библейский текст цитируется по: Nestle-Aland Novum Testamentum Graece / ed. B. and K. Aland, J. Karavidopoulos, K. M. Martini, B. M. Metzger. Stuttgart, 2012.

14 *Ambrosiaster*. Ad Romanos 1, 13 // CSEL. 81/3. P. 30–31.

15 Здесь и далее перевод Nova Vulgata и NA28 не приводится, поскольку Синодальный текст достаточно точно передаёт их смысл.

16 *Ambrosiaster*. Ad Romanos 1, 28 // CSEL. 81/3. P. 52–53.

иметь Его в своём разуме, а потому, что думали, будто Бог безразличен к ним и к их поступкам, которые неприятны даже людям.

Синодальный перевод	NA28	Nova Vulgata	Библейский текст Амвросиаста	Перевод библейского текста Амвросиаста
<i>И как они не заботились иметь Бога в разуме, то предал их Бог превратному уму — делать непотребства</i>	Καὶ καθὼς οὐκ ἔδοκίμασαν τὸν Θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει, παρέδωκεν αὐτοῦς ὁ Θεὸς εἰς ἀδόκιμον νοῦν, ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα	Et sicut non probaverunt Deum habere in notitia, tradidit eos Deus in reprobum sensum, ut faciant, quae non conveniunt	et quoniam aestimaverunt Deum non habere horum notitiam tradidit illos Deus in reprobum sensum, ut faciant quae non conveniunt	<i>И поскольку они сочли, что Бог не знает о них¹⁷, то предал их Бог превратному уму — делать непотребства</i>

Данная мутация находит отражение в комментарии:

«Et quia impunitatem horum aestimaverunt, incuriosum Deum iudicantes ac per hoc neglegendum, hinc additum est, ut magis ac magis hebetati ad omnia mala admittenda fierent promptiores, ut facta, quae hominibus non ambigerent displicere, crederent Deum non vindicare».

«И поскольку они сочли, что [могут делать всё это] безразлично, считая, что Бог безразличен и, следовательно, Им можно пренебречь. Это привело к тому, что [по мере того, как всё] более и более притупилась [их совесть] они стали более охотно допускать всякое зло, поскольку верили, что Бог не наказывает поступки, которые были бы неприятны [даже]¹⁸ людям».

17 Может относиться либо к язычникам, либо к их делам. Амвросиаст понимает во втором значении.

18 Отсутствует в оригинале. Добавлено, чтобы подчеркнуть противопоставление мнимой бесчувственности Бога и неприятия со стороны людей, ибо как может Бог равнодушно относиться к тому, что неприятно даже людям?

Библейский текст Амвросиаста (Рим. 1, 32) гораздо более сурово говорит о людях, соизволяющих греху:

Синодальный перевод	NA28	Nova Vulgata	Библейский текст Амвросиаста	Перевод библейского текста Амвросиаста
Они знают праведный [суд] Божий, что делающие такие [дела] достойны смерти; однако не только [их] делают, но и делающих одобряют.	οἵτινες τὸ δίκαιωμα τοῦ Θεοῦ ἐπιγνόντες ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσίν, οὐ μόνον αὐτὰ ποιοῦσιν ἀλλὰ καὶ συνευδοκοῦσιν τοῖς πράσσουσιν	Qui cum iudicium Dei cognovissent, quoniam qui talia agunt, digni sunt morte, non solum ea faciunt, sed et consentiunt facientibus.	qui cum iustitiam ¹⁹ Dei cognovissent non intellexerunt quoniam qui talia agunt digni sunt morte. Non solum qui faciunt ilia sed etiam qui consentiunt facientibus.	Хотя они знали справедливость Божию, но не уразумели, что делающие такие [дела] достойны смерти. Не только делающие их, но также и те, кто соглашается с делующими.

Таким образом, осуждение смерти получают не только злодеи, но и те, кто, не совершив злодеяния, имеет схожие мнения, желания и мысли:

«...qui fomitem praebeant delictis illorum, ideoque dignum est, ut pari crimine rei habeantur».

«...те, кто предоставляет побудительный мотив к преступлениям таких людей, также повинны, поскольку совершают равное с ними преступление».

Кроме того, следует заметить, что Амвросиаст относит этот стих прежде всего к негетеронормальным порокам, описанным в Рим. 1, 26–27, предваряя своё толкование упоминанием Содомы и Гоморры: «ideo et Moyses Sodomae et Gomorrae gesta memoravit exitum que non tacuit» («именно поэтому Моисей упомянул о [делах,] бывших в Содоме и Гоморре и не умолчал об их кончине (см. Быт. 19, 24–25)»)²⁰.

19 Данное отличие не оказывает существенного влияния на смысл библейского текста и его толкование.

20 *Ambrosiaster. Ad Romanos 1, 26–26 // CSEL. 81/3. P. 50–51.*

Отдельного внимания заслуживает стих Рим. 5, 12, оказавший существенное влияние на доктрину Западной церкви о первородном грехе:

Синодальный перевод	NA28	Nova Vulgata	Библейский текст Амвросиаста ²¹	Перевод библейского текста Амвросиаста
<i>Посему, как одним человеком грех вошёл в мир и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, [потому что] в нём все согрешили.</i>	Διὰ τοῦτο ὡςπερ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διήλθεν, ἕφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον	Propterea, sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, eo quod omnes peccaverunt.	propterea sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit et per peccatum mors, et sic in omnes homines ²² pertransiit in quo omnes peccaverunt	<i>Посему, как одним человеком грех вошёл в мир и грехом смерть, и так перешла/перешёл во всех людей, в котором все согрешили.</i>

Оставим в стороне полемику²³ о вариантах понимания греческого оборота ἕφ' ᾧ: ввиду чего/ в нём (где указательное местоимение мужского или среднего рода относится либо к Адаму, либо к смерти или даже ко греху). В латинской Библии Амвросиаста оборот in quo тоже может пониматься двояко: как обобщение (ввиду чего) или как указание на конкретную причину (в котором). Во втором случае указательное местоимение quo может относиться здесь только к Адаму или греху, но не к смерти, поскольку, в отличие от греческого аналога, mors — женского рода. Амвросиаст в своём толковании закрепляет лишь одно из возможных пониманий:

«...in quo — id est in Adam — omnes peccaverunt... manifestum est itaque omnes in Adam peccasse quasi in massa».

«... в котором, то есть в Адаме, все согрешили. Таким образом, очевидно, что все согрешили в Адаме, словно в первичной материи».

21 Ambrosiaster. Ad Romanos 5, 12 // CSEL. 81/3. P. 162–163.

22 Относительно Nova Vulgata здесь пропущено «mors».

23 Обзор святоотеческих мнений по поводу понимания этого места см.: Schelkle K. H. Paulus, Lehrer der Väter. 2nd ed. Düsseldorf, 1959. S. 162–178; Кикин В., *прот.* Библейская и святоотеческая оценка учения о «наследовании» греха // ХЧ. 2013. № 3. С. 6–35.

Считается, что здесь мы впервые в латинской литературе видим такое прочтение данного места²⁴. Весьма примечательно, что несколько позднее предполагаемого времени составления Комментариев, в 419/420 г.²⁵, блаженный Августин в своём произведении «*Contra duas epistulas Pelagianorum*», развивает своё учение о первородном грехе: «Действительно, как и святой Иларий заметил, что написано: *в котором все согрешили*, ибо говорит: “*в котором*, то есть в Адаме, все мы согрешили”. И далее прибавляет: “очевидно, что все мы согрешили в Адаме, словно в первородной материи: действительно, он сам, повреждённый грехом, все, кого родил, рождены под грехом”. Говоря это, Иларий недвусмысленно напоминает, как нужно понимать *в котором все согрешили*»²⁶.

Современные исследователи²⁷ не находят подобных слов ни у одного из возможных Илариев. Зато сравнение данного места с комментарием Амвросиаста на Рим. 5, 12 обнаруживает удивительное сходство: «**in quo {— id est in Adam —} omnes peccaverunt. {ideo dixit in quo, cum de muliere loquatur, quia non ad speciem retulit, sed ad genus} 3. manifestum {ita que est in Adam omnes peccasse quasi in massa}. Ipse enim per peccatum corruptus quos generavit (genuit), omnes nati sunt sub peccato. Ex eo igitur cuncti peccatores**»²⁸.

Таким образом, можно видеть, что блаженный Августин был знаком с Комментариями Амвросиаста во второй редакции. Считая их автором св. Илария, очевидно Пиктавийского, он использовал толкование Амвросиаста для обоснования своего учения о первородном грехе.

24 Freundorfer J. Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus: Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung über Römerbrief 5, 12–21. Münster, 1927. S. 130–133; Cooper S. A., Hunter D. G. Op. cit. P. 96, n. 49.

25 Hunter D. G. The Significance of Ambrosiaster // Journal of Early Christian Studies. 2008. Vol. 17. P. 6.

26 «...nam sic et sanctus Hilarius intellexit quod scriptum est, *in quo omnes peccaverunt*: ait enim: “*in quo, id est in Adam, omnes peccaverunt*”. Deinde addidit: “*manifestum in Adam omnes peccasse quasi in massa: ipse enim per peccatum corruptus, omnes quos genuit nati sunt sub peccato*”. haec scribens Hilarius sine ambiguitate commonuit, quomodo intellegendum esset *in quo omnes peccaverunt*» (Augustinus. *Contra duas epistulas Pelagianorum* 4, 4, 7 // CSEL. 60. P. 528).

27 Lunn-Rockliffe S. Ambrosiaster's Political Theology. London, 2007. P. 18.

28 «**В нём** {, то есть в Адаме,} **все мы согрешили**. {Он сказал здесь **в нём**, хотя говорит о женщине, поскольку имеет в виду не вид, а род.} 3. Очевидно {также, что все мы согрешили в Адаме словно в первородной материи.} Ибо он, повреждённый грехом, кого породил (родил), все рождены под грехом. И поэтому все вместе — грешники (*Ambrosiaster*. Ad Romanos 5, 12, 2–3 // CSEL. 81/3. P. 162–165). Фигурные и круглые скобки использованы так же, как и в основном тексте. Жирным выделены совпадающие слова. В фигурные скобки заключены фрагменты, встречающиеся только во второй редакции Комментариев, в круглые — то, что изменено во второй редакции.

Библейский текст Амвросиаста Рим. 6, 4. содержит, на первый взгляд, незначительную поправку, но она вызывает у толкователя довольно необычную реакцию:

NA28	Nova Vulgata	Синодальный перевод	Библейский текст Амвросиаста	Перевод библейского текста Амвросиаста
ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ Πατρὸς	suscitatus est Christus a mortuis per gloriam Patris	<i>Христос воскрес из мертвых славою Отца</i>	Christus resurrexit a mortuis per virtutem Patris	<i>Христос воскрес из мертвых силою Отца</i>

Амвросиаст заключает, что Христос воскрес из мертвых, поскольку Он Сам является Силой Бога Отца:

«Ipse enim virtus est Dei Patris»²⁹.

«Ибо Он является силой Бога Отца».

Нестандартное для Священного Писания высказывание, которое может вызвать подозрение в динамизме, но эта мысль далее у Амвросиаста никак не развивается. Кроме того, важнейшим аспектом ереси является отрицание Божественности Господа Иисуса Христа, а Амвросиаст во многих местах твердо исповедует Божество Христа. Впрочем, данный вопрос заслуживает более подробного рассмотрения.

Особенности библейского текста заставляют Амвросиаста иначе понимать слова Апостола о наследии Божиим (Рим. 11, 1).

Синодальный перевод	NA28	Nova Vulgata	Библейский текст Амвросиаста	Перевод библейского текста Амвросиаста
<i>Итак, спрашиваю: неужели Бог отверг народ Свой?</i>	λέγω οὖν, μη ἀλώσατο ὁ Θεὸς τὸν λαὸν Αὐτοῦ;	dico ergo: Numquid repulit Deus populum Suum?	dico igitur. numquid repulit Deus hereditatem Suam	<i>Итак, спрашиваю: неужели Бог отверг наследие Своё?</i>

Из-за особенностей библейского текста Амвросиаст здесь³⁰ говорит о Царстве, которое Бог обещал израильтянам в качестве наследства, а не о самом народе Израильском:

29 *Ambrosiaster. Ad Romanos 6, 4 // CSEL. 81/3. P.192–193.*

30 *Ibid. 11, 1 // P. 360–361.*

«...quia populum Istrahel incredulum ostendit, nunc, ne omnem Istrahel diffidentem dixisse putaretur, ostendit non reppulisse Deum hereditatem suam, quam promisit generi Abrahæ. Nec enim promitteret eis regnum, si sciret nullum ex his crediturum. Hereditas ergo Domini iuxta legem filii sunt Abrahæ, sed credentes».

«... поскольку апостол показал, что народ Израиля неверующий, теперь, чтобы не показалось, что весь Израиль назван неверующим, он объявляет, что Бог не отверг своего наследства, которое Он обещал потомкам Авраама. Ибо Бог не обещал бы им Царства, если бы знал, что никто из них не уверует. Следовательно, наследие Господа по закону принадлежит детям Авраама, [тем не менее детям,] которые верят».

В Комментарии на Рим. 12, 11 разворачивается целая полемика с некоторыми людьми, которые предлагают исправление данного библейского стиха:

Синодальный перевод	NA28	Nova Vulgata	Библейский текст Амвросиаста	Перевод библейского текста Амвросиаста
в усердии не ослабевайте; духом пламенейте; Господу служите;	τῆ σπουδῇ μὴ ὀκνηροί, τῷ πνεύματι ζέοντες, τῷ Κυρίῳ δουλεύοντες,	sollicitudine non pigri, spiritu ferventes, Domino servientes	sollicitudine non pigri, spiritu ferventes, tempori servientes.	в усердии не ленивые; духом пламенеющие; времени служаще.

Комментируя данный текст, Амвросиаст замечает:

«...in graeco dicitur sic habere: Domino servientes, quod nec loco ipsi conpetit. Quid enim opus erat summam hanc ponere totius devotio-nis, cum quando singula membra, quae ad obsequia et servitia dei pertinent, memoret? In omnibus enim his quae enumerat plenum Deo servitium exhibetur».

«... говорят, что на греческом языке написано: **Господу служаще**, что здесь не соответствует контексту. Ибо какой смысл ставить это на вершину всего благочестия, хотя апостол в этом месте вспоминает отдельные элементы, которые относятся к послушанию и служению? Ибо во всём, что он перечисляет, демонстрируется полное служение Богу».

Следует отметить, что данное замечание, как было упомянуто выше, перекликается с одним из писем блаженного Иеронима³¹ и, возможно, является ответом на его критику. Кроме того, рассуждения о качестве библейского текста отсутствуют в более ранней версии Комментариев, а значит, можно предположить, что Амвросиаст, редактировав своё сочинение, внёс это примечание как ответ на актуальные вопросы своего времени.

В некоторых случаях смысловая разница не получает развития в толкованиях Амвросиаста. В частности, можно указать два места, где библейский текст имеет более значительные изменения, которые при этом остаются без внимания толкователя. Например, в Рим. 8, 23 у Амвросиаста вместо «начатков Духа» (*primitias Spiritus*), говорится о «вместилище Духа»: «*Non solum autem illa, sed et nos qui receptaculum Spiritus habemus*»³² (*И не только оно [творение], но и мы сами, которые имеем вместилище Духа*). Так же и в Рим. 11, 8 без внимания Амвросиаста остается довольно значительное отличие: «*Dedit illis Deus spiritum compunctionis. Oculos ut non videant*»³³ (*Бог дал им дух раздражения. Глаза, чтобы не видеть*). Таким образом, вместо «духа усыпления» (*soporis*), у Амвросиаста «дух раздражения» (*compunctionis*). Из толкования видно, что такое опущение связано не с тем, что Амвросиаст, зная о сомнительности данного места своего библейского текста, не решается придавать ему существенного значения, а с тем, что автор здесь увлекается другой важной мыслью апостола Павла (о духовной слепоте), в свете которой мутация остается без внимания.

Остальные мутации не оказывают существенного влияния на смысл Священного Писания. Например, в стихе Рим. 1, 7: «*Omnibus qui sunt Romae in caritate dei vocatis sanctis: gratia vobis et pax a Deo Patre nostro et Domino Iesu Christo*»³⁴ (*Всем, кто находится в Риме в любви Божией, призванным святым: благодать вам и мир от Бога отца нашего и Господа Иисуса Христа*) существует отличие от Вульгаты и греческого текста.

Синодальный перевод	NA28	Nova Vulgata	Библейский текст Амвросиаста	Перевод библейского текста Амвросиаста
находящимся в Риме возлюбленным Божиим	τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς Θεοῦ	qui sunt Romae dilectis Dei	qui sunt Romae in caritate Dei	кто находится в Риме в любви Божией

31 *Hieronymus. Epistula 27, 3 // CSEL. 54. P. 225–226.*

32 *Ibid. 8, 23 // P. 282–283.*

33 *Ibid. 11, 8 // P. 366–367.*

34 *Ambrosiaster. Ad Romanos 1, 7 // CSEL. 81/3. P. 18–19.*

Данная смысловая разница не находит отражения в Комментариях. Амвросиаст лишь поясняет, что в любви Божией прибывает только тот, кто верно мыслит о Сыне Божиим: «*Qui sunt hi, nisi qui de Filio Dei recte sentiunt?*» (*Кто они, как не те, кто верно мыслят о Сыне Божиим*). Таких мутаций, не влияющих на интерпретацию, в тексте Амвросиаста встречается достаточно много, их общий объём может быть оценён, приблизительно, в 4-5 % от общего объёма текста.

Заключение

Итак, библейский текст Послания к римлянам, используемый Амвросиастом, представляет собой один из важных образцов доиеронимовской Библии и принадлежит к группе карфагенских текстов. Он имеет в себе ряд особенностей объёмом, порядка, 4-5 % от общего объёма текста. Среди мутаций, помимо прочих, есть и смысловые, которые оказывают влияние на интерпретацию библейского текста толкователем. А поскольку комментарии Амвросиаста имели широкое хождение на протяжении всего Средневековья, можно предположить, что даже после замены *Vetus Latina* Вульгатой идеи Амвросиаста, основанные на этих мутациях, продолжали жить в отрыве от библейского текста. Пример такого распространения мы увидели в сочинении блаженного Августина «*Contra Duas Epistulas Pelagianorum*» в связи с его учением о первородном грехе. Более полное раскрытие всех аспектов такого влияния требует дальнейших, более подробных исследований.

Источники

- Ambrosiastri* qui dicitur Commentarius in Epistulas Paulinas / ed. H. J. Vogels. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1966–1969. (CSEL; vol. 81/1–3).
- Augustinus*. Sancti Aureli Augustini De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum ad Marcellinum libri tres; De spiritu et littera liber unus; De natura et gratia liber unus; De natura et origine animae libri quattuor; Contra duas epistulas Pelagianorum libri quattuor / ed. K. F. Urba et J. Zycha. Vindobonae: F. Tempsky, 1913. (CSEL; vol. 60).
- Epistula ad Ephesios / ed. H. J. Frede. Freiburg: Herder, 1962–1964. (*Vetus Latina*; vol. 24/1).
- Hieronymus*. Epistulae I–LXX / ed. I. Hilberg, editio altera supplementis aucta curante M. Kamptner. Vindobonae: F. Tempsky, 1996. (CSEL; vol. 54).
- Nestle–Aland Novum Testamentum Graece / ed. B. and K. Aland, J. Karavidopoulos, K. M. Martini, B. M. Metzger. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft,²⁸ 2012.
- Nova Vulgata: Bibliorum Sacrorum editio (Vulgate Latin Bible) Sacros, Oecum. Concilii Vaticani II ratione habita, iussu Pauli PP. VI recognita, auctoritate Ioannis Paulis PP. II promulgata. Editio typica altera. Città del Vaticano: Libreria ed. Vaticana, 1986.

Литература

- Алексеев А. А.* Библия. IV. Переводы // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2009. Т. 5. С. 120–200.
- Кикин В., прот.* Библейская и святоотеческая оценка учения о «наследовании» греха // ХЧ. 2013. № 3. С. 6–35.
- Мецгер Б.* Ранние переводы Нового Завета: Их источники, передача, ограничения / пер. с англ. С. Бабкиной. М.: ББИ, 2004.
- Ambrosiaster's Commentary on the Pauline Epistles: Romans* / transl. S. A. Cooper, D. G. Hunter. Atlanta: SBL Press, 2017.
- Freundorfer J.* Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus: Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung über Römerbrief 5, 12–21. Münster: Aschendorff, 1927. (Neutestamentliche Abhandlungen; Bd. 13, 1-2).
- Hunter D. G.* The Significance of Ambrosiaster // *Journal of Early Christian Studies*. 2008. Vol. 17. P. 1–26.
- Krans J.* Who Coined the Name «Ambrosiaster»? // *Paul, John, and Apocalyptic Eschatology. Studies in Honour of Martinus C. de Boer* / ed. J. Krans et al. Leiden, 2013. (Supplements to *Novum Testamentum*; vol. 149). P. 274–283.
- Lucas Franciscus Brugensis.* Notationes in Sacra Biblia, quibus, variantia discrepantibus exemplaribus loca, summo studio discutiuntur. Antverpiae: Ex officina Chriftophori Plantini, Architypographi Regij, 1580.
- Lunn-Rockliffe S.* *Ambrosiaster's Political Theology*. London: Oxford University Press, 2007.
- Schelkle. K. H.* *Paulus, Lehrer der Väter*. 2nd ed. Düsseldorf: Patmos, 1959.
- Vogels H. J.* *Untersuchungen zum Text paulinischer Briefe bei Rufin und Ambrosiaster*. Bonn: P. Hanstein, 1955. (Bonner biblische Beiträge; Bd. 9).

Ambrosiaster's Commentary on Romans: Features of the Biblical Text and Their Interpretation

Priest Andreï Lysevich

MA in Theology

PhD student at the Moscow Theological Academy

Assistant of the Theology Department of Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

ier.A.Lysevich@ya.ru

For citation: Lysevich Andreï E., priest. "Ambrosiaster's Commentary on Romans: Features of the Biblical Text and Their Interpretation". *Theological Herald*, vol. 34, no. 3, 2019, pp. 39–54. (In Russian). doi: 10.31802/2500-1450-2019-34-39-54

Abstract. The article discusses the biblical text and its commentary by the Roman interpreter Ambrosiaster. The subject of the study is notable for the fact that it is the most significant fragment of the first ever in the history of Latin Christian literature full commentary on all the Epistles of the Apostle (except for Heb.). In addition, it is known that the work was widespread in medieval Europe. The main goal of the article is to indicate the peculiarities of the Ambrosiaster biblical text and to reveal their influence on the interpretation. The paper discusses how the biblical text of Ambrosiaster belongs to the main text types of the *Vetus Latina*, namely to the African Cyprian text. Based on a comparative analysis with the *Nova Vulgata*, the most significant discrepancies of meaning are highlighted, their volume estimated, and their influence on the interpretation of the biblical text by Ambrosiaster is described. It is shown that the volume of mutations can be estimated at 4-5 % of the total text volume. Some features of the biblical text lie at the foundation of Ambrosiaster's opinion that the Apostle had repeatedly informed the Romans of his intention to visit them through third parties; death is a just consequence not only for those committing mortal sins, but also for those who patronage them. One of the variations in the biblical text serves as one of the reasons for the formation of Ambrosiaster's original teaching on original sin, as committed by all of us in Adam. It is suggested in the paper that these features of Ambrosiaster's Commentaries could be spread throughout Latin literature even after the unification of the biblical text. An example of such an influence is given in the writings of blessed Augustine.

Keywords: exegesis, Epistle to the Romans, Ambrosiaster, commentary on thirteen epistles of the Apostle Paul, *Vetus Latina*, *Nova Vulgata*, Cyprian type, original sin.

References

- Alekseev A. A., "Biblija. IV. Perevody" ["Bible. IV. Translations"], *Pravoslavnaja jenciklopedija [Orthodox encyclopedia]*, 2009, vol. 5, pp. 120–200 (in Russian).
- Ambrosiaster's Commentary on the Pauline Epistles: Romans*, S. A. Cooper, D. G. Hunter (transl.), Atlanta: SBL Press, 2017.
- Ambrosiastri qui dicitur Commentarius in Epistulas Paulinas*, H. J. Vogels (ed.), Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1966–1969, (CSEL; vol. 81/1–3).
- Augustinus, *Sancti Aureli Augustini De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum ad Marcellinum libri tres; De spiritu et littera liber unus; De natura et gratia liber unus; De natura et origine animae libri quattuor; Contra duas epistulas Pelagianorum libri quattuor*, K. F. Urba et J. Zycha (ed.), Vindobonae: F. Tempsky, 1913, (CSEL; vol. 60).
- Epistula ad Ephesios*, H. J. Frede (ed.), Freiburg: Herder, 1962–1964, (*Vetus Latina*; vol. 24/1).
- Freundorfer J., *Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus: Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung über Römerbrief 5, 12–21*, Münster: Aschendorff, 1927, (Neutestamentliche Abhandlungen; Bd. 13, 1-2).
- Hieronymus, *Epistulae I-LXX*, I. Hilberg, M. Kamptner (ed.), Vindobonae: F. Tempsky, 1996, (CSEL; vol. 54).

- Hunter D. G., "The Significance of Ambrosiaster", *Journal of Early Christian Studies*, 2008, vol. 17, pp. 1–26.
- Kikin V., prot., "Biblejskaja i svjatootecheskaja ocenka učenija o «nasledovanii» greha" ["Biblical and patristic assessment of the doctrine of "inheritance" of sin"], *Hristianskoe čtenie [Christian reading]*, 2013, no. 3, pp. 6–35 (in Russian).
- Krans J., "Who Coined the Name «Ambrosiaster»?", *Paul, John, and Apocalyptic Eschatology. Studies in Honour of Martinus C. de Boer*, J. Krans et al. Leiden (ed.), 2013, (Supplements to *Novum Testamentum*; vol. 149), pp. 274–283.
- Lunn-Rockliffe S., *Ambrosiaster's Political Theology*, London: Oxford University Press, 2007.
- Mecger B., *Rannie perevody Novogo Zaveta: Ih istochniki, peredacha, ogranichenija [The Early translations of the New Testament: Their sources, transfer, restrictions]*, S. Babkina (per.), Moscow: Biblejsko-Bogoslovskij institute [Biblical Theological Institute], 2004 (Russ. translation).
- Menikoff, J., Schelkle, K. H., *Paulus, Lehrer der Väter*, Düsseldorf: Patmos, 1959.
- Nestle-Aland Novum Testamentum Graece*, B. and K. Aland, et al. (ed.), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ²⁸2012.
- Nova Vulgata: Bibliorum Sacrorum editio (Vulgate Latin Bible) Sacros, Oecum. Concilii Vaticani II ratione habita, iussu Pauli PP. VI recognita, auctoritate Ioannis Paulis PP, II promulgata*, Città del Vaticano: Libreria ed. Vaticana, 1986.
- Schelkle, K. H., *Paulus, Lehrer der Väter*, Düsseldorf: Patmos,²1959.
- Vogels H. J., *Untersuchungen zum Text paulinischer Briefe bei Rufin und Ambrosiaster*, Bonn: P. Hanstein, 1955, (Bonner biblische Beiträge; vol. 9).

ВЕРА И НЕВЕРИЕ ФРИДРИХА НИЦШЕ

Михаил Степанович Иванов

доктор богословия
заслуженный профессор Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
Mashburo-mda@yandex.ru

Для цитирования: *Иванов М. С.* Вера и неверие Фридриха Ницше // Богословский вестник. 2019. Т. 34. № 3. С. 55–66. doi: 10.31802/2500-1450-2019-34-55-66

Аннотация

УДК 141.4 (141.5)

В статье анализируются феномены веры и неверия в миросозерцании знаменитого немецкого философа Фридриха Ницше. При этом отмечается, что их специфика обнаруживает себя на фоне тотального пессимизма всего творчества философа, доходящего до того, что автором отрицается не только Бог, религиозная вера, но и все вообще формы мировоззрения и даже существование самой истины, а его вера в сверхчеловека оказывается абсолютно утопической, ибо своё основание она находит в культе силы по ту сторону добра и зла. Внимание читателя статьи обращается также на то, что Ницше при всех неоспоримых достоинствах его литературного стиля в своих суждениях и выводах не всегда последователен, а иногда даже и противоречив. Печальный религиозно-философский опыт, в котором немецкий философ хотя и пытался, по выражению Е. Трубецкого, «осмыслить свой атеизм», сделал тем не менее из Ницше «бесприютного скитальца мысли».

Ключевые слова: вера, Христос, христианство, истина, разум, воля, добро и зло, сверхчеловек.

Изучение философии Ф. Ницше, продолжающееся в течение многих десятилетий, до сих пор оставляет на этом пути множество проблем. Более того, по мнению некоторых современных ницшеведов, эти проблемы со временем лишь увеличиваются, а трудности в изучении наследия немецкого философа лишь углубляются¹. При этом оценка трудов Ницше и его взглядов оказывается далеко не однозначной. Феномен Ницше является настолько уникальным, что требует специальной методологии освоения его наследия.

Чем привлекает немецкий мыслитель? При ответе на этот вопрос нас снова подстерегают неожиданности. Оказывается, что наследие Ницше фактически не несет в себе никакого жизнеутверждающего начала; оно сплошь пессимистично и даже трагично. И хотя сам Ницше иногда создавал какие-то, как ему поначалу казалось, перспективные проекты будущего (в основном они касались будущего самого человека), впоследствии сам философ приходил к пониманию иллюзорности таких проектов и даже призывал тех, кто слишком доверительно относился к его философии, не слушать его поучений, а формировать свои мировоззренческие взгляды самостоятельно. «Вот почему всякий, кто пожелает проникнуть в мысли Ницше, — пишет комментатор его трудов, известный западный философ Карл Ясперс, — должен сам обладать большой внутренней надёжностью: в его собственной душе должен звучать голос подлинного стремления к истине. Из Ницше вечно рвётся наружу неудовлетворённость всем на свете, желание большего и жажда преодоления — и всё это предъявляет исключительно высокие требования к человеку, который пожелает к Ницше прислушаться...

Кто соблазнится, кто позволит Ницше увлечь себя хитросплетениями пустых софизмов, кажущейся беспорностью истин, спонтанностью производных порывов, дурманящим упоением крайностями, тот уже заведомо проклят. Порой в самых удивительных выражениях Ницше призывает проклятие на головы «назойливых почитателей», «обезьян Заратустры», всех тех, кто «не имея на то ни права, ни полномочия станет прикрываться моим авторитетом» (что чрезвычайно его тревожит). Ко всем людям, позволившим его ницшеанской философии соблазнить себя и обмануть, он в гневе восклицает:

«Этим нынешним людям я не стану светить — и не светом назовут они меня. Этих — я желаю ослепить: молния моей мудрости! выжги им глаза!»²

1 Марков Б. Человек, государство и Бог в философии Ницше. СПб., 2005. С. 448.

2 Ясперс К. Ницше и христианство. М., 1994. С. 92–93.

При этом К. Ясперс остроумно и иронично замечает:

«На дружеское напутствие это совсем не похоже. Ницше отпускает нас от себя так, словно отказывает нам в себе. Вся тяжесть возлагается на нас. Истинно лишь то, что исходит от нас самих — при посредстве Ницше»³.

Искать истину в самом себе — это кредо пронизывает всё наследие немецкого философа, являясь одновременно своего рода методологическим принципом понимания ницшеанских идей. Это же кредо во многом определяет и позицию Ницше в вопросах веры и неверия. Однако когда философ выражает веру человека как носителя истины, он отнюдь не имеет в виду человека современного, к которому он испытывает полное отвращение. «Я, — пишет он, — презираю нынешнего человека, с которым я роковым образом связан как современник. Нынешний человек! Я задыхаюсь от его нечистого дыхания!»⁴

Ницше верит в человека идеального, которого он назовёт в своих философских трудах известным именем «сверхчеловек». Но и здесь не всё так однозначно, как может показаться на первый взгляд. Такая вера не внушает доверия, поскольку сам философ, как отмечает князь Е. Трубецкой, порой утрачивает веру в самого себя, «когда на него нападает сомнение в той истине, которую он ищет, в предмете его искания и в цели его жизни»⁵. Для подтверждения своего вывода Трубецкой приводит слова самого Ницше, в которых даётся сравнение высших замыслов и отдалённых прогнозов человека с бессмысленным движением морских волн.

«Как жадно подступает... волна, словно рассчитывая достичь чего-то! С какой устрашающей проворностью вползает она в сокровеннейшие уголки скалистых ущелий! Кажется, она хочет кого-то опередить; кажется, что там запрятано нечто, имеющее цену, большую цену! И вот она возвращается, чуть медленнее, всё ещё совсем белая от волнения, — разочарована ли она? Нашла ли она то, что искала? Притворяется ли разочарованной? Но уже надвигается другая волна, более ненасытная и дикая, чем первая, и вновь душа её, казалось бы, исполнена тайн и прихотей кладоискателя. Так живут волны — так живём мы, волящие! — большего я не скажу»⁶.

3 Там же. С. 93.

4 Цит. по: *Трубецкой Е.* Философия Ницше. М., 1904. С. 2.

5 Там же. С. 27.

6 *Ницше Ф.* Веселая наука. Кн. 4 // *Ницше Ф.* Полное собрание сочинений. Т. 3. М., 2014. С. 501.

В минуты торжественного воодушевления Ницше загорается верой в себя и обращается к человечеству с новым словом, которое, как ему кажется, он призван сказать миру. Но проходит время, и философа начинают терзать мучительные сомнения в истинности того, что им было сказано ранее. Это происходит с Ницше в силу его неоднозначного отношения к разуму человека. В этом отношении вера и неверие Ницше на почве переоценки им всех ценностей приходят между собой в одно из самых сильных столкновений. В текстах философа можно встретить целый ряд мест, где их автор преисполнен верой в могущество человеческого разума; он услаждается полётом и дерзанием мысли разумного существа, радуется той самоуверенности, с какой разум приходит к самоутверждению. Однако мы с удивлением узнаём, что в других текстах вера в разум неожиданно переходит у Ницше «в скептицизм и отчаяние»⁷. Для Ницше проявление нашего рассудка всегда несёт на себе печать недоверности. «В жизни человека, — замечает Трубецкой, комментируя Ницше, — разум — самое ценное и вместе с тем самое бесценное, достойное презрения; он — источник высших наших радостей и вместе с тем наша казнь, как бы проклятие нашего существования; он — цель нашей жизни и вместе с тем злейший её враг»⁸.

Не следует думать, что недоверие к разуму возникает у Ницше по той же причине, по какой критическое отношение к этой познавательной силе человека существует в христианской и прежде всего в православной традиции, где признаётся существенное изменение разума, который в силу господствующего в человеке греха часто превращается, по выражению И. Ильина, из «духовно-опытного созерцающего разума» в «отвлечённо-мыслящий плоский рассудок»⁹. Дело в том, что немецкий философ не был адептом не только христианства, но и любой другой религии и вообще относился к религиозной сфере крайне негативно.

Негативизм философа распространяется не только на религиозную веру. «Отрицание Бога не является главной стратегией его философствования. Ницше полагал, что не только религия, но и все остальные формы мировоззрения, все истины и моральные ценности есть не что иное, как заблуждения. Христианство — религия неудачников; философия — постоянное заблуждение. Меру великого разрыва Ницше превзойти уже невозможно, ибо он не оставил вне критики ни одного основания европейской культуры. Ницше жил в этом разрыве»¹⁰. Так что радикальным было не только безбожие философа, но и любое его отрицание.

7 Трубецкой Е. Философия Ницше. С. 59.

8 Там же.

9 Иванов М. Богословский сборник. Т. 2. М., 2011. С. 191.

10 Марков Б. Человек, государство и Бог в философии Ницше. С. 42–43.

Чем это было вызвано? Многие интерпретаторы идей Ницше полагают, что ответ на этот вопрос содержится в отрицании немецким философом какой бы то ни было метафизики трансцендентности бытия, а следовательно, и в неверии в потусторонний мир, в котором истина, добро и красота пребывают как эталоны бытия. Для Ницше таких эталонов не существует. Он проникнут сознанием бесцельности бытия, бессмысленности мирового процесса: «В бесконечном времени и в бесконечном пространстве, — пишет он, — нет никаких целей». С этой точки зрения, разумеется, «нельзя доказать ни метафизической, ни нравственной, ни эстетической ценности существования»¹¹. Однако мечту о «великом человеке», как ранее уже было отмечено, Ницше всё же в себе лелеял.

Особого внимания на этом фоне заслуживает отношение Ницше к Иисусу Христу и христианству. Обращаясь к этой теме, снова приходится говорить о непоследовательности ницшеанской мысли. Первоначально Ницше проявил к христианским идеям определённый интерес и даже, как отмечает К. Ясперс, был «захвачен» «христианскими импульсами», однако впоследствии стал использовать их «в борьбе против христианства»¹². Непоследовательность ницшеанской мысли отчасти может быть объяснена тем, что для Ницше Иисус и Христос — это, как ни странно, два евангельских образа. Если Иисус — это конкретная историческая личность, то Христос — это собирательный образ, составленный впоследствии самими христианами. Само собой разумеется, Ницше не верил в божественность ни того, ни другого. В свою очередь, личность Иисуса, как полагает один «из крупнейших зарубежных исследователей и переводчиков работ Ф. Ницше» Вальтер Кауфман¹³, тоже может быть понята двояко. С одной стороны, Иисус — это, как пишет Ницше, борец «против касты, привилегий, порядка, формулы. (Иисус провозглашает — *М. И.*) “нет” всему жреческому и богословскому... (Этот — *М. И.*) святой анархист, призывавший к протесту против господствующего порядка подлый люд, отверженных и “грешников”... — этот анархист с его речами (если только верить Евангелиям), за которые и сегодня упекут в Сибирь, был политическим преступником постольку, поскольку вообще политические преступления мыслимы в сообществе аполитичном до абсурда. Это и привело Его на крест: доказательство — надпись на кресте. Он умер за свои “грехи”, и нет оснований, как это часто утверждают, будто он умер, чтобы искупить “грехи” других»¹⁴.

11 Чит. по: кн. *Трубецкой Е.* Философия Ницше. С. 15.

12 *Ясперс К.* Ницше и христианство. С. 76.

13 *Кауфман В.* Ницше — философ, психолог, антихристианин. СПб., 2016. С. 4.

14 *Ницше Ф.* Антихрист. Антихристианин // *Ницше Ф.* Полное собрание сочинений. Т. 6. М., 2009. С. 135.

С другой стороны, у Ницше присутствует «психологический образ» Иисуса. Для немецкого философа Иисус — совсем не боец. Критикуя Ренана, этого, как отмечает Ницше, «шута в психологии», который «применил к объяснению типа Иисуса два наиболее неуместных понятия, какие только могли тут быть: “гений” и “герой”... Если есть что-то неевангельское, так это понятие “героя”. Как раз ощущение обратное тому, что ты за что-то сражаешься, борешься, сделалось здесь инстинктом; неспособность к сопротивлению становится моралью (“Не противься злumu” — глубочайшее слово Евангелий...) — блаженство в мире, кротость, неумение враждовать... И после этого Иисус — герой! А какое недоразумение — слово “гений”! Наше понятие “духа”, понятие нашей культуры утрачивает всякий смысл в мире, где живёт Иисус. Рассуждая строго, как физиолог, тут совсем другое слово было бы уместнее»¹⁵.

До сих пор неизвестно, каким словом Ницше хотел назвать в этом тексте Иисуса. Существует предположение, что философ, для которого большим авторитетом являлся Достоевский, имел в виду слово «идиот», тем более что в своих работах это слово он стал использовать после того, как познакомился с романами Достоевского. Можно сказать, что Ницше относился к Иисусу даже с некоторым уважением. Он писал: «Если начистоту, был только один Христианин (т.е. Иисус — *М. И.*), и Он умер на кресте... Этот “благовестник” умер так, как он жил, как он учил, — не для “спасения людей”, но для того, чтобы показать, как нужно жить. Человечеству Он оставил в наследство свою практику: Его поведение перед судьями, перед преследователями, обвинителями и всеми клеветниками и насмешниками — Его поведение на кресте. Он не сопротивляется, Он не защищает свое право, Он не предпринимает ни одной попытки отвести от Себя беду; наоборот, Он бросает ей вызов. И Он молит, Он страдает, Он любит с теми, в тех, которые делают Ему зло. Не сопротивляться, не ненавидеть, не призывать к ответу — даже не сопротивляться злumu, но любить Его»¹⁶. Уважение Ницше к Иисусу имеет свои пределы. Идеал Иисуса, конечно же, не идеал самого Ницше, воля которого страстно рвётся к власти. В понимании философа Иисус вёл себя так, потому что ещё не созрел и не прозрел. «Он умер слишком рано, — заключает Ницше, — он сам отрёкся бы от своего учения, доживи до моих лет. Он был достаточно честен для того, чтобы отречься»¹⁷.

15 *Ницше Ф.* Антихрист. Антихристианин // *Ницше Ф.* Полное собрание сочинений. Т. 6. С. 136–137.

16 *Кауфман В.* Ницше — философ, психолог, антихристианин. С. 459, 464–465.

17 Там же. С. 465.

Для Ницше Христос, в отличие от Иисуса, — это, как уже было отмечено, собирательный образ. Он появился в сознании христиан после переосмысления ими жизни и учения Иисуса, в результате чего был составлен евангельский текст, подвергшийся впоследствии дальнейшему переосмыслению. Самое значительное участие в этом процессе, по Ницше, принял апостол Павел. Ницше обвиняет его в чудовищных искажениях Евангелия. «Само Евангелие, — пишет философ, — умерло на кресте. То, что с той минуты называют “Евангелием”, всегда было обратным тому, ради чего он (Иисус — М. И.) жил, было “дурной вестью”, “дисангелием”»¹⁸. Так что приписывать Ницше протестантские настроения, как это делает целый ряд ницшеведов, было бы необъективно; Ницше в этом вопросе более радикален и идёт гораздо дальше протестантской критики.

При всей силе отрицания, какая владела немецким философом, Ницше всё же не был тотальным нигилистом. Применительно к отдельным феноменам он проявлял веру, которая была у него весьма своеобразной, непостоянной, а иногда и противоречивой.

Утратив религиозную веру и провозгласив шокирующий лозунг: «Бог умер», Ницше вместе с тем утратил и веру в цель и смысл жизни. При этом он понимал, что бесцельная и бессмысленная жизнь превращается в жизнь опустошённую и приводит человека в тупик. Ницше начинает искать выходы из этого тупика. «Если никто не сможет ответить тебе на вопрос: для чего ты существуешь? — пишет он, — то попытайся наконец оправдать смысл твоего существования, так сказать, а posteriori и для этого поставь себе задачу и цель, некоторое “для чего”, возвышенное и благородное “для чего”. Погибни ради этой цели; я не знаю лучшей жизненной задачи, чем погибнуть ради чего-либо великого, невозможного»¹⁹. Такой текст не может не привести читателя в крайнее недоумение. Ницше, как уже было отмечено ранее, подвергнувший человеческий разум уничтожающей критике, теперь советует ему измыслить собственную цель жизни в её субъективном наполнении и при этом погибнуть ради этой цели. Встречаясь с аналогичными советами Ницше, многие исследователи его философского наследия были не в состоянии понять такую «веру» немецкого философа в собственные силы человека и находили объяснение его измышлениям лишь в болезни философа, которая его долго мучила и рано свела в могилу. Нам же лишь

18 *Ницше Ф.* Антихрист. Антихристианин // *Ницше Ф.* Полное собрание сочинений. Т. 6. С. 147.

19 Цит. по: *Трубецкой Е.* Философия Ницше. С. 15–16.

остаётся сказать: жизненный опыт Ницше в очередной раз показывает, что утрата подлинной религиозной веры очень часто приводит не только к атеизму, но и к суеверию, и к «слепой» вере.

«Слепая» вера Ницше находит выражение и в ряде других его философских идей и, в частности, в общеизвестной ницшеанской идее «сверхчеловека». Эта идея находится в тесной связи с двумя другими идеями философа: идеей «вечного возвращения (бесконечного повторения)» и идеей «воли к власти».

Чтобы стать «сверхчеловеком», человек, по Ницше, должен пройти определённый путь развития. Таким путём не может стать его естественная эволюция, о которой писал Дарвин. Не принимает Ницше и христианский путь духовного возрождения. Как уже было отмечено ранее, он относился к христианству крайне негативно. Христианство, по Ницше, культивировало стадное, домашнее, в конечном счете большое животное, поэтому Ницше предлагает отказаться от морально-религиозной антропотехники христианства и обратиться к технологии воспитания сверхчеловека. «Жизнь для меня, — утверждал Ницше, — тождественна инстинкту роста, власти, накопления сил, упрямого существования; если отсутствует воля к власти, существо деградирует»²⁰. На этом пути человек должен преодолеть моральные и религиозные принципы, что поставит его на более высокую ступень развития. Итогом же его развития становится сверхчеловек, задачей которого является «творить превыше себя». «Бог умер, — заявляет Ницше, — теперь хотим мы, чтобы жил сверхчеловек»²¹. Отрицание Ницше морали ставит его «по ту сторону добра и зла». А это, в свою очередь, ведёт философа к переоценке всех ценностей. Ясперс отмечал, что переход от негативного к позитивному оставался проблемой до самого конца творческого пути Ницше. Сам Ницше характеризует своё философствование то как «опрокидывание идиологов», то как «рисование на стене новых идеалов». Такова ситуация после «смерти Бога»: отрицать старое и создавать новое... (Ницше — *М. И.*) расчищает пространство вперёд, но при этом не устанавливает границу критики. И в этом — его опасность»²².

Человеческих форм власти Ницше не признавал. Они для него, по его же собственному выражению, «слишком человеческие». Он утверждал, что высшая форма власти проявляется в становлении. Однако само становление он представлял весьма оригинально. Для

20 Цит. по: *Марков Б.* Человек, государство и Бог в философии Ницше. С. 267.

21 Там же. С. 313.

22 Там же. С. 309.

него оно — «игра стихийных сил бытия»²³, поэтому стремление к власти — это не выражение природы самого человека. Так что в ницшеанской «воле к власти» усматривать призыв к насилию, как это делают некоторые критики Ницше, нет достаточных оснований.

«Игра стихийных сил бытия» включена у Ницше в контекст мирового процесса, в понимании которого в очередной раз проявилась оригинальность его веры. Ницше верит, что в этом процессе на первый план выступает сила, а не истина. Он пишет: «Уважение к истине есть... следствие иллюзии и... мы должны ценить образующую, упрощающую, формирующую, изобретающую силу больше, чем истину»²⁴, ибо истины, по Ницше, не существует вообще. В другом месте он отмечает: «Мир... "течёт", как нечто становящееся, как постоянно изменяющаяся ложь, которая никогда не приближается к истине, ибо никакой истины нет»²⁵.

Через призму силы Ницше воспринимает и саму жизнь. Для него она «представляет специфическую волю к аккумуляции силы...»²⁶ «Жизнь стремится, — пишет он, — к максимуму чувства власти; в существе своём она есть стремление к большему количеству власти; всякое стремление есть не что иное, как стремление к власти; эта воля остаётся самым основным и самым подлинным фактом во всём совершающемся»²⁷. Поэтому для Ницше жизнь — это не сущность бытия, а «только средство к чему-то; она есть выражение форм роста власти»²⁸. Как происходит этот рост? — задаётся вопросом Ницше и отвечает: «в противоположных обстоятельствах»²⁹. Под ними философ, естественно, не подразумевает тех обстоятельств, какие, согласно христианским убеждениям, способствуют человеку побеждать зло и достигать духовного преображения. По Ницше, эти «обстоятельства» тоже способствуют, но не победе над злом, а достижению состояния «сверхчеловека». Он пишет: «Воля (человека — *М. И.*) к жизни должна... возвыситься до степени безусловной воли к власти. Мы полагаем, что суровость, насилие, рабство, опасность на улице и в сердце, скрытность, стоицизм, хитрость искусителя и чертовщина всякого рода, что всё злое, ужасное, тираническое, хищное и змеиное в человеке столь же способствует возвышению вида "человек", сколь и противоположное всему этому»³⁰.

23 Там же. С. 356.

24 *Ницше Ф.* Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. М., 1994. С. 285.

25 Там же. С. 288.

26 Там же. С. 328.

27 Там же. С. 329.

28 Там же. С. 336.

29 *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. Раздел 2. Свободный ум // *Ницше Ф.* Полное собрание сочинений. Т. 5. М., 2012. С. 56.

30 Там же.

«Силу жизни», приводящую человека к власти, Ницше воспринимает как объективную ценность, забывая при этом, что в природе, согласно его же представлениям, нет вообще никаких ценностей; «в нашем понятии “ценности” выражается помрачение нашей мысли: оно есть чисто человеческое измышление и иллюзия, нечто такое, что человек привносит в жизнь»³¹. Становление сверхчеловека происходит, по Ницше, в условиях становления Вселенной. Однако и здесь заметна противоречивость мысли философа и скудность его веры. Дело в том, что «вечное возвращение», в которое верит Ницше, не предполагает никакой цели (о чем сам философ упоминает неоднократно). Не случайно он проявляет свои симпатии к языческому богу Дионису, «как символу вечного возвращения и круговорота жизни»³². И при этом он признаёт становление Вселенной, которое, по существу, таковым не является и «в котором нет ни пребывающей и становящейся субстанции, ни конечной цели, к которой бы стремилась эволюция; она — хаос, в котором нет ни единства, ни порядка, ни логики, ни целесообразности. Перед нами последовательность сложных комбинаций, развёртывающихся в бесконечную цепь, ничего не значащих, ни к чему не приводящих, — бессмысленная математическая игра сил, действующих одна на другую, реализующая по воле случая некоторое число возможных группировок. *Становление лишено всякого смысла* (курсив наш — М. И.); про него нельзя сказать, что оно разумно или неразумно, доброжелательно или беспощадно; оно в высшей степени безразлично и аморально; оно не преследует никакой цели»³³.

Таким предстаёт перед нами Фридрих Ницше в своих бесконечных противоречиях, идеях, несбыточных мечтаниях, сомнениях. Потеряв истинную веру, он постоянно и напряжённо искал какую-то опору в жизни. На исходе своего жизненного пути он как-то заметил: «Да, так начинается скитание, и оно продолжается — до каких пор? Когда всё пройдено, куда тогда стремиться? Когда все комбинации, какие только возможны, исчерпаны, что тогда? Не придётся ли опять вернуться к вере? Быть может, даже прийти к католической церкви?»³⁴ Сказанные в полушутливом тоне, эти слова, однако, обнажают всю безысходность

31 Трубецкой Е. Философия Ницше. С. 55.

32 Марков Б. Человек, государство и Бог в философии Ницше. С. 484.

33 Ницше Ф. Воля к власти. С. 14.

34 Фридрих Ницше и русская религиозная философия: Переводы, исследования, эссе философов «серебряного века» / сост., послесл., примеч. И. Т. Войцкой. Т. 2. Минск, 1996. С. 489.

Ницше и весь трагизм его философии, которая, как отмечает кн. Е. Трубецкой, является несомненно «совершенным атеизмом». Однако её оригинальность — не в этом, а в том, что Ницше, по Трубецкому, «решился до конца продумать свой атеизм, вывести из него все его логические последствия. Он не принадлежит к тому ходячему типу философов нашего времени (например, к материалистам — *М. И.*), для которых вопросы, связанные с религией, отпадают как раз и навсегда поконченные»³⁵. Для Трубецкого Ницше представляет собой «образ странника, бесприютного скитальца мысли, который обошёл вселенную (и) не нашёл того, что искал, и не имеет, где поклонить голову»³⁶.

Источники

Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. М.: REFL-Book, 1994.

Ницше Ф. Полное собр. соч. В 13 т. Т. 3. М.: Культурная революция, 2014; Т. 5. М.: Культурная революция, 2012; Т. 6. М.: Культурная революция, 2009.

Литература

Иванов М. Богословский сборник. В 2 т. Т. 2. М.: ДеЛи плюс, 2011.

Кауфман В. Ницше — философ, психолог, антихристианин. СПб.: Владимир Даль, 2016.

Марков Б. Человек, государство и Бог в философии Ницше. СПб.: Русский остров; Владимир Даль, 2005.

Трубецкой Е. Философия Ницше: критический очерк. М.: Типолитограф. т-ва И. Н. Кушнерев и К°, 1904.

Фридрих Ницше и русская религиозная философия: Переводы, исследования, эссе философов «серебряного века». В 2 томах / сост., послесл., примеч. И. Т. Войцкой. Минск; М.: «Алкиона» — «Присцельс», 1996. Т. 2.

Ясперс К. Ницше и христианство / пер. с нем. Т. Ю. Бородай. М.: Моск. филос. Фонд; Медиум, 1994.

35 *Трубецкой Е.* Философия Ницше. С. 35–36.

36 Цит. по: *Марков Б.* Человек, государство и Бог в философии Ницше. С. 483.

Faith and Disbelief of Friedrich Nietzsche

Mikhail S. Ivanov

Doctor of Theology

Honored Professor of the Theology Department of Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

Mashburo-md@yandex.ru

For citation: Ivanov M. S. "Faith and Disbelief of Friedrich Nietzsche". *Theological Herald*, vol. 34, no. 3, 2019, pp. 55–66. (In Russian). doi: 10.31802/2500-1450-2019-34-55-66

Abstract. The article analyzes the phenomena of faith and disbelief in the worldview of the famous German philosopher Friedrich Nietzsche. At the same time, it is noted that their specificity reveals itself against the background of total pessimism of all the creativity of the philosopher, reaching the point that the author denies not only God, religious faith, but all forms of worldview and even the existence of the truth itself, and his faith in the Superman is absolutely utopian, because it finds its basis in the cult of power on the other side of good and evil. The attention of the reader is also drawn to the fact that Nietzsche, despite all the undeniable advantages of his literary style in his judgments and conclusions, is not always consistent, and sometimes even contradictory. The sad religious and philosophical experience in which the German philosopher though tried, in E. Trubetskoy's expression, «to comprehend the atheism», made nevertheless of Nietzsche «the homeless wanderer of thought».

Keywords: faith, Christ, Christianity, truth, mind, will, good and evil, Superman.

References

- Fridrih Nicshe i russkaja religioznaja filosofija: Perevody, issledovanija, jesse filozofov "serebrjanogo veka"*, v 2 t. [*Friedrich Nietzsche and Russian religious philosophy: Translations, studies, essays of the philosophers of the silver age, in 2 vol.*], I. T. Vojckaja (comp.), Minsk; Moscow: "Alkiona" — "Priscel's", 1996, vol. 2.
- Ivanov M., *Bogoslovskij sbornik, v 2 t. [Theological collection, in 2 vol.]*, Moscow: DeLi plus, 2011, vol. 2.
- Jaspers K., *Nicshe i hristianstvo [Nietzsche and Christianity]*, T. Ju. Borodaj (per.), Moscow: Moskovskij Filozofskij Fond; Medium, 1994 (Russ. translation).
- Kaufman V., *Nicshe — filozof, psiholog, antihristianin [Nietzsche — philosopher, psychologist, anti-Christian]*, Saint-Peterburg: Vladimir Dal', 2016.
- Markov B., *Chelovek, gosudarstvo i Bog v filosofii Nicshe [Man, state and God in the philosophy of Nietzsche]*, Saint-Peterburg: Russkij ostrov; Vladimir Dal', 2005.
- Nicshe F., *Polnoe sobranie sochinenij v 13 t. [Complete works in 13 vol.]*, Moscow: Kul'turnaja revolucija, 2009, vol. 6; 2012, vol. 5; 2014, vol. 3.
- Nicshe F., *Volja k vlasti: opyt pereocenki vseh cennostej [Will to power: the experience of revaluation of all values]*, Moscow: REFL-Book, 1994.

ХАЛКИДОНСКИЙ СОБОР, ЕГО РЕЦЕПЦИЯ И НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ХРИСТОЛОГИИ В V — НАЧАЛЕ VI ВЕКА

Диакон Сергей Кожухов

кандидат богословия
доцент кафедры библеистики Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
patrology@yandex.ru

Для цитирования: Кожухов С. А., *диак.* Халкидонский Собор, его рецепция и некоторые аспекты христологии в V — начале VI вв. // Богословский вестник. 2019. Т. 34. № 3. С. 67–88. doi: 10.31802/2500-1450-2019-34-67-88

Аннотация

УДК 262.5 (232)

В статье даётся краткий обзор богословского, исторического и культурного восприятия Халкидонского Собора на христианском Востоке во второй половине V — нач. VI в. Его итоги побудили многих богословов предпринять попытку защиты или опровержения решений Халкидона. Причина этому — в учении Собора о наличии двух природ во Христе после воплощения Бога Слова и их единения «в одно Лицо, или Ипостась, Христа». Со стороны последователей Халкидонского Собора, таких как свв. Лев Великий, Геннадий Константинопольский, монах Нефалий, Иоанн Кесарийский, был предпринят ряд попыток объяснить учение о двух природах Христа и единой Ипостаси, или Лица. Христологический синтез Халкидона и свт. Кирилла Александрийского был наиболее представлен Грамматиком через формулу «в Лице Бога Слова», для соединения двух природ, и теопасхитской формулой «Один от Святой Троицы пострадал», что можно назвать первыми шагами к формулированию учения о включении плоти в Ипостась Бога Слова.

Ключевые слова: Халкидонский Собор, христология, Ипостась, Лицо, природа, Христос, Бог Слово, халкидониты, свт. Лев Великий, свт. Геннадий Константинопольский, монах Нефалий, Иоанн Кесарийский Грамматик.

Исторический обзор

Халкидонский Собор — одно из крупнейших событий в жизни Церкви по обсуждаемым на нём вопросам веры, но вместе с тем, как говорит протопресвитер Иоанн Мейендорф, именно этот Собор явился причиной и поныне продолжающегося раскола Восточной Церкви¹. Неразрешимая проблема, ставшая камнем преткновения, — это понимание терминологии. Именно она стала причиной столь долгой полемики между последователями и противниками Халкидонского Собора.

Вопрос о вере очень быстро превратился в политическое противостояние. Постановления Халкидонского Собора сразу же стали иметь законную силу не только в Церкви, но и приняли статус государственных законов в империи, поэтому не принявшие Халкидонский Собор поставили себя вне закона. Это послужило причиной к постепенному отчуждению некоторых частей империи, которое окончательно оформилось в VII в. после арабских завоеваний. В Сирии и главным образом в Египте², где скрывались многие «опальные» богословы, не принявшие Халкидонский Собор, сформировалась параллельная церковная иерархия, которая находилась в явной оппозиции императорской власти³. По этой причине значительная часть населения этих территорий империи не желала более оставаться под властью прохалкидонских императоров и приветствовало её свержение персами и арабами⁴.

- 1 Мейендорф И., протопр. Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 13.
- 2 Из Александрии непринятие Халкидонского Собора распространилось в Эфиопию и Судан, где сохраняется и по сей день.
- 3 В Сирии усилиями Иакова, известного под именем Барадей («нищий, одетый в звериные шкуры»), сформировалась своя монофизитская иерархия. Он был рукоположен в епископа Сирии в Константинополе в 542/543 гг. по требованию персидской династии Сасанидов и при содействии императрицы Феодоры. Таким образом, в Сирии, говорит А. Гриллемайер, существовали два патриархата: «Древне-Восточный Сирийский и Халкидонско-Византийский» (*Grillemeier A., Heintzler Th. Christ in Christian Tradition. Vol. 2/2. From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604). The Church of Constantinople in the Sixth Century. London, 1995. P. 1).*
- 4 В. В. Болотов в труде «Лекции по истории древней Церкви» говорит, что монофизитство охватило несколько народностей: сирийцев, коптов, армян. Догматические споры были осложнены здесь сплетением с чисто национальной почвой. Некоторые вожаки народностей воспользовались спором для того, чтобы из догматической розни создать опору для национальной независимости (*Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. 4. СПб., 1994. С. 319*). Если что и могло объединить окраины с центром, так это единство религии, а раз оно было поколеблено разномыслием, то уже связь с центром неизбежно нарушалась (Там же. С. 320). Египет в борьбе с мусульманами держался предательской

Вторжения последних положили конец существованию независимых центров церковной жизни в Сирии, Палестине и Египте⁵.

Вместе с оппозицией Халкидонскому Собору можно говорить и о рождении новой культурной среды, главным образом среди монашествующих, идеалом и благочестием которой было непоколебимое противостояние Халкидонскому Собору и борьба за «чистоту веры». В конце V — начале VI в. наблюдается тенденция к написанию агиографической литературы антихалкидонского толка, исторических свидетельств, прославляющих борцов с «халкидонской ересью». Следует отметить неподдельный интерес монофизитских авторов и к предшествующей традиции для обоснования своего учения с позиции догматов церковных соборов и авторитетных текстов более ранних отцов. Таким образом, подобное движение имело ярко выраженный идеологический характер. Это была «борьба за авторитет истории»⁶. Иными словами, противники Халкидона рассматривали историю в определённом контексте, чтобы придать больший авторитет своему учению для формирования богословской традиции и отчуждения от неё Халкидонского Собора⁷.

Главным предметом спора явилось мнение, что Халкидонский Собор, приняв учение о двух природах во Христе после воплощения, сделал себя последователем и приемником несторианской христологии

политики. Религиозная разность была так велика, что парализовала усилия Византии удержать Египет за собой. И когда Египет был покорён арабами, тогда население с радостью приветствовало их как освободителей (Там же. С. 322).

- 5 Халкидонский Собор не был принят также и в Армении. Как отмечает В. В. Болотов, во многом по политическим мотивам. Разрыв, говорит он, произошёл не потому, что на Соборе не было армян, а потому, что он был созван императором Маркианом. Армяне по религиозным побуждениям были вынуждены начать войну с персами, оставаясь в полной уверенности, что получат помощь от Византии. В Константинополь были отправлены послы, которые и пробыли там довольно значительное время. Тогда умер Феодосий II и на его место вступил Маркиан. Армяне не получили помощи и были разбиты, вследствие чего имя Маркиана сделалось среди них ненавистным. После этого Армянская церковь приняла «Энотикон» императора Зенона (482 г.), поскольку Халкидонский Собор считался тогда еретическим (Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. 4. С. 323). Немецкий учёный А. Гриллемайер полагает, что только на соборах в г. Двине (506/507 и 552 гг.) Армянской церковь в качестве официальной была принята христология Севира Антиохийского (см.: *Grillemeier A., Heinthaler Th. Christ in Christian Tradition. Vol. 2/2. P. 1–2*).
- 6 *Steppa J.-E. John Rufus and the World Vision of Anti-Chalcedonian Culture. New-Jersey, 2002. P. XXVI-XXVIII.*
- 7 Один из ярких примеров — сочинение Иоанна Руфа: *Jean Rufus, évêque de Maiouma. Plérophories, c'est-à-dire témoignages et révélations contre le concile de Chalcedoine / version syriac et traduction français par F. Nau. Paris, 1911. (PO; vol. 8/1). P. 11–156.*

и отступил от учения свт. Кирилла Александрийского, то есть от веры, провозглашённой на Эфесском Соборе в 431 г.⁸ Терминология Халкидонского Собора, как считают многие его противники, также изменилась по сравнению с Кирилловой. В его символе была использована богословская формула папы Льва Римского «в двух природах» (ἐν δύο φύσεσιν) вместо формулы «из двух природ» (ἐκ δύο φύσεων), которую употреблял свт. Кирилл Александрийский для выражения соединения двух природ во Христе. Кроме того, Собор установил различие между терминами «ипостась» и «природа», отождествив первый с «лицом», а второй — с «сущностью»⁹, что также явилось грубым отступлением от терминологии Александрийца и было сделано, как считали оппоненты, для утверждения учения о соединении двух природ во Христе в единой Ипостаси. На основании данной терминологии догматическое содержания Халкидонского ороса можно свести к двум положениям: 1) во Христе сохраняются две природы¹⁰ и два свойства; 2) но одна ипостась, или лицо. Вокруг этого учения и развернулась нешуточная полемика. Противоречие, с точки зрения противников Халкидонского Собора, заключалось в том, что формально терминология, оставаясь той же, тем не менее изменилась по богословскому содержанию. Термин «природа» стал, наряду с «сущностью», обозначать «общее» понятие, поэтому уже весьма сомнительно было бы сказать, что Христос — это «одна природа Бога Слова воплощённая»¹¹.

8 Как известно, Эфесский Собор запретил впредь составлять какие-либо символы веры, в чём очень часто обвиняли Халкидонский Собор его противники (см.: *Мейендорф И., протопр.* Иисус Христос в восточном православном богословии. С. 31).

9 В учении о Святой Троице это различие было предложено отцами-каппадокийцами и принято на Втором Вселенском Соборе (381 г.). В области христологии многие вопросы оставались ещё нерешёнными, поэтому Севиру Антиохийскому было очень удобно интерпретировать христологию св. Кирилла Александрийского в смысле «одной природы» во Христе, по-разному употребляя терминологию в христологии и в учении о Святой Троице. Этот вопрос мы очень подробно разберём ниже в нашей работе.

10 Полемисты-последователи Халкидонского Собора совершенно спокойно могли заменять термин «природа» термином «сущность», как это делал, например, Иоанн Кесарийский, что было неприемлемо для Севира Антиохийского.

11 Для Севира Антиохийского это два принципиально разных понятия в христологии. Нельзя было сказать: «Одна сущность Бога Слова воплощённая». Именно в некорректном употреблении этих понятий Севира обвиняли Иоанн Грамматик и монах Нефалий.

Халкидониты предлагали понимать её в смысле двух природ, в чём последователи свт. Кирилла Александрийского, и не только монофизитского толка, усматривали явную уступку антиохийцам и попрание авторитета великого святителя и борца с несторианской ересью. Именно поиск путей опровержения или оправдания богословия Халкидона и способствовал зарождению халкидонского¹² и антихалкидонского богословия. В связи с этим обеими сторонами был разработан ряд терминологических решений для понимания образа соединения двух природ во Христе после воплощения. На фоне усиливающегося противостояния между богословами со стороны имперской власти также предпринимается ряд попыток найти решение проблемы, что чаще всего приводило к ещё большей эскалации противостояния¹³. Императоры, поддерживавшие противников Собора, стремились с помощью эдиктов и вовсе лишить Халкидонский Собор законного статуса и авторитета в истории¹⁴. Это привело к тому, что «Энотикон» (482 г.) императора Зенона спровоцировал появление так называемой акакианской схизмы, которая продлилась тридцать шесть лет вплоть

- 12 Движение последователей Халкидонского Собора современные учёные назвали «неохалкидонизмом» или «Кирилловым халкидонизмом».
- 13 Самые значительные из них принадлежат императору Юстиниану (527–565) и его супруге Феодоре.
- 14 Особенной направленностью против Халкидонского Собора отличается «Энциклика» императора Василиска, правившего всего 20 месяцев (с января 475 г. по сентябрь 476 г.). В ней говорится, что томос свт. Льва Великого и постановления Халкидонского Собора нарушили единение в Святых Церквах, поэтому каждый епископ должен предавать их огню и держаться веры 318-ти и 150-ти отцов как правила веры, анафематствуя всякое положение Халкидона. Кроме того, прославлялись соборы 431 г. и 449 г. («Разбойничий собор»). Текст «Энциклики» см.: *Evagrius Scholasticus. Historia ecclesiastica* III, 4 // PG. 86. Col. 2597–2604. (Рус. пер.: *Евагрий Схоластик. Церковная история / пер. с греч., вступ. статья, коммент. и прил. И. В. Кривушина. СПб., 2010. С. 179–188*). Ещё на эту тему см.: *Давыденков О., прот.* Из истории сирийского монофизитства. Исторические предпосылки распространения монофизитства в Сирии // *Богословский сборник. 1999. Т. 3. С. 34; Gray P. T. R. The Defense of Chalcedon in the East (451–553). Leiden, 1979. P. 25–26.* Бельгийский учёный Ш. Мёллер говорит ещё об одном документе антихалкидонской направленности. Это так называемый «Типос», составленный монахом Севиром, будущим патриархом Антиохийским, в 510 г. по просьбе императора Анастасия в то время, когда он находился в Константинополе (см.: *Moeller Chr. Un fragment du Type de l'empereur Anastase I // Studia patristica. 1961. Vol. 3. P. 240–245*).

до восшествия на трон императора Юстина I в 518 г.¹⁵ В этот период запрещалось говорить, спорить о Халкидонском Соборе или цитировать его решения как авторитетного источника веры.

Епископ Пётр Антиохийский, по прозвищу Сукновал (Гнафей), в качестве протеста против Халкидонского вероопределения ввёл употребление на литургии Никейского символа, чтобы показать неприемлемость Халкидонского ороса¹⁶. Ему же принадлежит прибавление к песни «Трисвятое»¹⁷ теопасхитской формулы «распныйся за ны» (σταυρωθεῖς δι' ἡμᾶς), которая казалась ему несовместимой с верой Халкидона¹⁸.

- 15 В 482 г., перед тем как на Александрийскую кафедру был поставлен монофизитский патриарх Пётр Монг (482–490), Зенон при содействии патриарха Константинопольского Акакия (472–489 г., который и был составителем «Энотикона») направил послание Александрийской Церкви. Это был тот самый «Энотикон», то есть «Акт единения». Этот документ, будучи императорским эдиктом, являлся для всех обязательным к исполнению самым неукоснительным образом. Эдикт был признан Петром Монгом и другим монофизитским патриархом Антиохийским Петром Сукновалом (вернулся на Антиохийский престол в третий раз в 485 г. и пробыл патриархом до 490 г.), но был решительно отвергнут папой Римским Феликсом III (483–492). В 484 г. папа Феликс III отлучил Петра Монга и Акакия Константинопольского. Так началась «акакианская схизма», продлившаяся до 518 г. «Энотикон» включал в себя следующие положения: в качестве Символа веры признавался Никео-Цареградский символ веры, постановления Эфесского Собора и двенадцать анафематизмов свт. Кирилла Александрийского. Христологическое содержание документа базировалось на «Формуле единения» (433 г.), заключённой между Иоанном Антохийским и свт. Кириллом Александрийским. Утверждалось единосущие Христа с Богом Отцом и со всеми людьми, полнота Его человечества, при этом термин «природа» не употреблялся. Оуждались Несторий и Евтихий, причём второй — за докетизм. Анафематствовались те, кто «мудрствует что-либо иное в Халкидоне или на каком-либо соборе» (более подробно см.: *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. Т. 4. С. 328–331; *Patrologia*. Vol. 5. *Dal Concilio di Calcedonia* (451) a *Giovanni Damasceno* (750). I *Padri orientali* / a cura di A. di Berrardino. Genova, 2000. P. 40–41; *Gray P. T. R.* *The Difense of Chalcedon in the East*. P. 28–34).
- 16 Это событие датируется примерно 469 г. или немного позже, когда Пётр впервые вступил на Антиохийскую кафедру (см.: *Карташёв А. В.* Вселенские Соборы. М., 1994. С. 307). Более подробную информацию на русском языке о Петре Гнафее см.: *Давыденков О., прот.* Из истории сирийского монофизитства. С. 24–41; *Grillemeier A., Heinthaler Th.* *Christ in Christian Tradition*. Vol. 2/2. P. 252–255.
- 17 Само песнопение было введено в литургическое употребление в патриаршество свт. Прокла Константинопольского (434–446). «*Liber Heraclidis*» соединяет появление этого песнопения в византийской литургии с землетрясением, которое происходило в Константинополе (см.: *Grillemeier A., Heinthaler Th.* *Christ in Christian Tradition*. Vol. 2/2. P. 255).
- 18 Отец 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, Оно есть также и субъект смерти «во плоти», которая была «Его собственной». Пётр

Теопасхизм в любой своей форме был неприемлем для представителей антиохийского богословия¹⁹ и строгих халкидонитов²⁰, однако был интересен богословам, стремившимся найти компромиссную формулу. Последователи Халкидонского Собора и свт. Кирилла Александрийского понимали «пригодность» данной формулы, поскольку только страдания Бога, а не человека могли даровать человеческому роду спасение. Требовалось лишь дать ей правильное богословское объяснение.

относил гимн именно ко второй Ипостаси, а не к Св. Троице; в противном случае её следовало бы признать еретической. Так или иначе её исполнение в таком виде за богослужением было двусмысленно и опасно (см.: *Мейендорф И., протопр.* Иисус Христос в восточном православном богословии. С. 39).

- 19 Для такого богослова, как блж. Феодорит Кирский, теопасхизм был самым верным признаком монофизитства, отрицающего наличие во Христе подлинной человеческой природы, ибо умереть может только человек, но не Бог, поэтому блж. Феодорит никогда не принимал «теопасхизм» свт. Кирилла Александрийского и никогда не принимал выражения: «Бог умер» на кресте (см.: Там же. С. 17–18).
- 20 Таких, как, например, монахи-акимиты (ἀκοιμίται значит «неусыпающие») в Константинополе. В конце V – нач. VI в. этот монастырь Акимитов был главным форпостом защиты Халкидонского Собора и противником «Энотикона» (см.: *Moeller Chr.* Le chalcedonisme et le neo-chalcedonisme en Orient de 451 à la fin de VI^e siècle // *Das Konzil von Chalkedon. Bd. 1. Würzburg, 1951. S. 653–655*). Акимиты были осуждены по просьбе императора Юстиниана папой Иоанном II в 534 г. за взгляды, близкие к несторианству (см.: *Мейендорф И., протопр.* Иисус Христос в восточном православном богословии. С. 40 (сн. 21, гл. 2)). Существует также корпус посланий, порядка десяти, адресованных Петру Гнафею от разных лиц с опровержением либо полным отвержением теопасхитской формулы (см.: *Anthos et altri. Epistulae* // *ACO. T. 3. S. 6–25*). 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 в связи с введением императором Анастасием пения этого гимна с прибавлением «распныйся за ны» (см.: *Evagrius Scholasticus. Historia ecclesiastica III, 44* // *PG. 86. Col. 2697–2700*; рус. пер.: *Евагрий Схоластик. Указ. соч. С. 269–271*). Добавления к нему были сделаны в 519/520 гг. по случаю появления монахов-скифов с теопасхитской формулой «Unus de Trinitate passus est carne» и ответом на неё папы Гормизда (514–523). А. Грильмайер считает, что эти письма были написаны именно монахами-акимитами или в среде, очень близкой к ним (см.: *Grillemeier A., Heinthaler Th. Christ in Christian Tradition. Vol. 2/2. P. 253*). Относительно датировки и богословского содержания этих писем см. вступительную статью Э. Шварца (*Schwartz E. Praefatio* // *ACO. T. 3. S. XII–XIII; Dell’Osso C. L’Inno Trisagion: origini e dispute teologiche. Motivi e forme della poesia cristiana antica tra Scrittura e tradizione classica. Roma, 2008. P. 835–846*).

От Ипостаси Христа к Ипостаси Бога Слова

В числе богословов и последователей Халкидона, выступивших в его защиту сразу по окончании Собора и далее во второй половине V в., можно отметить, во-первых, свт. Льва Великого, папу Римского (440–461). Он своими посланиями, и в частности посланием к императору Льву I (457–474)²¹, проводил те же догматические положения, которые он наметил в своём послании к свт. Флавиану Константинопольскому²². Известно, что отцы Халкидонского Собора восприняли послание Льва к Флавиану как полностью согласное с верой свт. Кирилла²³. В своём послании к императору Льву I свт. Лев Великий проводит терминологическую и вероучительную позицию Халкидона. Он анафематствует Нестория, который учил, что Дева Мария родила «не Бога, а человека» (*non Dei, sed hominis*)²⁴, и настаивает на одном «лице» (*persona*) Христа, в котором имело место соединение божественной и человеческой природ, выражая этим ту же идею, которая содержится в термине «ипостась» Халкидонского томоса²⁵. Свт. Лев Великий делает акцент на том, что у Христа было именно одно Лицо, но не «иное» (*aliam*) и «иное» (*aliam*), различные для божества и человечества, как у Нестория²⁶. Здесь свт. Лев Великий имеет в виду то же, что свт. Григорий Богослов в «Послании к Кледонию», а именно: Христос не «иной и иной» (*οὐκ ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος*) по ипостаси, но «иное и иное, из которых Спаситель» (*ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο τὰ ἐξ ὧν ὁ Σωτῆρ*), относя «иное» (*ἄλλο*) к двум различным природам — божественной и человеческой²⁷. Всё послание папы Льва терминологически и идейно выдержано в категориях Халкидона и свт. Кирилла Александрийского и определённо показывает наличие во Христе двух природ и одного лица после воплощения. Таким образом, для свт. Льва Великого Христос — «один» (*unum*), что значит «одно лицо»

21 *Leo Magnus. Ad Leonem augustum. Epistula 104 // ACO. T. II. Vol. IV. S. 113–119.* А. Грильмайер называет это послание папы Льва Великого вторым Томосом (The Second Tome), сравнивая его, таким образом, по значимости с «Томосом к Флавиану» (*Grillemeier A., Heintzhaler Th. Op. cit. P. 149, n. 100*).

22 *Leo Magnus. Tomus Leonis // ACO. T. 2. Vol. 2. Pars 1. S. 25–27.*

23 *Synodus Chalcedonensis. Actio III. Epistulae Cyrilli et Tonus Leonis // ACO. T. 2. Vol. 1. Pars 2. S. 81–82.*

24 *Leo Magnus. Ad Leonem Augustum (Epistula 104) // ACO. T. 2. Vol. 4. S. 113:19.*

25 В Халкидонском томосе термин «лицо» уравнивается с термином «ипостась» (*εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν*) (*Synodus Chalcedonensis. Actio IV. Definitio fidei // ACO. T. 2. Vol. 1. Pars 2. S. 129:33*).

26 *Leo Magnus. Ad Leonem augustum. Epistula 104 // ACO. T. 2. Vol. 4. S. 113:20.*

27 *Gregorius Nazianzenus. Epistula 101 // SC. 208. P. 44:19–46, 21.*

(*una persona*), в котором соединились две природы, действующие каждая (принять) в соответствии с собой²⁸.

Положения свт. Льва Великого разделял другой последователь Халкидонского Собора — его современник свт. Геннадий Константинопольский (458–471). Сохранился фрагмент из его Комментария на послания папы Льва к императору Льву I²⁹, о котором говорилось выше. В нём отмечается важность данного послания и христологического учения папы Льва о двойстве природ, соединённых в одном лице. Он принимает все положения Томоса Льва, послание к императору и положения Халкидона, используя его терминологию, а именно: две природы, наделённые собственными свойствами, «неслитно» соединились «в одном лице Сына» (ἀσύγχυτον ἐν ἐνὶ προσώπῳ τοῦ Υἱοῦ)³⁰. Таким образом, эти положения соответствуют христологии Халкидонского Собора: Христос «в двух природах»³¹ и в одном лице, или ипостаси, — а также формуле свт. Кирилла Александрийского «из двух природ». Последний, по мнению отцов Халкидонского Собора, также

28 Свт. Лев Великий ясно представлял Христа как Богом, так и человеком в единстве двух природ. Он учил, что каждая из природ воплощённого Бога Слова сохраняет своё собственное действие (*agit utraque forma quod proprium est*), но каждая действует только во взаимодействии с другой (*cum alterius communionem*). Это взаимодействие не просто соположение, но соединение, основанное на единстве субъекта божественного и человеческого действий во Христе: Один и Тот же — и Бог, и Человек (*Qui enim verus est Deus, idem verus est homo*). Это так называемая концепция «общения свойств» (*communicatio idiomatum*), которая стала существенной предпосылкой для учения об обожении (*Leo Magnus. Tomus Leonis // ACO. T. 2. Vol. 2. Pars 1. S. 27*) (см. также: *Мейендорф И., протопр.* Иисус Христос в восточном православном богословии. С. 26–28).

29 *Diekamp F.* *Analecta patristica. Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik.* Roma, 1938. (*Orientalia christiana analecta*; vol. 117). P. 77–78.

30 *Ibid.* 77–78.

31 Две природы соединились «неслитно, неизменно, неразлучно, нераздельно» (ἐν δύο φύσεσιν ἀσύγχυτον ἀτρέπτως ἀδιαρέτως ἀχωρίστως) (см.: *Synodus Chalcedonensis. Actio IV. Definitio fidei // ACO. T. 2. Vol. 1. Pars 2. S. 129:30–31*). Свт. Кирилл употребляет похожее выражение: «δύο φύσεις συνῆλθον ἀλλήλαις καθ' ἑνωσιν ἀδιάσπαστον ἀσύγχυτων καὶ ἀτρέπτως». В этой формулировке мы можем увидеть схожесть с халкидонской формулой (см.: *Cyrellus Alexandrinus. Ad Succensum. Epistula 1 // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 6. S. 153:16–20*).

учил о двух природах³², но в полемике с Несторием, по понятным причинам, ставил акцент более на единстве Христа, нежели на двойстве³³.

Ещё одним деятельным защитником Халкидонского Собора в конце V — начале VI в. был монах Нефалий³⁴, имевший полемику с Севиром Антиохийским (465–538) в начале VI в. Он поначалу являлся противником Халкидона, а затем стал его защитником. О нём мы знаем немного. Монофизитский историк Захария Схоластик в сочинении

- 32 Можно привести пример из второго послания «К Суккенсу». Здесь свт. Кирилл говорит о двух сохраняющихся после воплощения природах и их свойствах: «Он через это не смешался, как им кажется, и, конечно же, не перешла в природу плоти природа Слова, как и природа плоти — в Его природу, но у Него сохраняются и усматриваются особенности каждой природы (οὐτε μὴν εἰς τὴν τῆς σαρκὸς φύσιν μεταπεφοίτηκεν ἢ τοῦ Λόγου φύσιν, ἀλλ' ἐν ἰδιότητι τῇ κατὰ φύσιν ἑκατέρου μένοντος), согласно только что представленному нами рассуждению, несказанно и невыразимо став единым» (*Cyrrillus Alexandrinus. Ad Succensum. Epistula 2 // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 6. S. 159:20–22*).
- 33 Формула «из двух природ» является прямым свидетельством этой полемики. В послании «К царицам о вере» свт. Кирилл очень определённо отмечает различие природ и действий во Христе: «И хотя Он спрашивает о том, где положен Лазарь (ср. Ин. 11, 34), как будто Ему позволено было по человечеству не знать этого, Он поступил как Бог, воскресив его из мертвых. Таким образом, относя к домостроительству с плотью свойственное человеческой природе, подобающее Божеству, мы благочестиво сохраним для рождённого от Отца Слова, даже когда Он стал таким, как мы» (*Cyrrillus Alexandrinus. Ad Augustas de fide // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 5. S. 34:3–17*). И, как мы видели выше, положения свт. Григория Богослова являются предтечами учению Халкидона, свт. Кирилла и папы Льва. Свт. Григорий изложил нам целую христологическую систему в своих двух посланиях к пресвитеру Кледонию. Например, во втором послании, в полемике с последователями Аполлинария он намечает чёткое различие двух природ во Христе, прибегая к эпизоду с Лазарем: «Но кто же не подивится их учёности? Сами они ясно различают касающееся Христа и то, что Он родился, был искушён, алкал, жаждал, утруждался, спал, приписывают человечеству (τῷ ἀνθρώπῳ), а то, что он был прославлен ангелами, победив искусителя, накормил народ в пустыне и накормил чудесно, ходил по морю, присваивают Божеству (τῇ Θεότητι); также говорят, что слова: *Где положили Лазаря?* (Ин. 11, 34) свойственны нашему [человечеству] и что сказанное: *Лазарь, гряди вон* (Ин. 11, 43) — и воскресение четверодневно мертвеца принадлежит тому, что выше нас; равным образом то, что Он скорбел, был распят и погребён, относится к завесе, а то, что Он упал, и воскрес, и восшел на небо, относится к внутреннему сокровищу. После этого обвиняют они нас, будто бы вводим две природы (δύο φύσεις) совершенные и противоборствующие и разделяем сверхъестественное и чудное единение (ἕνωσις). Им надлежало бы или не делать того, в чём обвиняют других, или не обвинять в том, что сами делают» (*Gregorius Nazianzenus. Epistula 101 // SC. 208. P. 71–85*).
- 34 Годы наибольшей активности 482–508 гг. *Moeller Chr. Un représentant de la christologie néo-chalcédonienne au début du VI^e s. en Orient, Naphalius d'Alexandrie // Revue d'histoire ecclésiastique. 1944–1945. Vol. 40. P. 73–140; Idem. Le chalcedonisme et le neo-chalcedonisme en Orient. S. 637–720.*

«Жизнь Севира» говорит, что Нефалий сначала был монахом, а потом «забыл» о своём доброделии и более «оттачивал свой язык» в спорах, чтобы использовать «софистические приёмы». Нефалий, видимо, имел немалый авторитет среди христиан той местности Египта, где он подвизался. Захария говорит, что он возбудил местный народ против патриарха Александрийского Петра Монга по той причине, что тот вступил в общение с Акакием Константинопольским, а также и против Собора в Халкидоне³⁵. После смерти Петра Монга и других перипетий, связанных с его личностью, он сделался защитником Халкидонского Собора³⁶. Причин, побудивших Нефалия так изменить свои взгляды, Захария не сообщает. После этого он отправился в Иерусалим и далее в Майюм, где поселился в одном из монастырей. Здесь он познакомился с Севиром, будущим патриархом Антиохийским (годы пребывания на кафедре 512–518)³⁷, и встал ему в оппозицию, полемизируя против его учения³⁸. Видимо, уже в Константинополе Нефалий, по словам Захарии, произнёс перед «собранием» речь против Севира и других монахов, которых последний защищал перед императором³⁹. Захария отмечает, что в этой речи Нефалий «разделил на две природы Господа нашего Иисуса Христа»⁴⁰, который «Один»⁴¹. Итак, Захария представляет нам Нефалия как того, кто исповедовал во Христе две природы, чем, естественно, вызвал полемику со стороны Севира. Помимо этого, в богословии Нефалия мы встречаем некий шаг вперёд в истолковании веры Халкидонского Собора и христологии свт. Кирилла Александрийского. Из слов Севира Антиохийского известно, что Нефалий предложил использовать две формулы для понимания соединения двух природ во Христе: «из двух природ» (ἐκ δύο φύσεων) и «в двух природах» (ἐν δύο φύσεσι)⁴². В первом «Слове к Нефалию» Сефир критикует его позицию, утверждая, что отцы никогда не учили о двух природах после воплощения⁴³. Сефир призывает Нефалия вспомнить,

35 *Zacharias Scholasticus. Vita Severi* // PO. 2/1. P. 100:11–16-101:1–4.

36 *Ibid.* // PO. 2/1. P. 101:14–16-102:1–14.

37 *Ibid.* // PO. 2/1. P. 103:1–15.

38 *Ibid.* // PO. 2/1. P. 103:4–6.

39 *Ibid.* // PO. 2/1. P. 103:6–8.

40 *Ibid.* // PO. 2/1. P. 103:8–9.

41 *Ibid.* // PO. 2/1. P. 103:9.

42 *Severus Antiochenus. Oratio ad Nephaliium. Oratio altera* // CSCO. 119, 120; Syr. 64, 65. P. 9:16–36-10:1–3 (латинский перевод).

43 *Ibid. Oratio prima* // CSCO. 119, 120; Syr. 64, 65. P. 2–4 (латинский перевод). Тот же самый аргумент Сефир приводит и против Иоанна Кесарийского Грамматика (см. ниже).

что Диоскор Александрийский, осуждённый на Соборе, принял только формулу «из двух природ» и отверг «в двух природах», которую принял сам Собор и папа Лев Римский⁴⁴. Соединение двух природ Нефалий, как следует из дальнейших слов Севира, представлял «в одном лице и ипостаси» (*in unam personam et unam hypostasim*)⁴⁵. Эти две природы были наделены собственными свойствами и соединены между собой «неслитно, неизменно, неразлучно нераздельно»⁴⁶. Иными словами, Сефир повторяет выражения Халкидонского ороса, которые он услышал из уст монаха Нефалия или прочитал в некоем тексте, им составленном. Это достаточно ясно представляет нам суть христологии последнего: во-первых, это следование халкидонскому определению; во-вторых, она была направлена на поиски новых компромиссных решений в полемике с противниками Халкидона и в то же время последователями свт. Кирилла Александрийского⁴⁷. Таким образом, мы видим попытку Нефалия интерпретировать Халкидон в контексте с христологией свт. Кирилла Александрийского, чего, как было уже отмечено выше,

44 «Так к кому из них примкнуть: к святому Льву или Диоскору?» (*Ibid. Oratio altera // CSCO. 119, 120; Syr. 64, 65. P. 9:24–24* (латинский перевод).

45 *Ibid. Oratio altera // CSCO. 119, 120; Syr. 64, 65. P. 12:29–13:1* (латинский перевод).

46 *Ibid. Oratio altera // CSCO. 119, 120; Syr. 64, 65. P. 12:31–33* (латинский перевод).

47 З. Хелмер относит рождение неохалкидонизма ко времени, когда появляются первые толкования «Энотикона» в антихалкидонском смысле, которые были составлены радикальными группами монофизитов (см.: *Helmer S. Der Neochalkedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffe. Bonn, 1962. S. 149*). Следовательно, рождение неохалкидонизма, по его мнению, произошло в последней декаде V в., т.е. с началом проповеди монаха Нефалия, и уже окончательно приобрело своё лицо во втором десятилетии VI в. (*Ibid. S. 150*). З. Хелмер считает, что среди первых представителей неохалкидонизма необходимо назвать: Нефалия, Иоанна Грамматика и Иоанна Скифопольского. В своём богословии, продолжает немецкий учёный, они совместили две христологические традиции: антиохийскую и александрийскую, не обрисовывая ясно какой-либо конкретной цели. Следующее поколение неохалкидонитов располагается в более «цветущий» период, а именно в эпоху императора Юстиниана (527–565). К таковым З. Хелмер причисляет Ефрема Амидского, императора Юстиниана и Леонтия Иерусалимского. После 553 г., говорит З. Хелмер, неохалкидонизм стал официальной христологией империи, поэтому в текстах богословов-халкидонитов второй половины VI в. мы не найдём каких-либо принципиальных новшеств, но только лишь некоторые пояснения или вариации на уже классические темы неохалкидонского богословия. Представителями этой последней стадии неохалкидонизма З. Хелмер называет Анастасия Антиохийского, Панфила, Феодора Раифского и Евлогия Александрийского (*Ibid. S. 216*). Самыми важными формулами неохалкидонизма З. Хелмер считает: «единство по ипостаси», «сложная ипостась» (*synthesis*) и формулу «один из Святой Троицы» (*Ibid. S. 242*).

так не хотел допускать Севира и его последователи. Использование двух формул: «в двух природах»/«из двух природ» — в равнозначном прочтении и признании соединения и сохранения природ в одном Лице, или Ипостаси, Христа вместе с природными свойствами — это шаг вперёд в попытке истолковать христологию Собора в более расширенном смысле. Кириллова формула «из двух природ», представлявшаяся несовместимой с положениями Халкидонского ороса, становится приемлемой при условии соединения в одной Ипостаси Христа и понимается в смысле наличия двух природ после воплощения, то есть так же, как и «в двух природах». По этой причине христологию Нефалия некоторые авторитетные исследователи считают «переходной» от «халкидонизма» к «неохалкидонизму»⁴⁸.

Наряду с Нефалием, активную богословскую позицию занимал его современник и оппонент Севира Антиохийского, последователь Халкидонского Собора Иоанн Кесарийский по прозвищу Грамматик (активность в первые три декады VI в.). До наших дней по христологической тематике сохранились три текста, более или менее полных по содержанию, чтобы мы могли судить о его взглядах⁴⁹: «Апология Халкидонского Собора», «Против монофизитов» и «Против афтартодокетов», а также 118

48 Ш. Мёллер называет Нефалия как «un stade ancien du néochalcedonisme», т.е. древней, или первичной, стадией неохалкидонизма (*Moeller Chr. Un représentant de la christologie néo-chalcedonienne*. P. 79); А. Грильмайер называет Нефалия и Иоанна Грамматика «посредниками между Халкидоном и Александрией», а их богословие — «предшествующим» неохалкидонизму (*Grillemeier A., Heintzler Th. Christ in Christian Tradition. Vol. 2/2*. P. 47–52). К. Делль Оссо следует позиции А. Грильмайера (*Dell'Osso C. Cristo e Logos*. P. 64–70).

49 Иоанну Кесарийскому также принадлежат совсем незначительные по объёму два фрагмента текста «На Евангелие от Иоанна»: толкование на Ин. 8, 44 и 10, 18 (CCSG. 1. P. 81). Есть ещё три текста против манихеев (*Ibid.* P. 85–128), два из которых — гомилии «Против манихеев». По мнению М. Ришара, эти тексты не ставят проблем относительно их атрибуции Иоанну Грамматику (рассуждения М. Ришара см.: *Ibid.* P. 112–116). Сами названия говорят об этом: первая — «Иоанна из грамматиков» гомилия первая против манихеев» (*Ἰωάννου ἀπὸ γραμματικῶν Ὀμιλία πρώτη πρὸς Μανιχαίου*. *Ibid.* P. 85–92.), вторая — «Его же Иоанна пресвитера» гомилия вторая» (*Τοῦ αὐτοῦ Ἰωάννου πρεσβυτέρου Ὀμιλία δευτέρα*. *Ibid.* P. 92–105). Третий текст «Диалог православного с манихеем» включает в себя две части: первая построена в форме диалога, вторая — резюме автора относительно учения манихеев. Диалог на самом деле, говорит М. Ришар, не представляет собой реально происходившего диспута Иоанна Грамматика с манихеем, а является монологом православного, как бы отвечающим на возражения манихея (*Disputatio cum Manichaeo I*, 1–57 // CCSG. 1. P. 117–125; *Ibid.* II, 58–65 // CCSG. 1. P. 125–128). Относительно атрибуции данного текста Иоанну Грамматику см. статью: *Klein W. Der Autor der Joannis Orthodoxi Disputatio // Oriens christianus*. 1990. Bd. 74. S. 234–244.

фрагментов, извлечённых из трёх текстов Севира Антиохийского «Против нечестивого Грамматика», которые, по общему мнению исследователей, были частью «Апологии»⁵⁰. То, что выдающийся противник и идеолог партии противников Халкидонского Собора Севир Антиохийский написал против Иоанна Грамматика три пространных текста, говорит о значимости богословия кесарийца и его известности. Самое главное сочинение Грамматика — «Апология Халкидонского Собора» — было написано в дни жаркой полемики в период с 514 по 518 г. как ответ на монофизитский собор в Тире⁵¹. Задачи, которые Иоанн Кесарийский ставил перед собой, схожи с теми, что предлагал монах Нефалий, а именно: показать, что Халкидонский Собор и свт. Кирилл Александрийский не противоречат друг другу; найти приемлемый компромиссный вариант прочтения Кирилловых и халкидонских формулировок. В связи с этим Грамматик предлагает разные терминологические и концептуальные решения этих вопросов, направленные на сохранение единства и двойства во Христе. Два из них можно выделить как попытку нового прочтения уже существующих богословских формул: 1) совместить язык «одной» и «двух» природ, показав, что терминология «одной природы», которую мы находим у свт. Кирилла, не противоречит языку «двух природ» Халкидонского Собора; 2) предложить новую формулу для понимания соединения природ, наряду с Кирилловой «по ипостаси» (καθ' ὑπόστασιν)⁵² и халкидонской «в одно лицо и одну ипостась» (εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν)⁵³, свою «в одном Лице Бога Слова» (in una Persona sanctae Trinitate, quae est Deus Verbum)⁵⁴, обозначив, таким образом, Слово как

Помимо вышеуказанных текстов, есть ещё 13 фрагментов под названием «Силлогизмы святых отцов» антиманихейского содержания (CCSG. 1. P. 131–133).

- 50 Все тексты Иоанна Кесарийского опубликованы М. Ришаром: *Iohannis Caesariensis presbyteri et grammatici Opera quae supersunt* / ed. M. Richard, M. Aubineau. Turnhout; Leuven, 1977. (CCSG; vol. 1).
- 51 514/515 гг. *Lebon J.* Le Monophysisme sévérien. Étude historique, littéraire et théologique sur la resistance monophysite au concile de Chalcedoine jusqu'à la constitution de l'Église Jacobite. Louvain, 1909. P. 152.
- 52 *Cyrillus Alexandrinus.* Apologia 2 // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 6. S. 115:5–16. Второй анафематизм св. Кирилла см.: *Ibid.* // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 6. S. 114:5-8. Есть и другие тексты свт. Кирилла, выражающие идею ипостасного единства Слова со Своей плотью (*Cyrillus Alexandrinus.* Epistula altera ad Nestorium // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 1. S. 26:25–27; *Cyrillus Alexandrinus.* Contra Nestorium 1 // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 6. S. 16:42; 24:29–30; 24:31–32; *Cyrillus Alexandrinus.* Contra Nestorium 2 // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 6. S. 35: 34–35).
- 53 *Synodus Chalcedonensis.* Actio IV. Definitio fidei // ACO. T. 2. Vol. 1. Pars 2. S. 129:34.
- 54 Севир так передаёт слова Иоанна Кесарийского: «Грамматик: Итак, там, где отцы говорят о “природе” в единственном числе и добавляют “Бога Слова”, в этом случае они

ипостасный субъект воплощения, что дало бы возможность говорить о восприятии в божественную ипостась Бога Слова человеческой природы, исключив двойство ипостасей.

Формуле «одна природа Бога Слова воплощённая» Иоанн Кесарийский даёт два направления для понимания. Первая часть — «природа Бога Слова» — указывает на божественную природу Слова как второй Ипостаси Святой Троицы; термин «воплощённая» необходимо понимать как указание на человеческую природу Того же Самого Слова⁵⁵. Формулу «в одном лице» вместе с другой, не менее важной, теопасхитской формулой «Один от Святой Троицы» Иоанн рассматривает как указание на то, что Слово Божие — это ипостасный субъект, вторая Ипостась Святой Троицы. Иначе говоря, в божественном лице, или ипостаси, Слова имело место соединение двух природ — божественной и человеческой. Вышеприведённые формулы в тексте, предложенные Севиром, идут в связке с Кирилловой формулировкой: «одна природа Бога Слова» — и истолковываются Иоанном Кесарийским в смысле двух природ и одной ипостаси⁵⁶. Здесь в лице Иоанна Грамматика мы находим полемиста-халкидонита, который принимает все формулы свт. Кирилла Александрийского и стремится согласовать их с халкидонской христологией, и это вполне обоснованно, учитывая согласие самих отцов Собора

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 “воплощённая плоть, наделённая 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 воодушевлённая 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. Поэтому Бог [Слово] признаётся в двух природах, то есть сущностях: Слово вочеловечилось (*Deus Verbum inhumanatus*), имея в Себе самом божественную сущность, равно как и человеческую» (см. весь фрагмент: *Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum I, 16 // CSCO. 111; Syr. 112. P. 113:17–35* (латинский перевод).

55 *Joannes Caesariensis. Contra Monophysitas 1 // CCSG. 1. P. 61* и далее.

56 «Так и при домостроительстве Христа существуют две сущности, соединённые нераздельно и неслитно, оставшиеся двумя сущностями, но образовавшими одну ипостась Бога Слова воплощённую, в которой они существуют даже будучи соединёнными» (*Ibid. // CCSG. 1. P. 56*).

с верой свт. Кирилла⁵⁷. В начале VI в. попытки, подобные тем, что предприняли монах Нефалий и Иоанн Кесарийский, получали всё большее распространение среди защитников Халкидонского ороса и свт. Кирилла Александрийского. Скифские монахи во главе с Иоанном Максенцием также стремились представить теопасхитскую формулу «Unus de Trinitate passua est carne» в рамках халкидонской традиции, на базе богословия свт. Кирилла Александрийского, свт. Прокла Константинопольского, свт. Григория Богослова и свт. Льва Великого. Содержанием этой формулировки было утверждение единства ипостаси Бога Слова и наличия в ней двух природ после воплощения.

Заключение

Таким образом, в рассмотренный нами период, ещё до восшествия на трон императоров, поддержавших Халкидонский Собор в начале VI в.⁵⁸, была сделана попытка защитить халкидонскую христологию и создать терминологический синтез богословия свт. Кирилла Александрийского и Халкидонского Собора. Христология и терминология свт. Льва Великого и Геннадия Константинопольского — строго халкидонская, принимающая Христа как имеющего две природы — божественную и человеческую. Это и означает одно Лицо, или Ипостась, чтобы исключить несторианское понимание Христа как некоего лица единения. Именование «Христос» у преемников богословия свт. Кирилла Александрийского тождественно именованию «Сын» или «Слово». Однако в их богословии речь не идёт об ипостаси Бога Слова как субъекте соединения и сосуществования двух природ. Их следование и защита Халкидонского Собора очевидны, а принятие христологии свт. Кирилла Александрийского происходит строго в рамках Халкидонского ороса. Иными словами, используется язык только «двух природ» и формулы, в которых вербально выражается это учение⁵⁹. Монах Нефалий

57 Synodus Chalcedonensis. Actio III. Epistolae Cyrilli et Tonus Leonis // ACO. T. 2. Vol. 1. Pars 2. S. 81–82.

58 Юстин I (518–527) и Юстиниан I (527–565).

59 Такая позиция отцов Халкидонского Собора оправдана, поскольку необходимо было осудить явно монофизитское учение Евтихия и Диоскора Александрийского, в доктрине которых не было места человеческой природе после воплощения. Поэтому Кириллову формулу «из двух природ» и заменили на «в двух природах». Во второй половине V в. к ней вновь вернутся те, кто поддерживал Халкидонский Собор. Одним из первых, если не первый, был монах Нефалий.

и Иоанн Кесарийский несколько расширяют границы представлений о строгом халкидонизме. Они остались последователями и защитниками Халкидонского Собора, но сделали шаг вперёд, приняв ряд новых формул и терминов, а также предложили новые интерпретации старых понятий. Безусловно, важен вклад монаха Нефалия, впервые употребившего язык двух формул: «из двух природ»/«в двух природах». Однако из-за практически полного забвения его личности Нефалий выпал из исторического контекста полемики так же, как и его современник — Иоанн Кесарийский Грамматик. При этом следует помнить, что отцы, и в частности прп. Иоанн Дамаскин⁶⁰, допускали равнозначное использование этих двух формул для выражения двух природ после воплощения — именно за это боролся и сам монах Нефалий.

Иоанн Кесарийский начал полемизировать с Севиром Антиохийским ещё до Леонтия Византийского. Своей главной задачей он видел согласование всех формул свт. Кирилла Александрийского с халкидонской христологией и позицией тех, кто был готов принять учение о двух природах как Кириллово. «Одна природа Бога Слова воплощённая» — это одна из таких формул, понимание которой нужно было объяснить по-халкидонски, то есть в смысле двух природ. Грамматик предлагает формулу «одна ипостась Бога Слова воплощённая» как полностью согласную с халкидонской, поскольку и у свт. Кирилла термины «природа» и «ипостась» зачастую имели одно значение, когда речь шла о воплощении Бога Слова. Формулы: «в одном лице Бога Слова» и «Один от Святой Троицы пострадал» — мы можем назвать более развёрнутой интерпретацией халкидонского учения о соединении двух природ «в одно Лицо или в одну Ипостась Христа»⁶¹, где субъектом воплощения становится Божественное Слово. Это учение станет официальной позицией халкидонитов на Пятом Вселенском Соборе в 553 г.

Источники

Ad Petrum Antiochenum. Epistulae // ACO. T. 3 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1940. S. 6–25.

Cyrillus Alexandrinus. Ad Augustas de fide // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 5 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1938. S. 26–61.

Cyrillus Alexandrinus. Ad Succensum. Epistulae 1–2 // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 6 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1938. S. 151–162.

60 *Ioannes Damascenus. Expositio fidei orthodoxae* 47 // PG. 94. Col. 989A.

61 *Synodus Chalcedonensis. Actio IV. Definitio fidei* // ACO. T. 2. Vol. 1. Pars 2. P. 129.

- Cyrillus Alexandrinus*. Apologia // ACO. T. 1. Vol. I. Pars 6 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1938. S. 107–146.
- Cyrillus Alexandrinus*. Contra Nestorium // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 6 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1937. S. 13–106.
- Cyrillus Alexandrinus*. Epistula altera ad Nestorium // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 1 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1937. S. 25–28.
- Synodus Chalcedonensis. Actio III. Epistulae Cyrilli et Tonus Leonis // ACO. T. 2. Vol. 1. Pars 2 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1933. S. 67–84.
- Synodus Chalcedonensis. Actio IV. Definitio fidei // ACO. T. 2. Vol. 1. Pars 2 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1933. S. 129–130.
- Diekamp F.* Analecta patristica. Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik. Roma: Pontificium Institutus Orientalis, 1938. (Orientalia christiana analecta; vol. 117).
- Epistolae Cyrilli et Tomus Leonis // ACO. T. 2. Vol. 1. Pars 2 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1933. S. 67–84.
- Ioannes Damascenus*. Expositio fidei orthodoxae // PG. T. 94. Col. 790–1227.
- Iohannis Caesariensis presbyteri et grammatici* Opera quae supersunt / ed. M. Richard, M. Aubineau. Turnhout: Brepols; Leuven: University Press, 1977. (CCSG; vol. 1).
- Grégoire de Nazianze*. Lettres théologique / éd. et trad. par P. Gallay. Paris: Cerf, 1974. (SC; vol. 208).
- Jean Rufus, évêque de Maiouma*. Plérophories, c'est-à-dire témoignages et révélations contre le concile de Chalcedoine / version syriac et traduction français par F. Nau. Paris: Firmin-Didot, 1911. (PO; vol. 8/1). P. 1–208.
- Leo Magnus*. Tomus Leonis // ACO. T. 2. Vol. 2. Pars 1 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1937. S. 24–33.
- Leo Magnus*. Ad Leonem Augustum (Epistula 104) // ACO. T. 2. Vol. 4 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1937. S. 113–119.
- Severi Antiocheni* Liber contra impium Grammaticum. Oratio prima et secunda / ed., interpr. I. Lebon. Louvain: Secrétariat du CSCO, 1933. (CSCO; vol. 111–112. Scriptori Syri; t. 58–59).
- Severi Antiocheni* Oratio ad Nephaliu, Eiusdem ac Sergii Grammatici: Epistulae mutuae / éd. et trad. par J. Lebon. Louvain: Secrétariat du CSCO, 1949. (CSCO; vol. 119–120. Scriptori Syri; t. 64–65).
- Zacharie le Scholastique*. Vie de Sévère / textes syriaques publiés, traduits et annotés par M.-A. Kugener. Turnhout: Brepols, 1993. (PO; vol. 2/1).
- Евагрий Схоластик*. Церковная история / пер. с греч., вступ. статья, коммент. и прил. И. В. Кривушина. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2010.

Литература

- Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. Т. 4. СПб.: Спасо-Преображенский Валаамский Ставропигиальный монастырь, 1994.
- Давыденков О., прот.* Из истории сирийского монофизитства. Исторические предпосылки распространения монофизитства в Сирии // Богословский сборник. 1999. № 3. С. 24–41. № 4. С. 20–29.
- Карташев А. В.* Вселенские Соборы. М.: Республика, 1994.
- Мейендорф И., протопр.* Иисус Христос в восточном православном богословии / пер. с англ. свящ. Олега Давыденкова. М.: ПСТГУ, 2000.
- Dell'Osso C.* L'inno Trisagion: origini e dispute teologiche. Motivi e forme della poesia cristiana antica tra Scrittura e tradizione classica. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2008. (Studia ephimeridis «Augustinianum»; vol. 108).
- Dell'Osso C.* Cristo e Logos, il calcedonismo del VI secolo in Oriente. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2010. (Studia ephimeridis «Augustinianum»; vol. 118).
- Gray P. T. R.* The Defense of Chalcedon in the East (451–553). Leiden: Brill, 1979.
- Grillemeier A., Heintzler Th.* Christ in Christian Tradition. Vol. 2/2. From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604). The Church of Constantinople in the Sixth Century. London: Mowbray, Westminster John Knox Press, 1995.
- Helmer S.* Der Neochalcedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffe. Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelm-Universität, 1962.
- Klein W.* Der Autor der Joannis Orthodoxi Disputatio // Oriens Christianus. 1990. Bd. 74. S. 234–244.
- Lebon J.* Le Monophysisme sévérien. Étude historique, littéraire et théologique sur la resistance monophysite au concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'Église Jacobite. Louvain: J. Van Linthout, 1909.
- Moeller Chr.* Un représentant de la christologie néo-chalcédonienne au début du VI^e s. en Orient, Naphalius d'Alexandrie // Revue d'histoire ecclésiastique. 1944–1945. Vol. 40. P. 73–140.
- Moeller Chr.* Le chalcedonisme et le neo-chalcedonisme en Orient de 451 à la fin de VI^e siècle // Das Konzil von Chalkedon. Bd. 1. Würzburg: Echter-Verlag, 1951. S. 637–720.
- Moeller Chr.* Un fragment du Type de l'empereur Anastase I // Studia patristica. 1961. Vol. 3. P. 240–245.
- Patrologia.* Vol. 5. Dal Concilio di Calcedonia (451) a Giovanni Damasceno (750). I Padri orientali / a cura di A. di Berrardino. Genova: Marietti, 2000.
- Stepa J.-E.* John Rufus and the World Vision of Anti-Chalcedonian Culture. New-Jersey: Gorgias Press, 2002.

Chalcedon Cathedral, Its Reception and Some Aspects of Christology in V – Early VI Century

Deacon Sergiĭ A. Kozhukhov

PhD in Theology

Associate Professor of the Department of Biblical Studies

of Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

patrology@yandex.ru

For citation: Kozhukhov Sergiĭ A., deacon. "Chalcedon Cathedral, Its Reception and Some Aspects of Christology in V – Early VI Century" // *Theological Herald*, vol. 34, n. 3, 2019, pp. 67–88. (In Russian) doi: 10.31802/2500-1450-2019-34-67-88

Abstract. This article provides a brief overview of the theological, historical and cultural perception of the Chalcedonian Council in the Christian East in the second half of the V – and the early VI centuries. Its results prompted many theologians to attempt to defend or refute Chalcedon. The reason for this is the teaching of the Council about the presence of two natures in Christ after the incarnation and their unity «in one person or hypostasis of Christ». From the followers of Chalcedon Counsel, such as St. Leo the Great, Gennady of Constantinople, monk Nephalius, John of Caesarea was a number of attempts to explain the doctrine of the two natures and single hypostasis or person. The Christological of synthesis Chalcedon and St. Cyril of Alexandria in the largest degree was presented by the Grammarian in the formula «in the person of God of the Word» to connect the two natures and the theopaschite formula «Unus de Trinitate passus est carne» (заменял на латинское), which can be called the first steps to the formulation of the doctrine of the inclusion of flesh in the hypostasis of God of the Word.

Keyword: The Council of Chalcedon, the chalcedoniens, hypostasis, person, nature, Christ, God the Word, Leo the Great, Gennadius of Constantinople, the monk Nephalius, John the Grammarian of Caesarea.

References

- Ad Petrum Antiochenum, "Epistulae", *ACO [Acta Conciliorum Oecumenicorum]*, E. Schwartz (ed.), Berlin: W. de Gruyter, 1940, vol. 3, pp. 6–25.
- Bolotov V. V., *Lekcii po istorii drevnej Cerkvi [Lectures on the history of the ancient Church]*, Saint-Peterburg: Spaso-Preobrazhenskij Valaamskij Stavropigial'nyj monastyr', 1994, vol. 4 (in Russian).
- Cyrrillus Alexandrinus, "Ad Augustas de fide", *ACO*, E. Schwartz (ed.), Berlin: W. de Gruyter, 1938, t. 1, vol. 1, pars 5, pp. 26–61.
- Cyrrillus Alexandrinus, "Ad Succensum. Epistulae 1-2", *ACO*, E. Schwartz (ed.), Berlin: W. de Gruyter, 1938, t. 1, vol. 1, pars 6, pp. 151–162.

- Cyrillus Alexandrinus, “Apologia”, *ACO*, E. Schwartz (ed.), Berlin: W. de Gruyter, 1938, t. 1, vol. I, pars 6, pp. 107–146.
- Cyrillus Alexandrinus, “Contra Nestorium”, *ACO*, E. Schwartz (ed.), Berlin: W. de Gruyter, 1937, t. 1, vol. 1, pars 6, pp. 13–106.
- Cyrillus Alexandrinus, “Epistula altera ad Nestorium”, *ACO*, E. Schwartz (ed.), Berlin: W. de Gruyter, 1937, t. 1, vol. 1, pars 1, pp. 25–28.
- Davydenkov O., prot., “Iz istorii sirijskogo monofizitstva. Istoricheskie predposylki rasprostraneniya monofizitstva v Sirii” [“From the history of Syrian Monophysitism. Historical background of the spread of Monophysitism in Syria”], *Bogoslovskij sbornik [Theological collection]*, 1999, no. 3, pp. 24–41; no 4, pp. 20–29 (in Russian).
- Dell’Osso C., *L’Inno Trisagion: origini e dispute teologiche. Motivi e forme della poesia cristiana antica tra Scrittura e tradizione classica*, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2008, (Studia ephimeridis “Augustinianum”; vol. 108).
- Dell’Osso C., *Cristo e Logos, il calcedonismo del VI secolo in Oriente*, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2010, (Studia ephimeridis “Augustinianum”; vol. 118).
- Diekamp F., *Analecta patristica. Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik*, Roma: Pontificium Institutus Orientalis, 1938, (Orientalia christiana analecta; vol. 117).
- “Epistolae Cyrilli et Tomus Leonis”, *ACO*, E. Schwartz (ed.), Berlin: W. de Gruyter, 1933, t. 2, vol. 1, pars 2, pp. 67–84.
- Evagrij Sholastik, *Cerkovnaja istorija [Church history]*, I. V. Krivushin (per., komment.), Saint-Peterburg: Izd. Olega Abyshko, 2010 (Russ. translation).
- Gray P. T. R., *The Defense of Chalcedon in the East (451–553)*, Leiden: Brill, 1979.
- Grégoire de Nazianze, *Lettres théologique*, P. Gallay (ed., trans.), Paris: Cerf, 1974, (SC; vol. 208).
- Grillemeier A., Heinthaler Th., *Christ in Christian Tradition. Vol. 2/2. From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604). The Church of Constantinople in the Sixth Century*, London: Mowbray, Westminster John Knox Press, 1995.
- Helmer S., *Der Neochalcedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffe*, Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelm-Universität, 1962.
- Iohannis Caesariensis presbyteri et grammatici Opera quae supersunt*, M. Richard, M. Aubineau (ed.), Turnhout: Brepols; Leuven: University Press, 1977, (CCSG; vol. 1).
- Ioannes Damascenus, “Expositio fidei orthodoxae”, *PG [Patrologia Graeca]*, 1864, vol. 94, col. 790–1227.
- Kartashev A. V., *Vselenskie Sobory [Ecumenical Councils]*, Moscow: Respublika, 1994 (in Russian).
- Klein W., “Der Autor der Joannis Orthodoxi Disputatio”, *Oriens Christianus*, 1990, vol. 74, pp. 234–244.
- Leo Magnus, “Ad Leonem Augustum (Epistula 104)”, *ACO*, E. Schwartz (ed.), Berlin: W. de Gruyter, 1937, t. 2, vol. 4, pp. 113–119.
- Leo Magnus, “Tomus Leonis”, *ACO*, E. Schwartz (ed.), Berlin: W. de Gruyter, 1937, t. 2, vol. 2, pars 1, pp. 24–33.
- Mejendorf I., protopr., *Iisus Hristos v vostochnom pravoslavnom bogoslovii [Jesus Christ in Eastern Orthodox theology]*, priest Oleg Davydenkov (per.), Moscow: PSTGU, 2000 (Russ. translation).

- Moeller Chr., “Le chalcédonisme et le neo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin de VI^e siècle”, *Das Konzil von Chalkedon*, Würzburg: Echter-Verlag, 1951, vol. 1, pp. 637–720.
- Moeller Chr., “Un fragment du Type de l’empereur Anastase I^{er}”, *Studia patristica*, 1961, vol. 3, pp. 240–245.
- Moeller Chr., “Un représentant de la christologie néo-chalcédonienne au début du VI^e s. en Orient, Naphalius d’Alexandrie”, *Revue d’histoire ecclésiastique*, 1944–1945, vol. 40, pp. 73–140.
- Patrologia. Vol. 5. Dal Concilio di Calcedonia (451) a Giovanni Damasceno (750). I Padri orientali*, A. di Berrardino (ed.), Genova: Marietti, 2000.
- Severi Antiocheni Liber contra impium Grammaticum. Oratio prima et secunda*, I. Lebon (ed.), Louvain: Secrétariat du CSCO, 1933, (CSCO; vol. 111–112. Scriptori Syri; t. 58–59).
- Severi Antiocheni Oratio ad Nephaliium, Eiusdem ac Sergii Grammatici: Epistulae mutuae*, J. Lebon (ed., trans.), Louvain: Secrétariat du CSCO, 1949, (CSCO; vol. 119–120. Scriptori Syri; t. 64–65).
- Steppa J.-E., *John Rufus and the World Vision of Anti-Chalcedonian Culture*, New-Jersey: Gorgias Press, 2002.
- “Synodus Chalcedonensis. Actio III. Epistulae Cyrilli et Tonus Leonis”, *ACO*, E. Schwartz (ed.), Berlin: W. de Gruyter, 1933, t. 2, vol. 1, pars 2, pp. 67–84.
- “Synodus Chalcedonensis. Actio IV. Definitio fidei”, *ACO*, E. Schwartz (ed.), Berlin: W. de Gruyter, 1933, t. 2, vol. 1, pars 2, pp. 129–130.
- Zacharie le Scholastique, *Vie de Sévère*, M.-A. Kugener (publ., trans.), Turnhout: Brepols, 1993, (PO; vol. 2/1).

«ШЕСТОДНЕВ» ПРП. АНАСТАСИЯ СИНАИТА В СВЕТЕ СОВРЕМЕННЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Евгений Валерьевич Ерошев

магистр богословия
аспирант кафедры систематического богословия и патрологии
богословского факультета ПСТГУ
127051, Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1
e.eroshev@yandex.ru

Для цитирования: *Ерошев Е. В.* «Шестоднев» прп. Анастасия Синаита в свете современных исследований // *Богословский вестник.* 2019. Т. 34. № 3. С. 89–113. doi: 10.31802/2500-1450-2019-34-89-113

Аннотация

УДК 276

В данной статье автор предпринимает попытку описать современное состояние исследований такого значимого и малоизученного труда, как приписываемый прп. Анастасию Синаиту «Шестоднев». В современной российской богословской науке сложилось устойчивое представление о том, что данный памятник, скорее всего, является подложным, то есть что он в действительности не принадлежал автору таких трудов как «Путеводитель», «Три слова об устройении человека по образу Божию», «Вопросы и ответы» и др. Является ли это мнение основательно подкрепленным данными современных исследований Анастасианы? Каковы аргументы за и против подлинности «Шестоднева»? Цель статьи заключается в ответах на эти вопросы и во внесении в дискуссию новых аргументов. Для этого автор оценивает новые аргументы за и против подлинности, анализирует богословские и лексические особенности различных трудов прп. Анастасия, приводит важные фрагменты «Шестоднева», впервые переведённые на русский язык и сопоставляет их с другими работами Анастасиева корпуса. В итоге автор приходит к выводу, что аргументы за подлинность несколько перевешивают аргументы против, хотя выносить окончательное суждение относительно авторства «Шестоднева» кажется преждевременным.

Ключевые слова: патристика, прп. Анастасий Синаит, Анастасиана, «Шестоднев», авторство, подлинность, современная дискуссия, типология.

Введение

Благодаря критическому изданию многих традиционно приписываемых прп. Анастасию сочинений и активной работе зарубежных и русских учёных образ прп. Анастасия — монаха из монастыря Неопалимой купины на Синае, жившего с VII по начало VIII в., — за последние десятилетия стал гораздо более ярким и доступным для историко-богословского исследования. Прп. Анастасий Синаит оставил после себя обширное литературное наследие, которым, однако, долгое время практически никто не занимался. Только в последнее время труды преподобного попали в центр внимания многих исследователей-богословов, благодаря одному из ведущих современных исследователей наследия прп. Анастасия — Карлу-Хайнцу Утеманну. В 1981 г. он осуществил критическое издание «Путеводителя» (CPG 7745)¹, главного труда Анастасиева корпуса, и «Трёх слов об устройении человека по образу Божию» (CPG 7747-9)². Эти и другие издания послужили фундаментом дальнейших исследований. Впоследствии западными и отечественными богословами была проделана большая работа по уточнению биографии прп. Анастасия, определению корпуса его сочинений и по систематизации его богословских взглядов. Также благодаря изданию критических текстов перед исследователями открылся путь к аргументированной полемике о принадлежности прп. Анастасию тех или иных трудов. В данной статье предпринят обзор современной дискуссии об авторстве приписываемого прп. Анастасию «Шестоднева». Актуальность нашего исследования обусловлена тем, что современная российская богословская наука не принимает во внимание достижения текущего дискурса по этому вопросу.

«Шестоднев»: общая характеристика памятника

Критическое издание приписываемого прп. Анастасию «Шестоднева»³ вышло в свет в 2007 г. благодаря кропотливому труду исследователей

- 1 *Anastasioi Sinaitae Viae dux* / ed. K.-H. Uthemann. Turnhout, 1981. (CCSG; vol. 8).
- 2 *Anastasioi Sinaitae Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei necnon opuscula adversus monotheletas.* / ed. K.-H. Uthemann. Turnhout, 1985. (CCSG; vol.12).
- 3 *Anastasius of Sinai. Hexaameron* / ed. C. A. Kuehn, J. D. Baggarly. Roma, 2007. Далее сокращённо «Hexaemeron», затем римской цифрой указана книга, арабскими — строки, уникальные для каждой книги. Напр. Hexaameron I, 194–214 — первая книга, строки 194–214.

К. А. Кюна (Kuehn) и Д. Д. Баггарли, которые проделали большую работу по сведению воедино множества разрозненных рукописей «Шестоднева». Если изначально наиболее доступным вариантом произведения был неполный латинский перевод⁴ греческого оригинала, состоящий из одиннадцати книг, то теперь в руках исследователей находится полный оригинальный греческий текст, изданный по всем современным научным стандартам. Оцифрованный текст сочинения присутствует в корпусе TLG, что делает возможным эффективное сопоставление данного сочинения с огромным массивом текстов, в том числе и с другими работами Анастасиева корпуса.

«Шестоднев» представляет собой сочинение объёмом чуть менее пятнадцати авторских листов (для сравнения — классический комментарий на шесть дней творения свт. Василия Великого составляет немногим более 5,5 авторских листов, то есть он почти в три раза меньше). Для справедливости стоит отметить, что «Шестоднев» не ограничивается толкованием первых шести дней, им посвящены главы с I по VIIa объёмом в семь авторских листов. Остальные главы (с VIIb по XII объёмом чуть меньше восьми авторских листов) посвящены уже третьей главе книги Бытия, в которой рассказывается об истории грехопадения. По общему согласию исследователей, данный трактат написан с использованием особого экзегетического метода — типологии⁵. Французский патролог Жан Даниелу в своей работе под названием «Таинство будущего: исследования о происхождении библейской типологии»⁶, изучив становление древнецерковной библейской экзегезы на обширном материале, включающем Священное Писание, межзаветную апокрифическую литературу, сочинения Филона Александрийского, творения отцов и учителей Церкви и научные труды XX в., приходит к выводу, что ключевым методом церковной экзегезы, естественным образом вытекающей из библейской традиции, является вышеупомянутая типология. Другой современный богослов, И.-М. Бланшар, в одной из своих статей рассматривает типологию как один из принципов патристической герменевтики, получивших «особое значение в результате новых направлений развития экзегетики»⁷.

4 См.: *Anastasius Sinaita. Hexaemeron* // PG. 89. Col. 851–1078.

5 *Kuehn C. A. Anastasius of Sinai: Biblical Scholar* // BZ. 2010. Bd. 103. № 1. S. 58.

6 *Даниелу Ж. Таинство будущего: Исследования о происхождении библейской типологии* / пер. с фр. В. Н. Генке, под общ. и науч. ред. А. Г. Дунаева. М., 2013.

7 *Бланшар И.-М. Определяющие принципы патристической герменевтики в свете последних изменений в библейской экзегезе* // Материалы XXII ежегодной богословской конференции ПСТГУ: 2011. М., 2012. Т. 1. С. 390–396.

Приписываемый прп. Анастасию «Шестоднев» без преувеличения является не только одним из наиболее объемных и проработанных трудов по толкованию первых глав книги Бытия византийской эпохи, но и уникальным памятником типологической экзегезы в контексте сочинений, посвящённых толкованию шести дней творения.

Современная дискуссия вокруг подлинности «Шестоднева»

Дискуссии относительно подлинности данного текста ведутся уже достаточно продолжительное время, поэтому прежде всего необходимо вкратце очертить то, что было сказано предшественниками. Традиционно «Шестоднев» надписывался именем Анастасия Синаита⁸, однако положительных научных суждений по вопросу об авторстве до середины XX в. никто не выносил. Первым, кто начал выносить таковые суждения был Стергиос Саккос⁹. В 1964 г., проведя обширное исследование и выявив ряд параллелей между различными работами Анастасиева корпуса, он пришёл к выводу, что как «Путеводитель», так и «Шестоднев» вместе с другими работами были написаны неким «пресвитером Анастасием аллегористом» в IX в. Данная теория была раскритикована и отвергнута, поскольку ей недоставало исторических свидетельств. Труд Саккоса, однако, не остался бесплодным. Выявленные им параллели послужили будущим исследователям хорошим заделом для дальнейшей работы.

Несколько позже, в 1970 г., Джон Баггарли обнаружил параллельное место между «Шестодневом» и работой Михаила Пселла «De omnifaria doctrina»¹⁰, написанной в 1042 г. Баггарли предположил, что автор «Шестоднева» заимствовал из работы Пселла, так как последний, по мнению исследователя, в силу своего писательского таланта не нуждался в заимствованиях. «Шестоднев», таким образом, мог появиться не раньше даты написания работы Пселла, то есть 1042 г., но и не позже 1164 г. — времени, когда Михаил Глика составил «Анналы» с использованием «Шестоднева»¹¹. На основе мнений Саккоса и Баггарли Морис Жерар

8 Поэтому далее в статье под выражением «традиционная атрибуция» будет иметься в виду идентификация автора «Шестоднева» с личностью прп. Анастасия Синаита, автора «Путеводителя».

9 Σάκκος Σ. Περὶ Ἀναστασίων Σιναΐτων. Θεσσαλονίκη, 1964.

10 Hexaemeron I, 194–214 = *Michael Psellus. De omnifaria doctrina* 82–83 // *Michael Psellus. De omnifaria doctrina* / ed. L. G. Westerink. Nijmegen, 1948. P. 25; Hexaemeron I, 215–255 = *Michael Psellus. De omnifaria doctrina* 18 // *Op. cit.* P. 50.

11 *Baggarly J. D. A Parallel Between Michael Psellus and the Hexaemeron of Anastasius of Sinai.* Roma, 1970. P. 337–347.

в 1979 г. впервые поместил «Шестоднев» прп. Анастасия в разряд сомнительных (CPG 7770). Утеманн, однако, выступил впоследствии против данной теории, приведя убедительные доводы о её несостоятельности, главным из которых было обнаружение схолии в манускрипте X в. Laurentianus VII, 1, которая связывала «Слова об устройении человека» и «Шестоднев» и доказывала, что «Шестоднев» не мог появиться позже середины X в.¹²

Следующим важным этапом в истории изучения памятника стало появившееся в 2007 г. критическое издание греческого текста¹³. Во введении К. А. Кюн (Kuehn) и Д. Д. Баггарли подробно рассматривают историю изучения «Шестоднева», при этом вопрос о его атрибуции не разбирается по существу, хотя редакторы издания склоняются к традиционному мнению об авторстве прп. Анастасия. В 2010 г. Кюн предположил: «Ничто в дошедшем до нас тексте не исключает возможности того, что его автором был Анастасий»,¹⁴ а Баггарли отказался от своей ранней точки зрения во многом из-за конструктивной критики его теории со стороны Утеманна и также выступил впоследствии в защиту традиционной атрибуции¹⁵.

В 2015 г. вышла фундаментальная монография¹⁶ одного из главных на сегодняшний день исследователей жизни прп. Анастасия Синаита и его наследия — Карла-Хайнца Утеманна¹⁷. В 1981 г. он осуществил критическое издание «Путеводителя»¹⁸, а в 1985 г. — «Трёх слов об устройении человека»¹⁹. Монография Утеманна 2015 г. стала своеобразным итогом его работы за тридцать лет. В ней более полусотни страниц уделено разбору вопроса об атрибуции «Шестоднева»²⁰. Одновременно

12 CCSG. 12. S. CXLVII и примеч. 289.

13 См.: Примеч. 3.

14 *Kuehn C. A. Anastasius of Sinai: Biblical Scholar*. S. 55–81.

15 См.: CCSG. 12. S. CXXXIX–CXL. Также см. обзор Баггарли на издание Утеманна: *Baggarly J. D. Review of: Anastasii Sinaitae Sermones duo in constitutionem hominis // OCP*. 1988. Vol. 54. P. 253–255. Об изменении позиции Баггарли также свидетельствует то, что при издании критического текста «Шестоднева» они с Кюном решили в качестве автора комментария оставить Анастасия Синаита без каких-либо оговорок.

16 *Uthemann K.-H. Anastasios Sinaites: Byzantinisches Christentum in den ersten Jahrzehnten unter arabischer Herrschaft*. Berlin; Boston, 2015.

17 К. Х. Утеманн родился в 1939 г. в Португалии, учился в Мюнхене, где в 1977 г. получил степень доктора философии в Мюнхенском университете им. Людвига Максимилиана, где уже тогда занимался вопросами Анастасианы.

18 *Anastasii Sinaitae. Viae dux* / ed. K.-H. Uthemann. Turnhout, 1981. (CCSG; vol. 8).

19 *Anastasii Sinaitae Sermones duo* / ed. K.-H. Uthemann. Turnhout, 1985. (CCSG; vol. 12).

20 *Uthemann K.-H. Anastasios Sinaites: Byzantinisches Christentum*. S. 714–769.

с этой книгой вышла статья Димитриоса Заганаса²¹. Заганас работает над Анастасианой при Лувенском католическом университете с 2010 г., с этого времени из-под его пера вышло множество публикаций на тему «Шестоднева»²². В своих работах Утеманн и Заганас приходят к диаметрально противоположным выводам: Утеманн, перебрав старые аргументы и попытавшись их по-своему переосмыслить, утверждает, что представленные им размышления по поводу различий между «Шестодневом» и подлинными работами прп. Анастасия Синаита допускают лишь один убедительный вывод, а именно: «Автор комментария на “Шестоднев” не идентичен автору “Путеводителя” и “Слов об устройении человека по образу Божиему”»²³. Димитриос Заганас, также разбирая весомые аргументы своих предшественников, выявляет новые параллели между «Шестодневом» и подлинными работами прп. Анастасия и приходит к заключению, что обнаруженные им факты «дают очень большую вероятность того, что толкователь “Шестоднева”... был идентичен полемисту, автору “Путеводителя”, Анастасию, монаху Синайской горы»²⁴. Ниже попытаемся детально разобрать взгляды каждого из представленных авторов и сделать соответствующие выводы.

Позиция Утеманна

Размышления Утеманна можно разделить на три части: первая посвящена сопоставлению «Шестоднева» и «Трёх слов»²⁵, вторая — отсылкам «Шестоднева» к другим работам прп. Анастасия²⁶, и третья — вопросу о схолии в «Трёх словах об устройении человека» на полях манускрипта X в. Laurentianus VII, 1²⁷. Сначала исследователь пытается выяснить, могут ли присутствующие в «Шестодневе» ссылки на «Три слова об устройении человека» быть аргументом в пользу того, что автор «Шестоднева» и «Трёх слов» — одно и то же лицо. Также Утеманн

21 *Zaganas D.* The Authenticity of Anastasius Sinaita's Hexaameron (CPG 7770) // *Revue des études byzantines*. 2015. Vol. 73. P. 189–201.

22 *Zaganas D.* Anastase le Sinaïte, entre citation et invention // *Augustinianum*. 2016. Vol. 56. № 2. P. 391–409; *Idem.* The Problem of Named Sources in Anastasius Sinaita's Hexaameron // *ОСР*. 2016. Vol. 82. № 1. P. 227–237; *Idem.* Encore sur l'authenticité de l'Hexaéméron d'Anastase le Sinaïte // *BZ*. 2017. Bd. 110. № 3. S. 755–778.

23 *Uthemann K.-H.* Anastasios Sinaites: Byzantinisches Christentum. S. 765.

24 *Zaganas D.* The Authenticity of Anastasius Sinaita's Hexaameron. P. 201.

25 *Uthemann K.-H.* Anastasios Sinaites: Byzantinisches Christentum. S. 715–730.

26 *Ibid.* S. 730–736.

27 *Ibid.* S. 736–765.

пытается выяснить, насколько богословское содержание фрагментов «Шестоднева» вокруг данных ссылок соответствует богословскому содержанию «Трёх слов».

Первым таким местом является отрывок из шестой главы «Шестоднева»²⁸, здесь присутствуют сразу две отсылки. В разделе VI, 4, 1 экзегет останавливается на толковании стиха: *И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию* (Быт. 1, 26) и, помимо прочего, говорит: «Знаю, что, приложив немало труда, я уже написал множество сочинений об этом отрывке, насколько это было возможно, и я отсылаю к ним вас, тем, кто любит читать мои сочинения. Но для того, чтобы мой труд не был похож на отсеченную конечность или ампутированный фрагмент (ἡ κρωτηριασμένου μέλους ἢ σώματος ἢ πραγµατεία), я опишу здесь то, что опустил в своих предыдущих работах»²⁹. Это первая явная отсылка если не ко всем «Трёх словам», то точно к первым двум, поскольку они однозначно являются «сочинениями об этом отрывке», то есть толкованиями на Быт. 1, 26. Несколько ниже³⁰ объясняется значение множественного числа в выражении «сотворим человека по образу нашему» — под конец этого отрывка присутствует очередная явная параллель с «Первым словом об устройении человека» (CPG 7747), где прп. Анастасий сравнивает душу (ψυχή) человека с Богом Отцом, разум (λόγος) — с Богом Словом, а ум (νοῦς) — со Святым Духом. В середине данного параллельного отрывка прп. Анастасий замечает: «Об этом уже говорилось в двух моих словах о сотворении человека, которые мы успели упомянуть и которые были изданы отдельно»³¹ — вторая отсылка даётся одновременно к первому и второму «Словам» (CPG 7747, 8), а не только к первому, что кажется Утеманну проблематичным.

Второе важное место, где можно усмотреть обращение автора «Шестоднева» к «Трёх словам», менее очевидно. В десятой главе комментария автор вновь переходит к полемике с противниками православной триадологии. В этом контексте он пишет: «Об этих вещах мы говорили более пространно в главах, посвящённых выражению “по образу” (ἐν τοῖς κατ’ εἰκόνα λόγοις)»³². Издатели текста Кюн и Баггарли относят эту ссылку к вышеупомянутым «Трёх словам»³³. Однако после

28 Hexaemeron VI, 334–374.

29 Ibid. VI, 342–346. Здесь и далее перевод «Шестоднева» на русский язык авторский.

30 Ibid. VI, 358–374.

31 Ibid. VI, 370–375.

32 Ibid. X, 182–183.

33 См.: *Anastasius of Sinai. Hexaemeron* / ed. C. A. Kuehn, J. D. Baggarly. Roma, 2007. P. 363, n. 12.

вышеуказанной цитаты автор «Шестоднева» разъясняет, что он подразумевает под «этими вещами»: «Там мы привели множество примеров из Священного Писания, где Бог называет тысячи отдельных людей одним человеком, например, когда говорит: *потреблю человека, егоже сотворих* (Быт. 6, 7)»³⁴. Затем автор приводит множество подобных примеров, каждый из которых показывает, что в Писании под выражением «человек» в единственном числе часто подразумевается великое множество людей, что помогает увидеть разницу между множественностью божественных Лиц и единством божественной природы в православной триадологии. Это содержание не соответствует содержанию «Трёх слов», поэтому Утеманн высказывает предположение, что данная цитата является внутренней и относит читателя к шестой книге самого «Шестоднева», где именно этот вопрос разбирается очень подробно³⁵. Незадолго до вышеупомянутой ссылки автор «Шестоднева» осмысляет происхождение Евы от Адама как типологию предвечного рождения Сына от Отца³⁶. Утеманн говорит о том, что при сравнении с параллельным местом из первого «Слова об устроении человека», обнаруживается явное несоответствие типологических моделей: «Беспричинный и нерожденный Адам есть образ и изображение беспричинного Бога и Отца — Вседержителя и Причины всяческих, рожденный сын Адама предначертывает рождённого [от Отца] Сына и Слово Божие, а исшедшая Ева обозначает исшедшую Ипостась Святого Духа» — и далее: «Следует знать (и удивляться этому), что нерожденный Адам (а равным образом и исшедшая Ева) не имеет среди людей подобных [им] нерожденных и беспричинных других [людей], поскольку только Адам и Ева суть истинные изображения нерожденного Отца и Святого Духа»³⁷. То есть в первом «Слове» присутствует типологическая модель «Ева от Адама — Святой Дух от Отца», а в «Шестодневе» — «Ева от Адама — Сын от Отца». В этом Утеманн и видит противоречие. Но действительно ли можно здесь говорить о противоречии? Ведь данные типологические модели определяются разными богословскими вопросами, поднятыми в этих сочинениях. В «Трёх словах» прп. Анастасий развивает сложную типологию: Адам, Ева, их чадо — Бог Отец, Бог Дух, Бог Сын, а автор «Шестоднева» лишь полемизирует с антитринитарными воззрениями и говорит: «Если человек (Ева) от человека (Адама) — по природе тот же человек, то и Бог (Сын) от Бога (Отца) — по природе тот же Бог». Кроме того,

34 Hexaemeron X, 183–186.

35 Ibid. VI, 412–467.

36 Ibid. X, 170–182.

37 *Anastasius Sinaita. Sermo I, 1, 65–79.* Рус. пер.: Анастасий Синаит, прп. Избранные творения. М., 2003. С. 39.

в «Шестодневе» есть множества параллельно сосуществующих друг с другом различных типологических моделей, относящихся к одному и тому же отрывку³⁸. Таким образом, приводить это место в качестве весомого аргумента против авторства прп. Анастасия безосновательно.

Также при сравнении «Шестоднева» и других работ прп. Анастасия Утеманн замечает следующее: в «Шестодневе» типологические образы очень часто осмысляются как указание на тайну Христа и Церкви: *Тайна сия велика; я говорю по отношению ко Христу и к Церкви* (Еф. 5, 32). В работах же прп. Анастасия («Путеводитель», «Три слова», «Вопросы и ответы» и др.) данному типологическому образу не уделяется практически никакого внимания, хотя в то же время в схолиях к «Трёх словам» есть следующие места: «...Адам и Ева суть истинные изображения нерожденного Отца и Святого Духа. Схолия: “Экзегет, толкуя это, не остается в неведении относительно того, что Адам и Ева постигаются [как образы] Христа и Церкви”»³⁹ — и в другом месте: «Заметь: [Писание] гласит, что Бог привел к Адаму жизнь, вышедшую из него во сне и изступлении; оба — я имею в виду Бога и Адама были единокровны, когда ребро, называемое жизнью, взялось от него. Схолия: “Эти слова относятся ко Христу и Церкви”»⁴⁰.

Одним из главных свидетельств в пользу того, что автор «Шестоднева» — прп. Анастасий, является схолия на полях «Второго слова» из манускрипта X в. Laurentianus VII, 1: «Решение [вопросов, поставленных в] этих главах, находится в нашей книге о Шестодневе»⁴¹, поэтому один из разделов главы Утеманна о «Шестодневе» полностью посвящён данной теме. В своём разборе Утеманн приходит к выводу о том, что автором данной схолии, скорее всего, является переписчик. Этот переписчик либо сам автор «Шестоднева», либо он отсылает к комментарию некую общину людей, хорошо знакомых с данным памятником. Отсюда и множественное число «в нашей книге», то есть в книге, которую мы читаем и с которой мы хорошо знакомы⁴². При этом вышеупомянутые содержательные различия между «Шестодневом» и «Тремя словами», слишком смутные и натянутые параллели в виде схолий вкупе с неоднозначными отсылками в тексте самого «Шестоднева» вынуждают Утеманна выступить против авторства прп. Анастасия.

38 Например, носящийся над водою дух из Быт. 1, 2 как образ Святого Духа (Hexaemeron I, 308–315) и тот же дух в другом экзегетическом контексте как образ змия, духа злобы (Ibid. I, 430–444).

39 *Anastasius Sinaïta*. Sermo I, 1. Рус. пер.: Анастасий Синаит, прп. Указ. соч. С. 40.

40 *Anastasius Sinaïta*. Sermo II, 2. Рус. пер.: Анастасий Синаит, прп. Указ. соч. С. 93.

41 *Anastasius Sinaïta*. Sermo II, 3, 59–69. Рус. пер.: Анастасий Синаит, прп. Указ. соч. С. 110.

42 *Uthemann K.-H.* Anastasios Sinaïtes: Byzantinisches Christentum. S. 764.

Позиция Заганаса

Статья Димитрия Заганаса «Аутентичность “Шестоднева” (CPG 7770) прп. Анастасия Синаита»⁴³ 2015 г. подразделена на три части: 1) автор описывает текущее состояние исследований, 2) затем ставится ряд важных вопросов: когда был написан «Шестоднев»? действительно ли позднее, чем жил прп. Анастасий Синаит, автор «Путеводителя»? почему в традиционном надписании «Шестоднева» указано, что его автор являлся, кроме всего прочего, «архиепископом Антиохийским»? 3) в основной части статьи автор приводит различные, впервые выявленные параллели между «Шестодневом» и другими работами прп. Анастасия.

Статья Заганаса 2017 г. «Вновь об аутентичности “Шестоднева” прп. Анастасия Синаита»⁴⁴ более полемична по своему содержанию. Автор вынужден ещё раз писать на ту же тему, поскольку предыдущая статья вышла в свет до того, как Заганас имел возможность внимательно ознакомиться с мнением Уtemanна по данному вопросу⁴⁵. Статья построена вокруг полемики с позицией Уtemanна. Первый раздел статьи «Аргументация К.-Х. Уtemanна» в сжатом виде приводит все его основные тезисы и его вердикт. Далее следует последовательный разбор каждого тезиса. Заганас разбирает следующие вопросы: 1) датировка; 2) надписание «архиепископ Антиохийский»; 3) «Шестоднев» и «Три слова»; 4) перекрестные ссылки. Заганас приходит к диаметрально противоположному выводу, нежели Уtemanн. Ниже попробуем кратко разобрать основные доводы Заганаса, основываясь на данных двух вышеуказанных статей.

Что касается датировки памятника, Заганас пытается выяснить, на чём базируется позднее датирование «Шестоднева» X-XII вв., и тезисно приводит ряд аргументов исследователей, ни один из которых не кажется ему убедительным. Позднее датирование базируется 1) на отсутствии рукописей, датируемых ранее XV в., что само по себе не может являться аргументом против авторства прп. Анастасия; 2) на ложных параллелях: во-первых, между «Шестодневом» и «De omnifaria doctrina» Михаила Пселла. Данное место необходимо рассмотреть подробнее. Параллель, выявленная Баггарли, является ложной как про причине наличия рукописи Laurentianus VII, 1, которая не позволяет датировать «Шестоднев» позднее X в., а значит «Шестоднев» был написан ранее

43 *Zaganas D.* The Authenticity of Anastasius Sinaita's Hexaemeron. P. 189–201.

44 *Zaganas D.* Encore sur l'authenticité de l'Hexaéméron d'Anastase le Sinaïte. S. 755–778.

45 Имеется в виду разобранный выше раздел монографии Уtemanна 2015 г.

работы Пселла, так и потому, что автор «Шестоднева» и Пселл придерживаются различных богословских воззрений по ряду фундаментальных вопросов, касающихся найденной параллели⁴⁶. Это вынуждает Заганаса предположить, что автор «Шестоднева» и Пселл независимо друг от друга пользовались общим доксографическим источником. Во-вторых, позднее датирование базируется на ложной параллели между флорилегием к «Вопросам и ответам»⁴⁷, где присутствует заимствование из «Гомилий на Псалмы» Астерия Софиста⁴⁸, и «Шестодневом», поскольку изучение соответствующих текстов⁴⁹ выявляет то, что двадцать первая Астериева «Гомилия на Псалмы» является источником, откуда заимствовали как составитель флорилегия⁵⁰ в пятом Вопросе Анастасия, так и автор «Шестоднева», но заимствовали независимо друг от друга — выдержки неидентичны контекстуально и по длине, «Шестоднев» берёт указание Астерия на семь веков и органично включает эти указания в свой комментарий, несколько их перерабатывая, в то время как флорилегий просто цитирует Астерия. 3) Также поздняя датировка базируется на схолии из уже упомянутого манускрипта Laurentianus VII, 1, который является не более, чем *terminus ante quem*, то есть временным лимитом, до которого «Шестоднев» был написан, но никак не указанием на позднюю датировку⁵¹.

По поводу надписания «архиепископ Антиохийский» Заганас указывает, что издателями «Шестоднева» Кюном и Багарли была допущена ошибка: в качестве заглавия они решили оставить приписку «архиепископа Антиохийского». Ещё в 1985 г. Утеманн выступал против этой

- 46 Пселл, в отличие от автора «Шестоднева», придерживается идеи гилеморфизма (см.: *Michael Psellus. De omnifaria doctrina* 82; *Anastasius Sinaïta. Hexaameron I*, 194–198); автор «Шестоднева» всячески критикует философские воззрения Платона, называя их «пустыми» (μάταια), в то время как Пселл их защищает и оправдывает (см.: *Anastasius Sinaïta. Hexaameron I*, 212–214; *Michael Psellus. De omnifaria doctrina* 83).
- 47 *Anastasius Sinaïta. Quaestiones et responsiones* (CPG 7746) / ed. J. Munitiz, M. Richard. Turnhout, 2006. (Corpus christianorum in Translation; vol. 7).
- 48 *Asterius Sophista. Commentariorum in Psalmos* 21, 9–10.
- 49 Заганас приводит следующие места: *Asterius Sophista. Commentariorum in Psalmos* 21, 9–10; *Anastasius Sinaïta. Quaestiones et responsiones V* // PG. 89. Col. 368C–369C; *Hexaameron VIIa*, 469–493.
- 50 В «Патрологии» Миня 89 том посвящён творениям прп. Анастасия Синаита, при её составлении, однако, редактор решил из «Вопросов» и «Ответов» составить флорилегий, включив после ответа прп. Анастасия выдержку из комментариев разных отцов на эту же тему.
- 51 *Zaganas D. The Authenticity of Anastasius Sinaïta's Hexaameron. P. 192–193.*

приписки⁵², кроме того, её не содержат, как минимум, четыре рукописи так называемой семьи IIIc⁵³, её нет и в латинском переводе XVI в. Gentien Hervet (Paris lat. 1579)⁵⁴, при этом критическое издание 2007 г. базируется не на всём корпусе найденных манускриптов, а лишь на трёх⁵⁵. Наряду с этим, Михаил Глика, единственный византийский писатель (XII в.), который несколько раз явно ссылается на «Шестоднев», приписывает его «божественному Анастасию Синаиту»⁵⁶. Если бы автор «Шестоднева» был епископом, то Михаилу Глике стоило бы это упомянуть. Заганас также предлагает задуматься, не кажется ли странным тот факт, что одна личность описывается одновременно такими титулами как «пресвитер и монах» и «архиепископ»⁵⁷. Если Анастасий — архиепископ, зачем говорить о нём, что он — «пресвитер (священник) и монах»?⁵⁸ На основании этих данных Заганас считает фразу «архиепископа Антиохийского» обычной путаницей между Анастасием Синаитом и Анастасием, патриархом Антиохийским, в поздней Византии, и поэтому, по его мнению, она должна быть опущена как интерполяция⁵⁹.

Что касается параллелей между «Шестодневом» и «Тремя словами», Заганас полемизирует с позицией Утеманна и говорит о том, что богословие «Шестоднева» выглядит не как противоречие, а как органическое развитие мысли прп. Анастасия, представленной в «Трёх словах». Если в первом «Слове» темой является тринитарное богословие, то во втором «Слове» автор переходит от тринитарного толкования сотворения человека к христологическому. Оправданием такого

52 CCSG. 12. P. CXLIX–CL.

53 Matritensis Bibliothecae Nationalis 4773; Valllicellanus 99; Vaticanus gr. Reginae Pii II 12; Bibliothecae Britannici Additionalis 21061. По поводу рукописей IIIc, см.: введение к критическому изданию «Шестоднева»; *Anastasius of Sinai*. Hexaemeron / ed. C. A. Kuehn, J. D. Baggarly. Roma, 2007. P. XLIII–XLVII.

54 «Anastasii Sinaitae monachi et presbyteri, in spiritualem anagogen sex dierum creationis».

55 Имеются в виду три авторитетных манускрипта: Oxoniensis Collegii Novi 139; Vaticanus Palatinus gr. 372; Монахенсис гр. 145, каждый из которых является репрезентативным представителем отдельной семьи.

56 *Michael Glycas. Annales // Michaelis Glycae Annales / recognovit I. Bekker. Bonne, 1836. P. 30 («божественнейший Анастасий Синаит в своём “Шестодневе”»), P. 340 («как говорит божественный Анастасий Синаит»).*

57 Hexaemeron. Titulus: «Τοῦ ἁγίου Ἀναστασίου πρεσβυτέρου καὶ μοναχοῦ τοῦ ἁγίου ὄρου Σινῆ καὶ ἀρχιεπισκόπου Ἀντιοχείας...». Рус. пер.: «Святого Анастасия, пресвитера и монаха святой горы Синай и архиепископа Антиохийского...».

58 *Zaganas D. Encore sur l'authenticité de l'Hexaéméron d'Anastase le Sinaïte. S. 763.*

59 *Zaganas D. The Authenticity of Anastasius Sinaita's Hexaemeron. P. 194.*

перехода является схолия в начале второго «Слова»⁶⁰. «Шестоднев» же, составленный после второго «Слова», основной акцент также делает на тайну Христа, но при этом включает в себя и типологию Церкви. Далее Заганас приводит другие, более частные параллели, которые позволяют отождествить автора «Шестоднева» и автора «Трёх слов»: «Обе работы разделяют мысль о том, что Бог говорит с Адамом и Евой как с “одним лицом” (μονοπρόσωπος)⁶¹; что в отличие от зверей и птиц человек сотворён Богом нагим, не одетым (αὐτένδυτος)⁶²; что Ангелы не сотворены по образу Божию⁶³ и что завершение творения в семь дней являет нетварную Троицу, поскольку число десять является завершением всех чисел⁶⁴. Обе работы характеризуют Мефодия Олимпийского как “великого в мудрости” (ὁ πολλὸς ἐν σοφίᾳ Μεθόδιος)⁶⁵; они одинаковым образом полемизируют с иудеями (εἰ δὲ ἀντιλέγει ὁ Ἰουδαῖος)⁶⁶ и отвергают двоебожие манихеев⁶⁷; они защищают положительный взгляд на падение Адама как прообраз Воплощения⁶⁸; применительно к повествованию о творении они используют одинаковый метод толкования»⁶⁹. С точки зрения Заганаса, всё вышеперечисленное может свидетельствовать о том, что «Шестоднев» — opus magnum, в котором Анастасий воплощает элементы как двух Слов, так и других своих произведений, потерянных или неизвестных.

Что касается параллелей между «Шестодневом» и другими работами прп. Анастасия, Заганас также приводит их в большом количестве. Приведём здесь и разберём лишь самые яркие из них.

60 *Anastasius Sinaïta*. Sermo II, 1. «Я обратился к одному из толкователей и [нашёл у него] высказывание, что когда он предался изучению Священного Писания, то как бы внезапно отверзлись умные очи его и он увидел, что всё устройство творения и всего, что в этом творении, начертывает образ и впечатление Вочеловечивания Бога Слова. И поэтому [апостол] Павел изрекает о Христе: *всё Им и для Него создано* (Кол. 1, 16)» (*Анастасий Синаит, прп.* Указ. соч. С. 81).

61 *Anastasius Sinaïta*. Sermo II, 2, 61–63; Hexaemeron X, 153–156.

62 *Anastasius Sinaïta*. Sermo II, 3, 12–13; Hexaemeron X, 223–230.

63 *Anastasius Sinaïta*. Sermo I, 1, 37–40; Sermo II, 4, 9–16 и схолия; Hexaemeron VIIb, 35–36.

64 *Anastasius Sinaïta*. Sermo II, 2, 30–33; Hexaemeron VIIa, 505–508.

65 *Anastasius Sinaïta*. Sermo II, 1, 63–64; Hexaemeron XI, 935–936.

66 *Anastasius Sinaïta*. Sermo II, 4, 8; Hexaemeron IV, 196, VIIb, 28, X, 33.

67 *Anastasius Sinaïta*. Sermo II, 3, 29–43; Hexaemeron I, 727–729.

68 См., например, идентичное толкование Быт. 3, 22 (Ἰδοὺ γέγονεν Ἀδὰμ ὡς εἶς ἐξ ἡμῶν) в Sermo II, 2, 50–70 и в Hexaemeron XII, 65–88, где данное божественное высказывание не воспринимается как оскорбительное (ὀνειδιστικόν) по отношению к Адаму.

69 *Zaganas D. The Authenticity of Anastasius Sinaïta's Hexaemeron*. P. 196.

И «Путеводитель», и «Шестоднев» ссылаются на Пятый Вселенский Собор и на осуждение оригенизма, обоим произведениям присуща антиоригенистская позиция:

«Через сто лет после Халкидонского Собора, при императоре Юстиниане был V Вселенский Собор против Оригена, Дидима и Евагрия, безумствующих, что наши души вместе с демонами ниспали с неба в наши тела...» (5).
«Безумные оригенисты...»⁷⁰.

«Но учение Оригена было безумием, и поэтому, по решению Святого Собора, Церковь справедливо низложила и извергла его, поскольку необходимо было сначала принять повествование как исторический факт и затем, только там, где необходимо, можно было переходить к аналогичному толкованию»⁷¹.

Касательно языка и стиля, обе работы содержат *haraх legomena*:

Таблица 1 *Haraх legomena* в Анастасиане

<p>Ἀλλ' ἤκουσας πρὸ βραχέος, πῶς ὁ δι' ἐναντίας ἀντέθηκε τοῖς Χριστοῦ θαύμασι τὰς ἀμυθήτους Μωϋσέως σημειοποιίας⁷². Рус. пер.: «Однако ты вкратце услышал, как один из противников сравнил чудеса Христа с бесчисленными знамениями Моисея»⁷³.</p>	<p>πλὴν ὅτι οὐκ ἐν τῷ ἐκφέρειν δαιμόνια καὶ σημειοποιεῖν ὁ Κύριος τὴν τελειότητα τοῦ κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν τοῦ ἀνθρώπου ὀρίζεται⁷⁴. Рус. пер.: «ведь не в изгнании бесов Господь положил знамение совершенства того, кто сотворён по образу и подобию».</p>
<p>Προϋμνασία κατ' ἐπιτομήν ὁμματίζουσα τὸν φιλόπονον, περὶ ὧν δεῖ πρὸ πάντων ἐξασκεῖν καὶ τὴν εἶδησιν ἔχειν⁷⁵. Рус. пер. «Краткое предуготовление, проясняющее трудолюбцу то, что следует прежде изучать и знать»⁷⁶.</p>	<p>Μὴ ἀποκάμης ἡμᾶς ὀφθαλμιζουσα, ᾧ καλῆ καὶ στεφανίτης κηλωρέ, καὶ ὁμματίζουσα πρὸς τὸ καλῶς καλλιεργεῖν καὶ ὀφθαλμιζεῖν τὰ φυτὰ τὰ ἐν σοί⁷⁷. Рус. пер.: «Не уставай прививать нас, о прекрасный, венценосный Садовник, чтобы мы могли прививать и возвращать отростки в Тебе».</p>

70 *Anastasius Sinaita. Viae dux* XXII, 3.

71 *Hexaemeron* VIIb, 7, 3, 692–694. Ориген упоминается в «Шестодневе» 12 раз и каждый раз в контексте злоупотребления аллегорией.

72 *Anastasius Sinaita. Viae dux* XIV, 1, 35–36.

73 *Адриан (Пашин), игумен*. Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита «Путеводитель». СПб., 2018. С. 315.

74 *Hexaemeron* VI, 6, 5, 557.

75 *Anastasius Sinaita. Viae dux* I, 1, 1.

76 *Анастасий Синаит, прп.* Избранные творения. С. 148.

77 *Hexaemeron* XII, 5, 6, 470.

<p>καὶ ὁ ἐπὶ τῆς θαλάσσης περίπατος, καὶ ἡ διὰ τοῦ θεοστόμου αὐτοῦ ἐμφυσήματος μετάδοσις τοῦ πνεύματος⁷⁸. Рус. пер.: «шествие по морю, передача Духа через божественные уста Его»⁷⁹.</p>	<p>ὧν χωρὶς ἡ νοερά καὶ θεόδοτος καὶ θεόστομος τοῦ ἐμφυσήματος τοῦ θείου ἡμῶν ψυχῆ οὔτε θελήσαι, οὔτε ἐνεργῆσαί τι τῶν θείων ἐντολῶν δύναται⁸⁰. Рус. пер.: Но ведь без них мыслящая, благодаранная и исшедшая из уст Божиих душа наша не может ни пожелать, ни осуществить никакой из божественных заповедей»⁸¹.</p>	<p>ὅπερ ἐμφύσημα καὶ θεόδοτον καὶ θεόστομον γέννημα οὔτε ἄγγελος οὔτε Χερουβὶμ οὔτε τις κτίσις ἐτέρα ἠξιώθη δέξασθαι⁸². Рус. пер.: «Этого вдыхания и благодаранного произведения на свет из уст Божиих не удостоились воспринять ни Ангел, ни Херувим, ни какая-нибудь другая тварь, но только один человек»⁸³.</p>	<p>ὡς εἶδεν οὕτω μορφὴν καὶ φύσιν ἡμῶν ὑπὸ θείων χειρῶν διαμορφωθείσαν καὶ θεοστόμῳ πνεύματι ψυχοθεῖσαν καὶ βασιλίδα τῆς ὑφ' ἡλίον πάσης κατασταθεῖσαν⁸⁴. Рус. пер.: «Когда он (змий) увидел еѐ (души) форму, то есть нашу природу, таковым образом устроенную Божиими руками, одушевленную дыханием Божиих уст и поставленную царицей всего под солнцем...».</p>
<p>Ταῦτα δὲ πάντα τὰ πτωχοπρεπῆ οὐκ ἀσκόπως ὁ Χριστὸς πεποίηκεν, ἀλλ' ἐπειδὴ δι' ὑψηλοφροσύνης ἐπεσεν ὁ ἄνθρωπος νομίσας γενέσθαι θεός⁸⁵. Рус. пер.: «Христос совершал всё это, свойственное бесславию, не необдуманно, но так как из-за превозношения человеку [обещано змием] стать богом...»⁸⁶.</p>	<p>πτωχοπρεπεῖ ὄμματι καὶ τεταπεινωμένῃ περιεργία καὶ ἀπορία ὥσπερ ἐξανειρωγολογούμενος καὶ ἐπικαλαμώμενος μυρμηκωφῶς τοὺς διαλαθόντας στάχτας ἀνακαλέσσομαι⁸⁷. Рус. пер.: «Уничижен взором, смирился умственной любознательностью, негодный, я подобен муравью, собирающему плоды винограда после жнецов».</p>		

78 *Anastasius Sinaïta. Viae dux* I, 2, 123.

79 Там же. С. 154.

80 *Anastasius Sinaïta. Sermo* III, 4, 72.

81 *Анастасий Синаит, прп. Избранные творения*. С. 164.

82 *Anastasius Sinaïta. Sermo* II, 4, 50.

83 *Анастасий Синаит, прп. Указ. соч.* С. 116.

84 *Hexaameron* X, 7, 1, 430.

85 *Anastasius Sinaïta. Viae dux* XIII, 8, 108.

86 *Адриан (Пашин), игумен. Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита*. С. 307.

87 *Hexaameron* I, 1, 2, 18.

Ἐρωτῶμενοι παρ' ἡμῶν
 πᾶσαν εὐαγγελικὴν καὶ
 ἀποστολικὴν καὶ
 προφητικὴν καὶ
 μωσαϊκὴν πτωχοπρεπῆ
 φωνὴν ἀρμόζουσαν τῇ
 ἀνθρωπίνῃ φύσει τοῦ
 Χριστοῦ⁸⁸. Рус. пер.:
 «Они спросили нас
 о всяком евангель-
 ском, апостольском,
 пророческом
 и Моисеевом уничи-
 жительном слове,
 соответствующем
 чело-веческой
 природе Христа»⁸⁹.

ὅπως συντόμως εἶπω,
 οἰονδήποτε ῥῆμα πτωχοпре-
 πὲς Χριστοῦ ἐκ θείας γραφῆς,
 ἐρωτήσωμεν αὐτούς, ὅτι κατὰ
 ποίαν φύσιν τοῦ Χριστοῦ
 ταῦτα τὰ ταλεινὰ εἴρηται,⁹⁰
 Рус. пер.: «и сразу, как
 только я перечислил эти
 уничижительные выра-
 жения о Христе
 из Божественного
 Писания, спросим их,
 касательно какой приро-
 ды Христа сказаны эти
 уничижительные слова?»⁹¹

Πτωχοπρεπεῖ γὰρ
 οὔση τῇ ἡμετέρα
 φύσει, καθὸ χωρεῖ
 ἀκοῦσαι, διαλέγεται
 αὐτῇ τὸ Πνεῦμα τὸ
 ἅγιον⁹². Рус. пер.:
 «Наша природа
 довольно бедна,
 и Святой Дух
 говорит с ней
 в соответствии
 с её возможно-
 стью слышать».

Следующая параллель относится к описанию ипостасного соединения во Христе. В «Путеводителе»⁹³ Анастасий определяет это соединение как «сосуществующее стечение (ἀμφύλαρκτος συνδρομή) двух природ в утробе Святой Богородицы». Прилагательным ἀμφύλαρκτος (сосуществующее), которое, как и вышеупомянутые слова, является ἄραx legomenon, Анастасий указывает на то, что божественный Логос не воспринял предсуществующие тело или душу. Тело и душа возникли одновременно в момент зачатия, плоть была одушевлённой и разумной, как это бывает при зачатии всякого человека. Аналогия между Христом и человеком пространно изложена во втором Слове⁹⁴, где зачатие человека описывается очень сходными терминами как душевно-телесное соединение в женской утробе путём сосуществующего стечения (ἀμφύλαρκτῶ συνδρομῆ) и двойного сочетания (συνόδῳ διδύμῳ), которое исключает какое бы то ни было предварительное творение или предсуществование тела или души. На этих основаниях толкование «Шестоднева» на Быт. 3, 21⁹⁵, которое рассматривает облачение Адама

88 *Anastasius Sinaita. Viae dux XXI, 1, 8.*

89 *Адриан (Пашин), игумен. Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита. С. 307.*

90 *Anastasius Sinaita. Viae dux XXI, 1, 22.*

91 *Адриан (Пашин), игумен. Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита. С. 307.*

92 *Hexaemeron II, 4, 3, 179.*

93 *Anastasius Sinaita. Viae dux II, 5, 9–18.*

94 *Anastasius Sinaita. Sermo II, 2, 34–47.*

95 *Hexaemeron XII, 29–47.*

в кожаные ризы как прообраз Воплощения в свете Ин. 1, 14: *Слово стало плотью и обитало с нами* — даёт близкое, однако более сложное описание ипостасного соединения. Ниже приведём все три текста⁹⁶ параллельно в виде таблицы:

Таблица 2. Описание ипостасного соединения во Христе

«А ипостасное соединение есть сосуществующее сочетание (ἁμφύ-
παρκτος συνδρομή) двух природ в утробе Святой Богородицы. Ведь ни тело, ни душа не существовали там до Бога Слова, но вместе плоть и вместе Бог Слово; вместе Бог Слово и вместе разумная одушевлённая плоть возникли в Нём, точно так же, как мне кажется, наше зачатие есть прообраз Христова соединения, реально сочетается душа и тело, ибо ни тело не существует само по себе, ни душа не предшествует телу»⁹⁷.

«После этой скинии пришла скиния Завета. Поскольку она была позже, она указывала на эту несущую скинию “Еву” жену “Адама” — Церковь Христову. Эта скиния также прообразовала Ту, Которая зовётся жизнью, Матерь Жизни, скинию нетленной природы, несущую жизнь, Богородицу, Богоприемницу, Богопитательницу, земную деву, Приснодеву Марию, в Которой, как в некоей умной скинии, Бог Слово путём сосуществующего сочетания и двойного стечения (ἐν ἁμφύπαρκτῳ συνδρομῇ καὶ συνῶδῳ ἁκαριαίᾳ) был соткан и со-оформлен в двойную природу по ипостаси, хотя Бог Слово телесной природой не был преобразован»⁹⁸.

«... устройство и состояние человека обнаруживает [создание его] по образу и по подобию Христа, а образование человека в [материнской] утробе ясно указывает нам на ипостасное единение Христа. Ибо когда происходит зачатие человека, тогда в материнской утробе сочетаются душа и тело в неизреченном и необъяснимом, двояком и обоюдо-существующем соединении и слиянии (ἁμφύπαρκτῳ συνδρομῇ... συνῶδῳ διῶδῳ). И ни тело не образовывается и не устрояется раньше, чем душа, ни душа не упреждает тело и не предсуществует ему; но смертное и бессмертное, словно две инородные сущности, взаимосочетаются, [образно] являя ипостасное единение двух инородных сущностей Христа — бессмертного Божества и смертного человечества Его»⁹⁹.

96 Перевод «Путеводителя» дан на основе перевода игум. Адриана (Пашина) с небольшим авторским изменением (курсивом), перевод «Шестоднева» — авторский, перевод «Второго слова» — А. И. Сидорова.

97 *Anastasius Sinaita. Viae dux* II, 5, 9–18.

98 *Hexaemeron* XII, 29–47.

99 *Anastasius Sinaita. Sermo* II, 2, 34–47.

Ещё одна параллель — герменевтический принцип толкования Писания. В своём Послании о вере из «Путеводителя» Анастасий, хотя намекает на таинственный смысл истории о грехопадении из книги Бытия, говорит о том, что «не нужно нам попусту заниматься невысказанным в Божественном Писании, (οὐ γὰρ δεῖ ἡμᾶς περιεργάζεσθαι τὰ σεσιωπημένα τῇ θεῖα γραφῇ) говорю же о рае и древе, и наготе, и кожаных ризах, и о некоем другом таком же, что не ясно явлено нам в Священных Книгах»¹⁰⁰. Такой же подход применен в начале шестой книги «Шестоднева», где толкователь предупреждает в очень похожих терминах против погружения в то, что в Священном Писании покрыто молчанием (Καὶ ὅτι μὲν οὐ δεῖ τὰ σεσιωπημένα τῇ θεῖα γραφῇ διερευνᾶν, δῆλον)¹⁰¹ относительно сущности двух райских древ (Быт. 2, 9). Помимо сходства с «Путеводителем» в подборе слов и целей, эта фраза из «Шестоднева» воспроизводится почти дословно в 19-ом ответе Анастасия¹⁰², где речь идёт о природе человеческой души.

Последняя параллель, выявленная Заганасом, о которой также стоит упомянуть, состоит в следующем: из биографии автора «Путеводителя» известно, что в конце VII в. он сражался с монофизитством в Египте и, возможно, часто посещал патриаршую библиотеку в Александрии. Там он с сожалением обнаружил, что догматические сочинения св. Кирилла были «испорчены и сфальсифицированы» (νενοθευμένας καὶ διεστραμμένας) североананами¹⁰³, поэтому он советовал вести споры с монофизитами на основе Библии, которая является подлинной и непререкаемой (ἀνόθευτος καὶ ἀναντίρρητος)¹⁰⁴. Это то же, что делает автор «Шестоднева»: он защищает халкидонское учение, толкуя повествование о творении. К примеру, он подробно толкует двойное имя «Господь Бог» (Κύριος ὁ Θεός) в поддержку двойной природы Христа (Θεὸς καὶ ἄνθρωπος)¹⁰⁵. Чтобы усилить свой аргумент, автор комментария затем цитирует начальные строки избранных библейских цитат с Быт. 2, 8 по Быт. 3, 23, в соответствии с тем, что он обнаружил в «наиболее точных, подлинных и древних (ἀκριβῆ καὶ ἀνόθευτα καὶ ἀρχαῖα) текстах Писания из трудов Климента, Иринея, Филона философа и составителя аннотированной Гекзаплы»¹⁰⁶.

100 *Anastasius Sinaita*. *Viae dux* IV, 1, 32–36.

101 *Hexaemeron* VIII, 6–8.

102 *Anastasius Sinaita*. *Quaestiones et responsiones* 19, 6–7.

103 *Anastasius Sinaita*. *Viae dux* X.1, 1, 3–9; X.1, 2, 16–17; X.2, 7, 176–190.

104 *Hexaemeron* VIIIb, 1–278.

105 *Ibid.* VIIIb, 1–278.

106 *Ibid.* VIIIb, 231–252. См.: *Ibid.* VIII, 72.

Символическая картина Евхаристии в «Шестодневе»

Касательно содержания «Шестоднева», одно важное замечание делает в своей монографии игумен Адриан (Пашин)¹⁰⁷, говоря о том, что в комментарии представлена крайне символическая картина Евхаристии, тогда как в «Путеводителе» находим, наоборот, крайне реалистичную картину. Действительно ли в евхаристических концепциях двух сочинений есть противоречие?

Как игумен Адриан показывает в одной из своих статей¹⁰⁸, в «Путеводителе» прп. Анастасий «не строит учения о Евхаристии», а лишь использует её как один из полемических аргументов, направленных против афтартодокетов. Прп. Анастасий, защищая учение о тленности плоти Христа до Воскресения, предлагает афтартодокетам отложить Святые Дары в некий сосуд на несколько дней и посмотреть, что с ними произойдёт. «Если оно не истлеет, не изменится и не испортится, то станет очевидно, что вы справедливо проповедуете, что Христос от самого момента соединения существует совершенно в нетленности, а если истлеет или испортится, то необходимо всем вам признать одно из следующего: или то, что вы вкушаете, не есть истинное Тело Христа, но только образ, или что из-за вашего зловерия не сошёл на него Святой Дух, или что Тело Христа до Воскресения тленно как приносимое в жертву, подверженное смерти и ранам, раздробляемое и вкушаемое»¹⁰⁹. То, что с помощью тленности Святых Даров прп. Анастасий доказывает тленность человеческой природы Спасителя, может навести на мысль, что Святые Дары по природе соответствуют человеческой природе Христа до Воскресения. Однако, как видно из отрывка, прп. Анастасий отнюдь не утверждает, что верующие причащаются Тела Христова в его тленном состоянии до Воскресения, он лишь берёт аргумент «от противного», вынуждая афтартодокетов на эксперимент, на который они либо не отважатся, либо потерпят стопроцентное фиаско. Используя схожий аргумент в полемике с другими монофизитами, Синаит «показывает, что они раздробляемы, вкушаемы и т.д., то есть настаивает на их тварной, а не Божественной природе, но не говорит о тленности. Ведь и после Воскресения человечество Христа осталось тварной

107 Адриан (Пашин), игумен. Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита. С. 20.

108 Адриан (Пашин), игумен. «Евхаристический» аргумент в полемике прп. Анастасия Синаита с афтартодокетами // БВ. 2015. № 16–17. С. 56–68.

109 Anastasius Sinaïta. *Viae dux* XIII, 1, 48–50.

природой, не перешло в природу Божественную»¹¹⁰. Из этого можем сделать вывод, что полемические аргументы Синаита нельзя приравнивать к положительным догматическим определениям. В зависимости от особенностей аудитории, на которую они направлены, эти аргументы могут быть достаточно разнообразными.

В четвертом разделе XII книги «Шестоднева» комментатор переходит к типологическому толкованию Быт. 3, 22: «...как бы не простер он (Адам) руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно». В начале он приводит общую мысль православных экзегетов, видящих в древе жизни образ Евхаристии¹¹¹, затем поднимает ряд проблем. Если Евхаристия дарует вечную жизнь, то каким образом это происходит и что это за вечная жизнь? Имеется ли в виду вечная жизнь тела, как это подразумевается в вышеуказанном отрывке (Быт. 3, 22)? Комментатор приходит к выводу, что речь идёт не о вечной жизни тела, которая будет дана по телесном воскресении всем людям без исключения¹¹². Речь идёт, скорее, о вечной жизни с Богом, причём телесная Евхаристия не может быть гарантом этой духовно понимаемой вечной жизни. Аргументация комментатора проста: если Иуда, причастившись на Тайной Вечере, был тем не менее впоследствии отчуждён от этой вечной жизни; если христиане, о которых говорит апостол Павел, причащаясь недостойно, часто заболели или даже умирали, то из этого следует, что не все, причащаясь Тела и Крови, причащаются в жизнь вечную¹¹³. В этой связи автор проводит разделение между телесной и духовной Евхаристией. При этом ни в одном из мест важность телесного причащения не умаляется. Автор лишь подчёркивает, что не частота телесного причащения, а теснота духовного единения с Богом посредством (пусть даже редкого) причастия¹¹⁴ является определяющей сотериологической категорией¹¹⁵.

Можно ли говорить о противоречии евхаристических концепций «Путеводителя» и «Шестоднева»? В каждом из сочинений тема Евхаристии рассматривается под определенным углом, эти два видения не входят друг с другом в противоречие, авторам и той и другой работы присуще традиционное понимание Евхаристии.

110 Адриан (Пашин), игумен. «Евхаристический» аргумент. С. 66–67.

111 Нехаемерон XII, 277–279.

112 Ibid. XII, 265–270; 293–294.

113 Ibid. XII, 276–284.

114 В этой связи автор «Шестоднева» вспоминает монахов пустынников, отшельников, которые причащались очень редко и тем не менее были поистине людьми Божиими, имеющими в себе вечную жизнь. См.: Ibid. XII, 284–294.

115 Ibid. XII, 311–321.

Заключение

Наличие оживлённой полемики по поводу авторства «Шестоднева» и прямо противоположные выводы, к которым они приходят, свидетельствуют о крайне высокой сложности и актуальности данной проблемы. В вышеизложенном исследовании удалось показать, что ряд старых предположений, таких, как обнаруженные Баггарли параллели между «Шестодневом» и работой Михаила Пселла, а также между другим местом из «Шестоднева» и флорилегием к «Вопросам и ответам» оказались бесосновательными. Разбор позиции Утеманна обнаружил неочевидность его выводов относительно различий в содержании «Трёх слов» и «Шестоднева». Эти различия не являются богословскими противоречиями. Различные толкования одного и того же отрывка определяются в данном случае разными богословскими вопросами, поднятыми в этих сочинениях. Отсутствие противоречий в богословских концепциях прп. Анастасия Синаита и автора «Шестоднева» также подтверждается проведённым анализом «символической» евхаристической картины из «Шестоднева» в сопоставлении с евхаристическим аргументом из «Путеводителя». Довод Утеманна о том, что в корпусе подлинных работ прп. Анастасия отсутствуют типологические образы, осмысляемые как указание на тайну Христа и Церкви, также носит спекулятивный характер и может быть направлен как против, так и в пользу авторства прп. Анастасия, особенно если учитывать новые параллели, обнаруженные Заганасом. В разделе, посвящённом манускрипту Laurentianus VII, 1, Утеманну удаётся представить достаточно аргументированную и правдоподобную теорию, по которой автором схолии является, скорее всего, переписчик, а не сам прп. Анастасий. Самым интересным местом в современной полемике по поводу аутентичности «Шестоднева» являются обнаруженные Заганасом многочисленные новые параллели между «Шестодневом» и произведениями из корпуса подлинных работ прп. Анастасия. Эти параллели носят как богословский, так и лингвистический характер. С лингвистической точки зрения сильным аргументом в пользу подлинности авторства является наличие в подлинных работах прп. Анастасия и в «Шестодневе» уникальных слов, присущих только лишь перу Синаита, при этом *hax legomena* встречаются в разнообразных контекстах. С богословской точки зрения сильным параллельным местом является уникальное описание ипостасного соединения во Христе, присутствующее в двух аутентичных работах прп. Анастасия и в «Шестодневе».

Несмотря на вышесказанное, выносить окончательное суждение относительно авторства «Шестоднева» кажется преждевременным. Можно ли объяснить эти параллели заимствованием из корпуса подлинных работ прп. Анастасия? Мог ли автор, прекрасно знакомый с Анастасианой, использовать выявленные *haraх legomena* и богословие прп. Анастасия в своём собственном комментарии на «Шестоднев»? Мог ли этот некто быть не прп. Анастасием Синаитом, а неким Анастасием, архиепископом Антиохийским? В рамках данной статьи дать однозначные ответы на эти вопросы невозможно, так что они остаются открытыми для будущих исследовательских трудов специалистов по прп. Анастасию.

Источники

- Anastasius of Sinai. Hexaameron* / ed. C. A. Kuehn, J. D. Baggarly. Roma: Pontificio Instituto Orientale, 2007.
- Anastasius Sinaïta. Hexaameron* // PG. T. 89. Col. 851–1078.
- Anastasius Sinaïta. Quaestiones et responsiones* // PG. T. 89. Col. 327–824.
- Anastasius Sinaïta. Quaestiones et responsiones (CPG 7746)* / ed. J. Munitiz, M. Richard. Turnhout: Brepols, 2006. (Corpus christianorum in Translation; vol. 7).
- Anastasio Sinaïtae Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei necnon opuscula adversus monotheletas* / ed. K.-H. Uthemann. Turnhout: Brepols, 1985. (CCSG; vol. 12).
- Anastasio Sinaïtae Viae dux* / ed. K.-H. Uthemann. Turnhout: Brepols, 1981. (CCSG; vol. 8).
- Michaelis Glycae Annales* / recognovit I. Bekker. Bonnae: Weber, 1836.
- Michael Psellus. De omnifaria doctrina* / ed. L. G. Westerink. Nijmegen: Centrale Druk, 1948.
- Анастасий Синаит, прп. Избранные творения*. М.: Паломник, 2003.

Литература

- Адриан (Пашин), игумен. «Евхаристический» аргумент в полемике прп. Анастасия Синаита с афтартодокетами // БВ. 2015. Т. 16–17. № 1-2. С. 56–68.
- Адриан (Пашин), игумен. Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита «Путеводитель». СПб.: Изд. СПбДА, 2018.
- Бланишар И.-М. Определяющие принципы патристической герменевтики в свете последних изменений в библейской экзегезе // Материалы XXII Ежегодной богословской конференции ПСТГУ: 2011. М.: ПСТГУ, 2012. Т. 1. С. 390–396.

- Даниелу Ж. Таинство будущего: Исследования о происхождении библейской типологии / пер. с фр. В. Н. Генке, под общ. и науч. ред. А. Г. Дунаева. М.: Издательство Московской Патриархии, 2013.
- Baggarly J. D. A Parallel Between Michael Psellus and the Hexaemeron of Anastasius of Sinai. Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1970. P. 337–347.
- Baggarly J. D. Review of: *Anastasioi Sinaitae Sermones duo in constitutionem hominis* // OCP. 1988. Vol. 54. P. 253–255.
- Σάκκος Σ. Περὶ Ἀναστασίων Σιναΐτων. Θεσσαλονίκη, 1964.
- Kattan A. Verleiblichung und Synergie: Grundzüge der Bibelhermeneutik bei Maximus Confessor. Leiden; Boston: Brill. 2003.
- Kuehn C. A. Anastasius of Sinai: Biblical Scholar // BZ. 2010. Bd. 103. № 1. S. 55–81.
- Uthemann K.-H. Anastasios Sinaïtes: Byzantinisches Christentum in den ersten Jahrzehnten unter arabischer Herrschaft. Berlin; Boston: W. de Gruyter, 2015.
- Zaganas D. Anastase le Sinaïte, entre citation et invention // Augustinianum. 2016. Vol. 56. № 2. P. 391–409.
- Zaganas D. Encore sur l'authenticité de l'Hexaéméron d'Anastase le Sinaïte // BZ. 2017. Bd. 110. № 3. S. 755–778.
- Zaganas D. The Authenticity of Anastasius Sinaita's Hexaemeron (CPG 7770) // Revue des Études Byzantines. 2015. Vol. 73. P. 189–201.
- Zaganas D. The Problem of Named Sources in Anastasius Sinaita's Hexaemeron // OCP. 2016. Vol. 82. № 1. P. 227–237.

«The Hexaemeron» of St. Anastasius of Sinai in Light of Modern Research

Evgenii V. Eroshev

MA in Theology

PhD student of the Theological Faculty of St. Tikhon's Orthodox University

Department of Systematical Theology and Patrology

6/1, Likhov pereulok, Moscow 127051, Russia

e.eroshev@yandex.ru

For citation: Eroshev E. V. "The Hexaemeron" of St. Anastasius of Sinai in Light of Modern Research". *Theological Herald*, vol. 34, no. 3, 2019, pp. 89–113. (In Russian). doi: 10.31802/2500-1450-2019-34-89-113

Abstract. In this article, the author attempts to describe the current state of research of significant and poorly studied work such as the «Hexaemeron» attributed to St. Anastasius of Sinai. In modern Russian theological science there exist a commonly held opinion that this work is most likely spurious, that it does not really belong to the author of such works as «The

Guide», «Three sermons on the creation of man in the image of God», «Questions and Answers» et al. Is this opinion substantiated by current data? What are the arguments for and against the authenticity of the «Hexaemeron»? The purpose of the article is to answer these questions and introduce new arguments to the discussion. For this, the author assesses the new arguments for and against authenticity, analyzes the theological and lexical features of various works of St. Anastasius, cites important fragments of the Hexaemeron, translated for the first time into Russian and compared with other works of the Anastasius Corpus. As a result, the author comes to the conclusion that the arguments for authenticity somewhat outweigh the arguments against, although it is premature to make a final judgment regarding the authorship of «Six Days».

Keywords: patristics, St. Anastasius of Sinai, «Hexaemeron», authorship, authenticity, modern discussion, typology.

References

- Adrian (Pašin), hegumen, “‘Evharističeskij’ argument v polemike prep. Anastasija Sinaita s aftartodoketami” [“The eucharistic argument in the polemic of Anastasius of Sinai against autortodocetes”], *Theological Herald*, 2015, vol. 16–17, no. 1-2, pp. 56–68 (in Russian).
- “Anastase le Sinaïte, entre citation et invention”, *Augustinianum*, 2016, vol. 56, no. 2, pp. 391–409.
- Anastasii Sinaïtae Viae dux*, K.-H. Uthemann (ed.), Turnhout, 1981, (CCSG; vol. 8).
- Anastasij Sinaït, prp., *Izbrannye tvorenija [Selected creations]*, A. I. Sidorov (per. i komment.), Moscow: Palomnik, 2003 (Russ. translation).
- Anastasius of Sinai, *Hexaemeron*, Roma: Pontificio Instituto Orientale, 2007.
- Anastasius Sinaïta, *Quaestiones et responsiones*, Turnhout: Brepols, 2006, (Corpus Christianorum in Translation; vol. 7).
- Asterius Sophista, *Commentariorum in Psalmos quae supersunt: accedunt aliquot homiliae anonymae*, Oslo: A. W. Brøgger, 1956.
- Baggarly, John D., *A Parallel Between Michael Psellus and the Hexaemeron of Anastasius of Sinai*, Roma: Pont, 1970.
- Daniélou, Jean, *Sacramentum Futuri: Etudes sur les origines de la typologie biblique*, Paris: Beauchesne Editions, 1950.
- “Encore Sur l’authenticité de l’Hexaéméron d’Anastase Le Sinaïte”, *Byzantinische Zeitschrift*, 2017, vol. 110, no. 3, pp. 755–78.
- Glavnoe hristologičeskoe proizvedenie prepodobnogo Anastasija Sinaita “Putevoditel” [The main christological work of St. Anastasios of Sinai “Viae dux”]*, Saint-Peterburg: Izdatel'stvo SPbDA, 2018 (in Russian).
- Kattan, Assaad, *Verleiblichung und Synergie: Grundzüge der Bibelhermeneutik bei Maximus Confessor*, Leiden; Boston: Brill, 2003.
- Kuehn, Clement, “Anastasius of Sinai: Biblical Scholar”, *Byzantinische Zeitschrift*, 2010, vol. 103, no. 1, pp. 55–81.

- Michael Psellus, *De omnifaria doctrina*, Nijmegen: Centrale Druk, 1948.
- “Review on Anastasii Sinaitae: Sermones duo in constitutionem hominis”, *Orientalia Christiana Periodica*, 1988, vol. 54, pp. 253–255.
- Sakkos, Stergios, *Peri Anastasion Sinaiton [About Anastasous of Sinai]*, Thessaloniki, 1964 (in Greek).
- Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei necnon opuscula adversus monotheletas*, Turnhout: Brepols, 1985.
- “The Problem of Named Sources in Anastasius Sinaita’s Hexaameron”, *Orientalia Christiana Periodica*, 2016, vol. 82, no. 1, pp. 227–37.
- Üthemann, Karl-Heinz, *Anastasios Sinaites: Byzantisches Christentum in den ersten Jahrzehnten unter arabischer Herrschaft*, Berlin; Boston: W. de Gruyter, 2015, vol. 1.
- Zaganas, Dimitrios, “The Authenticity of Anastasius Sinaita’s Hexaameron (CPG 7770)”, *Revue Des Études byzantines*, 2015, vol. 73, pp. 189–201.

УЧЕНИЕ О СМИРЕНИИ У КЛИМЕНТА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО И ОРИГЕНА

Священник Павел Лизгунов

кандидат богословия
и.о. проректора по учебной работе Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, Академия
lizgunov@gmail.com

Для цитирования: Лизгунов П. О., *свящ.* Учение о смирении у Климента Александрийского и Оригена // Богословский вестник. 2019. Т. 34. № 3. С. 114–137. doi: 10.31802/2500-1450-2019-34-114-136

Аннотация

УДК 241.531 (248) (276)

Цель данной статьи — раскрыть понятие смирения у Климента и Оригена Александрийских. Для этого проводится филологический анализ употребления изучаемыми авторами слов *смирение*, *смиренномудрие* и однокоренных с ними, а также богословский анализ учения авторов о соответствующих добродетелях — в сравнении с предшествующей традицией раскрытия этой добродетели. Авторы, стоящие у истоков христианской богословской науки, обобщают сказанное прежде них о добродетели смирения и вносят собственный вклад в христианское учение о смирении. В текстах Климента и Оригена встречаются как античное словоупотребление, в котором термин «смирение» имеет уничижительный смысл, так и христианское употребление в значении нравственной добродетели. Их учение о христианских добродетелях смирения, смиренномудрия и кротости основывается на Священном Писании и содержит в себе черты учения мужей апостольских, ранних апологетов и борцов с гностицизмом. В их текстах впервые ставится вопрос о соотношении христианского и античного учений о смирении, который они пытаются решить в духе примирения античных и христианской этических систем. При этом оба автора указывают на большую древность библейского учения по сравнению с учением Платона, а Климент прямо называет платоновское высказывание о добродетельном смирении заимствованием из Ветхого Завета. В ряде случаев зависимость авторов от античной мысли приводит к неточностям и натяжкам в передаче христианского нравственного учения. В частности, это проявляется в учении Климента о добродетельной гордости и в отвержении Оригеном библейских «телесных» форм смирения в пользу смирения по преимуществу интеллектуального.

Ключевые слова: христианское нравственное учение, смирение, смиренномудрие, кротость, патрология, апологеты, аскетика, Ориген, Климент Александрийский.

Введение

Как известно, Климент Александрийский и Ориген были, вслед за Пантенем, основателями знаменитой богословской школы, оказавшей огромное влияние на всю последующую христианскую мысль. В их деятельности и творениях христианская мысль начинает обретать черты научности. Появляется систематизация, христианское учение во многих положениях начинает сопоставляться с античной мыслью. При этом, демонстрируя полное превосходство христианства как в моральном, так и в метафизическом отношении, эти авторы не отвергают вовсе языческую мудрость, но пытаются черпать из неё полезные элементы и приспособлять их к христианскому учению. В произведениях Климента и Оригена апологетика от пассивной защиты христианства от нападок язычников или искажений гностиков переходит к активной попытке убедить языческих философов в разумности, мудрости христианства, стремясь обратить их в истинную веру. Этот подход называется и на учении этих авторов о добродетели смирения.

В античности понятие *ταπεινότης* (и однокоренные слова) имело почти исключительно негативный смысл, обозначая малодушие, угодливость, трусость и подобные низменные качества человеческой души. Эллину, устремлённому к величию, любое осознанное умаление себя представлялось чем-то совершенно неприемлемым. Иной взгляд на человека, его положение в мире и, как следствие, должную самооценку, предлагала богооткровенная ветхозаветная, а затем христианская религия.

В Ветхом Завете понятия смирения и кротости обозначаются терминами *אָנָוָה* [*ʿānāwā*] («кротость») и *עֲנִי* [*ʿōnī*] («страдание»), восходящими к глаголу *אָנָה* [*ʿānā*], представленном в библейском тексте в породе *pi^{sc}el* (*אָנָה* [*ʿinnā*]) в значении «притеснять, унижать, причинять зло». В целом, совокупность терминов, восходящих к глаголу *אָנָה*, образует некую интегральную категорию, сочетающую в себе как материальную бедность и физическую угнетённость, так и духовные качества смирения и кротости¹.

1 См. об этом: Шлоссер М. Смирение (католич.) // Богословская антропология. Русско-православный / римско-католический словарь: издания на русском и немецком языках / под науч. ред. прот. Андрея Лоргуса, Б. Штубенрауха. М., 2013. С. 513; *Blenkinsopp J.* Isaiah 56–66: A New Translation with Introduction and Commentary. New Haven; London, 2008. P. 296; *Adnès P.* Humilité // Dictionnaire de spiritualité. T. 7. Paris, 1969. Col. 1144; *Gauthier R.-A.* Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne. Paris, 1951. P. 396; *Лизгунов П., иер.* Понятие смирения в античности, Ветхом Завете и раннем христианстве // Влияние эллинизма на науку, культуру и образование современности: коллективная монография / под науч. ред. Т. П. Минченко. Томск, 2016. С. 192–203.

Ветхозаветные понятия духовной нищеты и кротости в христианстве преобразились в учение о добродетели смирения — качестве, необходимом для каждого христианина и являющемся одним из необходимых оснований всех иных добродетелей. Учение о добродетели смирения, или смиренномудрия, появляется в Новом Завете, его изложение продолжается в творениях мужей апостольских, в меньшей степени — у апологетов². Заметных попыток сравнения христианской нравственности и античных нравственных учений в этот период не производилось. Александрийские учителя Климент и Ориген продолжают сказанное о смирении до них и впервые поднимают вопрос о принципиальном различии в данном аспекте между христианским нравственным учением и этическими системами античности³ и предпринимают первые попытки его решения.

Климент Александрийский

В книгах Климента довольно часто встречается использование слова «смиранный» и однокоренных с ним в чисто античном значении — техническом или негативном:

«Вообще говоря, недостойные представления о Боге не позволяют сохранить почтения к нему в гимнах, рассуждениях, текстах и мнениях и приводят к **унизительным** и непотребным (*ταπεινὰς καὶ ἀσχημονας*) идеям и воззрениям»⁴.

Вот что он говорит о сластолюбцах:

«Обременённые хлопотами около блюд и кропотливо приготавливаемых кушаний, **питающие в себе столь жалкий образ мыслей** (*οἱ ταπεινόφρονες*), не уподобляются ли на самом деле эти несчастные тем

- 2 *Joseph A. S. Toward a Christian Theology of Humility. PhD Thesis: Dallas Theological Seminary. Dallas, 2012. ProQuest Dissertations and Theses Database (UMI No. 3519773). P. 70–75; Adnès P. Humilité // Dictionnaire de spiritualité. Т. 7. Paris, 1969. Col. 1152; Pardue S. T. The Mind of Christ: Humility as an Intellectual Virtue in Christian Theology. PhD Thesis: Wheaton College. Wheaton (Illinois), 2011. ProQuest Dissertations and Theses Database (UMI No. 3505948). P. 101; Лизгунов П. О., свящ. Понятие смирения у мужей апостольских и ранних апологетов // БВ. 2019. Т. 32. № 1. С. 172–191.*
- 3 Принципиальные различия в оценке добродетели смирения в христианстве и в античности см.: *Gauthier R.-A. Magnanimité. P. 405–406; Лизгунов П., иер. Понятие смирения в античности, Ветхом Завете и раннем христианстве. С. 192–203.*
- 4 *Clemens Alexandrinus. Stromata VII, 7, 38, 1 // GCS. 17. S. 29:16–18. Цит. по: Климент Александрийский. Строматы. СПб., 2003. Т. 3 (Книги 6–7). С. 218. См. в том же смысле: Clemens Alexandrinus. Quis dives salvetur 1, 3 // GCS. 17. S. 161.*

тварям земнородным (осуждённым на смерть преступникам), которым лишь один день ещё прожить определено?»⁵

Примечательно, что здесь в типично античном значении низкого и презренного Климент употребляет не слово античного лексикона *ταπεινός*, но слово *ταπεινόφρων*, «смирennemудрый». Это слово библейского происхождения отсутствует в античных текстах, предшествующих временам Нового Завета и впервые встречается в Септуагинте (Пс. 130, 2). Затем слово *ταπεινόφρων* и однокоренное с ним существительное *ταπεινοφροσύνη* появляются в книге Деяний и в посланиях святых апостолов Петра и Павла. В христианском контексте эти слова употребляются по преимуществу как синонимы слов «смирненный», «смирение» в их христианском нравственном значении — в значении добродетели смирения и кротости. Если *ταπεινός* может продолжать употребляться также и в негативных значениях, характерных для античности, то *ταπεινόφρων* почти всегда означает добродетель. Впоследствии эти неологизмы перекочёвывают и в тексты язычников, но там приобретают прежнее, негативное значение. Для христианской письменности их употребление в дурном смысле не характерно⁶. Вероятно, на использовании Климентом термина сказывается его глубокая погружённость в философскую литературу своего времени. Впрочем, в большинстве случаев прилагательное «смирennemудрый» и основной термин «смирennemудрие» употребляются у Климента в библейском смысле:

«... Христос пришёл к **смирennemудрым** (*ταπεινοφροσύνων ἄρ᾽ ἔστιν ὁ Χριστός*), а не восставшим на Его стадо»⁷.

Смирennemудрие сильно пред Богом⁸. Вретище пророков — «одежда смирennemудрия»⁹. Слово *ταπεινοφροσύνη* встречается в корпусе Климента девять раз, и каждый раз в положительном смысле.

5 *Clemens Alexandrinus*. Paedagogus II, 1, 7, 5:3–8, 1:1 // SC. 108. P. 22. Ср. рус. пер.: *Климент Александрийский*. Педагог. М., 1996. С. 118.

6 О христианском происхождении термина «смирennemудрый» и о его значении см.: *Лизгунов П., иер.* Смирение и смирennemудрие. О соотношении понятий и причинах создания нового термина // БВ. 2015. № 18–19. С. 118–135.

7 *Clemens Alexandrinus*. Stromata IV, 6, 33, 3 // GCS. 15. S. 262:29–30. Цит. по: *Климент Александрийский*. Строматы. Т. 2 (Книги 4–5). С. 19–20. В том же смысле см.: *Ibid.* IV, 17, 110, 4 // GCS. 15. S. 296–297.

8 *Ibid.* IV, 17, 108.

9 *Clemens Alexandrinus*. Paedagogus II, 10bis, 112, 3:3–113, 1:1 // SC. 108. P. 212.

Важной особенностью учения Климента Александрийского в данном вопросе является то, что он едва ли не первый предпринимает попытки объяснения нового термина «смиренномудрие». Так, предупреждая читателей от чрезмерного телесного аскетизма, свойственного части гностиков, он указывает, что смиренномудрие — это прежде всего душевная добродетель.

«Как смиренномудрие — это кротость души (ἡ ταπεινοφροσύνη πραότης ἐστίν), а не мучение тела, так и воздержание — тайная, а не явная добродетель души»¹⁰.

Далее в подкрепление своих слов Климент отсылает читателя к словам апостола Павла о ложном смиренномудрии: *Никто да не обольщает вас самовольным смиренномудрием (ἐν ἐθελοθρησκείᾳ ταπεινοφροσύνης) и изнурением плоти* (ср. Кол. 2, 18–23)¹¹.

Эти слова апостола толкуются различным образом. Предполагают, например, что под «самовольным смиренномудрием» апостол подразумевал «принижение» человека, который, по мнению лжеучителей, не может служить Богу непосредственно, но только через посредство ангелов¹²; чрезмерный телесный аскетизм; чрезмерную услужливость и готовность колоссян к ложным культовым практикам¹³. Иногда это слово относят даже к слову «ангелы» и толкуют как унижение ангелов посредством своих ложных духовных практик¹⁴.

Наиболее традиционное святоотеческое толкование, на котором останавливаются и свт. Иоанн Златоуст, и свт. Феофан Затворник, объясняет эти места как указание на напускное, фальшивое смиренномудрие, а также чрезмерное истощение и истязание плоти¹⁵. Как видно из приведённого отрывка, Климент придерживается именно последнего толкования этих слов, а подлинное христианское смиренномудрие отождествляет с кротостью.

10 Clemens Alexandrinus. Stromata III, 6, 48, 3 // GCS. 15. S. 218. Ср. рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Т. 1 (Книги 1–3). С. 426.

11 Ibid. III, 6, 51, 3 // GCS. 15. S. 219.

12 Толковая Библия, или Комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового завета / под ред. А. П. Лопухина. Т. 11. СПб., 1913. С. 315.

13 O'Brien P. T. Word Biblical Commentary. Vol. 44. Colossians-Philemon. Dallas, 2002. P. 142; Abbott T. K. A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Ephesians and to the Colossians. New York, 1909. P. 268.

14 Barth M., Blanke H., Beck A. B. Colossians: A New Translation with Introduction and Commentary. New Haven; London, 2008. P. 342.

15 Херасков М., прот. Послания апостольские и апокалипсис. Истолковательное обозрение. Владимир на Клязьме, 1907. С. 325–327.

Слова «смирение» (*ταπεινῶσις*) и «смиранный» (*ταπεινός*) в положительном христианском смысле Климент не употребляет, кроме прямых цитат из Священного Писания и их толкований. Например, описывая *смирненного и сокрушенного духом* (Ис. 66, 2), на которого, согласно Исае, призрит Господь, Климент сравнивает такового с ребёнком — нежным, мягким, бесхитростным, неллицемерным и прямодушным¹⁶.

Именно Климент Александрийский впервые обращается к понятию добродетели смирения у язычников. В духе своей апологии, он стремится показать, что эта добродетель была известна и языческим философам, и трактует это сходство в характерном для него ключе — как заимствование философами из ветхозаветного нравственного учения.

Именно в таком смысле Климент приводит высказывание Платона — единственное во всех античных текстах, в котором прилагательное «смиранный» явно и однозначно указывает на нечто добродетельное. В диалоге «Законы» Платон писал:

«Кто хочет быть счастливым, должен держаться этого (божественного. — *свящ. П. Л.*) закона и следовать ему смиренно и в строгом порядке (*συνέεται ταπεινός καὶ κεκοσμημένος*). Если же кто по надменности кичится (*ἐξαρθεὶς ὑπὸ μεγαλαυχίας*)... распалает свою душу заносчивостью (*μεθ' ὕβρεως*) ... то такой будет покинут богом»¹⁷.

Климент объясняет:

«...когда Платон учит, что это подобие (Богу — *свящ. П. Л.*) в соединении со **смирением** (*τὴν ὁμοίωσιν ταύτην μετὰ ταπεινοφροσύνης*) при- сущее человеку добродетельному, он всего лишь истолковывает следующие слова Писания: *Всякий унижающий себя возвысится* (Лк. 14, 11)... Называя это учение древним, Платон тем самым намекает, что оно дошло до него из Закона»¹⁸.

Таким образом, Климент не подвергает сомнению принципиальную способность язычников к восприятию добродетели смирения, однако воспринять её они могли только из Откровения.

Намного чаще Климент говорит о добродетелях смиренномудрия/ смирения и кротости в других терминах: *ἀτοφία* (невозношение), *πραΰτης* (кротость), *γαλήνη* (спокойствие), *ἡμερότης* (мягкость) и др.

16 *Clemens Alexandrinus. Pedagogus* 1, 5.

17 *Plato. Leges* 716ab. Цит. по: *Платон. Сочинения*: в 4 т. Т. 3. Ч. 2. С. 204.

18 *Clemens Alexandrinus. Stromata* II, 22, 132, 1–2 // GCS. 15. S. 185, 186. Цит. по: *Климент Александрийский. Строматы*. Т. 1. С. 329.

В этих случаях он приводит учение, в целом соответствующее Писанию и последующей церковной традиции.

Очень часто Климент Александрийский обличает порок гордости, в частности в контексте полемики с гностиками.

«Мне остаётся лишь подивиться тому, как это некоторые осмеливаются называть себя совершенными и гностиками, в своей надменности и гордости себя даже выше апостола ставя (ὕπερ τὸν ἀπόστολον φρονοῦντες, φυσιοῦμενοί τε καὶ φρυαττόμενοι)»¹⁹.

Впрочем, гордость может быть следствием далеко не только претензий на исключительное знание. Гордиться можно и собственной добродетелью, подобно юноше — исполнителю Закона, получившему от Господа заповедь оставить богатство, или античным философам, оставившим своё имущество, но питающим в себе страсти тщеславия и гордыни²⁰. Можно гордиться и обычными земными преимуществами, в частности богатством.

«... Богатство уже само в себе имеет силу **надмевать** (χαυνῶσαι) души собственников... Поистине, это (хвалить богатых — *свящ. П. Л.*) значит к огню огня подбавлять, **гордого гордостью** нагружать (τύφῳ τῆφον ἐπαντλοῦντες)»²¹.

Напротив, чертой истинного гностика должна быть готовность к покорности и послушанию²². Скромность и смирение — качества ветхозаветных патриархов.

«Авраам, который за свою праведность был назван другом Бога, не возгордился, но сказал **скромно** (μετριοπαθῶν): *Я прах и пепел* (Быт. 18, 27). Также написано: *Иов был непорочен, справедлив, богобоязнен и удалялся от зла* (Иов 1, 1). Он сумел преодолеть искушение силою терпения, исповедовал Бога и был им признан. Из **смирения** (ταπεινοφροσύνης) он говорит: «Никто не чист от грязи, даже если прожил всего один день (ср. Иов 14, 4)»²³.

19 *Clemens Alexandrinus. Paedagogus I, 6, 52, 2 // SC. 70. P. 204.*

20 *Clemens Alexandrinus. Quis dives salvetur 12, 2 // GCS. 17. S. 167.*

21 *Ibid. 70.*

22 *Clemens Alexandrinus. Stromata IV, 4, 13, 1 // GCS. 15. S. 254.*

23 *Ibid. IV, 17, 106, 3 // GCS. 15. S. 295. Цит. по: Климент Александрийский. Строматы. Т. 2 (Книги 4–5). С. 48.*

Подобным образом Климент говорит и о Моисее²⁴, и Давиде²⁵, приводя их смиренные высказывания. Смирению и кротости учат нас все добродетельные христиане, каковые и являются в собственном смысле гностиками²⁶.

Но главным Учителем смирения и кротости является «кроткий Господь (ἡμερος Λόγος)»²⁷, «Логос, укрощающий всех (Λόγε πανδαμάτωρ)»²⁸, истинный Педагог. «Бог и Господь вселенной. Он **смирненно** (букв. скромно — *свящ. П. Л.*), без серебряного умывальника сошёл с неба (ὁ ἄυφος Θεός καὶ Κύριος τῶν ὅλων, οὐκ ἀργυροῦν δὴ ποδονιπτήρα περιφέρων ἀπ' οὐρανοῦ); у самарянки, черпавшей из колодца глиняным сосудом, просил Он пить; и не из царского золота утолял Он жажду, но учил делать это легкими способами»²⁹.

Поэтому кротость и смирение — неотъемлемые принадлежности христианина. «...Утверждается спасение...на душевной добродетели, на вере, надежде и любви, на братолюбии, мудрости и **кротости, смирении** (πραότητι καὶ ἀταφία, букв.: кротости и скромности)»³⁰.

Кротость является активным и воспитываемым качеством, которое предполагает целенаправленную борьбу с гневом и другими страстями:

«Кто эти **кроткие** (πραεῖς)? Те, кто укрощает (καταλεπαικότες) поднимающиеся в душе опасные бури, такие как гнев, похоть и другие сопутствующие им страсти. Не ту кротость хвалит он, которая возникла в силу необходимости, а ту, основание которой полагает собственная наша воля и доброе произволение»³¹.

Кротко должно относиться не только к Богу и ближнему, но даже к животным, научаясь тем большему состраданию к людям. В этом, замечает Климент, согласны и Пифагор³², и Божий Закон³³.

24 Ibid. IV, 17, 106, 4 // GCS. 15. S. 295.

25 Ibid. IV, 17, 107, 1–4 // GCS. 15. S. 295.

26 Clemens Alexandrinus. Quis dives salvetur 41 // GCS. 17. S. 187.

27 Clemens Alexandrinus. Stromata I, 3, 23, 3 // GCS. 15. S. 15.

28 Clemens Alexandrinus. Hymnus Christi servatoris L. 12 // SC. 158. P. 194.

29 Clemens Alexandrinus. Paedagogus II, 3, 38, 1 // SC. 108. P. 82. Цит. по: *Климент Александрийский*. Педагог. С. 142.

30 Clemens Alexandrinus. Quis dives salvetur 18, 1 // GCS. 17. S. 171. Цит. по: *Климент Александрийский*. Увещевание к язычникам. Кто из богатых спасется. СПб., 2006. С. 253.

31 Clemens Alexandrinus. Stromata IV, 6, 36, 1–2 // GCS. 15. S. 264. Цит. по: *Климент Александрийский*. Строматы. Т. 2 (Книги 4–5). С. 21.

32 Ibid. II, 18, 92, 1 // GCS. 15. S. 162.

33 Ibid. II, 18, 93, 2–3 // GCS. 15. S. 163.

Впрочем, с христианским пониманием смирения и кротости как богоподобных добродетелей соседствует и восприятие кротости как естественного качества. Естественной кротостью более мужчин обладают женщины³⁴. Более того, сходным качествам можно иногда поучиться даже у животных:

«Но эти животные (верблюды), более кроткие, чем варвары (ἡμερώτερα τῶν βαρβάρων), не помнят несправедливости, им оказанной, храбро проходят пустынями, неся на себе своих господ и питая их»³⁵.

Также и вымышленные божества греков более кротки, чем божества других народов, варваров, ибо носят на себе черты народа, их создавшего и почитающего:

«...боги варваров отличаются суровостью и жестокосердием; боги эллинов более **кроткие** (ἡμερωτέρους), но им свойственны все прочие человеческие страсти»³⁶.

Обличая гордость как порок, Климент указывает и на возможность истинной, добродетельной гордости. Истинная и ложная гордость зависят от своего предмета:

«Лучшим же богатством является не иметь никаких пожеланий; и **истинной гордостью**³⁷ (ἡ μεγαλοφροσύνη ἡ ἀληθής) должна быть эта, чтобы богатством не чваниться, а им пренебрегать. Позорно гордиться домашней утварью; не следует хлопотать о приобретении вещей, которые всякий, кому угодно, может купить на рынке. Мудрости же нельзя купить на земную монету; не на рынке, а на небе она дешево продаётся; и купить её можно лишь на истинную монету — бессмертным Логосом, царственным этим Золотом»³⁸.

Учение об истинной гордости, редкое для библейской и святоотеческой мысли, — также одна из характерных черт, сближающих автора с античной письменностью. Излагая его, автор допускает неточное

34 *Clemens Alexandrinus*. Stromata IV, 17, 108 // GCS. 15. S. 295.

35 *Clemens Alexandrinus*. Paedagogus III, 3, 25: 8–10 / SC 158. P. 56. Цит. по: *Климент Александрийский*. Педагог. С. 229.

36 *Clemens Alexandrinus*. Stromata VII, 4, 22, 1 // GCS. 17. S. 16. Цит. по: *Климент Александрийский*. Строматы. Т. 3 (Книги 6–7). С. 207.

37 μεγαλοφροσύνη с высокоумие, одно из понятий, в христианской этике обычно обозначающих гордость.

38 *Clemens Alexandrinus*. Paedagogus II, 3, 39, 4 // SC. 108. P. 86.

цитирование священных текстов и толкует их очень своеобразно. Так, приводя слова премудрого Сираха: *Премудрость возвышает сынов своих* (ἡ σοφία υἱοὺς αὐτῆς ἀνύψωσε) (Сир. 4, 12), Климент неточно цитирует их, употребляя вместо нейтрального слова ἀναψόμα (воздвигать, возводить) — ἀναψύαω (извергать, выбрасывать вверх, в пассивном залоге — чваниться, гордиться) — и толкует их в смысле привития чадам Премудрости истинной гордости.

«Исполненность гордостью (ἡ «ἐνεφυσίωσε» λέξις) подразумевает послушание истине и высоту духа в познании (εἶναι μεγαλόφρονα ἐν γνώσει), переданном через Писания и научающем презирать всё, что склоняет ко греху»³⁹.

Толкуя слова апостола Павла о коринфском блуднике и его последователях: *...и испытаю не слова возгордившихся* (τῶν πεφυσιωμένων), *а силу* (1 Кор. 4, 16), Климент довольно необычно трактует гордость не как порок, а как некое возвышенное понимание истины, которое у коринфян апостол ставит под сомнение:

«Вышеприведенными словами апостол как бы говорит: “Я узнаю, в полной ли мере вы приняли возвышенные мысли относительно смысла гносиса (εἰ δικαίως ἐπὶ τῇ γνώσει μέγα φρονεῖτε)”»⁴⁰.

Подытоживая, можно сказать, что Климент Александрийский в целом унаследовал и обобщил предшествующую ему традицию раскрытия добродетели смирения. Его учение содержит в себе черты античной мысли, Писания, мужей апостольских, ранних апологетов и обличителей лжеименного знания.

В соответствии с Писанием, он приводит смирение и кротость в качестве одной из основных христианских добродетелей. Климент периодически цитирует тексты Писания, в которых говорится о добродетелях смирения, смиренномудрия, кротости. Подобно мужам апостольским (особенно Клименту Римскому), автор указывает ветхозаветных патриархов в качестве примеров смирения.

Подобно Иринею Лионскому, Климент Александрийский обличает гордость тех, кто ошибочно называет себя гностиками, претендуя на высокие тайные знания, и при этом в противность Священному Писанию отвергает брак, а истинными гностиками считает добродетельных христиан.

39 Clemens Alexandrinus. Stromata VII, 16, 105 // GCS. 17. S. 74. Цит. по: Климент Александрийский. Строматы. Т. 3 (Книги 6–7). С. 259.

40 Ibid.

Подобно ранним апологетам, на терминологическом уровне он, по-видимому, избегает употребления слов «смирение», «смиренному-дрие». Даже приводя основанный, очевидно, на Священном Писании перечень добродетелей, которыми должен обладать христианин, автор предпочитает употреблять синонимы вроде «кротости», «мягкости», «человеколюбия».

Подобно всем перечисленным направлениям мысли, в том числе и текстам многих языческих философов, Климент Александрийский обличает гордость. Этот порок свойствен не только гностикам, гордящимся своими знаниями. К гордости могут располагать и земные преимущества (в частности, богатство), и даже добродетели.

Помимо синтеза учения предшественников, у Климента в его учении о смирении есть и свои особенности.

Он даёт определение смиренному-дрия как душевной добродетели, не связанной с чрезмерным телесным аскетизмом, и по сути отождествляет её с кротостью, сравнивая смиренного человека с мягким и кротким ребенком. Помимо сущностной близости этих двух добродетелей, Климента может подвигать к этому его стремление избегать «низкого» термина, отвергаемого языческим обществом, и использовать более приемлемые термины. Во всяком случае, это отождествление даёт ему возможность в очень многих случаях заменять слова «смирение» и «смиренному-дрие» на слово «кротость» и его многочисленные синонимы.

Для Климента характерно учение о подлинной гордости, свойственной истинному гностичу, предметом которой является подлинное знание и добрая жизнь и которая не является пороком. В этом учении Климента явственно чувствуются следы античного нравственного учения о добродетели величия. В этой апологии гордости встречаются примеры неточного цитирования и своеобразного, впоследствии нетипичного, толкования Священного Писания.

Наконец, Климент первым из авторов находит учение о добродетели смирения и у античных философов, а именно у Платона, говорящего о «смиренном и упорядоченном» следовании божественному закону в христианском смысле. В духе своего метода, Климент трактует эту цитату как заимствование Платоном учения из Священного Писания Ветхого Завета.

Ориген

В аскетико-мистическом учении Оригена впервые указывается на «деяние» и «созерцание» как на два основополагающих начала христианской жизни⁴¹. Духовное преуспевание Ориген сравнивает с восхождением по лестнице добродетелей. В его системе добродетели занимают определённое место и находятся в иерархии друг по отношению к другу. Среди деятельных добродетелей Ориген выделяет, в частности, мудрость и любовь. По-видимому, к числу деятельных добродетелей следует относить и смирение — качество, противостоящее греховной страсти гордости.

Ориген, подобно своим предшественникам, свободно использует слово *ταπεινός* в обычном значении чего-то низкого и ничтожного: «...даже мужи, весьма искушённые в умственном созерцании и диалектических рассуждениях, говорили много вздорного. И если уж следует высмеивать [чьи-нибудь] слова как **ничтожные** и старушечьи басни (*ταπεινούς καὶ γραώδεις λόγους*), то не наши, а скорее их»⁴².

Однако Ориген превосходил едва ли не всех предшествующих церковных писателей знанием Священного Писания. Автор знаменитых гекзапл не мог не знать ветхозаветные истоки христианского смиренного мудрия: понятие материальной и духовной нищеты, связанное с терминами *אָנָוָה* [*ʿānāwā*], *דָּלוּת* [*ʿōnūt*], *אָנָה* [*ʿānā*], было ему хорошо известно, равно как и отсутствие прямых аналогов этому понятию в греческой письменности.

Вероятно, по этой причине Ориген значительно свободнее, чем ранние апологеты и Климент, использует термины *ταπεινός*, *ταπεινότης* в значении христианской добродетели, особенно при толковании Священного Писания, в котором эти термины употребляются именно в таком смысле. «Смирение (*ταπεινότης*) же ничем не отличается от скромности (*τῆς ἀτυφίας* — отсутствия гордости). Ибо свойственно Богу призирать на добродетели...»⁴³. «Бог — друг мудрствующих **смирено** (*τοῖς ταπεινὰ φρονοῦσι φίλος ἐστί*)»⁴⁴.

41 См.: *Viller M., Rahner K.* Ascese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriss. Freiburg im Breisgau, 1930. S. 76.

42 *Origenes.* Contra Celsum V, 20 // SC. 147. P. 62. Цит. по: *Ориген.* Против Цельса. Кн. 5. Гл. 4–5 // Богословский сборник. 1999. № 3. С. 126. См. в том же смысле: *Ibid* I, 10.

43 *Origenes.* Homiliae in Lucam 8, 51.

44 *Origenes.* Expositio in Proverbia (fragmenta e catenis) // PG. 17. Col. 169. (Пер. наш. — *свящ. П.Л.*)

Однако, подобно своим предшественникам, Ориген гораздо охотнее употребляет для обозначения христианской добродетели новый специальный термин — смиренномудрие. Слово *ταπεινοφροσύνη* встречается у Оригена достаточно часто. Кроме того, он нередко употребляет термин *πραΰς*, «кроткий», хорошо известный как читателям Ветхого Завета (Числ. 12, 3; Ис. 66, 2), так и грекам-язычникам⁴⁵. В некоторых случаях (в частности, в трактате «О началах») затруднительно выяснить, какое именно греческое слово использовал Ориген, так как тексты сохранились только на латыни.

По Оригену, смирение и кротость — одни из важнейших христианских добродетелей. Это (в числе прочих добродетелей) те брачные ризы, из-за отсутствия которых изгоняют с Господней вечери: «Брачные ризы — это сердца милосердные, доброта, **смиренномудрие, кротость** (*ταπεινοφροσύνην, πραΰτητα*), долготерпение»⁴⁶.

В соответствии с Ветхим Заветом и заповедями Спасителя, Небесное Царство обещано *кротким* и *смирненным* (например, Пс. 36, 11; 149, 4; Ис. 66, 2; Мф. 5, 5; 11, 29). Ориген включает эту категорию людей в свою сложную космологическую систему: «...поверх же сферы, называемой (апланес), будет расположено местопребывание благочестивых и блаженных как бы на доброй земле и на земле живых, которую получают в наследие **кроткие и смиренные**; при этой земле будет небо, своим величественным кругом обнимающее и содержащее самую землю, — то небо, которое называется поистине и в собственном смысле небом»⁴⁷.

Кротость — в некоторой степени естественное качество, характерное иногда и для людей, чуждых христианского благовестия. «Некоторые же существа называются земными, и между ними, то есть между людьми, тоже существует немалое различие: ибо одни из них — варвары, другие — греки, и из варваров некоторые свирепы и жестоки, другие же сравнительно **кротки**»⁴⁸.

Причём иногда неумеренная кротость может даже приводить к дурным последствиям, например, излишняя кротость господина может сделать раба дерзким и испорченным⁴⁹.

45 *Aristoteles. Ethica Nicomachea* 1108a:5.

46 *Origenes. Commentarium in Evangelium Matthaei* XVII, 16 // GCS. 40/2. S. 631–632. (Пер. наш. — *свящ. П. Л.*).

47 *Origenes. De principiis* II, 3, 7 // PG. 11. Col. 197D:3–198A:6. Рус. пер: *Ориген. О началах*. СПб., 2000. С. 115. Ср.: Там же. С. 299.

48 Там же. С. 157.

49 Там же. С. 208.

Однако именно христианское благовестие приводит человека к подлинной добродетельной кротости, и таким образом возделанная кротость намного превосходит природную кротость. «Ведь воспитывающее слово увлекает людей даже самых невожатанных и самых грубых... при этом часто... самые грубые становятся столь **кроткими**, что люди, никогда не бывшие такими грубыми, кажутся однако грубыми по сравнению с этим человеком, изменившимся в **кроткого**»⁵⁰.

Несомненным пороком является для Оригена **гордость**: «Наивысшее зло и крайняя надменность называется гордостью (ὕπερηφάνια)»⁵¹.

Смиренномудрие — качество, противоположное гордости. «Бог же противится неправедным как праведность; лжецам — как истина; гордым — как **смиренномудрие** (ἀντιτάσσεται δὲ Κύριος τοῖς μὲν ἀδίκοις, ὡς δικαιοσύνη· τοῖς ψεύσταις, ὡς ἀλήθεια· τοῖς δὲ ὑπερηφάνοις, ὡς ταπεινοφροσύνη), поэтому и мудрствующим **смиренно** Он — друг (τοῖς ταπεινὰ φρονοῦσι φίλος ἐστί). Вот что значит *гордым противится, а смиренным даёт благодать* (τοῦτο γάρ ἐστι τὸ, Δίδωσι χάριν ταπεινοῖς· τοῖς δὲ ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται) (Иак. 4, 6; 1 Пет. 5, 5)»⁵².

Смиренномудрием преодолевается гордость подобно тому, как другие пороки — противоположными добродетелями. «Праведностью мы погрееаем нечестие... **смиренномудрием** — гордость, **кротостью** — дерзость (κρύπτομεν δὲ καὶ διὰ τῆς ταπεινοφροσύνης τὴν ὑπερηφάνιαν, καὶ διὰ τὴν πραύτητα, τὴν θρασύτητα), взыскав духовную любовь...»⁵³.

Главный образец смирения — Господь Иисус Христос. «Так велико учение о **смиренномудрии** (περὶ ταπεινοφροσύνης), что у нас нет обыкновенного учителя, чтобы объяснить его нам, но Сам наш великий Спаситель говорит: *Научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем (πρῶτός εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ), и найдёте покой душам вашим* (Мф. 11, 29)»⁵⁴.

На смирении Спасителя основывается смирение других праведников не только Нового, но и Ветхого Завета. Среди них апостол Павел⁵⁵ и пророк Давид. Слова последнего: *Аще не смиренномудрствовах...* (Εἰ μὴ ἔταπεινοφρόνουν) (Пс. 130, 2) — Ориген толкует следующим

50 Ориген. О началах. С. 193.

51 Origenes. Expositio in Proverbia (fragmenta e catenis) // PG. 17. Col. 169. (Пер. наш. — *свящ. П. Л.*).

52 Ibid.

53 Ibid. Col. 197–200.

54 Origenes. Contra Celsum VI, 15 // SC. 147. P. 216. (Пер. наш. — *свящ. П. Л.*).

55 Origenes. Commentarii in Epistolam ad Romanos 1 // Staab K. Neue Fragmente aus dem Kommentar des Origenes zum Römerbrief // Biblische Zeitschrift. 1928. Bd. 18. S. 74.

образом: «Хотя я и царь, — говорит он, — поставил себя смиренным (ταπεινὸν ἑμαυτὸν καταστήσας), приблизился к умилоствлению и искуплению Спасителя»⁵⁶.

Именно к смирению призывает Господь Своих последователей, когда завещает им быть *как дети* (Мф. 18, 3). Смирение и кротость уподобляет человека простому и незлобивому младенцу, которому и открываются божественные тайны, как предохранённому от возношения этими откровениями.

На знание Оригеном ветхозаветного учения о духовной нищете указывает следующий абзац, в котором он объясняет взаимосвязь смирения, кротости и нищеты.

«Чувство нищеты (Ἡ αἴσθησις τῆς παρουσίας ἐνδείας) подготавливает к тому, чтобы наполниться знанием. Ибо не чувствующий, насколько он нищ подлинными благами, считая себя имеющим благо, остается лишённым истинного блага. Таковое благоволение Отца и являет Христос, как некогда и через пророка Бог сказал: *А вот на кого Я призрю: на смиренного и сокрушённого духом и на трепещущего пред словом Моим* (Ис. 66, 2). Не неразумие пред мудростью Он прославил, но **смиреномудрие** предпочёл высокоумию (ταπεινοφροσύνην ὑπερηφανίας προετίμησε) и препятствующего Ему в благодеянии по бесчувствию — справедливо покинул. Ибо **смиреномудрый** (ὁ ταπεινόφρων) и младенец говорит: «Ты меня научи Твоей собственной премудрости. Ибо я не могу научиться у человека, если не научусь у Тебя. Ибо кто должен учить о Боге, если не Бог?»⁵⁷

Но наибольший интерес представляет реакция Оригена на появившуюся у язычников критику христианского смиреномудрия и в связи с этим его подход к решению вопроса об уникальности этой христианской добродетели.

Если Климент Александрийский считал отрывок Платона о смиреном последовании Богу заимствованием ветхозаветного учения, то Цельс, напротив, полагал, что отрывок Платона является оригинальным источником для учения о смирении, искаженного христианами: «Их (христиан. — *свящ. П. Л.*) смиреномудрие (ταπεινοφροσύνη) — (результат) неправильного понимания мысли Платона... (А у христиан) смиренный (ὁ ταπεινοφρονῶν) смиряется (ταπεινοῦται) безобразно и на беду себе, повергшись наземь, бросившись на колени и ниц, облачившись в жалкую одежду и посыпав (главу) пеплом»⁵⁸.

56 *Origenes. Fragmenta in Psalmos 130 // Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata / ed. J. V. Pitra. Vol. 3. Paris: Tusculum, 1883. P. 329.*

57 *Origenes. Fragmenta in Lucam (in catenis) 163. (Пер. наш. — *свящ. П. Л.*)*

58 *Celsus. Ἀληθῆς λόγος 6, 15 // Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft. 1940. Bd. 33. S. 148. Цит. по: Ранович А. Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные*

Ориген, отвечая Цельсу, пытается примирить античную мудрость с христианским благовестием. Это соответствует основным целям апологетической литературы и роднит Оригена с ранними апологетами, однако его подход намного более глубокий и научный. Если ранние апологеты вовсе избегали слова «смирение» и учение об аналогичных добродетелях излагали очень кратко и упрощённо, то Ориген пытался исследовать вопрос детально, проводя филологический и богословский анализ понятия.

Во-первых, он отождествляет смирение со стоической добродетелью скромности, ἀτφία. «Яко призре, — говорит, — на смирение (τὴν ταπεινώσιν) рабы Своя (Лк. 1, 48). “Смирение” (Ἡ ταπεινώσις) же ничем не отличается от скромности (τῆς ἀτφίας). Ибо свойственно Богу призирать на добродетели, смиренномудрие (ἡ ταπεινοφροσύνη) же является добродетелью»⁵⁹.

Во второй книге против Цельса Ориген упрекает этого мыслителя в незнании Платона и сближает христианское смирение с учением античного мыслителя.

«Цельс не понимает, какой смысл заключается в словах: *Кто возвышает себя, тот унижен будет* (Πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται) (Мф. 23, 12); коль скоро он не знает учения Платона, который говорил: муж добрый и честный совершает свой путь **скромно** и благообразно (ταπεινὸς καὶ κεκοσμημένος), то ему естественно не понять также смысла и следующих наших изречений: *Итак, смиритесь (Ταπεινώθητε) под крепкую руку Божию, да вознесёт вас в своё время* (1 Пет. 5, 6)... Грешник в своём молитвенном возношении к Богу выражается: *...но я открыл Тебе грех мой и не скрыл беззакония моего; я сказал: “исповедую Господу преступления мои”* (Пс. 31, 5)» — и так далее. И может ли Цельс доказать, что подобное исповедание грешников, соединённое с молитвой и **самоуничижением** пред Богом (ὕπὸ τὸν θεὸν ἑαυτοῦς ταπεινούτων), не ведёт к исправлению?»⁶⁰

В шестой книге он отвечает, собственно, на упрёк Цельса в искажении платоновского учения.

«После этого Цельс, услышав молву о **смиренномудрии** (περὶ ταπεινοφροσύνης) и не потрудившись в нём разобраться, хочет оклеветать наше учение. Он воображает, что это — “непонимание слов Платона...”

критики христианства. М., 1990. С. 307.

59 Origenes. Homiliae in Lucam 8, 51. (Пер. наш. — *свящ. П. Л.*).

60 Origenes. Contra Celsum III, 63 // SC. 136. P. 144–146. Цит. по: *Ориген. Против Цельса*. С. 241–242.

Он не замечает, что люди гораздо раньше Платона молились: *Господи, не вознесся сердце мое, ниже вознесется очи мои: ниже ходих в великих, ниже в дивных паче мене. Аще не смиренномудрствовах* (εἰ μὴ ἔταπεινοφρόνουν)... (Пс. 130, 1-2) Этот же отрывок также начисто опровергает его замечание, что “смиренномудствующий унижается позорным и недостойным образом (ταπεινοφρονῶν ἀσχημόνως καὶ ἀπαισίως ταπεινοῦται), стремглав бросаясь коленями на землю, облачаясь в тряпье нищего и посыпая себя пеплом”. Ведь, согласно пророку, **смиренномудрый** (ταπεινοφρονῶν), *ходя в великих и в дивных* — в том, что гораздо выше него самого, в истинно великих учениях и дивных созерцаниях, **смирняется** (ταπεινοῖ ἑαυτὸν) *под крепкую руку Божию* (1 Пет. 5, 6)⁶¹.

В этом отрывке Ориген повторяет мысли Климента о большей древности ветхозаветного нравственного учения, чем учение Платона, не повторяя, однако, мысли Климента о заимствованиях Платона из Ветхого Завета.

Чрезвычайно примечательно, что упрёк Цельса в неподобающем, чрезмерном смирении отдельных христиан Ориген вполне принимает. Высказав предыдущие слова о должном для христианина смирении, вызванном познанием великих божественных тайн, он, вместе с Цельсом, порицает чрезмерные, по его мнению, физические, телесные проявления этой добродетели: коленопреклонения, посыпание главы пеплом — и вынужден оправдывать «невежественных» христиан, поступающих подобным образом. При этом он игнорирует тот факт, что формы эти — всецело библейские⁶².

«Если, однако, иные по невежеству неясно понимают учение о смиренномудрии (περὶ τῆς ταπεινοφροσύνης δόγμα) и ведут себя так, как он описывает, в этом виновато не Слово. Но нам следует проявить снисхождение к невежеству тех, кто, хотя и с благими целями, ошибается из-за этого недостатка»⁶³.

Другой упрёк Цельса заключается в том, что в христианстве, в соответствии со словами Спасителя, грешники предпочитают праведникам. Ориген отвечает на это обвинение следующим образом.

«Затем Цельс спрашивает: “Итак, почему же грешникам (у вас) даётся как бы некоторое предпочтение?” Задаёт он также и некоторые другие

61 *Origenes. Contra Celsum VI, 15 // SC. 147. P. 214. (Пер. наш. — свящ. П. Л.).*

62 См., например: Пс. 35, 13, Втор. 8, 3, Лев. 16, 29–31.

63 *Origenes. Contra Celsum VI, 15 // SC. 147. P. 216.*

подобные вопросы. На такие возражения мы ему отвечаем: в общем случае греховный человек безгрешному не предпочитается, но иногда бывает и так, что грешник, движимый сознанием своей греховности и потому находящийся в состоянии раскаяния, **смиранный** ввиду своих прегрешений (ἐπὶ τοῖς ἡμαρτημένοις ταπεινός), предпочитается такому человеку, который сравнительно с ним кажется не столь грешным, да и сам не только не сознаётся в своей греховности, но, напротив, превозносится и гордится своими заслугами, которыми, по его мнению, он украшен»⁶⁴.

Эти слова Ориген подтверждает евангельской притчей о грешном, но смиренном мытаре и праведном, но гордом фарисее, заключая затем:

«Итак, мы вовсе не являемся повинными в хулении Бога и не лжём, когда учим, что нет человека, который не создал бы своего ничтожества по сравнению с величиим Божиим (τῆς ἀνθρωπίνης βραχύτητος ὡς πρὸς τὴν τοῦ θεοῦ μεγαλειότητα), и что нужно постоянно просить у Бога того, чего недостает нашей природе, так как только Он один может доставить нам всё, чего у нас нет»⁶⁵.

Таким образом, смирение заключается в осознании своей ничтожности пред величиим Божиим, каковое может быть более прилично кающемуся грешнику, чем горящемуся праведнику.

Подытоживая учение Оригена о смирении, скажем, что оно несёт на себе отпечаток его богословского метода и всего его учения.

В первую очередь, его учение о смирении основано на Священном Писании и сочетает в себе привычные черты, раскрытые предшественниками (смирение как самоумаление пред Богом, пример смирения Господа, Божией Матери, святых апостолов и пророков и др.) с некоторыми оригинальными сторонами. В частности, в текстах Оригена содержатся высказывания о различных аспектах смирения: духовной (а нередко и материальной) нищеты, самоумаления пред Богом и кротости по отношению к ближним. Все эти аспекты характерны как для ветхозаветного понятия нищеты, так и для новозаветного понятия смирения.

В то же время стремление Оригена примирить христианское благовестие с языческой мудростью не позволяет ему (в отличие, как ни странно, от Цельса) вполне осознать радикальную новизну

64 *Origenes. Contra Celsum III, 64 // SC. 136. P. 148. Цит. по: Ориген. Против Цельса. С. 243.*

65 *Ibid.*

добродетели смирения для языческого мира, вследствие чего он пытается отождествить его с известными в античности понятиями скромности, кротости, а также с учением Платона о «смирненном и благообразном» следовании божественному порядку. Яркие «физические» проявления смирения в ветхо- и новозаветном обществе, которые весьма отчетливо показывают его неприемлемость для общества просвещённых античных язычников (обычай молиться, распростершись ниц, посыпав голову пеплом и т.п.) Ориген вынужден отвергать вместе с ними, пытаясь, однако, оправдать эти проявления невежеством некоторых христиан «из простых».

Заключение

Климент и Ориген Александрийские в значительной степени обобщили сказанное прежде них о добродетели смирения, в ряде случаев добавили к прежде изложенному церковному учению новые характеристики. В частности, ими был впервые в христианской мысли поставлен вопрос о соотношении христианского и античного понимания смирения, который они оба пытаются решить примирительно, каждый — в соответствии со своим методом: Ориген показывает их существенное сходство, обращая внимание на большую древность и глубину христианского учения, а Климент прямо объявляет античное учение заимствованием из ветхозаветного.

Кроме того, у этих авторов встречаются своеобразные представления по данным вопросам, несколько отличные как от Священного Писания, так и от позднейшего святоотеческого учения. К ним можно отнести отвержение Оригеном «слишком грубых» телесных форм смирения, допущение Климентом добродетельных форм гордости, неточное цитирование и необычное толкование отдельных мест Священного Писания. По-видимому, эти черты обусловлены апологетическим стремлением авторов примирить языческую мудрость с христианским благовестием.

Источники и переводы

- Celsus*. Ἀληθὴς λόγος / hrsg. R. Bader. Stuttgart: Kohlhammer, 1940. (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft; Bd. 33).
- Clemens Alexandrinus*. Quis dives salvetur // Clemens Alexandrinus / hrsg. O. Stählin. Bd. 3. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1909. (GCS; Bd. 17). S. 159–191.
- Clemens Alexandrinus*. Stromata. I–VI / hrsg. O. Stählin. Bd. 2. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1906. (GCS; Bd. 15).
- Clemens Alexandrinus*. Stromata. VII–VIII / hrsg. O. Stählin. Bd. 3. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1909. (GCS; Bd. 17).
- Clément d'Alexandrie*. Le Pedagogue / ed. H. I. Marrou, M. Harl, C. Mondésert and C. Matray. Paris: Cerf, 1960, 1965, 1979. Vol. 1–3. (SC; vol. 70, 108, 158).
- Origenes*. Commentarii in Epistulam ad Romanos // *Staab* K. Neue Fragmente aus dem Kommentar des Origenes zum Römerbrief // *Biblische Zeitschrift*. 1928. Bd. 18. S. 74–82.
- Origenes*. Commentarium in Evangelium Matthaei // *Origenes Werke* / hrsg. E. Klostermann. Leipzig: Teubner, 1937. Bd. 10/2. (GCS; Bd. 40/2). S. 305–703.
- Origène*. Contre Celse / ed. M. Borret, 4 vols. Paris: Cerf, 1967–1969. (SC; vol. 132, 136, 147, 150).
- Origenes*. Expositio in Proverbia (fragmenta e catenis) // PG. T. 17. Col. 161–252.
- Origenes*. Fragmenta in Psalmos 1–150 [Dub.] // *Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata* / ed. J. V. Pitra. Vol. 2–3. Paris: Tusculum, 1884, 1883. Vol. 2. P. 444–483. Vol. 3. P. 1–236, 242–245, 248–364.
- Климент Александрийский*. Педагог / пер. Н. Н. Корсунского и свящ. Георгия Чистякова. М.: Учеб.-инф. центр ап. Павла, 1996.
- Климент Александрийский*. Строматы / пер. под ред. Е. В. Афонасина. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003. Т. 2 (Книги 4–5); Т. 3 (Книги 6–7).
- Климент Александрийский*. Увещевание к язычникам. Кто из богатых спасется / пер. с древнегреч., вступ. ст. А. Ю. Братухина. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2006.
- Ориген*. О началах. СПб.: Амфора, 2000.
- Ориген*. Против Цельса. Кн. 5 // Богословский сборник. М.: Изд-во ПСТБИ, 1999. № 2. С. 47–62; № 3. С. 114–135; № 4. С. 99–123; 2001. № 7. С. 115–145.

Литература

- Лизгунов П., иер.* О блаженстве нищих духом и кротких. Создавал ли евангелист Матфей новую заповедь? // ХЧ. 2016. № . 2. С. 59–69.
- Лизгунов П., иер.* Понятие смирения в античности, Ветхом Завете и раннем христианстве // Влияние эллинизма на науку, культуру и образование современности: коллективная монография / под науч. ред. Т. П. Минченко. Томск: STT, 2016. С. 192–203.

- Лизгунов П., иер.* Понятие смирения у мужей апостольских и у ранних апологетов // БВ. 2019. Т. 32. № 1. С. 172–191.
- Лизгунов П., иер.* Смирение и смиренномудрие. О соотношении понятий и причинах создания нового термина // БВ. 2015. Т. 18–19. С. 118–135.
- Ранович А. Б.* Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М.: Издательство политической литературы, 1990.
- Херасков М., прот.* Послания апостольские и Апокалипсис. Истолковательное обозрение. Изд. 3. Владимир на Клязьме: Типография Н. А. Паркова, 1907.
- Шлоссер М.* Смирение (католич.) // Богословская антропология. Русско-православный / римско-католический словарь: издания на русском и немецком языках / под науч. ред. прот. Андрея Лоргуса, Б. Штубенрауха. М.: Паломник; Никея, 2013. С. 511–517.
- Abbott T. K.* A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Ephesians and to the Colossians. New York: C. Scribner's Sons, 1909.
- Adnès P.* Humilité // Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique: doctrine et histoire. Т. 7. Paris.: Beauchesne, 1969. Col. 1136–1164.
- Barth M., Blanke H., Beck A. B.* Colossians: A New Translation with Introduction and Commentary. New Haven; London: Yale University Press, 2008.
- Blenkinsopp J.* Isaiah 56–66: A New Translation with Introduction and Commentary. New Haven, London: Yale University Press, 2008.
- Gauthier R.-A.* Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1951.
- Joseph A. S.* Toward a Christian Theology of Humility. PhD Thesis: Dallas Theological Seminary. Dallas, 2012. ProQuest Dissertations and Theses Database (UMI No. 3519773).
- O'Brien P. T.* Word Biblical Commentary. Vol. 44. Colossians-Philemon. Dallas: Word, Incorporated, 2002.
- Pardue S. T.* The Mind of Christ: Humility as an Intellectual Virtue in Christian Theology. PhD Thesis: Wheaton College. Wheaton (Illinois), 2011. ProQuest Dissertations and Theses database (UMI No. 3505948).
- Viller M., Rahner K.* Aszese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriss. Freiburg im Breisgau: Herder, 1930.

The Concept of Humility by Clemens of Alexandria and Origen

Priest Pavel O. Lizgunov

PhD in Theology

Acting Vice-rector for Academic Affairs of Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

lizgunov@gmail.com

For citation: Lizgunov Pavel O., Priest. The Concept of Humility by Clemens of Alexandria and Origen. *Theological Herald*, vol. 34, no. 3, 2019, pp. 114–137. (In Russian) doi: 10.31802/2500-1450-2019-34-114-136

Abstract. The purpose of this article is to reveal the concept of humility among Clement and Origen of Alexandria. To do this, a philological analysis of the use by the authors of the words humility, humility and cognate with them, as well as a theological analysis of the teachings of the authors about the corresponding virtues, is carried out in comparison with the previous tradition of revealing this virtue. Their teaching on the Christian virtues of humility, humility and meekness is based on the Holy Scriptures and contains features of the teachings of the husbands of the apostolic, early apologists and fighters against Gnosticism. For the first time, their texts raise the question of the relationship between Christian and antique teachings on humility, which they are trying to solve in the spirit of reconciliation of ancient and Christian ethical systems. At the same time, both authors point to the greater antiquity of the biblical teaching in comparison with the teachings of Plato, and Clement directly calls the Platonic statement about virtuous humility borrowing from the Old Testament. In some cases, the authors' dependence on ancient thought leads to inaccuracies and stretches in the transmission of Christian moral teachings. In particular, this is manifested in Clement's doctrine of virtuous pride and in Origen's rejection of the biblical «bodily» forms of humility in favor of humility predominantly intellectual.

Keywords: humility, meekness, Christian ethics, apologists, asceticism, patrology, Clemens of Alexandria, Origen.

References

- Abbott T. K., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Ephesians and to the Colossians*, New York: C. Scribner's Sons, 1909.
- Adnès P., "Humilité", *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique: doctrine et histoire*, Paris.: Beauchesne, 1969, vol. 7, col. 1136–1164.
- Barth M., Blanke H., Beck A. B., *Colossians: A New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven; London: Yale University Press, 2008.
- Blenkinsopp J., *Isaiah 56–66: A New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven, London: Yale University Press, 2008.
- Celsus, *Ἀληθῆς λόγος*, R. Bader (ed.), Stuttgart: Kohlhammer, 1940, (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft; Bd. 33), pp. 39–216.
- Clément d'Alexandrie, *Le Pedagogue*, H. I. Marrou, M. Harl, et al. (ed.), Paris: Cerf, 1960, 1965, 1979, (SC; vol. 70, 108, 158), vol. 1–3.
- Gauthier R.-A., *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1951.
- Joseph A. S., *Toward a Christian Theology of Humility. PhD Thesis: Dallas Theological Seminary*, Dallas, 2012, ProQuest Dissertations and Theses Database (UMI No. 3519773).
- Kliment Aleksandrijskij, *Pedagog [The Pedagogue]*, N. N. Korsunskij, priest Georgij Chistjakov (per.), Moscow: Uchebno-inform. centr apostola Pavla, 1996 (Russ. translation).
- Kliment Aleksandrijskij, *Stromaty [Stromaty]*, E. V. Afonasin (trans., ed.), Saint-Peterburg: Izd. Olega Abyshko, 2003, vol. 2 (book 4-5); vol. 3 (book 6-7) (Russ. translation).
- Kliment Aleksandrijskij, *Uveshhevanie k jazychnikam. Kto iz bogatyh spasetsja [Admonition to the Gentiles. Who among the rich will be saved]*, A. Ju. Bratuhin (trans.), Saint-Peterburg: Izd. Olega Abyshko, 2006 (Russ. translation).

- Lizgunov P., priest, "O blazhenstve nishhikh duhom i krotkih. Sozdaval li evangelist Matfej novuju zapoved'?" ["About the bliss of the poor in spirit and the meek. Did the Evangelist Matthew create a new commandment?"], *Hristianskoe chtenie [Christian reading]*, 2016, no. 2, pp. 59–69 (in Russian).
- Lizgunov P., priest, "Ponjatje smirenija u muzhej apostol'skih i u rannih apologetov" ["The concept of humility of the men of the Apostolic and early apologists"], *Bogoslovskij vestnik [Theological herald]*, 2019, vol. 32, no. 1, pp. 172–191 (in Russian).
- Lizgunov P., priest, "Ponjatje smirenija v antichnosti, Vethom Zavete i rannem hristianstve" ["The concept of humility in antiquity, the Old Testament and early Christianity"], *Vlijanie jellinizma na nauku, kul'turu i obrazovanie sovremennosti: kolektivnaja monografija [The Influence of Hellenism on science, culture and education of modernity: a collective monograph]*, T. P. Minchenko (ed.), Tomsk: STT, 2016, pp. 192–203 (in Russian).
- Lizgunov P., priest, "Smirenje i smirennomudrie. O sootnoshenii ponjatij i prichinah sozdanija novogo termina" ["Humility and lowliness of mind. On the correlation of concepts and reasons for the creation of a new term"], *Bogoslovskij vestnik [Theological herald]*, 2015, vol. 18–19, pp. 118–135 (in Russian).
- O'Brien P. T., *Word Biblical Commentary*. Dallas: Word, Incorporated, 2002, vol. 44: Colossians-Philemon.
- Origenes, "Commentarii in Epistulam ad Romanos", *Biblische Zeitschrift*, 1928, vol. 18, pp. 74–82. (in: Staab K., "Neue Fragmente aus dem Kommentar des Origenes zum Römerbrief"?)
- Origenes, "Commentarium in Evangelium Matthaei", *Origenes Werke*, E. Klostermann (ed.), Leipzig: Teubner, 1937, (GCS; Bd. 40/2), vol. 10/2, pp. 305–703.
- Origène, *Contre Celse*, M. Borret (ed.), Paris: Cerf, 1967–1969, (SC; vol. 132, 136, 147, 150), vol. 1-4.
- Origen, *O nachalah [On the principles]*, Saint-Peterburg: Amfora, 2000 (Russ. translation).
- Origen, "Protiv Cel'sa. Kn. 5" ["Against Celsus. Book 5"], *Bogoslovskij sbornik [Theological collection]*, Moscow: Izd. PSTBI, 1999, no. 2, pp. 47–62; no. 3, pp. 114–135; no. 4, pp. 99–123; 2001, no. 7, pp. 115–145 (Russ. translation).
- Pardue S. T., *The Mind of Christ: Humility as an Intellectual Virtue in Christian Theology. PhD Thesis: Wheaton College, Wheaton (Illinois)*, 2011, ProQuest Dissertations and Theses database (UMI No. 3505948).
- Ranovich A. B., *Pervoistochniki po istorii rannego hristianstva. Antichnye kritiki hristianstva [Primary Sources on the history of early Christianity. Ancient critics of Christianity]*, Moscow: Izdatel'stvo politicheskoi literatury [Publishing house of political literature], 1990 (in Russian).
- Shlosser M., "Smirenje (katolich.)" ["Humility (Catholic.)"], *Bogoslovskaja antropologija. Russko-pravoslavnyj – rimsko-katolicheskij slovar': izdanija na russskom i nemeckom jazykah [Theological anthropology. Russian-Orthodox – Roman Catholic dictionary: publications in Russian and German]*, prot. Andrej Lorgus, B. Shtubenrauh (ed.), Moscow: Palomnik; Nikeja, 2013, pp. 511–517.
- Viller M., Rahner K., *Ascese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriss*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1930.

УЧЕНИЕ НОВОМУЧЕНИКА ИОАННА ПОПОВА О СОВЕСТИ В КОНТЕКСТЕ НРАВСТВЕННОГО БОГОСЛОВИЯ XIX ВЕКА

Священник Стефан Домустчи

кандидат богословия, кандидат философских наук
доцент кафедры богословия Московской духовной академии
декан Миссионерского факультета
Российского православного университета
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
domustchi.stefan@gmail.com

Для цитирования: *Домустчи С. А., священник.* Учение новомученика Иоанна Попова о совести в контексте нравственного богословия XIX века // Богословский вестник. 2019. Т. 34. № 3. С. 137–156. doi: 10.31802/2500-1450-2019-34-137-156

Аннотация

УДК 171

Статья посвящена учению о совести одного из самых интересных, самобытных и глубоких исследователей нравственности последней четверти XIX в. — мученику Иоанну Попову. В качестве «почвы», на которой выросло учение профессора И. В. Попова, в статье представлены взгляды на совесть его предшественников: архим. Платона (Фивейского), прот. И. Халколиванова, архим. Гавриила (Голосова), прот. Ф. А. Голубинского, прот. И. Янышева, свт. Иннокентия (Борисова), свт. Феофана Затворника, а также В. С. Соловьева. При обращении к богословию самого Ивана Васильевича, в статье актуализируется рецензия доцента А. И. Введенского — единственное сохранившееся описание кандидатского сочинения И. В. Попова о совести, её сущности и происхождении. Однако основной работой, на которую и было обращено основное внимание, избрана его магистерская диссертация «Естественный нравственный закон». Анализ этой работы позволил утверждать, что И. В. Попов сформулировал глубокое и по-своему уникальное учение о совести. Он не только оригинальным образом соединил рациональное и чувственное с традиционно выделяемыми в ней функциями, но обозначил в ней формальную и содержательную стороны. При этом специфика его исследовательского метода позволила ему соединить в своей работе традицию с творческим, самобытным изложением.

Ключевые слова: нравственное богословие, христианская этика, совесть, новомученик Иоанн Попов.

Введение

Как известно, одним из важнейших принципов жизни древней Церкви был принцип *communio sanctorum*, «общение святых», который означал одновременно и участие верных в Евхаристии — причащении Святых Христовых Тайн, и общение христиан друг с другом, общение людей, принадлежащих к *народу святому* (1 Петр. 2, 9). Постепенная утрата библейского понимания святости как принадлежности Завету и формирование образа святого как того, кто предельно отделён от жизни мира, привело к трансформации принципа «общения святых», первоначально в общение с духовно авторитетными подвижниками, а в более поздний период в молитвенное общение со святыми и восприятие их жизни и учения в качестве образца для подражания. Разрыв христианского сообщества на тех, кто стремился «быть совершенным», и тех, кто оставался жить в «мире сем», привело к охлаждению жизни последних и её обмирщению. Указывая на этот разрыв, И. В. Попов писал: «Преобладание монашеских тенденций ослабляло нравственную энергию членов Церкви, живущих в обычных условиях семьи и государства»¹. Происходило это потому, что «большинство мирян, поглощённых ежедневными заботами и неопытных в духовной жизни, не имели ни времени, ни сил, чтобы выполнить эту работу самостоятельно, и потому во многом вовсе оставались без руководства»². В этих коротких замечаниях будущий новомученик указывает на условие, которое делает «общение» не только возможным, но и плодотворным. Этим условием является общность обстоятельств жизненного пути или хотя бы некоторая их схожесть. В свою очередь, это побуждает нас обращаться к богословию и жизни новомучеников, ибо они жили и свидетельствовали о вере в условиях хотя и гораздо более сложных, но все же близких к нам по времени, языку и культуре.

Понятие о совести в академическом богословии XIX века

В существующих на данный момент обзорах русской философии, как, впрочем, и русского богословия, можно найти указание на своего рода этикоцентричность русской души, непрестанную обращённость её к вопросам нравственности. Однако даже такой скрупулёзный

1 Попов И. В. Св. Иоанн Златоуст и его враги // БВ. 1907. Т. 3. № 12. С. 799.

2 Там же. С. 799.

исследователь истории русского нравственного богословия, как А. А. Бронзов в своём обзоре почти не касается вопросов, связанных с совестью, только изредка указывая на степень разработанности этой темы у того или иного автора.

Наблюдая за развитием темы совести в XIX в., можно отметить некоторую сложность. С одной стороны, в это время стали появляться психологические исследования о совести, которые, впрочем, не учитывали религиозного контекста. С другой, учебники нравственного богословия иногда были настолько схоластичными, что совершенно не упоминали психологические корни нравственных проявлений³. В то же время, ко второй половине XIX в. можно говорить о постепенном изменении сложившейся ситуации. Так, ко времени формирования этических взглядов новомученика Иоанна Попова, то есть ко времени его обучения в Смоленской семинарии, этические и психологические исследования, пусть и в разной мере, но всё же взаимно учитывались, о чём свидетельствует само название его магистерской диссертации: «Естественный нравственный закон. (Психологические основы нравственности)».

Общеизвестно, что богословские учебники конца XVIII и начала XIX в. были либо католическими, либо протестантскими, либо православными, написанными по западным образцам. Начало XIX в. почти не даёт образчиков самобытного богословия по нравственным вопросам. Большинство русскоязычных книг были либо прямыми переводами, либо компиляциями различных западных источников. Пользовались популярностью труды таких авторов, как Х. Вольф, Ф. Х. Баумейстер, И. Ф. Будде, И. Л. Мосхайм, и др. В случае Феофилакта Лопатинского можно утверждать, что его система «составлена по руководству Фомы Аквинского»⁴.

Философская настроенность на «интроспекцию и самопознание, унаследованная от стоицизма»⁵, прямо и косвенно влияла на мировоззрение составителей учебников. Неудивительно, что многие авторы, говоря о совести, цитируют стоиков, ведь на протяжении только XVIII в. труды Марка Аврелия были изданы пять раз. В этом ключе необходимо также упомянуть многочисленные переводы Фенелона, который, рассуждая о природе человеческого разума и мыслей, в нём возникающих, в работе «Бытие Бога, доказанное познанием природы и человека», говорит о «существовании внутреннего наставника» и вопрошает:

3 См.: Бронзов А. А. Нравственное богословие в России в течение XIX столетия. СПб., 1901. С. 219.

4 Там же. С. 178.

5 Русская религиозная антропология. Т. 1: Антология. М., 1997. С. 19.

«Не он ли есть Бог, которого я ищу?»⁶ Очевидно, что эти слова гораздо созвучнее Сенеке, чем апостолу Павлу. Даже краткий обзор литературы XVIII и начала XIX в. показывает, что сочинения большинства авторов носят вторичный, часто компилятивный характер. Никакого подробного и самостоятельного учения о совести мы не найдём, например, ни у митрополита Платона Левшина, ни у протоиерея Ф. А. Голубинского, ни даже у свт. Иннокентия (Борисова), который, впрочем, одним из первых обращается к этимологии, а также, что особенно важно, к творениям святых отцов. Так, он вслед за аввой Дорофеем утверждает, что совесть можно подавлять, но совершенно уничтожить невозможно. В то же время он удивительно сочетает следование авве Дорофею с уверенностью в том, что совесть может ошибаться, может быть колеблющейся или заблуждающейся, иногда она «изрекает закон в пользу порока, а законом правды пренебрегает. Свидетельствуя, она свидетельствует большей частью ложно»⁷. Подобные идеи были характерны в значительно большей степени для казуистов конца XVI в., чем для восточных святых отцов. Однако именно такое смешение авторитетов можно назвать знаком времени.

В 1855 г. увидел свет учебник «Православного нравственного богословия» архимандрита Платона (Фивейского). Именно этот учебник в конце 50-х гг., по свидетельству И. П. Сперанского⁸, был завезён в Смоленскую семинарию, в которой несколькими десятилетиями позже учился будущий новомученик Иоанн Попов.

В качестве положительного можно отметить тот факт, что, рассуждая о совести, автор учебника цитирует не только Священное Писание, но и святоотеческую литературу, в частности свт. Иоанна Златоуста и прп. авву Дорофея. По его мнению, «совесть есть способность души сознавать и различать доброе и злое и прилагать сие сознание и различение к действиям человека. Она проявляется в уме через сознание и рассуждение добра и зла (Евр. 5, 14), в сердце — через услаждение Закону Божьему (Рим. 7, 22), в воле — через возбуждение к деланию добра...»⁹. Говоря о функции совести, отец Платон уточняет, что «совесть предписывает нам от имени Божия то, что в ней самой вложено Богом»¹⁰. Кроме законодательства, совесть свидетельствует

6 Фенелон. Бытие Бога, доказанное познанием природы и человека. М., 1809. С. 209.

7 Иннокентий (Борисов), свт. Нравственная антропология // Сочинения Иннокентия, архиепископа Херсонского. СПб., 1908. Т. 6. С. 249.

8 Сперанский И. П. Очерк истории Смоленской духовной семинарии и подведомых ей училищ со времени основания Семинарии до её преобразования по Уставу 1867 г. Смоленск, 1892. С. 291.

9 Платон (Фивейский), архим. Православное нравственное богословие. М., 1855. С. 19.

10 Там же. С. 21.

и судит. Вынося приговор, она «произносит приговор о достоинстве действий, оправдывая или осуждая оные...»¹¹. В то же время для автора очевидно, что совесть «иногда совершенно заблуждает», хотя подробно о причинах и формах её заблуждений он не говорит.

Несомненно, каждый автор того или иного учебника вносил в учение о совести нечто особенное. Однако было и то, что их объединяло. Например, совесть по общему мнению является частью человеческой природы¹², она совмещает в себе разумное (от ума) и чувственное (от сердца) начала¹³; зависит от естественного закона в человеке, но может ошибаться¹⁴. Кроме того, большинство авторов традиционно выделяют три функции совести: законодательную, судебную и исполнительную¹⁵.

Новые уставы для учебных заведений, принятые еще в 1867 г., сильно зависели от творений зарубежных авторов, в то время как последние, по свидетельству А. А. Бронзова, старались избегать вопроса о совести как «научно неудобоприменимого»¹⁶.

Впрочем, некоторую ясность попытался внести в вопрос о совести протоиерей Иоанн Янышев, работа которого «Православно-христианское учение о нравственности» была издана в 1887 г. Обращаясь к определению совести, он полагает, что она есть «одновременное сознание намерений и действий... и движений нравственного чувства»¹⁷. Оценивая распространённое утверждение «совесть — голос Божий», он считает это высказывание «менее всего соответствует её назначению», хотя «закон, лежащий в основании совести, действительно Божественный, так и в том, что совесть зачастую настолько независима и невольна, что создаётся ощущение того, что она является чем-то внешним по отношению к нам, ощущение её как “вышей силы”»¹⁸.

Борясь с ненаучным подходом в нравственном богословии, автор отмечает, что «особенно ненаучно считать совесть особой, самостоятельной силой души, занимающей притом среднее место между умом и волей,

11 Платон (Фивейский), архим. Православное нравственное богословие. С. 22.

12 Халколиванов И., прот. Православное нравственное богословие. Самара, 1875. С. 20.

13 Там же. С. 17–18.

14 Гавриил (Голосов), архим. Нравственное богословие применительно к программе семинарского курса. Тверь, 1884. С. 89.

15 Там же. С. 83–84.

16 Бронзов А. А. Нравственное богословие в России в течение XIX столетия. С. 79. См. об этом также: Норре J. Das Gewissen: mit Einschluss der Gefühle und der Sitten in ihrer Beziehung zum Gewissen. Regensburg, 1875.

17 Янышев И., прот. Православно-христианское учение о нравственности. СПб., 1906. С. 117.

18 Там же. С. 119.

будучи только сознанием, — она и есть только это сознание»¹⁹. Оценивая столь категоричное суждение протопресвитера Иоанна, приходится признать, что оно противоречит не только приведённому выше мнению свт. Иннокентия (Борисова) о совести, но и многим авторам святоотеческого периода, прямо именовавшим совесть силой души²⁰. Различные упоминания совестных характеристик в Новом Завете, по мнению отца Иоанна, есть лишь указание на меру и качество развития нравственного чувства, а также на ясность обнаружения его в сознании.

Несколько слов стоит сказать о том, как представлял себе совесть свт. Феофан (Говоров). Свои соображения он сформулировал в сочинении «Начертание христианского нравоучения», увидевшем свет в 1891 г. В прямом смысле слова семинарским учебником она не является, но, учитывая общую значимость автора для богословия XIX в., обратиться к ней необходимо.

Говоря о природе совести, святитель отмечает, что она есть «сила духа, которая, сознавая закон и свободу, определяет взаимное отношение их»²¹. Её основную функцию он видит в том, чтобы «образовать человека в гражданина того мира, куда впоследствии он должен переселиться. С сей целью она возвещает ему тамошние законы, обязывает выполнять их, судит его по ним, награждает или наказывает»²². Её существенное дело — «знать волю Божию», с которой она сочетается по природе²³. Однако её содержанием оказывается не только воля Божия, но и внешние нормы, с которыми человек сталкивается в жизни.

Среди функций совести святитель выделяет: законодательную, свидетельскую и судебную. Сама по себе совесть представляется святителю неподкупной, хотя не всегда верной. Верность суда зависит от тех законов, которые совесть принимает к руководству, он может быть ошибочным там, «где неверно законодательство совести». Этим ошибкам преосвященный автор уделяет большое внимание. Особенно подробно он говорит о состояниях совести после грехопадения. Так, с одной стороны, она может подчиняться греховному выбору, с другой, может стать чрезвычайно скрупулезной, невыносимо мнительной.

19 Соловьев В. С. Критика отвлечённых начал // Полное собрание сочинений в 10 тт. СПб., 1912. Т. 2. С. 121.

20 Макарий Великий, прп. Беседа 1, 3 // Макарий Великий, прп. Творения. М., 2002. С. 254.

21 Феофан Затворник (Говоров), свт. Начертание христианского нравоучения. М., 1891. С. 259.

22 Там же. С. 259.

23 Там же.

По мысли свт. Феофана, человек должен помнить, что он утеряз «сердечную стройность» и должен молиться, «чтобы Господь обновил в нас дух правый». В случае искренней молитвы, совесть такого человека получает вразумление и исправляется во всех трех функциях.

В свете сказанного важно отметить, что в русской богословской науке, часто действительно зависимой от западной, именно в последней четверти XIX в. появилось большое количество глубоких и в достаточной мере самобытных опытов построения «богословия совести». Происходило это благодаря тому, что авторы открывали для себя мир собственно православной, в первую очередь аскетической, литературы, в которой представления о совести развивались совершенно иными путями, чем во втором тысячелетии на Западе.

Совесть в психологии и философии второй половины XIX века

Учитывая, что магистерская диссертация новомученика Иоанна (Попова) имела в своём названии явную отсылку к психологии, нельзя не упомянуть о работе протоиерея Ф. А. Голубинского «Умозрительная психология», которая была опубликована в 1871 г.

Общеизвестна связь Голубинского с масонскими кругами, чем во многом был определён его круг чтения. По словам Н. К. Гаврюшина, в число «внутренних авторов» входили прп. Макарий Египетский, прп. Исаак Сирий, Иоган Таулер, Валентин Вейгель, Яков Бёме, Иоанн Арндт. Особенное влияние в этом отношении оказал на отца Фёдора И. В. Лопухин²⁴. По мнению последнего, совесть есть эхо, раздающееся в душе человека оттого, что рука Божия «непрестанно толцет во внутреннем человеке»²⁵. Учитывая, что автор изучал святоотеческие творения, близость его мнения к тому, которое существует в церковном Предании, неудивительна.

Протоиерей Фёдор Голубинский говорит о совести более подробно. В своих рассуждениях он, с одной стороны, основывается на святоотеческих основаниях, с другой — на философских. На пространстве одной страницы можно встретить высказывания: «Чистые и возвышеннейшие понятия о душе находим у отцов Церкви, как то: о невестственности её, высших силах — уме и совести, об отражении образа

24 *Гаврюшин Н. К.* Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород, 2011. С. 140.

25 *Лопухин И. В.* Масонские труды (Пути к небу). М., 1997. С. 102.

Божия в духе нашем...», с другой стороны: «Многие истинные понятия о сем предмете взяты отцами и учителями Церкви из учения Платона»²⁶. Первое указание явно исходит из знакомства с творениями прп. Макария Египетского, который говорит о совести как об одной из сил души. Во втором, несомненно, прослеживается особенное уважение к Платону, прививавшееся в то время в московских духовных школах. К сожалению, однако, Фёдор Александрович не сравнил учение о силах души греческого философа и преподобного подвижника.

Научного исследования вопроса о совести у него нет, как нет точности и полноты в определениях. Он пишет: «В нас есть начало нравственного добра, которое, до совершения нравственных поступков, предписывает закон, которому мы должны следовать, — после совершения их является как судия, наказывающий или награждающий оные. Это начало есть совесть»²⁷. Важно указать, что, по мнению Голубинского, «происхождение совести не может быть земное. Иначе главные её действия были бы корыстными, клонящимися только к удовольствиям; но в действиях совести нет сего. Если что может быть названо голосом Божиим в человеческой душе, так это совесть»²⁸.

Несмотря на то, что В. С. Соловьёв не относится к собственно академическим авторам, влияние его в последней четверти XIX в. столь значимо, что без хотя бы краткого изложения его представлений о совести и её природе обойтись совершенно невозможно. Не будет преувеличением сказать, что нравственная система В. С. Соловьёва строится на его идее «всеединства»²⁹. Однако, учитывая, что основные работы И. В. Попова, к которым мы будем обращаться, опубликованы в 1892 и 1897 гг., стоит говорить о тех сочинениях Соловьёва, которые были написаны до этого времени, в первую очередь о его диссертации «Критика отвлечённых начал» (1880) и сборник «Духовные основы жизни» (1884).

В работе «Критика отвлечённых начал» В. С. Соловьёв свидетельствует о возможности человека оценивать свои действия как недолжные не только с помощью инстинкта, но и в силу «разумности». Совесть для Соловьёва представляется способностью, подтверждающей эту возможность. Рассуждая о механизмах нравственной жизни, он утверждает:

26 Голубинский Ф., *прот.* Умозрительная психология. М., 1871. С. 6.

27 Там же. С. 94.

28 Там же. С. 95.

29 См.: Горелик К. В. Этика всеединства в философии Владимира Соловьёва // Материалы международной конференции 14–15 февраля 2003 г. СПб., 2003. («Symposium»: Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В. С. Соловьёва; вып. 32). С. 189–196.

«Что мы ни измышляли бы для того, чтоб оправдать какое-нибудь безнравственное действие»³⁰, мы всегда будем чувствовать, что совесть не умолкает, потому что сущность её действия заключается в «безусловном ясном и непререкаемом сознании»³¹ неисполнения должного.

Учитывая это, он находит, что её главный недостаток в том, что она «говорит нам, чего мы не должны делать, но не указывает нам того, что мы делать должны, не даёт никакой положительной цели нашей деятельности»³². Она не властна исправить человека и только увеличивает его страдания. Станным образом, в этом своём суждении Владимир Сергеевич оказывается ближе к Сократу, чем к апостолу Павлу или кому бы то ни было из христианских учителей своего времени.

Содержанием любого деяния, осуждаемого совестью, по Соловьёву, является эгоизм, присутствующий в качестве обязательного элемента в любом поступке. Противостоит эгоизму не как «частное нравственное правило, а нечто всеобщее, единое, безусловное... альтруизм — признание другого целью»³³. Именно в этом Соловьёв находит психологическое отличие совести от близких ей явлений стыда и религиозного страха. В стыде человек мучается из-за публичного поступка, совершённого в отношении себя и не затрагивающего другого, он боится позора. Религиозный страх человек испытывает после поступка, также не направленного против человека, но «противоречащего его верованиям в метафизической области»³⁴. В определении В. С. Соловьёвым чувства, возникающего под воздействием совести, очевидно влияние категорического императива И. Канта. Соловьёв пишет: «Совестно же нам может быть только за такой поступок, которым так или иначе, активно или пассивно, положительно или отрицательно, в большей или меньшей мере и степени, мы обидели какое-нибудь другое существо, отнесли к нему как к средству или внешней вещи»³⁵. Для Соловьёва вся наша деятельность «по естеству» обусловлена этим естеством и эгоизм является нормой и ведёт к разделению людей. Из этого следует, что совесть предполагает иной порядок — сверхъестественный, метафизический, к исполнению которого она призывает. Развивает эту идею Владимир Сергеевич в сборнике «Духовные основы жизни». Он утверждает, что

30 Соловьёв В. С. Критика отвлечённых начал. С. 108.

31 Там же. С. 357.

32 Там же. С. 192.

33 Там же. С. 358.

34 Там же.

35 Там же.

склонность противоречить совести появляется в нас «в силу нашей животной природы»³⁶. Нравственность становится поистине проблемой именно в силу того, что в нас сталкиваются два противоположных влечения и одно из них получает нравственную оценку. Животное, естественное стремление, осуждаемое совестью, воспринимается как грех и беззаконие. При этом проблема этого совестного закона, по мысли Соловьёва, в том, что он только ограничивает внешние проявления желаний, ничем их не заменяя. Несколько позже, продолжая свою мысль, Соловьёв утверждает, что из ситуации нравственного бессилия человека может вывести только Тот, «Кто выше и лучше мира... обладающий полнотой добра»³⁷; Его дар и называется благодатью. При этом несомненно, что, кроме знания, человек должен прилагать усилие воли: «Только волей человек может... признать сущее Добро и Бога». Однако это знание и волевое усилие оплодотворено совестью, так как «Бог есть внутренняя истина, которая нравственно обязывает нас добровольно признать её», то есть вера есть нравственная обязанность, так как «верить в Бога — значит признавать, что есть добро, о котором свидетельствует наша совесть...»³⁸. Добро это значительно шире рамок юридического закона, поскольку человек должен стремиться к совершенству. И единственной возможной и безошибочной проверкой совести и верности её оценок Соловьёв считает обращение к «нравственному образу Христа», на котором необходимо сосредоточиться и задать себе вопрос перед поступком: «Одобрит Он его или нет, благословит меня или нет на его совершение»?³⁹

Учение новомученика Иоанна Попова о совести

Иван Васильевич Попов начал знакомство с систематическим изложением нравственной проблематики в Вяземском духовном училище и Смоленской духовной семинарии, которую окончил в 1888 г. Как уже было сказано, с большой долей вероятности, основным учебником по нравственному богословию, к которому он мог обращаться, был учебник архимандрита Платона (Фивейского). Несмотря на то, что богословские интересы И. В. Попова периода обучения в училище

36 Соловьёв В. С. Духовные основы жизни // Полное собрание сочинений в 10 тт. СПб., 1912. Т. 3. С. 310.

37 Там же. С. 313.

38 Там же. С. 315.

39 Там же. С. 416.

и семинарии неизвестны, в академии он пишет сначала кандидатскую диссертацию «Совість (её сущность и происхождение)», а затем 16 мая 1897 г. защищает магистерскую диссертацию «Естественный нравственный закон. Психологические основы нравственности».

Первая из них в настоящий момент, по всей видимости, утеряна, вторая после защиты опубликована в виде монографии. Однако, несмотря на отсутствие текста первой работы, её краткая характеристика сохранилась в протоколах Совета Московской духовной академии за 1892 г. в рецензии доцента Алексея Ивановича Введенского. Благодаря этому краткому тексту мы можем хотя бы отчасти восстановить развитие взглядов изучаемого автора.

Итак, по свидетельству А. И. Введенского, кандидатское сочинение И. В. Попова состояло из введения и двух частей, критической и положительной. Во введении автор определяет совесть и ставит задачу исследования. Кроме того, говоря здесь о совести, автор подробно говорит о её функциях: «повелевающей и судящей»⁴⁰. Сразу можно отметить, что подобная характеристика совести по её функциям является вполне закономерной, хотя и в большой мере «школьной», зависящей от схоластических по происхождению учебных пособий.

Первая часть состоит из пяти глав, в которых содержатся: изложение эволюционной теории (1), критика этой теории (2), критика учения эволюционистов о происхождении нравственных понятий (3), критика взглядов этой теории на происхождение формальной стороны совести (4) и изложение взглядов Канта (5). Принятое в первой части разделение на материальную и формальную сторону совести автор проводит через всё исследование, что при отсутствии точных определений вносит в работу некоторую путаницу. Например, в начале работы Иван Васильевич под материальной, то есть содержательной, стороной совести подразумевает «нравственный закон или идеал», в то время как в конце работы то же «сознание нравственного закона, идеала или долга» связывается в совести с формальной стороной.

Содержание второй части А. И. Введенский, к сожалению, передаёт лишь частично. Третья и четвертая главы называются «Нравственные идеалы и правила как выражение стремления духа к единству» и «Единство как идеал; чувство должного...» соответственно.

Основную мысль сочинения рецензент передаёт следующим образом: «Сущность и корень нравственности есть... стремление к единству, которое “дано а priori” и побуждает человека повсюду

40 Протоколы Московской духовной академии за 1892 год // БВ. 1893. Т. 1. № 1. С. 153.

к “объединяющей деятельности”, но которое “само по себе пусто, как и всякая а ргіогі данная форма”»⁴¹.

Единство автор соотносит с производными и вторичным формами, симпатией, стыдом и прочими для того, чтобы доказать, что содержание нравственных идей имеет опытную основу, без которой «стремление духа к единству... было бы пусто и даже недоступно нашему сознанию». По мнению рецензента, подобные утверждения делают затруднительным для автора раскрытие повелевающей и судящей функций совести.

Главным недостатком работы, с точки зрения рецензента, является использование автором противоположных методов во введении и в основной части работы. Так, во введении автор использует единственно верный [по мнению рецензента — С. Д.] принцип изучения морали. А. И. Введенский называет его принципом «индивидуализации» и «спецификации» и полагает, что только он может привести «к построению морали не для животного и не для “среднего человека”, а для человека идеального», которая останется «самодовлеющим и истинно прекрасным идеалом»⁴². Однако в основной части работы И. В. Попов изменяет этому принципу и идёт от частного к общему, что приводит его к «построению морали на том “первобытном” чувстве или инстинкте общности»⁴³, который в итоге является своего рода примитивизацией морали. Акцент на чувстве или инстинкте заставляет автора больше обращаться к вопросам психологическим, чем метафизическим, за что его также критикует рецензент. Завершая рецензию традиционным выражением: «несмотря на вышеупомянутый недостаток», А. И. Введенский подчёркивает множество её достоинств, среди которых обширные сведения, тонкое и гибкое мышление, оригинальность суждений, стойкость взглядов и уважение к оппонентам, которое проявлялось в том, что их доводы никогда не были ни умалены, ни искажены⁴⁴. Особенно выделяет рецензент начитанность автора в художественной литературе и изобилие примеров из поэтов и романистов.

Вопреки рекомендации А. И. Введенского, И. В. Попов не стал дополнять и публиковать кандидатское сочинение. Работая над темой, он пишет следующую, уже магистерскую, работу «Естественный нравственный закон. Психологические основы нравственности», которую и издаёт в качестве монографии в 1897 г.

41 Там же. С. 152.

42 Там же. С. 154.

43 Там же. С. 153.

44 Там же. С. 155.

Говоря о естественном нравственном законе, Иван Васильевич начинает работу с критики утилитаризма (1 гл.), учений тех, кто говорит о морали бескорыстных чувств (2 гл.), философии Канта и Герберта (3 гл.). Далее автор говорит о любви и единении разумных существ как об основном идеале нравственности (4 гл.). Исследование завершается главой (5) о происхождении нравственных чувствований и нравственных идеалов.

Как видно из краткого перечисления глав, основная идея в отношении того, что есть нравственный идеал, в новой работе И. В. Попова остается прежней. Резюмируя четвертую главу, он утверждает, что «Единение всех разумных существ представляет собою объективную сторону нравственности», в то время как любовь оказывается «субъективной стороной нравственности». Стать реальностью идеал может «лишь в том случае, если любовь сделается основным настроением во внутренней жизни каждого отдельного лица»⁴⁵. Однако к этому выводу автор придёт несколько позже.

Собственно христианскому учению о совести автор посвящает первый параграф второй главы, который так и называет: «Анализ понятия совести». Начинает он исследование с лингвистического анализа, в котором отмечает, что все языковые данные указывают на теснейшую связь явлений совести и сознания. В то же время он утверждает, что совесть есть сознание «*sui generis*»⁴⁶, уникальное в своём роде, так как сознанием «не исчерпывается всё её содержание». В подобном утверждении нельзя не увидеть, с одной стороны, продолжения традиции предшествующих исследователей, с другой — явную внутреннюю полемику, в которую он с ними вступает.

Продолжая говорить о содержании совести, автор ссылается на тот факт, что в Священном Писании Ветхого Завета совесть (обозначавшаяся еврейским словом *leb* — сердце) явно связана с чувствами (Иов 27, 6; 1 Цар. 24, 6; 1 Цар. 25, 31; 2 Цар. 24, 10; Пс. 37, 9). Этот аспект совести выражается в трёх «метафорических названиях совести: законодатель, судия и мздовоздаятель»⁴⁷. Ссылаясь на исследование Ж. Норре «*Das Gewissen*» (1875) автор подчеркивает, что для древних народов, какими были древние евреи, всегда была характерна ориентация не на сознание, а на чувство, поэтому и совестное свидетельство в Ветхом Завете выражается через чувствования сердца, а не через действия сознания.

45 Попов И. В. Естественный нравственный закон. (Психологические основы нравственности). Сергиев Посад, 1897. С. 455.

46 Там же. С. 174.

47 Попов И. В. Естественный нравственный закон. С. 177.

В итоге, И. В. Попов, выделяя основные элементы совести, даёт ей следующее определение: «Совесть есть сознание, обнимающее собою представление о нравственном законе или идеале, оценку с его точки зрения субъекта и его деятельности и возникающее вследствие этого радостное или мучительное чувство»⁴⁸. Как можно увидеть, он разделяет элементы совести на сознательные и чувственные. При этом он совмещает эти элементы с уже обозначенными им самим функциями. Так к сознательным, или, как он говорит, «теоретическим», относятся элементы «нравственных суждений и оценки», в то же время, к чувственным, или, как он говорит, «эстетическим», относится элемент «воздающий».

Говоря в рамках «теоретических» элементов о законодательной функции, Иван Васильевич отмечает, что «законодательство» оказывается возможным благодаря тому, что в её [совести. — *свящ. С. Д.*] состав «входит прежде всего понятие о законе, правиле, нравственном идеале»⁴⁹. Обращаясь к функции «судебной», он уточняет, что суждение совести отличается от суждения обычного сознания, во-первых, особой точкой зрения, с которой происходит оценка. Во-вторых, эта оценка даётся через сравнение с нравственным законом. В этом разделении совести и законов, которыми она пользуется, И. В. Попов сходится со свт. Феофаном Затворником. В-третьих, оцениваются «не объекты, находящиеся вне нас, но само наше “я”», насколько оно проявляет себя в действиях и намерениях. Более того, оценка может распространяться на отдельные поступки и на жизнь в целом.

Обращаясь к чувствам, в которых совесть является как воздающая человеку за его действия, автор отводит им значительную роль. Например, положительные, радостные чувства оказываются так важны, что он даже обосновывает ими твёрдость мученического подвига. Будущий новомученик утверждает, что стойкость мучеников можно объяснить с психологической точки зрения только «необыкновенною силою приятных чувствований удовлетворенной совести»⁵⁰.

48 Там же. С. 178. Стоит подчеркнуть, что в этом определении автор оказывается вполне самобытным, не зависящим от современных ему работ. Более того, определяя её именно таким образом, он вступает в спор с немецким автором, которого не раз упоминает на страницах работы. Уже упоминаемый нами J. Норре в своей монографии о совести говорит о том, что сознательные элементы в совести зависят от чувственных, т.к. она по сути и сводится для него к духовным чувствам. См.: *Norpe J. Das Gewissen. S. 183–184.*

49 *Попов И. В. Естественный нравственный закон. С. 177.*

50 Там же. С. 188.

Каков же характер всех этих чувств? По мысли мученика Иоанна, эти чувства — сложные, составленные из элементов постоянных и случайных. К постоянным элементам относятся: «чувство долга», «чувство привлекательности идеала», либо, напротив, «тяжёлое чувство недолжного, ненормального»⁵¹. Эти чувства (заметим, что это именно чувства!) должного и недолжного являются «первичными и неразложимыми элементами душевной жизни»⁵², которые невозможно определить, но можно только указывать на них. В то же время дополнительные, изменчивые акценты, связанные с ощущением приятности и неприятности поступка, непосредственно с действием совести могут быть и не связаны или даже могут ему противостоять. Например, исполнение долга не всегда может быть приятным.

Однако чувства и требования совести могут быть и обманчивыми. Автор пишет: «Надо иметь в виду, что совесть не есть нечто абсолютное и легко может заблуждаться»⁵³. В качестве примера он напоминает слова Христа: *«Даже наступает время, когда всякий убивающий вас будет думать, что он тем служит Богу (Ин. 16, 2) — и сожжение Яна Гуса, в котором искренне участвовала одна старушка, воспринимая своё участие как нравственно должное.*

Таковую совесть новомученик Иоанн называет больной и извращённой, потому что она «одобряет достойное порицания»⁵⁴. При этом, рассуждая об ошибках совести, он проговаривает очень важную мысль: «Формальная сторона совести — чувствования, входящие в состав её, — всегда одинакова». Он имеет в виду, что совесть всегда действует как совесть, то есть продолжает побуждать или предупреждать, судить или радовать, притом что содержательная часть её свидетельства может быть совершенно искажена⁵⁵.

Довольно интересны представления святого о том, как человек может бороться с мучительными чувствами, навязываемыми совестью. По его мнению, несмотря на сильную навязчивость этих чувств, «сильная воля может до некоторой степени овладеть течением своих мыслей и собственными усилиями удалить из них воспоминания о совершённых злодеяниях»⁵⁶. В другом месте он называет эти действия

51 Попов И. В. Естественный нравственный закон. С. 190.

52 Там же.

53 Там же. С. 196.

54 Там же.

55 Об этом см.: Домусчи С. А. К вопросу о соотношении совести и свободы человека // БВ. 2016. № 20–21. С. 101–122.

56 Попов И. В. Естественный нравственный закон. С. 184.

«рассудочными» и считает их попыткой «оправдать поведение, не соответствующее требованиям нравственности»⁵⁷. В то же время он отмечает, что даже в этом случае все действия совести «исчезают только, так сказать, с поверхности сознания и продолжают жить полной жизнью в области бессознательного»⁵⁸, однако обязательно наступит время, когда «совесть просыпается и начинает терзать человека наперекор всей его логике»⁵⁹. В этой мысли о неподкупности совести и её неизменности в рамках одной человеческой личности Иван Васильевич близок прп. авве Дорофею и свт. Иоанну Златоусту.

Наконец, в заключительной главе своей монографии автор утверждает, что существо совести «состоит главным образом в чувстве должного, нормального, соответствующего с правилом или идеалом, которое соединяется с представлением о добром действии и намерении и обратных чувствованиях, возникающих при представлении действия или намерения злого»⁶⁰. Иными словами, совесть позволяет нам чувствовать, что мы правы или неправы, что и является ядром её формальной стороны. Совесть предписывает и оценивает нашу жизнь с точки зрения высшего идеала, который, как уже было сказано, заключается в единении всех в любви, во-первых, к Богу, во-вторых, к ближнему. Теме любви как краеугольному камню единства автор посвящает немало вдохновенных страниц, полагая в основание своего мнения святоотеческое предание.

Заключение

Подводя итог, можно отметить ряд существенных особенностей не только учения новомученика Иоанна о совести, но и той методологии, которую он использует, обращаясь к этому вопросу.

Говоря о совести как о сознании, автор следует протопресвитеру Иоанну Янышеву. В отличие от него Попов видит в ней внутреннюю сложность, включает в неё чувственный компонент. При этом он не соединяет разумное и чувственное автоматически, как делали писавшие до него авторы, но показывает механизм, который их связывает. Функции совести он излагает по вполне традиционной схеме, хотя и вписывает их в логику собственных рассуждений.

57 Попов И. В. Естественный нравственный закон. С. 102.

58 Там же. С. 184.

59 Там же. С. 102.

60 Там же. С. 498.

Одним из первых в русском академическом богословии И. В. Попов выделяет в совести две стороны: формальной, описывающей характер её действия, и материальной, говорящей о содержании её свидетельства. Подобное разделение, в свою очередь, помогает автору объяснить возможные ошибки совести, не вводя идею её греховного двойника.

Кроме того, новым было описание совести как собственно человеческого психологического явления, имеющего целью раскрытие в нём закона любви к Богу и ближнему, того закона, что ведёт к единству всех разумных существ. Может показаться, что эта идея заимствована И. В. Поповым у В. С. Соловьёва, хотя о прямом заимствовании говорить вряд ли приходится. В диссертации присутствует всего одна ссылка на статью Соловьёва, не имеющую отношения к теме «единства», кроме того, сам философ в данном случае развивает идеи Шеллинга, с философией которого И. В. Попов мог быть знаком напрямую. Наконец, допуская возможное влияние, важно понимать, что добродетель единения всех в любви по образу Бога — это совсем не то же самое, что философская идея всеединства.

Говоря о методологических особенностях его исследования, стоит прежде всего отметить его самостоятельность в качестве исследователя. Он явно не боится светского языка, не боится спорить или соглашаться с философами прошлого и настоящего, причём как русскими, так и иностранными.

При обращении к категории, о которой православные учебники пишут достаточно подробно, а западные исследователи отказываются писать вследствие ненаучности предмета, он сочетает традицию, но рассуждает не по готовым лекалам, а творит и отнюдь не излагает учение, кем-то заранее сформулированное.

Поразительно, но ставший одним из самых глубоких патрологов новомученик Иоанн Попов, говоря о совести, ни разу не ссылается на святых отцов. По многим другим вопросам он обильно их цитирует, на что с похвалой обращает внимание профессор А. Бронзов в своей небольшой рецензии⁶¹. Однако, описывая чувственное выражение совестных явлений, Попов кратко обращается к библейским образам и особенно подробно цитирует пьесы Шекспира.

Современным христианам, живущим в цивилизованных странах, сложно подражать новомученикам в их подвиге, так как в них христианство не является гонимой религией явным образом. В то же время

61 *Бронзов А. А.* Нравственное богословие в России в течение XIX столетия Нравственное богословие в России в течение XIX столетия. С. 401–404.

нравственная твёрдость и верность учению Церкви перед лицом современных общественных норм может быть формой исповедничества. Однако новомученикам можно подражать не только в их смерти, но и в жизни, не только в благочестии, но и в научных исследованиях. На этом пути новомученик Иоанн Попов оказывается для нас замечательным примером. Его умение мыслить самобытно сохраняя верность традиции, а также цитировать святых отцов и вместе с ними приводить слова Шекспира, свидетельствует о том, что во всякое время люди, верные подлинно святоотеческому методу, не просто сохраняли Предание, но продолжали творить в Его русле.

Библиография

- Бронзов А. А. Нравственное богословие в России в течение XIX столетия. СПб.: Тип. А. П. Лопухина, 1901.
- Гавриил (Голосов), архим. Нравственное богословие применительно к программе семинарского курса. Тверь: Типо-лит. Ф. С. Муравьева, 1884.
- Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2011.
- Голубинский Ф. А., прот. Умозрительная психология. (Чтения, записанные со слов его студентом академии XIV курса В. Назаревским и др.). М.: Унив. тип. (Катков и К°), 1871.
- Горелик К. В. Этика всеединства в философии Владимира Соловьёва // Материалы международной конференции 14–15 февраля 2003 г. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. («Symposium»: Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В. С. Соловьёва; вып. 32). С. 189–196.
- Домусчи С. А. К вопросу о соотношении совести и свободы человека // БВ. 2016. Т. 20–21. С. 101–122.
- Иннокентий (Борисов), свт. Сочинения Иннокентия, архиепископа Херсонского: в 6 т. СПб.: Издание книгопродавца И. Л. Тузова, 1908. Т. 6.
- Лопухин И. В. Масонские труды. СПб.: Алетея, 1997.
- Макарий Великий, прп. Творения. М.: Паломник, 2002. (Библиотека отцов и учителей церкви).
- Платон (Фивейский), архим. Православное нравственное богословие / сост. архим. Платон (Фивейский). М.: Тип. Семена, 1854.
- Попов И. В. Естественный нравственный закон. (Психологические основы нравственности). Сергиев Посад: 2 тип. А. И. Снегиревой, 1897.
- Попов И. В. Св. Иоанн Златоуст и его враги // БВ. 1907. Т. 3. № 12. С. 798–855.
- Протоколы Московской духовной академии за 1892 год // БВ. 1893. Т. 1. № 1. С. 125–156.

- Русская религиозная антропология. Т. 1: Антология / сост. Н. К. Гаврюшин. М.: Московский философский фонд, МДА, 1997.
- Соловьёв В. С. Духовные основы жизни // Соловьёв В. С. Полное собрание сочинений: в 10 т. СПб.: Просвещение, 1912. Т. 3. С. 301–416.
- Соловьёв В. С. Полное собрание сочинений: в 10 т. Т. 2. Критика отвлечённых начал. СПб.: Просвещение, 1911.
- Сперанский И. П. Очерк истории Смоленской духовной семинарии и подведомых ей училищ со времени основания Семинарии до её преобразования по Уставу 1867 года. Смоленск: Тип. Е. П. Позняковой, 1892.
- Фенелон. Бытие Бога, доказанное познанием природы и человека / пер. с франц. М.: Университетская типография, 1809.
- Феофан Затворник (Говоров), свт. Начертание христианского нравоучения. Изд. Афонского Русского Пантелеимонова монастыря. М.: Типо-Литография И. Ефимова, 1891.
- Халколиванов И., прот. Православное нравственное богословие. Самара: Зем. тип., 1875.
- Янышев И. Л., протопр. Православно-христианское учение о нравственности. 2-е изд. СПб.: Тип. М. Меркушева, 1906.
- Hoppe J. I. Das Gewissen: mit Einschluss der Gefühle und der Sitten in ihrer Beziehung zum Gewissen. Regensburg: Verlag von G. J. Manz, 1875.

The Doctrine of the New Martyr John Popov on Conscience in the Context of Moral Theology of the XIX Century

Priest Stephan A. Domuschi

PhD in Theology, PhD in Philosophy

Associate Professor of the Theology Department of Moscow Theological Academy

Dean of the Missionary Faculty of Russian Orthodox University

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141300, Russia

domustchi.stefan@gmail.com

For citation: Domuschi Stephan A., priest. "The Doctrine of the New Martyr John Popov on Conscience in the Context of Moral Theology of the XIX Century". *Theological Herald*, vol. 34, no. 3, 2019, pp. 137–156. (In Russian) doi: 10.31802/2500-1450-2019-34-00-00

Abstract. The article is devoted to the doctrine of conscience of one of the most interesting, original and profound researchers of morality of the last quarter of the XIX century – the Martyr John Popov. As the «soil» on which grew the doctrine of Professor I. V. Popova, the article presents the views on conscience of his predecessors: archim. Plato (Thebes), prot. I. Hualianfa, Archimandrite. Gabriel (vocal), FR. F. A. Golubinsky, prot. I. yanysheva, SVT. Innokenty (Borisov), SVT. Theophanes the Recluse, as well As Vs Solovyov. When referring to the theology of Ivan Vasilyevich himself, the article updates the review of associate Professor A. I. Vvedensky – the

only surviving description of the candidate's work of I. V. Popov on conscience, its essence and origin. However, his master's thesis «Natural moral law» was chosen as the main work, on which the main attention was paid. The analysis of this work has allowed to claim that I. V. Popov has formulated deep and in own way unique doctrine about conscience. He not only connected the rational and the sensual with the functions traditionally distinguished in it in an original way, but also outlined the formal and substantive sides in it. At the same time, the specificity of his research method allowed him to combine tradition with creative, original presentation in his work.

Keywords: moral theology, Christian ethics, conscience, new Martyr John Popov.

References

- Gavrjushin N. K., *Russkoe bogoslovie. Ocherki i portrety* [Russian theology. Essays and portraits], Nizhny Novgorod: Nizhegorodskaja duhovnaja seminarija [Nizhny Novgorod theological Seminary], 2011 (in Russian).
- Gorelik K. V., "Etika vseedinstva v filosofii Vladimira Solov'jova" ["Ethics of unity in the philosophy of Vladimir Solovyov"], *Materialy mezhdunarodnoj konferencii 14–15 fevralja 2003 g.* [Proceedings of the international conference 14–15 February 2003], Saint-Peterburg: Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshhestvo [St. Petersburg philosophical society], 2003. («Symposium»: Minuvshee i neprehodjashhee v zhizni i tvorchestve V. S. Solov'jova [Past and eternal in the life and work of V. S. Solovyov]; vyp. 32), pp. 189–196 (in Russian).
- Domuschi S. A., "K voprosu o sootnoshenii sovesti i svobody cheloveka" ["To the question of the correlation of conscience and human freedom"], *Bogoslovskij vestnik* [Theological herald], 2016, vol. 20–21, pp. 101–122 (in Russian).
- Lopuhin I. V., *Masonskie Trudy* [Masonic works], Saint-Peterburg: Aletejja, 1997.
- Makarij Velikij, prp. *Tvorenija* [Creations], Moscow: Palomnik, 2002, (Biblioteka otcov i uchitelej cerkvi [Library of Fathers and Teachers of the Church]) (in Russian).
- Russkaja religioznaja antropologija, vol. 1: Antologija* [Russian religious anthropology. Vol. 1: Anthology], N. K. Gavrjushin (comp.), Moscow: Moscow Philosophical Foundation, Moscow Theological Academy, 1997 (in Russian).

ИСТОКИ ГОМИЛЕТИЧЕСКОГО ИСКУССТВА СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА, ЗАТВОРНИКА ВЫШЕНСКОГО

Питирим (Творогов)
епископ Звенигородский

ректор Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
pitirim@yandex.ru

Для цитирования: *Питирим (Творогов), епископ Звенигородский. Истоки гомилетического искусства святителя Феофана, Затворника Вышенского // Богословский вестник. 2019. Т. 35. С. 157–169. doi: 10.31802/2500-1450-2019-34-157-169*

Аннотация

УДК 281.93 (251)

Цель публикации — описать становление святителя Феофана (Говорова) как проповедника. Для этого автор обращается к большому массиву архивных документов и подробно анализирует влияние наставников, учителей, преподавателей словесности Орловской духовной семинарии и Киевской духовной академии на формирование выдающегося проповедника слова Божия. Автор приходит к выводу, что основное влияние на святителя Феофана оказали епископы Иннокентий (Борисов), Иеремия (Соловьев), Николай (Доброхотов); учителя словесности, риторики К. В. Янковский, Е. А. Остромысленский, архимандрит Димитрий (Муретов) (впоследствии архиепископ Херсонский и Одесский), Я. К. Амфитеатров. Понимание истоков и основных принципов гомилетики святителя Феофана ценно и полезно с практической точки зрения для современных проповедников слова Божия.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, гомилетика, святитель Феофан, Затворник Вышенский, Орловская духовная семинария, Киевская духовная академия, ранние проповеди святителя Феофана.

Гомилетическое наследие святителя Феофан (Говорова) в истории русской словесности XIX века занимает почётное место. В опубликованном виде сохранились 273 проповеди, наиболее ранняя из которых — «Слово на Вознесение Господне», произнесенная святителем в 1840 г. в бытность его студентом Киевской духовной академии. Отдельными изданиями вышли «Слова С.-Петербургской духовной академии ректора архимандрита Феофана» (1859), «Слова к Тамбовской пастве Феофана, епископа Тамбовского и Шацкого в 1859 и 1860 годах» (1861), «Слова к Владимирской пастве преосвященного Феофана» (1869). Они послужили первоисточниками для дальнейших перепечаток проповедей свт. Феофана в сборниках разных лет.

В 1862 г. в статье «Как составить проповедь?», опубликованной в «Тамбовских епархиальных ведомостях», епископ Феофан подчеркнул главное: «Проповеднику можно сказать: какую хочешь употребляй форму, только достигни того, чтоб слушатель после твоей беседы мог сказать: так буду веровать, так буду жить и поступать»¹. Проповеди самого святителя ярко иллюстрируют этот постулат.

Путь к вершине искусства проповеди начался для будущего святителя, как можно полагать, на семинарской скамье.

В 1829 г. в числе лучших учеников Ливенского духовного училища отрок Георгий Говоров был переведен в Орловскую духовную семинарию, ректором которой в эти годы был архимандрит Исидор (Никольский), впоследствии митрополит Санкт-Петербургский, отличавшийся, по свидетельству современников, строгой жизнью и личным благочестием, стремившийся во всем подражать московскому митрополиту Филарету (Дроздову)². Высокий уровень преподавания в семинарии неизменно подтверждался видимыми результатами: ее выпускниками были такие выдающиеся иерархи Русской Православной Церкви, как епископы Иннокентий (Борисов), Иеремия (Соловьев), Израиль (Лукин), Николай (Доброхотов), Серафим (Аретинский) и др.

Основным предметом в низшем отделении семинарии традиционно считалась словесность (риторика). Семинаристы должны были представить сочинение на русском и латинском языках, написанное по определенному плану, с использованием образцов, принадлежащих к разным родам словесности, в простом и ясном стиле, без

1 *Феофан, еп.* Как составить проповедь? // Тамбовские епархиальные ведомости. 1862. № 8. 15 октября. Прибавление. С. 305–314.

2 *Никон (Рклицкий), архиеп.* Жизнеописание Блаженнейшего Антония, Митрополита Киевского и Галицкого. Нью-Йорк, 1956. Т. 1. С. 50.

напыщенности. При этом от автора требовалось показать критическое восприятие предмета. Руководство семинарии справедливо полагало, что «форма рассудочных упражнений естественно вызывала способность быстро ориентироваться в разных вопросах и побуждала к серьёзному занятию сочинениями... Начальство семинарии придавало сочинениям учеников серьёзное значение и обычно судило по ним о способностях и развитии своих питомцев»³.

Учебная литература по курсу словесности была традиционна для своего времени. Основным являлся «Учебник риторики» И. Ф. Бургия, подготовленный к изданию Н. Н. Бантыш-Каменским⁴. Учебное пособие по церковному красноречию (как для семинарий, так и для академий) представляло собой переведенное с латинского языка иеромонахом И. и выпущенное Святейшим Правительствующим Синодом «Руководство к церковному красноречию»⁵. Раздел поэзии изучался по книге архимандрита Аполлоса (Байбакова)⁶. К десятому переизданию в 1826 г. это популярнейшее учебное пособие обрело весьма пространное и громоздкое заглавие: «Правила пиитические о стихотворении российском и латинском, со многими против прежнего прибавлениями, с приобщением пиитико-исторического словаря, в коем содержатся баснословных богов, мест, времен, цветов, дерев и проч. имена с их краткою историею и нравоучением; также Овидиевы “Превращения”, и при конце отборные Публия Вергилия Марона стихи. В пользу юношества, обучающегося поэзии, и для всех российского стихотворения любителей». Отметим, что Орловская семинария имела все основания особо почитать «Правила пиитические...», поскольку их автор не только прославился как учёный-филолог, но в 1788—1798 гг. занимал Орловскую и Севскую епископскую кафедру.

Семинарист Егор Говоров уже в низшем отделении стал выделяться рвением к занятиям и способностями. Сохранились воспоминания

3 *Никольский Константин*. Орловская духовная семинария до 1867 г. (церковно-исторический очерк): курс. соч. Киев. 1912 // Институт рукописей Национальной библиотеки Украины имени В. И. Вернадского (Киев). Ф. 160. Ед. хр. 2222. С. 233—240.

4 *Burgius I. F.* Elementa oratoria ex antiquis atque recentioribus factis praecceptorum delectationibus eloquentiae ab imis principiis ac fundamentis sensim... / ed. N. Bantisch-Kamensky. М., 1776.

5 Руководство к церковному красноречию (с примерами из Священного Писания, святых отец и славнейших ораторов христианских). Печатано при Священном Синоде, 1804.

6 *Аполлос (Байбаков), архим.* Правила пиитические в пользу юношества, обучающегося в Московской славяно-греко-латинской академии в Заиконоспасском монастыре. Собрал из разных мест Андрей Байбаков. М., 1774.

святителя о его ранних успехах. Одно из них — в письме от 17 февраля 1892 г.: «В словесности — первом классе семинарии, почему-то назначено было нам дома, в родительском доме на Рождественском отпуске, написать проповедь по своему выбору предмета. Я писал её с большим воодушевлением, за то отец ректор... повелел мне представить ему список. Тогда я долго не по земле ходил, а выше облаков»⁷. Не исключено, что об этом же случае писал, пересказывая семейное предание, племянник святителя И. А. Крутиков. Инспектор Орловской семинарии Н. И. Городецкий (будущий митрополит Платон) «по совету ректора Исидора однажды дал ученикам написать поучение. Е. В. Говоров написал очень хорошо и был похвален; вследствие чего, по его собственным словам, находился наверху счастья»⁸. И еще мемуар свт. Феофана о владыке Исидоре: «Я при нём был в низшем и среднем отделении семинарии. Он часто назначал меня читать в субботних собраниях мои философские бумагомарания. У него были заведены в первые часы в субботу собрания всех классов в большую залу, на коих ученики всех классов читали свои сочинения, какие Владыке понравились»⁹.

Наставниками Егора Говорова в Орловской семинарии были выдающиеся личности. Об инспекторе, впоследствии митрополите Платоне, свт. Феофан вспоминал за год до своей кончины как о «благом и мудром владыке», хотя проучился под его началом только два месяца. Словесность в первом классе семинарии преподавал выпускник Киевской духовной академии магистр богословия К. В. Янковский. Ревизовавший в 1832 г. Орловскую семинарию Иеремия (Соловьев) отметил, что Янковский «стяжал уменье и заохочивать учеников, и передавать им в ясной и простой, но занимательной форме нужное и полезное»; его ученики «отвечали разумно и без медлительности, к разным формам сочинений в один год так приобвыкли они, что *impromptu*¹⁰ могли говорить периоды, хрии и проч. довольно хорошо»¹¹. Во втором

7 Феофан Затворник, свят. Письмо 566. В начале поста. О митрополите Платоне и семинарской жизни. От 17 февраля 1892 г. // *Феофан Затворник, свят.* Собрание писем. Вып. 4. М., 1899. С. 32.

8 Крутиков И. А. Святитель Феофан, Затворник и подвижник Вышенской пустыни // Душеполезное чтение. 1897. Ч. 1. С. 54.

9 Феофан Затворник, свят. Письмо 566. В начале поста. О митрополите Платоне и семинарской жизни. От 17 февраля 1892 г. // *Феофан Затворник, свят.* Собрание писем. Вып. 4. С. 31–32.

10 *Impromptu* (фр.) — импровизация, экспромт.

11 Никольский Константин. Орловская духовная семинария до 1867 г. (церковно-исторический очерк): курс. соч. Киев. 1912 // Институт рукописей Национальной библиотеки Украины имени В. И. Вернадского (Киев). Ф. 160. Ед. хр. 2222. С. 156–157.

классе словесности преподавал Н. С. Чехов, также выпускник Киевской духовной академии. Его уроки были живы и увлекательны, риторические правила иллюстрировались занимательными примерами и даже анекдотами; при этом ученики не забывали о строгой дисциплине, которой неукоснительно требовал учитель¹².

В среднем, философском, отделении, куда Говоров был переведен в 1831 г., он обратил на себя внимание профессора Е. А. Остромысленского, существенно повлиявшего на становление юноши. Остромысленский был в числе первых студентов четвертого курса Киевской духовной академии, открытой в 1819 г. после реформы духовного образования. Полностью обновленный учебный процесс дал возможность взрастить мощную плеяду выпускников Академии, составивших цвет Русской Православной Церкви и русской богословской науки. Программа философии строго определялась уставом 1814 г. и включала логику (метафизику), онтологию, космологию, психологию, естественное богословие, деятельную философию и историю философии. Однако стиль преподавания у каждого учителя был свой. Остромысленский применил новый принцип преподавания в семинарском курсе философских наук; ученики заслушивались его лекциями: язык был понятный, изложение предмета увлекательное, стиль сочетал элементы связной академической речи и беседы. Особенно ценился учениками сократический прием учителя, когда возникал диспут с кем-либо из них по предмету лекции.

Из воспоминаний племянника свт. Феофана И. А. Крутикова:

«Г. В. Говоров со вниманием слушал лекции Евфимия Андреевича, часто с ним беседовал по вопросам психологии и был им отличаем как один из лучших и даровитых учеников. Даже более этого, Егор Васильевич имел доступ в квартиру Евфимия Андреевича, часто бывал у него, и часто можно было слышать их беседу о философских вопросах, длившуюся иногда по несколько часов. Словом, между учителем и учеником установилась тесная нравственная связь, и эта связь настолько была крепка, что Георгий Говоров, несмотря на то, что был одним из числа очень хорошо успевающих, захотел сам остаться на повторительный курс в философском классе ради именно Евфимия Андреевича, желая еще прослушать полный курс его уроков по философским наукам. Но каково же было его разочарование! Евфимий Андреевич лишь только начал читать следующий курс, как

12 Там же. С. 162–163.

назначен был законоучителем Орловского кадетского корпуса с приятием сана священника»¹³.

Добавим, что Остромысленский впоследствии стал кафедральным протоиереем и прославился как просвещенный пастырь и проповедник.

В 1834 г. Егор Говоров перешел в высшее отделение Орловской семинарии — богословское. Эпоха ученичества и освоения базовых богословских наук продолжилась. Как она протекала, иллюстрируют краткие выдержки из рукописного «Сборника ранних (учебных) сочинений и выписок еп. Феофана». Сам сборник — 66 листов толстой бумаги — не сохранился, но есть его описание в архиве Русского Пантелеимонова монастыря на Афоне. В нём, в частности, указывается, что учеником высшего отделения Егором Говоровым было написано сочинение по богословию на тему «Почему для спасения рода человеческого необходимо воплощение Бога?». На последней странице рукописи помета наставника: «Хорошо, особенно в тех местах, где автор сводит изречения Св. Писания для подтверждения своих мыслей, но доказательства силлогистические сухи и могли быть короче»¹⁴. В сборнике также упомянуты такие ученические сочинения будущего святителя, как «Верю в Господа нашего Иисуса Христа безопасно преидеши сквозь сень смертную», «Сотворил есть Бог от единыя крове весь род человеческий», «О Руси», «Христианское учение о таинстве Пресвятыя Троицы противоречит ли началам разума?».

Дальнейшее богословское образование свт. Феофан получил в Киевской духовной академии, куда в 1837 г. был направлен в числе лучших выпускников Орловской семинарии. Это были годы ректорства епископа Иннокентия (Борисова).

«С полной уверенностью можно сказать, что всё лучшее во внутренней академической жизни того времени было созданием гениального ума Иннокентия. Постепенно и без насильственной ломки древних обычаев и порядков, вековых преданий и примеров он весьма многое преобразовал в Академии, возвысил её, укрепил и значительно подвинул вперёд. С дальновидностью истинного гения он на целое десятилетие опередил общее течение жизни, заменив в деле

13 *Крутиков И. А.* Святитель Феофан, Затворник и подвижник Вышенской пустыни // Душеполезное чтение. 1897. Ч. 1. С. 54–55.

14 *Опись рукописей святителя Феофана, поступивших в Русский Пантелеимонов монастырь после кончины свт. Феофана* // Архив Русского Пантелеимонова монастыря на Афоне. Ф. Свт. Феофана (Говорова). Оп. 24. Ед. хр. 4290. Л. 17.

преподавания мёртвый латинский язык живым русским простым и общепринятым словом, которое при нём впервые получило в Киевской духовной академии права гражданства на кафедрах богословских и философских наук. Эта замена мёртвой латыни живою русскою речью была только началом целого нового направления, нового движения в академической жизни и науке, возбужденного Иннокентием. Во главе этого движения всегда с полным сознанием своего достоинства стоял сам виновник его. Как образцовый профессор, он своими вдохновенными импровизациями возбуждал, увлекал и восторгал слушателей-студентов. Справедливость требует сказать, что славным плодам деятельности Иннокентия в звании ректора Киевской духовной академии много содействовали и его знаменитые сподвижники»¹⁵.

Лекции в Академии читались такими профессорами, как И. М. Скворцов, Димитрий (Муретов), Иеремия (Соловьев), Я. К. Амфитеатров и др. Владыка-ректор Иннокентий — доктор богословия, знаменитый церковный проповедник и выдающийся оратор — не читал отдельный курс, а имел лишь одну или две лекции в неделю по энциклопедии богословских наук, каждая из которых становилась подлинным событием в жизни Академии. Неудивительно, что спустя годы они ходили в рукописях и служили студентам при подготовке к экзамену по основному богословию. «За Иннокентием по силе мысли и красоте изложения богословских наук стоял Димитрий (Муретов), в то время инспектор Академии и читавший догматическое богословие. Архимандрит Димитрий (Муретов), хотя только начал читать этот предмет, однако вскоре обнаружил свои высокие дарования и показал, что он достойный преемник своего учителя Иннокентия. Иннокентий освободил догматику от оков схоластики и поставил её на историческую почву или дорогу; Димитрий (Муретов), стоя под влиянием своего наставника, повёл её по этому пути, и потому лекции его слушались с большим вниманием и пользою всеми студентами»¹⁶.

Разработкой и направлением отечественной гомилетики занимался Я. К. Амфитеатров: он находил пути обновления, а нередко и полной замены формул старинной риторики. Если его предшественники были

15 *Крутиков Иоанн, свящ.* Воспоминания о святителе Феофане // Институт рукописей Национальной библиотеки Украины имени В. И. Вернадского (Киев). Ф. 160. Д. 1967. Л. 9–10.

16 *Крутиков И. А.* Святитель Феофан, Затворник и подвижник Вышенской пустыни // Душеполезное чтение. 1897. Ч. 3. С. 261–263.

заняты преимущественно подготовкой материалов для формирования гомилетики как науки, то Амфитеатров отважно брался за коренную реконструкцию всего здания: смело обновлял риторические приёмы, изживал звонкость фраз и вычурность лексики, в языке проповеди отстаивал простоту, ясность и силу, вносил разнообразие в виды и формы проповеди, делал акцент на её содержании — призыве к спасению через Слово, и при этом перед проповедником ставил цель — не просто сообщить сведения, но убедить мыслящий ум и воспламенить живое чувство слушателей. Образцами для студентов служили бессмертные творения святителей Иоанна Златоуста, Василия Великого, Афанасия Великого, Григория Богослова и др.

Амфитеатров имел большое влияние на юношей не только как профессор красноречия. Он был прост и доступен, являл собой пример глубокой христианской убежденности и ясности мысли. Как земляки, Амфитеатров и Говоров сблизились; профессор нередко приглашал студента к себе домой. Свт. Феофан вспоминал о сердечном отношении Амфитеатрова к молодёжи и приводил в пример такой случай. Однажды в группе слепых нищих профессор обратил внимание на бойкого мальчика-поводыря. Выяснилось, что он сын дьякона из Чернигова, его родные умерли. Амфитеатров взял его к себе в дом и определил в духовное училище. Мальчик оказался очень способным: успешно прошёл низшую и среднюю школу, в Киевской духовной академии закончил образование и принял монашество. В истории Русской Церкви он остался как епископ Могилёвский и Мстиславский Евгений (Шерешиллов).

Все годы обучения в Академии имя студента Говорова оставалось одним из первых в разрядных списках; его характеризовали как студента с весьма хорошими способностями, постоянно усердного, с отличными и весьма хорошими результатами¹⁷. Очевидна любовь будущего архипастыря к богословским предметам и в особенности к Св. Писанию и церковному красноречию¹⁸. В инспекторских ведомостях он неизменно отмечался как человек «весьма скромный», «честного поведения», «отличающийся благонравием, исправностью в отношении своих обязанностей, любовью к богослужению», «подающий пример другим»¹⁹.

17 Дела внутреннего правления Киевской академии об испытаниях студентов 1837 г. № 74 и 75, 1838 г. № 43 и 44; 1840 г. № 45 и 46.

18 В списках по этим предметам Георгий Говоров занимает высшие места и имеет лучшие аттестации.

19 *Рыбинский В. П.* Памяти преосвященного Феофана, епископа Владимирского и Суздальского // Труды Киевской духовной академии. 1894. Т. 1. № 3. С. 422.

Именно в Киевской духовной академии родилась и обрела чёткое направление развития способность и любовь свт. Феофана к писательству. Не только сокурсники, но и преподаватели высоко ценили его письменные проповеднические труды. «Никто лучше его не писал, — говорил впоследствии о преосвященном Феофане его сокурсник по Академии митрополит Московский Макарий (Булгаков). — Только по скромности своей он не мог читать громко своего сочинения»²⁰. Сохранились сведения об учебных конспектах студента Говорова: выписки «Из книги, называемой “Камень Веры”», «Из Слова о возвышении ума», «Из Слова о любви», «Из Слова о свободе ума», «Посты» (из Лимонария), «Из Слова о совершенстве», «Из Слова о молитве», «Из Слова о терпении и различении вещей»²¹.

В Академии свт. Феофаном были подготовлены и произнесены проповеди:

«Слово на Преполование Пятидесятницы» (на последней странице рукописи помета наставника: «В слове сем много доброго; сократив по указанию, произнести в ранней Божественной литургии 7 мая 1840 г.»), «Слово на Вознесение Господне» (на последней странице рукописи заключение наставника: «Умно, назидательно и празднику прилично. Доставьте мне список. 22 мая 1840 г.»)²². Однокурсник свт. Феофана протоиерей В. Ф. Краснитский считал, что «сочинения Феофана Говорова были по достоинству сравнены с сочинениями лучших из его товарищей, но его проповеди аскетического содержания отличались оригинальностью, особенно в разъяснении лестницы грехов и противоположных им добродетелей»²³.

Живые слова проповеди на Вознесение Господне освещены светом евангельского учения, будущий святитель показывает пример, как умом и сердцем переживать события евангельской истории: «Для нас Вознесение Господа есть всё. В нём — наша слава и величие, в нём — несомненное упование спасения, из него — нам Божественные силы

20 *Георгий (Тертышников), архим.* Святитель Феофан Затворник и его учение о спасении: магистерская диссертация. Сергиев Посад, 1989. Т. 1. Ч. 1. С. 52.

21 *Опись рукописей святителя Феофана, поступивших в Русский Пантелеимонов монастырь после кончины свт. Феофана // Архив Русского Пантелеимонова монастыря на Афоне. Ф. Свт. Феофана (Говорова). Оп. 24. Ед. хр. 4290. Л. 16–16 об.*

22 Там же.

23 *Краснитский В. Ф.* Воспоминания о студенческой жизни преосвященного Феофана // Институт рукописей Национальной библиотеки Украины имени В. И. Вернадского (Киев). Ф. 160. Ед. хр. 1964. Л. 1 об.

к животу и благочестию, оно — твердыня надежды нашей. Господь Иисус Христос есть наш Господь. Потому вся сила, весь плод Его Вознесения принадлежит собственно нам. *Восшед на высоту Он пленил плен и даде даяния преимущественно нам человекам* (Еф. 4, 8). Слава Вознесения Господня есть наша слава\ ... Вознесение Господа есть твердыня надежды нашей»²⁴.

В этой проповеди — «Слове на Вознесение Господне на текст: *“И тиши поклонишися Ему и возвратишися в Иерусалим с радостью великою”* (Лк. 24, 52)» — молодой проповедник дал объяснение необычной для человеческого разумения радости апостолов по поводу предстоящей разлуки с возлюбленным Учителем, раскрыл силу и значение божественного события как для самого Спасителя, так и для человечества, для мира видимого и невидимого. В раннем тексте студента Академии уже заметны начатки тех высоких качеств проповедника, которыми впоследствии отличался преосвященный Феофан: глубина познания Священного Писания и Священного Предания, ясность богословской мысли, назидательность, самобытное умение выстраивать в логическую линию внешне противоречивые явления и указывать на их глубинную связь.

Как воспринимались проповеди студента Говорова, вспоминал очевидец одного эпизода, характеризующего духовную зрелость свт. Феофана к завершению академического курса. В Киеве в те годы подвизался юродивый отец Иоанн, из священников Орловской епархии. Однажды он услышал студенческую проповедь Феофана и похвалил её в разговоре с бакалаврами Серафимом (Аретинским) и Фотием (Щиревским). «После сего Серафим и Фотий предложили ему познакомиться с Феофаном и пригласили Феофана в свою келию. Увидев Феофана, юродивый отнёсся к нему с укоризною: зачем он учит старших себя, — и запрещал ему говорить проповеди; на что Феофан отвечал, что это его обязанность и что он и впредь не отрицается говорить, когда будет на то воля начальства; и после сего вышел из келии. Тогда юродивый сказал о нём: ишь какой добрый. Юродивый не в глаза, а за глаза похвалил Феофана и был утешен тем, что своею укоризною не вызвал в Феофане эгоизма, побеждённого глубоким чувством смирения»²⁵.

24 Слова Санкт-Петербургской академии ректора архимандрита Феофана. СПб., 1859. С. 137–151.

25 *Краснитский В. Ф.* Воспоминания о студенческой жизни преосвященного Феофана // Институт рукописей Национальной библиотеки Украины имени В. И. Вернадского (Киев). Ф. 160. Ед. хр. 1964. Л. 1 об.–2.

Первого октября 1840 г., в праздник Покрова Пресвятой Богородицы, студент Киевской духовной академии Георгий Васильевич Говоров подал прошение о пострижении в монашество. Чин пострижения с именем Феофан — Богом явленный, в честь преподобного Феофана Исповедника — был совершён 15 февраля 1841 г. ректором Киевской духовной академии архимандритом Иеремией (Соловьевым); сопостриженниками в Свято-Духовской церкви Киево-Братского монастыря стали Макарий (Булгаков), впоследствии митрополит Московский, и Михаил (Монастырёв). Духовник митрополита и Лавры иеросхимонах Парфений дал им напутствие: «Вот вы, учёные монахи, набравши себе правил, помните, что одно нужнее всего: молиться и молиться непрестанно умом в сердце Богу, вот чего добивайтесь». Вспоминая об этом наставлении умного молитвенника, свт. Феофан писал: «И я с молодых дней этого искал и просил, чтобы никто не мешал мне пребывать непрестанно с Богом»²⁶. В этом заключается одно из важнейших условий овладения искусством проповеди.

Таким образом, гомилетическое искусство святителя Феофана, Затворника Вышенского, неразрывно связано с его личным духовным опытом. Влияние на него как на проповедника оказали выдающиеся русские богословы-реформаторы — епископы Иннокентий (Борисов), Иеремия (Соловьев), Николай (Доброхотов); учителя словесности и риторики К. В. Янковский, Е. А. Остромысленский, архимандрит Димитрий (Муретов) (впоследствии архиепископ Херсонский и Одесский), Я. К. Амфитеатров.

Архивные документы

Краснитский В. Ф. Воспоминания о студенческой жизни преосвященного Феофана // Институт рукописей Национальной библиотеки Украины имени В. И. Вернадского (Киев). Ф. 160. Ед. хр. 1964.

Крутиков Иоанн, свящ. Воспоминания о святителе Феофане // Институт рукописей Национальной библиотеки Украины имени В. И. Вернадского (Киев). Ф. 160. Д. 1967.

Никольский Константин. Орловская духовная семинария до 1867 г. (церковно-исторический очерк): курс. соч. Киев. 1912 // Институт рукописей Национальной библиотеки Украины имени В. И. Вернадского (Киев). Ф. 160. Ед. хр. 2222.

26 *Поселянин Е.* Приготовление к затвору и затворническая жизнь преосвященного Феофана // Душеполезное чтение. 1894. Ч. 1. С. 521–522.

Опись рукописей святителя Феофана, поступивших в Русский Пантелеимонов монастырь после кончины свт. Феофана // Архив Русского Пантелеимонова монастыря на Афоне. Ф. Свт. Феофана (Говорова). Оп. 24. Ед. хр. 4290.

Сочинения

Феофан Затворник, свт. Как составить проповедь? // Тамбовские епархиальные ведомости. 1862. № 8. 15 октября. Прибавление. С. 305—314.

Феофан Затворник, свт. Слова Санкт-Петербургской академии ректора архимандрита Феофана. СПб.: Тип. Главного Штаба Его Императорского Величества по Военно-Учебным Заведениям, 1859.

Феофан Затворник, свт. Собрание писем. Вып. 4. Изд. Афонского Русского Пантелеимонова монастыря. М.: Типо-лит. И. Ефимова, 1899.

Литература

Георгий (Тертышников), архим. Святитель Феофан Затворник и его учение о спасении: Магистерская диссертация. Сергиев Посад: МДА, 1989. Т. 1. Ч. 1.

Дела внутреннего правления Киевской академии об испытаниях студентов 1837 г. № 74 и 75, 1838 г. № 43 и 44; 1840 г. № 45 и 46 // Труды Киевской духовной академии. 1894. №4.

Крутиков И. А. Святитель Феофан.ю Затворник и подвижник Вышенской пустыни // Душеполезное чтение. 1897. Ч. 1, 3.

Никон (Рклицкий), еп. Жизнеописание Блаженнейшего Антония, Митрополита Киевского и Галицкого. Нью-Йорк, 1956. Т. 1.

Поселянин Е. Приготовление к затвору и затворническая жизнь преосвященного Феофана // Душеполезное чтение. 1894. Ч. 1.

Рыбинский В. П. Памяти преосвященного Феофана, епископа Владимирского и Суздальского // Труды Киевской духовной академии. 1894. Т. 1. № 3. С. 421—435.

Burgii I. F. Burgii Elementa oratoria ex antiquis atque recentioribus factis praceptorum delectis tironibus eloquentiae ab imis principiis ac fundamentis sensim... / Ed. N. Bantisch-Kamensky. М.: Typis Imper. Mosq. Univers., 1776.

The origins of the homiletic art of Saint Theophanes, the Recluse of Vyshensky

Pitirim (Tvorogov), bishop of Zvenigorod

rector MthA

141300, Sergiev Posad, Trinity-Sergiev Lavra, Academy

pitirim@yandex.ru

For citation: Pitirim (Tvorogov), bishop of Zvenigorod. "The Origins of the Homiletic Art of Saint Theophanes, the Recluse of Vyshensky". *Theological Herald*, vol. 34, no. 3, 2019, pp. 157–169. (In Russian).

Abstract. The purpose of the publication is to describe the formation of St. Theophan (Govorov) as a preacher. To do this, the author refers to a large array of archival documents and analyzes in detail the impact of mentors, teachers, teachers of literature Orel theological Seminary and Kiev theological Academy on the formation of an outstanding preacher of the word of God. The author comes to the conclusion that the main effects on of St. Theophan had the bishops of Innokenty (Borisov), Jeremiah (Soloviev), Nicholas (Dobrokhotov); of a teacher of literature, rhetoric K. Jankowski, E. A. Ostromyslensky, Demetrius (Muratov), J. K. Amphitheatre. Understanding the origins and basic principles of St. Theophan's homiletics is valuable and useful from a practical point of view for modern preachers of the word of God.

Keywords: Russian Orthodox Church, homiletics, Saint Theophan, recluse Vyshensky, Orel theological Seminary, Kiev theological Academy, early sermons of Saint Theophan.

References

Georgij (Tertyshnikov), arhim., *Svjatitel' Feofan Zatvornik i ego uchenie o spasenii: Magisterskaja dissertacija [Saint Theophan the Recluse and his doctrine of salvation: Master's thesis]*, Sergiev Posad: Moscow Theological Academy, 1989, vol. 1, part 1.

Nikon (Rklickij), episkop, *Zhizneopisanie Blazhennejshego Antonija, Mitropolita Kievskogo i Galickogo [Biography of his Beatitude Anthony, Metropolitan of Kiev and Galicia]*, New York, 1956, vol. 1.

АПОСТОЛЬСКАЯ МИССИЯ СВЯТЫХ КИРИЛЛА И МЕФОДИЯ В ПАРАДИГМЕ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО КУЛЬТУРНО- ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА

Архимандрит Платон (Игумнов)

доктор богословия
профессор кафедры богословия Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
arhim.platon@gmail.com

Для цитирования: Платон (Игумнов), архим. Апостольская миссия святых Кирилла и Мефодия в парадигме цивилизационного культурно-исторического процесса // Богословский вестник. 2019. Т. 34. № 3. С. 170–189. doi: 10.31802/2500-1450-2019-34-170-189

Аннотация

УДК 261.6 (266.2) (130.2)

Статья посвящена 1150-летию со дня блаженного преставления Константина философа, в схиме Кирилла, в Риме в 869 г. Равноапостольное служение святых Кирилла и Мефодия автор рассматривает как миссию, имевшую ключевое и основополагающее значение для судеб славянской и русской цивилизаций. В наше время, как подчеркивает автор статьи, христианский мир стоит перед решением тех же вопросов, которые пришлось решать святым равноапостольным Кириллу и Мефодию в условиях геополитической и культурно-исторической ситуации их эпохи. В статье рассматривается место России в культурно-цивилизационном пространстве и анализируется роль святых просветителей Кирилла и Мефодия в формировании русского самосознания в самом широком смысле. В итоге автор приходит к выводу, что апостольское служение свв. Кирилла и Мефодия является образцом стратегии межконфессионального диалога, попыткой заложить надёжный фундамент христианского церковного единства, стремлением максимально актуализировать освящающую миссию Церкви в условиях полиэтнического и поликультурного мира.

Ключевые слова: миссионерство, равноапостольные Кирилл и Мефодий, Церковь и культура, культурология, цивилизация.

Научное исследование памятников кирилло-мефодиевского цикла началось в XIX в., спустя почти целое тысячелетие после завершения жизненного пути святых равноапостольных братьев. Тот же XIX в. был блистательно отмечен литургическим прославлением и торжественным церковным почитанием святых равноапостольных Кирилла и Мефодия в славянских странах Европы и в России на том «божественном языке»¹ литургии, который, являясь языком «любви и единства»², «был открыт святым равноапостольным Кириллу и Мефодию, стал нашим языком, основанием нашей жизни»³. Интерес к кирилло-мефодиевской проблематике формировался в интеллектуальном континууме того сциентистского энтузиазма и ренессансного творческого порыва, которым было ознаменовано водворение в России Петром Великим наук и искусств, когда Россия стала империей и когда, по глубокому аналитическому замечанию И. А. Ильина, допетровская эпоха русского самочувствия сменилась эпохой русского самосознания. Перевод Библии солунскими братьями «стал базовым фактором религиозной культуры»⁴, открыв эпоху «русского “высокого штиля”, по Ломоносову»⁵. В русской церковной традиции празднование памяти святых Кирилла и Мефодия утвердилось 11 мая благодаря их «Житиям» в Четьях Минеях московского митрополита Макария и свт. Димитрия Ростовского⁶. Пробудившееся после многовекового молчания, о котором говорил прот. Георгий Флоровский в «Путиях русского богословия», национальное русское сознание поставило своей задачей поиск исторических и культурных координат, определивших характер уникальной исторической судьбы России, будущих перспектив её национального бытия и её места в мировом цивилизационном процессе.

Вплоть до конца XVII в. ни в Европе, ни в России не делалось каких-либо прогнозов относительно места России в новом культурно-цивилизационном пространстве.

1 Дионисий (Шлёнов), игумен. Проповедь о свободе и традиции в деле равноапостольных братьев Кирилла и Мефодия // БВ. 2016. № 20–21. С. 374.

2 Там же.

3 Там же.

4 Вевюрко И. С. Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. М., 2013. С. 9.

5 Там же.

6 Тахиаос А.-Э. Н. Святые братья Кирилл и Мефодий, просветители славян. Сергиев Посад, 2005. С. 227.

«Ситуация изменилась после выхода на международную арену Петра Великого. После 1694 г. Лейбниц разработал несколько новых проектов всеобщего мира, на этот раз для всех известных частей планеты. В них впервые предусматривалось, что Россия будет ведущей славянской державой, благодаря которой Азия может быть вовлечена в европейскую культуру»⁷.

В Новое время географические, геополитические и культурные интересы России изменились: прежние интересы Древней Руси, ориентированные на направление «север — юг», на путь «из варяг в греки», были заменены на направление «запад — восток». В ту пору Русь, учредив с момента призвания варягов свою государственность, приняв христианскую веру из Византии и став народом Божиим, должна была, как выразился К. Барт, в своём «христианском обличье» суметь сохраниться, то есть «непрестанно и внутренне, и внешне расти, развиваться, реформироваться, обновляться, постоянно (и ярко) ставя прочие народы перед проблемой и загадкой своего существования»⁸.

«Древняя Русь не знала науки в собственном смысле, она знала лишь науку веры»⁹, сохраняя «свою чужеродность и свою немощь»¹⁰, в соответствии с Заветом Евангелия: «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин. 17, 3). Произведения древнерусской письменности, включая и кирилло-мефодиевское наследие, стали объектом исследования «как предмет историко-филологической науки»¹¹ лишь в XIX в. Основные направления научных церковно-исторических, филологических и литературных исследований в области кирилло-мефодиевской проблематики сохраняли актуальность и значимость на протяжении всего XX в. История этих изысканий была отмечена не только интенсивной работой историков и филологов, славистов и византологов, но и проведением целого ряда региональных и международных конференций, самым представительным среди которых был научный международный кирилло-мефодиевский симпозиум, проведенный в июне 1985 г.

7 *Роте Г.* Возникновение славянских культур и их значение в современном мире // Славянские культуры и мировой культурный процесс. Материалы Международной научной конференции ЮНЕСКО. Минск, 1985. С. 15.

8 *Барт К.* Церковная догматика. М., 2014. Т. 3. С. 419.

9 *Кошлеревский А., проф.* Древняя русская письменность. Опыт библиографического изложения истории её изучения. Воронеж, 1881. С. 3.

10 *Барт К.* Церковная догматика. С. 419.

11 *Кошлеревский А.* Древняя русская письменность. С. 3.

в Софии и посвящённый 1100-летию со дня преставления святого Мефодия. В свете сформировавшейся научно-исторической парадигмы «чествование Кирилла и Мефодия приобретает преимущественно светский, гражданский характер: научные силы, принимающие в нём участие и даже задающие тон, в наибольшей степени предрасположены к объективной оценке событий прошлого и развенчанию заблуждений»¹². Взгляд богословов Русской Православной Церкви «на подвиг славянских первоучителей во многом соответствует общепринятой гуманистической традиции»¹³.

Обращение к теме кирилло-мефодиевского наследия призвано изучить культурно-исторический аспект апостольской миссии просветителей славянского мира и выяснить значение этой миссии, дабы понять становление культурно-исторического феномена России как одного из значимых в истории всемирной цивилизации.

Сложившаяся к Новому времени культура России представляет собой явление, имеющее мировое значение в его глубинном ноуменальном смысле. Эта оригинальная, самобытная, многоликая в своей феноменологии культура отмечена знаком высокого достоинства, экзистенциальной просветлённости, глубокой проникновенности, живой одухотворённости и подлинного величия. По замечанию Н. Я. Данилевского, автора известной книги «Россия и Европа», «цивилизация, свойственная каждому культурно-историческому типу, тогда только достигает полноты, разнообразия и богатства, когда разнообразны этнографические элементы, его составляющие...»¹⁴.

Тайна истории как метафизическая реальность заключается в том, что «в ней вечное воплощается во временном»¹⁵, в том, что «человеческая личность связана с вечным не только через историю»¹⁶, означенную вехами Божественного домостроительства, «но и непосредственно через религию»¹⁷, открывающую перед человеком в его причастности к сакраментальной жизни Церкви перспективу актуального усвоения плодов спасительного Пришествия в мир Сына Божия и Его Воскресения. Вся история всемирной керигмы христианства, включая миссию Благой Вести, с которой святые Кирилл и Мефодий

12 Власов В. Г. Кирилл и Мефодий. [Б. м.], 1992. С. 54.

13 Там же.

14 Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М., 2003. С. 96.

15 Левицкий С. А. Трагедия свободы. М., 2008. С. 155.

16 Там же.

17 Там же.

пришли к славянским народам, представляется как актуальное осуществление во времени предвечного Божественного замысла о богоспасаемом человечестве.

В духовной и культурной истории человечества, начинающейся от сотворения мира, важнейшими вехами, обозначившими мировой исторический процесс, явились такие события, как призвание Авраама, пророческая весть, Пришествие в мир Сына Божия, Господа Иисуса Христа, и основание Церкви, апостольское благовестие, миссия святого Константина Великого и имевшая судьбоносное значение для славянских народов миссия святых равноапостольных Кирилла и Мефодия. Все эти события совершались во времени, но в своём глубинном ноуменальном значении они преодолевали время, потому что были ориентированы на исполнение предвечного Божественного замысла и в этом смысле принадлежали вечности.

Миссия культуры заключается в преодолении стихии, в победе разума над иррациональным началом. В «Житии Кирилла» его исключительная склонность к предпочтению разума как основополагающего начала в устройении бытия нашла своё олицетворение в персонифицированном образе Мудрости, за приверженность которой он получил имя Философа.

Слова Евангелия о том, что настало время, когда Отцу следует поклоняться в духе и истине не в одном только Иерусалиме и не на одной горе, а всюду, где будут Его поклонники (см. Ин. 4, 23), были исполнением пророческой вести¹⁸. Для равноапостольных Кирилла и Мефодия призыв Евангелия к возвещению Благой Вести о Христе среди всех народов был главным аргументом, положенным ими в оправдание их просветительной миссии.

Для человека христианской эпохи стала возможной победа над временем в следовании за Христом, дающим человеку «возможность прочно стоять во времени и истории»¹⁹. В парадигме евангельской веры человек способен действовать, обращаясь к тому, что находится за пределами его смерти. Первыми последователями Христа стали Его святые ученики, Божественные апостолы, миссия которых имела универсальное притязание и была направлена на формирование среди всех народов земли неразделённого человеческого сознания, поскольку «чудо Пятидесятницы преодолевает разделение между языками»²⁰.

18 Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995. С. 261.

19 Хейз Р. Этика Нового Завета. М., 2005. С. 175.

20 Тиллих П. Избранное. С. 262.

Константином Великим был создан фундамент православной христианской цивилизации. Через шесть веков после святого Константина, в девятом столетии, святые Кирилл и Мефодий стали создателями славянской письменности, положенной ими в основание христианской славянской цивилизации. Решающее значение в апостольской миссии святых Кирилла и Мефодия имел перевод Евангелия, Библии и богослужения на славянский язык. «Ведь перевод Библии всегда бывал подлинным событием в народной судьбе, означал всегда известный сдвиг и подвиг»²¹.

Создание славянской азбуки, перевод Библии на славянский язык и создание литургии на славянском языке стали тремя основаниями, тремя точками опоры, славянской и русской цивилизации. Памятники кирилло-мефодиевского цикла отмечают, что составленная святым Константином Философом славянская азбука была создана под благодатным воздействием Божественного Откровения. «Таким образом, она почти сразу же была признана богоданной, в противоположность алфавитам других народов, заимствованным у соседей или составленным на основе существовавшего прежде алфавита. Мудрому Кириллу, действительно, удалось создать нечто новое, значительно отличавшееся от всего известного в ту эпоху»²².

В миссии святых Кирилла и Мефодия совершилось чудо преображения древней стихии славянского образа жизни со всеми присущими ей атрибутами ущербности, обречённости и безысходности существования в новый строй бытия, в порядок нетления и вечности в его актуальной возможности приобщения к Божественной благодати. «Это было становление и образование самого «славянского» языка, его внутренняя христианизация и воцерковление, преображение самой стихии славянской мысли и слова, славянского «логоса», «самой души народа»²³.

Миссия святых Кирилла и Мефодия стала продолжением апостольской миссии Церкви в её истории. Если Византия была наследницей культуры эллинизма, то Россия, благодаря апостольской миссии святых Кирилла и Мефодия, явилась духовной наследницей Византии. В «Житии Кирилла» «все подвиги героя описываются как подготовка к созданию славянской письменности и фундамента новой славянской культуры»²⁴.

21 Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Минск, 2006. С. 10.

22 Тахиаос А.-Э. Святые братья Кирилл и Мефодий. С. 107.

23 Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 10.

24 Лунев Д. М. Моравская миссия Кирилла и Мефодия в отечественной историографии: Диссертация на соискание учёной степени кандидата исторических наук. Ярославль, 2006. С. 9.

Своими стопами святой Кирилл освятил южные географические пределы нашего Отечества. «Направляясь в Хазарию, Константин-Кирилл Философ на зиму остановился в Херсонесе Таврическом»²⁵. Исторически Хазария была связана с Месопотамией. Как отмечает профессор И. Д. Андреев, «через Армению и Чёрное море еврейство месопотамское прорывается в южнорусские степи, обращает в свою веру хазар»²⁶. В Хазарии святому Константину надлежало указать правящей иудейской элите на очевидную подлинность распространения Евангелия во всём мире как актуальное исполнение пророческой Вести о Христе.

«Готовясь к диспуту с хазарскими иудеями и проводя зиму 860–861 гг. в Корсуни-Херсонесе, Константин — Кирилл обрёл мощи Климента, папы Римского, и по случаю этого события написал (естественно, по-гречески) вдохновенный многострофный гимн (вероятно, кондак). Гимн дошёл до нас только в славянском переводе, да ещё в преобразованной форме (как богослужебный канон)»²⁷.

Предполагаемый греческий оригинал этого памятника утерян, и текст пока известен всего в одной рукописи. «Его в своё время правильно отождествил архиепископ Сергей (Спасский), но открытие, к сожалению, было надолго забыто»²⁸. В это время святой Кирилл был всецело погружён в контекст библейской пророческой вести о грядущем Христе: «в Обретенском каноне первоучитель прибегает к (нетривиальным и остроумным) аллюзиям исключительно из Ветхого Завета, что свидетельствует о глубине подготовки Кирилла к предстоящему диспуту»²⁹.

В отличие от библейско-пророческой проповеди непосредственных учеников Христа — святых апостолов, миссия святых Кирилла и Мефодия опиралась на культурные и духовно-религиозные достижения христианской цивилизации, на политический авторитет Константинополя, второй столицы Ромейской державы. Святые Кирилл и Мефодий были носителями живой и благодатной традиции Церкви, посланниками этого главного христианского города. Подобно Аврааму, они оставили своё отечество для возвещения Благой Вести славянским народам.

25 *Верещагин Е. М.* Церковнославянская книжность на Руси. Лингвотекстологические разыскания. М., 2001. С. 94.

26 *Андреев И. Д.* История религий: религии Передней Азии и христианство. Сергиев Посад, 2015. С. 49.

27 Там же. С. 556.

28 Там же. С. 556.

29 Там же. С. 556.

Великая Моравия, ставшая последним уделом в церковном служении святого Кирилла, представляла собой первое, достаточно могущественное славянское государство в географическом центре Европы. «Моравская миссия Константина рассматривается как финальный акт деятельности мирового учителя, жизнь Константина соотносится с деятельностью апостола Павла»³⁰. По авторитетному заявлению А. Тахиаоса, миссии святых Кирилла и Мефодия «суждено было иметь серьёзнейшие последствия и существенно повлиять на историю всей Европы»³¹.

«Великая Моравия стала первой славянской страной, где солунскими братьями Кириллом и Мефодием в середине второй половины IX в. были заложены основы славянской письменной традиции на родном языке. Из этого первоначального очага славянская письменная традиция в последние десятилетия IX-X вв. стала распространяться в другие славянские страны»³². Заслуживает внимания то обстоятельство, что написанное в Великой Моравии «Житие Мефодия» было адресовано княжеской дружине: автор стремился доказать, что именно «благодаря просветительской деятельности св. Мефодия Велико-моравская держава достигла расцвета»³³.

Как известно, просветительская миссия святых Кирилла и Мефодия среди славян встретила ожесточённое сопротивление со стороны немецкого католического духовенства. «Препятствия, чинимые их проповеди немецкими епископами, вплоть до прямых гонений, показывают, как изменилось отношение к библейскому тексту в Западной Европе конца первого тысячелетия — нарастали тенденции его восприятия как инструмента вхождения в круг лиц, знающих классические языки»³⁴. Переводы текстов Евангелия на славянский язык были начаты святыми Кириллом и Мефодием «уже в первые годы их Моравской миссии»³⁵, и только «лишь в конце жизни Мефодий взялся за перевод всего Священного Писания»³⁶. Перевод Библии на национальный язык воспринимался латинским духовенством как дерзкое нововведение в вековые традиции Церкви. Следует отметить, что и для самих византийцев, считавших себя восточными ромеями, «единственным

30 Лунев Д. М. Моравская миссия Кирилла и Мефодия. С. 9.

31 Тахиаос А.-Э. Н. Святые братья Кирилл и Мефодий. С. 10.

32 Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А. Судьбы кирилло-мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия. СПб., 2004. С. 5.

33 Сказания о начале славянской письменности. М., 1981. С. 47.

34 Вевюрко И. С. Септуагинта. С. 219.

35 Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А. Судьбы кирилло-мефодиевской традиции. С. 13.

36 Там же.

“настоящим” христианством было греческое»³⁷. Весьма распространенным в широких церковных кругах является мнение, согласно которому Византийская Церковь, в отличие от Римской, «всячески приветствовала создание литургии на местных языках»³⁸. Этим мнением серьёзно недооценивается известная степень греческого высокомерия в отношении периферийных этносов Ромейской державы. «Однако непредвзятое рассмотрение вопроса показывает, что, в конечном счёте, византийская церковная политика не была направлена на христианизацию любой ценой... из всех греческих авторов лишь у Иоанна Златоуста, и то с оговорками, можно найти похвалу переводу священных текстов на “варварский язык”»³⁹.

Известный историк XIX в. Е. Е. Голубинский упоминает о том, с какими трудностями приходилось святому Константину Философу преодолевать инертность и косность той церковно-политической среды, в условиях которой он вместе с Мефодием должен был осуществлять просветительскую миссию среди славян: «Три с лишком года приходилось ему видеть со стороны латинского духовенства одну ожесточённую к себе вражду; но, наконец, совершенно другой приём нашёл он, по крайней мере, у главы этого духовенства, пред очами Римского первосвященника, и славянские книги, и сам виновник их обрели полную благодать»⁴⁰. Он «удостоился от папы и всех жителей “вечного города”»⁴¹ торжественной встречи.

Если судить по сообщениям источников, каковыми являются «Житие Кирилла» и «Житие Мефодия», папа Адриан II выполнил все пожелания братьев и приславших их славянских князей. Однако сохранившиеся тексты булл преемников Адриана II, Иоанна VIII и Стефана V, позволяют судить о том, что в действительности картина была более сложной⁴². Благоклонного расположения Римского первосвятителя святые братья могли бы и не снискать, если бы на Римском престоле находился вызвавший их в Рим папа Николай I, противник патриарха Фотия, а не сменивший его перед их прибытием папа Адриан II.

Когда после своего назначения в Моравию «по дороге в свою диоцезию Мефодий попал в руки баварских епископов, поместивших его

37 Там же. С. 56.

38 Там же. С. 55.

39 Там же.

40 *Голубинский Е. Е.* Святые Константин и Мефодий — апостолы славянские // БТ. 1986. Вып. 27. С. 5.

41 Там же.

42 Сказания о начале славянской письменности. М., 1981. С. 37.

в тюрьму, то курия, хотя и не сразу, выступила в его защиту»⁴³. Со стороны курии не встречало возражений употребление изобретённой Константином славянской азбуки, вопреки латинской традиции. В этом отношении курия проявляла большую гибкость, чем консервативно настроенное немецкое духовенство⁴⁴. Наконец, за пять лет до смерти архиепископа Мефодия в 880 г. папа при участии Мефодия был провозглашён патроном-покровителем Великой Моравии⁴⁵. Но уже в 885 г. новый папа Стефан V категорически запретил совершать церковные обряды и читать тексты Писания на славянском языке⁴⁶. Однако созданная святыми Кириллом и Мефодием славянская письменность уже смогла заявить о своей цивилизационной значимости в крещёной Болгарии. «И уже до Владимира начинают устанавливаться культурные и религиозные связи Киева с Симеоновской Болгарией, может быть, и с Моравией. Это было вхождение в права на кирилло-мефодиевское наследство»⁴⁷.

В православном церковном сознании святые Кирилл и Мефодий являются апостолами славянского мира, небесными покровителями Европы, основоположниками славянской письменности и культуры. В истории русской цивилизации их миссия имела ключевое значение. Церковнославянский язык стал языком наднациональным, независимым от конкретного государства, территории и народа. В цивилизационной концепции В. И. Ламанского значение миссии святых Кирилла и Мефодия состояла в том, что они стояли у истоков славянской цивилизации⁴⁸, в том, что «дальнейшая судьба славянской Церкви и письменности тесно связана с историческим ростом Русского государства»⁴⁹. Своей просветительской деятельностью среди славянских народов святые Кирилл и Мефодий заложили основы той цивилизации, которую вслед за Р. Пиккио в учёной среде стали называть *Pax Slavia Orthodoxa*⁵⁰.

43 Сказания о начале славянской письменности. С. 37–38.

44 Там же. С. 38.

45 Там же. С. 38.

46 Там же. С. 39.

47 Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. С. 9.

48 Малинов А. В. «Кирилло-мефодиевская идея» в цивилизационной концепции В. И. Ламанского // Кирилло-мефодиевская традиция в культуре России. Челябинск, 2018. С. 22.

49 Ламанский В. И. Кирилло-мефодиевская идея // Известия Санкт-Петербургского славянского благотворительного общества. 1885. № 4. С. 208–212.

50 Верецагин Е. М. История возникновения древнего общеславянского литературного языка. Переводческая деятельность Кирилла и Мефодия и их учеников. М., 1997. С. 303.

Святые Кирилл и Мефодий стремились угасить политические несогласия и раздоры своего времени. Они строили мосты христианского единства там, где мир их эпохи копал пропасти разделений. На просвещение славянских народов их послал Константинополь, но они также получили благословение и поддержку со стороны Рима. Во время Хазарской миссии святой Кирилл освятил своими стопами южные пределы нашего Отечества, и этот факт следует воспринимать как данное нам апостольское благословение.

Как создатели славянской письменности, славянской литургии и славянской культуры, Кирилл и Мефодий стремились распространить на народы славянского мира освящающее действие Церкви. В их просветительной миссии дар слова был тождественным дару освящения, как и в миссии апостолов, получивших в событии Пятидесятницы дар знания языков для просвещения народов Средиземноморской экмены.

В «Житиях» святых Кирилла и Мефодия указывается на факт раннего знакомства святых братьев со славянским языком — обстоятельство, которое поставило научный вопрос об их этническом происхождении. В фундаментальном труде «Славянские древности» П. Шафарик говорит о распространении славян на огромной части Европы, отмечая при этом, что в истории Средних веков они своей многочисленностью превосходили все другие европейские народы, что они «заняли края, некогда принадлежавшие римлянам, и раздвинули пределы своих жилищ от Лабы до Волги и Дона, от Балтийского поморья до Адриатических и Эгейских островов»⁵¹. «Германия, Греция, Италия, Угория и даже некоторые азиатские земли обязаны славянам значительной частью народонаселения своего»⁵². Этот факт имел для Ромейской державы далеко идущие последствия, поскольку после седьмого столетия «арабы всё обширнее и основательнее распространяли своё владычество на Ближнем Востоке и на северном побережье Африки и, завоевав Испанию, вышли к Атлантическому океану»⁵³.

Вопрос об ассимиляции греческого и славянского населения на Балканах в VI–VII вв. достаточно детально изучен исторической наукой. По сообщению Тыпковой-Заимовой, славяне начинают селиться в окрестностях Фессалоник в первой половине VI в.⁵⁴ Византинисты А. А. Васильев,

51 *Шафарик П.* Славянские древности. Часть историческая. Т. 2. Кн. 1 / пер. с чешского О. Бодянского. М., 1848. С. 30.

52 Там же. С. 31.

53 *Тахиаос А.-Э. Н.* Святые братья Кирилл и Мефодий. С. 9.

54 *Тыпкова-Заимова В.* Нападения «варваров» на окрестности Солуни в первой половине VI в. // ВВ. 1959. Т. 16. С. 5.

Шафарик, Палацкий выражали убеждение, что славянская колонизация Балканского полуострова (вплоть до Крита, Южной Италии и Сицилии) проходила мирным путём. По отзыву Н. Я. Данилевского, «исследования Фальмерайера, показавшие, что в жителях Греции течёт кровь славянских варваров, а не сынов Древней Эллады, заставили даже умолкнуть возбуждённые было классическими воспоминаниями симпатии к возрождающейся Греции»⁵⁵. Славянское население представляло надёжный ресурс, необходимый для экономических и военных нужд Ромейской державы⁵⁶. По сообщениям византийских источников, происходило переселение славян в малоазийские владения империи. «Уже в 665 г. император Константин II переселил туда пять тысяч славян»⁵⁷. Император Юстиниан II мог идти по проторенному пути, он предполагал использовать воинов-славян в походе против арабов⁵⁸, а в следующем столетии, «в 762 г. великое множество славян числом двести восемь тысяч переселились в Вифинию, в район реки Артан, западнее реки Сангария»⁵⁹. Славянское присутствие в пределах Византийской империи явилось фактором, определившим филологические горизонты и культурные интересы солунских братьев.

Чрезвычайно важным является то обстоятельство, что святые Кирилл и Мефодий строили мост не только между Константинополем и Римом, но и между народами Ромейской экумены и выходящим на мировую арену обширным славянским миром. Благодаря кирилло-мефодиевской миссии славянские народы получили возможность рецепции православной христианской культуры от просвещённой и образованной Византии. Эта рецепция ярко заявляла о культурном первородстве и историческом первенстве Византии в различные моменты истории славянского мира.

Вопрос об отношении России к духовному и культурному наследию Византии имел в её исторической культурной судьбе ключевое значение. Он был актуален не только тогда, когда культурные и геополитические интересы Руси были ориентированы в направлении «север-юг» по пути «из варяг в греки», но и в новое время, когда культурные и геополитические интересы России были ориентированы в направлении «запад-восток», что привело к открытию «окна в Европу» на западе и к выходу России к Тихому океану на востоке.

55 Данилевский Н. Я. Россия и Европа. С. 317.

56 Васильев А. А. Славяне в Греции // ВВ. 1898. Т. 5. С. 414–430.

57 Тахиаос А.-Э. Н. Святые братья Кирилл и Мефодий. С. 55.

58 Там же.

59 Там же. С. 56.

Как наследница культурного достояния Византии, Россия явила в своей истории второй после Византии величайший тип православной христианской цивилизации. В сознании своей культурной преемственности от Византии Россия на протяжении истории никогда не угашала своего интереса к Константинополю. Этот интерес нашёл воплощение в идее Москвы как Третьего Рима; архитектурное оформление — в ансамбле Московского Кремля, в котором восьмигранный белокаменный столп колокольни Ивана Великого с именами царей Бориса и Феодора Годуновых повторил восьмигранный столп в Константинополе с конной статуей императора Юстиниана Великого; он нашёл своё воплощение в идейном замысле основания Санкт-Петербурга, закладка которого была освящена 29 мая 1703 г., в день 250-летия со дня падения Нового Рима — Константинополя, преемником которого теперь становился Санкт-Петербург, новая столица России, град св. Петра, создававшийся, как и град св. Константина, на море, также входящем в акваторию Атлантического океана. Создание новой столицы России представлялось её венценосному основателю как синтез византийской преемственности и западноевропейской культуры. «Пётр Великий понял, что самым эффективным методом продвижения западной культуры в Россию будет сооружение новой столицы»⁶⁰.

Интерес России к Константинополю входил в сферу её внешней политики на Балканах, в её военной готовности занять Константинополь в 1878 г. Этот интерес лёг в основу проекта организовать в Константинополе Русский научно-исследовательский археологический институт.

Наконец, в начале XX в., Россия имела исторический шанс стать преемницей Византии не только в культурно-историческом, но и в реальном географическом смысле, когда после победы в Великой войне получала права владеть Черноморскими проливами в Мраморное и Средиземное море. Однако Февральская революция 1917 г. и последовавший за ней Октябрьский переворот не позволили России довести войну до полной победы, открывавшей перед ней грандиозные геополитические перспективы.

Сам Пётр Великий, основатель Санкт-Петербурга и Российской империи, покровитель просвещения, наук и искусств, явился учеником и подражателем филологических трудов святого Кирилла, став инициатором и вдохновителем реформы языка, заключавшейся в создании гражданского шрифта и положившей основание процессу формирования литературного русского языка, на котором в XVIII-XX вв. была

создана великая классическая русская литература. В царствование Петра Великого началась работа по изданию славянской Библии, история которой с самого начала была ознаменована переводами, сделанными святыми Кириллом и Мефодием и их ближайшими учениками. «В то время как Библия на Западе существовала в греческом и больше всего в латинском переводе — наш народ мог слушать слово Божие на церковнославянском языке, который был очень близок древнерусским говорам. Это, конечно, неоценимое преимущество, и в этом, может быть, одна из причин того, что русский народ так близко к сердцу принял образ Христа»⁶¹. Работа над текстом славянской Библии была завершена в 1751 г. Текст Елизаветинской Библии «готовился как критически выверенный, с использованием всех научных возможностей того времени: Острожская Библия в перепечатке 1663 г. исправлялась не только по множеству славянских рукописей, но и по изданиям греческого, еврейского и латинского текстов»⁶². В соответствии с прогнозами Лейбница о роли культурной миссии России в отношениях с нехристианским Востоком Пётр Великий стал продолжателем дела святого Константина Философа, который во время своей Сарацинской миссии имел богословский диалог с представителями ислама. Как известно, «изучение мусульманского Востока в России имеет давнюю историю и восходит ко времени Петра I»⁶³. Эта история «наглядно свидетельствует о том большом значении, которое Пётр I придавал восточному направлению внешней политики России»⁶⁴. С XVIII в. «именно по его инициативе в стране началось активное изучение восточных языков»⁶⁵. Начиная с эпохи Петра Великого до эпохи царствования императора Николая II, речь шла «о месте и роли России в мировом историческом процессе, о её цивилизационной миссии как альтернативы Востоку и Западу, унаследованной от Византийской империи»⁶⁶.

Значение апостольской миссии святых Кирилла и Мефодия среди славянских народов состояло в том, что солунскими братьями была создана славянская письменность и сделан перевод Библии на славянский язык, что послужило началом возникновению богослужебной

61 *Левицкий С. А.* Трагедия свободы. С. 535.

62 *Вевюрко И. С.* Септуагинта. С. 221.

63 *Маточкина А. И.* Изучение ислама и арабо-мусульманской культуры в трудах российских востоковедов на рубеже XIX-XX вв. // *Религиоведение: научно-теоретический журнал.* 2017. № 2. С. 108.

64 Там же.

65 Там же.

66 Там же. С. 116.

и церковной литературы на славянском языке, включая богословские и полемические сочинения⁶⁷.

Литературный славянский язык был общим языком славянского мира и являлся средством установления культурных контактов Руси с западными славянскими народами, заключавшихся, в частности, в переписывании восточнославянскими книжниками славянских оригиналов «в скрипториях Константинополя, Афона, Олимпа и других интернациональных центрах общения православного монашества»⁶⁸.

Славянская письменность положила начало творческому усвоению Киевско-Новгородской Русью византийской культуры и возникновению древнерусской культуры, «классически ясной и спокойной по своему стилю, величественной в своём достоинстве и тонкой по своему изяществу культуры Руси “киевского” домонгольского периода»⁶⁹. Россия в своей исторической судьбе явила второй после Византии величайший тип православной христианской цивилизации. Как и полиэтническая Ромейская держава, Россия реализовала уникальную модель геополитического устройства мира, став продолжательницей кирилло-мефодиевской традиции и объединив все коренные народы великой империи спасительной Евангельской Вестью.

Моравская миссия святых Кирилла и Мефодия явилась кульминацией их апостольской деятельности в деле созидания общеславянской культурной традиции и общеславянской церковной литургии⁷⁰. Одиннадцать с половиной веков отделяют наше время от эпохи святых Кирилла и Мефодия. Но «несмотря на хронологическую отдалённость эпохи, в которой они жили и творили, они во многом представляются нашими современниками»⁷¹. И теперь, одиннадцать веков спустя, перед современным миром стоят те же проблемы, которые стояли в эпоху Кирилла и Мефодия перед Византией и Римом, перед христианской цивилизацией и нехристианским миром.

Чему учат нас апостолы славянских народов?

Во-первых, примером своего апостольского служения святые Кирилл и Мефодий представляют нам блестящий образец стратегии межконфессионального диалога. Вступая в конструктивный богословский диалог с богословами ислама и иудаизма, святой Константин Философ стремился исходить в своей теологической аргументации прежде всего из истин Божественного Откровения.

67 *Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А.* Судьбы кирилло-мефодиевской традиции. С. 14.

68 Там же. С. 138.

69 *Прохоров Г. М.* Культурное своеобразие эпохи Куликовской битвы // Труды Отдела древнерусской литературы. 1979. Т. 34. С. 3.

70 *Лунев Д. М.* Моравская миссия Кирилла и Мефодия. С. 267.

71 *Васильев В. Г.* Кирилл и Мефодий. С. 2.

Во-вторых, созидавая мост между христианским Западом и христианским Востоком, святые Кирилл и Мефодий стремились положить надёжный фундамент христианского церковного единства.

В-третьих, святые Кирилл и Мефодий стремились максимально актуализировать освящающую миссию Церкви в условиях полиэтнического и поликультурного мира, они стремились к актуальному преобразению сверхъестественной Божественной благодатью различных в своей многоликости аспектов жизни славянских народов Европы, понимая, что основным предназначением Церкви во всемирной истории является миссия освящения всех сфер в универсуме человеческого существования, от самых высочайших вершин до самых далёких и скромных, но всё-таки ценных периферийных реальностей бытия.

Библиография

- Андреев И. Д.* История религий: религии Передней Азии и христианство. Сергиев Посад: Издательство МДА, 2015.
- Барт К.* Церковная догматика / [пер. с нем. В. Витковский]. М.: Библейско-богословский ин-т св. ап. Андрея, 2014. Т. 3.
- Васильев А. А.* Славяне в Греции // ВВ. 1898. Т. 5. С. 414–430.
- Васильев В. Г.* Кирилл и Мефодий. [Б. м.], 1992.
- Вевюрко И. С.* Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. М.: Издательство Московского университета, 2013.
- Верещагин Е. М.* История возникновения древнего общеславянского литературного языка. Переводческая деятельность Кирилла и Мефодия и их учеников. М.: Мартис, 1997.
- Верещагин Е. М.* Церковнославянская книжность на Руси. Лингвотекстологические разыскания. М.: Индрик, 2001.
- Власов В. Г.* Кирилл и Мефодий. М.: Энциклопедия российских деревень, 1992.
- Голубинский Е. Е.* Святые Константин и Мефодий — апостолы славянские // БТ. 1985. Вып. 26. С. 91–155; 1986. Вып. 27. С. 5–60.
- Данилевский Н. Я.* Россия и Европа: Взгляд на культур. и полит. отношения славян. мира к германо-романскому. М.: Известия, 2003.
- Дионисий (Шлёнов), игумен.* Проповедь о свободе и традиции в деле равноапостольных братьев Кирилла и Мефодия // ВВ. 2016. Т. 20–21. № 1–2. С. 368–375.
- Кошлеревский А., проф.* Древняя русская письменность. Опыт библиографического изложения истории её изучения. Воронеж: Тип. Губ. правл., 1881.
- Ламанский В. И.* Кирилло-мефодиевская идея // Известия Санкт-Петербургского славянского благотворительного общества. 1885. № 4. С. 208–212.
- Левицкий С. А.* Трагедия свободы. М.: Астрель, 2008.

- Лунев Д. М.* Моравская миссия Кирилла и Мефодия в отечественной историографии: Диссертация на соискание учёной степени кандидата исторических наук. Ярославль: изд-во Ярославского государственного технического университета (ЯГТУ), 2006.
- Малинов А. В.* «Кирилло-мефодиевская идея» в цивилизационной концепции В. И. Ламанского // XVI Славянский научный сбор: «Урал. Православие. Культура». Кирилло-Мефодиевская традиция в культуре России: материалы всероссийский научно-практической конференции / сост. О. В. Терехова. Челябинск: Челябинский государственный институт культуры, 2018. С. 21–27.
- Маточкина А. И.* Изучение ислама и арабо-мусульманской культуры в трудах российских востоковедов на рубеже XIX–XX вв. // Религиоведение: научно-теоретический журнал. Благовещенск: Амурский государственный университет, 2017. № 2. С. 107–119.
- Прохоров Г. М.* Культурное своеобразие эпохи Куликовской битвы // Труды Отдела древнерусской литературы. 1979. Т. 34. С. 3–17.
- Роте Г.* Возникновение славянских культур и их значение в современном мире // Славянские культуры и мировой культурный процесс. Материалы Международной научной конференции ЮНЕСКО / под ред. С. В. Марцелева и др.. Минск: Наука и техника, 1985. С. 12–17.
- Сказания о начале славянской письменности / отв. ред. В. Д. Королук; вступ. статья, пер. и комм. Б. Н. Флори. М.: Наука, 1981.
- Тахиаос А.-Э. Н.* Святые братья Кирилл и Мефодий, просветители славян / пер. иером. Дионисия (Шлёнова). Сергиев Посад: Издательство СТСЛ, 2005.
- Тиллих П.* Избранное. Теология культуры. М.: Юрист, 1995.
- Тойнби А. Дж.* Постигание истории. Сборник / пер. с англ. Е. Д. Жаркова. М.: Прогресс; Культура, 1996.
- Тыпкова-Заимова В.* Нападения «варваров» на окрестности Солуни в первой половине VI в. // ВВ. 1959. Т. 16. С. 3–7.
- Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Минск: изд-во Белорусского экзархата, 2006.
- Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А.* Судьбы кирилло-мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия. СПб.: Алетей, 2004.
- Хейз Р.* Этика Нового Завета. М.: Библейско-богословский институт св. ап. Андрея, 2005.
- Шафарик П.* Славянские древности. Часть историческая. Т. 2. Кн. 1 / пер. с чешского О. Бодянского. М., 1848.

Apostolic Mission of Saints Cyril and Methodius in the Paradigm of Civilizational Cultural and Historical Process

Archimandrite Platon (Igumnov)

Doctor of Theology

Professor in the Theology Department of Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

arhim.platon@gmail.com

For citation: Platon (Igumnov), archim. "Apostolic Mission of Saints Cyril and Methodius in the Paradigm of Civilizational Cultural and Historical Process". *Theological Herald*, vol. 34, no. 3, 2019, pp. 170–189. (In Russian). doi: 10.31802/2500-1450-2019-34-170-189

Abstract. The article is dedicated to the 1150th anniversary of the blessed repose of Constantine the philosopher, in the schema of Cyril, in Rome in 869. The author considers the equal-apostolic ministry of Saints Cyril and Methodius as a mission that was of key and fundamental importance for the destinies of Slavic and Russian civilizations. In our time, as the author of the article emphasizes, the Christian world faces the same issues that the holy Equal-to-the-Apostles Cyril and Methodius had to solve in the conditions of the geopolitical and cultural-historical situation of their era. The article considers the place of Russia in the cultural and civilizational space and analyzes the role of the holy enlighteners Cyril and Methodius in the formation of Russian self-consciousness in the broadest sense. As a result, the author concludes that the apostolic ministry of Sts. Cyril and Methodius is an example of a strategy of inter-confessional dialogue, an attempt to lay a reliable foundation for Christian church unity, the desire to maximize the actualization of the sanctifying mission of the Church in a multi-ethnic and multicultural world.

Keywords: missionary work, equal-to-the-apostles Cyril and Methodius, Church and culture, cultural studies.

References

- Andreev I. D., *Istorija religij: religii Perednej Azii i hristianstvo [History of religions: religions of Asia Minor and Christianity]*, Sergiev Posad: Izdatel'stvo MDA [Publishing House Moscow Theological Academy], 2015 (in Russian).
- Bart K., *Cerkovnaja dogmatika [Church dogma]*, V. Vitkovskij (transl.), Moscow: Biblejsko-bogoslovskij institut sv. apostola Andreja [Biblical and Theological Institute of St. Ap. Andrej], 2014, vol. 3 (in Russian).
- Danilevskij N. Ja., *Rossija i Evropa: Vzgljad na kul'turnye i politicheskie otnoshenija slavjanskogo mira k germano-romanskomu [Russia and Europe: a Look at the cultural and political relations of the Slavic world to the German-Romanesque]*, Moscow: Izvestija, 2003 (in Russian).
- Dionisij (Shljonov), igumen, "Propoved' o svobode i tradicii v dele ravnoapostol'nyh brat'ev Kirilla i Mefodija" ["Sermon on freedom and tradition in the case of equal-to-the-apostles

- brothers Cyril and Methodius”), *Bogoslovskij vestnik [Theological herald]*, 2016, vol. 20–21, no. 1-2, pp. 368–375 (in Russian).
- Florja B. N., Turilov A. A., Ivanov S. A., *Sud’by kirillo-mefodievskoj tradicii posle Kirilla i Mefodija [The Fates of the Cyrillo-Methodian tradition after Cyril and Methodius]*, Saint-Peterburg: Aletejja, 2004 (in Russian).
- Florovskij G., prot., *Puti russkogo bogoslovija [Ways of Russian theology]*, Minsk: Izd. Belorusskogo Ekzarhata [Publishing house of the Belarusian Exarchate], 2006 (in Russian).
- Golubinskij E. E., “Svjatye Konstantin i Mefodij — apostoly slavjanskije” [“Saints Cyril and Methodius — the apostles of the Slavic”], *Bogoslovskie trudy [Theological works]*, 1985, issue 26, pp. 91–155; 1986, issue 27, pp. 5–60 (in Russian).
- Hejz R., *Etika Novogo Zaveta [Ethics Of The New Testament]*, Moscow: Biblejsko-bogoslovskij institut sv. Apostola Andreja [Biblical-Theological Institute of St. Ap. Andrei], 2005 (in Russian).
- Levickij S. A., *Tragedija svobody [The Tragedy of freedom]*, Moscow: Astrel’, 2008 (in Russian).
- Lunev D. M., *Moravskaja missija Kirilla i Mefodija v otechestvennoj istoriografii: Dissertacija na soiskanie uchjonoj stepeni kandidata istoricheskikh nauk [Moravian mission of Cyril and Methodius in Russian historiography: Dissertation for the degree of candidate of historical Sciences]*, Jaroslavl’: Izd. Jaroslavskogo gosudarstvennogo tehničeskogo universiteta (JaGTU) [Publishing house of Yaroslavl state technical University], 2006 (in Russian).
- Malinov A. V., “‘Kirillo-mefodievskaja ideja’ v civilizacionnoj koncepcii V. I. Lamanskogo” [“Cyril and Methodius idea’ in civilizational concepts of V. I. Limanskij”], *XVI Slavjanskij nauchnyj sobor: “Ural. Pravoslavie. Kul’tura”. Kirillo-Mefodievskaja tradicija v kul’ture Rossii: materialy vsrossijskij nauchno-praktičeskoj konferencii [XVI Slavic research Council: “The Urals. Orthodoxy. Culture”. Cyril and Methodius tradition in Russian culture: proceedings of the all-Russian scientific and practical conference]*, O. V. Terehova (comp.), Cheljabinsk: Cheljabinskij gosudarstvennyj institut kul’tury [Chelyabinsk state Institute of culture], 2018, pp. 21–27 (in Russian).
- Matochkina A. I., “Izuchenie islama i arabo-musul’manskoj kul’tury v trudah rossijskikh vostokovedov na rubezhe XIX-XX vv.” [“Study of Islam and Arab-Muslim culture in the works of Russian Orientalists at the turn of XIX-XX centuries”], *Religiovedenie: nauchno-teoreticheskij zhurnal [Religious studies: scientific and theoretical journal]*, Blagoveshhensk: Amurskij gosudarstvennyj universitet [Amur state University], 2017, no. 2, pp. 107–119 (in Russian).
- Prohorov G. M., “Kul’turnoe svoeobrazie jepohi Kulikovskoj bitvy” [“The Cultural specificities of the era of the battle of Kulikovo”], *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury [Proceedings of the Department of old Russian literature]*, 1979, vol. 34, pp. 3–17 (in Russian).
- Rote G., “Vozniknovenie slavjanskikh kul’tur i ih značenie v segodnjashnem mire” [“The Appearance of Slavic cultures and their importance in today’s world”], *Slavjanskije kul’tury i mirovoj kul’turnyj process. Materialy Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii JuNESKO [The Slavic cultures and the global cultural process. Materials of International scientific conference, UNESCO]*, S. V. Marceleva et al. (ed.), Minsk: Nauka i tehnika [Science and technology], 1985, pp. 12–17 (in Russian).

- Skazanija o nachale slavjanskoj pis'mennosti [Legends (Tales) of the early Slavic literature]*, V. D. Koroljuk (ed.), B. N. Flori (trans., comments) Moscow: Nauka, 1981 (in Russian).
- Tahiaos A.-Je. N., *Svjatye brat'ja Kirill i Mefodij, prosvetiteli slavjan [The Holy brothers Cyril and Methodius, the enlighteners of the Slavs]*, ierom. Dionisij (Shljonov) (trans.), Sergiev Posad: Izdatel'stvo STSL, 2005 (Russ. translation).
- Tillih P., *Izbrannoe. Teologija kul'tury [Selected works. Theology of culture]*, M.: Jurist, 1995 (in Russian).
- Tojnbi A. Dzh., *Postizhenie istorii. Sbornik [Comprehension of history. Collection]*, E. D. Zharkova (trans.). M.: Progress; Kul'tura, 1996 (Russ. translation).
- Тыrkova-Zaimova V., "Napadenija «varvarov» na okrestnosti Soluni v pervoj polovine VI v." ["Attacking "barbarians" in the neighborhood of Thessalonica in the first half of the VI"], *Vizantijskij vremennik [Byzantine annals (chronicle)]*, 1959, vol. 16, pp. 3-7 (in Russian).
- Vasil'ev V. G., *Kirill i Mefodij [Cyril and Methodius]*, [B. m.], 1992 (in Russian).
- Vereshhagin E. M., *Cerkovnoslavjanskaja knizhnost' na Rusi. Lingvotekstologičeskie razyskanija [Church Slavonic literacy in Russia. Linguotextology researches]*, Moscow: Indrik, 2001 (in Russian).
- Vereshhagin E. M., *Istorija vzniknovenija drevnego obshheslavjanskogo literaturnogo jazyka. Perevodčeskaja dejatel'nost' Kirilla i Mefodija i ih učenikov [the History of the ancient Slavic literary language. Translation activities of Cyril and Methodius and their disciples]*, Moscow: Martis, 1997 (in Russian).
- Vevjurko I. S., *Septuaginta: drevnegrečeskij tekst Vethogo Zaveta v istorii religioznoj mysli [The Septuagint: the ancient Greek text of the Old Testament in the history of religious thought]*, Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta [Publishing house of Moscow University], 2013 (in Russian).
- Vlasov V. G., *Kirill i Mefodij [Cyril and Methodius]*, Moscow: Enciklopedija rossijskih dereven' [Encyclopedia of Russian villages], 1992 (in Russian).

АДМИНИСТРАТИВНАЯ И НАУЧНО- ПЕДАГОГИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПРОФЕССОРА НИКОЛАЯ ИВАНОВИЧА МУРАВЬЁВА В МОСКОВСКИХ ДУХОВНЫХ ШКОЛАХ

Священник Иоанн Кечкин

кандидат богословия
преподаватель и секретарь кафедры
церковно-практических дисциплин
Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
akoluf@yandex.ru

Для цитирования: *Кечкин И. Э., свящ.* Административная и научно-педагогическая деятельность профессора Николая Ивановича Муравьёва в московских духовных школах // Богословский вестник. 2019. Т. 34. № 3. С. 190–217. doi: 10.31802/2500-1450-2019-34-190-217

Аннотация

УДК 929 (281.93) (261.5)

Статья посвящена личности и деятельности профессора московских духовных школ Николая Ивановича Муравьёва (1891–1963). Закончив в 1915 г. Киевскую духовную академию, Н. И. Муравьёв, пройдя Первую мировую и гражданскую войны, работая на различных предприятиях, только через тридцать лет, уже в зрелом возрасте, поступает на службу в московские духовные школы. Всё своё время и энергию Н. И. Муравьёв отдал Московской духовной академии, преподавая церковно-исторические дисциплины, а с 1948 по 1958 гг., с небольшим перерывом, занимал должность секретаря учёного совета Академии. В 50-е гг. Николай Иванович Муравьёв, вместе с ректором и инспектором, входил в так называемую «начальственную тройку», которая плодотворно руководила жизнью Московских духовных школ. В статье будет предпринята попытка восстановить образ профессора Николая Ивановича Муравьёва, уточнить некоторые факты из его биографии, проанализировать научно-педагогическую и административную деятельность.

Ключевые слова: Московская духовная академия, Николай Иванович Муравьёв, духовное образование, богословское образование.

Введение

Николай Иванович Муравьёв принадлежит к тем немногим представителям дореволюционной Академии, которым, Промыслом Божиим, выпала честь трудиться в возрожденной Московской духовной академии. По воспоминаниям заслуженного профессора К. Е. Скурата, главным для Н. И. Муравьёва было «сохранить дух “старой” Академии, утвердить его, относиться к нему бережно, даже со своего рода благоговением, с любовью...»¹.

Жизнь и труды Н. И. Муравьёва не остались без внимания со стороны исследователей, хотя интерес к истории послевоенной Академии пробудился только с 2000-х гг. Первое наиболее серьёзное исследование, основанное на архивных материалах, посвящённое профессорско-преподавательскому составу в начальный период возрождения московских духовных школ, принадлежит священнику Сергию Пушкову. В кандидатской диссертации, успешно защищённой в 2002 г., священник С. Пушков посвящает профессору Н. И. Муравьёву небольшое количество страниц, но основывается сугубо на документах, хранящихся в архиве Московской духовной академии в личном деле профессора. Недостатком работы Пушкова является некритический метод в работе с личным делом профессора Н. И. Муравьёва и отсутствие аналитического подхода². Кроме того, обзорно рассматривается личность Н. И. Муравьёва в докладе профессора Московской духовной академии А. К. Светозарского, посвящённом участию «киевлян» в возрождении московских духовных школ, и произнесённом в 2010 г. в Киевской духовной академии³.

В том же 2010 г. появляется статья в «Богословском вестнике» профессора архимандрита Платона (Игумнова), предваряющая воспоминания Н. И. Муравьёва о Московской духовной академии⁴. Содержательная часть вступительной статьи архимандрита Платона,

- 1 Скурат К. Е. Памяти профессора Московской духовной академии Николая Ивановича Муравьёва // БВ. 2010. № 11–12. С. 899–900.
- 2 Пушков С., священ. Начальный период возрождения Московских духовных школ (1945–1964 гг.). Профессорско-преподавательская корпорация. Кандидатская диссертация. Сергиев Посад, 2002. С. 59–64.
- 3 Светозарский А. К. Участие киевлян в возрождении Московских духовных школ. Доклад на международной научно-практической конференции «История духовных школ». URL: http://history-mds.ru/publ/uchastie_kievlyan_v_voz_48.html.
- 4 Платон (Игумнов), архим., Муравьёв Н. И. Московская духовная академия в лицах (1943–1948) // БВ. 2010. № 11–12. С. 858–864 (вступительная статья архим. Платона (Игумнова)).

посвящённая жизни Н. И. Муравьёва, почти ничем не отличается от информации, изложенной у священника С. Пушкина. К недостаткам данной статьи можно отнести заметную зависимость от некролога, подписанного Советом Академии⁵.

Сведения о жизни Н. И. Муравьёва до поступления на службу в Академию (1891–1943)

1. Происхождение и духовное образование

Родился Николай Иванович Муравьёв в селе Константиново Спасского уезда Рязанской губернии⁶ 21 ноября 1891 г. на великий праздник Введения во храм Божией Матери в семье сельского священника Иоанна Михайловича и его супруги Александры Васильевны. Впоследствии семья Муравьёвых переезжает в село Танинское (или Протасьево) Раненбургского уезда⁷, где его отец стал служить в храме Казанской иконы Божией Матери⁸. Скорее всего, священник Иоанн Михайлович Муравьёв был настоятелем Казанского храма, поскольку приход состоял из одного священника⁹. Переезд в село Танинское состоялся уже в 90-е гг., потому что Николай Иванович закончил церковно-приходскую школу села Протасьево¹⁰.

Духовное образование Н. И. Муравьёв получил сначала в Раненбургском духовном училище, которое закончил в 1904 г., а потом

- 5 Профессор Николай Иванович Муравьёв (некролог) // ЖМП. 1963. № 8. С. 22–23. В статье о. Платона (Игумнова) встречается фиктивная ссылка, например, прим. 2 на странице 861, а также разные неточности и даже грубые ошибки, о которых будет сказано ниже.
- 6 Личное дело Н. И. Муравьёва. Л. 143. Сейчас это село находится в Шиловском районе Рязанской области. Его не нужно путать с другим селом Константиново в Рыбновском районе Рязанской области, родиной поэта С. А. Есенина.
- 7 В статье архим. Платона ошибочно утверждается, что село Константиново Спасского уезда и село Танинское Раненбургского уезда имеют одно и то же географическое расположение. Это два различных села и уезда, причём даже не соседние. См.: *Платон (Игумнов), архим.* Муравьёв Н. И. Московская духовная академия в лицах (1943–1948) // БВ. 2010. № 11–12. С. 861. В настоящее время село Танинское (Протасьево) находится в Чаплыгинском районе Липецкой области.
- 8 *Добролюбов И. В.* Историко-статистическое описание церквей и монастырей Рязанской епархии, ныне существующих и упразднённых со списками их настоятелей за XVII, XVIII и XIX столетия и библиографическими указаниями. Рязань, 1888. Т. 3. С. 204–205.
- 9 Там же. С. 205.
- 10 Личное дело Н. И. Муравьёва. Л. 143.

в Рязанской духовной семинарии. В 1907 г., во время учёбы Николая Ивановича в семинарии, скончался его отец, священник Иоанн Михайлович¹¹. В 1910 г. Муравьёв закончил семинарию по первому разряду, четвертым по списку успеваемости¹² и в следующем году поступил в Киевскую духовную академию. Почему выбор Николая Ивановича пал именно на Киевскую академию, сказать довольно сложно¹³. Во время обучения в Академии Н. И. Муравьёв проявлял большой интерес к историческим дисциплинам, о чём может свидетельствовать диплом, в котором все исторические предметы оцениваются на отлично¹⁴. С философскими же дисциплинами у Н. И. Муравьёва были определённые сложности. Так, по некоторым предметам он имел оценку «удовлетворительно», что не позволило ему закончить Академию по первому разряду. Закономерно, что курсовую работу он посвятил исторической теме — «Великие Четвы-Минеи митрополита Макария Московского и всея Руси как церковно-исторический и литературный памятник». За неё он был удостоен степени кандидата богословия¹⁵.

2. Военная служба и работа на предприятиях Москвы

Непосредственно после окончания Киевской духовной академии в 1915 г. Муравьёв был мобилизован в действующую армию, где сначала проходил обучение во 2-м Киевском пехотном училище, а потом принимал участие в боевых действиях в звании офицера (поручика)¹⁶. На фронте он получил тяжёлую травму — отравление газами, и до конца жизни страдал заболеванием дыхательных путей (эмфиземой лёгких). В конце 1917 г. Николай Иванович был демобилизован из армии как

11 Личное дело Н. И. Муравьёва. Л. 4.

12 Анкета преподавателя МДАиС. 20.09.1949 // Там же. Л. 13. Информация о разрядности взята с сайта А. А. Бовкало: Выпускники Рязанской духовной семинарии: URL: <http://www.petergen.com/bovkalov/duhov/ryazansem.html>. Интересен тот факт, что во время обучения Муравьёва в семинарии её ректором с 1901 по 1908 г. был архимандрит Григорий (Яцковский), в будущем основатель «Григорианского» раскола.

13 Николай Иванович поступил в Академию только через год после окончания Рязанской семинарии, возможно, что в 1910 г. он пробовал поступать в другие академии. Но это только предположение.

14 Личное дело Н. И. Муравьёва. Диплом № 853 Киевской академии от 15 июня 1915 года. Л. 2.

15 Там же.

16 Автобиография. 20.01.1947 // Там же. Л. 7 об. Поручик в царской армии примерно соответствует званию старшего лейтенанта в настоящее время.

имеющий звание народного учителя¹⁷. А уже в феврале 1918 г. стал заместителем заведующего отделом внешкольного образования при Рязанском губернском Отделе народного образования¹⁸. Несколько позже, в ноябре, начал преподавать гражданскую историю в школе II ступени города Ряжска¹⁹, но его преподавательская деятельность продолжалась недолго: в конце августа 1919 г. Муравьёв был мобилизован уже в ряды Красной армии, где участвовал в гражданской войне в качестве командира роты военно-инженерного батальона²⁰. Неизвестно, в каких местах проходила его служба. В конце 1921 г. Н. И. Муравьёв, демобилизовавшись из армии, обосновался в Москве²¹. В столице прошла вся его последующая жизнь.

После военной службы Николай Иванович устроился на гражданскую работу. На протяжении десяти лет он работал в Главсахаре (1922–1932)²², занимая канцелярские и бухгалтерские должности. В это время Николай Иванович закончил счётно-экономические курсы им. Аванесова (1931)²³. Затем год работал в плановом отделе Мосгеологоразведки (1932–1933), а потом два года бухгалтером в Мосгипромаше

- 17 Заявление в Священный Синод. 10.10.1943 // Там же. Л. 3.
- 18 Там же. В 1945 г. в личном листке по учету кадров Н. И. Муравьёв пишет, что был оформлен 3 марта 1918 г. (Личный листок по учету кадров 15.08.1945 // Там же. Л. 4).
- 19 Там же. См. также: Личное дело Н. И. Муравьёва. Л. 142. Здесь возникает некая путаница с предметом преподавания, поскольку в своем заявлении Н. И. Муравьёв пишет, что преподавал русский язык и литературу (Заявление в Священный Синод. 10.10.1943 // Там же. Л. 3). Мысль и предмет из этого заявления почти дословно процитированы у свящ. С. Пушкова и, конечно же, у архим. Платона. См.: *Пушков С., свящ.* Начальный период возрождения Московских духовных школ. С. 59; *Платон (Игумнов), архим.* Муравьёв Н. И. Московская духовная академия в лицах (1943–1948). С. 862. Но всё же правильным нужно считать тот факт, что Николай Иванович в данный период своей жизни преподавал именно гражданскую историю, как это зафиксировано в его трудовой книжке (от 9 ноября за № 3047 удостоверение Губ. Отд. Народ. Образования), о чём свидетельствуют более поздние анкеты. См.: Личное дело Н. И. Муравьёва. Л. 142.
- 20 Заявление в Священный Синод. 10.10.1943 // Личное дело Н. И. Муравьёва. Л. 3. Однако в личном листке, составленном в 1945 г., Н. И. Муравьёв отмечает, что не участвовал в боях во время гражданской войны (Личный листок по учету кадров. 15.08.1945 // Там же. Л. 4).
- 21 В некоторых местах указывается дата демобилизации – начало 1922 г. В статье архим. Платона содержится неверная информация о том, что Н. И. Муравьёв прослужил 3 года в Красной армии. (*Платон (Игумнов), архим.* Муравьёв Н. И. Московская духовная академия в лицах (1943–1948). С. 862). Служба продолжалась чуть больше двух лет, но точно не более двух с половиной.
- 22 Главсахар – Главное управление сахарной промышленности. См.: Личный листок по учету кадров. 15.08.1945 // Личное дело Н. И. Муравьёва. Л. 4. См. также: Там же. С. 142.
- 23 Личный листок по учету кадров. 15.08.1945 // Личное дело Н. И. Муравьёва. Л. 4.

(1933–1935)²⁴. После этого непродолжительное время трудился на станкостроительном заводе им. Орджоникидзе (1936–1937)²⁵.

Но желание преподавать не оставляло Николая Ивановича Муравьева, и с 1937 г. и почти до самой кончины, с небольшими перерывами, он старался вести активную преподавательскую деятельность. Так, в 1937 г. он начал преподавать русский язык и литературу на курсах мастеров социалистического труда при Московской обувной фабрике № 2 и русский язык в Московском авиационном институте повышения квалификации инженерно-технических работников (1937–1941)²⁶. Но уже в 1942 г. Муравьев переходит на работу в Кировский райфинотдел г. Москвы на должность старшего финансового инспектора, на которой он проработал до 1945 г.²⁷.

Из архивных документов можно восстановить внешнюю деятельность Николая Ивановича, места его работы и преподавания, но почти невозможно углубиться во внутренние переживания, духовные поиски. Невозможно сказать, почему Николай Иванович Муравьев, сын священника и выпускник Киевской духовной академии, не принял священного сана. Очень сложно проследить его церковную деятельность после демобилизации в начале 20-х гг. Непонятно, был ли он сторонником Патриаршей Церкви или симпатизировал обновленчеству. Неизвестно, прихожанином какого храма он был в 20–40-х гг. и была ли у него церковная жизнь.

24 Мосгипромаш – Московское отделение Государственного института по проектированию заводов машиностроения. (Личное дело Н. И. Муравьева. Л. 4). Свящ. С. Пушков неверно датирует работу в Мосгипромаше периодом с 1931 по 1935 г., основываясь на заявлении Н. И. Муравьева в Синод от 10.10.1943 (Пушков С., *свящ.* Начальный период возрождения Московских духовных школ. С. 59).

25 Личное дело Н. И. Муравьева. Л. 142. Работа на заводе была незапоминающимся и кратковременным периодом в жизни Н. И. Муравьева, поскольку он нигде не приводит этот факт, о котором может свидетельствовать только выписка из трудовой книжки.

26 Там же. См. также: Анкета преподавателя МДАиС. 20.09.1949 // Там же. Л. 13. В документах архива встречается и более ранняя дата начала преподавательской деятельности – 1935 г. Но все же более правильная дата 1937, так как она основана на выписке из трудовой книжки и подтверждается большим количеством упоминаний самого Н. И. Муравьева. Но свящ. С. Пушков, не проанализировав критично личное дело, пишет, что 1935 г. является началом преподавания в Авиационном институте. См.: Пушков С., *свящ.* Начальный период возрождения Московских духовных школ. С. 59; Платон (Игумнов), *архим.* Муравьев Н. И. Московская духовная академия в лицах (1943–1948). С. 862.

27 Личное дело Н. И. Муравьева. Л. 142; Анкета преподавателя МДАиС. 20.09.1949 // Там же. Л. 13; Личный листок по учету кадров. 15.08.1945 // Там же. Л. 4.

В своих воспоминаниях, написанных, скорее всего, в конце 1961 г., он сообщает, что интересовался церковной жизнью столицы и «все ещё мечтал с неудовлетворенным желанием работать на педагогическом поприще в духовной школе»²⁸. Это его желание, Промыслом Божиим, сбылось. В 1943 г. на углу Новокузнецкой улицы Николай Иванович встретил архиепископа Алексия (Палицына)²⁹, также выпускника Рязанской семинарии, с которым был знаком ещё с юности. Именно от архиепископа Алексия Николай Иванович узнал, что Русской Православной Церкви разрешили открыть духовно-учебные заведения и требуются преподаватели³⁰. Восьмого сентября 1943 г. состоялась долгая и содержательная беседа Николая Ивановича с архиепископом Григорием (Чуковым)³¹, который и предложил ему преподавательское место в открывающихся духовно-учебных заведениях³².

На службе в Московской духовной академии (1944–1963 гг.)

1. Первые годы работы в Богословском институте

Через два месяца после встречи с архиепископом Григорием (Чуковым), 10 ноября 1943 г., Николай Иванович Муравьёв обращается в Священный Синод с прошением об утверждении преподавателем по истории Русской Церкви на открывающихся богословских курсах³³. Николай Иванович трезво и скромно оценивал своё положение, поэтому написал прошение на преподавание не в Богословский институт, а на богословско-пастырские курсы. Оставшийся 1943 г. прошёл в ожидании открытия высшего духовного учебного заведения. Контактным лицом, с которым имел дело Н. И. Муравьёв был Сергей Васильевич

- 28 *Муравьёв Н. И.* Московская духовная академия в лицах (1943–1948) // БВ. 2010. № 11–12. С. 866.
- 29 Архиепископ Алексей (Палицын) (1881–1952) родился в семье священника Рязанской губернии. Закончил Рязанскую духовную семинарию в 1903 г., после чего преподавал в Рязани. В 1910-х гг. был в киевских монастырях. А в 1922 стал настоятелем Московского Донского монастыря. И в Рязани, и в Киеве и в Москве Николай Иванович мог пересекаться с земляком.
- 30 *Муравьёв Н. И.* Московская духовная академия в лицах (1943–1948). С. 865.
- 31 Митрополит Григорий (Чуков) (1870–1955). Именно митр. Григорий по поручению патриарха Сергия (Страгородского) занимался подготовкой к открытию Богословского института и Богословско-пастырских курсов.
- 32 *Муравьёв Н. И.* Московская духовная академия в лицах (1943–1948). С. 866–867.
- 33 Заявление в Священный Синод. 10.10.1943 // Личное дело Н. И. Муравьёва. Л. 3.

Савинский, назначенный 1 декабря 1943 г. проректором Богословского института и заведующим богословско-пастырских курсов³⁴. Весной 1944 г. в здании патриархии прошло некое организационное собрание из будущих преподавателей Богословского института, на котором присутствовал Н. И. Муравьев³⁵. А уже 7 июня 1944 г. состоялось первое общее собрание советов Православного Богословского института и Богословско-пастырских курсов. Собрание проходило под председательством проректора С. В. Савинского, секретарём ещё весной был избран А. И. Георгиевский³⁶. На этом собрании был утвержден педагогический состав института и курсов в составе двенадцати человек. Николай Иванович Муравьев, как кандидат богословия дореволюционной Академии, был назначен доцентом института по кафедре истории христианской Церкви (общая и русская церковная история)³⁷. Уже к следующему заседанию общего собрания, состоявшегося 9 июня 1944 г., доцент Н. И. Муравьев предоставил программу по истории древней Церкви³⁸. В конце 1944 г. Николай Иванович был включён в состав учёного совета Богословского института³⁹.

34 Сергей Васильевич Савинский (1877–1954) родился в Ярославской губернии в семье сельского священника. Окончил Киевскую духовную академию (1900). Преподавал в Черниговской духовной семинарии (1901–1918) и на протяжении последних трёх лет был инспектором семинарии (1915–1918). Магистр богословия (1907 – Киевская духовная академия).

35 См.: *Муравьев Н. И.* Московская духовная академия в лицах (1943–1948). С. 872.

36 Алексей Иванович Георгиевский (1904–1984). Окончил Перервинское духовное училище (1918) и Государственный институт слова со степенью кандидата словесности (1926). Богословского образования, кроме училища, не имел. До осени 1943 г. преподавал русский язык и литературу в средних и высших учебных заведениях. С 1944 по 1945 г. – секретарь Совета Богословского института. С 1945 г. казначей Института, а потом и Академии.

37 Журнал № 1 Общего собрания Советов Православного Богословского института и Богословско-пастырских курсов от 7 июня 1944 г. С. 2.

38 Журнал № 2 Общего собрания Советов Православного Богословского института и Богословско-пастырских курсов от 9 июня 1944 г. С. 5.

39 Учёный Совет института был организован решением Малого Совета 17 октября 1944 г. Персональный состав учёного Совета был утвержден решением Малого Совета 26 декабря 1944 г. См.: Журнал № 15 Малого Совета Православного Богословского института от 26 декабря 1944 г. С. 33. Для правильного понимания нужно сказать, что Малый Совет – это администрация Богословского института, в который входили сначала четыре человека: ректор прот. Т. Попов, проректор С. В. Савинский, инспектор А. В. Ведерников, секретарь А. И. Георгиевский (30 августа – 27 октября 1944 г.). В конце октября в состав Малого Совета был включён управляющий делами Патриархии протопресвитер Н. Колчицкий. После преобразования института в академию, Малый Совет стал называться Правлением Академии.

В первые годы своего преподавания в Богословском институте и Московской духовной академии Николай Иванович Муравьев зарекомендовал себя только с положительной стороны. В характеристике, данной первым ректором Богословского института протоиереем Тихоном Поповым, отмечается, что Муравьев «выполняет свои обязанности в высшей степени добросовестно и ни в чем предосудительном не замечен» (май 1946)⁴⁰. В конце ноября 1946 г. по предложению ректора Академии протоиерея Н. Чепурина⁴¹ была образована Аттестационная комиссия для подтверждения степеней профессорско-преподавательского состава Московской духовной академии⁴². 21 января 1947 г. данная комиссия во главе с митрополитом Николаем (Ярушевичем) по представлению ректора утвердила Николая Ивановича Муравьева в звании доцента Московской духовной академии по кафедре общей церковной истории⁴³.

Руководство Богословского института, а впоследствии Академии, возлагало на Николая Ивановича рецензирование научных трудов. Уже в конце первого года преподавания, 3 августа 1945 г., доценту Н. И. Муравьеву было поручено рецензирование кандидатской диссертации нового преподавателя К. И. Карчевского⁴⁴ на тему «Мирозозерцание

40 Личное дело Н. И. Муравьева. Л. 6.

41 Протоиерей Николай Чепурин (1881–7 февраля 1947). В 1902 г. окончил Харьковскую духовную семинарию. В 1903 г. рукоположен в сан священника и занялся активной миссионерской деятельностью. С 1919 по 1928 г. – проректор богословского института в Петрограде. Магистр богословия («Анимистическая теория происхождения религий» – 1927). В 30-х гг. более десяти лет находился в тюрьмах и лагерях. 26 сентября 1946 г. – профессор и инспектор Академии, а с 23 октября 1946 г. – ректор.

42 Аттестационная комиссия состояла из пяти человек, имеющих степень магистра богословия. См.: Журнал № 12 Совета Московской духовной академии от 29 ноября 1946 г. С. 59–60.

43 Журнал № 24 Совета Московской духовной академии от 19 февраля 1947 г. С. 141. См. также *Савинский С. В., проф.* Московские православные духовные Академия и Семинария в 1946/47 учебном году // ЖМП. 1947. № 7. С. 30. В статье архим. Платона (Игумнова) встречается грубая ошибка, заключающаяся в том, якобы только в 1954 г. Н. И. Муравьеву было присуждено звание доцента (*Платон (Игумнов), архим.* Муравьев Н. И. Московская духовная академия в лицах (1943–1948). С. 863).

44 Священник Константин Карчевский (1886–1965). Обучался в Московской духовной академии до закрытия, но диссертацию защитить не успел. С октября 1945 по 1949 г. преподавал катехизис на курсах, а впоследствии в семинарии. В своих воспоминаниях Н. И. Муравьев писал о свящ. К. Карчевском следующее: «Священство получил в Академии. Закончил образов<ание> в МДА в 20-х гг., когда она, по сути дела, не существовала... Хотел быть оригинальным, но плохо выходило. Преподавал в Семинарии, стремился в Академию, но кто-то задерживал» (*Муравьев Н. И.* Московская духовная академия в лицах (1943–1948). С. 883–884).

крестьянина Посошкова Ивана Тихоновича»⁴⁵. Но работа К. Карчевского не была подана, поэтому повторно к этому вопросу вернулись весной 1948 г., и 27 марта были назначены рецензенты доценты Н. П. Доктусов и Н. И. Муравьёв⁴⁶. Но по неизвестным причинам Н. И. Муравьёв свой отзыв не представил, защита диссертации священника К. Карчевского состоялась на основании одного отзыва Н. П. Доктусова, о чём свидетельствует протокол заседания от 12 июня 1948 г.⁴⁷.

Третьего октября 1945 г. доценту Н. И. Муравьёву было поручено рецензирование магистерской диссертации доцента В. С. Вертоградова⁴⁸ на тему «Православная Церковь в Галиции в русский период»⁴⁹. Но отзывы рецензентов на эту диссертацию были представлены только в декабре 1946 г., а сама успешная защита состоялась 13 июня 1947 г.⁵⁰. Доцент Н. И. Муравьёв находился в дружественных отношениях с В. С. Вертоградовым, и его рецензия, конечно же, была положительная, хотя впоследствии диссертация Вертоградова вызывала некоторые замечания относительно её научности⁵¹.

В июне 1946 г. доцент Н. И. Муравьёв предоставил рецензию на докторскую диссертацию протоиерея Василия Верюжского на тему «Происхождение греко-болгарского церковного вопроса и болгарской

- 45 Журнал № 35 Совета Православного богословского института от 3 августа 1945 г. С. 87.
- 46 Журнал № 15 Правления Московской духовной академии от 27 марта 1948 г. С. 72–73.
- 47 Журнал № 20 Совета Православного богословского института от 3 августа 1945 г. С. 108–114. В связи с этим некорректно указывать, что Н. И. Муравьёв писал отзыв на работу свящ. К. Карчевского, как это делает свящ. С. Пушков в своей диссертации (*Пушков С., свящ.* Начальный период возрождения Московских духовных школ. С. 59).
- 48 Владимир Семенович Вертоградов (1888–1964). Закончил Тамбовскую духовную семинарию и Казанскую духовную академию (1916). С 1944 г. — преподаватель Богословского института, впоследствии доцент и профессор Академии. С февраля 1949 г. — инспектор Академии, а с сентября 1950 г. — врем. исп. обязанности ректора Академии до 1 августа 1951 г. С ноября 1951 г. на пенсии. В своих воспоминаниях Н. И. Муравьёв писал о В. С. Вертоградове следующее: «... хорошо эрудированный профессор, глубоко верующий и преданный Церкви человек. Активный. С. В. Савинский называл его “наш Савонарола”» (см.: *Муравьёв Н. И.* Московская духовная академия в лицах (1943–1948). С. 884).
- 49 Журнал № 4 Совета Православного богословского института от 3 октября 1945 г. С. 12 на обороте.
- 50 Журнал № 16 Совета Московской духовной академии от 31 декабря 1946 г. С. 89–93. В этом журнале представлен сам отзыв Н. И. Муравьёва. О защите см.: Журнал № 39 Совета Московской духовной академии от 13 июня 1947 г. С. 212.
- 51 См.: *Пушков С., свящ.* Начальный период возрождения Московских духовных школ. С. 141–143.

схизмы: опыт церковно-исторического исследования»⁵². Отзыв доцента Н. И. Муравьёва был благожелательным, что позволило протоиерею В. Верюжскому успешно защититься 5 июня 1947 г.⁵³. В советское время это был первый случай присуждения степени доктора церковной истории.

Летом 1946 г. доценту Н. И. Муравьёву был поручен надзор над библиотекой Богословского института. После увольнения библиотекаря Д. С. Дарского⁵⁴, Николай Иванович возглавил комиссию по приему библиотеки⁵⁵, а потом на протяжении двух месяцев занимался приведением в порядок библиотеки⁵⁶. Но и позже Н. И. Муравьёв неоднократно участвовал в проверках работы академической библиотеки⁵⁷.

Доцент Н. И. Муравьёв в первые годы своей преподавательской деятельности часто привлекался к рассмотрению вопросов, связанных с учебным процессом, в частности к пересмотру учебных планов Академии (июнь 1946 г.)⁵⁸, учебных программ (февраль 1946 г.)⁵⁹. Он участвовал в разработке важного для того времени «Положения о стипендиатском фонде», которое было призвано регулировать финансовые потоки, составляющие фонд поддержки студентов и Академии в целом⁶⁰. Николаю Ивановичу также была поручена разработка Положения об экстернате (октябрь 1947 г.)⁶¹.

В начале 1948/1949 учебного года доцент Н. И. Муравьёв был назначен на ответственное послушание секретаря Учёного совета

- 52 Журнал № 17 Совета Православного богословского института от 22 июня 1946 г. С. 47–48.
- 53 Журнал № 34 Совета Московской духовной академии от 5 июня 1947 г. С. 192–193.
- 54 Д. С. Дарский был уволен по семейным обстоятельствам в связи с болезнью жены.
- 55 Ему было поручено составить акт с характеристикой общего состояния библиотеки. Журнал № 17 Совета Православного богословского института от 22 июня 1946 г. С. 46.
- 56 *Селянин А.* История Московской духовной академии в первое 20-летие ее возрождения (1944–1964 гг.). Кандидатская диссертация. Сергиев Посад, 1994. С. 25.
- 57 Например, см.: Журнал № 12 Совета Московской духовной академии от 29 ноября 1946 г. С. 60.
- 58 Журнал № 16 Совета Православного богословского института от 17–21 июня 1946 г. С. 44.
- 59 Журнал № 12 Совета Православного богословского института от 12 февраля 1946 г. С. 35.
- 60 См.: *Савинский С. В., проф.* Московские православные духовные Академия и Семинария в 1946/47 учебном году // ЖМП. 1947. № 7. С. 25.
- 61 Журнал № 3 Совета Московской духовной академии от 29 октября 1947 г. С. 15.

Московской духовной академии⁶². Несомненно, что на должность секретаря Совета он был рекомендован ректором архиепископом Гермогеном (Кожиным)⁶³ после внезапного увольнения бывшего секретаря А. В. Ведерникова⁶⁴. С этого времени Николай Иванович вошёл в число администрации Академии и активно влиял на многие процессы, связанные с духовным образованием.

2. На службе в Академии при первых ректорах

В годы управления Академией епископа Гермогена (Кожина) с октября 1947 по август 1949 г., особенно в последний год его ректорства, после удаления «начальствующей тройки» — протоиерея С. Савинского, А. В. Ведерникова, А. И. Георгиевского⁶⁵, роль Николая Ивановича Муравьёва в московских духовных школах сильно возросла. Можно точно утверждать, что Н. И. Муравьёв не был причастен к увольнению

- 62 Неизвестна точная дата назначения Н. И. Муравьёва на должность секретаря Совета. Эта информация отсутствует как в протоколах заседания учёного Совета, так и в личном деле профессора Муравьёва. Можно только сказать, что во время первого заседания учёного Совета 11 октября 1948 г. Муравьёв уже исполнял секретарские обязанности. Учебный год начался с 15 октября 1948 г. в связи с переездом в Троице-Сергиеву Лавру.
- 63 Митрополит Гермоген (Кожин) (1880–1954). Закончил Казанскую академию кандидатом богословия (1916). Магистр богословия (1917). Участник Поместного Собора 1917–1918 гг. С 1922 по 1945 г. активно участвовал в обновленческом расколе. В 1945 г. принёс покаяние, а в 1946 г. рукоположен во епископа Казанского.
- 64 Анатолий Васильевич Ведерников (1901–1992). Кандидат словесности (1924). С 1927 г. преподавал в вузах Москвы. В Богословском институте, а потом и в Академии с самого начала занимал ответственные посты: инспектор Института (1944–1946), секретарь Совета Института (1945–1946), потом секретарь Академии (1946–1948), недолго был инспектором Академии (1947). Внезапно уволен из Академии в августе–сентябре 1948 г. Несомненно, яркая личность А. В. Ведерникова требует отдельного исследования. В своих воспоминаниях Н. И. Муравьёв писал о А. В. Ведерникове следующее: «...энергичный, весёлый, горячо верующий, но верующий в духе “богоискательства”. Ему не удалось сделать карьеры... Святейший уволил без указания причины по телефону из Крыма» (*Муравьёв Н. И.* Московская духовная академия в лицах (1943–1948). С. 879–880).
- 65 Прот. Сергей Савинский, А. В. Ведерников и А. И. Георгиевский управляли сначала Богословским институтом, а потом Академией, состоя всегда в числе администрации, занимая высшие управленческие должности. Их деятельность можно оценивать только с положительной стороны. Благодаря их непрерывным трудам было сделано многое для созидания высшего духовного образования в Русской Православной Церкви с конца 1943 по 1948 г. В конце 1948 г. почти одновременно сняли А. В. Ведерникова с должности секретаря Совета (и тут же уволили из Академии) и прот. С. Савинского — с должности инспектора Академии, чуть позже в 1949 г. А. И. Георгиевского вывели из правления Академии.

прежней администрации Академии. Позже в своих воспоминаниях он высказывался о них уважительно. Но сложно отрицать, что с конца 1948 г. Н. И. Муравьев был одним из ведущих членов администрации и активно способствовал назначению своих товарищей на административные должности. Так, в начале 1949 г., возможно, что по его протекции, профессор В. С. Вертоградов был назначен на должность инспектора после ареста архимандрита Вениамина (Милова). В том же году, скорее всего также не без участия Н. И. Муравьева, другой его ближайший коллега доцент Н. П. Доктусов был введён в состав правления Академии вместо А. И. Георгиевского⁶⁶. В течение двух лет с 1949 по 1951 г. уже эта «начальствующая тройка» так или иначе определяла жизнь Академии. Влияние ректора, архиепископа Гермогена (Кожина), на те или иные процессы в Московской духовной академии было ничтожно. Во-первых, он полностью доверял сподвижникам, во-вторых, в Академии он проводил очень малое время, часто удаляясь в свою епархию, и ещё связи с тем, что он жил на квартире около станции Лосиноостровская, поэтому после занятий всегда уезжал из Академии⁶⁷.

Отношения между архиепископом Гермогеном и Н. И. Муравьевым сложились самые доверительные. В своих воспоминаниях Муравьев очень лестно отзывался об архиепископе Гермогене как о «знаменитом ректоре», человеке «с широким кругозором, с широким размахом», «хорошем администраторе, заботливым к служащим и педагогическому персоналу»⁶⁸. При этом Н. И. Муравьев описал случай «отеческого отношения» к нему со стороны архиепископа Гермогена. Так, Муравьев вспоминал: «Я был тогда секретарем Совета. Принимая во внимание мою работу, он сам дал мне из ректорского фонда 3000 рублей на лечение. Летом, узнав, что мы с Лёлей [Ольга Сергеевна, жена Н. И. Муравьева. — И. К.] собираемся в Кисловодск, он заранее снял там для нас квартиру очень хорошую... Вообще, он оказал нам с Лёленькой незабываемое внимание»⁶⁹.

Именно архиепископ Гермоген выступил инициатором научного роста Николая Ивановича Муравьева, предложив ему тему для написания магистерской диссертации. На Совете 17 февраля 1949 г., ректор выделил тему «Отношение Константинопольского патриархата к Русской Православной Церкви» как особо актуальную для современной церковной

66 Журнал № 6 Совета Московской духовной академии от 29 декабря 1949 г. С. 71.

67 См.: *Муравьев Н. И.* Московская духовная академия в лицах (1943–1948). С. 892.

68 Там же. С. 891–892.

69 Там же. С. 893. Возможно, Н. И. Муравьев пишет о лете 1949 г., хотя он с семьёй был там и в 1950 г. Сумма 3000 рублей равнялась месячному окладу доцента Академии.

жизни, и предложил утвердить её в качестве магистерской диссертации за доцентом Н. И. Муравьевым⁷⁰. К сожалению, данная работа не была написана в связи со скудостью материалов. Но с этого времени Николай Иванович не оставлял мысли защитить магистерскую диссертацию, правда, смог осуществилась свой замысел только через девять лет.

Интересная ситуация сложилась с предполагаемой защитой докторской диссертации самого архиепископа Гермогена, в которой в некоторой степени участвовал и Н. И. Муравьев. 28 февраля 1949 г. ректор предложил Совету Академии тему своей докторской диссертации «Критический разбор книги В. С. Соловьева “Россия и Вселенская Церковь”: опыт историко-канонического и догматического исследования». Тема была закреплена и назначены три рецензента: В. С. Вертоградов, Н. П. Доктусов и Н. И. Муравьев. Конечно же, все трое дали только положительные рецензии на труд ректора-архиепископа. Но против данной работы выступил председатель Учебного комитета митрополит Ленинградский Григорий (Чуков), который считал, что диссертация «не является трудом самостоятельным, в громадной своей части представляет дословную перепечатку из сочинений русских авторов и русских переводов и потому... не может быть признана»⁷¹. При этом митрополит Григорий обвинил и рецензентов в ненадлежащей проверке диссертации архиепископа Гермогена. В своих воспоминаниях Н. И. Муравьев так описывал эту неприятную ситуацию с диссертацией ректора: «Как он [ректор — И. К.] нам докладывал, диссертация у него не была закончена. Святейший потребовал ее незаконченной... Диссертация в большинстве случаев состояла из критических выдержек по этому вопросу, но они приведены были в систему и отвечали существу критически-полемического сочинения. Мы дали положительный отзыв. Неожиданно диссертацию отправили в Ленинградскую духовную академию, где её разобрали по косточкам и признали плагиатом. Мы защищали ректора. Нас вызвал Святейший к себе и беседовал с нами. Мы горячо защищали»⁷². Но докторская диссертация ректора всё же не была защищена, однако это не помешало позже, уже после перевода из Академии, присудить архиепископу Гермогену степень доктора богословия *honoris causa* за совокупность

70 Журнал № 13 Совета Московской духовной академии от 17 февраля 1949 г. С. 229.

71 Из доклада митр. Григория // Архив МДА. Личное дело архиепископа Гермогена (Кожина). С. 63. См.: *Пушков С., свящ.* Начальный период возрождения Московских духовных школ. С. 129–130.

72 *Муравьев Н. И.* Московская духовная академия в лицах (1943–1948). С. 893.

научных трудов. Торжественное заседание проходило 2 сентября 1949 г. в Лопухинском корпусе Новодевичьего монастыря. И первым с официальной речью к архиепископу Гермогену обратился секретарь Совета Академии Николай Иванович Муравьёв⁷³.

С октября 1948 г. Н. И. Муравьёв, как секретарь Совета Академии, руководил учебным процессом. Поскольку преосвященнейший ректор часто отсутствовал, а новый инспектор, архимандрит Вениамин (Милов), не успел хорошо войти в курс своих обязанностей в связи со скорым арестом, постольку Николай Иванович весь 1948/1949 учебный год выступал как гарант стабильности московских духовных школ. В его обязанности как секретаря Совета входили все учебные процессы от составления актуального расписания, так и до распределения учебной нагрузки среди профессорско-преподавательского состава. При этом Н. И. Муравьёв частично исполнял и функции инспектора, выступая перед Советом с отчётами о разрядности студентов как по успеваемости, так и по поведению. А иногда выступал с ходатайством об отчислении отдельных студентов⁷⁴. Возможно, по протекции Муравьёва был принят в число преподавателей в конце 1948 г. делопроизводитель Академии Василий Алексеевич Ивановский⁷⁵, который преподавал латинский язык, а потом русский.

В конце декабря 1949 г. в правлении Академии произошли изменения. Из состава правления был исключен казначей А. И. Георгиевский, а должность казначея было предложено занять Н. И. Муравьёву, при этом инициатива назначения исходила от Патриарха Алексия I. Возможно, Патриарх был осведомлён о том, что Н. И. Муравьёв на протяжении многих лет служил финансовым работником в различных государственных организациях. Но Николай Иванович, не имея карьерных амбиций и трезво оценивая свои силы и возможности, посчитал нужным отказаться от предложенной должности казначея Академии. В своем прошении на имя Святейшего Патриарха Н. И. Муравьёв аргументировал свой отказ тремя пунктами. Во-первых, преподаванием двух предметов — общей церковной истории и патрологии; во-вторых, научной деятельностью; в третьих, «секретарской работой по Совету и Правлению

73 Журнал № 26 Совета Московской духовной академии от 2 сентября 1949 г. С. 351–353.

74 Например, см.: Журнал № 11 Совета Московской духовной академии от 7 февраля 1949 г. С. 211.

75 Ивановский Василий Алексеевич родился в 1877 г. В 1950-е гг. ушёл из Академии по невыясненным причинам.

Академии». Резюмируя, Н. И. Муравьёв писал: «Взвесив свои обязанности, свои силы и здоровье, я пришёл к заключению, что новой нагрузкой я не выдержу, а поэтому и осмеливаюсь просить ВАС, ВАШЕ СВЯТЕЙШЕСТВО, принять во внимание мои чистосердечно изложенные основания освободить меня от проектируемой для меня должности казначея и не поставить в вину моего вынужденного отказа от работы, к выполнению которой я не имею к тому же никаких способностей»⁷⁶. Святейший Патриарх, согласившись с аргументами Н. И. Муравьёва, передал обязанности казначея бухгалтеру Академии⁷⁷.

Н. И. Муравьёв подходил к своей работе ответственно и если понимал, что силы и здоровье не позволяют ему выполнять обязанности в полной мере, то он от них отказывался, что видно из примера с должностью казначея. Так, в июне 1950 г., Муравьёв подал докладную записку в Совет Академии с просьбой назначить ему помощника по секретарской работе в связи с большой загруженностью. В этой докладной записке, которую приводим почти полностью из-за её большой ценности, Николай Иванович писал следующее: «Согласно п. 30 Устава Православных Духовных Академий, к обязанностям учёного Секретаря Академии относятся дела, касающиеся учебно-учёной деятельности Академии.

В связи с тем, что эта деятельность распространяется на Академию и Семинарию, действующих в полном своём составе, выполнение её становится сложным и затруднительным. Учебная сторона дела требует систематического выполнения скрупулёзных ведомостей, справок, учётных табелей, расписаний и прочего. Техническое выполнение указанных работ отнимает у секретаря значительное время, нарушает более сложную и ответственную методическую работу, каковая значительно усложнилась: на долю секретаря выпадает обязанность рассмотрения и анализа программ, координация учебных предметов и т.д.

Кроме того, секретарь обязан быть в курсе всех появляющихся научных работ Академии, обязан составлять журналы и следить за их выполнением. Одновременно секретарь ведёт и преподавательскую работу... и собственную научную работу на соискание учёной степени. При такой нагрузке он один крайне затрудняется даже физически охватить с достаточной успешностью все лежащие на нём вышеуказанные работы.

76 В документе от 31.12.1949. Личное дело Н. И. Муравьёва. Л. 14–15.

77 Резолюция Патриарха Алексия I № 18 от 03.01.1950, положенная на прошении доцента Н. И. Муравьёва // Там же. С. 16.

В целях наиболее успешного осуществления учёной работы в Академии секретарь вынужден просить Совет выделить одного из преподавателей в качестве постоянного технического помощника секретаря по учебной части, определив ему за эту работу месячный оклад... На эту должность предлагается преподаватель УШКОВ А. В. ...»⁷⁸.

Совет признал правоту Н. И. Муравьёва в том, что работа секретаря Академии действительно сложная и ответственная, а сам секретарь в данных обстоятельствах загружен чрезмерно, и поэтому постановил просить Патриарха «открыть в штате должность заведующего учебной частью»⁷⁹. Но на заседании Учебного комитета 19 июня 1950 г. постановили открыть штатную должность помощника секретаря Совета Академии, а вводить новую должность заведующего учебной частью признали нежелательным, так как это противоречит традициям старой школы, в которой учебной частью занимался ректор Академии. Таким образом, прошение Н. И. Муравьёва было одобрено во всех инстанциях.

Но, несмотря на то, что у Н. И. Муравьёва появился помощник⁸⁰, здоровье не позволило ему выполнять все возложенные на него обязанности в той степени, в какой требовала его ответственность. Весь октябрь 1950 г. он проболел, не участвовав ни в одном заседании Совета, а уже 10 ноября подал прошение об освобождении его от должности секретаря Совета Академии по состоянию здоровья и «по занятости научной работой»⁸¹. Секретарем Совета был назначен профессор Н. П. Доктусов.

3. В Академии при ректоре протоиерее Константине Ружицком

Новая страница в жизни Академии начинается в августе 1951 г., когда на должность ректора был назначен настоятель Киевского Владимирского кафедрального собора протоиерей Константин Ружицкий. Также в августе на должность инспектора назначается Н. П. Доктусов

78 Журнал № 10 Совета Московской духовной академии от 15 июня 1950 г. С. 177–178.

79 Там же. С. 178.

80 Многие годы помощником Н. И. Муравьёва был Анатолий Васильевич Ушков (1894–1972), который ещё в 1946 г. помогал в ревизии библиотеки. См.: *Селянин А.* История Московской духовной академии. С. 25, 98.

81 Журнал № 5 Совета Московской духовной академии от 10 ноября 1950 г. С. 44. См. также: Простение от 10.11.1950 // Личное дело Н. И. Муравьёва. Л. 20. В связи с этим некорректно указывать, что Н. И. Муравьёв занимал непрерывно должность секретаря Совета с 1948 по 1958 г., как это делается в статье архим. Платона (Игумнова) (*Платон (Игумнов)*, архим. Муравьёв Н. И. Московская духовная академия в лицах (1943–1948). С. 863).

и на место секретаря учёного совета возвращается Николай Иванович Муравьёв⁸². И на протяжении большей части 50-х годов XX в. именно эти три церковных труженика и определяли политику и жизнь московских духовных школ. Об этом ярко пишет М. Х. Трофимчук: «Эта начальственная тройка: ректор протоирей Константин Ружицкий, инспектор Н. П. Доктусов и секретарь Совета Н. И. Муравьёв — практически не различалась. Постоянно их можно было видеть только втроем. Все вопросы решали сообща, советуясь друг с другом. Поэтому за время их правления в академии и семинарии всё было в порядке. И нам, учащимся, они показывали пример дружбы и сотрудничества. Чувствовалось, что они имели настоящее христианское воспитание, высокую культуру и душевное расположение к ближним»⁸³.

В это время, как и в предшествующее, на Н. И. Муравьёва священноначалием накладывались ответственные послушания по Академии. Так, в конце 1952 г. Николай Иванович вместе с ректором и инспектором вошёл в комиссию по рассмотрению лучших студенческих сочинений для дальнейшего присуждения денежных премий⁸⁴. И в этой комиссии Н. И. Муравьёв также исполнял секретарские функции. А в марте 1954 г. Николай Иванович вошел в комиссию по изданию богословских трудов Московской духовной академии⁸⁵. В июне 1956 г., «начальственной тройке» было поручено организовать в Академии предметные комиссии и проработать их инструкции⁸⁶. Иногда в летний период управление Академией поручалось Н. И. Муравьёву в связи с командировками ректора и инспектора⁸⁷.

В сентябре 1956 г. Н. П. Доктусов был освобождён от должности инспектора Академии и по благословению Патриарха Алексия был назначен секретарём Учебного комитета Русской Православной Церкви. На ближайшем заседании учёного Совета, 22 сентября, Николай Иванович Муравьёв был избран временно исполняющим обязанности инспектора Академии впредь до назначения Его Святейшеством нового

82 Формально этот вопрос решался на заседании учёного совета 15 сентября, но ещё раньше, уже 13 сентября, Н. И. Муравьёв подписывался за секретаря учёного совета. См.: Журнал № 1 Совета Московской духовной академии от 13 сентября 1951 г. С. 45; Журнал № 2 Совета Московской духовной академии от 15 сентября 1951 г. С. 50.

83 *Трофимчук М. Х.* Академия у Троицы: Воспоминания. Сергиев Посад, 2005. С. 136.

84 Журнал № 3 Совета Московской Духовной Академии от 10 декабря 1952 г. С. 67.

85 Журнал № 6 Совета Московской духовной академии от 3 марта 1954 г. С. 11.

86 Журнал № 8 Совета Московской духовной академии от 18 июня 1956 г. С. 14.

87 В личном деле Н. И. Муравьёва содержится несколько таких распоряжений от 1955 и 1957 гг. См.: Личное дело Н. И. Муравьёва. Л. 58, 85.

инспектора. На том же заседании Николай Иванович подаёт прошение об освобождении его от должности секретаря Совета, считая, что совмещение этих двух должностей будет для него затруднительным. В протоколе заседания отмечено, что состоялась краткая дискуссия, после которой члены Совета решили воздержаться от освобождения Н. И. Муравьёва от секретарских обязанностей⁸⁸. В связи с этим вопросом интересно мнение Патриарха Алексия, который сделал пометку на этом протоколе относительно основательности прошения Муравьёва с освобождением от должности секретаря: «Разве можно допустить неосновательность со стороны заслуженного деятеля духовного просвещения, каким является почтеннейший Николай Иванович»⁸⁹. Это ещё раз подтверждает то уважение, каким пользовался Н. И. Муравьёв в глазах Святейшего Патриарха Алексия.

Н. И. Муравьёв исполнял обязанности инспектора только месяц. За это краткое время почти невозможно дать какую-либо характеристику его деятельности. Но можно отметить одно небольшое недоразумение, возникшее у Николая Ивановича в связи с совмещением трёх должностей: преподавателя, секретаря Совета и инспектора. В бухгалтерии Академии ему долго отказывались выплачивать часть зарплаты за исполнение инспекторских обязанностей. Ситуация не могла разрешиться несколько месяцев, хотя на стороне Н. И. Муравьёва стоял ректор — протоиерей Константин Ружицкий, который неоднократно обращался в Хозяйственное управление при Священном Синоде. Вся недостака была выплачена только в самом декабре 1956 г., и не без участия влиятельного Даниила Андреевича Остапова⁹⁰.

Следующим важным событием в жизни Николая Ивановича явилась долгожданная защита магистерской диссертации, которая состоялась 5 марта 1958 г.

Ещё в начале 1949 г. за Муравьёвым была закреплена тема магистерской диссертации, посвящённой отношению Константинопольского патриархата к Русской Православной Церкви. Эта тема была предложена ректором Академии, архиепископом Гермогеном (Кожиным)⁹¹. Но данная работа не была написана в связи с недостаточным количеством материала.

88 Журнал № 2 Совета Московской духовной академии от 22 сентября 1956 г. С. 2–4.

89 Там же. С. 4.

90 Подробности этой щекотливой ситуации изложены на нескольких листах в личном деле профессора Н. И. Муравьёва (Личное дело Н. И. Муравьёва. Л. 70–76).

91 Журнал № 13 Совета Московской духовной академии от 17 февраля 1949 г. С. 229.

Следующую тему магистерской диссертации Николай Иванович закрепил в сентябре 1953 г.: она была посвящена изучению Коптской Церкви, её истории и вероучению⁹². Но возникла некоторая сложность, заключающаяся в том, что Н. И. Муравьёв закончил Киевскую духовную академию по II разряду и для выхода на защиту он должен был пересдать полученные тройки. По этой причине в июне 1956 г. Николай Иванович обращается в Совет Академии со следующей просьбой:

«Я окончил Киевскую духовную академию в 1915 г. по второму разряду, имея в аттестате три тройки по философским предметам (логике, психологии и истории философии) и одну тройку по гомилетике⁹³.

Намереваясь представить в Совет свою учёную работу о Коптской Церкви на соискание учёной степени магистра богословия, я, согласно п. 25 Положения о Православных Духовных Академиях, должен выдержать дополнительные экзамены на 1 разряд по вышеуказанным предметам.

Принимая во внимание продолжительность времени со дня окончания Академии, а также отсутствие в учебном плане современной Академии философских предметов, прошу, не найдёт ли возможным Совет ходатайствовать перед ЕГО СВЯТЕЙШЕСТВОМ об освобождении меня от дополнительных экзаменов в виде исключения»⁹⁴.

Совет Академии поддержал данное прошение Муравьёва, и Патриарх на протоколе заседания сделал пометку: «Конечно, Н. И. Муравьёв освобождается от всяких дополнительных проверок»⁹⁵.

Рецензентами диссертации Николая Ивановича были назначены профессор протоиерей И. С. Козлов и профессор И. Н. Шабатин (ноябрь 1957 г.). 5 марта в 14 часов состоялась защита магистерской диссертации Н. И. Муравьёва. По воспоминаниям М. Х. Трофимчука, «всё прошло успешно, Н. И. Муравьёву присудили учёную степень магистра богословия»⁹⁶.

После успешной защиты магистерской диссертации и утверждения в звании профессора Академии, Николай Иванович 14 июня 1958 г.

92 Журнал № 2 Совета Московской духовной академии от 12 сентября 1953 г. С. 44.

93 Если быть более точным, то в дипломе, копия которого находится в личном деле Н. И. Муравьёва, присутствуют шесть троек, кроме уже названных по церковному праву и педагогике (см.: Личное дело Н. И. Муравьёва. Л. 1–2).

94 Журнал № 8 Совета Московской духовной академии от 18 июня 1956 г. С. 61–62.

95 См.: Личное дело Н. И. Муравьёва. Л. 64.

96 Трофимчук М. Х. Академия у Троицы. С. 183.

пишет прошение об освобождении его от должности секретаря Совета по болезни с 1 сентября 1958 г.⁹⁷.

Но различные болезни не оставили Николая Ивановича, и через три года он пишет прошение об освобождении его от учебных занятий в Академии. В силу важности этого прошения для характеристики личности Н. И. Муравьёва, нужно привести этот документ полностью:

«Ухудшающееся за последние годы состояние моего здоровья тяжело отражается на моей учебной работе: я не в состоянии вести систематическую педагогическую работу в Академии.

Прошу Совет освободить меня от учебных занятий в Академии.

Долголетнее пребывание в Академии тесными моральными узами связало меня с коллективом профессоров, студентов и всем учреждением Академии, так что сразу отколоться от того дела, которому я долго служил, — не могу.

Поэтому прошу Совет считать меня в дальнейшем членом своей семьи сверх штата, спорадически выполняющим отдельные учёные задания по своей специальности. Это важно для моих личных занятий.

Принимая во внимание отсутствие у меня средств к существованию, прошу Совет войти с ходатайством перед ЕГО СВЯТЕЙШЕСТВОМ о назначении мне пенсии по Его Святительскому усмотрению.

Молю Господа Бога, да сохранит Он в неповреждённости Академию — этот рассадник духовного просвещения Русской Православной Церкви»⁹⁸.

В этом прошении открывается особо трепетное отношение к московским духовным школам, которые Николай Иванович за время своего преподавания искренне любил. Но в силу болезни он не мог так же ответственно, как раньше выполнять преподавательские обязанности, поэтому и попросил о выходе на пенсию. На прошении Н. И. Муравьёва о назначении пенсии Святейший Патриарх Алексий ответил тёплыми словами благодарности уважаемому профессору: «Со своей стороны считаю долгом выразить искреннее пожелание почтеннейшему Н. И. Муравьёву многих лет жизни в добром здоровье и благодарность

97 Журнал № 11 Совета Московской духовной академии от 14–16 июня 1958 г. С. 71. Должность секретаря Совета займёт Алексей Данилович Остапов, в будущем профессор-протоиерей.

98 См.: Личное дело Н. И. Муравьёва. Л. 148. Прощение датируется 8 августа 1961 г.

за выраженное им желание и в дальнейшем выполнять учёные работы по своей специальности. По принятому положению выдать Н. И. Муравьеву в качестве пособия на лечение его бывший двухмесячный оклад, а в дальнейшем иметь суждение о размере пенсии»⁹⁹.

Всего через несколько месяцев после увольнения из Академии Николая Ивановича постигла тяжелая утрата: в ночь с 22 на 23 октября 1961 г. скончалась его горячо любимая супруга Ольга Сергеевна. Сам почтенный профессор московских духовных школ Николай Иванович Муравьев отошёл ко Господу 7 июля 1963 г. в праздник Рождества Иоанна Предтечи¹⁰⁰. Чин отпевания был совершён в Успенском храме бывшего Новодевичьего монастыря. Отпевание возглавил епископ Таллинский Алексий (Ридигер) (будущий патриарх Алексий II). От Академии участвовало духовенство и академический хор, прочувственное слово о почившем профессоре сказал игумен Симон (Новиков)¹⁰¹.

4. Научно-преподавательские труды профессора Н. И. Муравьева

В первые два года своей педагогической деятельности доцент Н. И. Муравьев читал не только историю Христианской Церкви, как ошибочно полагает священник С. Пушков¹⁰², но и историю Русской Церкви, о чём свидетельствует журнал заседания Совета института¹⁰³. Николай Иванович не отказывался от чтения лекций и по другим предметам. Так, в феврале 1947 г., после кончины ректора Академии протоиерея Николая Чепурина, доценту Н. И. Муравьеву временно поручили читать лекции по основному богословию в третьем и четвертом классах семинарии¹⁰⁴. Основное богословие Н. И. Муравьев преподавал весь второй семестр 1946/1947 учебного года.

С апреля 1949 г., в связи со ссылкой инспектора Академии архимандрита Вениамина (Милова), Н. И. Муравьев стал читать курс

99 См.: Личное дело Н. И. Муравьева. С. 155.

100 В воспоминаниях профессора К. Е. Скурата неоднократно встречается неточная дата кончины Н. И. Муравьева, а именно 1965 г. См.: *Скурат К. Е.* С 1947 года... (Воспоминания) // БВ. 2000. Вып. 3. С. 56; *Скурат К. Е.* Памяти профессора Московской духовной академии Николая Ивановича Муравьева // БВ. 2010. № 11–12. С. 899.

101 Митрополит Симон (Новиков) (1928–2006) — преподаватель в московских духовных школах с 1959 г. Инспектор Академии с 1965 по 1972 г. С 1972 по 2003 г. правящий архиерей Рязанской епархии.

102 *Пушков С., священник.* Начальный период возрождения Московских духовных школ. С. 59.

103 См.: Журнал № 5 Совета Православного богословского института от 26 октября 1945 г. С. 18. Историю Русской Церкви Николай Иванович читал в Духовном училище (новое название богословско-пастырских курсов). С 1946 г. историю Русской Церкви стал читать профессор И. Шабатин.

104 Журнал № 24 Совета МДАиС от 19 февраля 1947 г. С. 141.

патрологии на II курсе Академии¹⁰⁵. Этот курс он преподавал на протяжении почти семи лет, вплоть до 1956 г. Уже в июне 1951 г. Николай Иванович решил подготовить к изданию лекции покойного профессора Киевской духовной академии Сергея Леонтьевича Епифановича (1886–1918)¹⁰⁶, посвящённые церковной письменности первых трёх веков христианства¹⁰⁷. Несмотря на то, что Совет уже в сентябре 1951 г. предполагал назначить двух рецензентов, работа над редактированием лекций по патрологии затянулась на несколько лет. Только весной 1953 г. Николай Иванович смог предложить на рассмотрение Совета три из четырёх запланированных частей. И на этом же заседании были назначены рецензенты профессор протоиерей А. Ветелев и сам Н. И. Муравьёв¹⁰⁸. Через год, летом 1954 г., рецензии были подготовлены. Профессор протоиерей А. Ветелев весьма лестно отозвался о сочинении как С. Л. Епифановича, так и о немалом труде Н. И. Муравьёва, работу которого протоиерей А. Ветелев характеризовал как «...очень ценный дар...для учащихся нашей школы»¹⁰⁹. Таким образом, стараниями и трудами Николая Ивановича Муравьёва для богословской науки было сохранено ценное сочинение профессора С. Л. Епифановича.

Но главной дисциплиной, которой Николай Иванович Муравьёв усердно занимался и которую преподавал всё время в московских духовных школах была история Христианской Церкви. Долгое время Николай Иванович преподавал этот предмет как в Семинарии, так и в Академии. Конечно же, в Семинарии читался более общий курс под названием общая церковная история, а в Академии более специализированная часть — история древней Церкви. В эти годы сохранялась дореволюционная традиция в разделении и преподавании этих курсов. В Семинарии общая церковная история читалась на втором курсе шесть часов, а на третьем курсе четыре часа в неделю. В Академии история

105 Журнал № 17 Совета МДАиС от 2 апреля 1949 г. С. 245–247. Свящ. С. Пушкин некорректно определяет начало чтения лекций по патрологии началом 1949/1950 учебного года, поскольку Н. И. Муравьёв начал преподавать патрологию ещё в предыдущем учебном году (*Пушков С., свящ.* Начальный период возрождения Московских духовных школ. С. 59). Данную неточность повторяют и зависимые от труда Пушкина исследователи.

106 Лекции проф. С. Л. Епифановича были прочитаны в 1911–1912 гг. и записаны студентами. По сведениям Н. И. Муравьёва, данные лекции являлись авторизованными, т.е. проверенными самим С. Л. Епифановичем.

107 См.: Архив МДА. Личное дело Н. И. Муравьёва. С. 26 (само прошение). См. также: Журнал № 10 Совета МДАиС от 19–21 июня 1951 г. С. 174–175.

108 См.: Журнал № 5 Совета МДАиС от 17 апреля 1953 г. С. 135–136.

109 См.: Журнал № 8 Совета МДАиС от 16–17 июня 1954 г. С. 34–36.

древней Церкви читалась на первых двух курсах, по четыре и два часа в неделю соответственно.

Первые изменения в преподавании истории Христианской Церкви были связаны с решением Учебного комитета сократить аудиторные часы у членов администрации. Как следствие, часы уменьшились у инспектора Н. П. Доктусова и секретаря Н. И. Муравьева. С сентября 1952 г. в Семинарии на втором курсе часы по общей церковной истории были переданы диакону Константину Нечаеву (будущему митрополиту Питириму). Такое положение сохранялось до 1956 г. С начала 1956/57 учебного года Н. И. Муравьев стал читать лекции по византологии вместо перешедшего в Ленинградскую духовную академию профессора А. И. Иванова, отказавшись от преподавания общей церковной истории в Семинарии¹¹⁰ и патрологии на втором курсе Академии. И вплоть до своего выхода на пенсию в 1961 г. Николай Иванович Муравьев читал в Академии курс по истории древней Церкви.

По воспоминаниям учеников Николая Ивановича, он как преподаватель был строгим, исправить оценку было сложно. К. Е. Скурат рассказывал такой случай: «Николай Иванович Муравьев читал спокойно, спрашивал строго. Во время занятий обычным был такой диалог профессора со студентом: “Вы читали? — Читал, Николай Иванович, читал. — А нужно не читать, а учить”. И ставил двойку, которую исправить было нелегко»¹¹¹.

Заключение

Николай Иванович Муравьев прожил сложную, насыщенную различными событиями жизнь, как и многие в то переломное время. Происходя из духовного сословия, он выбрал путь духовного образования, последовательно обучаясь в Рязанской семинарии и Киевской академии. Но почему Николай Иванович не принял священный сан, сказать достаточно сложно.

110 Таким образом, с 1956 г. весь курс по общей церковной истории в Семинарии перешёл к доценту священнику Константину Нечаеву. Правда, такое положение сохранялось только в течение месяца. Поскольку после ухода инспектора Н. П. Доктусова, о. К. Нечаев стал преподавать Священное Писание Нового Завета, а преподавание общей церковной истории было опять разделено между двумя преподавателями: на 2 курс был назначен К. М. Комаров, а на 3 курс — К. Е. Скурат. См.: Журнал № 3 Совета МДАиС от 11 октября 1956 г. С. 10–11.

111 Скурат К. Е. С 1947 года... (Воспоминания) // БВ. 2000. Вып. 3. С. 56.

По окончании образования Николай Иванович был призван на фронт, принимал активное участие в Первой мировой войне, где получил тяжёлое ранение, потом воевал в рядах Красной армии.

С начала 1920-х годов Н. И. Муравьёв проживал в Москве, работая на различных предприятиях, но его никогда не оставляла мысль послужить Церкви на поприще духовного образования. И в 1943 г., услышав, что открывается Богословский институт, с радостью изъявил желание в нём преподавать.

Уже в зрелом возрасте, в 53 года, Николай Иванович полностью переменял образ жизни и, как известно, никогда об этом не жалел. Все своё время и энергию Н. И. Муравьёв отдавал Академии, преподавая церковно-исторические дисциплины, а с 1948 г. занял должность секретаря учёного совета. В 50-е годы Николай Иванович Муравьёв, вместе с ректором и инспектором, входил в так называемую «начальственную тройку», которая плодотворно руководила жизнью московских духовных школ.

К чести Николая Ивановича, он был лишён карьерных амбиций. Примером этому могут служить несколько фактов. В конце 1949 г. он отказался от должности казначея Академии, в 1950 г. по состоянию здоровья отказался от своих секретарских обязанностей, а в 1958 г. повторно и уже окончательно освободился от должности секретаря Совета.

Как преподаватель Николай Иванович занимался историей христианской Церкви, в Семинарии преподавал курс общей церковной истории, а в Академии — историю древней Церкви. Спрашивал строго, вообще к преподаванию относился очень ответственно, будучи выпускником дореволюционной Академии. Им были подготовлены к использованию и отредактированы лекции по патрологии профессора Киевской духовной академии С. Л. Епифановича. В архиве Московской духовной академии находятся объёмные лекции по истории древней Церкви и византологии. Традиции духовного образования «старой» академии для Николая Ивановича были определяющими.

В завершение хотелось бы повторить слова заслуженного профессора К. Е. Скурата о том, что Н. И. Муравьёв стремился «сохранить дух “старой” Академии, утвердить его, относиться к нему бережно, даже со своего рода благоговением, с любовью...»¹¹².

112 Скурат К. Е. Памяти профессора Московской духовной академии Николая Ивановича Муравьёва // БВ. 2010. № 11–12. С. 899–900.

Источники

- Журналы Общего собрания Советов Православного богословского института и Богословско-пастырских курсов. 1944–1947 (Архив МДА).
- Журналы Совета Московской духовной академии. 1948–1956 (Архив МДА).
- Личное дело Н. И. Муравьёва (Архив МДА).
- Муравьёв Н. И.* Московская духовная академия в лицах (1943–1948) // БВ. 2010. № 11–12. С. 865–898.
- Савинский С. В., проф.* Московские Православные Духовные Академия и Семинария в 1946/47 учебном году // ЖМП. 1947. № 7. С. 24–43.
- Скурат К. Е.* Памяти профессора Московской духовной академии Николая Ивановича Муравьёва // БВ. 2010. № 11–12. С. 899–902.
- Скурат К. Е.* С 1947 года... (Воспоминания) // БВ. 2000. Вып. 3. С. 18–60.
- Трофимчук М. Х.* Академия у Троицы: Воспоминания. Сергиев Посад: Издательство Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005.

Литература

- Добролюбов И. В.* Историко-статистическое описание церквей и монастырей Рязанской епархии, ныне существующих и упраздненных со списками их настоятелей за XVII, XVIII и XIX столетиями и библиографическими указаниями. Рязань: [б.и.], 1888. Т. 3.
- Платон (Игумнов), архим.* Муравьёв Н. И. Московская духовная академия в лицах (1943–1948) // БВ. 2010. № 11–12. С. 858–864 (вступительная статья архим. Платона (Игумнова)).
- Профессор Николай Иванович Муравьёв (некролог) // ЖМП. 1963. № 8. С. 22–23.
- Пушков С., свящ.* Начальный период возрождения московских духовных школ (1945–1964 гг.). Профессорско-преподавательская корпорация. Кандидатская диссертация. Сергиев Посад, 2002.
- Сборник статей, посвящённых 150-летию пребывания в Троице-Сергиевой Лавре. Загорск, 1964. Т. 2. С. 62–65.
- Светозарский А. К.* Участие киевлян в возрождении Московских духовных школ. Доклад на международной научно-практической конференции «История духовных школ» в Киевской духовной академии в 2010 г. Московская духовная академия. Кафедра церковной истории: [Электронный ресурс]. URL: http://history-mda.ru/publ/uchastie_kievlyan_v_voz_48.html (дата обращения 24.06.2019).
- Селянин А.* История Московской духовной академии в первое 20-летие ее возрождения (1944–1964 гг.). Кандидатская диссертация. Сергиев Посад, 1994.

Administrative and Scientific-Pedagogical Activity of Professor

Nikolaï Ivanovich Muravyev in Moscow Theological Schools

Priest Ioann E. Kechkin

PhD in Theology

Teacher and Secretary of the Department of Church-practical disciplines of Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

akoluf@yandex.ru

For citation: Kechkin Ioann E., priest. "Administrative and Scientific-Pedagogical Activity of Professor Nikolaï Ivanovich Muravyev in Moscow Theological Schools". *Theological Herald*, vol. 34, no. 3, 2019, pp. 190–217. (In Russian) doi: 10.31802/2500-1450-2019-34-190-217

Annotation. The article is devoted to the personality and activity of Professor of Moscow theological schools Nikolai Ivanovich Muravyev (1891–1963). Having finished in 1915 the Kiev theological Academy, N. I. Muravyov, having passed the First world war and civil war, working at various enterprises, only thirty years later, already in adulthood, enters the service in Moscow theological schools. All his time and energy N. I. Muravyov gave the Moscow theological Academy, teaching Church historical disciplines, and from 1948 to 1958, with a short break, served as Secretary of the Academic Council of the Academy. In the 50s, Nikolai Ivanovich Muravyov, together with the rector and inspector, was a member of the so-called "top three", which fruitfully led the life of Moscow theological schools. The article will attempt to restore the image of Professor Nikolai Ivanovich Muravyov, to clarify some facts from his biography, to analyze scientific, pedagogical and administrative activities.

Keywords: Moscow theological Academy, Nikolay Ivanovich Muravyev, spiritual education, theological education.

References

- Murav'jov N. I., "Moskovskaja duhovnaja akademija v licah (1943–1948)" ["Moscow theological Academy in persons (1943–1948)"], *Bogoslovskij vestnik [Theological herald]*, 2010, no. 11–12, pp. 865–898 (in Russian).
- Platon (Igumnov), arhim., "Murav'jov N. I. Moskovskaja duhovnaja akademija v licah (1943–1948)" ["Murav'jov N. I. Moscow theological Academy in persons"], *Bogoslovskij vestnik [Theological herald]*, 2010, no. 11–12, pp. 858–864 (in Russian).
- "Professor Nikolaj Ivanovich Murav'jov (nekrolog)" ["Professor Nikolai Ivanovich Murav'jov (obituary)"], *Zhurnal Moskovskoj Patriarhii [Journal Of The Moscow Patriarchate]*, 1963, no. 8, pp. 22–23 (in Russian).
- Pushkov S., priest, *Nachal'nyj period vozrozhdenija moskovskih duhovnyh shkol (1945–1964 gg.). Professorsko-prepodavatel'skaja korporacija. Kandidatskaja dissertacija [The initial period*

- of revival of Moscow theological schools (1945–1964). Faculty Corporation. Candidate dissertation], Sergiev Posad, 2002 (in Russian).*
- Savinskij S. V., prof., “Moskovskie Pravoslavnye Duhovnye Akademija i Seminarija v 1946/47 uchebnom godu” [“Moscow Orthodox Theological Academy and Seminary in 1946/47 academic year”], *Zhurnal Moskovskoj Patriarhii [Journal Of The Moscow Patriarchate]*, 1947, no. 7, pp. 24–43 (in Russian).
- Sbornik statej, posvjashhjonnyh 150-letiju prebyvanija v Troice-Sergievoj Lavre [Collection of articles dedicated to the 150th anniversary of the Trinity-Sergius Lavra]*, Zagorsk, 1964, vol. 2, pp. 62–65 (in Russian).
- Seljanin A., *Istorija Moskovskoj duhovnoj akademii v pervoe 20-letie ee vozrozhdenija (1944–1964 gg.). Kandidatskaja dissertacija [History of the Moscow Theological Academy in the first 20 years of its revival (1944–1964). Candidate dissertation]*, Sergiev Posad, 1994 (in Russian).
- Skurat K. E., “Pamjati professora Moskovskoj duhovnoj akademii Nikolaja Ivanovicha Murav’jova” [“In memory of Professor of the Moscow theological Academy Nikolai Ivanovich Muravyev”], *Bogoslovskij vestnik [Theological herald]*, 2010, no. 11–12, pp. 899–902 (in Russian).
- Skurat K. E., “S 1947 goda... (Vospominanija) [“Since 1947... (Memories)”], *Bogoslovskij vestnik [Theological herald]*, 2000, issue 3, pp. 18–60 (in Russian).
- Svetozarskij A. K., *Uchastie kievljan v vozrozhdenii Moskovskih duhovnyh shkol. Doklad na mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoj konferencii “Istorija duhovnyh shkol” v Kievskoj duhovnoj akademii v 2010 g. [Participation of people from Kiev in the revival of Moscow theological schools. Report at the international scientific-practical conference “History of spiritual schools” in Kiev theological Academy in 2010]*, Available at: http://history-mds.ru/publ/uchastie_kievlyan_v_voz_48.html (24.06.2019) (in Russian).
- Trofimchuk M. H., *Akademija u Troicy: Vospominanija [Academy have Trinity: Memories]*, Sergiev Posad: Izdatel’stvo Svjato-Troickoj Sergievoj Lavry [Publishing House Of The Holy Trinity St. Sergius Lavra], 2005 (in Russian).

НЕКОТОРЫЕ КАНОНИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ДЕЙСТВИЙ ПАТРИАРХА КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОГО ВАРФОЛОМЕЯ (АРХОНДОНИСА) НА УКРАИНЕ НА РУБЕЖЕ 2018– 2019 ГОДОВ

Протоиерей Иоанн Лapidус

кандидат богословия
доцент кафедры церковно-практических дисциплин
Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
j.lapidus@mail.ru

Для цитирования: *Лapidус И. Э., прот.* Некоторые канонические аспекты действий Патриарха Константинопольского Варфоломея (Архондониса) на Украине на рубеже 2018–2019 годов // Богословский вестник. 2019. Т. 34. № 3. С. 218–246. doi: 10.31802/2500-1450-2019-34-218-246

Аннотация

УДК 348.5 (262.3)

В данном исследовании проводится анализ действий Патриарха Константинопольского Варфоломея на рубеже 2018/19 годов в связи с церковной ситуацией на Украине. Цель исследования — показать антиканонический характер акций, предпринятых Константинополем в отношении Украинской Православной Церкви. В качестве методологии используется историко-канонический подход, иллюстрирующий несостоятельность претензий предстоятеля Константинопольского Патриархата на всемирную юрисдикцию и доказывающий грубое нарушение канонических норм, содержащихся в Каноническом корпусе Православной Церкви.

Ключевые слова: каноническое церковное право, отношения между Поместными Церквями, патриарх Константинопольский Варфоломей, Украинская Православная Церковь, антиканонические действия, позиция Русской Православной Церкви относительно церковного кризиса на Украине.

Да не вкрадывается, под видом
священнодействия,
надменность власти мирской, и да не
утратим помалу,
неприметно, той свободы, которую даровал
нам кровью Своею
Господь наш Иисус Христос, освободитель
всех человеков.

8-е правило III Вселенского Собора

События на Украине второй половины 2018 — начала 2019 г. вызвали целый ряд вопросов относительно каноничности, то есть законности, с точки зрения церковного права, действий патриарха Константинопольского Варфоломея. Как известно, правомочность и легитимность тех или иных действий, а также вытекающих из них последствий определяется соответствием поступков члена Церкви церковным канонам. Если действия противоречат конкретным каноническим нормам, то подобные поступки расцениваются как нелегитимные, канонически ничтожные и влекут за собой прещения как в отношении мирянина, так и в отношении клирика.

Перед непосредственным каноническим анализом действий патриарха Варфоломея на Украине нужно отметить, что до событий 2018 г. в отношениях между Московским и Константинопольским Патриархатами сохранялся определенный *status quo*, характеризовавшийся полнотой общения между двумя Православными Церквями. Последний серьёзный конфликт, приведший к разрыву евхаристического общения, имел место в 1996 г., когда Константинополь создал параллельные церковные структуры на канонической территории Русской Православной Церкви в Эстонии. Отношения двух Церквей за почти четверть века, прошедшую после восстановления евхаристического общения, нельзя назвать безоблачными, однако, в указанный период Константинополь не совершал явных действий, которые можно было бы расценить как нарушение юрисдикционных границ Русской Церкви.

Патриарх Варфоломей с момента избрания на Константинопольскую кафедру в 1991 г. неоднократно совершал официальные визиты в пределы Московского Патриархата (в 1993, 1997, 2008 и 2010 гг.), в том числе посещая и Украину. В ходе этих визитов глава Константинопольского Патриархата неоднократно подчёркивал, что на Украине существует лишь одна каноническая Церковь, находящаяся в евхаристическом общении с иными Поместными Православными Церквями — это Украинская Православная Церковь Московского Патриархата, возглавляемая митрополитом Владимиром (Сабоданом), а после его кончины митрополитом Онуфрием (Березовским).

Принципиально важно иметь в виду, что канонический статус предстоятелей Украинской Православной Церкви и юрисдикция Московского Патриархата, равно как и канонические прещения, наложенные на бывшего митрополита Филарета (Денисенко), не подвергались сомнению и не оспаривались до 2018 г. ни в одной Поместной Православной Церкви, включая Константинопольскую, также никем не признавались в качестве канонических церковных структур так называемая Украинская автокефальная православная церковь (УАПЦ) и так называемая Украинская православная церковь киевского патриархата (УПЦ КП).

В своём ответе от 26 августа 1992 г. на извещение о решениях Архиерейского Собора Русской Православной Церкви, на котором лишили сана митрополита Филарета (Денисенко), патриарх Варфоломей, обращаясь к патриарху Алексию II, писал: «Мы желаем братски сообщить Вашей любви, что наша... Церковь, признавая полноту исключительной по этому вопросу компетенции Вашей... Церкви (курсив мой — прот. И. Л.), принимает синодально решенное о вышесказанном, не желая доставлять никакой трудности Вашей Сестре-Церкви»¹.

В ответе на извещение об отлучении от Церкви монаха Филарета (Денисенко) на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 1997 г., патриарх Варфоломей сообщает: «Мы с должным вниманием на заседании нашего Святого и Священного Синода прочитали... письмо... о каноническом решении Вашего Священного Синода относительно анафематствования Филарета (Михаила Денисенко)... Получив уведомление об упомянутом решении, мы сообщили о нём иерархии нашего Вселенского Престола и просили её впредь никакого церковного общения с упомянутыми лицами не иметь (курсив мой. — прот. И. Л.)»².

В письме от 22 июля 2005 г. предстоятель Константинопольского Патриархата сообщает патриарху Алексию о встрече с президентом Украины В. А. Ющенко на Фанаре, в ходе которой обсуждалась церковная ситуация в стране. «Наша Мерность... указала на необходимость её решения посредством предписанной священными канонами церковной практики и, прежде всего, предложила продолжить диалог между Московским Патриархатом и Вселенским Патриархатом»³.

- 1 Письмо Патриарха Константинопольского Варфоломея Патриарху Московскому и всея Руси Алексию II. Аріѳм. Прот. 1203 от 26.08.1992.
- 2 Письмо Патриарха Константинопольского Варфоломея Патриарху Московскому и всея Руси Алексию II. Аріѳм. Прот. 282 от 7.04.1997.
- 3 Письмо Патриарха Константинопольского Варфоломея Патриарху Московскому и всея Руси Алексию II. Аріѳм. Прот. 811 от 22.07.2005.

В письме от 4 декабря 2015 г. отмечается, что «Святейшая Константинопольская Церковь время от времени принимает и, как это должно быть, внимательно выслушивает просьбы православных верующих на Украине и её гражданских властей о разрешении... разделений среди православной паствы, не ставя при этом каким-либо образом под сомнение канонические права вашей Святейшей Русской Церкви там... (ἀνευ οἰασδήτινος ἀμφισβητήσεως τῶν ἐκεῖ κανονικῶν δικαίων τῆς καθ' Ἑμᾶς Ἀγιωτάτης Ἐκκλησίας τῆς Ρωσσίας) (курсив мой. — прот. И. Л.). Мы ещё раз заявляем Вашему Блаженству, что дали ясные указания воздерживаться от всякого общения в таинствах или сослужении с данными раскольниками... заботясь о поддержании братских отношений между нашими Церквями, каковые мы считаем драгоценным благом, мы не будем предпринимать никаких действий, которые могли бы вызвать огорчение, желая, чтобы всё было устроено, по возможности, путем доброго сотрудничества наших Церквей (курсив мой. — прот. И. Л.)»⁴.

Однако вышеприведённые признания «исключительной компетенции» и «канонических прав» Московского Патриархата на Украине, а также заверения в приверженности «доброму сотрудничеству» оказались λέξεις υδροφαεῖς, и в 2018 г. патриарх Варфоломей совершил ряд действий, не только приведших к кризису в отношениях двух Церквей-Сестёр, но и имеющих последствия в сфере взаимоотношений всех Православных Поместных Церквей.

Для того чтобы установить факт несоответствия канонам Православной Церкви действий патриарха Варфоломея, необходимо определить источник канонических норм, который был бы общепризнанным и общеобязательным в каноническом праве всех Православных Поместных Церквей. Такой правовой основой принято считать Канонический корпус, содержащийся в Номоканоне в XIV титулах в редакции 883 г., традиционно приписываемой патриарху Константинопольскому Фотию⁵. В данной статье будут использованы тексты канонов из Афинской Синтагмы Г. Раллиса и М. Потлиса⁶. Русский

4 Письмо Патриарха Константинопольского Варфоломея Патриарху Московскому и всея Руси Кириллу. Αριθμ. Πρωτ. 1099 и 1100 от 4.12.2015.

5 Бенешевич В. Н. Канонический сборник XIV титулов со второй четверти VII в. до 883 г. СПб., 1905. С. 100.

6 Ράλλης Γ., Ποτλής Μ. Σύνταγμα τῶν Θεῶν καὶ Ἱερῶν Κανόνων τῶν Ἀγίων καὶ πανευφήμων Ἀποστόλων, καὶ τῶν Ἱερῶν καὶ Ὀικουμενικῶν καὶ τοπικῶν Συνόδων, καὶ τῶν κατὰ μέρος Ἀγίων Πατέρων. Ἀθήναι, 1852–1859.

и славянский переводы Корпуса находятся в многочисленных дореволюционных и современных изданиях⁷.

Действия патриарха Варфоломея, противоречащие общепринятым православным канонам, разрушающие *modus vivendi* в современной практике межправославных отношений и вызывающие сильнейшее отторжение в Русской Православной Церкви, могут быть условно разделены на две группы. Первая группа — вторжение на каноническую территорию иной Поместной Церкви, что включает в себя волонтаристскую отмену грамот 1686 г. о переходе Киевской митрополии в юрисдикцию Московского Патриархата, назначение экзархов в другую Церковь без согласования со священноначалием этой Церкви, учреждение церковных структур на канонической территории другой Поместной Церкви. Вторая группа — игнорирование канонических решений иной Православной Церкви в отношении её клириков, что подразумевает приём в общение лиц, находящихся под запретом в иной Поместной Церкви, восстановление бывшего клирика в сане после анафематствования в иной Православной Церкви, сослужение с клириками, находящимися в расколе либо не имеющими канонически действительного рукоположения.

Канонические нормы, содержащиеся в правилах Православной Церкви, говорят о территориальных границах власти епископа, подчёркивают исторически сложившуюся реальность разграничений между епархиями и Поместными Церквями, провозглашают недопустимость нарушения юрисдикционных границ и вторжения на каноническую территорию другого епископа или иной Поместной Церкви. Каноническое право Православной Церкви, в отличие от канонического права Римско-Католической Церкви, не знает епископа, имевшего или имеющего неограниченную юрисдикцию. Как известно, претензии римских пап

7 См., например:

Книга правил святых Апостол, святых соборов вселенских и поместных, и святых отцов. М., 1862 г;

Книга правил святых Апостол, святых соборов вселенских и поместных, и святых отцов. М., 1893 г;

Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. М., 1994;

Правила святых Апостолов, святых Вселенских и Поместных соборов и святых отцов с толкованиями. М., 2000;

Книга правил святых апостол, святых Соборов Вселенских и Поместных и святых отец. М., 2004;

Правила святых апостолов и святых отец, святых Вселенских Соборов, святых Поместных Соборов с толкованиями. М, Сибирская Благовонница, 2011, тт. 1–3.

Каноны или книга правил. Минск, 2016.

на всемирную власть вызывали горячее неприятие на Востоке, особенно в «новом Риме», как до 1054 г., так и после, как с точки зрения православной экклезиологии, так и с точки зрения православной каноники. Однако с начала XX в. Константинополь пытается «переформатировать всю структуру мирового православия и занять в нём место если не верховного главы, то, во всяком случае, уникального по своему статусу “попечителя” всех остальных Поместных Церквей»⁸. Как неоднократно случалось в истории Церкви, усиленная полемика с одной аберрацией привела к появлению другой аберрации, к «инфицированию» вирусом папства предстоятелей Константинопольского Патриархата. Характерной иллюстрацией того, как трансформировался образ и значение хоть и первой в диптихе, но все же одной из Поместных Церквей в сознании её предстоятеля, служит недавнее интервью, данное Патриархом Варфоломеем сербскому изданию «Politika». «Наш Патриархат имеет таинственный характер... здесь, в Первой Церкви, была осуществлена великая тайна, которая превосходит человеческую логику и может быть воспринята только в свете веры и содействия небес и земли»⁹. Конкретный Патриархат перестает быть церковно-административной структурой, возникшей в IV в., с вполне определёнными границами, с хорошо известной историей, в которой рядом с предстоятелями-святыми соседствуют предстоятели-ересиархи, осуждённые на Вселенских Соборах. Он становится предметом веры, имеющим атрибуты, обычно прилагаемые непосредственно к Телу Христову — «столпу и утверждению истины» (1 Тим. 3, 15).

В ответе на письмо архиепископа Албанского Анастасия по поводу ситуации на Украине, патриарх Варфоломей говорит об «известной всем всесвященной и страшной *сверхграничной ответственности* (курсив мой. — *прот. И. Л.*), которую богоносные отцы, через божественные и священные каноны, возложили на престол Константина»¹⁰. В каких конкретно канонах содержится указание на эту *ὕπερ ὅρα εὐθύνη*? Очевидно, что речь идет о 9-м, 17-м и 28-м правилах IV Вселенского

8 Кузенков П. В. Понимание «вселенскости» в православной традиции. URL: <http://pravoslavie.ru/119692.html>.

9 Interview of Ecumenical Patriarch Bartholomew by Z. Rakocevic for the Serbian newspaper «Politika» от 22.03.2019. URL: https://www.ecupatria.org/2019/03/22/interview-of-ecumenical-patriarch-bartholomew-by-z-rakocevic-for-the-serbian-newspaper-politika/?fbclid=IwAR_0IzJNG9I5XpCHliEQoqQT8DhX_wyqhyBXrzOqa_UWrAqOwAwaRooqsnus.

10 Письмо Патриарха Константинопольского Варфоломея архиепископу Тиранскому и всей Албании Анастасию. Ἀριθμ. Прот. 104 от 20.02.2019.

Собора в Халкидоне, на которые постоянно ссылаются апологеты сверх-полномочий Константинопольского Патриархата.

Ниже приводятся эти правила:

Правило 9

«Аще который клирик с клириком же имеет судное дело, да не оставляет своего епископа и да не перебегает к светским судилищам. Но сперва да производит свое дело у своего епископа, или, по изволению того же епископа, избранные обеими сторонами да составят суд. А кто вопреки сему поступит, да подлежит наказаниям по правилам. Аще же клирик со своим или со иным епископом имеет судное дело, да судится в областном соборе. Аще же на митрополита области епископ или клирик имеет неудовольствие, да обращается или к экзарху великой области, или к престолу царствующего Константинополя и пред ним да судится»¹¹.

Правило 17

«...Аще же кто будет обижен от своего митрополита, да судится пред экзархом великия области или пред константинопольским престолом, якоже речено выше. Но аще царскою властью вновь устроен или впредь устроен будет град, то распределение церковных приходов да последует гражданскому и земскому порядку»¹².

Правило 28

«Во всем последуя определениям святых отец и признавая читанное ныне правило ста пятидесяти боголюбезнейших епископов, бывших в соборе во дни благочестивыя памяти Феодосия в царствующем граде Константинополе, новом Риме, тожде самое и мы определяем

11 *Ράλλης Γ., Ποτλής Μ. Σύνταγμα των Θείων και Ιερών Κανόνων*. Т. В'. Σ. 237. Славянский перевод: Правила Святых Вселенских Соборов с толкованиями. М., 2011. С. 183

12 *Ράλλης Γ., Ποτλής Μ. Σύνταγμα των Θείων και Ιερών Κανόνων*. Т. В'. Σ. 258. Славянский перевод: Правила Святых Вселенских Соборов с толкованиями. С. 212

и постановляем о преимуществах святейшия церкви тогожде Константинополя, нового Рима. Ибо престолу ветхого Рима отцы прилично дали преимущества: поелику то был царствующий град. Следуя тому же побуждению и сто пятьдесят боголюбнейшие епископы предоставили равные преимущества святейшему престолу нового Рима, праведно рассудив, да град, получивший честь быти градом царя и синклита и имеющий равные преимущества с ветхим царственным Римом, и в церковных делах возвеличен будет подобно тому и будет второй по нем. Посему токмо митрополиты областей, понтийские, асийские и фракийские, и такожде епископы у иноплеменников вышереченных областей да поставляются от вышереченного святейшего престола святейшие константинопольские церкви, сиречь каждый митрополит вышепомянутых областей, с епископами области, должны поставляти епархиальных епископов, как предписано божественными правилами. А самые митрополиты вышепомянутых областей должны поставляемы быти, как речено, константинопольским архиепископом по учинении согласного, по обычаю, избрания и по представлении ему оног»¹³.

Находясь в рамках логики отцов Халкидонского Собора 451 г., нельзя отрицать тот факт, что «преимущества» (τὰ πρεσβεῖα) Константинопольской Церкви даны ей не в силу особой таинственной благодати, неизвестной Древней Церкви, не в силу дара непогрешимости епископа Константинополя, получаемого им в момент избрания на кафедру, не в силу особого чрезвычайного экклезиологического статуса, не в силу евангельских обетований Спасителя, а исключительно в силу того, что Константинополь, основанный в 330 г., получил честь стать «городом царя и правительства (сената)» (τὴν βασιλεία καὶ συγκλήτῳ τιμηθεῖσαν πόλιν). Вторая столица империи, «имеющая равные преимущества с ветхим царственным Римом, и в церковных делах возвеличена будет подобно тому и будет вторая по нем» (καὶ τῶν ἴσων ἀπολαύουσαν πρεσβεῖων τῇ πρεσβυτέρᾳ βασιλίδι Ῥώμῃ, καὶ ἐν τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς ὡς ἐκείνην μεγαλύνεσθαι πράγμασι, δευτέραν μετ' ἐκείνην ὑπάρχουσαν). По совершенно справедливому замечанию архиепископа Петра (Л'Юилье), такое повышение статуса Константинопольской Церкви стало «транспозицией политического положения Константинополя в церковную сферу»¹⁴. В другом месте он пишет: «Постановления... полностью

13 *Ράλλης Γ., Ποτλής Μ. Σύνταγμα τῶν Θεῶν καὶ Ἱερῶν Κανόνων*. Τ. Β'. Σ. 280–281. Славянский перевод: Правила Святых Вселенских Соборов с толкованиями. М., 2011. С. 245–247.

14 *Peter (L'Huillier), archbishop. The Church of the Ancient Councils*. Crestwood; New York, 1996. P. 121.

основываются на принципе соответствия гражданского и церковного устройства, который состоит в том, что каноническое положение должно следовать политико-административному порядку...»¹⁵. Отцы IV Вселенского Собора повторяют каноническую норму, содержащуюся в **3-м правиле II Вселенского Собора:**

«Константинопольский епископ да имеет преимущество чести по римском епископе, потому что град оный есть новый Рим»¹⁶.

Правило опять говорит о сугубо гражданском, светском, государственном источнике этих преимуществ — данный город есть новая столица империи. Именно политико-административный принцип положен в основу возвышения одних кафедр в Древней Церкви и объясняет достаточно скромную роль других, несмотря на их церковно-историческое значение или древнее происхождение. Впервые этот принцип упоминается в 6-м и 7-м правилах I Вселенского Собора 325 г. в Никее. Согласно им, епископы столиц диоцезов префектуры Восток — Александрии и Антиохии — наделялись такими же преимуществами, как и епископ Рима. О том, что политический фактор в выдвижении той или иной кафедры имел ключевое значение говорит то, что Иерусалимская Церковь, являющаяся с точки зрения церковной гимнографии и литургического сознания истинной «*матерью Церквей* (курсив мой. — *прот. И. Л.*), Божиим жилищем», «первой, принявшей оставление грехов Воскресением»¹⁷, начиная с IV Вселенского Собора, стала занимать скромное пятое место в сложившейся пентархии, а Кипрская кафедра, чей автокефальный статус был подтверждён в 431 г. на III Вселенском Соборе в Эфесе (8-е правило), в этот почётный круг вообще не входила.

В чём же выражаются, согласно вышеуказанным канонам, преимущества Константинопольской кафедры?

Заключительные части 9-го и 17-го правил Халкидонского Собора говорят о праве апелляции в случае судебных разбирательств клириков и епископата: «Аще же на митрополита области епископ или клирик имеет неудовольствие, да обращается или к экзарху великой области, или к престолу царствующего Константинополя и пред ним да судится», «аще же кто будет обижен от своего митрополита, да судится пред экзархом великия области или пред константинопольским престолом, якоже речено выше».

15 *Пётр (Льюилье), архиеп.* Правила первых четырех Вселенских Соборов. М., 2005. С. 446.

16 *Ράλλης Γ., Ποτλής Μ.* Σύσταγμα τῶν Θείων καὶ Ἱερῶν Κανόνων. Т. В'. Σ. 173. Славянский перевод: Правила Святых Вселенских Соборов с толкованиями. М., 2011. С. 89.

17 Стихира воскресная, 8 глас.

На том, что не может быть трансграничной власти ни у кого, включая Константинопольского патриарха, настаивает уже в XII в. Зонара в своих комментариях на 17-е правило Халкидона, говоря: «Но не над всеми без исключения митрополитами Константинопольский патриарх поставляется судьёй, а только над подчинёнными ему. Ибо он не может привлечь к своему суду митрополитов Сирии, или Палестины и Финикии, или Египта против их воли; но митрополиты Сирии подлежат суду Антиохийского патриарха, а палестинские — суду патриарха Иерусалимского, а египетские должны судиться у патриарха Александрийского, от которых они принимают и рукоположение и которым именно и подчинены»¹⁸. Наличие разногласий по поводу роли епископа Константинополя в V в. среди византийских толкователей¹⁹ говорит лишь о том, что к XII в. было утрачено понимание некоторых церковно-административных реалий предшествующего исторического периода. Поэтому странно выглядит реплика заслуженного профессора Афинского университета В. Фидаса, который называет мнение Зонары «неясным и двусмысленным»²⁰. Для Зонары «аксиоматической истиной» является совпадение юридической правомочности главных кафедр Вселенской Церкви с географической областью их юрисдикции»²¹. Взгляд Зонары полностью разделяет составитель авторитетнейшего «Пидалиона» прп. Никодим Святогорец²². Та же точка зрения присутствует в капитальном труде канонизированного Сербской Православной Церковью священноисповедника епископа Никодима (Милаша)²³. Неясным и двусмысленным является не мнение Зонары, представляющееся в данном случае, наоборот, предельно конкретным и абсолютно понятным, а сам термин *ἐξάρχος τῆς διοικήσεως*. Действительно, имеются существенные расхождения в понимании этого термина, которым оперировали участники IV Вселенского Собора. Целый ряд исследователей, затрагивающих данную тему²⁴, предлагает понимать предписания

18 *Ράλλης Γ., Ποτλής Μ. Σύνταγμα τῶν Θείων καὶ Ἱερῶν Κανόνων*. Τ. Β΄. Σ. 260. Славянский перевод: Правила Святых Вселенских Соборов с толкованиями. М., 2011. С. 215.

19 См. комментарий Аристина к 9-му правилу.

20 *Φειδάς Β. Η Συνοδική Πράξις τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου (1686) καὶ ἡ Αὐτοκεφαλία τῆς Ἐκκλησίας Οὐκρανίας*. URL: <http://www.ec-patr.org/docdisplay.php?lang=gr&id=2627&ta=gr>.

21 *Πётρ (Л'Юилье), архиеп.* Правила первых четырех Вселенских Соборов. С. 419.

22 *Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηός, τῆς Μίας Ἀγίας, Καθολικῆς καὶ Ἀποστολικῆς τῶν ὀρθόδοξων Ἐκκλησίας*. Ἀθήναι, 1957. Σ. 192–193.

23 *Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского*. М., 1994. Т. 1. С. 374.

24 *Müller K. Kirchengeschichte*. Tübingen, 1938. Bd. 1. S. 656–658; *Jones A. The Later Roman Empire*. Oxford, 1964. Vol. 3. P. 300; *Darrouzès J. Documents inédits d'ecclésiologie byzantine*. Paris, 1966. P. 79.

вышеупомянутых правил следующим образом: выбор между «эксархом диоцеза» и «престолом Константинополя» зависит не от предпочтения сторон, а от церковно-административной ситуации в конкретном диоцезе. То есть там, где есть эксарх, надо обращаться к нему; там, где нет, надо обращаться в Константинополь. Итог дискуссиям подводит архиепископ Пётр (Л'Юилье), который пишет: «Мы считаем весьма вероятным отсутствие власти эксарха на уровне диоцеза в Понте, Азии и Фракии. В таком случае вполне логично было обратиться к Константинопольской кафедре за разрешением спорных вопросов... Все остальные толкования отличаются либо произвольностью, либо основываются на маловероятных анахронизмах»²⁵.

Если попытаться посмотреть на определения Халкидонского Собора в контексте реалий V в., а не в контексте экклезиологической эквилибристики Фанара XXI в., то станет очевидно, что 9-е, 17-е и 28-е правила, говорящие о епископе «нового Рима», утверждают его значение и власть не в качестве «всесвященной и страшной сверхграничной ответственности», как об этом пишет патриарх Варфоломей, а в границах конкретных областей. Предстоятель столичного града получает привилегию поставлять «митрополитов областей, понтийской, асийской и фракийской и также епископов у иноплеменников вышереченных областей».



Римская империя в 395 г. по Р. Х.

При взгляде на карту видно, что юрисдикционные полномочия, которыми наделялся предстоятель Константинополя в качестве преимуществ, распространялись лишь на три соседствующие с новой столицей области, что вполне соответствует аналогичным полномочиям, имевшимся у предстоятелей старейших и почетнейших кафедр — Рима, Александрии, Антиохии и Иерусалима. Что касается хиротоний «епископов у иноплеменников вышереченных областей» (τοὺς ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς ἐπισκόπους τῶν προεῖρημένων διοικήσεων), то, согласно аргументированному мнению архиепископа Петра (Л'Юилье)²⁶, речь идёт о районах, расположенных на границах гражданских диоцезов Фракии и Понта, поскольку трудно предположить наличие варваров в Азии, находящейся «внутри» империи и окружённой другими диоцезами. Так же понимает эту фразу и прп. Никодим Святогорец²⁷. Появившаяся в начале XX в. и излагаемая в некоторых публикациях идея о том, что территория, граничащая с Фракией и Понтом (см. вышеприведённую карту), включает в себя буквально весь мир, что отцы IV Вселенского Собора, говоря об иноплеменниках, живших поблизости с этими областями, пророчески указывали на Австралию, Китай и Америку, подробно разобрана в актуальной до сих пор статье профессора С. В. Троицкого²⁸.

Подводя итог вышесказанному, можно утверждать, что современная трактовка прав и преимуществ епископа «нового Рима» адептами сверхполномочий Константинополя совершенно не соответствует тому, что провозглашалось участниками Халкидона. В последовавшей за Собором переписке папы Льва с императором Маркианом, императрицей Пульхерией и патриархом Константинопольским Анатолием²⁹, фигурирует явное несогласие с наделением предстоятеля столичной Церкви юрисдикционными полномочиями в трёх диоцезах. Справедливо будет предположить, что если бы тогда в Риме узнали о претензиях Константинополя на всю планету, то Акакианская схизма 484–519 гг. померкла бы перед разразившимся после этого конфликтом. Однако постепенное политическое возвышение Константинополя, проходившее одновременно с усугубляющимся упадком Рима и начавшимся процессом деградации государственности на Западе, послужило основой

26 Пётр (Л'Юилье), архиеп. Правила первых четырех Вселенских Соборов. С. 461–467.

27 Πηδάλιον. Σ. 209.

28 Троицкий С. В. О границах распространения права власти Константинопольской Патриархии на «диаспору» // ЖМП. 1947. № 11. С. 34–45.

29 Epistula CIV, ad Marcianum // ACO. II. IV. P. 55–57; Epistula CV, ad Pulcheriam Augustam // Ibid. P. 57–59; Epistula CVI, ad Anatolium episcopum // Ibid. P. 59–62.

эволюции взглядов столичных епископов на самих себя, что не всегда находило понимание у их римских визави. Эта тенденция иллюстрируется 36-м правилом Трулльского Собора, представляющим собой повторение уже неоднократно сказанного о «новом Риме» в канонах IV и V вв. Последовавшие в VII в. события, приведшие к отрыву от империи в результате исламских завоеваний трёх патриархатов, вознесли предстоятеля Константинополя на недостижимую для патриархов Александрии, Антиохии и Иерусалима высоту, что отразилось в соответствующем отношении к столичному епископу, который являлся единственным патриархом, свободно осуществляющим свои функции в пределах христианской империи, на территориях, не захваченных мусульманами. Это был вполне объективный и понятный процесс, который, однако, выходит далеко за рамки полномочий, данных епископу града Константина в 451 г. Но даже находясь на вершине власти в период зенита могущества империи, патриарх Константинопольский не приписывал себе той власти, на которую претендует Фанар, через полтысячелетия (!) после падения Византии.

Находясь на твёрдом историко-каноническом основании, глядя на место епископа Константинополя в Древней Церкви сквозь призму канонов в их традиционном и общепринятом понимании, а не сквозь призму возникших в XX в. мечтаний первой среди равных кафедры о самой себе, можно перейти к изложению конкретных канонических норм, нарушенных патриархом Варфоломеем.

На протяжении всего периода формирования канонического корпуса Православной Церкви, то есть с доникейской эпохи до IX в., каноны говорят об одних и тех же принципах взаимного уважения границ и невмешательства в дела других Церквей.

14-е апостольское правило

«Епископу не дозволяется, оставив свою епископскую область, захватывать другую, даже если многие его принуждают, разве только будет какая-нибудь благословная причина, заставляющая его сделать это, а именно в случае, когда он может словом благочестия принести большую пользу живущим там. Но и это не самовольно, а по решению многих епископов и по настоятельнейшей просьбе»³⁰.

30 *Ράλλης Γ., Ποτλής Μ. Σύσταγμα των Θείων και Ιερών Κανόνων*. Т. В'. Σ. 18. Славянский перевод: Правила святых апостолов и святых отец с толкованиями. С. 50–51.

35-е апостольское правило

«Епископ да не дерзает вне пределов своя епархии творити рукоположения во градах и в селех, ему не подчиненных. Аще же обличен будет, яко сотвори сие без согласия имеющих в подчинении грады оные или села, да будет извержен и он, и поставлении от него»³¹.

2-е правило II Вселенского Собора

«Областные епископы да не простирают своя власти на церкви за пределами своя области и да не смешивают церковей, но, по правилам, александрийский епископ да управляет церковями токмо египетскими; епископы восточные да начальствуют токмо на востоке, с сохранением преимуществ антиохийской церкви, правилами никейскими признанных; также епископы области асийския да начальствуют токмо в Азии; епископы понтийские да имеют в своем ведении дела токмо понтийския области, фракийские токмо Фракии. Не быв приглашены, епископы да не переходят за пределы своя области для рукоположения или какого-либо другого церковного распоряжения. При сохранении же вышеписанного правила о церковных областях, явно есть, яко дела каждая области благоучредати будет собор тоя же области, как определено в Nikeи. Церкви же Божии у иноплеменных народов долженствуют быти правимы по соблюдававшемуся донныне обыкновению отцев»³².

Согласно толкованию последнего из приведенных правил Зонарой, «за пределы своя области» означает, что епископ не может совершать никакого иерархического распоряжения не призванный; но может, если будет призван и получит на это поручение от многих епископов, по 14-му апостольскому правилу, а «делами церковного управления в каждой епархии, как то: избраниями, рукоположениями и разрешением недоумений при отлучениях, епитимиях и прочим

31 *Ράλλης Γ., Ποτλής Μ. Σύνταγμα τῶν Θείων καὶ Ἱερῶν Κανόνων. Τ. Β΄. Σ. 47.* Славянский перевод: Правила святых апостолов и святых отец с толкованиями. С. 93–94.

32 *Ράλλης Γ., Ποτλής Μ. Σύνταγμα τῶν Θείων καὶ Ἱερῶν Κανόνων. Τ. Β΄. Σ. 169–170.* Славянский перевод: Правила святых апостолов и святых отец с толкованиями. С. 85–86.

такowym — правило постановляет заведовать собору каждой области»³³.

Комментируя это правило, Вальсамон пишет, что «в древности все митрополиты епархий были независимы (автокефальны) и рукополагаемы были своими собственными соборами»³⁴. Несмотря на то, что согласно 28-му правилу Халкидонского Собора, митрополиты Понтийской, Асийской и Фракийской областей были подчинены Константинополю в силу его статуса, общий принцип признания границ автокефальных Церквей сохранялся. Вальсамон приводит в пример Болгарскую, Кипрскую и Иверскую Церкви, каждая из которых получила самостоятельность своим путем. «Архиепископа Болгарского почтил император Юстиниан... архиепископа Кипрского почтил Третий Собор... а архиепископа Иверского почтило определение Антиохийского Собора»³⁵.

Каноническая норма, содержащаяся в 17-м правиле IV Вселенского Собора, повторяется в 25-м правиле Трулльского Собора и говорит о хронологических рамках, находясь в которых епископы могут заявить права на спорную область. Каноны V в., равно как и каноны VII в., определяют период в тридцать лет, когда можно инициировать разбирательство:

17-е правило IV Вселенского Собора

«По каждой епархии, в селах или предградиях сущие приходы должны неизменно пребывать под властью заведывающих оными епископов: и наипаче, аще в продолжении тридесяти лете бесспорно имели оные в своем ведении и управлении. Аще же не далее тридесяти лете был или будет о них какой спор, то да будет позволено почитающим себя обиженными начать о том дело пред областным собором...»³⁶

33 *Ράλλης Γ., Ποτλής Μ. Σύνταγμα τῶν Θείων καὶ Ἱερῶν Κανόνων*. Т. В'. Σ. 170. Славянский перевод: Правила святых апостолов и святых отец с толкованиями. С. 86–87.

34 *Ράλλης Γ., Ποτλής Μ. Σύνταγμα τῶν Θείων καὶ Ἱερῶν Κανόνων*. Т. В'. Σ. 171. Славянский перевод: Правила святых апостолов и святых отец с толкованиями. С. 88

35 Ibidem.

36 *Ράλλης Γ., Ποτλής Μ. Σύνταγμα τῶν Θείων καὶ Ἱερῶν Κανόνων*. Т. В'. Σ. 258. Славянский перевод: Правила святых апостолов и святых отец с толкованиями. С. 212.

25-е правило Трулльского Собора

«Вместе со всеми прочими возобновляем и то правило, которое заповедует, чтобы по каждой церкви приходы, сущие в селах или предградиях, неизменно оставались под властью правящих ими епископов, и наипаче если сии в продолжении тридесяти лет бесспорно имели оные в своем ведении и управлении. Аще же не далее тридесяти лет был или будет о них какой спор, то позволительно почитающим себя обиженными начати о том дело пред областным собором»³⁷.

Комментируя 17-е правило Халкидонского Собора, священноисповедник Никодим (Милаш) отмечает, что права «епископов на свои области основывались главным образом сначала на обычае, а затем на давности... этот Собор узаконил давность обладания, определив тридцать лет, после какового срока никто не мог предъявлять притязаний на данную территорию; владевший же ею в течение тридцати лет и не встречавший ни с какой стороны противодействия за всё это время, считался после этого срока полноправным обладателем, к которому никто не имел права предъявлять каких-либо претензий»³⁸. Прекрасный комментарий к 17-му правилу у Зонары: «Нарушать чужие права, обижать соседей и похищать не принадлежащее себе воспрещено всем вообще, а гораздо более епископам, которые притом должны служить для своих подчинённых первообразом для подражания во всём добром»³⁹.

Принцип давности при определении юрисдикционных прав на конкретную область положен в основу **6-го правила I Вселенского Собора**:

«Да хранятся древние обычаи, принятые в Египте, и в Ливии, и в Пентаполе, дабы александрийский епископ имел власть над всеми сими. Понеже и римскому епископу сие обычно. Подобно и в Антиохии, и в иных областях да сохраняются преимущества церквей...»⁴⁰.

37 *Ράλλης Γ., Ποτλής Μ. Σύσταγμα των Θείων και Ιερών Κανόνων. Τ. Β΄. Σ. 360.* Славянский перевод: Правила святых апостолов и святых отец с толкованиями. С. 363–364.

38 Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. С. 373.

39 *Ράλλης Γ., Ποτλής Μ. Σύσταγμα των Θείων και Ιερών Κανόνων. Τ. Β΄. Σ. 259.* Славянский перевод: Правила святых апостолов и святых отец с толкованиями. С. 213

40 *Ράλλης Γ., Ποτλής Μ. Σύσταγμα των Θείων και Ιερών Κανόνων. Τ. Β΄. Σ. 128.* Славянский перевод: Правила святых апостолов и святых отец с толкованиями. С. 25–26.

Очевидно, что с точки зрения канонических норм, экстрагируемых из 6-го правила I Вселенского Собора, 17-го правила Халкидонского Собора и 25-го правила Трулльского Собора, *status quo*, имеющий место на протяжении более чем 300-летнего периода, прошедшего с момента выдачи грамоты патриархом Дионисием IV в 1686 г., в течение которого Константинополь не опротестовывал права Московского Патриархата на Украину, полностью и несомненно может быть отнесен к «древним обычаям». Все притязания Константинополя «сталкиваются с принципом давности, который является легальным основанием отклонить ходатайство о возбуждении дела»⁴¹. Дезавуирование актов патриарха XVII в. решением патриарха XXI в. без какой бы то ни было инициативы со стороны Украинской или Русской Церквей является грубейшим нарушением существующего на протяжении веков (!) уклада жизни крупнейшей в мире Православной Поместной Церкви.

О незаконности назначения экзархов в какую-либо Поместную Церковь без согласования с её предстоятелем говорит **13-е правило Антиохийского Собора**:

«Ни который епископ да не дерзает из единыя епархии приходить в другую, ни поставляти кого либо в церкви ее для совершения священнослужения, ниже приводит с собою других, разве прибудет, быв призван грамотами митрополита и сущих с ним епископов, в область которых приходить. Аще же, никем не быв призван, вне порядка пойдет для рукоположения некоторых и для устроения церковных дел до него не принадлежащих, то все содеянное им да будет недействительным и он за бесчиние свое и за безрассудное начинание да понесет приличное наказание чрез немедленное извержение из своего чина святым собором»⁴².

Комментируя это правило, Аристин подчёркивает, что епископа, совершающего что-либо в чужой епархии без призвания и передачи полномочий местным епископом, каноны «повелевают извергать, а сделанное им — почитать недействительным»⁴³.

41 *Пётр (Л'Юилье), архиеп.* Правила первых четырех Вселенских Соборов. С. 417.

42 *Ράλλης Γ., Ποτλής Μ.* Σύνοταγμα των Θεείων και Ιερόν Κανόνων. Τ. Γ'. Σ. 150–151. Славянский перевод: Правила святых апостолов и святых отец с толкованиями. С. 178–179.

43 *Ράλλης Γ., Ποτλής Μ.* Σύνοταγμα των Θεείων και Ιερόν Κανόνων. Τ. Γ'. Σ. 151. Славянский перевод: Правила святых апостолов и святых отец с толкованиями. С. 180.

Те же нормы, запрещающие какие-либо действия в чужой епархии и с чужими клириками, содержатся в 16-м правиле I Вселенского Собора, 15-м правиле Сардикийского Собора, 22-м правиле Антиохийского Собора. Исключение делается только для тех случаев, при которых имеется «соизволение епископа той страны (εἰ μὴ ἄρα μετὰ γνώμης τοῦ οἰκείου τῆς χώρας ἐπισκόπου)»⁴⁴.

Назначение патриархом Варфоломеем 7 сентября 2018 г. двух экзархов в Киев без согласования с митрополитом Киевским и всея Украины Онуфрием должно однозначно расцениваться как нарушение вышеупомянутых канонов.

В своей статье «Синодальное деяние Вселенского Патриархата (1686) и автокефалия Украинской Церкви» профессор В. Фидас, доказывая законность действий патриарха Варфоломея, говорит: «Во всех Патриарших и Синодальных Томосах, предоставляющих автокефалию или патриарший статус какой-либо автокефальной Церкви, особенно подчёркивается не только их неразрывная духовная связь с Матерью-Церковью, но и очевидная забота или содействие Матери-Церкви в разрешении их внутренних, богословских, канонических или пастырских проблем *по их же соответствующей просьбе* (курсив мой. — прот. И. Л.)»⁴⁵. Как известно, со стороны канонической Церкви Украины не было никаких просьб и заявлений в Константинополь относительно изменений её существующего статуса. С точки зрения церковного права совершенно неприемлема позиция, когда удовлетворяются запросы раскольнических группировок, а позиция канонической Церкви, признаваемой всей Православной Полнотой, абсолютно игнорируется.

Что касается второй группы действий патриарха Варфоломея, то здесь также имеется предельно ясный consensus canonicorum.

Главные действующие лица новой квазицерковной структуры: «патриарх Киевский и всея Руси-Украины» Филарет (Денисенко), «митрополит Киевский и всей Украины» Макарий (Малетич), «митрополит Киевский и всея Украины» Епифаний (Думенко). Михаил Антонович Денисенко, бывший митрополит Киевский, лишён сана Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 11 июня 1992 г.⁴⁶ и анафематствован Архиерейским Собором Русской Православной Церкви

44 *Ράλλης Γ., Ποτλής Μ. Σύνταγμα τῶν Θείων καὶ Ἱερῶν Κανόνων*. Τ. Γ'. Σ. 164–165. Славянский перевод: Правила святых апостолов и святых отец с толкованиями. С. 199.

45 *Φειδᾶς Β.* Ibid.

46 Архиерейский Собор Русской Православной Церкви 11 июня 1992 года // ЖМП. 1992. № 8. С. IV-XII. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/417599.html>.

19 февраля 1997 г.⁴⁷ Николай Иванович Малетич, бывший священник Русской Православной Церкви, запрещён в священнослужении митрополитом Филаретом (Денисенко) в декабре 1989 г. за переход в УАПЦ. 3 ноября 1996 г. стал «епископом» в УАПЦ, основанной в 1921 г. само-святот Василием Липковским. Сергей Петрович Думенко, «рукоположен» лишённым сана и анафематствованным Михаилом Денисенко во «епископа» 15 ноября 2009 г.

Ниже приводятся каноны, содержащиеся в правилах святых апостолов, в правилах Вселенских и Поместных Соборов, в правилах святых отцов и регламентирующие действия клириков в этой сфере.

— Запрет на совместную молитву с лицами, с которыми нет евхаристического общения, запрет на сослужение с клириком, изверженным из сана:

10-е апостольское правило

«Если кто-либо с чуждым общения, хотя бы даже в доме, помолится, да будет отлучен»⁴⁸.

11-е апостольское правило

«Если кто-нибудь, будучи клириком, помолится вместе с изверженным клириком, да будет и сам извержен»⁴⁹.

— Прещения в случае игнорирования одним епископом канонических определений другого епископа:

47 Акт об отлучении от Церкви монаха Филарета (Денисенко) // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/417804.html>.

48 *Ράλλης Γ., Ποτλής Μ. Σύνταγμα των Θείων και Ιερών Κανόνων*. Т. В'. Σ. 14. Славянский перевод: Правила святых апостолов и святых отец с толкованиями. С. 45.

49 *Ράλλης Γ., Ποτλής Μ. Σύνταγμα των Θείων και Ιερών Κανόνων*. Т. В'. Σ. 15. Славянский перевод: Правила святых апостолов и святых отец с толкованиями. С. 46.

12-е апостольское правило

«Если какой-либо клирик или мирянин, отлученный или отвергнутый, уйдет и будет принят в другом городе без представительной грамоты, то да будет отлучен и принявший, и принятый»⁵⁰.

16-е апостольское правило

«Если же епископ, у которого они (клирики, запрещенные в служении в своей епископской области. — прот. И. Л.) окажутся, не придав никакого значения наложенному на них запрещению в служении, примет их как клириков, да будет отлучен, как учитель бесчиния»⁵¹.

Правило 9-е (9) Карфагенского собора 419 г.

«Аще который епископ или пресвитер примет в общение праведно изверженных за свои преступления из церкви, да будет и сам повинен равному осуждению с уклоняющимися от правильного приговора своего епископа»⁵².

— Каноническая норма, говорящая о взаимном признании Поместными Церквами прещений в отношении клириков:

1-е правило Константинопольского Собора 879 года

«Святыи и вселенский собор определил: аще которые из италийских клириков, или мирян, или из епископов, обитающие в Асии, или в Европе, или в Ливии, подверглись или узам отлучения от таинств, или извержению из своего чина, или анафеме от святейшего папы

50 *Ράλλης Γ., Ποτλής Μ. Σύνταγμα των Θείων και Ιερών Κανόνων.* Τ. Β΄. Σ. 15–16. Славянский перевод: Правила святых апостолов и святых отец с толкованиями. С. 47–48.

51 *Ράλλης Γ., Ποτλής Μ. Σύνταγμα των Θείων και Ιερών Κανόνων.* Τ. Β΄. Σ. 22. Славянский перевод: Правила святых апостолов и святых отец с толкованиями. С. 57.

52 *Ράλλης Γ., Ποτλής Μ. Σύνταγμα των Θείων και Ιερών Κανόνων.* Τ. Β΄. Σ. 316. Славянский перевод: Правила святых апостолов и святых отец с толкованиями. С. 396.

Иоанна, те да будут и от святейшего Фотия, патриарха константинопольского подвержены той же степени церковного наказания, то есть да будут или извержены, или преданы анафеме, или отлучены. И которых клириков, или мирян, или архиерейского, или иерейского чина Фотий, святейший патриарх наш, в каком бы то ни было пределе подвергнет отлучению, или извержению, или проклятию, тех и святейший папа Иоанн, и с ним святая Божия римская церковь да признает под тем же осуждением епитимии находящимися...»⁵³.

— Правило, на основании которого лишённый сана монах Филарет (Денисенко) был анафематствован:

28-е апостольское правило

«Аще кто, епископ, или пресвитер, или диакон, праведно за явные вины изверженный, дерзнет коснуться служения, некогда ему порученного, таковой совсем да отсечется от церкви»⁵⁴.

— Лишённый сана и анафематствованный Русской Православной Церковью Михаил Денисенко не может быть принят в общение другой Поместной Церковью, согласно **5-му правилу I Вселенского Собора**:

«О тех, которых епископы по каждой епархии удалили от общения церковного, принадлежат ли они к клиру, или к разряду мирян, должно в суждении держаться правила, которым постановлено, чтобы отлученные одними не были приемлемы другими. Впрочем, да будет исследуемо, не по малодушию ли, или распре, или по какому либо подобному неудовольствию епископа подпали они отлучению. И так, дабы о сем происходит могло приличное исследование, за благо признано, чтобы в каждой области дважды в год были соборы; чтобы все вообще епископы области, собравшись воедино, исследовали таковыя недоумения; и таким образом достоверно оказавшиеся несправедливыми против епископа основательно всеми признаны

53 *Ράλλης Γ., Ποτλής Μ. Σύνταγμα τῶν Θείων καὶ Ἱερῶν Κανόνων*. Τ. Β΄. Σ. 705. Славянский перевод: Правила святых апостолов и святых отец с толкованиями. С. 869–870.

54 *Ράλλης Γ., Ποτλής Μ. Σύνταγμα τῶν Θείων καὶ Ἱερῶν Κανόνων*. Τ. Β΄. Σ. 36. Славянский перевод: Правила святых апостолов и святых отец с толкованиями. С. 77.

были недостойными общения, доколе не заблагорассудит собрание епископов произнести о них более снисходительное решение...»⁵⁵.

Гипотетическая возможность апелляции в Константинополь у Михаила Денисенко, при условии полного игнорирования толкований на 9-е и 17-е правила Халкидонского Собора Иоанна Зонары, прп. Никодима Святогорца, священноисповедника Никодима (Милаша), архиепископа Петра (Л'Юилье) и многих других, могла бы иметь место, если бы он, после извержения из сана на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви в 1992 г., подав прошение о восстановлении в сане на имя патриарха Константинопольского, смиренно принял бы решение своих собратьев и ждал бы, не совершая никаких литургических и административных действий, решений о себе в Константинополе, а некоторая часть иерархов Русской Церкви, несогласных с решением Архиерейского Собора, добровольно, по собственной инициативе обратилась бы в Константинополь к патриарху Варфоломею с просьбой выступить в качестве третьей стороны.

Но, как известно, решения Архиерейского Собора Русской Православной Церкви 1992 г., касающиеся канонического статуса Михаила Денисенко, были утверждены епископатом единогласно. Следовательно, канонические решения о нём не могут быть вынесены на суд другой Поместной Церкви, согласно **15-му правилу Антиохийского Собора**:

«Аще который епископ, будучи обвиняем в некоторых проступках, судим будет от всех епископов той области и все они согласно произнесут на него единый приговор, таковой другими епископами отнюдь да не судится, но согласное решение епископов области да пребывает твердым»⁵⁶.

Кроме того, дальнейшие действия монаха Филарета на Украине после 1992 г. нивелировали даже теоретическую возможность апелляции и привели к закономерному отлучению от Церкви на Архиерейском Соборе 1997 г. Об этом и о канонической ответственности тех, кто пытается с ним сослужить, говорит **29-е (38) правило Карфагенского Собора**:

55 *Ράλλης Γ., Ποτλής Μ. Σύναγμα των Θείων και Ιερών Κανόνων. Τ. Β΄. Σ. 124–125.* Славянский перевод: Правила святых апостолов и святых отец с толкованиями. С. 19–20.

56 *Ράλλης Γ., Ποτλής Μ. Σύναγμα των Θείων και Ιερών Κανόνων. Τ. Γ΄. Σ. 153.* Славянский перевод: Правила святых апостолов и святых отец с толкованиями. С. 183.

«Угодно всему собору, чтобы отлученный за свое небрежение от общения, епископ ли или кто бы то ни был из клира, во время отлучения своего, прежде выслушания оправдания его, дерзающий приступить к общению, признаваемо был произнесшим сам на себя приговор осуждения»⁵⁷.

Аналогичная каноническая норма содержится в 4-м правиле Антиохийского Собора:

«Аще который епископ, изверженный от сана собором, или пресвитер, или диакон своим епископом, дерзнет совершити какую-либо священную службу: епископ ли по прежнему своему обычаю, или пресвитер, или диакон, таковому отнюдь не позволяется на другом соборе ни надежду восстановления в прежний чин имети, ниже до принесения оправдания допущену быти. Но и все сообщающиеся с ним да будут отлучены от церкви, и наипаче, когда зная осуждение, произнесенное противу вышереченных, дерзнуть имели общение с ними»⁵⁸.

Согласно толкованию священноисповедника епископа Никодима (Милаша), это правило, «возобновляя и дополняя 28 Апостольское правило, имеет целью обеспечить и укрепить судебную власть собора и епископа: первого — когда судит епископа, и второго — когда судит пресвитера, диакона и остальных клириков. При этом оно предписывает, что если епископ, осуждённый и низверженный законным путем, то есть собором, а пресвитер или диакон — своим епископом, дерзнут и далее совершать какую-либо священную службу, то такое низверженное лицо лишается всякого права апеллировать для оправдания и защиты к высшему суду и, теряя всякую надежду на прощение, не может думать о возвращении на прежнее место. Тот же приговор правило простирает и на всех тех, которые, зная о наложенном на какое-либо священное лицо наказании, тем не менее вступали в общение с таким лицом и признавали законным то, что оно сделало на своей прежней службе... если епископ или какое-либо другое лицо священного сана признает решение надлежащего суда против него неправильным, то таковому разрешается обратиться к другому высшему суду или, как сказано в 12-м правиле этого собора, к большему собору и требовать вторичного пересмотра своего дела и произнесения нового приговора.

57 *Ράλλης Γ., Ποτλής Μ. Σύνταγμα τῶν Θείων καὶ Ἱερῶν Κανόνων.* Т. Γ'. Σ. 379. Славянский перевод: Правила святых апостолов и святых отец с толкованиями. С. 473.

58 *Ράλλης Γ., Ποτλής Μ. Σύνταγμα τῶν Θείων καὶ Ἱερῶν Κανόνων.* Т. Γ'. Σ. 132. Славянский перевод: Правила святых апостолов и святых отец с толкованиями. С. 153–154.

Но пока этот высший суд не произнесёт своего приговора, обвинённый должен оставаться под тем наказанием, которое на него наложено низшим судом, в противном случае он подвергается наказанию по определению данного правила (курсив мой. — прот. И. Л.)»⁵⁹.

Об этом же принципе говорится в **88-м правиле свт. Василия Великого**:

«...Аще же, не исправив себя, дерзнешь коснуться священнодействия, то будешь анафема пред всем народом и приемлющие тебя будут отлучены от всея церкви»⁶⁰.

Логика канонов предельно ясна: апелляция возможна только для лиц, находящихся *внутри* Церкви, и невозможна для тех, кто уже находится *вне* Церкви.

Относительно возможности апелляции к столичным епископам говорят **105-е (118) и 125-е (139) правила Карфагенского Собора**.

«Кто, быв отлучен от общения церковного в Африке, прокрадется (в оригинале «перепрыгнет» (ὕφερλύσει) — прот. И. Л.) в заморские страны, дабы приняту быти в общение, тот подвергнется извержению из клира»⁶¹.

«Постановлено и сие: аще пресвитеры, диаконы и прочие бывшие из клира по имеющимся у них делам не довольны решением своих епископов, то соседние епископы да слушают их и прекословия их да разрешают избранные ими, по согласию собственных их епископов. Аще же и от них восхотят пренести дело в высший суд, то да приносят токмо в Африканские соборы или к первенствующим епископам своих областей. А желающий пренести дело за море, никем в Африке да не приемлется в общение»⁶².

Речь в данном случае идёт о категорическом запрете на попытки опротестовать канонические решения североафриканского епископата

59 Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. М., 1994. Т. 2. С. 60.

60 Ράλλης Γ., Ποτλής Μ. Σύσταγμα τῶν Θείων καὶ Ἱερῶν Κανόνων. Τ. Δ'. Σ. 270. Славянский перевод: Правила святых апостолов и святых отец с толкованиями. С. 597.

61 Ράλλης Γ., Ποτλής Μ. Σύσταγμα τῶν Θείων καὶ Ἱερῶν Κανόνων. Τ. Γ'. Σ. 554. Славянский перевод: Правила святых апостолов и святых отец с толкованиями. С. 687.

62 Ράλλης Γ., Ποτλής Μ. Σύσταγμα τῶν Θείων καὶ Ἱερῶν Κανόνων. Τ. Γ'. Σ. 588. Славянский перевод: Правила святых апостолов и святых отец с толкованиями. С. 740–741.

«за морем», то есть в Риме, с епископской кафедрой которого соревновался Константинополь за равночестность и равнозначность. Есть мнение, что имеет место *conflictus canonicorum* и данное правило входит в противоречие с 3-м, 4-м и 5-м правилами Сардикийского Собора, которые допускают возможность апелляции к епископу Рима. Однако при внимательном рассмотрении текстов становится ясно, что речь идёт не о безусловном (а priori) праве столичного епископа принимать жалобы и рассматривать дела архиереев любых диоцезов, а о добровольном решении⁶³ участников конкретного собора делегировать право высшего суда в Рим, к которому Сардикия в середине IV в. юрисдикционно относилась. Что касается соборного мнения североафриканских епископов, то они однозначно сохраняли за собой право на самоуправление своей Церковью и признавали полноту её судебной власти.

Очевидно, что исчерпывающий анализ действий Патриарха Константинопольского Варфоломея и их каноническая оценка являются прерогативой Синодов Поместных Православных Церквей (в первую очередь Русской Церкви), а их надлежащее оформление представляется в виде синодальных решений, которым должна предшествовать широкая дискуссия в экспертном сообществе Поместных Церквей. Особенно это актуально для Церквей, имеющих те или иные формы раскола, поскольку налицо опаснейший прецедент легализации схизмы посредством выхода за пределы канонического поля. Учитывая крайнюю затруднительность для греческих Церквей высказываться на синодальном уровне против Константинопольского Патриарха, что обусловлено вполне известными причинами, а отнюдь не единой канонической оценкой происходящего, хотелось бы видеть консолидированную позицию тех Церквей, для которых соблюдение основополагающих канонических норм в межправославных отношениях является принципиальным и несравненно более важным, чем корпоративная *omertà* по национальному признаку.

Также очевидно, что в современном мировом православии намечалась опасная тенденция разделения Поместных Церквей на две категории. Первая, высшая категория — это Константинопольский

63 «Аще угодно вам, любовью почтим память Петра апостола, и да напишется от сих судивших к Иулию епископу римскому, да возобновится, аще потребно, суд чрез ближайших к той области епископов, и да назначит он рассмотрителей дела». «Εἰ δοκεῖ ὑμῶν τῇ ἀγάπῃ, Πέτρου τοῦ Ἀποστόλου τὴν μνήμην τιμῆσωμεν, καὶ γραφῆναι παρὰ τούτων τῶν κρινάντων Ἰουλίῳ τῷ ἐπισκόπῳ Ῥώμης, ὥστε διὰ τῶν γειτνιόντων τῇ ἐπαρχίᾳ ἐπισκόπων, εἰ δεῖοι, ἀνανεωθῆναι τὸ δικαστήριον, καὶ ἐπιγνώμονας αὐτὸς παράσχοι» (3-е правило Сардикийского Собора).

Патриархат. Вторая категория — это все остальные, православные «второго сорта», особенно представители «так называемых новых автокефалий», «ученики»⁶⁴, по выражению патриарха Варфоломея. Насколько данная идея соответствует православной эkkлeзиoлoγии, должен в ближайшем будущем дать ответ соборный разум Церкви.

В заключение можно вспомнить универсальный принцип определения качества и ценности того или иного поступка: *по плодам их узнаете их* (Мф. 7, 16). Что принёс выданный 6 января 2019 г. томос? Дал ли он мир Украине? Остановил ли он беспрецедентное насилие в отношении канонической Украинской Церкви? Прекратил ли бандитские захваты православных храмов? Достигнуто ли единство с бывшими раскольниками? Синод Украинской Православной Церкви в своем заявлении от 3 апреля 2019 г. однозначно свидетельствует, что плоды действий патриарха Варфоломея — это «насилие, конфликты, противостояние, слезы и страдания верующих»⁶⁵.

Источники

Darrouzès J. Documents inédits d'ecclésiologie byzantine. Paris: Institut français d'études Byzantines, 1966.

Πηδάλιον της νοητής νηός, της Μίας Αγίας, Καθολικής και Αποστολικής των ορθοδόξων Εκκλησίας. Αθήναι: Издательство, 1957.

Ράλλης Γ., Ποτλής Μ. Σύνταγμα των Θείων και Ιερών Κανόνων των Αγίων και πανευφήμων Αποστόλων, και των Ιερών και Οικουμενικών και τοπικών Συνόδων, και των κατά μέρος Αγίων Πατέρων. Αθήναι, 1852–1859.

Акт об отлучении от Церкви монаха Филарета (Денисенко) // [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/417804.html> (дата обращения 30.03.2019).

Письмо Патриарха Константинопольского Варфоломея Патриарху Московскому и всея Руси Алексию II. Αριθμ. Прот. 1203 от 26.08.1992.

Πётρ (Л'Юилье), архиеп. Правила первых четырех Вселенских Соборов. М.: Издание Сретенского монастыря, 2005.

Письмо Патриарха Константинопольского Варфоломея Патриарху Московскому и всея Руси Алексию II. Αριθμ. Прот. 282 от 07.04.1997.

64 Письмо Патриарха Константинопольского Варфоломея архиепископу Тиранскому и всей Албании Анастасию. Αριθμ. Прот. 104 от 20.02.2019.

65 [Электронный ресурс]. URL: <http://news.church.ua/2019/04/03/zayavlenie-svyashhennogo-sinoda-ukrainskoj-pravoslavnoj-cerkvi-o-situacii-v-ukrainskom-i-mirovom-pravoslavii/?lang=ru> (дата обращения 08.04.2019).

- Πисьмо Патриарха Константинопольского Варфоломея Патриарху Московскому и всея Руси Алексию II. Αριθμ. Πρωτ. 811 от 22.07.2005.
- Πисьмо Патриарха Константинопольского Варфоломея Патриарху Московскому и всея Руси Кириллу. Αριθμ. Πρωт. 1099 и 1100 от 04.12.2015.
- Πисьмо Патриарха Константинопольского Варфоломея архиепископу Тиранскому и всей Албании Анастасию. Αριθμ. Πρωт. 104 от 20.02.2019.
- Πравила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Μ., 1994. Τ. 1. С. 374.

Λитература

- Αρχιεрейский Собор Русской Православной Церкви 11 июня 1992 года // ЖМП. 1992. № 8. С. IV–XII.
- Βενешевич Β. Η.* Κανονический сборник XIV титулов со второй четверти VII в. до 883 г. СПб.: Тип. Φ. Вайсберга и Π. Гершунина, 1905.
- Κυζενков Π. Β.* Πонимание «вселенскости» в православной традиции. [Электронный ресурс]. URL: <http://pravoslavie.ru/119692.html> (дата обращения 04.04.2019).
- Τροицкий С. Β.* Ο границах распространения права власти Константинопольской Патриархии на «диаспору» // ЖМП. 1947. № 11. С. 34–45.
- Jones A.* The Later Roman Empire. Oxford: Basil Blackwell, 1964. Vol. 3.
- Interview of Ecumenical Patriarch Bartholomew by Z. Rakocevic for the Serbian newspaper “Politika” от 22.03.2019. [Электронный ресурс]. URL: https://www.ecupatria.org/2019/03/22/interview-of-ecumenical-patriarch-bartholomew-by-z-rakocevic-for-the-serbian-newspaper-politika/?fbclid=IwAR0lzJNG9I5XpCHliEQoqQT8DhX_wyqhyBXrzOqa_UWrAqOwAwaRooqsns (дата обращения 30.03.2019).
- Müller K.* Kirchengeschichte. Tübingen: Verlag von J. C. Β. Mohr (Paul Siebeck), 1938. Bd. 1.
- Peter (L'Huillier), archbishop.* The Church of the Ancient Councils. Crestwood, New York: SVS Press, 1996.
- Φειδᾶς Β. Η.* Συνοδική Πράξη του Οικουμενικού Πατριαρχείου (1686) και η Αυτοκεφαλία της Εκκλησίας Ουκρανίας. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ec-patr.org/docdisplay.php?lang=gr&id=2627&tla=gr> (дата обращения 04.04.2019).

Some Canonical Aspects of the Actions of the Patriarch of Constantinople Bartholomew (Archondonis) in Ukraine at the turn of 2018–2019

Archpriest Ioann Lapidus

PhD in Theology

Associate Professor of the Department

of Church Practical Disciplines of Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

j.lapidus@mail.ru

For citation: Lapidus Ioann E., Archpriest. “Some canonical aspects of the actions of the Patriarch of Constantinople Bartholomew (Archondonis) in Ukraine at the turn of 2018–2019”. *Theological Herald*, vol. 34, no. 3, 2019, pp. 218–246. (In Russian) doi: 10.31802/2500-1450-2019-34-218-246

Annotation. This study analyzes the actions of the Patriarch of Constantinople Bartholomew at the turn of 2018/19 in connection with the Church situation in Ukraine. The purpose of the study is to show the anti-canonical nature of the actions taken by Constantinople against the Ukrainian Orthodox Church. The methodology used is the historical and canonical approach, which illustrates the failure of the Leader of the Patriarchate of Constantinople’s claims to the universal jurisdiction and proves a gross violation of the canonical norms contained in the Canonical corpus of the Orthodox Church.

Keywords: canonical Church law, relations between local churches, Patriarch Bartholomew of Constantinople, Ukrainian Orthodox Church, anti-canonical actions, position of the Russian Orthodox Church on the Church crisis in Ukraine.

References

- Akt ob otlučenii ot Cerkvi monaha Filareta (Denisenko) [Act of excommunication of monk Filaret (Denisenko)]*, Available at: <http://www.patriarchia.ru/db/text/417804.html> (30.03.2019).
- “Archierejskij Sobor Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi 11 ijunja 1992 goda” [“Bishops ‘ Council of the Russian Orthodox Church June 11, 1992”], *Zhurnal Moskovskoj Patriarii [Journal Of The Moscow Patriarchate]*, 1992, no. 8, pp. IV–XII (in Russian).
- Darrouzès J., *Documents inédits d’ecclésiologie byzantine*, Paris: Institut français d’études Byzantines, 1966.
- Feidās B., *Η Συνοδική Πράξη του Οικουμενικού Πατριαρχείου (1686) και η Αυτοκεφαλία της Εκκλησίας Ουκρανίας [The Ecumenical Patriarchate’s synodic Act (1686) and the head of the Church of Ukraine]*, Available at: <http://www.ec-patr.org/docdisplay.php?lang=gr&id=2627&tla=gr> (04.04.2019) (in Greek).
- Interview of Ecumenical Patriarch Bartholomew by Z. Rakocevic for the Serbian newspaper “Politika” om 22.03.2019*, Available at: https://www.ecupatria.org/2019/03/22/interview-of-ecumenical-patriarch-bartholomew-by-z-rakocevic-for-the-serbian-newspaper-politika/?fbclid=IwAR_01zJNG9I5XpCHliEQoqQT8DhX_wyqhyBXrzOqa_UWrAqOwAwaRooqsns (30.03.2019).

- Jones A., *The Later Roman Empire*, Oxford: Basil Blackwell, 1964, vol. 3.
- Kuzenkov P. V., *Ponimanie «vselenskosti» v pravoslavnoj tradicii [Understanding of “universality” in the Orthodox tradition]*, Available at: <http://pravoslavie.ru/119692.html> (04.04.2019) (in Russian).
- Müller K., *Kirchengeschichte*, Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1938, vol. 1.
- Peter (L'Huilier), archbishop, *The Church of the Ancient Councils*, Crestwood, New York: SVS Press, 1996.
- Πηδάλιον της νοητής νηός, της Μίας Αγίας, Καθολικής και Αποστολικής των ορθοδόξων Εκκλησίας [Rudder of the spiritual Register, The One Holy, Catholic and Apostolic of the Orthodox Church]*, Athens, 1957 (in Greek).
- Pis'mo Patriarha Konstantinopol'skogo Varfolomeja arhiepiskopu Tiranskomu i vsej Albanii Anastasiju [Letter from Patriarch Bartholomew of Constantinople to Archbishop Anastasius of Tirana and all Albania]*, Αριθμ. Πρωτ. [Reference number] 104, 20.02.2019.
- Pis'mo Patriarha Konstantinopol'skogo Varfolomeja Patriarhu Moskovskomu i vseja Rusi Aleksiju II [Letter from Patriarch Bartholomew of Constantinople to Patriarch Alexy of Moscow and all Russia]*, Αριθμ. Πρωτ. [Reference number] 1203, 26.08.1992.
- Pis'mo Patriarha Konstantinopol'skogo Varfolomeja Patriarhu Moskovskomu i vseja Rusi Aleksiju II [Letter from Patriarch Bartholomew of Constantinople to Patriarch Alexy of Moscow and all Russia]*, Αριθμ. Πρωτ. [Reference number] 282, 07.04.1997.
- Pis'mo Patriarha Konstantinopol'skogo Varfolomeja Patriarhu Moskovskomu i vseja Rusi Aleksiju II [Letter from Patriarch Bartholomew of Constantinople to Patriarch Alexy of Moscow and all Russia]*, Αριθμ. Πρωτ. [Reference number] 811, 22.07.2005.
- Pis'mo Patriarha Konstantinopol'skogo Varfolomeja Patriarhu Moskovskomu i vseja Rusi Kirillu [Letter from Patriarch Bartholomew of Constantinople to Patriarch Cyril of Moscow and all Russia]*, Αριθμ. Πρωτ. [Reference number] 1099, 1100, 04.12.2015.
- Pjotr (L'Juil'e), arhiep. Pravila pervyh chetyreh Vselenskih Soborov [Rules of the first four Ecumenical Councils]*, Moscow, Izdanie Sretenskogo monastyrja [Publication of Sretensky monastery], 2005.
- Pravila Pravoslavnoj Cerkvi s tolkovanijami Nikodima, episkopa Dalmatinsko-Istrijskogo [Rules of the Orthodox Church with the interpretations of Nicodemus, Bishop of Dalmatian-Istrian]*, Moscow, 1994, vol. 1, pp. 374.
- Troickij S. V., “O granicah rasprostraneniya prava vlasti Konstantinopol'skoj Patriarhii na ‘diasporu’” [“On the boundaries of the extension of the right of power of the Patriarchate of Constantinople to the ‘Diaspora’”], *Zhurnal Moskovskoj Patriarhii [Journal Of The Moscow Patriarchate]*, 1947, no. 11, pp. 34–45 (in Russian).

НОВОЕ СВИДЕТЕЛЬСТВО ПОЛЕМИКИ О ТОМ, МОЖЕТ ЛИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВО ХРИСТА СОЗЕРЦАТЬ ЕГО БОЖЕСТВО¹

Максим Глебович Калинин

магистр богословия
старший преподаватель кафедры библеистики
Московской духовной академии
научный сотрудник Общецерковной аспирантуры
и докторантуры Русской Православной Церкви
115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1.
jerm.est@gmail.com

Для цитирования: Калинин М. Г. Новое свидетельство полемики о том, может ли человечество Христа созерцать Его Божество // Богословский вестник. 2019. Т. 34. № 3. С. 247–261. doi: 10.31802/2500-1450-2019-34-247-261

Аннотация

УДК 232 (281.81)

В статье опубликован фрагмент анонимного комментария на «Главы о ведении» раббана Афнимарана, восточносирийского мистика VII века. Этот фрагмент представляет большой интерес, поскольку содержит новые сведения о богословской полемике, развернувшейся в Церкви Востока в VIII в. Эта полемика, сопоставимая по масштабам и значимости с паламитскими спорами в Византии, касалась проблемы границ богопознания и прежде всего вопроса о том, способна ли человеческая природа Христа созерцать Его божественную природу. Сведений об этой полемике сохранилось относительно мало, что делает новое публикуемое свидетельство особенно ценным. После краткой характеристики «Главы о ведении» раббана Афнимарана в статье предлагается перевод комментария на главу 90 и анализ этого текста. Особое внимание уделяется термину *yaddūṣtānā*, «знающий», который раббан Афнимаран использует применительно к человеческой природе Христа. Комментарий на главу 90 — важное свидетельство того, что тезис о способности человеческой природы Христа созерцать Его Божество был характерным для восточносирийского мистического движения (или, по крайней мере, для одной из монашеских традиций внутри этого движения).

Ключевые слова: христология, Церковь Востока, восточносирийская мистическая традиция, раббан Афнимаран.

1 Статья написана при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (проект № 19–012–00650). Автор благодарит Г. М. Кесселя, В. М. Лурье, Н. Н. Селезнёва и А. М. Преображенского за важные комментарии и дополнения.

Введение

Цель этой статьи — ввести в научный оборот новое свидетельство полемики, развернувшейся вокруг движения мистиков Церкви Востока во второй половине VIII века. Эта полемика охватывала целую серию богословских проблем, затрагивая не только вопрос о достоверности мистического опыта и его места в Церкви, но и ряд утверждений, прозвучавших в сочинениях Иоанна Дальятского и Иосифа Хаззайи. В частности, Иосифу ставили в вину его высказывания о предсуществовании душ², и «Книга вопросов и ответов» действительно содержит оригинальные рассуждения на эту тему³. Что касается Иоанна Дальятского, то ему ставили в вину обозначения Сына и Духа как «сил» Отца⁴, а также утверждение о том, что человеческая природа Иисуса Христа может созерцать Его Божество⁵. Последний тезис и станет предметом нашего рассмотрения.

Имеющимся свидетельствам на этот счёт: а) учению Иоанна Дальятского о возможности созерцания Божества для человеческой природы Христа; б) обвинениям в адрес Иоанна на Соборе 786/787 г.; г) апологии Нестория Нухадрского, г) высказываниям богословов Церкви Востока по этому вопросу — посвящена блестящая статья иерея Александра Трейгера⁶. Несколько дополнительных свидетельств об этой полемике собрал А. М. Преображенский в приложении к русскому переводу книги Р. Бёлэ «Безвидный свет»⁷.

2 *Ibn Aṭ-Ṭayyib. Fiqh An-Nasrāniya* // CSCO. 167. P. 186.

3 Рукопись из библиотеки патриархата Халдейской католической церкви (Chaldean Patriarchate of Babylon) CPB 131 (сер. XVI в.), f. 20r–29v.

4 *Ibn Aṭ-Ṭayyib. Fiqh An-Nasrāniya* // CSCO. 167. P. 185.

5 Это обвинение упоминается в «Книге целомудрия» при жизнеописании Иоанна Дальятского (*Liber chastitatis 127 // Liber superiorum, seu Historia Monastica, auctore Thoma, Episcopo Margensi. Liber Fundatorum Monasteriorum in regno Persarum et Arabum. Homiliae Mar-Narsetis in Joseph. Documenta Patrum de quibusdam verae fidei dogmatibus / ed. P. Bedjan. Parisiis; Lipsiae, 1901. P. 512*). Ибн ат-Таййиб не связывает это обвинение конкретно с Иоанном Дальятским и говорит, что отцы Собора предали анафеме «всякого, кто говорит, что человечество Господа нашего видит Его Божество» (*Ibn Aṭ-Ṭayyib. Fiqh An-Nasrāniya* // CSCO. 167. P. 186). Впрочем, с именем Иоанна Дальятского ибн ат-Таййиб связывает тезис о том, что «создание видит своего Создателя» (*Ibid.* P. 185–186).

6 *Treiger A. Could Christ's Humanity See His Divinity? An Eighth-Century Controversy Between John of Dalyatha and Timothy I, Catholicos of the Church of the East // Journal of the Canadian Society for Syriac Studies. 2009. Vol. 9. P. 3–21*; русский перевод см. в: *Трейгер А. Могло ли человечество Христа созерцать Его божество? Спор VIII века между Иоанном Дальятским и Тиматеосом I, Католикосом Церкви Востока // Символ. 2009. № 55. С. 121–150*.

7 *Бёлэ Р. Безвидный свет. Введение в изучение восточносирийской христианской мистической традиции. М. 2019 (в печати)*.

В ходе работы с рукописным наследием раббана Афнимарана⁸, мистика Церкви Востока VII в., мы обнаружили текст, содержащий рассуждение о видении человеческой природой Христа Его Божества и упоминающий полемику по этому вопросу. Этот текст до сих пор не введён в научный оборот, поскольку сам раббан Афнимаран был обделен вниманием исследователей: на начало 2019 г. не имелось ни одной публикации, посвящённой специально этому мистическому автору.

«Главы о ведении»

Единственное сочинение раббана Афнимарана, сохранившееся на данный момент, — это «Главы о ведении». Оно известно в четырёх сирийских рукописях, в трёх из которых оно сопровождается анонимным комментарием, а также в идентифицированной нами арабской версии⁹, где главы Афнимарана представлены в составе корпуса Духовного старца (традиционное именование Иоанна Дальятского в западносирийской традиции — как в сирозычных, так и в арабоязычных источниках).

Судя по имеющимся текстовым свидетельствам, «Главы о ведении» раббана Афнимарана переписывались выборочно. Они компоновались и распространялись как минимум в четырёх вариантах:

— **первая** подборка «Главы о ведении» представлена рукописью из собрания архиепископии Церкви Востока в Багдаде Syr. Bagdad 210, fol. 173v-175v¹⁰. Это чрезвычайно важное свидетельство текста Афнимарана¹¹, поскольку рукопись датируется первой половиной IX в.¹²

8 Обзор материалов о его жизни представлен в статье: *Преображенский А. М., Калинин М. Г.* Раббан Афнимаран, восточносирийский мистик VII в., и новоидентифицированный арабский перевод его сотниц // БВ (готовится к печати).

9 Обзор рукописей, содержащих арабский перевод сотниц раббана Афнимарана, будет дан нами отдельно. Этот перевод вошёл в печатное издание корпуса Духовного старца: *Kitāb taṣālīm al-ʿab Yūḥannā ad-Dalyāṭīyy al-maṣrūf bism aš-Šayḥ ar-Rūḥāniyy, ṣan al-maḥṭūṭāt 163, 184 nusukiyāt bi-maktabat Dayr al-Qiddīsa al-ʿAdraʿ Maryam (as-Suryān)* (Книга поучений отца Иоанна Дальятского, известного под именем Духовного Старца, по аскетическим рукописям 163 и 184 в библиотеке монастыря Святой Девы Марии ([монастыря] сирийцев)). *Wādī al-Naṣrūn*, 1998. P. 293–294.

10 *Kaplan A.* Expertise paléographique du ms. Syr Bagdad 210 en vue de sa datation // *Bulletin de l'Académie belge pour l'étude des langues anciennes et orientales*. 2013. № 2. P. 105–121, особенно P. 108.

11 Автор благодарит Г. М. Кесселя за указание на рукопись. Syr. Bagdad 210 и на статью А. Каплан.

12 *Kaplan A.* Expertise paléographique du ms. Syr Bagdad 210. P. 119.

Манускрипт содержит полный текст первых 34 глав и запись числа 35 (ⲙⲗ), маркирующую начало следующей главы. Дальнейший текст утрачен. «Главы о ведении» в Syr. Bagdad 210 не сопровождаются комментарием;

— **вторая** подборка представлена рукописью из собрания А. Минганы (Научная библиотеки имени Эдварда Кэдбери Бирмингемского университета) *Mingana syr. 108* (1550 г.), fol. 186v-208r¹³ и рукописью из Brit. Lib. Mss. syr. 9 (olim India office 9, 1712/1713 г.), fol. 261v-268r¹⁴. Она включает в себя главы 1, 8, 11–14, 17–19, 21–22, 24–25, 30–32, 36–38, 54, 58, 60, 62–63, 65–70, 72–74, 76–77, 79, 81. Все главы, кроме 1, сопровождаются комментарием;

— **третья** подборка представлена рукописью из Национальной библиотеки Франции *Paris. syr. 367* (olim Seert 29, XIV в.), fol. 5r-35v¹⁵. Начало текста в этой рукописи не сохранилось, имеющийся текст третьей подборки включает в себя главы 11–23, 28–56, 58–91, а также окончание комментария на главу 10. Все главы, кроме 15 и 16, сопровождаются комментарием;

— **четвёртая** подборка представлена арабской версией и включает в себя главы 1–34, 36–37, 39–44, 86–89, 91. Достоинно внимания, что главы 35 и 90, пропущенные в арабской версии, отражают христологию Церкви Востока. Комментарий в арабской версии не представлен.

Во всех сирийских рукописях главы Афнимарана приводятся вместе с их номерами, и в разных подборках одни и те же главы имеют одинаковые номера (в арабской версии главы не имеют нумерации, номера глав приведены нами из сравнения с сирийской версией). Совокупность имеющихся текстовых свидетельств позволяет восстановить последовательность из 91 главы (за исключением 57-й, отсутствующей во всех четырёх подборках). Мы не знаем, восходят ли эти номера к первоначальному тексту Афнимарана или же на определённом этапе текст Афнимарана был сокращён, а затем оставшимся главам были присвоены новые номера и уже на основе этого текста были созданы известные нам подборки.

13 *Mingana A. Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts. Vol. 1. Cambridge, 1933. Col. 263–268, особенно Col. 266.*

14 *Furlani G. Il manoscritto siriano 9 dell'India Office // Rivista degli studi orientali. 1923–1924. Vol. 10. P. 315–320, особенно P. 319.*

15 *Briquel-Chatonnet F. Manuscrits syriaques de la Bibliothèque nationale de France (n° 356–435, entrés depuis 1911), de la Bibliothèque Méjanes d'Aix-en-Provence, de la Bibliothèque municipale de Lyon et de la Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg: Catalogue. Paris, 1997. P. 37–39, особенно P. 37.*

Толкование. «Один только есть из сотворённых»: Человек Господа нашего, Которого взял Бог из рода сотворённых. «Кто постиг и понял оную Непостижимость»: в том, что [Человек] соединился с Божеством [в] единство одной воли, и власти, и господства, и сие есть то, что «в Нём возжелал Непостижимый показать Себя и неограниченность естества Своего», — во власти, которую [Непостижимый] подал Ему, чтобы Он сотворил очи слепому, рождённому [таким] от чрева матери своей (Ин. 9, 1-7), и воззвал мёртвых — и они восстали бы при слышании гласа Его (Ин. 11, 43-44), — и очистил прокажённых волею Своей (Мф. 8, 2-4; Мк. 1, 40-45; Лк. 5, 12-15; Лк. 17, 12-19), и укротил моря, и успокоил ветры повелением Своим (Мф. 8, 23-27; Мк. 4, 35-41; Лк. 8, 22-25), и изгнал мятежных демонов во внешние пределы (Мф. 8, 28-34; Мк. 5, 1-20; Лк. 8, 26-39), и малым [количеством] хлеба насытил тысячи (Мф. 14, 13-21)¹⁷, — а относящееся к сему (d-hāy) принадлежит одному лишь Богу, разрешающему долги и оставляющему грехи, и возвышающему любящих Его и хранящих заповеди Его и вводящему их в небесные обители. А то, что он сказал: «Не так, что Он заключил под пределом непостижимость Бога, соединившегося с Ним [с Человеком Иисусом], но что Он возвысил Его [Человека] на высоту непостижимости, ибо [Человек] приял степень Божества», — святой показывает в этой главе недалёкость¹⁸ ведения тех, кто говорит, что человечество Господа нашего не видит Его Божества. Сие же говорят [те], кто знает одно телесное видение плотским оком, видения же духовного, которое есть [видение] в Духе [и] которое есть совершенное ведение, они не знают. Видит же человечество Господа нашего Его Божество тем способом, который показал святой возгласитель сих глав, и у гностиков, просветлённых умом (madṣā) и мудрых в божественных [вещах], нет сомнения относительно того, что я показал и изрёк в сей изумительной главе¹⁹.

Итак, автору комментария знакома полемика по вопросу о том, может ли человечество Иисуса Христа видеть Его Божество. Мы не знаем, написаны ли эти слова как реакция на Собор 786/787 гг. или же они отражают споры, имевшие место до Собора и получившие в итоге отражение на нём. Ясно то, что тезис о способности человека Иисуса к созерцанию Его Божества не был только частным мнением Иоанна Дальятского — и это хорошо согласуется со свидетельствами Нестория

17 См. также: Мк. 6, 35-44; Лк. 9, 12-17; Мф. 15, 32-38; Мк. 8, 1-9; Ин. 6, 5-13.

18 Букв. «глупость».

19 Paris. syr. 367 (olim Seert 29), fol. 34r-35r.

Нухадрского²⁰ и Илии Нисибинского²¹ и, косвенно, Абдаллаха ибн ат-Таййиба²².

Иисус как Видящий и Знающий

Для толкователя мнение Афнимарана — авторитетное положение, на которое он опирается для отстаивания собственных богословских позиций (и в этом смысле толкователь выходит за рамки собственно комментария). При этом толкователь преувеличивает, когда утверждает, что Афнимаран обличает «недостаток знания» его оппонентов. Афнимаран не употребляет терминов «видеть» или «видение», а его формулировки звучали приемлемо с точки зрения христологии Феодора Мопсуестийского, то есть не выражали учения, по поводу которого можно было бы спорить со сторонниками католикоса Тиматеоса. Принципиальная позиция толкователя заключается в том, что ведение тождественно духовному видению, и здесь опорой для него выступает не текст Афнимарана, а «гностики (*yaddūstānē*), просветлённые умом».

Термин *yaddūstānā* заслуживает особого рассмотрения. В тексте 90-й главы он используется по отношению ко Христу, а в комментарии им обозначаются мистики, на опыт которых опирается интерпретатор.

У представителей сирийского мистического движения VII-VIII вв. слово *yaddūstānā* выступает обозначением людей, имеющих мистическое

20 В своей «Апологии» Несторий Нухадрский связывает это учение с целым направлением; впрочем, это направление он характеризует с использованием клише «мессалиане» и «манихеи»: «Я анафематствую всё дурное учение мессалиан, которые то утверждают, что божество Единородного [Сына] может быть увидено Его человечеством, то что Его человечество просто и несложно, как [это делает также] нечестивое и безбожное учение манихеев» (*Timotheus Patriarcha. Epistula 50 // CSCO. 644. P. 110*).

21 «Было, что во дни Хārūна ар-Рашйда — да помилует его Бог! — появились среди христиан некие люди, которые исповедовали, что человек, воспринятый от Марии, видит Господа вечного. И собрал католикос того времени — имя его было ʿIymātēḏs — шестнадцать митрополитов и тридцать с чем-то епископов, и большое собрание из монахов, учёных, и примерных христиан, и отлучил всех [тех людей]. И [собравшиеся] прокляли тех, кто считал, что “Иисус”, который есть человек, воспринятый от Марии, видел “Господа”, который есть вечное Слово, в сем мире или увидит Его в ином, видением глаза или видением ума» (Книга собеседований Mār Илии, митрополита Нисивина. Маджлис 1. О единственности [Бога] и троичности // Книга собеседований Илии, митрополита Нисивина, с везиром Абū-л-Қāсимом ал-Хусайном ибн ʿАли ал-Магрибий и Послание митрополита Илии везиру / предисловие, критическое издание арабского текста и перевод Н. Н. Селезнева. М., 2018. С. 51).

22 См.: Примечание 4.

знание о Боге и Его проявлениях в мире. Это употребление восходит к Евагрию Понтийскому²³. Другое значение термина *yaddūṣtānā* — антропологическое: он указывает на разумную часть души (наряду с вожделевательной и яростной), *mnāiā yaddūṣtānīā d-napšā*²⁴. Наконец, термин *yaddūṣtānā* указывает на разумность как свойство ангелов и людей и часто используется в связке с термином *mlilā*, «словесный». В этом значении интересующий нас термин опять же употребляется в сирийских переводах Евагрия²⁵.

Христологическое рассуждение в 90-й главе сотницы Афнимарана подразумевает третье значение термина *yaddūṣtānā*. Это родовое обозначение, указывающее на человеческую природу Христа. Автор выбрал именно этот термин, поскольку глава 90 говорит о границах богопознания, доступных человеческой природе, — и человеческая природа Христа задает здесь «верхний» возможный предел.

В христологическом пассаже 26-й сотницы «Глав о ведении» Иосиф Хаззайя использовал термин *yaddūṣtānā* именно в третьем, родовом, значении. Свойства человеческой природы Христа Иосиф перечисляет в следующем порядке:

«Свойства же человека суть сии²⁶: словесный (*mlilā*), разумный (*yaddūṣtānā*), ядущий, пьющий, спящий, смеющийся, а также остальные [свойства человеческой природы]. Сии же два естества и их свойства, то есть [естества] Бога Слова и Человека, объединяются и соделывают (*ṣābdīn*) единую *парсону* Христа. Все же сии свойства человека имеют завершение в смерти, кроме лишь двух, в которых природа

23 См.: *Evagrius Ponticus. Capitula gnostica* IV, 21; VI, 35, 45 // PO. 28/1. P. 145, 231, 235, во всех случаях по версии S 2.

24 *Simeon Taibutha. Liber de medicina* // Woodbrooke Studies: Christian Documents in Syriac, Arabic and Garshūni. Vol. 7: Early Christian Mystics / ed. and transl. by A. Mingana. Cambridge, 1934. P. 303. Рукопись Mingana 601, fol. 183v.

25 *Evagrius Ponticus. Capitula gnostica* I, 3 // PO. 28/1. P. 16–17: «Всякая словесная (*mlilā*) природа есть разумное (*yaddūṣtānīā*) творение» (версия S 1; в версии S 2 — «разумная сущность»). Понятие «разумный» (*yaddūṣtānā*) противопоставлено в этой главе понятию «упомостигаемый» (*meṯyadṣānā*), применимому в собственном смысле только к Богу (в версии S 1 сделано добавление, что Бог — единственный упомостигаемый). «Разумность» словесных природ соотносится в 33-й главе первой сотницы с тем, что Бог обитает в них не разделяясь, подобно тому, как мастерство присутствует в мастере не разделяясь — с той разницей, что Бог, в отличие от человеческого знания, присутствует ипостасно, *qñōmāʔī*. См. комментарий (по версии S 2): *Ramelli I. Evagrius's Kephalaia Gnostika. A New Translation of the Unreformed Text from the Syriac*. Atlanta, 2015. P. 6–7.

26 Букв. «называются сии».

свершится (*meštamlē*) после воскресения. После воскресения же человек унаследует Божии [свойства]: вместо смертного станет бессмертным, и вместо тленного — нетленным, как сказал блаженный Павел (см. 1 Кор. 15, 54), и вместо удобопреклонного — непреклонным, и вместо телесного — духовным; кроме, однако, [самого] человеческого естества, которое сохраняется в своей *кноме*»²⁷.

Иосиф Хаззайя подчёркивает, что словесность и разумность — это те два свойства человеческой природы, которые сохраняются после воскресения. Этот перечень соединяется у него со списком свойств человеческой природы, которые она получит после воскресения и которыми она не обладает в веке сем: бессмертие, нетленность, неизменяемость, духовность; этот список восходит к Феодору Мопсуестийскому²⁸.

Анонимный комментатор Афнимарана пропускает термин *yaddūṣtānā* в соответствующей цитате из 90-й главы, приведённой в тексте толкования. Вместе с тем комментатор соотносит Христа с *yaddūṣtānē*-гностиками, говоря, что человеческая природа Христа созерцает Его Божество духовным видением, тем самым, которое известно гностикам. Так акцент смещается с третьего значения слова *yaddūṣtānā* на первое.

У такого поворота в аргументации толкователя есть своя логика. Афнимаран утверждает, что человеку Иисусу было дано знание божественной природы в наибольшей степени по сравнению с прочими людьми. Говоря о знании, он выбирает для характеристики человеческой природы Христа именно тот термин, который отражает способность человека к познанию, — *yaddūṣtānā*. Опираясь на текст Афнимарана, комментатор говорит, что знание Бога и есть Его видение. Мистики хорошо знают это на собственном опыте, поэтому если мы можем говорить о том, что человеку Иисусу дано совершенное знание Бога, то мы можем говорить и о том, что человек Иисус имеет видение Бога. Те, кто отказывают Иисусу в видении Бога, просто не понимают, что такое видение, потому что не имеют мистического опыта. В этом, по мысли толкователя, заключается их «недостаток знания».

Прямое соотнесение того опыта боговидения, который имел Христос, и того опыта, который имеют мистики (соотнесение, имеющее место в комментарии на главу 90), позволяет посмотреть на Христа как

27 *Iosephi Diuini Hazaiiae Capita gnostica nunc primum reperta, collecta, edita / ed. M. Kalinin. Monte Athone, Aquinci; Moscouiae, 2018. P. 40–41.*

28 *Beulay R. La lumière sans forme: Introduction à la mystique syro-orientale. Chevetogne, 1987. P. 190.*

на прототипического мистика, открывающего другим путь к богопознанию. Христос стал таким мистиком в силу единства с Богом Словом в одной «воле, и власти, и господстве». Его последователи становятся мистиками (обретают богопознание на опыте) через единение со Христом подобно тому, как человек Иисус обрёл единение со Словом. Подобный тезис мы находим у Шем'она д-Тайбуте и у Иосифа Хаззайи²⁹.

Имея в виду эту неразрывную связь мистики и христологии, комментатор Афнимарана находит возможным вступить в христологическую полемику, ссылаясь на опыт авторитетных для него мистиков. И именно в силу этой связи он находит для себя точку опоры в тексте Афнимарана.

Заключение

Толкование на 90-ю главу сотницы Афнимарана показывает, почему для представителей восточносирийской мистической традиции был так значим тезис о том, что человечество Иисуса Христа способно созерцать Его Божество: именно во Христе получал обоснование их мистический опыт. И наоборот, именно эта связь христологии и мистики должна была вызывать напряжение у тех богословов Церкви Востока, которые участвовали в диалоге с представителями ислама. Как показал А. Трейгер, тезис о том, что человек Иисус был способен созерцать Бога, воспринявшего его, вызывал опасения как устраняющий дистанцию между Богом и творением³⁰. Эти опасения прямо выражены в «Собеседованиях» Илии Нисибинского³¹, и ими мог руководствоваться католикос Тиматеос, осудивший Иоанна Дальятского.

29 «Подобно тому как Иисус, Который от нас, соединился с Богом Словом неразлучно и навек, так и ум соединится со Христом без посредства и навек» (*Simeon Taibutha. Liber de medicina // Woodbrooke Studies. Vol. 7. P. 303. Рукопись Mingana 601, fol. 183v*). «Безвидный свет», который сирийские мистики описывали как вершину созерцаний, они считали светом богочеловечества Христа. Без единения Бога и человека во Христе созерцание «безвидного света» не было бы возможным. См.: *Иосиф Хаззайя. О молитве в месте ясности / пер. М. Г. Калинина, комм. А. М. Преображенского // БТ. 2018. Вып. 47–48. С. 526–539, особенно С. 534–536 (рукопись Vat. syr. 509, fol. 110r–111r)*.

30 *Treiger A. Could Christ's Humanity See His Divinity? P. 12.*

31 Приведём рассуждение Илии Нисибинского целиком. Из этого рассуждения видно, что тезис о том, что человечество Христа может видеть Его Божество, рассматривался как širk, приращение Богу сотоварищей.

[Везир] сказал: «Тогда необходимо для вас [т.е. христиан] утверждение, что Иисус, который есть для вас человек, воспринятый от Марии, — Бог истинный, вечный, рождённый

Достоин внимания то обстоятельство, что раббан Афнимаран был учителем старца Стефана, учителя Иоанна Дальятского³². Отец Александр Трейгер предполагает, что репутация Афнимарана, который подвергся гонениям за «мессалианство», могла сыграть роль в осуждении Иоанна Дальятского³³. На примере рассмотренного нами толкования мы видим, что с именем Афнимарана в самом деле была связана традиция, представители которой, как минимум, разделяли положение Иоанна Дальятского о способности человеческой природы Христа созерцать Его Божество. Не исключено, что сам Иоанн принадлежал к этой традиции.

от Отца его прежде веков и не сотворённый, в соответствии с тем, что подразумевает сказанное». Я сказал: «Да поддержит Бог везира! Не необходимо это, потому что смысл, на который мы указываем, говоря "Господь", не есть тот смысл, на который мы указываем, говоря "Иисус"... И то, что доказывает это доказательством ясным, это то, что мы исповедуем, что сей "Иисус", который есть человек, воспринятый от Марии, не видел "Господа", каковой есть Слово, и не увидит Его. Было, что во дни Хārūна ар-Рашйда — да помилует его Бог! — появились среди христиан некие люди, которые исповедовали, что человек, воспринятый от Марии, видит Господа вечного. И собрал католикос того времени — имя его было Т̣им̣ат̣е̣б̣с — шестнадцать митрополитов, и тридцать с чем-то епископов, и большое собрание из монахов, учёных, и примерных христиан и отлучил всех [тех людей]. И [собравшиеся] прокляли тех, кто считал, что "Иисус", который есть человек, воспринятый от Марии, видел "Господа", который есть вечное Слово, в сем мире или увидит Его в ином, видением глаза или видением ума. И положились в этом на следование Закону, и **избавили Творца Всевышнего от того, чтобы Ему придавался сотоварищем некто из сотворённых какими-либо его свойствами самостными, часть которых есть видение Господа.** И если при их исповедании того, что сей человек, воспринятый от Марии, есть благороднейший из созданий, с величием его благородства они отвергли то, что он, дескать, видел или увидит вечное Слово, соединившееся с ним, **избавляя тем самым Божию сущность — величественно упоминание Его! — от того, чтобы Ему придавался сотоварищем в видении Его Самого кто-либо ещё, кроме Него, ведь видеть — это атрибут, как же может быть вменено им в вину придание сотоварищем Божией Самости некоей иной самости, которая была бы Ей равна в самостности?** И если бы не было у христиан доказательства о правильности их единобожия, кроме этого, то этого было бы достаточно» (Книга собеседований Мār Илии, митрополита Нисивина. Маджлис 1. О единственности [Бога] и троичности // Книга собеседований Илии, митрополита Нисивина. С. 50–51. Выделено нами. *М. Г. Калинин*).

32 Liber chastitatis 127 // Op. cit. P. 512.

33 Treiger A. Could Christ's Humanity See His Divinity? P. 10.

Источники

- Die Briefe 42–58 des Ostsyrischen Patriarchen Timotheos I / hrsg. M. Heimgartner. Lovanii: Peeters, 2012. (CSCO; vol. 644. Scriptorum syri; t. 248).
- Ibn Aṭ-Ṭayyib. Fiqh An-Nasrāniya*. «Das Recht der Christenheit» / hrsg. W. Hoenerbach, O. Spies. Louvain: Imprimerie Orientaliste; L. Durbecq, 1957. (CSCO; vol. 167; Scriptorum arabici; t. 18).
- Iosephi Diuini Hazaiiae Capita gnostica nunc primum reperta, collecta, edita* / ed. M. Kalinin. Monte Athone; Aquinci; Moscouiae: Interpress, 2018.
- Kitāb taṣālim al-ʿab Yūhannā ad-Dalyāḡiyy al-maṣrūf bism aṣ-ṣayḥ ar-Rūḥāniyy, ṣan al-maḥṭūṭāt 163, 184 nuskiyāt bi-maktabat Dayr al-Qiddīsa al-ṣAḡra? Maryam (as-Suryān). Wādī al-Naṣrūn: Dayr as-Suryān, 1998 [Книга поучений отца Иоанна Дальятского, известного под именем Духовного Старца, по аскетическим рукописям 163 и 184 в библиотеке монастыря Святой Девы Марии ([монастыря] сирийцев) (на араб. яз.)].
- Les six Centuries des «Kephalaia gnostica» d'Évagre le Pontique / éd., trad. par A. Guillaumont. Paris: Firmin-Didot et Ciz, 1958. (PO; vol. 28/1).
- Liber superiorum, seu Historia Monastica, auctore Thoma, Episcopo Margensi. Liber Fundatorum Monasteriorum in regno Persarum et Arabum. Homiliae Mar-Narsetis in Joseph. Documenta Patrum de quibusdam verae fidei dogmatibus / ed. P. Bedjan. Parisiis; Lipsiae: Otto Harrassowitz, 1901.
- Woodbrooke Studies: Christian Documents in Syriac, Arabic and Garshūni. Vol. 7: Early Christian Mystics / ed. and transl. by A. Mingana. Cambridge: W. Heffer and Sons, 1934.
- Иосиф Хаззайя*. О молитве в месте ясности / пер. М. Г. Калинина, комм. А. М. Преображенского // БТ. 2018. Вып. 47–48. С. 526–539.
- Книга собеседований Илии, митрополита Нисивина, с везиром Абӯ-л-Қасимом ал-Хусайном ибн 'Али ал-Магриби и Послание митрополита Илии везиру / предисловие, критическое издание арабского текста и перевод Н. Н. Селезнева. М.: Грифон, 2018.

Литература

- Бёлэ Р. Безвидный свет. Введение в изучение восточносирийской христианской мистической традиции. М.: издательский дом «Познание», 2019 (в печати).
- Преображенский А. М., Калинин М. Г. Раббан Афнимаран, восточносирийский мистик VII в., и новоидентифицированный арабский перевод его сотниц. Часть 1 // БВ (в печати).
- Трейгер А. Могло ли человечество Христа созерцать Его божество? Спор VIII века между Иоанном Дальятским и Тиматеосом I, Католикосом Церкви Востока // Символ. 2009. № 55. С. 121–150.
- Beulay R. La lumière sans forme: Introduction à la mystique syro-orientale. Chevetogne: éditions de Chevetogne, 1987.
- Briquel-Chatonnet F. Manuscrits syriaques de la Bibliothèque nationale de France (n° 356–435, entrés depuis 1911), de la Bibliothèque Méjanes d'Aix-en-Provence, de la Bibliothèque

municipale de Lyon et de la Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg: Catalogue. Paris: Bibliothèque nationale de France, 1997.

Furlani G. Il manoscritto siriano 9 dell'India Office // *Rivista degli studi orientali*. 1923–1924. Vol. 10. P. 315–320.

Kaplan A. Expertise paléographique du ms. Syr Bagdad 210 en vue de sa datation // *Bulletin de l'Académie belge pour l'étude des langues anciennes et orientales*. 2013. № 2. P. 105–121.

Mingana A. Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts. Vol. 1. Cambridge: W. Heffer and Sons, 1933.

Ramelli I. Evagrius's Kephalaia Gnostika. A New Translation of the Unreformed Text from the Syriac. Atlanta: SBL Press, 2015.

Treiger A. Could Christ's Humanity See His Divinity? An Eighth-century Controversy Between John of Dalyatha and Timothy I, Catholicos of the Church of the East // *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies*. 2009. Vol. 9. P. 3–21.

New Evidence of the Controversy About Whether the Humanity of Christ Can Contemplate His Divinity

Maksim G. Kalinin

MA in Theology

Senior Teacher of the Biblical Studies Department

of Moscow Theological Academy

Research Assistant of SS Cyril and Methodius School

for Post-Graduate and Doctoral Studies

4/2, bld 1, Pyatnitskaya st., Moscow 115035, Russia

jerm.est@gmail.com

For citation: Kalinin M. G. "New Evidence of the Controversy About Whether the Humanity of Christ Can Contemplate His Divinity". *Theological Herald*, vol. 34, no. 3, 2019, pp. 247–261. (In Russian). doi: 10.31802/2500-1450-2019-34-247-261

Abstract. The aim of the present paper is to introduce new data concerning the polemic that took place in the VIII century C.E. and was related to the mystical movement in the Church of the East. This data are provided by an anonymous commentary on «Chapters on the Knowledge» which belong to rabban Aphnīmāran, an 7th century mystical writer. Among the problems the aforementioned polemic was related to, was the question on whether the humanity of Christ can see His divinity. For the positive answer on this question, John of Dalyāthā, a prominent mystical writer of the 8th century, was condemned by Catholicos Timatheos. In the commentary on the 90th chapter of rabban Aphnīmāran, an anonymous interpreter claims that the vision of God is the knowledge of God. As rabban Aphnīmāran calls the human nature of Christ «knowing» (*yaddūs'tānā*), the humanity of Christ inevitably knows His divinity, the author of the commentary concludes. In the present article, the text of this commentary is published and analyzed. One may see that the thesis on Jesus' ability to contemplate the divine nature was not a particular opinion of John of Dalyāthā. This opinion was representative of East Syriac mystical movement (or at least of one of monastic traditions within this movement).

Keywords: Christology, Church of the East, East Syriac mystical tradition, rabban Aphnīmāran.

References

- Beulay R., *La lumière sans forme: Introduction à la mystique syro-orientale*, Chevetogne: éditions de Chevetogne, 1987.
- Bjolje R., *Bezvidnyj svet. Vvedenie v izuchenie vostochnosirijskoj hristianskoj misticheskoj tradicii [Formless light. Introduction to the study of the Eastern Syrian Christian mystical tradition]*, M.: izdatel'skij dom «Poznanie», 2019 (in Russian).
- Briquel-Chatonnet F., *Manuscrits syriaques de la Bibliothèque nationale de France (n° 356–435, entrés depuis 1911), de la Bibliothèque Méjanes d'Aix-en-Provence, de la Bibliothèque municipale de Lyon et de la Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg: Catalogue*, Paris: Bibliothèque nationale de France, 1997.
- Die Briefe 42–58 des Ostsyrischen Patriarchen Timotheos I*, M. Heimgartner (ed.), Lovanii: Peeters, 2012, (CSCO; vol. 644. Scriptorum syri; vol. 248).
- Furlani G., “Il manoscritto siriano 9 dell'India Office”, *Rivista degli studi orientali*, 1923–1924, vol. 10, pp. 315–320.
- Ibn At-Tayyib, *Fiqh An-Nasrāniya. “Das Recht der Christenheit”*, W. Hoenerbach, O. Spies (ed.), Louvain: Imprimerie Orientaliste; L. Durbecq, 1957, (CSCO; vol. 167; Scriptorum arabici; vol. 18).
- Iosephi Diuini Hazaiiae Capita gnostica nunc primum reperta, collecta, edita*, M. Kalinin (ed.), Monte Athone; Aquinci; Moscouiae: Interpress, 2018.
- Iosif Hazzajja, “O molitve v meste jasnosti” [“On prayer in the place of clarity”], M. G. Kalinin (trans.), *Bogoslovskie trudy [Theological works]*, 2018, issue 47–48, pp. 526–539 (Russ. translation).
- Kaplan A., “Expertise paléographique du ms. Syr Bagdad 210 en vue de sa datation”, *Bulletin de l'Académie belge pour l'étude des langues anciennes et orientales*, 2013, no. 2, pp. 105–121.
- Kitāb taʿālīm al-ʿab Yūhannā ad-Dalyāʿiyy al-maʿrūf bism aš-Šayḥ ar-Rūḥāniyy, ʿan al-maḥūūāt 163, 184 nuskiyāt bi-maktabat Dayr al-Qiddisa al-ʿAḍra? Maryam (as-Suryān)*, [The book of teachings of father John of dalyat, known under the name of the Spiritual Elder, according to ascetic manuscripts 163 and 184 in the library of the monastery of St. Mary (Syrians)], Wādī al-Naṣrūn: Dayr as-Suryān, 1998 (in Arabic).
- Kniha sobesedovanij Illii, mitropolita Nisivina, c vezirom Ab̄y-l-Ḳāsīmom al-Husajnom ibn ʿAlū al-Magribū i Poslanie mitropolita Illii veziru [A book of interviews of Elijah, Metropolitan of Nisibin, with vezir AB-l-Ḳāsimom al-Husayn Ibn ʿAl al-Maghrīb and the Message of Elijah, Metropolitan of the vezir]*, N. N. Selezneva (ed., trans.), Moscow: Grifon, 2018 (Russ. translation??).
- Les six Centuries des «Kephalaia gnostica» d'Évagre le Pontique*, A. Guillaumont (ed., trans.), Paris: Firmin-Didot et Ciz, 1958, (PO; vol. 28/1).

- Liber superiorum, seu Historia Monastica, auctore Thoma, Episcopo Margensi. Liber Fundatorum Monasteriorum in regno Persarum et Arabum. Homiliae Mar-Narsetis in Joseph. Documenta Patrum de quibusdam verae fidei dogmatibus*, P. Bedjan (ed.), Parisiis; Lipsiae: Otto Harrassowitz, 1901.
- Mingana A., *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts*, Cambridge: W. Heffer and Sons, 1933, vol. 1.
- Ramelli I., *Evagrius's Kephalaia Gnostika. A New Translation of the Unreformed Text from the Syriac*, Atlanta: SBL Press, 2015.
- Treiger A., "Could Christ's Humanity See His Divinity? An Eighth-century Controversy Between John of Dalyatha and Timothy I, Catholicos of the Church of the East", *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies*, 2009, vol. 9, pp. 3–21.
- Treiger A., "Moglo li chelovechestvo Hrista sozercat' Ego bozhestvo? Spor VIII veka mezhdou Ioannom Dal'jatskim i Timateosom I, Katolikosom Cerkvi Vostoka" ["Could the humanity of Christ contemplate His deity? VIII century dispute between John Daletskii and Timotheos I, Catholicos of the Church of the East"], *Simvol [Symbol]*, 2009, no. 55, pp. 121–150 (in Russian / Russ. translation??).
- Woodbrooke Studies: Christian Documents in Syriac, Arabic and Garshūni. Vol. 7: Early Christian Mystics*, A. Mingana (ed., trans.), Cambridge: W. Heffer and Sons, 1934.

«ХОЧУ И УМЕРЕТЬ, ОТОЙТИ ОТ ЭТОЙ ЖИЗНИ, ПРЕБЫВАЯ В ОБЩЕНИИ С ГОСПОДОМ» (ПО ПИСЬМАМ ЕПИСКОПА ВЕНИАМИНА (МИЛОВА)). ЧАСТЬ II¹

Константин Ефимович Скурат

доктор богословия
заслуженный профессор Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
skurat-ke@yandex.ru

Для цитирования: *Скурат К. Е.* «Хочу и умереть, отойти от этой жизни, пребывая в общении с Господом» (по письмам епископа Вениамина (Милова)). Часть II // Богословский вестник. 2019. Т. 34. № 3. С. 262–288. doi: 10.31802/2500-1450-2019-34-262-288

Аннотация

УДК 281.93 (82.6)

Статья представляет собой вторую часть публикации, раскрывающей духовный облик исповедника Русской Православной Церкви епископа Вениамина (Милова). В нее вошло окончание первой главы «Письма до ссылки» и начало второй главы «Письма из ссылки». Автор тематически подбирает фрагменты из писем владыки: о сокрушении сердца, о смирении, о терпении и стоянии в молитве, о предании себя волей Божией, то есть о непрестанной подготовке к Небесной Жизни. В итоге автору удается показать, что епископ Вениамин был истинным духовным подвижником, горящим любовью к Богу, и умелым духовником, направляющим своих чад на путь Божий.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, эпистолярное наследие, епископ Вениамин (Миллов), исповедник, духовная жизнь, любовь к Богу, смирение.

1 Продолжение, начало см. в: *Скурат К. Е.* «Хочу и умереть, отойти от этой жизни, пребывая в общении с Господом» (по письмам епископа Вениамина (Милова)). Часть I // БВ. 2019. Т. 33. № 2. С. 260–286.

«Я всегда писал Вам не с целью что-то надуманное сказать, а всегда под впечатлением какой-то потребности высказаться пред Вами, и не по существу Ваших желаний, а сообразно с Вашей нуждой духовной»
*Епископ Вениамин (Милос)*².

21. «В человеке главное — чистота сердца»³

Классическое определение чистоты сердца даёт свт. Московский Филарет (Дроздов), сопоставляя чистоту сердца с чистосердечием:

«Чистосердечие, или искренность, согласно которой человек не показывает лицемерно добрых расположений, не имея оных в сердце, но добрые расположения сердца являет в добрых поступках, — есть только низшая степень чистоты сердца. Сей последней достигает человек постоянным и неослабным подвигом бдения над самим собою, отвергая от сердца своего всякое незаконное желание и помышление и всякое пристрастие к земным предметам и непрестанно соблюдая в сердце памятование о Боге и Господе Иисусе Христе с верою и любовью»⁴.

Епископ Вениамин углубляет и расширяет понятие «чистоты сердца», придаёт ему психологическое звучание:

«В человеке главное — чистота сердца. Как молитва своей силой показывает, хорошо ли человек живет, так чувствительность сердца и ощущение Божией силы — верный знак, чисто ли сердце человека. Прочищают сердечное зеркало ум и воля: ум — чистотою помыслов, воля — непрременным смирением, преданием в волю Божию себя и всей своей жизни с её скорбями и бедами.

Обычно мы очень нетерпеливы, всё хотим пожить по своей воле и не хотим терпеть малейшего огорчения в течение нашей жизни. У нас всегда недовольство чем-нибудь. Отчего? Да глубина сердца, так сказала Божия Матерь в своей знаменитой песне, занята “гордой мыслью сердца”. Направлять себя надо к тому, чтобы душа хоть устами смирялась,

2 *Вениамин (Милос), еп.* Сочинения: в 3 т. Сергиев Посад, 2017. Т. 1. С. 204.

3 Там же. С. 232.

4 *Филарет (Дроздов), свт* Катихизис. О шестой заповеди блаженства // *Филарет (Дроздов), свт* Пространный православный катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви. М., 2013. С. 118–119.

говоря: “Господи! Да будет Твоя святая воля в моих огорчениях! Дай мне силы потерпеть неудачи! Господи! Ты — Хозяин радости. Мне очень скорбно! Я верую, что Тебе легко порадовать человека. Чем Тебе угодно, обрадуй меня...”.

А тяжело отчего бывает? Детскости нет пред Богом, простоты нет, напряжения нет к молитве...

Сила утешения — сила Божия...

Ни на кого не надо иметь сердца напряжённого»⁵.

22. «О способах душевного укрепления для борьбы с собой»⁶

Конкретно, последовательно и довольно строго Преосвященный Владыка говорит о том, как подобает душевно укрепляться в борьбе с личными слабостями, чтобы стяжать тёплое чувство к Богу и никогда сердечно с ним не разобщаться:

«Чтобы стяжать это чувство теплоты Боголюбия, надлежит положить в основу спасения непрестанное повторение Иисусовой молитвы, когда только можно, и непременно со смирением ума и сердца, с незлобием и всепрощением к ближним и с бегством от чувственности... Призываемый молитвенником Господь Спаситель непрерывно посылает в нём всё нечистое и делает его сильным именно Собою и в Себе... Сверх того, непрерывное упражнение в повторении имени Иисусова с мольбой о помиловании должно быть... обязательно смиренно, связано с братолюбием и жизнью в отчуждении от сластолюбия и чревоугодия...

Немного ещё о чревоугодии. Постарайтесь впредь среду и пятницу хранить нерушимо. Никогда не разрешайте себе тогда молочного и мясного. Меньше греха в обречении скоромных продуктов даже на порчу, чем в использовании их вопреки воле Божией...

Христос с вами!»⁷

5 Вениамин (Милос), еп. Сочинения. Т. 1. С. 232–233.

6 Там же. С. 251.

7 Там же. С. 253–254.

23. «Мелочи жизни...»⁸

Нередко в нашей обыденной жизни можно увидеть и услышать: махнул некто рукой, заметив при сем: «Да это мелочи! Не надо обращать на них внимание или придавать им значение!» Нет, надо! Надо уже потому, что вся наша жизнь складывается из мелочей. Кто из нас может похвалиться, что он совершил славный подвиг?! Единицы, да и они если будут помнить только этот подвиг, он померкнет: затаится мелочами и даже может вызвать недоброе толкование. Для православного человека, живущего в общении с Богом и умирающего в Боге, всё велико, всё имеет определённое значение, всё тесно связано со служением во славу Божию...

«Мелочи жизни кажутся мелочами, — утверждает Владыка, — пока ты живёшь без Бога, не напрягаясь ставить себя в Его присутствие. Если же поймёшь свои дела, так рассуждая: “Я — Божий раб. Бог мне повелел обстоятельствами жизни и природными дарованиями определить себя к моим делам”, и если станешь всё выполнять как поручение Самого Бога, данное свыше тебе, тогда неудовлетворенности не будет у тебя, потому что всеми своими поступками будешь угождать Богу»⁹.

А счастье, как к нему отнестись?

«Счастье, милый, в одном ношении силы Божией. Приятности земные надоедают, опустошают и мучат, а Божие действие столь сладко, что ради него можно кое-что и потерпеть. Пока душа твоя поднимется до Бога, ты молись, читай духовное, посматривай на религиозные картины; когда можно, и на пианино играй духовное. Предварительно же поговей. Вычисти себя, чтобы начать новую жизнь... Спаситель да прострет над тобой Свою благодать»¹⁰.

24. «Счастье наше вот в чём...»¹¹

Можно сказать, что обозначенная тема извечна. К суждению о счастье, как и к разговорам [о том,] *что есть Истина* (Ин. 18, 38), обращаются постоянно. И это понятно: и одно и другое относится к важнейшему на нашем нелёгком жизненном пути, а подчас и весьма скорбном...

8 Вениамин (Миров), еп. Сочинения. Т. 1. С. 165.

9 Там же. С. 165.

10 Там же. С. 165.

11 Там же. С. 172.

Вспоминаю сейчас мудрые, духовные и, естественно, верные слова Святейшего и Блаженнейшего Католикоса-Патриарха всея Грузии Илии II из его новогоднего послания на 1988 год:

«Наука быть счастливым очень проста: согрей своё сердце верой, надеждой и любовью. Люби свои обязанности и ищи в них удовольствия... Счастье надо искать в собственном сердце: если там его нет, то нигде не найдёшь»¹².

А вот суждения Преосвященного Вениамина:

«Знайте, что счастье наше вот в чём: когда к человеку приходит сила Божия и напоит его, как губу, живой своей водой, тогда он, упоённый, насыщенный, ничего уже не желает: ни телесных удовольствий, ни сладкой пищи, ни земных удобств, ни зрелищ, ни сладких чувственных впечатлений вообще. Эта сила благодати Божией в художественном творчестве даёт способность осуществлять идею творчества, пожалуй, и самую идею подсказывает.

Вот этого-то упоения действием Божиим я и желаю вам. Для силы благодати мы, пока не отрешились от греховных расположений, представляем закопчённое стекло. Протирается это стекло понуждением себя к молитве, чистой исповедью, слезами сокрушения и действием Святых Даров. Пока нет у нас отказа от привычных расположений, до тех пор лишь в меру нашей решимости приходят к нам и действия Божии. Только в искренно совершаемых добрых делах всегда безусловно-ощутительно мы причащаемся радости Богоединения. Не знаешь отчего, а при добрых делах всегда испытываешь приятное настроение свежести, мира, всех готов бываешь ещё и ещё радовать, принимать в своё сердце. Отчего подобные переживания? Да оттого, что Божие действие коснулось нас.

Правда, времени благодатствования никто из нас не имеет права назначать себе. Ведь это милость Божия. Но я этого счастья желаю вам, как себе. Когда бы оно ни пришло к вам. Лично Бог благоволил мне посредством ежедневного служения Литургии понять, что значит дивный талант Божия влияния. Ввиду этого я и вам хотел бы послушать, по крайней мере, словом о том, что Божие действие есть, что оно недалеко и иногда посещает нас помимо нашего достоинства, просто ради того, чтобы показать себя, показать, что оно есть и что в нём Бог. Случается, придёшь в храм деревянным. Вдруг под конец

12 Скурт К. Е. [Собрание сочинений.] Яхрома, 2015. Т. 6: Верую и исповедую. С. 430.

службы ум проясняется, проникает в слова молитв, сердце охватывает трепет, и всё существо вдруг стоит пред Богом. Вы знаете, что и слово “спаси” на языке Церкви равносильно слову “озари благодатию”»¹³.

25. «Что осталось нам пред смертью доделать... На какой ступени духовного развития стоим мы...»¹⁴

Это два чрезвычайно важных вопроса, которые неделимо сливаются в одну тему. Но увы! Вслед за ними [у Владыки] стоит многоточие. А как хотелось бы узнать — и узнать как можно больше, — что сообщает духоносный учитель Преосвященный Вениамин! Что избирает? Что открывает? Что выясняет?

«Одной из тем разговора хотелось бы избрать выяснение того, что осталось нам пред смертью доделать в отношении религиозном и на какой ступени духовного развития стоим мы. Ведь нас ожидает за гробом форма жизни, которую надо суметь принять. Всё, мешающее жить в Вечности, надо заблаговременно отрезывать. Здесь-то и важно общие правила приложить именно к характеру, к личности, так как и там личная жизнь — в Вечности. Это радостный просмотр себя в том отношении, что движет разрушить стену между собой и Богом и воспринять действие силы Божией...»¹⁵.

Вторично обращаю внимание на то, что после слов: «и воспринять действие силы Божией» — у епископа Вениамина стоит многоточие!¹⁶

Хочется только вспомнить богодухновенные слова великих святых апостолов: Иоанна Богослова, ближайшего ученика Господа нашего Иисуса Христа, и Павла, «первоверховного» «апостола языков»: ещё

13 *Вениамин (Миров), еп.* Сочинения. Т. 1. С. 172–173.

14 Там же. С. 162.

15 Там же. С. 162–163.

16 Впрочем, заострив вопрос, я отсылаю заинтересовавшегося читателя, хотя и осторожно, к другому труду, который я, к сожалению, только просмотрел, а прочитать не смог — не хватило сил. Поэтому отсылаю с осторожностью: *Ларше Ж.-К.* Жизнь после смерти согласно Православной Традиции. М., 2017. В сей книге описывается прежде всего то, что поставлено в её названии, причём с такими подробностями, что может создаться впечатление: пишет очевидец, тот, кто побывал в Мире Ином, а потом вернулся с целью рассказать и всем, «что осталось нам пред смертью доделать...». Последняя глава, например, раскрывает, в чём состоит «Подготовка к смерти и к загробной жизни». Только библиография («Перечень цитируемой и рекомендуемой литературы») занимает 45 страниц убористого текста.

не открылось, что будем (1 Ин. 3, 2); Знаю человека во Христе... что он был восхищен в рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать (2 Кор. 12, 2.4).

26. «Мне дороже всего было найти “в откровении письменном” готовность учиться...»¹⁷

Прочитав эти благодатные строки, я почувствовал, что они как будто исходят из глубин моей души: ведь я уже у порога девяностолетия, сил осталось совсем мало (иногда кажется, что их вовсе нет), а жажда знать больше и больше живёт в моём уставшем сердце, она со мной неразлучна...

Вспоминаю сороковые годы прошлого столетия — годы оккупации моей Родины, Западной Белоруссии, Германией... Первого сентября пришёл я в школу — пришёл один... Двери школы были открыты — но ни единой души... С горькими слезами я побрёл домой (эту «картину» я уже описал в своих «Воспоминаниях»¹⁸)... Мою скорбь, мою молитву увидел, услышал Господь: Промысл Его позвал меня в Духовную Школу, где я обрёл ту «гармонию действия всех душевных сил», о которой поучительно говорит (хотя и предельно лаконично) Владыка Вениамин:

«Мне дороже всего было найти “в откровении письменном” готовность учиться, искать лучшего в жизни. Это великий плюс в обогащении себя духовным богатством. Я до сих пор сам жажду знать больше и больше и при всей своей жалкой ограниченности переутомляюсь в поисках знаний о законах жизни человека. Одно только нашёл, что работа ума, как бы он ни был изощрён и дисциплинирован, вне единения его с сердцем очень сушит душу и никогда не осчастлиливает. Требуется найти гармонию действия всех душевных сил, что без помощи религии невысказимо»¹⁹.

17 *Вениамин (Миров), еп. Сочинения. Т. 1. С. 161.*

18 *См.: Скурат К. Е. [Собрание сочинений.] Т. 1. С. 18.*

19 *Вениамин (Миров), еп. Сочинения. Т. 1. С. 161.*

27. «Суть религии...»²⁰

Суть религии Владыка усматривает в тесной связи человека с Богом, в восприятии силы от Бога, в отражении сего в чистом или очищающемся сердце. Важное место занимает здесь терпеливая, упорная молитва.

«Знаете, в чём суть религии? — ставится вопрос и даётся ответ: Научиться воспринимать силу от Бога, отражать её в сердце. Слово “религия” (religare — связывать) как раз и говорит об этой связи. Чувствовать силу Божию может только одно чистое сердце или очищающееся. В сердце состояние чистоты — результат волевых трудов над хранением ума, над хранением сердца и самой воли в смиренном незлобии, всепрощении, доброте и непременно если уж не в посте, то в воздержании. Вот из этих-то трудов по хранению ума молитвой, сердца — недопусканьем туда нечистых волнений и воли — понуждением себя на незлобие, смирение, доброту и воздержание и рождается подготовленность к молитве»²¹.

«Надо... упорно стоять в молитвенном подвиге. Такой подвиг, например, несла в миру святая княгиня Иулиания Муромская, греческий сенатор Фотий, впоследствии знаменитый Константинопольский патриарх, праведный Симеон Верхотурский — портной, знаменитый художник Рублёв и многое множество других, достигших спасения. Тут мало всегда собираться быть в Боге и никогда не встать твёрдо в намерении и совершении самого дела. От воли нашей требуется всегда напряжение к незлобию, всегда к смирению, полному и всесокрушающему»²².

«Добротой спасайтесь и идите ею к молитве... Христос с вами»²³.

28. «Христос посреди нас... Позвольте... начать это письмо со слов о Нём»²⁴

Эти радостные слова: «Христос посреди нас» — мы часто слышим, за каждой Божественной литургией; и не менее отрадны: «И есть, и будет». Редко тем не менее встречаемся с ними в письмах,

20 Вениамин (Миров), еп. Сочинения. Т. 1. С. 229.

21 Там же. С. 229.

22 Там же. С. 230.

23 Там же. С. 231.

24 Там же. С. 279.

но ни в одном из всех, что я прочитал или пролистал, кроме письма Владыки Вениамина, не встретил я вслед за ними просьбы сказать именно о Нём и дальше держать глубоко духовную, вероучительную и нравоучительную речь. Привожу её в сокращении.

«Милые и дорогие... Христос посреди нас, живой и действующий! Позвольте мне начать это письмо со слова о Нём, о Его долготерпении и любви. Чем дольше живешь, тем больше видится, как Он много долготерпит, как приближается к нам, как щадит в нас крупницы добра и жаждет их развития... Я недавно проник в мысль, что Бог — всегда Любовь, а вражда — в нас, в вывихах наших, в закидывании себя страстями, в опылении тысячами мелких забот и окаменении чувствительности для Бога. И всё-таки после всего этого Бог милует нас, как отец родной, спасти хочет... Милость Его так велика, что хотя от жизни прошлой у нас один гнойный след, а Он всё простит за покаяние наше, и не вспомнит прежнего, и даст нам, выплакавшим пред Ним свои скорби, успокоиться в невидимом общении... Хотя бы умирали мы часто душой, всё-таки необходимо, собирая последние силы, по одному даже чувству долга, даже телесно лишь, а непременно дело являть, пусть то будет стояние на молитве, чтение доброе, отказы себе в плотяности, борьба с наплывом нервности и с другими неизбежными немощами своей природы»²⁵.

«Господь да хранит вас!»²⁶

29. «От всех бед мы... спасаемся не своими силами, а Богом»²⁷

«Без Бога ни до порога» — гласит пословица, выражающая и святую правду, и народную мудрость, проверенную и утверждённую многовековым опытом. Правильно человек мыслит, действует — живёт; спасается тогда, когда он с Богом, когда он весь в Боге.

«От всех бед мы, — утверждает Преосвященный Владыка, — спасаемся, и спасаемся не своими силами и умением, а Богом. Именно Он Сам спасает и хранит нас. Ведь служа и стараясь служить Богу, мы служим не идее, а Личности, Источнику силы, и в Его силе не только можем,

25 Там же. С. 279–280.

26 Там же. С. 281.

27 Там же. С. 255.

но должны находиться. Если же до этого не дорастаем из-за оставления Богу весьма незначительного внимания, то при всём том должны, по крайней мере, вот какой минимум чувства Богообщения иметь ежедневно: на молитве надобно стараться словами и мыслями о Боге возграть в себе два чувства — чувство греховности пред Богом и чувство благодарения к Нему... И вся сила нашей благодатности от меры внутреннего смирения, окаевания себя и наружного самоуничужения... Религиозно не ослабевайте и не разрушайте церковного режима своей жизни...

Крестная сила Христова да защитит вас и сохранит»²⁸.

30. «Помните лично и детям напоминайте об этом...»²⁹

Как встать на путь Богоугодной жизни, как его «совершать», как совмещать его с мирским круговоротом, а вернее, как подняться над ним, а может быть, и оторваться от него? Вопросы встают один за другим. Но все они сливаются в один: как спастись? Это самый нужный вопрос, который постоянно ставится и на который даются ответы по мере святости стяжавшим её.

Слушаем богомудрые суждения епископа.

«Помните лично и детям напоминайте об этом, что сначала всё Божие мы должны совершать без всякого утешения, по одному чувству долга, но с напряжением к тщательности совершения молитвы, с напряжением к самообузданию, когда нервы рвутся, с наклоном к хранению взаимного мира.

Долго из наших трудов ничего не будет выходить. Ходить станем по-прежнему сухими, мёртвыми для Бога. Старое будет у нас повторяться, невзирая на жажду быть новыми, Христовыми. Всё это бесплодие попущено бывает для того, чтобы мы смирились, увидели себя ничтожеством и осознали твёрдо-твёрдо, что исправление невозможно, пока Сам Бог силой своей не придёт к нам на помощь. Вне соблюдения строгого порядка жизни никто из нас не увидит ни личной немощи, ни помощи Божией ярко-ощутительной, ни брани вражией и победы над нею Христа Господа.

28 Вениамин (Милос), еп. Сочинения. Т. 1. С. 255–256.

29 Там же. С. 169.

Вот почему встать на путь богоугодный необходимо с подчинением своей воли особому укладу жизни. Как совместить его с вращением в миру — в этом должна быть взаимная договорённость. Одного тут нельзя забывать, что восстановление своей души в норму требует не бесплодных вздыханий и мечтаний, а дела, требует ряда напряжений постепенных в трёх направлениях: 1) в молитве; 2) в оставлении привычного зла; 3) в наклонении себя к противоположному добру.

Три отмеченных сдвига воли и являются той подготовкой, за которой следует явление в нас дивной силы Божией. Содействие Божие происходит во время нашего действия. Если полноты действия, хотя бы холодного, томительного, нудного подчас, в нас не будет, то мы, не ощутивши благодати, так и умрём. А кто умирает без ношения, яркого, силы Божией, тот не избежит и загробного томления»³⁰.

31. «Договор выполни»³¹

Один, Старец, молится о другом и наставляет его. Другой, юноша, учится молитве и должен стараться распрощаться навсегда со своими недостатками.

«Договор выполни, — велит Старец. — За тебя молюсь... Постарайся... свои недостатки изжить. Ты нетерпелив в приготовлении уроков... Больше прилагай тщательности к учебному делу... Ты, как скворец, порхаешь от... малопрístupных крепостных стен, не желая вести правильную их осаду.

В религиозном отношении обогащай себя знаниями чрез чтение. Ведь ты в этой области весьма мало знаешь. А от неимения ясных сведений мало любишь Церковь Божию и всё Божественное. Крохи кое-каких религиозных сведений всё ещё не претворились в тебе в навыки к добру, к теплой и живой молитве, в навыки быть незлобивым, любящим всех самоотверженно и быть всепрощающим.

Я тебя учил молиться много раз в течение дня. Для этого напоминал несколько раз подходить к иконе и хоть по одному поклону творить с живым воззванием к Богу, вроде такого: “Господи! Помоги мне в учении! Господи! Просвети мой ум к восприятию уроков! Господи! Спаси меня от злых привычек и научи всякому добру!” и т.д.

30 Там же. С. 169–170.

31 Там же. С. 283.

Ты так не делал до сих пор, а вперёд делай. От кратких и горячих молений к Богу станешь лучше молиться и полюбишь молитву. И Евангелие продолжай читать.

Христос с тобой!»³²

32. «Не бойся экзаменов...»³³

А какие прекрасные, мудрые, верные — я бы сказал благодатные — даются советы юноше в других письмах! Они жизненны были и такими же останутся в любое время: и тогда, когда светит ясное солнышко, и тогда, когда идёт проливной дождь, закрывающий если не всё пространство, то заметную его часть.

Читаем:

«Не бойся экзаменов... Главное, начни повторение заблаговременно... Не надейся только на свою талантливость, что якобы ты вдруг постигнешь всё: сел за книжку — и всё запомнилось. Нет. Приложи к делу упорное терпение и повторение известного.

Милый!.. Знаешь ещё, какая выдержка воли требуется от тебя в будущем: надобно непременно научиться ценить время и употреблять его на самое нужное для тебя (в этом помогут папа и мама) и научиться отвыкнуть следует от увлечения сладостями... Всегда сначала кушай полезное для здоровья, а сладкое только как приправу... Труд этот над собой возьми на себя исходя из таких соображений. Тебе необходимо иметь умственную гибкость и светлую голову. Для этого введи в норму питание... Если не подчинишь себя правилам, дальше выпьешь много горя и увидишь, как я был в своё время прав...»³⁴.

«Займись своим религиозным воспитанием. Помни, что тебе нужно прежде теоретическое знание истин веры. Почерпни его из цикла маленьких книжек... Отучись от привередничества в питании и кусочничества: поставь себе задачей научиться кушать только три раза в день; никогда не выражай претензий касательно пищи — лишь бы не голодным быть... Отучись от словоговорения пред Богом молитв без всякой искры чувства... Поставляй ежедневно себе правилом бороться с гордостью души, капризностью, вспыльчивостью, безудержной смелостью в обращении и проси от всего сердца Бога, чтобы влил

32 Вениамин (Миллов), еп. Сочинения. Т. 1. С. 283–284.

33 Там же. С. 190.

34 Там же. С. 190.

Господь в тебя смягчение благодатное и сотворил в тебе сокрушенную и смиренную душу. Вот о чём молись неустанно. А в промахах немедленно кайся пред Богом, кайся не бездушным испрошением прощения у Сердцеведца Бога, а вместе с сокрушением сердца своего о допущенном»³⁵. «Молиться... старайся сознательно и внимательно»³⁶.

И завершает:

«Желаю тебе все экзамены сдать благополучно. О том и Бога прошу. Христос с тобой и Покров Божией Матерью да осенит тебя»³⁷.

«Господь да благословит тебя, доброе и хорошее сердце»³⁸.

33. «А мы будем проще подходить к вопросам веры»³⁹

Нередко случается так: берёшь в руки книгу, красиво оформленную, изданную приличным тиражом, но озаглавленную настолько витиевато, что сразу останавливаешься в раздумье: если трудно понять заглавие, так что же читать на сотнях страниц, которые, бывает, сами по себе объёмом пугают читателя... Мне всегда хотелось — да и сейчас я стараюсь не менять своего взгляда — самое сложное выразить насколько возможно просто, доступно, понятно широкой аудитории и ни в коем случае не «закручивать» нетрудное, простое в плотную пелену замысловатости. Письма Владыки Вениамина воспринимаются мной полностью.

«Человеческой природе свойственно увлекаться таинственностью в области религии. А мы, — заявляет он, — будем проще подходить к вопросам веры. Своё вхождение в мир религии более расценивайте не с точки зрения переживаний, а под углом зрения дела и смирения. Хоть основное, нужное для жизненного срастания с Церковью храните, а именно: духовно-телесное самоограничение, молитву, самопонижение к добру и непрестанное покаяние. Без этих дел нет пользы ни от доброго многомыслия, ни от чувств.

35 Там же. С. 288–289.

36 Там же. С. 190.

37 Там же. С. 289.

38 Там же. С. 190.

39 Там же. С. 256.

При нормально-религиозном образе жизни в человеке верх берут верность долгу перед заповедями и осуществление их над теоретизированием»⁴⁰.

Кратко, но для письма достаточно...

* * *

Читая письма Преосвященного Владыки, невольно вспоминаешь размышления свт. Григория Богослова о том, как следует составлять письма:

«Письмо должно быть кратким (в меру необходимости), ясным (приближаясь к слову разговорному), приятным (не без украшения, не без искусства, не лишённое мыслей, пословиц, изречений, острот, замысловатых выражений, но без излишества), естественным...»⁴¹.

34. «Всегда безостановочно делаться лучше»⁴²

Епископ Вениамин оглашает сие как «принцип жизни» и тут же заявляет, в каком направлении этот принцип подобает раскрывать:

«Надо ясно представлять себе, куда же восходить, что за высшая ступень, на которую надлежит взойти»⁴³.

«Представляется» настолько ёмко, что привожу письмо почти полностью: содержание его можно рассматривать как своего рода обобщение или вывод ко всему рассмотренному эпистолярному наследию, явившемуся «до ссылки».

«В вере у вас, — отмечает Владыка, — есть зародыш. Теперь как же его развить? Больше надо прилагать тщательности и усердия к молитве, полнее познавать предметы веры: Бога, будущую жизнь, способности сочетания свободы воли с благодатью Божиею — и из прочитанного делать практические выводы к себе... Затем всегда надо считать своим минусом нашу общую немощь — неотрешённость

40 Вениамин (Миров), еп. Сочинения. Т. 1. С. 256–257.

41 Григорий Богослов, свт. Письмо 19. К Никомулу. Цит. по: Золотой век святоотеческой письменности (IV–V вв.) / сост. К. Е. Скурат. Сергиев Посад, 2003. С. 88.

42 Вениамин (Миров), еп. Сочинения. Т. 1. С. 258.

43 Там же.

от наклона к чревоугодию, славе, имуществу. Равно необходимо прямо жаждать силы Божией, которая помогла бы нам терпеть людей с их пренеприятными подчас свойствами души и выходками.

Что касается борьбы с собой, то она должна затрагивать прежде всего область нашего ума. Здесь молитвой к Спасителю следует пресекать помыслы, подымающие нас на раздражение.

Кратко — в душе следует хранить три состояния: любовь, воздержание и молитву. Причиной всяких скорбных происшествий жизни должно считать себя. Скорби — для нашего личного воспитания в смирении и самопознании допускаются Богом. В горе печалующие нас — посланные Богом учителя, а мы — ученики. За свою болезненность в восприятии тяжкого вернее всего обвинять себя и говорить себе: «Святому и тяжкое не вредит. А мне-то как прегрустно. Значит, я, Господи, великий грешник». Скажете так... и на душе сразу посветлеет.

Питание упрощайте...

Храните ещё одну мысль: раз человеку не хватает силы самому закалать себя в отношении пристрастий, он неизбежно должен терпеть невольные муки, чтобы отрешиться от страстного горения.

У вас имеется достаточный запас научности. Но не забудьте слова Христова при этом, которое говорит: *Подобно есть Царствие Небесное купцу, ищущему хороших жемчужин* (они суть научные познания и практические), купцу подобно, который, нашедши драгоценную жемчужину, пошёл и продал всё, что имел, и купил её (Мф. 13, 45–46). А знаете, что это за драгоценная жемчужина? Это познание Господа Иисуса Христа как действующего в нас. Ведь Бог существом не зрим даже ангелами. Нет у твари органа для восприятия Бога по существу. Мы познаём лишь Бога во Христе, в существенном Христовом действии внутри нас... Мы воспринимаем силу существа Божия в меру страдания ради Христа, в меру подвига смирения пред Богом и послушания Ему. Так как мы не стараемся угождать Богу, то сами закрываем себя от существенного действия Божия и не знаем Бога. Несмотря на это, по одной вере надобно творить молитву, дела любви всетерпящей и воздержания, чтобы объять Жемчужину Христа чувствами сердца...

Благословение Божие призываю на всю вашу семью...»⁴⁴.

II. ПИСЬМА ИЗ ССЫЛКИ

Все письма, написанные епископом Вениамином (тогда архимандритом) из ссылки и в маленький период после ссылки (около полутора лет), адресованы семье протоиерея Тихона Пелиха († 1983 г.), которого я хорошо знал, как и его матушку Татьяну Борисовну, и детей Катю и Серёжу. (Все они уже давно в Мире Ином.) Познакомился со всеми благодаря Кате.

Естественно, что и письма к ним меня привлекли. Когда я увидел письма, стало ясно: непременно их прочитаю... Приходится сожалеть только об одном: в тяжелые годы исповеднического подвига отца Вениамина письма узников подвергались жёсткой цензуре и, понятно, писать можно было (да и то с ограничением) только о том о сём, а не развивать темы вероучительные, нравоучительные, то есть спасительные, имеющие значение вечное и для всех-всех. Тем не менее я согласен с той характеристикой их содержания, которая представлена во вступлении «От редакции»⁴⁵, ибо из доброго сердца исходит только доброе (см. Лк. 6, 45). А здесь сердца и автора писем, и адресатов — светлые, а значит, и светят, и греют... Этот свет прозрачнее стал после освобождения от так называемого «исправительно-трудового», но до конца земного пути исповедника Вениамина оставалось совсем мало!..

1. «Сильно устаю на работе»⁴⁶

Арестованный в 1949 г., архимандрит Вениамин был направлен в Казахстан, где ссыльных держали в тяжелых условиях, подвергая изнурительному труду, о чём изгнанник говорит неоднократно.

Уже в первом письме сосланный сообщает: «Пишу в казахской юрте, сидя на земле... Пишу на коленях, отчего неудобно выводить буквы»⁴⁷. А во втором — прямо заявляет: «Сильно устаю на работе»⁴⁸.

Далее я привожу без перифраза, с сохранением даже последовательности по времени написания, лишь с сокращениями:

«Живу... в болезни и трудах физических. Перспектив на лучшее никаких. Один Господь — всё упование»⁴⁹.

45 *Вениамин (Милов), еп.* Сочинения. Т. 1. С. 292.

46 Там же. Т. 1. С. 294.

47 Там же. С. 293.

48 Там же. Т. 1. С. 294.

49 Там же.

«Продолжаю жить в грязной юрте и работаю до утомления ежедневного»⁵⁰.

«Я на новом послушании в колхозе — исполняю обязанности ночного сторожа... Переносу стужу зимы... Зато не слышу непрерывного окрика бригадира: “Давай, Милёв!”»⁵¹

«Днём... в полях, а ночью в какой-либо дымной юрте. Мучают паразиты, холод и теснота»⁵².

«Разыгрался пыльный ураган. Я заблудился в поле... От пыли чуть не ослеп»⁵³.

«Устаю... не имею спокойствия... время от времени и болею... Когда... Господь снимет с меня эту тяготу!»⁵⁴

«Как я буду дальше жить в казахском колхозе, не зная этого языка и никем не понимаемый!.. В горе — только Один Бог Услышатель... Ни помолиться, ни почитать... Правда, может быть, недалеко смерть»⁵⁵.

«Утром на другой день... снова... лицом к лицу пред горем... Заставят делать то, что тебе чуждо... Круг замкнут. Просвета не вижу впереди своего бытия»⁵⁶.

«Переехал в комнату совсем не отремонтированную, без стола и стула... Так как “беды ходят толпами”, то ко всему прибавилась болезнь ноги — распух палец»⁵⁷.

«У нас наступила тропическая жара. Дожда нет... Знаю, что у Бога всё близко... Да будет во всём Его святая воля»⁵⁸.

«Прежде были какие-то сроки наказания. Теперь — поселение без срока... без храма... без своей среды... Мой район — самый захолустный, граничащий с Голодной степью»⁵⁹.

На новом месте Владыка пишет: «Благодаря храму я ожил. Слава Богу, извлекшему меня из тины и поставившему во дворе Дома своего. Какое безмерное значение для души (имеет) благодать храма! Благодать

50 Там же. С. 295.

51 Там же. С. 296.

52 Там же. С. 298.

53 Там же. С. 300.

54 Там же.

55 Там же. С. 301–302.

56 Там же.

57 Там же. С. 327.

58 Там же. С. 328.

59 Там же.. С. 333.

Божия производит в душе чрез храм, подобно пчеле в улье, мёд добродетели, сладость небесных позывов, творит всё чистое и Богоугодное. Благодарение Господу за Его долготерпеливое попечение о мне»⁶⁰.

«Храм — величайшее счастье на земле. Слава Богу!»⁶¹

И к завершению:

«Если бы всё и всегда было у нас хорошо, то мы на всё стали бы смотреть с высокой колокольни. А теперь, при оставлении нас временно благодатию, мы и смиряемся, и окаеваем себя, и уничижаем. А Бог *сердце сокрушенно и смиренно не уничижит* (Пс. 50, 19)⁶².

2. «Всё надобно терпеть ради Христа»⁶³

Трудные, рабские, вызывающие отвращение условия ссыльных не могли и не смогли сломать ни мужественную веру исповедника, ни пригнуть его долу, ибо он пребывал в постоянном общении с Богом, с Небом, помня, что без воли Господней ничего не может совершиться...

Паки слушаем его самого.

«Всё надобно терпеть ради Христа»⁶⁴.

«Осталось одно мысленное призывание Бога»⁶⁵.

«Одно меня ободряет — это то, что план жизни у каждого человека развёртывает Бог. Если Он послал меня в такую тесноту, значит, так нужно»⁶⁶.

«Да будет святая воля Божия»⁶⁷. «За всё слава Богу!»⁶⁸

Даже при гнетущем чувстве неопределенности в уме и сердце страдальца оживают слова Псалмопевца: *Боже! Ты послал на меня многие и лютые беды, но и опять оживлял меня и из бездн земли опять выводил меня* (Пс. 70, 20)⁶⁹.

60 Вениамин (Милов), еп. Сочинения. Т. 1. С. 345.

61 Там же. С. 346.

62 Там же. С. 350.

63 Там же. С. 294.

64 Там же.

65 Там же. С. 297.

66 Там же. С. 298–299.

67 Там же. С. 299.

68 Там же. С. 304.

69 Там же. С. 309.

«Внутренне глубоко верится, — исповедует узник режима, — что Богу всё возможно, что судьба человеческая в руках Его и Он чудесно неожиданными путями силен избавить от бед. Каждый из нас ведом Богу, и Бог поразительно близок человеку — так близок, что внемлет всякому слову молитвы его и с нежностью выше материнской утешает его. Поэтому уповаю, что и меня Он вернёт к алтарю своему, когда это будет мне полезно»⁷⁰.

И дальше:

«В своём одиночестве в настоящее время я утешаюсь только святым Евангелием и псалмами. Сколько в названных благодатных словесах Божиих сокровенной силы, которая, как дождь, орошает мою иссыхающую душу»⁷¹. «В одиночестве одно утешение... — это живое слово Божие. Господь так устрояет жизнь, что при недостатке руководителей то одно изречение Писания, то другое полагается в душу с такой яркостью, как будто эти слова сказаны для меня. И эти слова то обличают, то утешают»⁷². «Теперь особенно разительно вижу, как много значит подкрепление Церкви. Без нее... начинается ослабление духа... Потом, как много значит среда, удобства молитвы! Когда... эти движения... запряваны... — молитва слабеет... Это крупнейшая болезнь души»⁷³.

«Мы немощны, постоянно падаем, изнемогаем, малодушествуем, часто плачем. Но Бог у нас — Всемилостивый, Пресострадательный, Безмерно Щедрый. В Его любви исчезнут все наши немощи и слабости, если оплачем их с истинным желанием более их не повторять»⁷⁴.

«У каждого из нас свой путь и крест, за что всегда слава Богу, слава Богу, слава Богу!»⁷⁵

И завершает:

«Моя жизнь протекает по-прежнему среди вереницы болезней... Много встречается и тревог. Но всё это ничего, так как Господь с нами!»⁷⁶

70 Там же.

71 Там же. С. 310.

72 Там же. С. 323.

73 Там же. С. 320–321.

74 Там же. С. 337.

75 Там же. С. 348.

76 Там же. С. 395.

3. «Цели жизни своей при всей суете не забываю»⁷⁷

В одном из писем отец Вениамин исповедал пред друзьями свой внутренний подлинно христианский мир, своё духовное состояние и участие Святой Церкви в устроении сего, укреплении и вообще в жизненном подвиге — сегодня и завтра, здесь и везде:

«Цели жизни своей при всей суете не забываю. Знаю, что *лежит человеком единою умерети, потом же суд* (Евр. 9, 27). Помню Христа, живой Хлеб Жизни (Ин. 6, 35, 48), и тоскую о пребывании в нём. При множестве искушений не забываю, что счастье души зависит от пребывания в родной стихии открытым сердцем и от служения другим тем даром, каким Бог наделил. Без суеты трудно прожить, но когда Церковь помогает благодатно, суета не пагубна. Труднее жить вдаль от Церкви и от родного окружения. Тогда искушения острее, сопротивляемость злу слабее. Где-то повелит Бог жить мне в будущем?»⁷⁸

В своём горе, казалось бы беспросветном, он решительно заявляет:

«Одно только чувствую, что при тяжких переживаниях душа действительно имеет в Боге не только близкое Существо, не только единственного Отца, но и основу самого бытия... При обращении к Нему всегда чувствуется стояние пред живым, внимающим Существом и всеблагостным Утешителем. И после обращений к Богу в жгучих печалях становится понятным, каким образом, когда *мы в нём, Он в нас* (1 Ин., 4, 13; см. 1 Ин. 2, 27–29), то есть тогда состояние молящегося похоже на настроение дитяти, покоящегося на груди матери»⁷⁹.

«Внешне я по-прежнему не устроен. Этим не обескураживаюсь, потому что есть какая-то удивительная надежда на то, что Господь когда-то поможет мне хотя отчасти возвратиться в церковную обстановку и избавит от искушений»⁸⁰. «На душе какое-то упование на лучшее счастье. Хотелось бы вернуться в Церковь, выйти из всех этих зол и искушений и войти в свою родную среду. Хотя я и недостоин милости Божией по грехам своим — при всём том милосердие Божие

77 Вениамин (Милов), еп. Сочинения. Т. 1. С. 305.

78 Там же. С. 305–306.

79 Там же. С. 312.

80 Там же. С. 318.

безграничное может извлечь меня из моих странствований, как из глубокого рва. *Богу же все возможно* (Мф. 19, 26)»⁸¹.

И повторяет:

«Верю в то, что у Бога все близко и... возможно»⁸².

4. «За чисто родное отношение благодарю Вас»⁸³

«Бог не без милости, свет не без добрых людей» — гласит русская пословица, ясно выражая душу русского православного человека, обращённую в любви и к Богу, и к ближнему. Вслед за страданиями пришла и щедрая самоотверженная помощь страдальцу. Тут же пошли одна за другой посылки, жизненно необходимые... Батюшка глубоко сердечно премного благодарит, молится за своих благодетелей. Чувство искренней христианской благодарности, душевной признательности проходит красной нитью через все письма.

«За чисто родное отношение, — отвечает он, — благодарю Вас. Это — жезл в моей жизни, когда спотыкаешься»⁸⁴.

«Господь воздаст Вам сторицею в день праведного своего воздаяния»⁸⁵.

«Распечатал вашу посылку, всё просмотрел и хотя на несколько минут утешился в своём внутреннем мире. Благодарю за любовь совершенно родную»⁸⁶.

«Сам Господь да вознаградит Вашу семью за родные отношения ко мне. Ваша забота меня поддерживает и телесно, и душевно... За всё время моей разлуки я с Вашей стороны нахожу теплоту, отогревающую меня в минуты тоски, печали и нужды»⁸⁷.

«Глубокое, сердечное от полноты сердца “спасибо” за все хлопоты и родное отношение ко мне»⁸⁸.

81 Там же. С. 327.

82 Там же. С. 331.

83 Там же. С. 296.

84 Там же.

85 Там же. С. 301.

86 Там же. С. 302.

87 Там же. С. 304.

88 Там же.. С. 337.

«Спаси Христос за вашу родную доброту ко мне, которая служит для моей худости даром Божиим и великим сердечным утешением»⁸⁹.

«Глубоко благодарю за теплую любовь, которую вижу и чувствую даже в каждой детали упаковки, не говоря уж о содержании, что меня много утешает»⁹⁰.

«Сейчас получил от вас извещение на посылку. Благодарю глубоко за доставленную мне не только помощь внешнюю, но и за те сокровища вашей любви, вашей ласки, заботы и внимания ко мне, многогрешному»⁹¹.

«Много радует меня получение Ваших писем. Как будто лично поговорю, когда почитаю Ваши письма»⁹².

«Господь да вознаградит Вас своею милостию и богатством Божественных щедрот»⁹³.

«Благодарю Вас за всё. Господь со всеми Вами»⁹⁴.

«Кланяюсь отцу Тихону и призываю Божие благословение на семью Вашу...»⁹⁵.

5. «Что в человеке самое важное...»⁹⁶

Что в человеке самое важное, на что он должен обратить внимание; как его хранить, как обратить в действие, чтобы «премилостивый Создатель» остался с нами «Своей всепокрывающей и всеочищающей благодатью»?

Думает батюшка и своими мыслями делится:

«Внутренне всё учусь жить, так как ещё не начинал жить богоугодно... Всё яснее и яснее выступает в сознании мысль о том, что в человеке самое важное — хранение тонкости душевного чувства к восчувствованию Бога в Его силе. Душевное чувство, или «сердце», — это око человека, устремлённое в горний мир, или, ещё лучше сказать, это лампада в душевном храме нашем. Как в комнате своей пред молитвой

89 *Вениамин (Миров), еп.* Сочинения. Т. 1. С. 375.

90 Там же. С. 315.

91 Там же. С. 360.

92 Там же. С. 299.

93 Там же. С. 324.

94 Там же. С. 313.

95 Там же. С. 310.

96 Там же. С. 385.

мы зажигаем лампаду, так в душе молитвой мы зажигаем душевное чувство. Оно горит или огнём благодарения и славословия Господа, или огнём покаяния пред Ним. Зажечь чувство подобными выражениями к Богу — цель высокой молитвы нашей. У святых чувство пламенело любовью к Богу — вседушевной. У нас огонь сердечной лампы мерцает чуть-чуть и более чувствами сокрушения о грехах. Мы — лён курящийся.

Но когда вспомнишь море милосердия Божия, при своей сплошной греховности душевно верится, что и нас, носителей льна курящегося, не оставит Премилостивый Создатель своею всепокрывающей и всеочищающей благодатью. Душа должна всегда находиться на распутье между упованием на милосердие Божие и страхом вечной гибели за нерадение»⁹⁷.

6. «Чего недостает... в личной нашей духовной жизни?»⁹⁸

Ответ лаконичен, как и подобает поступать в письмах:

Отмечается –

чего у нас нет,

что мы должны помнить,

чего беречься,

что дано нам,

чему учат нас подвижники и как нам они помогают, чтобы излилась на нас врачующая благодать Божия.

Читаем:

«В личной нашей духовной жизни, знаете, чего недостает? Нет напряжения у нас к ношению помысла Иисусовой молитвы, нет осторожности в употреблении речи, мало понуждения себя прощать всех, пред всеми смиряться, мало боремся со своей нервностью и с привычкой механически молиться. Ещё мы должны помнить, что исправляет человека — в ответ на его понуждения себя к добру — не человеческая воля, а Сам Господь Иисус Христос. Нам дана способность противиться борющимся нас злым и другим помыслам и отвергать их, а исправляет наш характер Господь. Мы должны особенно беречься недружелюбия к кому бы то ни было. Удаляющийся

97 Там же. С. 385–386.

98 Там же. С. 388.

от человека — удаляется от Бога. Мы спасаемся чрез доброе отношение к другим и чрез строгое отношение к себе благодатию Христовою.

Подвижники в разных святых местах учат нас открываться душевно пред Богом и помогают в том, а от Бога тогда незримо изливается дождь успокоительной и врачующей силы»⁹⁹.

7. «Бог Вас сохранит на земле, пока Вы не исполните своего материнского долга»¹⁰⁰

Бог никогда не оставляет человека, если сам человек не уходит от Него. Своим Премудрым Промыслом Он направляет всё сущее к благим целям, добру всякому Он вспомоществует. Тем паче он благословляет нелёгкий труд родителей в добром воспитании детей. Если им и кажется, что они уже ослабели, что дни их сочтены, Господь восстанавливает нужные им силы или же пошлет помощь каким-либо иным способом.

Мне рассказывали, что в одной семье скоропостижно скончалась мать. Остались двое маленьких детишек и престарелая бабушка, слабенькая, худенькая, почти лежачая. И Господь поднял её с одра: она встала, взялась за хозяйские дела — детей вырастила...

И батюшка уверяет жалующуюся на то, что недомогания превращают её «в развалину»:

«Бог Вас сохранит на земле, пока Вы не исполните своего материнского долга и даст силы его осуществить. Но мне и Вам нередко бывает трудно от слишком чуткого реагирования на некоторые мелочи жизни. Из-за них мы много боеем, но в болезнях таких не ослабели в молитвенном стоянии пред Господом — и Господь сохранит нас от горечи и за терпение себя самих умножит в нас мир Свой»¹⁰¹.

99 *Вениамин (Милов), еп. Сочинения. Т. 1. С. 388–389.*

100 Там же. С. 312.

101 Там же.

8. «Правило, при утомляемости, оставлять на вечер едва ли полезно»¹⁰²

Глубоко духовно и одновременно доступно для всякого молящегося христианина рассуждение-совет о совершении правила. Хочется тут же отметить, что все наставления епископа Вениамина отличаются не только глубиной содержания, но и своей удивительной практичностью. Они могут быть и приняты, и исполнены почти всеми верующими.

«Правило, при утомляемости, оставлять на вечер едва ли полезно, поскольку ум вечером притуплен и не работает и сердце закрыто для чувствительности. Достаточно вечерних молитв и нескольких воззваний к Богу, Божией Матери и святителю Николаю, в которых участвовало бы сердце. А прочесть всё механически и ничего не сказать от чувства и сознания менее ценно... Может быть, когда от изнеможения не сможете исполнять обета по правилу, нельзя ли укорить себя за неполноту осуществления обета; и вместо длинной машинально вычитки канонов помолиться Господу, Божией Матери и святителю Николаю кратко, своими словами, кровными, сопровождая их в конце испрошением прощения за неполноту молитвы. И после лечь спать... Здесь шепетильная совесть после подсказет, как дальше ходить пред Богом»¹⁰³.

«Я сам, — говорит о себе исповедник, — не был связан домашними хлопотами и всё же вечером не мог читать сознательно правила. Уставал... Исполнял же его более утром или в полдень»¹⁰⁴.

9. «Пастырский подвиг... во внимательной молитве»¹⁰⁵

Определить, что такое подвиг сам по себе, несколькими словами невозможно, а тем паче подвиг пастыря, ибо служение его есть предстояние у Престола Божия, а оно выше всего земного. «Священнослужение совершается на земле, — учит святой Иоанн Златоуст, — но по чиноположению небесному; и весьма справедливо, потому что не человек, не ангел, не архангел и не другая какая-либо сотворенная сила, но Сам Утешитель учредил это чинопоследование, и людей, ещё облеченных плотию, соделал представителями ангельского служения»¹⁰⁶.

102 Там же. С. 307.

103 Там же. С. 308–309.

104 Там же. С. 308.

105 Там же. С. 395.

106 *Иоанн Златоуст, свт. Творения.* СПб., 1895. Том 1. Кн. 2. С. 416.

Владыка Вениамин в первую очередь обращает внимание на молитву пастыря:

«Пастырский подвиг состоит прежде всего во внимательной молитве, особенно за литургией, без отягощения какими-либо сторонними помыслами, с полным прочувствованием каждого богослужебного слова... Вообще, чтобы молиться надлежащим образом, требуется, чтобы молящийся не был обуреваем гневом или похотью... От внимания и количества моления, от перетерпевания тягот искусительных приходит и качество, или сердечность предстояния Богу»¹⁰⁷.

«Во всех неудобствах и скорбях на почве пастырства необходимо вооружаться терпением, особенно в праздники. Пусть сдерживающим началом от огорчений служит сознание долга: хранить при служении способность молиться. Как несказанен дар освящения Святыми Таинами в праздничные дни, дар предстояния Святой Троице у престола за литургией, когда Отец Небесный принимает Святые Дары, Дух Святой совершает их, а Сын Божий бывает приносим как Искупительная Жертва за спасение мира!»¹⁰⁸

Продолжение следует

Библиография

- Вениамин (Милов), епископ. Сочинения: в 3 т. Т. 1: Дневник инока. Письма. Воспоминания; Т. 2: Проповеди. Статьи; Т. 3: Богословские труды. Сергиев Посад: СТСЛ, 2017.
- Иоанн Златоуст, свт. Творения. СПб.: Санкт-Петербургская духовная академия, 1895. Т. 1. Кн. 2.
- Золотой век святоотеческой письменности (IV-V вв.) / сост. К. Е. Скурат. Сергиев Посад: СТСЛ, МДА, 2003.
- Скурат К. Е. [Собрание сочинений.] Яхрома: Троицкий собор, 2015. Т. 1: Воспоминания. Т. 6: Верую и исповедую.
- Скурат К. Е. «Хочу и умереть, отойти от этой жизни, пребывая в общении с Господом» (по письмам епископа Вениамина (Милова)). Часть I // БВ. 2019. Т. 33. № 2. С. 260–286.
- Филарет (Дроздов), свт. Пространный православный катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви. М.: Сибирская благовозвница, 2013.

107 Вениамин (Милов), еп. Сочинения. Т. 1. С. 395–396.

108 Там же. С. 395.

«I Want to Die, to Depart from This Life, Being in Fellowship with the Lord» by Letters of Bishop Benjamin (Milov)

Konstantin Efimovich Skurat

Doctor of Theology

Professor Emeritus of Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

skurat-ke@yandex.ru

For citation: Skurat K. E. "I Want to Die, to Depart from This Life, Being in Fellowship with the Lord" by Letters of Bishop Benjamin (Milov). *Theological Herald*, vol. 34, no. 3, 2019, pp. 262–288. (In Russian) doi: 10.31802/2500-1450-2019-34-262-288

Abstract. The article is the first part of the publication revealing the spiritual image of the Confessor of the Russian Orthodox Church, Bishop Benjamin (Milov). It included the end of the first Chapter of the letter before exile and the beginning of the second Chapter of the Letter from exile. The author thematically selects fragments from the letters of the Lord: about Heartbreak, about humility, about patience and standing in prayer, about surrendering oneself to the will of God, that is, about incessant preparation for Heavenly Life. As a result, the author manages to show that Bishop Benjamin was a true spiritual ascetic, burning with love for God, and a skillful Confessor, directing his children to the path of God.

Keywords: Russian Orthodox Church, epistolary heritage, Bishop Veniamin (Milov), Confessor, spiritual life, love of God, humility.

References

- Veniamin (Milov), episkop. *Sochinenija: v 3 t. [Works: 3 vol.]*, Sergiev Posad: STSL, 2017, vol. 1: Dnevnik inoka. Pis'ma. Vospominanija [Diary of the monk. Letters. Memories]; vol. 2: Propovedi. Stat'I [Sermons. Articles]; vol. 3: Bogoslovskie Trudy [Theological works] (in Russian).
- Zolotoj vek svjatootecheskoj pis'mennosti (IV-V vv.) [The Golden age of patristic literature (IV-V centuries)], K. E. Skurat (comp.). Sergiev Posad: STSL, MDA, 2003 (in Russian).
- Skurat K. E. *Sobranie sochinenij [Collected Works]*, Jahroma: Troickij sobor [Trinity Cathedral], 2015, vol. 1: Vospominanija [Memories]; vol. 6: Veruju i ispoveduju [I Believe and confess] (in Russian).
- Skurat K. E. "Hochu i umeret', otojti ot jetoj zhizni, prebyvaja v obshhenii s Gospodom' (po pis'mam episkopa Veniamina (Milova))". Chast' I ["I also want to die, to depart from this life, being in communion with the Lord' (according to the letters of Bishop Benjamin (Milov))"], *Bogoslovskij vestnik [Theological herald]*, 2019, vol. 33, no. 2, pp. 260–286 (in Russian).
- Filaret (Drozdov), svt., *Prostrannyj pravoslavnyj katihizis Pravoslavnoj Kafolicheskoj Vostochnoj Cerkvi*, Moscow: Sibirskaja blagozvonnica, 2013 (in Russian).

СТЕПАН ОНИСИМОВИЧ БУРАЧОК КАК РЕДАКТОР ЖУРНАЛА «МАЯК». К ИСТОРИИ ЦЕРКОВНО- ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ РОССИИ XIX ВЕКА

Барвара Викторовна Каширина

доктор филологических наук
старший научный сотрудник Института мировой литературы
им. А. М. Горького Российской академии наук
121069, г. Москва, ул. Поварская, 25а
info@imli.ru

Для цитирования: *Каширина В. В.* Степан Онисимович Бурачок как редактор журнала «Маяк». К истории церковно-общественной жизни России XIX века // Богословский вестник. 2019. Т. 34. № 3. С. 289–306. doi: 10.31802/2500-1450-2019-34-289-306

Аннотация

УДК 82–92 (82–97) (281.93)

Основные цели и задачи данной статьи — дать характеристику журнала в кругу других периодических изданий 40-х гг. XIX в., проанализировав редакционную политику и основные литературные и религиозные взгляды главного редактора журнала С. О. Бурачка, который был автором многих журнальных публикаций: по вопросам кораблестроения, литературы, культуры, философии, психологии, истории России и Русской Церкви. В оценке классических произведений А. С. Пушкина и М. Ю. Лермонтова С. О. Бурачок ставил христианские идеалы превыше литературных достоинств. Методология исследования базируется на комплексном применении традиционных научных методов: источниковедческого, историко-логического и сравнительно-исторического. Несмотря на краткое время издания, журнал стал заметным явлением в журналистике и церковно-общественной жизни России середины XIX в. Закрытие журнала объясняется резким размежеванием общественного сознания, усилением в обществе либерально-западнических идей, проводниками которых стали многие периодические издания. Положительную оценку журнал «Маяк» получил в церковных кругах. Критически отзывались об идеологии журнала известные литературные деятели XIX в. В. Г. Белинский, Н. А. Полевой, Ф. В. Булгарин, А. А. Григорьев и др.

Ключевые слова: история русской журналистики середины XIX в., журнал «Маяк», С. О. Бурачок, А. С. Пушкин, М. Ю. Лермонтов, Феофан Затворник, Л. А. Кавелин.

Введение

В начале 40-х гг. XIX в., в эпоху усиления либерально-западнических периодических изданий, в Москве и Санкт-Петербурге были основаны журналы с официальной идеологией православия, самодержавия, народности. В 1840 г. в Санкт-Петербурге начинает выходить журнал «Маяк», основанный Петром Александровичем Корсаковым и Степаном Онисимовичем Бурачком, а в Москве в 1841 г.— «учёно-литературный журнал» «Москвитянин», основанный Михаилом Петровичем Погодиным. В отчете журнала от 1844 г. С. О. Бурачок выделяет и другие издания, идейно близкие «Маяку»: «Русский вестник»¹ и «Сын Отечества»².

Степан Онисимович Бурачок (1800–1877) по окончании Петербургского училища корабельной архитектуры был оставлен в учебном заведении в качестве преподавателя корабельной архитектуры. В 1821 г. его направили в Астрахань, где за короткий срок он организовал работу Астраханского адмиралтейства и построил около тридцати новых боевых кораблей и вспомогательных судов. В 1832 г. Степан Онисимович принял приглашение преподавать в Морском кадетском корпусе. Он воспитал много достойных офицеров и обогатил российскую науку многими научными изобретениями. Более пятидесяти лет С. О. Бурачок верою и правдой служил трём монархам России. В 1869 г. ему присвоили воинское звание генерал-лейтенанта Корпуса корабельных инженеров, а за заслуги перед Отечеством наградили орденами Святого Станислава 1-й степени, Святого Владимира 4-й степени и Святой Анны 3-й степени.

Степан Онисимович был верующим и глубоко церковным человеком. Видя, что в современном ему обществе ослабевают православная вера и укореняются ценности западной жизни, он ради укрепления традиционных ценностей основал журнал «Маяк».

1 Издавался в Санкт-Петербурге под руководством Н. И. Греча и Н. А. Полевого.

2 Издавался в Санкт-Петербурге. Имеется в виду период журнала, когда редактором был К. П. Масальский: 1842–1844 гг. Отчёт журнала «Маяк современного просвещения, искусства и образованности» за пять лет. СПб., 1844. С. 14–15.

Журнал «Маяк» — проводник официальной теории народности

Журнал «Маяк» стал выходить в 1840 г. в Санкт-Петербурге со следующим подзаголовком: «Маяк современного просвещения и образованности. Труды учёных и литераторов русских и иностранных»³.

Направление журнала было чётко определено в «Программе издания»⁴. «Всё просвещение народное лежит у нас на попечениях и собственных издержках правительства. Оно ничего не щадит, с своей стороны всё делает. Сейчас “учёная жизнь наша” зависит “от одних официальных учёных”», но сами учёные работают мало для науки, поэтому «надо пробудить любовь к серьезной учености в публике»⁵. Именно эту цель и ставит себе журнал «Маяк». Рука об руку с наукой должна идти и словесность, потому что «нельзя разделять пищу для сердца от пищи для ума, образование сердца от просвещения ума». Редакция «Маяка» обещала помещать на своих страницах произведения разнообразного содержания, подчеркивая, что «лучшим украшением книги будут статьи, пропитанные религиозным чувством, здорово прямо Русскою философией. Цель “Маяка” есть возбудить учёно-литературную жизнь и деятельность, направленные к ближайшим требованиям и нуждам Русского общества»⁶.

С 1842 г. подзаголовок журнала был изменён: «Маяк. Журнал современного просвещения, искусства и образованности в духе народности русской». Редактором в 1840–1841 гг. были Пётр Александрович Корсаков (1790–1844) и Степан Онисимович Бурачок, но с 17-й части 1841 г. и до конца существования журнала редактором был один С. О. Бурачок.

Издателем сначала был книгопродавец В. П. Поляков, с 6-й части 1840 г. издателями были сами редакторы, с 10-й части того же года — книгопродавец Ю. А. Юнгмейстер, а с 1842 г. издательская часть перешла к редактору С. О. Бурачку.

Идеология журнала, его политика, целенаправленно проводимая С. О. Бурачком, базировалась на идеологии официальной народности, провозглашённой еще в 1834 г. министром народного просвещения С. С. Уваровым.

3 Подробную библиографическую роспись журнала см.: URL: <http://www.proza.ru/avtor/bibiobiuro&book=13#13>.

4 Место предисловия // Маяк. 1840. Вып. 1. Ч. 1. С. I–XIV.

5 Там же. С. VII.

6 Там же. С. XIV.

В статье «Русская народность» С. О. Бурачок писал: «...народность не есть что-либо случайное, зависящее от произвола людей, от взаимного их условия. Народность есть проявление прав и дарований Божиих народу; у каждого народа своим образом. Народ счастлив, пока растит свою жизнь в пределах своей народности. Народ слабеет и падает, когда, забывая и презирая свои, увлекается чуждыми стихиями народности, ему несродными, не ему предназначенными... Царь, Вера и Язык: самодержавие, православие и слово, ближайший представитель народности, — вот истинно три краеугольных камня русской народности»⁷.

С журналом сотрудничали многие известные академики, профессора, учёные: М. В. Остроградский, В. Я. Буняковский, А. М. Шёгнер, И. М. Ястребов, И. П. Липранди, А. В. Висковатов, С. С. Куторга, В. Н. Карпов, Ф. Л. Морошкин, Н. В. Савельев, И. П. Сахаров, М. Н. Макаров, М. С. Куторга, И. П. Боричевский, А. И. Пискарев, А. М. Мартынов, Ф. Н. Фортунатов, П. А. Угрюмов и др.

Писатели и поэты: А. П. Глинка, Ф. Н. Глинка, князь А. А. Шаховской, А. В. Тимофеев, А. В. Зражевская, А. И. Иваницкий, П. А. Корсаков, Т. Г. Шевченко, А. П. Кузьмич, С. Н. Навроцкий, В. Р. Зотов, князь Д. А. Кропоткин, Н. В. Елагин, Я. А. Щёткин и др.

В журнале были напечатаны слова митрополита Московского и Коломенского Филарета (Дроздова), митрополита Киевского и Галицкого Филарета (Амфитеатрова), записки митрополита Киевского и Галицкого Евгения (Болховитинова), «История Киевской академии» митрополита Макария (Булгакова), публиковались материалы по истории Церкви, славяно-русской истории и филологии, сравнительному богословию.

В 1845 г. известный агиограф Оптиной пустыни о. Порфирий (Григоров) опубликовал в журнале отрывок из рукописи «Жизнь и подвиги Оптиной пустыни старца иеромонаха Леонида (в схиме Льва)» и «Вопросы ученика и ответы старца», которые позднее вошли во все известные жизнеописания старца Льва⁸. В том же году в журнале вышло жизнеописание духовного наставника оптинского старца Льва схимонаха Феодора (Пользикова)⁹.

7 Бурачок С. О. Русская народность // Маяк. 1841. Ч. 5–6. Кн. 17. Раздел: «Критика». С. 20–21.

8 Отрывок из рукописи. «Жизнь и подвиги Оптиной пустыни старца иеросхимонаха Леонида (в схиме Льва)». Сообщено той же пустыни иноком П<орфирие>м Г<ригору>ым // Маяк. 1846. Т. 22. Кн. 44. Раздел: «Словесность». С. 82–101.

9 Кавелин Л. Жизнь и подвиги схимонаха Феодора. М., 1839 // Маяк. 1845. Т. 23. Кн. 45. Раздел: «Критика». С. 1–32.

Двадцать второго апреля 1843 г. свт. Феофан Затворник впервые написал Степану Онисимовичу Бурачку, предлагая материалы для журнала: «Представляю Вам мои заметки для пробы — не годятся ли они в Ваш журнал. Их у меня довольно количество. Все их передам Вам, если покажется; а об этом Вы дадите знать, если напечатаете препровождаемые при сем в ближайших месяцах... Моего имени не сказываю Вам. Это сделаю при следующем — если будет — письме»¹⁰. Материалы, скорее всего, были напечатаны без подписи автора. До сих пор, к сожалению, исследователям не удалось атрибутировать эти публикации.

Творческое содружество Бурачка и свт. Феофана крепло и развивалось с каждым годом. Степан Онисимович и вся его семья обрели в лице святителя мудрого духовного руководителя и молитвенника, который до самой своей кончины имел о них пастырское попечение.

В 1845 г. свт. Феофан, будучи преподавателем нравственного богословия Санкт-Петербургской духовной академии, составил конспект лекций «Практическое богословие». По словам святителя, С. О. Бурачок приехал в Академию, «восхитился и воодушевил меня на преподавание»¹¹. Позднее эти лекции послужили материалом для 3-го и 4-го выпусков «Писем о христианской жизни»¹², а также их краткой редакции «Начертания христианского нравоучения»¹³.

Оценка С. О. Бурачком творчества А. С. Пушкина и М. Ю. Лермонтова

В журнале публиковались статьи различной тематики. Много статей С. О. Бурачок подготовил по корабельной науке. Однако в сферу его интересов входили также вопросы литературы, культуры, философии, психологии, истории Церкви и России, особенно интересными представляются его литературоведческие анализы творчества А. С. Пушкина и М. Ю. Лермонтова.

В статье «Искусство читать книги про себя» С. О. Бурачок писал о том, что книги бывают нескольких видов: «книги необходимые, книги полезные, книги приятные и полезные, книги легкие и бесполезные,

10 Цит. по: *Летопись жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского*. М., 2016. Т. 1. С. 224.

11 Там же. С. 253.

12 *Феофан Затворник, свт. Письма о христианской жизни*. Вып. 1–2. СПб, 1858. Вып. 3–4. СПб., 1860.

13 *Феофан Затворник, свт. Начертание христианского нравоучения*. М., 1891.

книги праздные и вредные»¹⁴. К книгам «лёгкого чтения»¹⁵ С. О. Бурачок отнес роман М. Ю. Лермонтова «Герой нашего времени», изданный в Санкт-Петербурге в 1840 г. Его отзыв на многие годы стал отличным от мнения других литературных критиков.

Отдавая должное форме, композиции романа, С. О. Бурачок резко критикует М. Ю. Лермонтова за идею и форму её выражения: «внешнее построение романа хорошо, слог хорош; содержание — романтическое по превосходству, то есть ложное в основании; гармонии между причинами, средствами, явлениями, следствиями и целью — ни малейшей, то есть внутреннее построение романа никуда не годится: идея ложная, направление кривое. Оболочка светского человека схвачена довольно хорошо, черты духа и сердца человеческого обезображены до нелепости. Весь роман — эпиграмма, составленная из непрерывных софизмов, так что философии, религиозности, русской народности и следов нет»¹⁶.

По мнению критика, роман лишен психологизма, главный герой Печорин — «человек ожесточённый, самонадеянный, думая говорить истину, говорит ложь»¹⁷, остальные герои романа «решительно все несносны, потому что поддельны, утрированы»¹⁸. Безнравственному роману «Герой нашего времени» С. О. Бурачок противопоставлял роман А. П. Башуцкого «Мещанин».

В статье «Рецензия на стихотворения М. Лермонтова», которая имеет подзаголовок «Письмо к автору», С. О. Бурачок пишет о поэтике лермонтовской лирики: «Стих славный, стальной: он и гнётся, и упруг, и звучит, и блестит отражением мысли... Другое достоинство этого стиха — чистота, скупость на риторические орнаменты, даже иногда бедность их»¹⁹.

Однако, по мнению критика, содержание многих произведений писателя, обусловленных эстетикой романтизма, исполнено своеволием, бунтарством и эгоизмом, эстетизирует зло и пороки. Обращаясь к М. Н. Лермонтову, Степан Онисимович сетует: «Припомните все Ваши материалы — достойны ли они такого прекрасного стиха? Сделайте вы прекрасный выбор сюжета, не ограничиваясь одною сферою

14 Бурачок С. О. Искусство читать книги про себя // Маяк. 1840. Вып. 1. Ч. 3. Раздел: «Наука». С. 73.

15 Бурачок С. О. Книги литературные // Маяк. 1840. Вып. 1. Ч. 4. Раздел: «Критика». С. 217.

16 Там же. С. 210–211.

17 Там же. С. 217.

18 Там же. С. 216.

19 Бурачок С. О. Стихотворения М. Лермонтова (Письмо к автору) // Маяк. 1842. Т. 6. Кн. 12. Раздел: «Критика». С. 152.

Я, сделайте вы прекрасное употребление стиха — какие бы чудные, мировые вещи могли бы вы создать!»²⁰. Я — это «образ мыслей, это наша философия; у каждого своя, и очень часто это Я разрушает все лучшие качества произведения»²¹. Например, о поэме «Мцыри» С. О. Бурачок отмечает: «Вы хотели показать мастерство своё писать картины молодечества во всех родах Я, и мы отдаём вам справедливость — удивляемся! Но одно удивление — награда честолюбца, а не поэта: жертва ума, а не сердца; поэзия — по сердечной части»²².

Анализируя отзывы С. О. Бурачка о романе М. Ю. Лермонтова, Е. В. Сартаков приходит к выводу, что «редактор “Маяка” хотел перевести разговор об эстетике произведения в религиозно-этический план»²³.

Итогом полемики с М. Ю. Лермонтовым стал роман С. О. Бурачка с одноимённым названием «Герои нашего времени», напечатанный в 1845 г. в журнале «Маяк»²⁴, который высоко оценивают современные литературоведы. По мнению В. Г. Мехтиева, роман С. О. Бурачка «включает как бы черновые варианты, эскизы будущих золотых страниц русской классической прозы в творчестве Тургенева (“Дневник лишнего человека”), Достоевского (“Записки из подполья”, “Преступление и наказание”), Лескова (“праведнический цикл” писателя)»²⁵.

Как литературный критик С. О. Бурачок выступил с разбором лирики А. С. Пушкина, опубликовав в 1843 г. на страницах журнала статью «Обзор сочинений А. Пушкина», где, в отличие от Лермонтова, отказал поэту как в таланте, так и в идейном содержании: «...достоинства и дарования Пушкина как поэта невелики: лёгкий рассказ, лёгкое описание, лёгкий стих»²⁶. В своём творчестве поэт опирается на классическую поэзию с языческими образцами, следует эстетике романтизма, поэтому в его произведениях видим «ум шаткий, не учёный и не глубокий, вкус и чувство не чистые, волю слабую, ленивую, потому самому — кривую»²⁷.

20 Маяк. 1842. Т. 6. Кн. 12. Раздел: «Критика». С. 169.

21 Там же. С. 149.

22 Там же. С. 169.

23 *Сартаков Е. В.* С. А. Бурачок — критик романа М. Ю. Лермонтова «Герой нашего времени» // Вестник Московского университета. Серия 10. Журналистика. 2015. № 6. С. 202.

24 *Бурачок С. О.* Герои нашего времени // Маяк. 1845. Т. 19. Кн. 27. Раздел: «Словесность». С. 1–104; Т. 19. Кн. 28. С. 105–207; Т. 20. Кн. 39. С. 1–90.

25 *Мехтиев В. Г.* Журнал «Маяк»: духовная оппозиция эстетическим идеям журналистики 1840-х гг. и романтизму М. Ю. Лермонтова. Хабаровск, 2004. С. 185.

26 *Бурачок С. О.* Обзор сочинений А. Пушкина. Откуда идет классицизм и романтизм и что такое в отношении к ним поэзия Пушкина // Маяк. 1843. Т. 10. Кн. 20. Раздел: «Критика». С. 106.

27 Там же. С. 107.

В оценке произведений А. С. Пушкина и М. Ю. Лермонтова С. О. Бурачок ставил христианские идеалы превыше литературных достоинств, что отметил Н. В. Гоголь в письме к отцу Матфею Константиновскому от 9 мая 1847 г.: С. О. Бурачок, «судя по статьям его, должен быть истинно почтенный и верующий человек, но который, однако ж, слишком горячо и без разбора напал на всех наших писателей, утверждая, что они безбожники и деисты, потому только, что те не брали в предмет христианских сюжетов»²⁸.

С. О. Бурачок подготовил статьи по вопросам христианской педагогики «О воспитании детей в духе христианского благочестия»²⁹, по вопросам отношений между Православной и католической Церквями³⁰ и др.

Причины закрытия журнала

Несмотря на самоотверженный труд С. О. Бурачка, который практически в каждом номере публиковал свои материалы, тираж издания с каждым годом падал.

В 1840 г. подписчиков было 800, в 1841 г.— 650, в 1842 г.— 540, в 1843 г.— 450, в 1844 г.— 400.

В 1845 г. С. О. Бурачок как редактор подвел итог пятилетней работы журнала. В отчёте Степан Онисимович подробно отвечал оппонентам на самые частые обвинения, в адрес журнала, ярко характеризовавшие общественные настроения того периода:

— Зачем в «Маяке» так много богословского? Это не в духе, не в тоне, этого не любят, за это не читают «Маяка».

— «Не любят, потому что не знают; надо знакомить, благовременно и безвременно; узнают — полюбят, а полюбят — из рук не выпустят: ибо только в этом свет, жизнь, истина — сладчайшая пища для души. Труженики “Маяка” очень хорошо знают, чем бы можно было угодить большинству современников, их испорченному вкусу; знают, потому

28 Гоголь Н. В. Собрание сочинений: В 9 т. М., 1994. Т. 9. С. 381.

29 Маяк. 1844. Т. 15. Кн. 30. Раздел: «Новые книги». С. 32–51; Т. 16. Кн. 31. С. 1–10.

30 Критический обзор народного значения Вселенской церкви на Западе и Востоке // Маяк. Т. 22. Кн. 44. Раздел: «Критика». С. 1–102. Отд.: Народное значение Вселенской церкви на Западе и Востоке. СПб., 1845; Критический обзор. Очная ставка и обличение религиозный заблуждений Римского Запада // Маяк. Т. 23. Кн. 46. Раздел: «Критика». С. 33–96; Т. 24. Кн. 47. Раздел: «Критика». С. 1–90. Отд.: Критический обзор, очная ставка и обличение религиозных заблуждений Римского Запада. СПб., 1845.

что подробно всё это обличают; вместо обличений и они сумели бы *чесать слух*, льстить, потворствовать и наживать силу и деньги; и вот же пять лет — они и не подумали свой образ действий прямой изменять на лукавый. Основывая просвещение на сращении и единстве всех наук, во главе которых богословие как руководство к познанию доступных и открытых таин Бога, человека и природы, “Маяку” невозможно не озарять, не поверять каждый свой шаг Богословием... Отнимите у “Маяка” Богословие — вы погасите его свет, подреете его основание. Богословие входит в “Маяк” не как орудие проповеди, оглашения — это не его дело, а как основа и краеугольный камень науки, мудрости, философии. Умейте различать проповедническое оглашение от философского изучения и применения истин, откровенных к жизни, к слову, к знанию; а что “Маяк” не следует западным философам, и не прикрывает истин откровенных, и как они, одеждою чуждою, дикою, обще-недоступною, а приводит собственные слова Откровения, то это он хорошо и справедливо делает»³¹.

— Зачем «Маяк» так упорно презирает всё западное и силится превозносить только всё русское?

«Это наговорили вам порицатели “Маяка”... Весь “Маяк” вращается около искусств и наук — вот уже по одному этому не может он презирать всё западное: ибо искусства и науки мы заняли часть от греков, а часть от Запада; но у последнего заняли их вместе с их заблуждениями и злоупотреблениями. “Маяк” признательно берёт всякое добро и вчуже, и сильно обличает всякое злоупотребление искусств и наук, даже и домашнее. Что же касается до Церкви Православной, до Царства самодержавного, до языка родного, вообще до стихий и добрых обычаев русских, “Маяк” сильно и прямо стоит за то, что всё это у нас было и есть выше, и превосходнее, и благороднее, чем у Запада! И за эту правду обвинять и клеветать “Маяк”? Посудите, разумные соотечественники, хорошо ли это? Обличая Запад, “Маяк” предлагает вам дело, историю, факты, а не на ветер разглагольствует: он знает, он убеждён в том, что говорит: осяжите, читайте, следите внимательно — вы и сами убедитесь: не полагайтесь на чужой, умышленно неправый суд. С другой стороны, никто так искренно не раскрывает всего дурного, что есть на Руси, как “Маяк”: он слишком далёк от ослепления любовью к отечеству»³².

31 Отчет журнала «Маяк современного просвещения, искусства и образованности» за пять лет. СПб., 1844. С. 27.

32 Там же. С. 29–30.

— «Маяк» невыносимо строг в своих решениях, выводах и приговорах — ни малейшей уступки, никакого снисхождения к человеческой слабости.

— «Не “Маяк” строг, а сама истина. Математик, говоря о круге, о прямой линии, разумеет совершенный круг, совершенную прямизну, и в приговорах теории не властен попустить ни малейшей щербинки в округлости, ни малейшего бугорка в прямизне, не отрицая с тем вместе совершенства округлости, совершенства прямизны. Но на практике он первый уступает, снисходит, зная, что нет возможности человеку сделать ни математически верного круга, ни совершенно прямой линии.

Так и “Маяк”: где теория, наука, истина — там у него вся строгость и неуступчивость; но в то же время, где человеческое исполнение — там готовность на полное снисхождение к человеческой немощи и несовершенству. Но как его дело — только разыскивать истину, а не надзирать над людьми за исполнением оной; то снисхождению его и места и повода нет, а строгость приговоров — необходимое условие науки, во всём»³³.

В эпоху усиления либерально-западнических настроений журнал «Маяк» стал заметным явлением в журналистике и церковно-общественной жизни России середины XIX в. Однако он оказался не востребован большинством читателей, а подвергался во многом насмешкам и нападкам со стороны русской критики.

Оценка журнала «Маяк» в русской критике

Современники отнеслись к журналу диаметрально противоположно. Высоко его оценили в церковных кругах, считая журнал одной из первых попыток рассказать с православных позиций о культурной и общественной жизни России и Запада.

Оценивая гражданскую позицию журнала, известный исследователь церковной истории Л. А. Кавелин (в монашестве Леонид) отмечал публикации журнала по русской истории. В «Письме к издателю», опубликованном в журнале «Маяк», он писал редактору:

«В особенности же, как посвятивший себя изучению истории, останавливаюсь над статьями, которыми, по словам И. П. Сахарова, “Маяк” вступил в борьбу за Русь, за честь родины, за доблесть предков. В частности, с особенным успехом действует на этом поприще Н. В. Савельев. Поистине, надо удивляться, сколько знания, труда, сколько любви

33 Там же. С. 35–36.

к правде и любви к славянскому народу согревает его труд. Нет сомнения, что Шлёцер, Денниг, Крузе и Ко, эти *искажители* славянской истории, пришли бы к тем же выводам, если бы успели основательно изучить нравы, обычаи, остатки язычества, язык, права и характер народного духа древних славян; но для познания этого важного и обширного предмета, кроме труда, нужна именно любовь к правде и к славянскому народу, а главное, нужна одноплеменность их с русскими, чего от писателей чуждого племени и требовать невозможно. Поэтому-то и нельзя было ожидать, чтобы история древних славян могла быть выяснена надлежащим образом, пока сами славяне, подобно другим народам, не посвятят себя изысканиям историческим... Исторические исследования — не одно только успокоение праздного любопытства. Замечания, опирающиеся на основах истинной философии, открывая причины бывшего величия, славы, мужества, силы и упадка народа, возвышают любовь к отчизне и оправдывают мудрое изречение римского витии, что история — “*lux veritalis magistra vitae*”, то есть светильник истины — наставница жизни»³⁴.

Спустя несколько лет, в апреле 1857 г., Л. А. Кавелин писал архимандриту Игнатию (Брянчанинову) о журнале «Маяк» как о «единственном из современных журналов, в котором было место статьям, проникнутым православными убеждениями и чувствами; он один решался обличать открыто заблуждения нашего века и разоблачать дерзостные выходки других журналов, которые, действуя не случайно, но злонамеренно и некоторые по глубоко обдуманному плану... успели подорвать в нашем молодом поколении веру и сочувствие к православия в обширном значении сего слова, развивая в то же время безусловную любовь и поклонение всему западному, начиная с так называемых ими “очищенных”, то есть безразличных, понятий о вере»³⁵.

По замечанию протоиерея Николая Никитича Делицына, «“Маяк” явился страшным разладом» в ряду других журналов, «со всех сторон посыпались на него нападки, насмешки и даже неприличные ругательства. Но у <С. О. Бурачка> достало настолько силы воли и характера, настолько ума и способностей, что он продолжал своё дело и прояснил, что не всё хорошее только иностранное, а много есть хорошего и даже прекрасного и в русской жизни, что перенимать всё от других, забывая о своём, — непростительное легкомыслие, что ошибочно думают, будто солнце светит только на Западе и с Запада, а не с Востока. Все благомыслящие русские

34 Лев Кавелин. Письмо к издателю // Маяк. 1844. Т. 16. Кн. 31. Раздел: «Материалы». С. 1–2.

35 НИОР РГБ. Ф. 214. Опт. 361. Л. 402–402 об.

люди скоро отозвались полным сочувствием к направлению нового издания; а с течением времени и сами враги стали усвоять себе его направление»³⁶.

В. Г. Белинский, Н. А. Полевой, Ф. В. Булгарин относились негативно к журналу, в то же время отдавая должное его гражданской позиции. Противопоставляя два журнала, «Маяк» и «Москвитянин», В. Г. Белинский по праву называл «Маяк» «самым последовательным органом славянофильства»: «Многие славянофилы не любят вспоминать о “Маяке”, как будто чуждаются его, никогда не высказывают своего мнения ни за, ни против него; подумаешь, что они и не знают ничего о существовании подобного журнала. А это оттого, что “Маяк” был самым крайним и самым последовательным органом славянофильства. Верный своему принципу, исходному пункту своего учения, он никогда не противоречил ему и логически дошел до крайних, до последних своих результатов. Он не признавал ни тени истины во всём, что хоть сколько-нибудь противоречило его основному убеждению; и если знаменитейших представителей русской литературы, от Ломоносова и Державина до Пушкина, он объявил заражёнными западную ересь, вредными и опасными для нравственной чистоты русского общества, — он сделал это не по чему другому, как по строгой последовательности, строгой верности началу своего учения. В нем всё было едино и цело, всё сообразно с его направлением и целью: и язык, и манера выражаться, и литературное и художественное достоинство его стихов и прозы. Он больше славянофил, чем “Москвитянин”, и потому имел полное право смотреть на него, как на противоречивого, непоследовательного органа того учения, которое во всей чистоте своей явилось только в нём, пресловутом “Маяке”»³⁷.

В «Обозрении современного состояния словесности», написанном и опубликованном в 1845 г., И. В. Киреевский противопоставляет журналы с диаметрально противоположными позициями: «Отечественные записки», в которых критическим отделом с 1839 по 1846 г. руководил В. Г. Белинский, и журнал «Маяк». Противоположность их взглядов обуславливает «зеркальность» их позиций по многим вопросам, которая является всегда предсказуемой, поэтому журналы «выражают

36 [Делицын Н. Н.] Слово, сказанное протоиреем Благовещенской церкви Н. Н. Делицыным при погребении генерал-лейтенанта Степана Онисимовича Бурачка. СПб., 1877. С. 5.

37 Белинский В. Г. Ответ «Москвитянину» // Собрание сочинений: в 9 т. М., 1976–1982. Т. 8. С. 294.

направление несколько одностороннее и не всегда истинное»³⁸. Поясняя эту мысль, И. В. Киреевский писал: «"Отечественные записки" стремятся отгадать и присвоить себе то воззрение на вещи, которое, по их мнению, составляет новейшее выражение европейского просвещения, и потому, часто меняя свой образ мысли, они постоянно остаются верными одной заботе: выражать собою самую модную мысль, самое новое чувство из литературы западной. "Маяк", напротив того, замечает только ту сторону западного просвещения, которая кажется ему вредною или безнравственною и, чтобы вернее избежать с ней сочувствия, отвергает всё просвещение европейское вполне, не входя в сомнительные разбирательства. Оттого один хвалит, что другой бранит; один восхищается тем, что в другом вызывает негодование; даже одни и те же выражения, которые в словаре одного журнала означают высшую степень достоинства, например, европеизм, последний момент развития, человеческая премудрость и пр., — на языке другого имеют смысл крайнего порицания. Оттого, не читая одного журнала, можно знать его мнение из другого, понимая только все слова его в обратном смысле»³⁹.

В 1861 г. в журнале «Время» вышла статья А. А. Григорьева с говорящим названием «Оппозиция застоя. Из истории мракобесия», посвященная журналу «Маяк». Критик подробно останавливается на письме М. Н. Загоскина⁴⁰ к одному из главных редакторов «Маяка» — П. А. Корсакову. Статья Григорьева вошла в цикл под названием «Развитие идей народности в нашей литературе со смерти Пушкина»⁴¹: «"Маяк" был чистым органом шишковизма, или петербургского славянофильства. Отличительным свойством этого направления было отрицательное отношение ко всему современному, стремление насильственно удержать старое — одним словом, не консерватизм, а чистый застой. Застой этот — старчески бессильный, призывает к себе на помощь принципы весьма важные и существенные, но и самые принципы, профанируемые с самого начала приложением на защиту застойной тины, постепенно

38 *Киреевский И. В.* Обзорение современного состояния словесности // *Киреевский И. В., Киреевский П. В.* Полное собрание сочинений: в 4 т. Т. 2. Калуга, 2006. С. 221.

39 Там же. С. 217.

40 Письмо М. Н. Загоскина // *Маяк*. 1840. Вып. 2. Ч. 7. Раздел: «Библиотека избранных сочинений». С. 101–105.

41 В цикл «Развитие идей народности в нашей литературе со смерти Пушкина» вошли статьи: «Народность и литература», «Западничество в русской литературе, причины происхождения его и силы. 1836–1851», «Белинский и отрицательный взгляд в литературе» и «Оппозиция застоя: черты из истории мракобесия».

профанировались все более и более и дошли наконец до гебертизма⁴² “Домашней беседы”»⁴³. Таким образом, статья А. Григорьева была направлена также против газеты «Домашняя беседа» (1858–1877), издаваемой В. И. Аскоченским, горячим поклонником которого был и сам С. О. Бурачок⁴⁴.

Отрицательно отзывался о характере журнала в своих воспоминаниях один из авторов «Маяка» В. Р. Зотов⁴⁵.

В начале XX в. исследователь И. И. Замотин считал журнал «Маяк» «прототипом того реакционного консерватизма, который обнаруживается в различных вариациях в нашей общественности и литературе вплоть до наших дней»⁴⁶, утверждая, что идеология журнала «...наивна и... далека от какого-либо философского или вообще научного обоснования»⁴⁷.

Крайне негативную оценку журналу и деятельности С. О. Бурачка дал А. С. Немзер в биографическом словаре «Русские писатели»⁴⁸, вышедшем в 80-е годы XX в.

Заключение

Журнал «Маяк», издававшийся в 1840–1845 гг., последовательно проводил идеи официальной народности, знакомил читателей с русской духовной культурой и традицией. Диаметральные противоположные отзывы об издательской политике журнала свидетельствовали о диаметральном размежевании в русском общественном сознании.

- 42 Гебертизм (или эбертизм) – движение левых якобинцев во время Великой французской революции, по имени лидера – Hebert (Jacques René, 1757–1794). Основными лозунгами движения были соблюдение максимума, пропаганда культа разума, режим революционного террора.
- 43 Григорьев А. Собрание сочинений / под ред. В. Ф. Саводкина. М., 1915. Вып. 3. С. 128.
- 44 В. И. Аскоченский в некрологе писал: «С благодарностью вспоминаем мы то давно минувшее время, когда усопший принимал горячее и деятельное участие в нашем издании, руководя нас на том тернистом пути, по которому шёл он сам в течение нескольких лет» // Домашняя беседа. 1877. Вып. 1 (1 января). С. 44.
- 45 Зотов В. Р. Петербург в сороковых годах (выдержки из автобиографических заметок) // Исторический архив. 1890. Т. 39. С. 333–334.
- 46 Замотин И. И. Из истории русской журналистики сороковых годов: «Маяк» и его общественная и литературная программа. Варшава, 1912. С. 39.
- 47 Там же. С. 38.
- 48 Русские писатели: биографический словарь. М., 1989. Т. 1. С. 364–365.

В последние годы возрастает интерес к личности и творческому наследию С. О. Бурачка. Среди современных исследований можно указать на монографию В. Г. Мехтиева, который, проанализировав литературную концепцию журнала⁴⁹, пришёл к выводу, что «идеи “Маяка” оказываются поразительно “живучими”, полными предчувствий и прозрений, когда обостряется вопрос об отношениях религии и литературы»⁵⁰.

На электронном сайте⁵¹ известного русского писателя и публикатора, лауреата Патриаршей литературной премии 2019 г. А. Н. Стрижёва опубликована биографическая статья о С. О. Бурачке и приведена библиографическая роспись раздела «Литературоведение» журнала «Маяк».

В 2016 г. вышел первый том «Летописи жизни и творений свт. Феофана, Затворника Вышенского», подготовленный в Издательском совете Русской Православной Церкви, где была опубликована переписка С. О. Бурачка со свт. Феофаном. Появляются и другие публикации, которые в основном носят частный характер. Оценка значения журнала «Маяк» в истории русской журналистики — дело будущего.

Предваряя все доводы недоброжелателей и противников журнала, С. О. Бурачок писал: «Читайте какие угодно журналы, лёгкие, увлекательные, интересные; отдыхайте за ними после трудов действительных или мнимых; но сыщите несколько свободных часов в месяц и для беседы с “Маяком”, беседы живительной, тихой, освежающей, не менее лёгкой, увлекательной и разнообразной: и когда свыкнетесь с ним — ручаюсь, вы и его беседу полюбите, и вместо скуки, которою так напугали вас, найдёте в ней истинное удовольствие и наслаждение. Обещаю вам это, — испытайте»⁵².

Библиография

Белинский В. Г. Ответ «Москвитянину» // Собрание сочинений: в 13 т. М.: Изд-во АН СССР, 1953–1959. Т. 10. С. 221–270.

Бурачок С. О. Герои нашего времени // Маяк. 1845. Т. 19. Кн. 37. Раздел: «Словесность». С. 1–104; Т. 19. Кн. 38. С. 105–207; Т. 20. Кн. 39. С. 1–90.

49 *Мехтиев В. Г.* Журнал «Маяк»: духовная оппозиция эстетическим идеям журналистики 1840-х гг. и романтизму М. Ю. Лермонтова. Хабаровск, 2004.

50 Там же. С. 187.

51 URL: <http://www.proza.ru/avtor/bibiobiuro>.

52 Отчет журнала «Маяк современного просвещения, искусства и образованности» за пять лет. СПб., 1844. С. 37.

- Бурачок С. О.* Искусство читать книги про себя // Маяк. 1840. Вып. 1. Ч. 3. Раздел: «Наука». С. 69–79.
- Бурачок С. О.* Книги литературные // Маяк. 1840. Вып. 1. Ч. 4. Раздел: «Критика». С. 176–219.
- Бурачок С. О.* Критический обзор народного значения Вселенской церкви на Западе и Востоке // Маяк. 1845. Т. 22. Кн. 44. Раздел: «Критика». С. 1–102.
- Бурачок С. О.* Критический обзор. Очная ставка и обличение религиозный заблуждений Римского Запада // Маяк. 1845. Т. 23. Кн. 46. Раздел: «Критика». С. 33–96; Т. 24. Кн. 47. Раздел: «Критика». С. 1–90.
- Бурачок С. О.* О воспитании детей в духе христианского благочестия // Маяк. 1844. Т. 15. Кн. 30. Раздел: «Новые книги». С. 32–51; Т. 16. Кн. 31. С. 1–10.
- Бурачок С. О.* Обзор сочинений А. Пушкина. Статья IV. Откуда идет классицизм и романтизм, и что такое в отношении к ним поэзия Пушкина // Маяк. 1843. Т. 10. Кн. 20. Раздел: «Критика». С. 106–138.
- Бурачок С. О.* Отчет журнала «Маяк современного просвещения, искусства и образованности» за пять лет. СПб.: Типография Морского кадетского корпуса, 1844.
- Бурачок С. О.* Русская народность // Маяк. 1841. Ч. 5-6. Кн. XVII. Раздел: «Критика». С. 7–61. Раздел:
- Бурачок С. О.* Стихотворения М. Лермонтова (Письмо к автору) // Маяк. 1840. Кн. 12. Раздел: «Критика». С. 149–171.
- Гоголь Н. В.* Собрание сочинений: в 9 т. М.: Русская книга, 1994. Т. 9.
- Григорьев А.* Собрание сочинений. / под ред. В. Ф. Саводкина. М.: Типо-лит. т-ва И. Н. Кушнерев и К°, 1915. Вып. 3.
- [*Делицын Н. Н.*] Слово, сказанное протоиреем Благовещенской церкви Н. Н. Делицыным при погребении генерал-лейтенанта Степана Онисимовича Бурачка. СПб.: Тип. Морского министерства, 1877.
- Замотин И. И.* Из истории русской журналистики сороковых годов: «Маяк» и его общественная и литературная программа. Варшава: Тип. Варшавского учебного округа, 1912.
- Зотов В. Р.* Петербург в сороковых годах (выдержки из автобиографических заметок) // Исторический архив. 1890. Т. 39. Янв. 29–53; Февр. С. 324–344; Март. С. 553–572.
- Кавелин Л.* Жизнь и подвиги схимонаха Феодора. М., 1839 // Маяк. 1845. Т. 23. Кн. 45. Раздел: Критика. С. 1–32.
- Кавелин Л.* Письмо к издателю // Маяк. 1844. Т. 16. Кн. 31. Раздел: «Материалы». С. 1–3.
- Киреевский И. В.* Обзор современного состояния словесности // *Киреевский И. В., Киреевский П. В.* Полное собрание сочинений: в 4 т. Т. 2. Литературно-критические статьи и художественные произведения. Калуга: ГП «Облиздат», 2006. С. 167–226.
- <*Корсаков П. А., Бурачок С. О.*> Вместо предисловия // Маяк. 1840. Вып. 1. Ч. 1. С. I–XIV.
- Летопись жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского. Т. 1. М.: изд. Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2016.

- Летопись Иоанно-Предтеченского скита Оптиной пустыни // НИОР РГБ. Ф. 214. Опт. 361. 488 л.
- Мехтиев В. Г. «Маяк»: духовная оппозиция эстетическим идеям журналистики 1840-х гг. и романтизму М. Ю. Лермонтова. Хабаровск: Изд-во Хабаровского государственного педагогического ун-та, 2004.
- Немзер А. С. Степан Онисимович Бурачок // Русские писатели: биографический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1989. Т. 1. (Русские писатели, 11–20 вв.: Серия биографических словарей). С. 364–365.
- П<орфирий> Г<ригор>в. Отрывок из рукописи. «Жизнь и подвиги Оптиной Пустыни старца иеросхимонаха Леонида (в схиме Льва)» // Маяк. 1845. Т. 22. Кн. 44. Раздел: «Словесность». С. 82–101.
- Письмо М. Н. Загоскина // Маяк. 1840. Вып. 2. Ч. 7. Раздел: «Библиотека избранных сочинений». С. 101–105.
- Сартаков Е. В. С. А. Бурачок — критик романа М. Ю. Лермонтова «Герой нашего времени» // Вестник Московского университета. Серия 10. Журналистика. 2015. № 6. С. 193–203.
- Феофан Затворник, свт. Начертание христианского нравоучения. М.: типо-литография И. Ефимова, 1891.
- Феофан Затворник, свт. Письма о христианской жизни. Вып. 1–2. СПб, 1858–1860. Вып. 3–4. СПб.: Тип. Штаба военно-учеб. заведений, 1860.
- Библио-бюро Стрижёва-Бирюковой: [Электронный ресурс]. URL: <http://www.proza.ru/avtor/bibiobiuro>.

S. O. Burachok as Editor of «Maiak» Magazine Materials on the History of Church and Public Life in Russia in the XIX Century

Varvara V. Kashirina

Doctor of Philology

Senior Research Fellow of Institute of World Literature of Maxim Gorkii

Russian Academy of Sciences

25a, Povarskaia str., Moscow 121069, Russia

info@imli.ru

For citation: Kashirina V.V. "S. O. Burachok as editor of 'Maiak' magazine Materials on the history of Church and public life in Russia in the XIX century". *Theological Herald*, vol. 34, no. 3, 2019, pp. 289–306. (In Russian) doi: 10.31802/2500-1450-2019-34-289-306

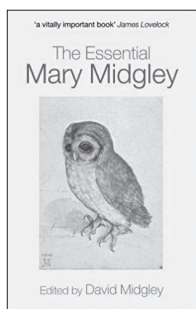
Abstract. «Maiak» magazine was first published in 1840 in St. Petersburg. The editor in 1840–1841 were P.A. Korsakov (1790–1844) and S. O. Burachok, from the 17th issue of 1841 to

the end of the existence of the journal editor was S. O. Burachok. The main goals and objectives of this article are to characterize the journal among other periodicals of the 40s of the XIX century, analyzing the editorial policy and the main literary and religious views of the editor-in-chief of the journal S. O. Burachok, who was the author of many journal publications – on shipbuilding, literature, culture, philosophy, psychology, history of Russia and the Russian Church. In the evaluation of classical works of A. S. Pushkin and M. Yu. Lermontov. S. O. Burachok put Christian ideals above literary merits. The research methodology is based on the complex application of traditional scientific methods: source studies, historical-logical and comparative-historical. Despite the short period of publication, the journal became a noticeable phenomenon in journalism and Church-public life of Russia in the mid-19th century. The Closure of the journal is explained by the sharp division of public consciousness, the strengthening of liberal-Western ideas in society, which were carried out by many periodicals. The magazine received a positive assessment in Church circles. Critical has responded about the magazine's ideology of V. G. Belinsky, N. A. Polevoj, F. V. Bulgarin, A. A. Grigoriev and others.

Keywords: history of Russian journalism of the middle of XIX century, «Maiak» magazine, S. O. Burachok, A. S. Pushkin, M. Yu. Lermontov, St. Theophan the Recluse, L. A. Kavelin.

References

- Belinskii V. G., "Otvét Moskvitianinu" ["The answer to the magazine Moskvityanin"], *Sobranie sochinenij: v 13 t. [Collected Works: in 13 vol.]*, Moscow, 1953–1959, vol. 10, pp. 221–270 (in Russian).
- Biblio-biuro Strizhova-Biriukovoi [Biblio-Bureau of Strizhov and Biryukova]*, Available at: <http://www.proza.ru/avtor/bibiobiuro> (25.03.2019) (in Russian).
- Gogol' N. V., *Sobranie sochinenij: v 9 t. [Collected Works: in 9 vol.]*, M.: Russkaya kniga, 1994, vol. 9.
- Kireevskii I. V., "Obzrenie sovremennogo sostoianiia slovesnosti" ["Review of the current state of literature"], *Kireevskii I. V., Kireevskii P. V., Polnoe sobranie sochinenii: v 4 t. [Complete Works: in 4 vol.]*, Kaluga, 2006, vol. 2 (in Russian).
- Letopis' zhizni i tvoreniia sviatitelia Feofana, Zatzvornika Vyshenskogo [Chronicle of the life and works of St. Theophanes, the Recluse of Vyshensky]*, Moscow, 2016, vol. 1 (in Russian).
- Mekhtiev V. G., *Zhurnal «Maiak»: dukhovnaia oppozitsiia esteticheskim ideiam zhurnalistiki 1840-kh gg. i romantizmu M. Iu. Lermontova [The magazine "Maiak": a spiritual opposition to the aesthetic ideas of journalism of the 1840s and romanticism of M. Y. Lermontov]*, Khabarovsk, 2004.
- Nemzer A. S., "Stepan Onisimovich Burachok" ["Stepan O. Burachok"], *Russkie pisateli: biograficheskii slovar' [Russian writers: biographical dictionary]*, Moscow, 1989, vol. I, pp. 364–365 (in Russian).
- Sartakov E. V., "S. A. Burachok — kritik romana M. Iu. Lermontova 'Geroi nashego vremeni'" ["S. A. Burachok — critic of the novel by M. Yu. Lermontov 'Hero of our time'"], *Vestnik Moskovskogo universiteta, series 10: Zhurnalistika [Bulletin of Moscow University, series 10: Journalism]*, 2015, no. 6, pp. 193–203 (in Russian).



David Midgley

THE ESSENTIAL MARY MIDGLEY

London; New York: Routledge, 2005. 424 p.;

ISBN-13: 978-0415346429

УДК 82-95 (101)

DOI: 10.31802/2500-1450-2019-34-307-311

Философское наследие Мэри Миджли весьма разносторонне и входит в корпус важнейших текстов англоязычной философии второй половины XX столетия. Этот период был отмечен интенсивным возрождением философского интереса к классической метафизике и этике, сопровождавшемся одновременным разочарованием в современных идеалах автономного разума и морали. В рецензируемом издании собраны эссе и статьи философа, чьё видение реальности, укоренённое в незыблемых и великих началах метафизики, позволяет проникать к сути вещей и процессов.

Мэри Миджли резко и глубоко критикует такие интеллектуальные и духовные недуги современности, как материализм, позитивизм, нигилизм и эмотивизм. Все они являются симптомами утраты величественного и прекрасного видения и рассказа о реальности, который был основан на метафизике и теологии. В традиционной метафизике вопрос: «что есть вещь?» — был неотделим от вопроса: «что есть бытие по ту сторону всякого опыта?» Первый вопрос имел смысл только в перспективе второго, а вне его становился абсурдным и исчезал. Однако именно это и происходит в современном мире, который достиг больших успехов в технологиях, но зашел в этический и метафизический тупик.

Книга структурирована в соответствии с тематикой статей и состоит из пяти частей. Первая называется «Корни человеческой природы». В ней развенчиваются популярные мифы о том, что сознание человека при рождении представляет собой «чистый лист» или же что примитивный человек был «чудовищем» наподобие животных. Наряду с этим, обсуждается философская проблема морального статуса животных, и приводятся убедительные аргументы в пользу того, что животные должны быть включены в человеческую моральную вселенную и защищены от насилия и посягательств. Интерес представляет

обсуждение вопроса, является ли дельфин личностью, несмотря на то, что он не является человеком и не может быть предметом собственности так же, как один человек не может быть собственностью другого. Особенно остро этот вопрос встаёт в свете истории понятия «личность» (*persona*), трансформации его смысла и борьбы за его расширение на группы людей, которые в разные исторические периоды не включались в круг именуемых личностями. Все эти обстоятельства являются важными в свете переосмысления отношения человека к окружающему миру и соответствующей трансформации его повседневных практик в направлении более разумного и бережного хозяйствования. «Мы нуждаемся в новом мышлении, в новых понятиях и новых словах, не только о животных, но обо всем нашем отношении к нечеловеческому миру» (р. 142)

Вторая часть под названием «Философия в мире» посвящена вопросу соотношения философии как теоретической рефлексии и жизни, индивидуальной и социальной, во всём её разнообразии. Универсальный тренд к специализации, в XX столетии ставший практически повсеместным, лишил философию её интегрирующей роли и привел её к упадку. Доминирующая ныне в англоязычном академическом мире аналитическая философия, во многом, ставшая результатом этой специализации и формализации, проявила свою неэффективность прежде всего в области этики. В частности, концепция Мура, характеризующаяся эмотивизмом — представлением о том, что моральный выбор обусловлен внутренними предпочтениями субъекта, неспособна связать «факты» и «ценности». Иными словами, формализованная и стандартизованная этическая теория становится совершенно абстрактной и неприспособленной к реальной жизни. Многочисленные попытки аналитической философии устранить всякую понятийную и лингвистическую двусмысленность путём формализации языка не приводят к чаемому результату. Они скрывают имплицитную метафизику, предполагающую реально существующим лишь то, что подлежит формализации и логическому обоснованию. Но мир не редуцируется к столь скудной и абстрактной основе как рациональная систематизация, он материален и населен людьми, сталкивающимися с конкретными жизненными проблемами, не поддающимися формализации. «Мы не можем оторвать чувства от интеллекта и искать нашего спасения только в интеллекте, хотя такой порядок, конечно, часто сегодня предлагается» (р. 194) Миджли призывает обратиться к более адекватной и сложной антропологии и этике, воспринимающей человека во всей его противоречивости, напряжении между разумом и волей, беспредельном разнообразии мотивов и стремлений. Критику морального

релятивизма философ основывает на том, что всякая мораль существует только предполагая и эксплицитно утверждая свою универсальность. Иными словами, такие феномены как добро, справедливость и свобода не являются относительными, но присутствуют во всех культурах и локальных сообществах, обретая в них разные образы выражения и воплощения.

В третьей части под названием «Научные мифы» Миджли проводит деконструкцию сциентизма и указывает на нередуцируемый метафизический горизонт естествознания. В секулярном мире Модерна наука становится квазирелигией со всеми присущими ей атрибутами: идеей прогресса, спасения и всемогущества. Теория эволюции стала квинт-эссенцией этой квазирелигиозной идеологии на научной почве, обещая ответить на беспокоящий вопрос о природе и судьбе человека. С одной стороны, человек мыслится как венец творения, привнося в оригинальную теорию Дарвина идею цели развития природы. С другой стороны, эволюционизм принижает человека, указывая на то, что он есть часть природы, не знающей морали и поощряющей насилие, а также эгоизм в борьбе за выживание. Так или иначе, Миджли верно выявляет квазирелигиозные и даже профетические механизмы современной науки, стремящейся стать универсальным и спасительным феноменом, что происходит не столько из действительной силы науки, сколько из её моральной респектабельности и желания людей ассоциировать себя с авангардным знанием. Материалистическая метафизика, являющаяся неявным бэкграундом сциентизма, со времени своего возникновения на заре Модерна была и остаётся идейным орудием против религии. Однако сами установки и неявные допущения такого рода в рассказе о мире являются явно метафизическими, а представление о том, что является истинным и что не является, так же, как и о том, что представляет из себя природа реальности, выходят за рамки того метода, который провозглашается единственно допустимым и оправданным, — эмпирического.

В четвёртой части под названием «Разум и воображение» представлена критика философского редукционизма, восходящего к Декарту и разделяющего мышление и воображение. Однако воображение не является низшей и факультативной способностью человеческой природы, но соответствует сущностной — для сознания и познания. Пересмотр гносеологии позволяет иначе увидеть соотношение науки и философии, а также литературы, поэзии и искусства. Человек участвует в тайне мироздания не только как рационально познающий агент, но и как творец, использующий воображение и чувство в постижении реальности и уподоблении прекрасному. Современная научная парадигма имеет своим

истоком атомистическую философию греческой и римской античности, которая хотя и не была заинтересована в эмпирическом подтверждении своих оснований, все же была материалистической. Картезианская философия с её дуализмом мыслимой и материальной субстанций сталкивается в этой перспективе с неразрешимой проблемой, ибо самоочевидное и ясное самосознание не может быть локализовано в такой реальности. «Материализм и идеализм в одинаковой степени являются продуктами дуализма. Поэтому неустойчивое понятие изолированного Я не исчезает. Призрак всё ещё преследует машину, потому, что машина не изменилась настолько сильно, чтобы обойтись без этого» (р. 336) Но именно здесь обнаруживается потенциал для трансформации устоявшегося научного взгляда на реальность, ибо «факт сознания» становится уже не лишь одним фактом, среди всех других, но той перспективой или контекстом, в котором происходит всякое познание. Онтология и гносеология, представление о природе и методе познания не являются первичными, но происходят из более широкого контекста, из восприятия мира в целом и места человека в нём.

В пятой части «Мышление Геи: соединяя всё вместе» речь идёт о гипотезе Геи, сформулированной Джеймсом Лавлоком и говорящей о гомеостазе планеты. В соответствии с этой гипотезой биологическая жизнь на Земле образует целостную и крайне сложную саморегулирующуюся систему, устойчивую и обеспечивающую баланс необходимых условий для поддержания жизни и существования живых организмов на планете. К примеру, земная атмосфера, содержащая свободный кислород и позволяющая существовать людям и другим организмам, является продуктом жизнедеятельности растений, в ходе фотосинтеза расщепляющих углекислый газ. Идея о мире как едином организме имеет давнюю историю и восходит к античным взглядам на реальность. Эта гипотеза бросает вызов просвещенческой атомистической философии и редукционистскому естествознанию. Она позволяет увидеть мир целостно, в противовес редукции, специализации, фрагментации и отчуждению. Миджли предлагает применить гипотезу Геи к социальным и культурным планам человеческого бытия для реинтеграции и формирования экологического мировоззрения и гармоничной включённости цивилизации в природный контекст. Гипотеза Геи лежит за пределами конвенциональной биологии и экологии, но тем не менее предлагает продуктивный взгляд на то, каким образом столь удивительный и, казалось бы, хрупкий баланс физических, химических и прочих факторов сохраняется на нашей планете вопреки деструктивному влиянию агрессивной внешней космической среды. Атомистическая и механистическая методология не способна дать удовлетворительный

ответ на столь важный вопрос, равно как индивидуалистическая онтология неспособна объяснить общество и этику. Ни одна из глобальных проблем, стоящих перед лицом современного человечества, включая загрязнение окружающей среды, не может быть решена в отдельности от других проблем, включая экономические, социальные и политические. Это означает, что для выживания человечеству необходимо не только развитие технологий и получение новых знаний об устройстве отдельных областей мироздания, но изменение видения реальности в направлении большей целостности и сложности. Мир, как незаслуженный и прекрасный дар, не должен подавляться, эксплуатироваться и волюнтаристски преобразовываться, но должен быть принят с благодарностью к Дарящему и уважением к самому дару.

Миджли делает следующие выводы. Неприятие метафизики в любой её форме и стиле соответствует духу нашей эпохи не только в науке, но и в общественном сознании. Однако, будучи основанием цивилизации, метафизика не может быть попросту развенчана и отброшена, ибо место старой метафизики всегда занимает другая, хотя и более скрытая и неявная. Самоуверенность сопровождается неотступным беспокойством и напряжённым ожиданием в сознании современного человека, осознающего себя мельчайшей частицей, затерянной в бесконечном мировом хаосе и не способной защитить себя от бесчисленных опасностей. По мнению Мэри Миджли, всё это происходит потому, что у человека искажено понимание самого себя и своего отношения к миру, который является не лабораторией для опытов и не пассивным источником ресурсов, а общим домом для человека и бесчисленного множества живых существ. Научно-технический прогресс должен сопровождаться повышением этической ответственности человека и осознанием его неразрывной связи со всем миром, ответственности за мир и его сохранение.

Сборник текстов современного британского философа открывает широкие перспективы для развития человеческого знания в его неразрывности с основными вопросами повседневной жизни общества и индивидуума, общего будущего на планете. Он показывает, как переосмыслить соотношение науки, философии и богословия для возвращения к утраченному единству и взаимному обогащению. Этот взгляд направлен на вечные истины, неизмеримая ценность и плодотворность которых становится особо ощутимой во времена кризисов и всеобщей растерянности.

Олег Борисович Давыдов



L. Maksimovich, J. E. Trivan

BYZANTINE HERITAGE AND SERBIAN ART. 3 VOLS.

Belgrade, 2016. 203, 630, 252 p.
ISBN 978-86-519-2004-5

УДК 82-95 (7.03)
DOI: 10.31802/2500-1450-2019-34-312-319

Монументальное трёхтомное издание на английском языке «Византийское наследие и сербское искусство» под редакцией Любомира Максимовича и Елены Триван позиционируется его составителями и как история сербского искусства, и как учебное пособие по этому предмету. Составители этого труда ставили целью проследить творческое взаимодействие сербского искусства с культурным наследием Византии в историческом и сущностном контекстах на протяжении двенадцати веков. Авторы надеются, что именно такой подход позволит им прийти к правильному пониманию путей, динамики, природы и результатов этого взаимодействия. Издание делится на три тома, а каждый том, в свою очередь, состоит из тематических разделов, соответствующих хронологии и проблематике.

Первый том, под редакцией Весны Викич, называется «Процессы византинизации и сербская археология» (Processes of Byzantinization and Serbian Archaeology). Он состоит из предисловия редактора, которое относится ко всем трём томам, трёх тематических блоков и аппендикса, включающего хронологию, библиографию, список авторов со сведениями о них. Тематические блоки посвящены трём периодам в истории Сербии, которые имеют характерные черты, отразившиеся в градостроительстве и материальной культуре.

Первый блок «Византинизация в археологическом контексте» включает в себя статьи по общим теоретическим вопросам византийского наследия и интерпретации его сербами в Средние века на основании археологических данных.

Второй блок охватывает XI-XIII вв., он называется «Адаптация моделей: византийские форты и сербские протогородские центры».

В нем анализируются результаты раскопок городов Морава, Браничево и его пригородов.

Третий блок «Византийские истоки и европейские течения: формирование национального стиля в художественных ремёслах» посвящён XIV–XV столетиям с присущей этому времени проблематикой. Здесь рассматриваются сербские средневековые монеты, их идеологический и политический посыл и делается вывод о том, что сербские правители позиционировали себя подобно, скорее, европейским королям, чем византийским василевсам. Надгробия, археологический текстиль и украшения из погребений позволяют выявить знаки принадлежности к знати у средневековых сербов. Выявляются византийские прототипы для сербской глазурованной керамики и готические влияния на произведения сербских художественных ремесел.

Второй том под названием «Сакральное искусство сербских земель в Средние века» (*Sacral Art of the Serbian Lands in the Middle Ages*) под редакцией Драгана Воеводича и Даницы Попович — самый объёмный, а материал, представленный в нём, наиболее проработан с научной точки зрения. Стоит сказать, что он наиболее соответствует задаче, стоящей перед изданием. Хронологически второй том представляет собой частично параллель первому тому, однако охватываемый им временной промежуток шире и дополнен поствизантийским периодом (XV–XVII столетиями). Том разбит на хронологические и тематические блоки, которых насчитывается шесть.

Вводный блок называется «Культурные пространства и священные структуры» (*Cultural spaces and sacral frameworks*). В нём очерчена проблематика исследований данного тома. Это, во-первых, положение сербских земель на границе разных культурных миров, о чем пишет Драган Воеводич. Во-вторых, рассмотрены хитросплетения культурных взаимоотношений Византии и Сербии и ставится важнейший вопрос о сербской аутентичности. Также речь здесь идёт и об обратной тенденции: о сербских ктиторах византийских церквей и обитателей. Изучается распространение ромейской культуры на запад и север Европы, причём Сербия выступает в роли культуртрегера.

Ряд статей посвящен богослужебной и богословской проблематике: литургической основе сербского и византийского религиозного искусства, почитанию сербами общехристианских святых и формированию местного пантеона, особенностям почитания реликвий и реликвариям в средневековой Сербии.

Первый тематический раздел носит название «На западе Византийской империи: в поисках идентичности» (*In the West of the Byzantine Empire: on a quest for identity*). Раздел охватывает временной промежуток с IX по XII в. Здесь рассматривается начало художественной активности в сербских землях в IX–XI столетиях и поиски своих, уникальных решений в XII в., в том числе этап становления сербских иллюминированных рукописей, а также возникновение и развитие погребального комплекса для основателя династии — монастыря Студеница, ставшего краеугольным камнем церковной и государственной идентичности сербов.

Второй раздел — «Достижение независимости и обретение идентичности: на руинах Византии» (*Achievement of independence and finding an identity: on the ruins of Byzantium*) — посвящён монументальным ансамблям XIII столетия, искусству монументальной живописи с ее великими ансамблями Милешева, Богородицы Левишки в Призрене, росписи в Печской патриархии, Мораче, Сопочанах, Арилье. Делается вывод о том, что в XIII в. зарождается национальная живописная школа на основе ученичества сербов у греков, исполнивших большинство этих стенописей. Также в этом разделе идёт речь о стилистической сложности архитектуры и скульптурном убранстве Рашки XIII в. Представлена характеристика тематических программ в сербской монументальной живописи этой эпохи. Дополняет картину сербского XIII в. статья «Эхо древнего христианского Востока в сербском искусстве конца XII–XIII веков», посвящённая рукописям и их перемещениям.

Третий раздел — «Соревнование с восстановленной Византийской империей: эпоха динамичной византизации» (*Competing with the restored Byzantine Empire: an epoch of dynamic byzantinisation*) — включает разнообразные материалы: глобальные характеристики сербского искусства от начала XIV в. до падения государства Неманичей, статьи о модели власти в Сербии (1299–1371), о ктиторах-аристократах в Сербии, публикации по более частным вопросам, связанным со стилистическими течениями в искусстве. Завершает раздел текст о новом государственном образовании на юге и новой династии Мрнявчевичей.

Четвертый раздел — «Подъём в северных и западных регионах: новые века византийского стиля в искусстве» (*Ascent in the northern and western regions: new centres of Byzantine-style art*) — раскрывает тему поствизантийского искусства в сербских землях Лазаревичей и Бранковичей, Балсичей, Косачей и Црноевичей, в Моравской Сербии; предлагает характеристику идеологии и искусства новых сербских

династий, а также рассказывает о книжной иллюминации Сербии позднего Средневековья (1371–1459).

Пятый раздел «В тени битвы за выживание: искусство после потери церковной и государственной независимости» (In the shadow of a struggle for survival: Art after the loss of state and Church independence) освещает судьбы сербского искусства в первые века османского владычества. Дается общая характеристика, рассказывается о покровительстве династии Бранковичей Фрушкогорским монастырям, раскрыты особенности декора сербских печатных книг XV–XVI вв.

Последний, шестой, тематический раздел называется «Христианское теократическое государство внутри исламской империи: великое пост-византийское возрождение» (Christian theocratic realm within an Islamic empire: a great post-byzantine renewal). Здесь рассматриваются: искусство возобновленного Печского патриархата (1557–1690), сознательная опора на старые традиции в обновленной церковной практике; сербская иконопись на территории под юрисдикцией возобновленного патриархата; иллюминация сербских рукописей XVI и XVII вв.; сербское церковное ювелирное искусство XVI и XVII вв.; появляющиеся персоналии художников-универсалов на примере Лонгина и, наконец, мусульманские влияния на сербское искусство в период османского владычества.

Завершает второй том приложение, включающее хронологию событий, библиографию и список авторов с информацией о них.

Третий том — «Воображая прошлое: восприятие Средних веков в сербском искусстве XVIII–XXI века» (Imagining the past. The reception of the Middle Ages in Serbian art from the 18th to the 21st century) под редакцией Лидии Мереник, Владимира Симича и Игоря Борозана — охватывает широчайшую тематику, через которую, несмотря на сменяющиеся друг друга стили и направления, уже более трех веков проходит рефлексия на тему православного средневековья — истории, полной святости, героизма и трагизма и действительно очень сложной и запутанной. Том состоит из трёх частей, отражающих состояние сербского искусства и архитектуры в XVIII, XIX и XX — начале XXI в.

Первый раздел повествует о судьбах сербского барокко: «От традиции к истории: составление карты прошлого в искусстве XVIII столетия» (From tradition to history. Mapping the past in 18th century art). В статье «Образ прошлого как исторический аргумент» обозначена проблематика раздела. Другая статья повествует о восприятии Средневековья в сербском барокко. Разумеется, не обойдено вниманием продолжавшее существовать традиционное церковное искусство. Также

в разделе речь идёт о древней иконописи и её роли в религиозном возрождении сербского королевства во время австрийского правления 1718–1739 г., об иконостасах Славонии с точки зрения соотношения византийского наследия и сербского искусства при украинских влияниях, связанных с православной теологической школой Киево-Могилянской академии и работой украинских художников на Балканах. Исследуются нюансы церковной политики, анализируется восприятие Средневековья в литературе сербского Просвещения.

Второй раздел — «Реконструкция Средневековья в сербском искусстве XIX века» (*The imaginary reconstruction of the Middle Ages in 19th century Serbian Art*) — открывается статьей «Между свидетельством и воображением. Формирование традиции и искусство на службе сербской монархии XIX века» о роли изобразительного искусства в официальной идеологии. Эту тему продолжает текст о популяризации Средневековья и идее возрождении Золотого века в сербской культуре середины XIX столетия. Огромную роль в этом процессе сыграл художник и фотограф Анастас Йованович, запечатлевший в своих произведениях ряд исторических лиц и событий.

Несколько статей посвящены восприятию мистического прошлого в творчестве сербских символистов: Джордже Крстича, Марко Мурата и Стефана Алексича». Анализируются разные типы и проявления неовизантийского компонента в сербской архитектуре на протяжении длительного периода времени, от романтизма до высокого и позднего историзма начала XX в.

В этом же разделе утверждается, что многие феномены XIX столетия относительно культурного возрождения и осмысления себя сербами перекочевали и в XX в., оставаясь актуальными первые два столетия. «Длинный XIX век» завершился в межвоенный период, и идея древнего сербского искусства смешалась с византийским культурным концептом. Это легло в основу научного обоснования сербовизантийского стиля. Сменившаяся элита иначе видела прошлое и, естественно, будущее.

Продолжается тема репрезентации власти с использованием образного арсенала и языка Средневековья. Так, в королевском дворце соединились современные интерпретации и идеализированное прошлое, выражающееся в средневековых по стилю каменной резьбе и образах идеального правителя. Старые символы, вплетенные в новую программу, объединение в рамках этой программы византийского

и сербского наследия — все это вместе утверждало новую сербскую идентичность во имя желаемого будущего.

Третий раздел под названием «Идентичности современного и новое Средневековье в сербском искусстве XX и XXI веков» (Identities of the modern and New Middle Ages in Serbian Art of the 20th and 21st centuries) завершает издание, давая понять, что при всем разнообразии сменяющих друг друга тенденций диалог со своим средневековым наследием в сербском искусстве продолжается.

Выдвигается тезис о византийском наследии в сербском современном искусстве, куда входит и искусство с религиозной и исторической тематикой, и собственно церковные художества, которые продолжают существовать и обогащаться за счет новых открытий об искусстве Средневековья. Отмечается, что важным фактором в развитии современного сербского искусства является 2-й Международный конгресс византинистов в Белграде в 1927 г.

Анализ сербской архитектуры XX в. обозначает ее концептуальные полюсы как ностальгию и утопию, подчеркивая, что на протяжении XX в. средневековое национальное наследие продолжало оставаться для сербских архитекторов источником вдохновения. Статьи этого раздела посвящены творчеству Александара Томашевича (1921–1968), художника, вдохновлявшегося сербским средневековым искусством, никогда при этом не копировавшего памятников, работам Милеты Проданович и Зорана Гребенаровича, уподобленным новому Средневековью, творчеству Седомира Васича, сербским художникам в Косово и Метохии — Светомиру Арсичу и Зорану Фуруновичу. Также предлагается историографический обзор основных трудов по осмыслению культурного наследия. Наконец, сербская иконопись XX в. удостоилась специального очерка. Таким образом, оказались охвачены все варианты диалога и взаимодействия сербского искусства с собственным прошлым.

Завершает том приложение с картами Югославии и Сербии, хронологическим списком основных событий, библиографией и списком участников со сведениями о них.

Однозначным достоинством трёхтомника является широчайший охват материала, разнообразная проблематика и стремление к полноте представленного материала. Он не похож на традиционные учебники истории и истории искусства, выстроенные по хронологическому принципу, но структура каждого тома представляется ясной и прозрачной и обусловлена большой сложностью и дискретностью материала.

Статьи написаны в основном на высоком научном уровне высококлассными специалистами, одни имена которых говорят сами за себя, например: Весна Викич, Драган Воеводич, Драгана Спасич-Джурич, Даница Попович, Миодраг Маркович и другие. Кроме того, в них представлены свежие материалы последних исследований, в том числе по хорошо нам известным памятникам, а также совершенно новые открытия, в частности, по раскопкам Браничева. Сама по себе идея публикации — история сербского искусства — раскрыта в большей степени материалами второго тома.

В этом разнообразии статей, материалов и подходов несколько потерялась Сербия как таковая, а именно это ожидает увидеть читатель в книге о сербском искусстве. Мы читаем в основном о византийском стержне цивилизации (с чем точно никто и никогда не станет спорить), о разнообразных влияниях романского и готического Запада и исламского Востока и даже, на определённых этапах, — Украины. Возникает закономерный вопрос о взаимодействии с другими соседями, например с той же Венгрией. Но темы эти раскрыты неравномерно не в силу разной значимости их для истории сербского искусства, а в силу выбора исследователями тем для своих изысканий. Другими словами, проработка материала очень неравномерная. С великим сожалением можно констатировать, что чётко артикулированной концепции того, что такое сербское искусство, у составителей нет. Книга воспринимается как выстроенный набор текстов о сербском искусстве и архитектуре, а также по смежной проблематике. Иначе и не могло быть просто потому, что материалы, вошедшие в книгу, готовились и презентовались в рамках конгресса византинистов на английском языке, одном из рабочих языков конференции. Логично, что в результате появилось очередное нечто между византийским Востоком и латинским Западом, но ведь таким же способом можно описывать и Кипр, и Ближний Восток при крестоносцах, и Болгарию, и молдовалашские княжества, Венгрию, и, не побоимся этого слова, Древнюю Русь, а также Украину и Белоруссию (хотя как государства они появились лишь в 1990-х годах) и, конечно же, Речь Посполитую. Результат будет таким же. Рассматриваются лишь памятники, основа (византийская, латинская, языческая, какая угодно) и влияния (латинские, мусульманские, византийские и т.д.). Эти претензии в наибольшей степени относятся к первому тому, в наименьшей — ко второму. Третий том представляется самым «сырым», что вполне простительно, учитывая свежесть самого материала, для глубокого осмысления которого ещё не прошло достаточно времени.

Подчеркнём, что причина этого именно в постановке задачи. Перед авторами не стояла задача осмысления именно сербского искусства как феномена, и за это их нельзя винить, потому что задача у них была совсем другая. Такой подход тоже правилен и возможен, вспомним хотя бы «Византийские фрески в Югославии» Воислава Джурича (русское издание: М., 2000). Он писал о фресках, считая их частью византийского искусства на территории всей огромной Югославии, и назвал свой труд в соответствии с этим концептом. Вот почему к сути национального сербского искусства ничего нового добавлено не было, кроме того, что своя национальная традиция у сербов, безусловно, была, а также имелись свои нужды, под которые они творчески перерабатывали византийскую основу и западные влияния. Как именно это происходило, можно прочесть во втором искусствоведческом томе, наиболее полном и проработанном. Например, особенности планировки монастырских комплексов — эллипсовидный или круглый план.

Всё же не вполне логичным представляется деление томов, хотя, повторимся, это может быть обусловлено сложностью материала как такового. Оно следует одновременно тематическому и хронологическому принципу: первый том представляет собой сборник материалов по средневековой археологии и градостроительству (XI–XV вв.), второй посвящён истории сербского средневекового искусства и архитектуры от истоков до конца XVII столетия, третий — истории сербского искусства с XVIII по XXI в., когда оно радикально изменилось по сравнению со Средневековьем и поствизантийским периодом.

Так или иначе, труд отражает новый этап в осмыслении сербскими учеными своей культуры и искусства, попыткой осознать и уловить его суть и динамику развития, что, безусловно, очень ценно. Выбранный для издания английский язык обеспечит труду широкую известность и читаемость. Хочется надеяться, что в будущем выйдут труды подобного масштаба, задуманные изначально как история сербского искусства, и, может быть даже, как в старые времена, на сербском языке.

Юлия Николаевна Бузыкина

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК
Том 34 • № 3 • 2019

Научно-богословский журнал
ISSN 2500-1450

Литературный редактор	<i>А. О. Солдаткина</i>
Корректоры	<i>Е. В. Свинцова, И. М. Быкова</i>
Переводчик на английский	<i>диакон Петр Лонган</i>
Макет и верстка	<i>С. С. Болденков</i>

Издательство Московской духовной академии
141312, г. Сергиев Посад,
Троице-Сергиева Лавра, Академия
Эл. почта: publishing@mpda.ru

Эл. почта редакции: vestnik@mpda.ru

Отпечатано в типографии ООО «Издательство Юлис»,
www.yulis.ru, e-mail: inform@yulis.ru
г. Тамбов, ул. Монтажников, 9. Тел.: (4752) 756-444
г. Москва, Гостиничный проезд, 4Б. Тел.: (495) 668-09-42