

МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 22–23

2016 • Выпуск 3–4

Научно-богословский журнал



СЕРГИЕВ ПОСАД
ИЗДАТЕЛЬСТВО МДА
2016

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

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

ISSN 2500-1450

ISBN 978-5-87245-215-7

© Московская духовная академия, 2016

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Главный редактор: *Евгений (Решетников)*, архиепископ Верейский, кандидат богословия, профессор, ректор МДА

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

Секретарь журнала: *Ларионов А. В.*, кандидат богословия

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

Домусчи Стефан, иерей, кандидат богословия, кандидат философских наук

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

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

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

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

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

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

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

МЕЖДУНАРОДНЫЙ НАУЧНЫЙ СОВЕТ

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

Звиаддзе Георгий, протопресвитер, профессор, ректор Тбилисской духовной академии (Грузия)

МЕЖДУНАРОДНЫЙ НАУЧНЫЙ СОВЕТ

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

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

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

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

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

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

Солопов А. И., доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой Классической филологии МГУ (Россия)

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

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

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

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

EDITORIAL BOARD

Head editor of the journal: *Eugene (Reshetnikov)*, archbishop of Vereya, candidate of Theology, professor, rector of MThA

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

Secretary of the journal: *Larionov A. V.*, candidate of Theology

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

Domuschi Stephen, priest, candidate of Theology, candidate of Philosophy

Ivanov M. S., candidate of Theology, emeritus professor, head of the Theology Department

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

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

Kvlividze N. V., candidate of Art studies, assistant professor, head of Church Art History and Theory MThA

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

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

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

INTERNATIONAL ACADEMIC COMMUNITY

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

Christov I. V., candidate of Philosophy, professor, head of History department and Systematic Theology of the Theology college of the Sofia university, director of the Center of Patristic and Byzantine spiritual heritage (Bulgaria)

INTERNATIONAL ACADEMIC COMMUNITY

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

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

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

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

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

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

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

Sukhova N. Y., doctor of History, doctor of Church History, assistant professor at St. Tikhon Orthodox humanitarian university (Russia)

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

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

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

ОТДЕЛ I. ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

Библеистика

<i>Выдрин Андрей, иерей. Установление монархии в Древнем Израиле: историко-богословское исследование</i> 1 Цар. 11–12. Часть II	17
--	----

Богословие и Философия

<i>Иванов М. С. Апофатика постмодерна</i>	42
<i>Платон (Игумнов), архим. Философия как путь к вере на новом культурном горизонте истории</i>	55
<i>Парпара А. А. Психофизическая проблема в онтологии протоиерея Василия Зеньковского</i>	78

Патрология

<i>Фокин А. Р. Учение о логосах в метафизике и космологии прп. Максима Исповедника: опыт систематизации</i>	100
<i>Кожухов Сергей, диакон. Термины $\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\sigma\iota\alpha$ и $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ и учение о «двойном единосущии» Христа в богословии Иоанна Кесарийского и Севира Антиохийского</i>	129
<i>Дьяченко Г. В. Духовно-гносеологические аспекты слова ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$) в богословии свт. Григория Нисского</i>	147

Церковная история

<i>Сидоров А. И. Становление первохристианской Церкви. Часть IV. Церковь, Римская империя и языческое общество. Столкновение и взаимоотношение двух «градов» (I–II вв.) (Реакция образованных язычников на религию Христову)</i>	180
--	-----

СОДЕРЖАНИЕ

- Силуан (Никитин), иеромонах.* Специфика взаимоотношений Финляндской и Русской Православных Церквей после восстановления молитвенно-евхаристического общения (1957–1960 гг.) 206

История монашества

- Диодор (Ларионов), монах.* «Собранный воедино»: происхождение и изначальное содержание понятия «монах» на Востоке по памятникам II–IV вв.
Часть II. Свидетельства сирийских источников 234
- Дионисий (Шленов), игумен.* Понятие «аватон» (ἄβατον) в христианской литературе и византийской монашеской традиции 264

Сравнительное богословие

- Ситало А. Ю.* Критика Мирославом Вольфом экклесиологии митрополита Иоанна (Зизиуласа) 298

Литургика

- Воробьев К. В.* Богослужение Субботы Акафиста: история изучения 321
- Далмат (Юдин), иеромонах.* Тексты частного молитвенного обихода в изданиях Московского печатного двора XVII века. Часть II. Концепция Канонника на этапе поиска оптимального состава (1636–1662 гг.) 338

ОТДЕЛ II. ТВОРЕНИЯ СВЯТЫХ ОТЦОВ И ПАМЯТНИКИ ХРИСТИАНСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

- Свт. Кирилл Александрийский.* Послание Калосирию, епископу Арсеноитскому (Перевод с древнегреческого, предисловие и примечания иером. *Феодора (Юлаева)*) 367
- Прп. Симеон Новый Богослов.* Слова 1, 2 из корпуса «33 Слов» (Orationes [Dub.]) (Критический текст, перевод с греческого, предисловие *А. С. Творогова*) 379

СОДЕРЖАНИЕ

- Евагрий Понтийский*. О серафимах и херувимах.
(Предисловие, публикация и перевод древнеармянского
текста *диакона Сергия Пантелеева*, перевод с сирийского
диакона Николая Шаблевского) 407
- Иосиф Хаззайя*. О различных действиях благодати [, бывающих]
у подвижников (Перевод с сирийского *М. Г. Калинина*,
примечания *А. М. Преображенского*) 426

ОТДЕЛ III. АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ И ПУБЛИКАЦИИ

Публикации

- Агафодор, монах*. Организация католического монашеского
ордена св. Августина (Публикация *В. В. Костыгова*,
А. В. Ларионова) 437
- Сергий (Голубцов), епископ*. Живописное и иконописное
направления в церковной живописи и их онтологическая
оценка (Публикация *игумена Андроника Трубачева*) 454

Проповеди и беседы

- Встреча митрополита Афанасия Лимассольского
с преподавателями и студентами Московской духовной
академии: вопросы и ответы (20 сентября 2016 г.) 479
- Дионисий (Шленов), игумен*. De educatione theologica
et classica (Сообщение на IX конференции «Классическая
филология в контексте мировой культуры») 499

ОТДЕЛ V. ХРОНИКА

- Хроника научной жизни Академии за 2010/2011 учебный год.
Отзывы на кандидатские диссертации 503
- Государственная аккредитация Московской духовной академии 574
- Сведения об авторах 579

CONTENTS

A List of Abbreviations	13
-------------------------	----

SECTION I. RESEARCHES AND PUBLICATIONS

Biblical Studies

<i>Vydrin Andrew, priest.</i> The establishment of monarchy in Ancient Israel: a historical and theological research of 1 Kings 11–12. Part II	17
--	----

Theology and Philosophy

<i>Ivanov M. S.</i> Apophatic character of Postmodernism	42
<i>Plato (Igumnov), archimandrite.</i> Philosophy as a way to faith on a new cultural horizon of history. Man in search of the meaning of existence	55
<i>Parpara A. A.</i> Psychophysical problem in the ontology of archpriest Basil Zenkovsky	78

Patrology

<i>Fokin A. R.</i> The doctrine of the Logos in metaphysics and cosmology of St. Maximus the Confessor: an exercise in systematization	100
<i>Kozhukhov Sergius, deacon.</i> The terms οὐσία and φύσις and the teaching on the “double consubstantiality” of Christ in the theology of John of Caesarea and Severus of Antioch	129
<i>Diachenko G. B.</i> The spiritual and gnoseological aspects of speech (λόγος) in the theology of St. Gregory of Nyssa	147

Church History

<i>Sidorov A. I.</i> The Church, the Roman Empire and pagan society. Part IV. The collision and the relationship of the two “castles” (I–II centuries) (Reaction educated pagans to the religion of Christ)	180
---	-----

CONTENTS

- Silouan (Nikitin), hieromonk.* The specifics of the relationship between the Finnish and Russian Orthodox Churches after the restoration of pray and Eucharistic communion (1957–1960) 206

History of monasticism

- Diodor (Larionov), monk.* “Assembled as One”: the origins and early meaning of the term “Monk” in the East according to the documents from II to IV c. A. D. Part II: Syriac sources 234

- Dionysius (Shlenov), hegumen.* The concept of “Abaton” (ἄβατον) in Christian literature and Byzantine monastic tradition 264

Comparative theology

- Sitalo A. Y.* A critique of metropolitan John's (Zizioulas) ecclesiology in Miroslav Volf 298

Liturgics

- Vorobyov K. V.* From the history of studying the Acathestus Saturday act of worship 321

- Dalmat (Yudin), hieromonk.* The texts private prayers published by the Moscow printing house of the XVII century. Part II. The idea of Canon-books during the searching stage for optimal contents (1636–1662) 338

SECTION II. THE HOLY FATHERS' WORKS
AND WRITTEN CHRISTIAN RECORDS

- St. Cyril of Alexandria.* Epistle to Calosirius, bishop of Arsinoë (Translated from the Greek, preface and notes by *hieromonk Theodore (Yulaev)*) 367

- St. Symeon the New Theologian.* Homilies 1, 2 of the corpus “33 Homilies” (Orations [Dub.]) (Critical text, translation from Greek, foreword by *A. S. Tvorogov*) 379

- Evagrius of Pontus.* On seraphim and cherubim. (Foreword, publication and translation of the ancient Armenian text by *deacon Sergius Panteleyev*, translated from Syrian *deacon Nicholas Shablevsky*) 407

CONTENTS

- Joseph Hazzaya*. On the various effect of grace [, which] ascetics achieve (Translated from Syrian by *M. G. Kalinin*, notes by *A. M. Preobrazhensky*) 426

SECTION III. MATERIALS AND PUBLICATIONS

Publications

- Monk Agathadorus*. The organization of the Catholic monastic order of St. Augustine (Published by *V. V. Kostygov*, *A. V. Larionov*) 437
- Sergius (Golubtsov)*, *bishop*. Realistic and iconographic styles of Church art and their ontological evaluation. Part I (Publication of *hegumen Andronicus (Trubachev)*) 454

Talks and sermons

- Metropolitan Athanasius of Limassol meeting with the faculty and students of Moscow Theological Academy: Questions and Answers (September 20, 2016 г.) 479
- Dionysius (Shlenov)*, *hegumenus*. De educatione theologica et classica (A speech at the international IXth conference called “Classical Philology in the context of world culture”) 499

SECTION V. CHRONICLE

- Reviews of candidate dissertations, defended in the Moscow Theological Academy in 2010/2011 503
- State accreditation of the Moscow Theological Academy 574
- Information about the Authors 581

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Периодические издания и серии

- БВ Богословский вестник. Сергиев Посад, 1892—1918; Новая серия. № 1—. 1993—.
- БТ Богословские труды. М., 1958—.
- ВВ Византийский временник. № 1—25. СПб. — Л., 1894—1928; № 26—. М., 1947—.
- ВФ Вопросы философии. М., 1947—.
- ЖМП Журнал Московской Патриархии. М., 1948—.
- ПЭ Православная энциклопедия. М., 2000—.
- ПрибТСО Прибавления к изданию творений святых отцов в русском переводе. Сергиев Посад, 1843—1891.
- РА Русский Афон XIX—XX веков. М. — Русский Свято-Пантелеимонов монастырь на Афоне, 2012—2017.
- ТОДРА Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы АН СССР (Пушкинский дом). Л. — СПб., 1934—. № 1—61.
- ТСО Творения святых отцов в русском переводе. М., 1843—1864, 1871, 1872, 1880—1891, 1893—1917. Т. 1—69.
- ХЧ Христианское чтение. СПб., 1821—1917; 1991—.
- АСО Acta Conciliorum Oecumenicorum / Sub auspiciis Academiae scientiarum Bavaricae edita. Series prima. В. — New York — Boston, 1914—1982. Т. 1—4 (28 partes). Series secunda. В. — New York — Boston, 1984—.
- АА Archives de l'Athos. P., 1937—.
- ВZ Byzantinische Zeitschrift. В., 1892—1914, 1919—1943, 1949—.
- CCSG Corpus christianorum. Series graeca. Turnhout, 1977—.
- CCSL Corpus christianorum. Series latina. Turnhout, 1954—.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- CFHB Corpus fontium historiae byzantinae. Ἀθ. — В. — Br. — R. — Ρ. — Θεσσαλονίκη — W. — Wash., 1967—.
- CPG Clavis patrum graecorum. Vol. 1–4 / Cura et studio M. Geerard. Turnhout, 1983, 1974, 1979, 1980; Vol. 5 / M. Geerard, F. Glorie. Turnhout, 1987; Vol. 3a (addenda vol. 3) / Parata a J. Noret. Turnhout, 2003.
- CPL Clavis patrum latinorum / Commode recludit E. Dekkers... praeparavit et iuvit A. Gaar. Editio tertia avcta et emendata. Steenbrugis, 1995.
- CSCO Corpus scriptorum christianorum orientalium. Louvain, 1903—.
- CSEL Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. W. — B. — Boston — Leipzig, 1866—.
- DHGE Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques. Ρ., 1909—.
- EO Échos d'Orient. Buc., 1897–1943, Études byzantines. Buc., 1944–1946 (EB), Revue des études byzantines (REB). Leuven — Buc. — Ρ., 1946—.
- GCS Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. B., 1897–1935. 1–40 (под названием «Griechischen christliche Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte»). B., 1953–1989. NF. B., 1995—.
- LSJ Greek-English lexicon with a revised supplement / H. G. Liddell, R. Scott. Oxford, 1996.
- Mus Le Muséon. Revue d'études orientales. Leuven, 1881—.
- OCP Orientalia christiana periodica. R., 1935—.
- PG Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series graeca. Ρ., 1857–1866. T. 1–161.
- PGL A Patristic Greek lexicon / G. W. H. Lampe. Oxford, 2004.
- PL Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series latina. Ρ., 1844–1855.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

PO	Patrologia orientalis / Éd. R. Graffin, F. Nau. P. — Turnhout — R., 1904—.
PTS	Patristische Texte und Studien. B. — Boston, 1963—.
REB	Revue des études byzantines. Leuven — Buc. — P., 1946—.
RHLR	Revue d'histoire et de littérature religieuse / Éd. A. Loisy. P., 1896—1922. Vol. 1—8.
SC	Sources chrétiennes. P., 1941—.
SH	Subsidia hagiographica. Br., 1886—.
StP	Studia patristica (отд. сборники с доп. продолжающейся нумерацией). Oxford — В. — New York — Leuven, 1957—.
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. B. — New York, 1883—.
VCh	Vigiliae christianae. Leiden, 1947—.

Архивы и институты

ГАРФ	Государственный архив Российской Федерации (бывший ЦГАОРСС — Центральный государственный архив Октябрьской революции и социалистического строительства)
РАН	Российская академия наук
РГБ	Российская государственная библиотека (бывшая Государственная библиотека им. В. И. Ленина)

Учебные заведения

МГУ	Московский государственный университет
МДА	Московская духовная академия
СПбДА	Санкт-Петербургская духовная академия
ПСТГУ	Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
ОЦАД	Общецерковная аспирантура и докторантура
MThA	Moscow Theological Academy

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

SPbThA	Saint Petersburg Theological Academy
CNRS	Centre national de la recherche scientifique

Названия городов

Бр.	Брюссель
К.	Киев, Київ
Л.	Ленинград
М.	Москва
Мк.	Минск
Пг.	Петроград
СПб.	Санкт-Петербург
Ἀθ.	Ἀθῆναι, Ἀθήνα, Athens
В.	Berlin
Вр.	Bruelles, Brussels
Вuc.	Bucarest
L.	London
Р.	Paris, Parisiis
R.	Romae, Roma, Rome
Wash.	Washington D. C.
W.	Wien

Условные обозначения

+	добавляет
<	опускает
р, г	репринт, reprint

ОТДЕЛ I
ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

БИБЛЕИСТИКА

ИЕРЕИ АНДРЕЙ ВЫДРИН

УСТАНОВЛЕНИЕ МОНАРХИИ
В ДРЕВНЕМ ИЗРАИЛЕ:
ИСТОРИКО-БОГОСЛОВСКОЕ
ИССЛЕДОВАНИЕ 1 ЦАР. 11–12
ЧАСТЬ II¹

УДК 22.07

Аннотация

Настоящая публикация представляет собой экзегетический комментарий на библейский эпизод 1 Цар. 11–12, в котором описывается первая военная победа израильского царя Саула и последующее обновление завета в Галгале, а также представлена прощальная речь пророка Самуила, которая является завершением всего повествования об установлении института монархии в Древнем Израиле. Автор публикации приходит к выводу о том, что именно в результате победы над аммонитянами Саул из номинального становится реальным царем Израиля. В отличие от предыдущей церемонии избрания Саула царем в Мицпе (Массифе), собрание в Галгале носит ярко выраженный священный характер. Судя по всему, здесь происходит обновление завета с Господом под руководством Самуила, напоминающее подобное событие времен Иисуса Навина². И так же, как когда-то Иисус, Самуил произносит торжественную речь, отмечающую завершение эпохи Судей и начало нового периода монархии. По мнению автора публикации, в этой речи библейский писатель представил решение одной из важнейших богословских проблем древнего Израиля, центральной для всей истории 1 Цар. 7–12, — проблемы царской власти. Для древнего историка и богослова монархия не была злом сама по себе, как это часто представляется в библейских исследованиях. Историкописец не

¹ Продолжение статьи. См. первую часть: Выдрин А., иер. 2016.

² Нав. 23–24.

только не осуждает царскую власть, но даже представляет ее в качестве богоданного феномена. Таким образом, вопреки распространенному в современной библейской науке мнению об антимонархическом характере речи Самуила и повествования 1 Цар. 7–12, автор приходит к противоположному выводу, утверждая, что священный писатель книги Царств пытался решить проблему монархии в Древнем Израиле в положительном ключе, несмотря на наличие в его произведении ярко выраженных антимонархических тенденций.

Ключевые слова: Ветхий Завет, книга Царств, Древний Израиль, монархия в Ветхом Завете, ветхозаветная экзегетика, библейское богословие, пророк Самуил, царь Саул, Промысл Божий в Ветхом Завете.

4. ПЕРВАЯ ВОЙНА И ПОБЕДА САУЛА: СПАСЕНИЕ ИАВИСА ГАЛААДСКОГО (1 ЦАР. 11, 1–15)

В 11-й главе содержится одно из нескольких преданий о начале царствования Саула, которые сохранялись в различных североизраильских святилищах. В Мишпе, где было главное святилище колена Вениаминова, существовало предание, отраженное в предыдущем рассказе 1 Цар. 10, 17–27. Во фрагменте 9, 1 – 10, 16, вероятно, записаны предания, хранившиеся в родном городе Самуила. Подробности же главы 11 могли передаваться в Галгале — городке, расположенном вблизи Иерихона³. Большинство исследователей считает рассказ этой главы достоверным историческим источником, наиболее близко отражающим обстоятельства воцарения Саула⁴. Цель повествования заключается в том, чтобы «показать, что Саул... стал сейчас царем *de facto* и заслужил верность всего Израиля»⁵.

4.1. Нахаш угрожает Иавису Галаадскому (1 Цар. 11, 1–3)

В тексте кумранской рукописи 4QSam^a сообщается некоторая предварительная информация к эпизоду, которой нет в Масоретском тексте. Перед стихом 11, 1 читаем:

«Нахаш, царь Аммонитский, жестоко угнетал жителей колена Гадова и Рувимова. Он выколол правый [глаз] каждого из них и навел

³ Hertzberg 1964. P. 91.

⁴ Ishida 1977. P. 35; Gordon 1993. P. 47; Tsumura 2007. P. 301.

⁵ McCarter 1980. P. 205.

трепет и ужас на Израиль. Ни одного из израильтян не осталось за Иорданом, чей бы правый глаз не выколол Нахаш, царь аммонитян, кроме семи тысяч человек, которые сбежали от аммонитян и пришли в Иавис Галаадский»⁶.

Таким образом, в кумранском тексте содержатся две важные детали. Во-первых, для Нахаша было обычной практикой выкалывать людям правые глаза. Во-вторых, говорится, что семь тысяч человек, сбежавших от него, в действительности попытались найти убежище в Иависе. Эта информация дает логическое объяснение непонятной в противном случае жестокости Нахаша в 1 Цар. 11, 1–2⁷. Эти же сведения приводит Иосиф Флавий в «Иудейских древностях»⁸.

Итак, спустя месяц⁹ после собрания в Мицпе Саул получает шанс показать свое умение вести войну и посрамить тех, кто еще недавно смеялся над ним. Жители осажденного Иависа Галаадского в Заиорданье попросили военной помощи против напавших на них аммонитян. Земли этого народа располагались к востоку от Иордана на центральном Трансиорданском плато¹⁰, и это была их очередная попытка завладеть израильским Галаадом. Когда-то они уже потерпели поражение от войска израильтян под предводительством судьи Иеффая¹¹.

Описанное в первых стихах данной главы свидетельствует о бессилии израильского народа и вполне соответствует исторической ситуации, сложившейся после поражения, которое нанесли им филистимляне в Афеке. В то же время очевидно, что земли к востоку от Иордана находились вне филистимского контроля¹². Следует отметить использование здесь важного для библейской традиции слова בְּרִית (b'rit) — договор/завет. Из-за безнадёжности своего положения старейшины Иависа готовы стать вассалами аммонитского царя. По-видимому, они даже не надеялись получить помощь из-за отсутствия в это время

⁶ VanderKam 2002. P. 117.

⁷ Там же.

⁸ См.: Иосиф Флавий. Иудейские древности 6, 68–71.

⁹ См. версию LXX и славянской Библии.

¹⁰ Younker 2005. P. 23.

¹¹ См. Суд. 11, 4–33.

¹² Нот 2014. С. 193.

в Израиле централизованного управления, а также единого военного командования¹³. Однако бесчеловечные условия Нахаша вынудили их искать спасения у своих братьев. Сам же Нахаш, вероятно, был настолько уверен в своих силах и окончательном успехе, что не стал этому препятствовать. Он был готов встретить сопротивление *со всех пределов Израильских*¹⁴. Семидневный срок, выпрошенный старейшинами, по-видимому, может отражать литературную традицию и иметь символическое значение священного периода так же, например, как семидневные интервалы в Нав. 6¹⁵.

Итак, в данном эпизоде представлен очередной кризисный момент израильской истории, а сам рассказ, по сути, является знакомой еще по книге Судей историей о спасении народа от врагов харизматическим вождем. Фраза стиха 3: «если никто не спасет¹⁶ нас» (מִשִּׁיבַי [môšîaʕ], букв. «спасающий»¹⁷) — имеет явную отсылку к «спасителю»¹⁸ периода судей¹⁹.

4.2. Посланники Иависа Галаадского приходят в Гиву (1 Цар. 11, 4–10)

Согласно рассказу, посланники Иависа приходят сразу в Гиву Саулову, которая также называлась Гивой Вениаминовой²⁰, или просто Гивой²¹. Интересно, что переводчики LXX изменили текст, сказав, что вестники пришли «в Гиву, к Саулу» (вместо «в Гиву Саула»). По-видимому, город стал так называться после того, как Саул утвердил свою царскую власть и Гива стала царской резиденцией²².

Здесь уместно вспомнить эпизод о разрушении Иависа Галаадского в Суд. 21 из-за того, что никто из его жителей не участвовал в во-

¹³ Gordon 1993. P. 47.

¹⁴ Ст. 3. Tsumura 2007. P. 306.

¹⁵ Там же.

¹⁶ В версии Синодального перевода истинный смысл фразы теряется, поскольку там сказано: «если никто не *поможет* нам».

¹⁷ См. версию LXX и славянской Библии.

¹⁹ Tsumura 2007. P. 306.

²¹ 1 Цар. 10, 10.26.

¹⁸ См. Суд. 3, 9. 15.

²⁰ 1 Цар. 13, 2.15.

²² Tsumura 2007. P. 307.

йне против Вениамина. В этом рассказе прослеживается особая связь между коленом Вениамина и этим городом. Автор сообщает о том, что четыреста вениамитян, многие из которых, вероятно, были из Гивы²³, взяли себе жен из Иависа²⁴. Хотя в истории 1 Цар. 11 об этом эксплицитно не упоминается, тем не менее, данное обстоятельство имело важное значение²⁵. Исходя из этого, выглядит вполне естественным путешествие посланников из Иависа Галаадского прямо в Гиву Саулову²⁶. Там они поведали о нависшей над их городом угрозе, однако народ Гивы, несмотря на глубокое сочувствие, ощущал свое бессилие.

Ситуация резко меняется с появлением Саула, который, надо заметить, выполнял обычную работу в своем доме, хотя уже был избран царем. В это время он возвращается с поля и, услышав о бедствии, он приходит в ярость, «Дух Божий сошел на Саула» (ст. 6), — говорит летописец. Происходит то же, что описано в рассказах о Гофонииле²⁷, Гедоне²⁸ и Иеффе²⁹, которые были «охвачены» Духом Господа, ведя израильские войска к победе над врагами. Это же выражение используется в описании героических подвигов Самсона³⁰.

Саул предстает здесь в большей степени харизматическим «судьей», чем царем. Так или иначе его символическое действие и послание, адресованное всем коленам Израиля, а также ответная реакция людей предполагают определенную степень влияния с его стороны. Очевидно, что никому не нужно было объяснять, кто такой Саул³¹.

Поступок Саула, совершенный под воздействием Духа Божия, имеет сходство с тем, что сделал левит в Суд. 19, разослав части тела своей наложницы с призывом к мести³². Еще удивительнее то, что наложница была убита именно в Гиве. Если учесть связь этих историй, о чем говорилось выше, едва ли такое совпадение могло быть случайным³³.

²³ См. Суд. 20, 37 и 21, 16.

²⁵ Hertzberg 1964. P. 91

²⁷ Суд. 3, 10.

²⁹ Суд. 11, 29.

³⁰ Суд. 14, 6; 14, 19; 15, 14. Tsumura 2007. P. 308; Gordon 1993. P. 48.

³¹ Gordon 1993. P. 48.

³² Tsumura 2007. P. 308.

³³ Hertzberg 1964. P. 93.

²⁴ Суд. 21, 12–14.

²⁶ Tsumura 2007. P. 307.

²⁸ Суд. 6, 34.

В истории Саула призыв к израильским коленам совершался таким образом, вероятно, с целью напомнить о заключенном ими завете крови³⁴, а также об их клятвенном обязательстве помогать братьям в случае военной необходимости³⁵. Таким образом, своим символическим действием и словами Саул налагал проклятие на тех, кто не пойдет за ним. То есть выражение: «*так будет поступлено с волами того, кто...*»³⁶ — в действительности означает: «это произойдет с тем, кто...»³⁷.

4.3. Победа Саула и обновление завета в Галгале (1 Цар. 11, 11–15)

После такой угрозы к Саулу собралось значительное ополчение; ему удалось быстрым маршем достичь Иависа и поразить аммонитян. Саул использовал достаточно эффективную и древнюю тактику, напав на врага прямо перед рассветом (в утреннюю стражу³⁸). Возможно, здесь также заключен богословский смысл, поскольку точно такое выражение используется в Исх. 14, 2, где сказано: «*И в утреннюю стражу воззрел Господь на стан египтян из столпа огненного и облачного и привел в замешательство стан египтян*». Также, согласно Писанию, помощь Божия приходит именно ранним утром или на рассвете³⁹.

Этот первый успех показал всем, что Саул может быть настоящим царем-воином, в котором так нуждался Израиль⁴⁰. Именно сейчас Саул стал царем *de facto*⁴¹. Важно также отметить, что в этой главе трижды встречаются фразы со словом «спасение». С одной стороны, спасителем здесь представлен, конечно же, сам Саул. С другой стороны, спасение приписывается Богу, Который дал таким образом Свой ответ на вопрос противников Саула: «*Как он спасет нас/ему ли спа-*

³⁴ Ср. Исх. 24, 1–8.

³⁵ Mauchline 1971. P. 105.

³⁶ Ст. 7.

³⁷ Mauchline 1971. P. 105; Gordon 1986. P. 124; Tsumura 2007. P. 308–309.

³⁸ Ст. 11.

³⁹ См. Пс. 45, 6. Tsumura 2007. P. 309.

⁴⁰ Мень А., прот. 1991. С. 264.

⁴¹ Tsumura 2007. P. 310.

сать нас?»⁴² Господь показал Свою готовность и впредь быть Спасителем Израиля, несмотря на отвержение народа и введение монархии⁴³.

Стихи 14–15. После этих событий Самуил созвал народ на собрание в Галгале для обновления царства. Так как Саул уже был провозглашен царем в Мицпе⁴⁴, теперь требовалось лишь вновь подтвердить это. Однако это обновление было связано не столько с подтверждением царского достоинства Саула, сколько с восстановлением «верности царству Яхве»⁴⁵. Церемония в Галгале имеет более выраженный ритуальный характер, чем собрание в Мицпе, ведь теперь все признали достоинство Саула и нужно было отпраздновать победу. При этом возможно, что во время церемонии в Галгале был подтвержден договор между царем и народом пред Господом, то есть церемония имела религиозное значение в отличие от избрания в Мицпе⁴⁶. Однако в обоих случаях подчеркивается, что монархия возникла по желанию народа.

Для последующих поколений это событие было, по-видимому, решающим в учреждении монархии. Причем, оно было важным не только с исторической точки зрения, когда пришедший из Египта народ преобразовывался в государство, но также и в отношении хода священной истории: в этот момент была перевернута ее новая страница⁴⁷.

5. ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНАЯ РЕЧЬ САМУИЛА

(1 ЦАР. 12)

По мнению известного немецкого библеиста М. Нота, этот фрагмент является торжественной речью, которая отмечает завершение эпохи Судей, подобно последней речи Иисуса Навина в Нав. 23⁴⁸. Она почти полностью состоит из обращения Самуила ко *всему Израилю*⁴⁹, в котором пророк, во-первых, обвиняет народ в безрассудном стремлении к монархии, несмотря на спасающую силу Бога, воздвигавшего народу спасителей. Затем пророк говорит о возможности мирной и безопасной жизни в будущем при условии верности народа Господу. Это беском-

⁴² 1 Цар. 10, 27.

⁴⁴ 1 Цар. 10, 17–24.

⁴⁶ Tsumura 2007. P. 310.

⁴⁸ Noth 1991. P. 69.

⁴³ Gordon 1986. P. 125.

⁴⁵ Vannoy 1978. P. 68.

⁴⁷ Hertzberg 1964. P. 95.

⁴⁹ Ст. 1.

промиссное «богословие двух путей» оканчивается предупреждением о катастрофе, которое прочитывается как эпитафия на падение Иудейского царства: «Если же вы будете делать зло, то и вы и царь ваш погибнете»⁵⁰.

Стихи 1–5. Итак, эта глава является апологией и проповедью Самуила, в ней не только продолжается осуждение израильтян, высказанное в главе 8, но решительно отвергаются причины, по которым народ требовал царя. В главе 8 замечание о том, что сыновья Самуила недостойны стать его наследниками, имело целью заглушить протест пророка. Здесь, в стихах 3–5, Самуил утверждает, что «старый порядок» оценивается не по слабостям его сыновей, а по его собственным заслугам⁵¹. Он вопрошает об исполнении своих обязанностей перед судом Господа и его помазанника, призывая их в свидетели и настаивая на безупречности своего служения в качестве судьи народа. Таким образом, в стихах 2–5 пророк выступает в роли обвинителя, народ — обвиняемого, а Господь — Судья⁵² и одновременно свидетеля, хотя сам Самуил был судьей народа всю жизнь.

Особый акцент Самуил делает на своей неподкупности (*не брал взятки*⁵³), противопоставляя это нечестному поведению его сыновей. О продажности судей в Ветхом Завете упоминается несколько раз⁵⁴, а в законах Пятикнижия содержится прямая параллель к словам Самуила — это предостережение судьбе народа: «даров не принимай, ибо дары слепыми делают зрячих и превращают дело правых»⁵⁵.

Стихи 6–15. Эпизод представляет собой взгляд в прошлое, резюмирующий историю Израиля. Согласно Р. Гордону, такие резюме истории спасения были неотъемлемой частью религиозных церемоний в Израиле⁵⁶, и равным образом они встречаются в Новом Завете, где Христос

⁵⁰ Ст. 25. Gordon 1993. P. 49.

⁵¹ По-видимому, это неслучайно контрастирует с характеристикой, данной царю в 1 Цар. 8, 11–18.

⁵² Vainoy 2008. P. 25.

⁵³ Ст. 3.

⁵⁴ См., например: Ам. 2, 6; 8, 6; Притч. 29, 26.

⁵⁵ Ср. Втор. 16, 9. Mauchline 1971. P. 107; Tsumura 2007. P. 319.

⁵⁶ См., например, Пс. 78.

является их завершением и вершиной⁵⁷. Элемент исторической ретроспекции можно объяснить акцентом на Завете в речи пророка, которую можно сравнить с речами Иисуса Навина⁵⁸, а также Соломона⁵⁹.

Центральными в этой проповеди являются стихи 6–15 и 20–25. В первом фрагменте Самуил показывает праведность деяний Господа и нечестивые или греховные поступки народа. В стихе 6 Господь призывается в свидетели на этом «процессе осуждения» народа. Этот пассаж построен на основе последовательности, уже известной из книги Судей⁶⁰: *грех, наказание, вопль ко Господу и спасение*.

Необычным в этом стихе является использование глагола $\pi\psi\psi$ [ʿāsāh]. Фразе можно было бы буквально перевести так: «Господь сделал Моисея и Аарона...», то есть Он «сделал» их теми, кем они стали, дав им возможность и способность потрудиться ради спасения Израиля⁶¹. Однако также возможно, что этот глагол выполняет здесь роль связки в игре слов со стихом 7, где употребляется тот же глагол $\pi\psi\psi$ [ʿāsāh] в отношении благодеяний Господа. Он постоянно используется в связи с «великими деяниями», которые Господь совершает ($\pi\psi\psi$ [ʿāsāh]) для своего народа⁶². Таким образом, в стихе 6 внимание акцентируется на том, что Моисей и Аарон — не просто великие национальные вожди Израиля, но это дар Господа своему народу⁶³.

В стихах 7–11 Самуил обобщает «благодеяния Господа» Израилю, явленные в спасении Израиля от рабства в Египте и в овладении Землею Обетованной⁶⁴, а позднее — явленные в периоды притеснения и спасения в эпоху судей⁶⁵. Главный акцент здесь делается на том, что Господь принимал непосредственное участие во всех этих исторических событиях, поскольку именно Господь предавал израильтян в руки Си-

⁵⁷ См. Деян. 13, 17–23. Gordon 1986. P. 127.

⁵⁸ Нав. 23–24.

⁵⁹ 3 Цар. 8, 12–61. Tsumura 2007. P. 321.

⁶⁰ Klein 2016. P. 6.

⁶¹ Keil, Delitzsch 1956. P. 116 (приводится по: Vannoy 2008. P. 23).

⁶² См., например: Втор. 11, 7; Нав. 24, 31; Суд. 2, 7.10.

⁶³ Vannoy 2008. P. 23. Примеч. 40.

⁶⁴ Ст. 8.

⁶⁵ Стт. 9–11.

сары, филистимлян и моавитян, когда Израиль забывал Его и начинал служить Ваалам и Астартам. Но Он же посылал Иероваала, Варака, Иефая и Самуила, когда народ взывал к Нему о спасении, исповедуя свой грех. В этих деяниях Господа очевидным образом проявляется Его праведность, поэтому они называются здесь יהוה צדקוֹת ([šidqōt yhwḥ] букв. «праведности Господа»). Это выражение появляется в Ветхом Завете только в Суд. 5, 11; 1 Цар. 12, 7 и Мих. 6, 5⁶⁶.

Понятие צדקוֹת (šēdāqāh) — одно из наиболее употребительных в Священном Писании как Ветхого, так и Нового Завета. Рассуждая о смысле данного понятия, уместно будет привести замечание одного исследователя о том, что праведность — это «поведение, присущее определенным взаимоотношениям... В Ветхом Завете такое поведение, которое можно было бы назвать праведным, проявляется главным образом в отношениях завета»⁶⁷. Другими словами, это верность завету⁶⁸. «Праведность — это не добродетель и не сумма добродетелей, это деятельность, соответствующая завету. Точно так же и по отношению к Богу — это не свойство, а божественное действие, направленное на соблюдение завета...»⁶⁹. В таком случае праведность Божия может проявляться по-разному. Иногда она может принимать форму милостивого, сострадательного, спасительного деяния, но не всегда, поскольку в ситуации, когда народ завета терпит притеснение, она может проявляться в форме сурового суда и наказания, как, например, в Суд. 5, 11, где победы Израиля над жителями Ханаана названы не гневом, а «праведностью» Господа. Собственно, народ завета также может испытать на себе суровость наказания за отступление, но все же это будет проявлением праведности Господа⁷⁰.

Одним словом, посредством использования этой фразы в речи Самуила акцент делается на том, что Господь постоянен в Его верности завету со Своим народом, о чем свидетельствует вся прошлая история Израиля. И хотя здесь говорится главным образом о спасительных де-

⁶⁶ Vannoy 2008. P. 26.

⁶⁸ Ziesler 1972. P. 39.

⁷⁰ Там же. P. 41.

⁶⁷ Ziesler 1972. P. 38.

⁶⁹ Там же. P. 40.

ниях Господа, однако само выражение, по-видимому, нельзя трактовать как относящееся исключительно к ним.

После перечисления некоторых наиболее важных судей и упоминания самого Самуила автор подчеркивает, что израильтяне жили *безопасно* до сих пор. Очевидно, эта фраза играет здесь важную роль, поскольку далее речь идет о желании народа иметь земного царя, тогда как *Господь Бог* — их истинный Царь⁷¹. Это желание стало новой формой постоянно повторяющихся отступлений. Однако новый грех превосходит по своей тяжести все предыдущие грехи, поскольку это требование народа ставило под сомнение попечение Господа о благополучии народа, а также Его способность даровать им спасение. В особенности это стало очевидным, когда появился новый враг, Нахаш, ибо далее последовал не обычный в подобных обстоятельствах «воплъ ко Господу», но требование царя, соединенное с безразличием к истинному Царю. В данном контексте военный поход против Нахаша совершенно неожиданно описывается как повод для этого требования; ничего подобного мы не найдем ни в 8 главе, ни в 11 главе⁷². Однако если в кумранском свитке 4QSam^a и в «Иудейских древностях» Иосифа Флавия сохранилась верная традиция⁷³, то ситуация, обрисованная Самуилом, вполне вероятна.

В той исторической обстановке, когда израильтян притесняли филистимляне с запада и аммонитяне с востока, люди захотели видеть человеческого царя, национального героя, а также символ силы и единства народа, в котором они предполагали обрести гаранта безопасности и покоя. Они искали в его лице свое спасение. Но это означало отвержение царствования Господа, Который обещал воевать за них и спасать их, и это несмотря на то, что Он оставался верен Своему обещанию на протяжении всех предыдущих периодов — исхода, завоевания и судей⁷⁴.

Стихи 13–15. Согласно стиху 13, царя избрал народ. По мнению некоторых исследователей, здесь представлен более негативный взгляд

⁷¹ Ст. 12.

⁷³ См. выше раздел 4.1 (с. 21).

⁷⁵ Ср. Втор. 17, 15.

⁷² Hertzberg 1964. P. 99.

⁷⁴ Vannoy 2008. P. 40.

на избрание царя, чем в 1 Цар. 10, 24⁷⁵, где выбор сделан Самим Богом⁷⁶. Таким образом, всей главе усваивается антимонархический характер. Однако на наш взгляд, это не совсем верно, поскольку внимание здесь акцентируется на том, что Сам Господь дал (נָתַן [nātan]) людям царя, учредив монархию в качестве инструмента управления Своим народом⁷⁷. Здесь показано решение проблемы монархического правления, которая оставалась центральной для всего повествования 1 Цар. 8—12⁷⁸. Таким образом, согласно сообщению этого стиха, царская власть для Израиля не является злом сама по себе, ведь царя дает Бог. А если учесть, что эта фраза занимает центральное положение во всей речи Самуила, то становится очевидным, что в целом в этой главе представлены если не вполне промонархические тенденции, то, по крайней мере, точно не антимонархические.

Далее, в стихах 14—15, Самуил заканчивает основную часть своей речи предостережением. В этих стихах дается краткий обзор последующего периода царей, который начался с этого момента⁷⁹. Здесь представлены две парадигмы, связанные с древним заветом, — благословения и проклятия.

В стихе 14 объявляются основные условия добрых взаимоотношений между Богом и Его народом: люди должны бояться, служить и слушать гласа Господа, то есть Его заповеди, о которой постоянно напоминает в этой главе⁸⁰. Таким образом, история народа Божия должна следовать по пути, указанному в первой заповеди. Если люди выстраивают свою жизнь согласно с ней, то все будет в порядке. Именно исходя из этой перспективы описана вся последующая история царей. Все цари после Давида и Соломона, исключая Езекию и Иосию, проводивших религиозные реформы, так или иначе подпадают под осуждение стиха 15⁸¹.

Однако странным кажется отсутствие в стихе 14 указания на то, что последует в качестве благословения за послушание. По мнению многих

⁷⁶ Gordon 1986. P. 129.

⁷⁷ Vannoy 2008. P. 41.

⁷⁸ Там же. p. 41. Примеч. 95.

⁷⁹ Hertzberg 1964. P. 100.

⁸⁰ Ст. 10. Tsumura 2007. P. 324.

⁸¹ Hertzberg 1964. P. 100.

⁸² Начальная часть условного предложения, где выражается само условие.

комментаторов, стих содержит только протазис⁸² и оканчивается апозиопезисом (намеренным обрывом высказывания)⁸³. Из-за этого в некоторых переводах в конце стиха добавляется фраза, например: «будет хорошо/благо»⁸⁴.

Но между стихами 14 и 15 заметен явный параллелизм. А поскольку в последнем аподозис⁸⁵ вводится словом **וְהָיָה**, то исходя из принципа параллелизма, аподозис в стихе 14 начинается с **וְהָיָה** и заканчивается фразой **וְהָיָה אֲחֶרָה**. Подобная конструкция встречается еще в нескольких библейских фрагментах⁸⁶, в каждом из которых она является показателем того, что израильский народ или часть народа решают следовать за определенным царем в той ситуации, когда возможна альтернатива⁸⁷. В качестве пояснения можно привести слова, сказанные Давиду в самый разгар восстания Авессалом: «Сердце израильтян уклонилось на сторону Авессалом»⁸⁸ (**הָיָה לִבְ אִישׁ יִשְׂרָאֵל אַחֲרַי אַבְשָׁלוֹם**). Очевидное значение этой фразы состоит в том, что народ Израиля решил показать свою лояльность Авессалому и признать его царем вместо Давида⁸⁹. В таком случае, смысл стиха 14 заключается в следующем: если вы будете бояться Господа... то вы и царь ваш последуете за Господом, Богом вашим (**אֲחֶרָה יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם**), то есть проявите свою верность Ему и признаете Его истинным Царем.

С момента введения в Израиле царской власти начинается новая эпоха, когда создается потенциальная возможность для разделения народа по принципу верности и для появления конфликта интересов между Господом и царем. В этой новой ситуации Самуил требует от израильтян обновить свою решимость слушаться Господа и не восставать против его заповедей, показав таким образом, что они продолжают признавать Его своим Царем. Это требование относится не только к народу, но и к новоизбранному царю, который должен

⁸³ Vannoy 2008. P. 41.

⁸⁴ Так, например, в New Revised Standard Version: *in will be well*. См. также другие варианты « — good!» (New International Version); «well and good» (New English Bible; Jewish Publication Society Bible).

⁸⁵ Заключительная и основная часть условного предложения.

⁸⁶ 2 Цар. 2, 10; 15, 13; 3 Цар. 12, 20; 16, 21.

⁸⁷ Vannoy 2008. P. 42.

⁸⁸ 2 Цар. 15, 13.

⁸⁹ Vannoy 2008. P. 43.

признать, что он так же, как и любой другой израильтянин, обязан следовать Господу⁹⁰.

Да, Израилю был дан царь, но израильтяне не могут заменить свою верность Господу верностью человеческому правителю. Израилю необходимо признать, что первое и второе находится на двух разных уровнях и что всецелая преданность Богу не может быть нарушена. Закономерным следствием будет то, что Израиль и его царь смогут и в дальнейшем ожидать помощи от Господа в войне, а также пользоваться благами Его правления, описанными в благословениях завета⁹¹, которые подаются сохраняющим Ему верность⁹².

В стихе 15 описан альтернативный этому путь отвержения власти Господа, следуя по которому Израиль наведет на себя проклятия завета, изложенные задолго до этого Моисеем на равнинах Моава⁹³. Введение монархии в социально-политическую структуру Израиля принесло с собой новые возможности для выбора добра или зла, но не изменило основной сути взаимоотношений народа с Богом⁹⁴.

Реализацию перспектив, открывающихся здесь перед израильтянами, можно проследить в последующей истории Израиля. История Северного и Южного царств, за редкими исключениями, — это история отступничества от заповедей Господа. Оно приводило к исполнению проклятий завета в эпидемиях, засухах и вторжениях иноземцев, в конечном счете окончившихся пленом сначала Северного, а затем и Южного царства⁹⁵.

Последняя часть стиха 15 в тексте Синодального перевода звучит так: «...рука Господа будет против вас, [как была] против отцов ваших» (букв. с еврейского: «и против отцов ваших»). Вариант масоретского текста поддерживается Таргумом и Пешиттой, но в греческом переводе LXX сказано: *καὶ ἐπὶ τὸν βασιλέα ὑμῶν* — «и против царя вашего». Возможно, это более древний вариант текста, хотя кажется маловероятным, что в тексте могло произойти такое значительное изменение. Скорее, мы имеем дело с двумя разными текстовыми традициями.

⁹⁰ Vannoy 2008. P. 44.

⁹² Vannoy 2008. P. 45–46.

⁹⁴ Vannoy 2008. P. 46.

⁹¹ Втор. 28, 1 и далее.

⁹³ Втор. 28, 1–62; 30, 15–20.

⁹⁵ Там же. P. 47.

В стихах 16—19. Господь отвечает на воззвание Самуила посредством знамения — грома (евр. мн.ч. רָעָם [qōlōt], букв. «громы») и дождя, что было свидетельством того, насколько велик грех народа, избравшего себе царя. Сами израильтяне каются, признавая свою вину: «*Ко всем грехам нашим мы прибавили еще грех, когда просили себе царя*»⁹⁶. Эта гроза произошла во время жатвы пшеницы, когда стояла жаркая и засушливая погода; вследствие внезапного грома народ сильно испугался не только Господа, но и Самуила⁹⁷. Последнее замечание связывает фрагмент с повествованием книги Исход о чудесном переходе израильтян через море, после которого *убоялся народ Господа и поверил Господу и Моисею, рабу Его*⁹⁸. Таким образом, даже с учреждением монархии власть пророка Божия нисколько не умаляется, но остается по-прежнему сильной⁹⁹.

Среди исследователей нет единого мнения по поводу того, считать ли это событие теофанией или оно было лишь знаком, подтверждающим правоту слов Самуила. Так, некоторые комментаторы сопоставляют гром и дождь в этих стихах с сообщением в Исх. 19, 16—18, говоря, что в последнем случае гроза происходит в конце церемонии завета как знамение могущества Господа и определенно носит характер теофании, тогда как в первом случае на это нет и намека¹⁰⁰. Однако очевидно, что народ воспринял гром и дождь как подтверждение слов Самуила и в то же время как проявление могущества Господа. Возможно, ближайшей параллелью этому является нисхождение огня небесного в ответ на молитву Или на горе Кармил, благодаря чему израильтяне уверились в том, что *Господь есть Бог*¹⁰¹ и что Илия Его служитель. В обоих случаях первостепенное значение имеет подтверждение истинности. Кроме того, и здесь и там могущество Господа проявляется посредством внезапных устрашающих феноменов, поэтому можно говорить, по крайней мере, об аспектах теофании в этих событиях¹⁰².

⁹⁶ Ст. 19.

⁹⁷ Ст. 18.

⁹⁸ Исх. 14, 31. Auld 2011. P. 134.

⁹⁹ Tsumura 2007. P. 327.

¹⁰⁰ Stoebe P. 238 (приводится по: Vannoy 2008. P. 50. Примеч. 115).

¹⁰¹ 3 Цар. 18, 36—39.

¹⁰² Vannoy 2008. P. 51.

Также примечательно, что после решения израильтян обновить их верность Господу и хранить обязательства, наложенные на них заветом, дается такой знак, который мог напомнить народу о заключении завета на Синае, где также *были громы* (евр. גְּרָמַי [qōlōt]) и молнии, и густое облако над горюю¹⁰³. Конечно, между Исх. 19 и 1 Цар. 12 есть существенные различия, например, отсутствие дождя в Исходе, но, очевидно, основным явлением, сопровождающим заключение и обновление завета с Господом, были громы¹⁰⁴.

Вслед за этим пророк выступает в роли посредника между израильтянами и Богом, как некогда Моисей у горы Синай¹⁰⁵. Здесь можно вспомнить слова Господа, сказанные пророку Иеремии: «Если даже предстанут пред лице Мое Моисей и Самуил, душа Моя не [приклонится] к народу этому»¹⁰⁶.

Стихи 20–25. В ответ на просьбу людей о ходатайстве пред Господом Самуил дает понять, что совершенный народом грех не является непроситительным¹⁰⁷. Пророк говорит им: «Не бойтесь»¹⁰⁸. Впоследствии он объясняет, почему им не следует бояться¹⁰⁹. Но сначала Самуил напоминает народу об их обязательстве по отношению к Богу: они никогда не должны отворачиваться от Господа¹¹⁰ и служить Ему всем сердцем. В постановлениях Второзакония «отвернуться [от Господа]» (евр. глагол שׁוּב [sûr]) означает «служить другим богам»¹¹¹. А в следующих книгах наоборот: выражение «отвернуться от идолов» является синонимом выражения «служить Господу»¹¹². В словах «служить Господу всем сердцем» Самуил в сжатом виде излагает основную обязанность народа, заключившего завет с Богом¹¹³. Израиль является служителем Господа, и это служение предполагает всецелую преданность и безусловное послушание голосу и повелениям своего Владыки.

¹⁰³ Исх. 19, 16.

¹⁰⁵ Исх. 20, 18–19.

¹⁰⁷ Mauchline 1971. P. 109.

¹⁰⁹ Ст. 22.

¹¹¹ См. Втор. 7, 4; 11, 16.

¹¹² См.: Нав. 24, 14; Суд. 10, 16; 1 Цар. 7, 3, 4; 2 Пар. 34, 33. Tsumura 2007. P. 328.

¹¹³ Втор. 10, 12; 11, 13; Нав. 22, 5. Vannoy 2008. P. 53.

¹⁰⁴ Vannoy 2008. P. 51–52. Примеч. 118.

¹⁰⁶ Иер. 15, 1. Tsumura 2007. P. 327.

¹⁰⁸ Ст. 20.

¹¹⁰ Ст. 20.

Здесь, в стихе 20, пророк вновь обращается к основной проблеме спора вокруг установления монархии в Израиле: злом была не сама по себе царская власть, но уклонение от следования Господу (מֵאַחַר־יְהוָה [mē'ahārē yhw̄h]). В этом предупреждении пророк снова использует терминологию, уже известную нам из стиха 14, где излагалось условие завета (אַחַר־יְהוָה [ʾaḥar yhw̄h]). Основная обязанность израильтян не изменилась с учреждением монархии. Как и прежде, их долгом остается следование Господу, которое должно выражаться в служении Ему всем сердцем¹¹⁴. Это важнейшее послание пророка народу Израиля отмечается повторением частицы אַ [ʾaḳ] в стихах 20 и 24¹¹⁵.

В стихе 21 Израилю вновь предоставляется выбор. Израильтяне могут последовать Господу и обрести процветание и безопасность или пойти вслед ничтожеств (הַתְּהוֹ [hattōhū]), от которых не будет ни пользы, ни спасения, *ибо они — ничто* (הוֹ [tōhū]). Слово הַתְּהוֹ [hattōhū] должно пониматься в собирательном значении. Первоначальное значение термина הוֹ [tōhū] — вероятно, «пустыня», в метафорическом смысле — «нечто подобное пустыне», то есть он обозначает состояние «пустоты», «небытия» или «ничтожности»¹¹⁶. Обычно этот термин толкуется как отсылка к служению языческим богам и идолам¹¹⁷. Однако поскольку идолопоклонство не является основной проблемой в данном контексте, а использование הוֹ [tōhū] рассматривается многими исследователями как указание на датировку этого стиха не ранее времени написания «Второисайи» — ок. 540 г. до Р. Х.¹¹⁸, постольку часто утверждается, что весь стих является позднейшей вставкой¹¹⁹.

Однако такой взгляд сильно сужает значение הוֹ [tōhū], кроме того, совершенно непонятно, почему это слово не могло употребляться во времена Самуила. В книге Исайи оно встречается двенадцать раз (из

¹¹⁴ Vainoy 2008. P. 54.

¹¹⁵ Tsumura 2007. P. 328.

¹¹⁶ Там же. P. 329. О значениях этого термина см.: Brown 1907. P. 1062.

¹¹⁷ См., например: Gordon 1986. P. 129.

¹¹⁸ См. упоминание об изображениях языческих богов в Ис. 41, 29: «*ветер и пуста и стуканы их*».

¹¹⁹ См., например: Stoebe 1973. P. 239 (приводится по: Vainoy 2008. P. 55. Примеч. 131).

двадцати в Ветхом Завете) и иногда выражает слабость или ничтожность не только литых идолов, но также народов¹²⁰ и их правителей¹²¹, когда проводится сравнение с силой Бога Израилева. В таком случае, значение этого термина в 1 Цар. 12, 21 вовсе не обязательно ограничивать лишь «ничтожностью» идолов. Он также может относиться к «ничтожности» всех или всего того, что (или кто) возвышает себя перед Господом. Таким образом, Самуил мог использовать этот термин для убеждения народа удаляться от всего — будь то человек, царь, народ, божество или идол, — что приводит к уменьшению или замене служения Яхве. Итак, следование чему-либо или кому-либо в ущерб следованию Господу означает следовать «небытию», а оно не может спасти¹²².

В стихе 22 союз ׀ ([ki] — «ибо») употребляется дважды, с целью обозначить то, на чем основаны предыдущие слова уверения и утешения¹²³. Прежде всего, здесь решительно утверждается, что Яхве не отвергнет Свой народ ради Своего великого имени. Таким образом, заново формулируется хорошо известное обещание Втор. 31, 6.8 и Нав. 1, 5. Эта идея о том, что Господь совершит нечто ради Своего собственного имени, равноценна тому, что Он будет верен Своему собственному откровению. Господь не может отречься от Себя. Именно на этом основаны примеры ходатайства за израильтян Моисея и Иисуса Навина после отступничества первых¹²⁴; также во Второзаконии внимание акцентируется на том, что основанием для избрания Израиля народом Яхве является не достоинство или заслуги самого народа, но клятва, данная Господом Аврааму, Исааку и Иакову¹²⁵.

Затем это утверждение усиливается вторым союзом ׀ (ki). В нем объясняется, что первичным основанием для особых отношений Израиля с Господом является безусловный свободный выбор Его милости. Эта идея божественного избрания или «благоволения» выражается использованием глагола לָבַח (в породе Hiphil). Она имеет многочислен-

¹²⁰ Ис. 40, 17.

¹²¹ Ис. 40, 23.

¹²² Vannoy 2008. P. 55.

¹²³ Ст. 20.

¹²⁴ См.: Исх. 32, 12–14; Чис. 14, 15–20; Нав. 7, 9.

¹²⁵ См. Втор. 7, 7–8; 9, 4–5. Vannoy 2008. P. 56.

ные параллели во Второзаконии¹²⁶ и представляет собой одну из важнейших и центральных богословских идей Ветхого Завета¹²⁷.

Итак, поскольку Господь избрал Израиль себе в народ, израильтяне могут быть уверены в том, что Он не отвергнет их. Однако это не одна лишь привилегия без обязательств. Избрание Израиля требовало отклика и налагало особую ответственность. Форма ответной реакции определялась условиями Синайского завета. Их необходимо было соблюдать как выражение благодарности и верности народа Господу, Который открыл им Себя, вывел их из Египта и всегда оставался верным Своему завету с ними и их отцами¹²⁸.

В стихе 23 Самуил также обещает всегда молиться о народе и представлять его *на путь добрый и прямой*. Даже после введения царской власти обучение и ходатайство (молитва) остаются двумя главными функциями Самуила — пророка Божия¹²⁹.

В стихах 24—25 Самуил описывает, как народ может идти *по доброму и прямому пути*. Здесь вновь повторяется призыв бояться Господа и служить Ему истинно (אֱמֻנָה), *от всего сердца*. Ответственность, в конечном счете, возлагается на самих людей. Они были свидетелями спасающей силы Господа¹³⁰, но невозможно бесконечно злоупотреблять божественным милосердием¹³¹. Если они и их царь будут упорствовать в непослушании Яхве, совершая зло¹³², это приведет к уничтожению и царя, и народа. Таким образом, речь Самуила, заканчиваясь на этой ноте, подготавливает читателя к следующему повествованию об отвержении первого израильского царя, а в расширенной перспективе — к падению сначала Израильского, а потом и Иудейского царств.

¹²⁶ См. Втор. 4, 37; 7, 6; 10, 15; 14, 2; 26, 18. 19.

¹²⁷ Vainoy 2008. P. 57.

¹²⁸ Там же.

¹²⁹ Tsumura 2007. P. 329.

¹³⁰ См., например: 1 Цар. 11, 1—15.

¹³¹ Gordon 1986. P. 130.

¹³² Ключевой термин. См. ст. 17, 19, 20.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Как ни странно, в Мицпе Саул становится царем лишь *de jure*, но *de facto* его положение совершенно не изменилось¹³³. Он стал реальным царем (*de facto*) после того, как заслужил верность всего Израиля, показав себя успешным полководцем и принеся победу над аммонитянами¹³⁴.

Последующая церемония избрания царя в Галгале¹³⁵ была связана не столько с подтверждением царского достоинства Саула, сколько с восстановлением «верности царству Яхве», обновлением завета с Ним. Церемония носила явно религиозный характер, в отличие от собрания в Мицпе. При этом возможно был подтвержден договор между царем и народом перед Господом. Однако в обоих случаях подчеркивается, что монархия возникла по желанию народа. Для последующих поколений это событие, по-видимому, было решающим в учреждении монархии. Именно в этот момент была перевернута новая страница в истории народа Божия.

В главе 12 помещена торжественная прощальная проповедь Самуила, отмечающая завершение эпохи Судей, подобно последней речи Иисуса Навина в Нав. 23. Центральными в этой проповеди являются стихи 6—15 и 20—25. В первом фрагменте Самуил описывает различные благодеяния Господа, а также нечестивые поступки народа. В его речи вся история Израиля выглядит как дар Господа. И даже такие личности, как Моисей и Аарон, — не просто великие национальные вожди Израиля, они также являются даром Господа Своему народу.

В *благодеяниях Господа*¹³⁶ проявляется Его праведность, поэтому они называются здесь יְדִיּוֹתַי וְיִשְׁדָּוֹתַי ([šidqōt yhw] букв. «праведности Господа»). Таким образом, праведность Бога — это не свойство, а божественное действие, направленное прежде всего на соблюдение завета.

Праведность Божия может проявляться по-разному. Иногда она принимает форму милостивого, сострадательного, спасительного действия. А иногда может проявляться в виде сурового наказания за отступление. Одним словом, посредством использования этой фразы в

¹³³ См. 1 Цар. 11, 15.

¹³⁵ 1 Цар. 11, 14—15.

¹³⁴ 1 Цар. 11, 1—13.

¹³⁶ 1 Цар. 12, 7.

речи Самуила акцент делается на том, что Господь постоянен в Его верности завету, о чем свидетельствует вся прошлая история Израиля. И хотя здесь говорится преимущественно о спасительных деяниях Господа, однако само выражение, вероятно, нельзя трактовать исключительно в таком смысле.

В речи Самуила в качестве повода для требования царя указывается военное вторжение аммонитян¹³⁷. Это, по-видимому, изображение реальной исторической ситуации: когда израильтян притесняли филистимляне с запада и аммонитяне с востока, народ захотел иметь человеческого царя, в лице которого предполагал обрести спасение и покой. Однако этим израильтяне показали пренебрежение к царствованию Господа, Который оставался верен Своему обещанию — воевать за них и спасти их — на протяжении всех предыдущих периодов: исхода, завоевания и судей.

В 1 Цар. 12, 13 сказано, что царя избрал народ, однако основной акцент здесь делается на том, что Сам Господь дал (יָטַן [pātan]) людям царя, учредив монархию в качестве инструмента управления Своим народом. Именно здесь представлено решение проблемы монархического правления, которая оставалась центральной на протяжении всего повествования 1 Цар. 8—12. Поскольку этот стих занимает центральное положение в речи Самуила, он должен определять тон всей главы, который, очевидно, лучше было бы охарактеризовать не как осуждение царской власти, а как ее оправдание в качестве богоданного феномена.

С момента введения в Израиле царской власти начинается новая эпоха, и Самуил требует от израильтян не восставать против заповедей Божиих, тем самым показав, что они продолжают признавать Его своим Царем. У израильтян теперь есть царь, но верность человеческому правителю не может заменить верности Господу. Израиль не может нарушить принцип всецелой преданности Богу. Если они будут поступать так, их ждет благословение и процветание. В противном случае Израиль наведет на себя проклятия завета, изложенные Моисеем на равнинах Моава¹³⁸.

¹³⁷ 1 Цар. 12, 12. См. 1 Цар. 11.

¹³⁸ См. Втор. 28, 1—62; 30, 15—20.

В стихах 20—25 — втором главном фрагменте последней главы — Самуил дает понять, что совершенный народом грех не является непроспительным. Пророк напоминает народу о его обязательстве по отношению к Богу: израильтяне никогда не должны *отворачиваться от Господа, служа Ему всем сердцем*¹³⁹.

Здесь пророк вновь обращается к основной проблеме спора вокруг установления монархии в Израиле: злом была не сама по себе царская власть, но уклонение народа от *следования Господу* (מֵאַחֲרַיְהוָה [mēʾaħǎgēy yhwǎh]), поскольку с учреждением монархии основная обязанность израильтян никак не изменилась. Как и прежде, их долгом оставалось *следование Господу*, которое должно было выражаться в служении Ему *всем сердцем*.

Далее Израилю вновь предоставляется выбор. Израильтяне могут последовать Господу и обрести процветание и безопасность или пойти вслед ничтожеств (הַתְּדוּחִים [hattǔdūhî]), от которых не будет ни пользы, ни спасения, *ибо они — ничто* (הַתְּדוּחִים [tǔdūhî]). Обычно этот термин понимается как обозначение служения языческим богам и идолам. Однако в данном контексте Самуил мог его использовать, дабы убедить народ удаляться от всего — будь то человек, царь, народ, божество или идол, — что приводит к уменьшению или замене служения Богу. И так, *следование чему-либо или кому-либо в ущерб следованию Господу означает следовать «небытию»*.

В конце речи представлена одна из важнейших и центральных богословских идей Ветхого Завета, выраженная использованием глагола חָנַף (в породе Hiphil). Это идея божественного избрания или «благоволения». Она заключается в том, что божественное избрание совершается не благодаря особым заслугам избранных, а в результате свободного и благого волеизъявления Господа, проявления Его милости. Избрание Израиля налагает особую ответственность, определенную условиями Синайского завета. Их необходимо было соблюдать как выражение благодарности и верности Господу, благоволившему открыть Себя и заключить с израильтянами союз.

¹³⁹ Ст. 20.

Представленное в речи пророка «богословие двух путей» оканчивается предупреждением о катастрофе: «Если же вы будете делать зло, то и вы, и царь ваш погибнете»¹⁴⁰.

Таким образом, судьба Израиля зависела от него самого. У израильтян всегда был выбор: следовать Господу или восставать против Него. В первом случае их ожидало благоденствие и процветание, во втором же — проклятие. Реализацию перспектив, открывавшихся перед израильтянами, можно увидеть в последующей истории народа. История Северного царства, а также Южного — это, за редкими исключениями, история отступничества и восстания. И проклятия завета исполнялись в эпидемиях, засухах, вторжениях иноземцев. В конечном счете, все окончилось пленом обоих царств, сначала Северного (722 г. до Р.Х.), а затем и Южного (587 г. до Р.Х.).

Последняя ремарка в стихе 12, 25 достаточно определенно указывает на выбор, сделанный израильтянами. Однако даже из этого не следует делать вывод об антимонархическом характере всей главы 12. Как было показано выше, в самом центре этой главы дается решение основной проблемы всего повествования — проблемы царской власти. Библейский писатель не осуждает сам институт монархии, он не считает его злом в самом себе, как иногда это представляется. А поскольку данная глава является заключительной в рассматриваемом нами повествовании об установлении царства в Израиле¹⁴¹ и ее автора следует считать составителем 1 Цар. 7–12, постольку закономерным будет выразить несогласие с мнением о том, что все повествование несет антимонархическую смысловую нагрузку, хотя, безусловно, такие тенденции здесь достаточно сильно проявляются.

БИБЛИОГРАФИЯ

Выдрин А., иер. 2016 — Выдрин А., иер. Требование израильтян «поставить царя»: историко-богословский комментарий к 1 Цар. 7–8 // БВ. 2016. № 20–21. Вып. 1–2. С. 17–59. [Vydrin A., ierei. Trebovanie izrail'tian

¹⁴⁰ Ст. 25.

¹⁴¹ 1 Цар. 7–12.

- “postavit’ tsaria”: istoriko-bogoslovskii kommentarii k 1 Tsar. 7–8 (The Israelis’ demand “to appoint a king”: a historical and theological commentary on 1 Kings 7–8) // Bogoslovskii vestnik (Theological herald). 2016. № 20–21. Упр. 1–2. Р. 17–59.]
- Мень А., прот. 1991 – *Мень А., прот.* История религии. М., 1991. Т. 2. [Men’ A., prot. Istoriia religii (History of religion). Moscow, 1991. T. 2.]
- Нот 2014 – *Нот М.* История Древнего Израиля / Пер. Ю. П. Варганова. СПб., 2014. [Noth M. Istoriia Drevnego Izrailia (History of Ancient Israel) / Per. Ju. P. Vartanov. Saint Petersburg, 2014.]
- Auld 2011 – *Auld A. G.* 1 and 2 Samuel: A Commentary. Louisville (Kentucky), 2011.
- Brown, Driver, Briggs 1907 – *Brown F., Driver S. R., Briggs Ch. A.* A Hebrew and English Lexicon of The Old Testament. Boston – New York, 1907.
- Gordon 1986 – *Gordon R. P.* 1 and 2 Samuel: A Commentary. Grand Rapids. 1986.
- Gordon 1993 – *Gordon R. P.* 1 and 2 Samuel. Sheffield, 1993.
- Hertzberg 1964 – *Hertzberg H. W.* 1 and 2 Samuel: A Commentary. Philadelphia, 1964.
- Ishida 1977 – *Ishida T.* The Royal Dynasties in Ancient Israel: A study on the formation and development of Royal-Dynastic ideology. В., 1977.
- Keil, Delitzsch 1956 – *Keil C. F., Delitzsch F.* Biblical Commentary on the Books of Samuel. Grand Rapids, 1956.
- Klein 2016 – *Klein R. W.* 1 Samuel 12 and the Deuteronomistic History. Lutheran School of Theology at Chicago // Электронный ресурс: <http://prophetess.lstc.edu/~rklein/Doc15/1%20Samuel%2012%20and%20the%20Deuteronomistic%20History.pdf> (дата обращения: 7.12.2016).
- Mauchline 1971 – *Mauchline J.* 1 and 2 Samuel. L., 1971.
- McCarter 1980 – *McCarter P. K.* 1 Samuel. New York, 1980.
- Noth 1991 – *Noth M.* The Deuteronomistic History. Sheffield, 1991.
- Stoebe 1972 – *Stoebe H. J.* Das erste Buch Samuelis. Gütersloh, 1973.
- Tsumura 2007 – *Tsumura D. T.* The First Book of Samuel. Grand Rapids, 2007.
- VanderKam 2002 – *VanderKam J., Flint P.* The meaning of the Dead Sea Scrolls: their significance for understanding the Bible, Judaism, Jesus, and Christianity. New York, 2002.
- Vannoy 2008 – *Vannoy J. R.* Covenant renewal at Gilgal: A study of 1 Samuel 11, 14 – 12, 25. Eugene (Oregon), 2008.

Yunker 2005 — *Yunker R. W. Ammon/Ammonites // Dictionary of the Old Testament: Historical Books / Ed. B. T. Arnold, H. G. M. Williamson. Downers Grove, 2005. P. 23–26.*

Ziesler 1972 — *Ziesler J. A. The Meaning of righteousness in Paul: A linguistic and theological inquiry. Cambridge, 1972.*

Abstract

Vydrin Andrew, priest. The establishment of monarchy in Ancient Israel: a historical and theological research of 1 Kings 11–12. Part II

The present publication is an exegetical commentary on the biblical episode in 1 Kings 11–12, where the first military victory of the Israeli king Saul and the subsequent renewal of the covenant in Gilgal is described. In addition, the parting speech of the prophet Samuel is placed in the end and acts as the concluding element in the entire narrative of the establishment of monarchy in Ancient Israel. The A. concludes that only after the victory over the Ammonites did Saul stop being a nominal and become real king of Israel. Unlike the previous ceremony of electing Saul as king in Mizpah, the convention in Gilgal is characterized by a very sacred aura. Apparently, here the covenant with Lord is being renewed under the direction of Samuel, which reminds one of a similar event of the time of Joshua¹⁴². Also, just as did Joshua, Samuel pronounces a flowery speech, commemorating the conclusion of the epoch of Judges and the beginning of a new period of monarchy. It is the A. opinion that with this speech the biblical author offered a solution to one of the most important theological problems of Ancient Israel, which is central to the entire history of 1 Kings 7–12, — the problem of monarchical rule. For the ancient historian and theologian monarchy was not evil by virtue of itself, as is often presented in biblical researches. The historiographer does not only not condemn monarchy, but even presents it as a God given phenomenon. Thus, despite the opinion common among biblical scholars concerning the antimonarchical character of Samuel's speech and the narrative of 1 Kings 7–12, the A. comes to a different conclusion. The A. maintains that the holy author of the book of Kings was attempting to solve the problem of monarchy in Ancient Israel with a positive solution, despite there being obvious antimonarchical notes in his works.

Keywords: Old Testament, book of Kings, Ancient Israel, monarchy in Old Testament, Old Testament exegetics, biblical theology, prophet Samuel, king Saul, God's providence in the Old Testament.

¹⁴² Jos. 23–24.

БОГОСЛОВИЕ И ФИЛОСОФИЯ

М. С. ИВАНОВ

АПОФАТИКА ПОСТМОДЕРНА

УДК 17.022.1 (216)

Аннотация

В статье критически осмысляется применение апофатического метода философами постмодернизма. Автор, сравнивая употребление того же метода в христианском богословии, показывает, что если апофатическое богословие Ареопагита ведет к Богопознанию и наивысшему знанию, то апофатика постмодернизма ведет к «никуда» и к моральному разложению. Постмодернизм кардинально изменил аксиологический статус многих фундаментальных понятий и пришел в итоге к апологии зла.

Ключевые слова: постмодернизм, апофатический метод, протестантизм, Деррида, Батай, Ницше.

Вспоминая об истоках апофатического богословия, в разработке которого приняли участие Дионисий Ареопагит, Каппадокийцы и другие отцы христианской Церкви, возникает естественное желание узнать, в каком контексте термин «апофатика» используется сегодня в постмодернизме — одном из современных западных направлений философии — и какое значение в него вкладывает философская мысль.

Однако осуществить это желание весьма непросто, поскольку термин включен в такое философское течение, о котором до сих пор отсутствует единодушное мнение. Одни им шокированы; у других понятие «деконструкция», основополагающее в постмодернизме, вызывает «недоразумение и упорное непонимание»¹, а третьи, даже если и

¹ Автономова 2011. С. 135.

стремятся найти нечто положительное, рассматривают его «с позиции критического анализа»².

Не имея возможности осуществить такой анализ в данной статье, приведем перечень «доминант», с помощью которых один из авторов энциклопедической статьи предпринимает попытку дать предельно обобщенный образ постмодернистской философии: «Постмодернизм — интернациональное философское движение, наиболее ярко представленное плеядой французских философов (Лиотар, Деррида, Бодрийяр, Ж. Делёз, Гваттари, Ю. Кристева и др.). В кратчайшем обобщении доминантами философского постмодернизма выступают: «дисконсенсус (а не консенсус), дискретность (а не непрерывность и прогресс), множественность (а не единство), нестабильность (а не стабильность), локальность (а не пространственная всеобщность), фрагментарность (а не целостность), случайность (а не необходимость)... анархия (а не иерархия)... негативность (а не позитивность)... лабиринт (а не линейность), неопределенность (а не определенность)»³. Человеку, не знакомому с новым философским движением, такой перечень доминант едва ли создаст о нем хоть какое-то представление. Этот перечень приводится здесь лишь для того, чтобы показать, что в постмодернизме мы встречаемся не с каким-либо направлением традиционной классической философии, а с явлением в мире философских идей весьма странным и непонятным. В постмодернизме пересматривается и деконструируется буквально всё: Бог, человек, истина, добро и зло, смысл жизни, природа, культура. «В деконструкции, — как отмечает Е. Гурко, исследующая литературное и философское наследие Жака Деррида, — скрываются столь разрушительные последствия для философии как таковой, что деконструкцию называют самым деструктивным дискурсом, когда-либо существовавшим в истории философии, дискурсом, выходящим за пределы философии как способа рефлексии по поводу мира и человека»⁴. Для Деррида, пишет Н. Автономова, «казалось бы, единственной целью... было сбить всех с толку, лишить

² Алейник 2007. С. 62.

³ Философия науки 2009. С. 195.

⁴ Гурко 2001. С. 5.

понятия и установки их смысла, тогда как цель философии, напротив, устранить многозначность. Какой же смысл в том, чтобы заново ее вводить?»⁵ Однако дело не только в многозначности, которая, по замечанию самого Деррида, в мире понятий все же существует. Более важным в постмодернизме является то, что он фактически совершил революцию в сфере общечеловеческих ценностей и кардинально изменил аксиологический статус многих фундаментальных понятий. Существенно изменилась в нем и проблема человека, поставленная в его философской антропологии.

Сам факт обращения представителей этой антропологии к древнему богословско-философскому термину «апофатика» еще не свидетельствует о том, что адепты нового учения предпринимали попытки отыскать в многовековой истории общечеловеческой мудрости антропологические корни своих радикальных взглядов. И хотя некоторые из них даже анализировали апофатические позиции самого Дионисия Ареопагита, делали они это с единственной целью: сделать незнание и отрицание движущей силой постмодернизма вообще и философской антропологии в частности. Рассуждая о «внутреннем опыте» человека, Жорж Батай — один из наиболее скандальных авторов эпохи постмодернизма⁶ — писал: «[Опыт внутренний] ведет... не к гавани (напротив, в места блуждания, бессмыслия). Мне хотелось бы, чтобы незнание стало его принципом — в этом я с большой строгостью следовал методу, доведенному до совершенства христианами (избрав этот путь, они заходили по нему настолько далеко, насколько позволяла им догма). Но этот опыт, родившись из незнания, решительно остается ему верен... Опыт ничего не открывает»⁷. Говоря в дальнейшем о «незнании», Батай замечает, что его апофатика строится с учетом трудов Ареопагита.

Однако это высказывание Батая справедливо лишь в одном — философ действительно ставит незнание во главу угла внутреннего опыта человека. В остальном его заверение о строгом следовании апофати-

⁵ Автономова 2011. С. 415.

⁶ Предельный Батай 2006. С. 235.

⁷ Батай 1997. С. 18.

ческому методу, «доведенному до совершенства христианами», полностью расходится с его дальнейшими философскими умозаключениями. Весьма странным выглядит здесь и само обращение к христианской методике, поскольку мировоззрение Батая, как свидетельствуют его высказывания, было не только антихристианским, но и антирелигиозным. В рассуждениях о Боге, Которого для философа не существует, он в целом ряде своих текстов доходит до кощунства. «О умерший Бог, — пишет он во «Внутреннем опыте», — я преследовал Тебя ненавистью бездонной. И от ненависти умирал, растаяв, словно облако»⁸. Читая его кощунственное переложение молитвы «Отче наш», невольно возникает предположение не только об атеизме, но и сатанизме философа⁹.

Антирелигиозность была присуща и другим адептам постмодернизма, что дало Деррида основание утверждать: «Как определенная форма мистицизма, апофатический дискурс (новой философии — М. И.) всегда подозревался в симпатиях к атеизму»¹⁰.

Ж. Батай абсолютно прав: апофатический метод, «доведенный до совершенства христианами», был действительно совершенным, поскольку вел христианина к высотам богопознания, к тому незнанию (по-славянски — «неведению»), которое на самом деле оказывается наивысшим ведением. Однако такое незнание выступает за рамки рационального познания. «Апофатический путь Богопознания предполагает, что человек обладает способностью как рационального познания, так и выхода за его пределы. Выход за границы рационального познания не может быть результатом чисто интеллектуальных усилий; для этого необходим духовный опыт; путь апофатики — это путь аскезы»¹¹.

Об опыте, казалось бы, говорит и сам Батай, о чем, на первый взгляд, свидетельствует и само название его книги: «Внутренний опыт». Однако знакомство с этой книгой приводит читателя в шок, потому что тот опыт, который пережил ее автор, не только с христианской, но и с общечеловеческой точки зрения, есть опыт не возрождения и развития человеческой личности, а ее морального разложения и нисхождения в бездну

⁸ Батай 1997. С. 193.

⁹ Там же. С. 244.

¹⁰ Гурко 2001. С. 205.

¹¹ Гайденок 2010. С. 151.

ничтожества. Для Батая спасение человека — «это самая презренная из мнимостей»¹², а его принцип аскезы заключается «в том, что крайности достигают не умалением, а излишествами»¹³. Опровергая, как он выражается, «притязания» на «совершенное целомудрие», Батай пишет: «И если целомудрие, как и всякая аскеза, является в некотором смысле легким путем, то разнузданность, вбирающая в себя прямо противоположное поведение, кажется более приемлемой»¹⁴. «Я живу, — замечает он, — чувственным опытом... Мой опыт божественного столь безумен, что надо мной будут смеяться, если я вздумаю говорить о нем»¹⁵. «Разнузданность» Батая — чаще всего «разнузданность» сексуальная, с наибольшей силой, как известно, приводящая человека к духовному опустошению, поэтому его «опыт» заставляет его «испытывать отвращение ко всякой жизнеспособности, отвращение ко всему, что я когда-то мог сказать, написать, ко всему, что могло бы привязывать меня к жизни... Меня гложет сомнение: в себе я не вижу ничего, кроме провалов, бессилия, тщетного брожения. Мне кажется, что я гнию; к чему бы я ни прикоснулся — все гниет»¹⁶. Само собой разумеется, что все эти терзания Батая — не страдания грешника, нарушившего Божественный закон, хотя Батай и пытается уподобить себя библейскому Иову, сидевшему *на гноищах*¹⁷. «Казнение» Батая совсем иное; оно «без жестов, а главное, без всякой надежды. Потерянный, казнящий себя, ослепший, полумертвый... обезоруженный наступлением ночи, знающий, что все потеряно...»¹⁸. «Последний смысл» для Батая — это «сияние, даже апофеоз бессмыслия»¹⁹. Предсмертный вопль автора «Внутреннего опыта» вызывает содрогание: «О могила моя, избавь меня в недрах земли от моего “я”, которым не хочу больше быть»²⁰.

Не удивительно, что такая философия привела самого Батая и целый ряд других сторонников постмодернизма к тотальному нигилизму. Комментируя слова Ф. Ницше: «История не достигла своей цели:

¹² Батай 1997. С. 32.

¹⁴ Там же. С. 54.

¹⁶ Там же. С. 67–68.

¹⁸ Батай 1997. С. 71.

²⁰ Там же. С. 112.

¹³ Там же. С. 50.

¹⁵ Там же. С. 67.

¹⁷ Иов. 2, 8.

¹⁹ Там же. С. 84–85.

возник человек озлобленный, человек больной; болезнь эта называется нигилизм», Делёз отмечает, что человек, «уничтожив все, что не есть он сам», заняв «место Бога», «оказался отвергнутым всеми и всем. Этот человек должен быть уничтожен; настал момент перехода... от нигилизма незавершенного, болезненного и пассивного к активному нигилизму»²¹. Согласно Деррида, «человек предпочитает отрицание, не утверждая тем самым ничего; в фундаментальном плане все мы — нигилисты»²².

В отличие от христианской апофатики, ведущей к высоте Богопознания, постмодернистское отрицание, ничего не утверждающее, ведет в никуда, а точнее — к «ничто», как предпочитают говорить сторонники новой философии. По этой причине оно, строго говоря, не заслуживает того, чтобы именоваться древним термином «апофатика», который был введен как термин положительный и с помощью которого человеческая мысль и человеческий опыт стремились к познанию глубинных основ бытия. Апофатика появилась как своего рода метод постижения этих основ. Тот факт, что в христианской традиции она используется в качестве метода познания Бога, по-видимому, не исключает возможности применения ее и к познанию человека, поскольку человек, будучи носителем Божественного образа в глубинах своего бытия, также является существом непостижимым. Однако философы постмодернизма используют апофатический метод совсем в других целях. Они не стремятся открыть подлинную тайну человека и его подлинное достоинство и величие. Им остается неведом человек, устами церковного песнопителя говорящий: «Образ есмь неизреченныя Твоея славы, аще и язвы ношу прегрешений»²³. Апофатика постмодернизма, или, как ее иногда называют, «новая апофатика», негативна по своей сути. Она отрицает ради отрицания. «Могли ли когда-то подумать люди, — замечает в этой связи один из исследователей философских взглядов Деррида, — что настанет время, когда они будут заниматься самоотрицанием, бороться с миром своего бытия как таковым. И вот оно пришло во второй

²¹ Грицанов 2002. С. 521.

²² Гурко 2001. С. 253.

²³ Требник 1997. С. 875.

половине XX века, в мировоззренческом плане выразившись в философии постмодернизма. Сказать по-другому, философии «постизма», «конца», деконструкции — демонтажа — руинизации среды, в которой человечество только и может жить, материального и духовного наследия, которое было наработано им в процессе тысяч лет исторического развития... Поистине Великий Отказ! Трагический перелом в развитии человечества в виде элиминации собственного жизненного мира. Было атаковано почти все: Бог, природа, культура, вечное, идеальное, трансцендентное, то есть любое «наличие», а также мифология, метафизика, религия, естествознание — любая «онтология» и, наконец, антропология, то есть сам человек, который приговаривается к смерти, что стало никого не шокирующим брендом постмодернистской философии. Отвергаются принципы, формы традиционного смыслового по(со)знания: логос, истина, объект, субъект, означаемое, означающее, структура, даже знаки, если они не «пустые»... Если обобщить все эти и другие жертвы деконструкции, то можно сказать, что в целом объектом пре(ис)следования, Жертвой постмодернизма является человеческое Бытие. В любой его трактовке: и реалистической, и идеалистической, как вечное, так и трансцендентное. Постмодернизм — идеология изживания «нашей реализации» возможного, философия «Ничто»²⁴.

Появление такой философии не является трагической случайностью. Принимая во внимание слова Ф. М. Достоевского: «Если Бога нет, то все позволено», можно заключить, что именно атеистическая направленность постмодернизма привела его к «идеологии изживания». Что же касается «новой апофатики», лежащей в основе этой идеологии, то ее «следы» мы неожиданно встречаем уже в средневековой схоластике, где апофатический путь познания Бога постепенно превращается из аскетического и опытного в дискурсивный и рациональный.

«Средневековая схоластика, — пишет В. П. Гайденко, — ищет способы рационального отображения апофатического опыта». В ней апофатическое учение о неизреченности Бога «воспроизводится» «на понятийно-логическом уровне». «Рациональная апофатика в схоластике

²⁴ Кутырев 2013. С. 176.

приобретает самостоятельное значение. Она, по существу, (в отличие от православия — *М. И.*) рассматривается как начальная стадия обретения собственного мистического опыта». Что же касается православия, то в нем «в отличие от католической традиции... рациональные элементы апофатической теологии выполняют сугубо вспомогательные функции. Православная апофатика всегда подчинена решению духовно-практических задач. Апофатическое отрицание, — замечает тот же автор, — является (в православии — *М. И.*) не самоцелью а условием личной встречи с Богом. Бог в мистическом опыте познается не как Сущность, а как Личность, вернее, как три нераздельные Личности, непознаваемые по своей Сущности»²⁵.

Средневековая рационализация христианской апофатики, естественно, не привела к атеизму, однако обнаружила в себе опасные черты секуляризации веры, что впоследствии не могло не сказаться на понимании как самой апофатики, так и всего христианства.

Зарождению постмодернистской апофатики, казалось бы, мог мешать просветительский гуманизм с его идеализацией человеческой природы. Однако лежащий в его основе антропоцентризм, «характерными чертами которого становятся подмена веры в Бога мнимой верой во всемогущество человека и человечества, абсолютизация земной человеческой жизни, научного познания как средства решения жизненных проблем и культуры как преобладающей формы жизни»²⁶, не позволил этого сделать, ибо подлинный апофатизм ни в его божественном измерении, ни даже в его измерении антропологическом невозможен при иллюзорных представлениях о человеке. В итоге «в европейской культуре обозначился крах просветительской модели идеального человека... В какой-то момент... закончился период, когда, говоря словами Ф. Ницше, к восторгу прибавился ужас, возникло параноидальное стремление сосредоточиться на пагубных свойствах человека»²⁷.

Нельзя не отметить, что вторжению «безнадёжной апофатики» (словосочетание, введенное доктором философских наук проф. П. С. Гуре-

²⁵ Гайденок 2010. С. 151–152.

²⁶ Казарян 2006. С. 433.

²⁷ Гуревич 2013. С. 44.

вичем) способствовало протестантское учение о человеке. В отличие от православной антропологии, признающей не только поврежденность человеческой природы грехом, но и сохранившуюся в ней способность делать добро, протестантизм учит об абсолютной греховной поврежденности человека, совершенно не способного к добру. «Что такое “ветхий человек”?» — вопрошал М. Лютер и отвечал: “Это все то, что рождено в нас от Адама: злоба, ненависть, зависть, нецеломудрие, скупость, лень, надменность, да и само неверие, зараженное всеми пороками и не содержащее в природе своей ничего хорошего”»²⁸. Согласно основоположнику протестантизма, «не только слова, помыслы и дела являются грехом, но... вся природа, личность и сущность человеческая полностью извращены от самого корня первородным грехом»²⁹. «Формула согласия» протестантских церквей признает абсолютную утрату человеком Божественного образа: «В человеке происходит глубокая, порочная, отвратительная, бездонная, непостижимая и невыразимая развращенность всей природы и всех ее способностей и сил»³⁰.

На этом фоне «рождается запрос на новую апофатику. Бульман предложил программу «демифологизации» христианства... П. Тиллих был убежден в том, что для осмысления божественности крайне важно забыть все традиционные представления о Боге, а может быть, даже и само это слово... Д. Робинсон предлагал пустить в переплавку все религиозные святыни и моральные абсолюты ради обретения иной картины мира»³¹.

Эти протестантские реформаторские идеи нашли продолжение в постмодернизме, где и сама апофатика направлена уже не на поиск идеального человека в его возрожденном состоянии, которое только и может дать правильные ответы на апофатическое «не», а на поиск человека в состоянии предельного разложения, где за этим «не» скрывается не величие, совершенство и святость человека, а все его зло, смерть и небытие. Если в святоотеческой апофатике отрицание «не» служит обретению более высоких качеств бытия, то в постмодернизме с помощью «не» само это бытие фактически уничтожается, а взамен его появляется постмодернистское «ничто».

²⁸ Книга согласия 1998. С. 558.

²⁹ Там же. С. 645.

³⁰ Там же. С. 636.

³¹ Гуревич 2013. С. 43.

Разрушение в постмодернизме ведется «на всех фронтах». За упразднением идеи Бога следует упразднение универсальных и вечных законов бытия. А это, в свою очередь, ведет к отрицанию космической упорядоченности мира. Вместо космоса постмодернистская философия признает «бытие нестабильных хаотизированных систем... Метастабильность постмодернистских понятий предметности заключается в том, что последняя, строго говоря, не может быть интерпретирована ни в качестве просто хаотической, ни в качестве космически упорядоченной (если понимать эту упорядоченность как окончательное обретение структуры и смысла). Согласно постмодернистской версии видения реальности, налично данное бытие представляет собой «имманентное тождество космоса и хаоса», «некий хаос-космос», «игру смысла и нонсенса»³². Усматривая хаос в любой предметности, Фуко пишет: «За вещами находится не столько их сущностная и вневременная тайна, сколько тайна, заключающаяся в том, что у них нет сути или что суть их была выстроена по частицам из чуждых им образов»³³. Для Делёза и Гваттари понятие хаоса становится фундаментальным. «Мир, — пишут они, — потерял свой стержень... Мир превратился в хаос»³⁴.

Хаос вторгается и в человеческий организм, разрушая его на онтологическом уровне. Делёз и Гваттари отмечают, что неизбежен момент, когда «нам до смерти надоедает видеть своими глазами, дышать своими легкими, глотать своим ртом, иметь анус, глотку, голову и ноги. Почему бы не ходить на голове, не петть брюшной полостью, не видеть кожей, не дышать животом?» «В постмодернистской системе отсчета “тело без органов”... противопоставляется организму как стабильной системе органов с устойчиво дифференцированными функциями. “Тело без органов” — вовсе не противоположность органам. Его враги — не органы. Его враг — организм. По Делёзу, тело без органов противопоставлено не органам, а той организации органов, которую называют организмом»³⁵.

Тотальная разорванность человека и его существования, которую постмодернизм «открыл» с помощью новой апофатики, казалось бы,

³² Грицанов 2002. С. 878.

³⁴ Там же. С. 601.

³³ Там же. С. 591.

³⁵ Там же. С. 772.

должна предполагать полную децентрализацию человеческой природы. Однако среди сторонников новой философской антропологии можно встретить тех, кто усматривает в человеке некое ядро, негативное по своей сути, которое фактически определяет поведение человека. Более того, Ж. Батай даже полагает, что сама человеческая природа является злом по существу. При этом переосмысливается и само зло, превращаясь из персонального и этического в безличное, что привело сторонников постмодернизма вместе с Ф. Ницше, к фактической апологии зла. «Мы полагаем, что суровость, насилие, рабство, опасность на улице и в сердце, скрытность... хитрость искусителя и чертовщина всякого рода, что все злое, ужасное, тираническое, хищное и змеиное в человеке так же способствует возвышению вида "человек", как и его противоположность»³⁶.

Однако никакого «возвышения» человека в постмодернизме не произошло. Произошло другое: был сделан вывод об абсурдности бытия, «о бытии — в — смерти», «то есть о таком бытии, в котором смерть, переставая быть внеположностью... занимает подобающее место в самом существовании, наделяя его творческим могуществом»³⁷.

Таков итог одного из направлений западной философской антропологии, выросшего в эпоху ее кризисного состояния.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Автономова 2011 — Автономова Н. Философский язык Жака Деррида. М., 2011. [*Avtonomova N. Filosofskii iazyk Zhaka Derrida (Philosophical language of Jacques Derrida)*. Moscow, 2011.]
- Алейник 2007 — Алейник Р. М. Проблема человека в философской постмодернистской литературе // Вестник Томского государственного университета. 2007. № 296 (3). С. 62–69. [*Aleinik R. M. Problema cheloveka v filosofskoi postmodernistskoi literature (The problem of man in philosophical postmodern literature)* // *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta (Herald of the Tomsk State University)*. 2007. № 296 (3). S. 62–69.]
- Батай 1997 — Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. [*Bataille G. Vnutrennii opyt (Internal experience)*. Saint Petersburg, 1997.]

³⁶ Ницше 2005. С. 23.

³⁷ Батай 1997. С. 314.

- Гайденко 2010 — Гайденко В. П. Апофатическая теология // Новая философская энциклопедия. 2010. Т. 1. С. 151–152. [Gaidenko V. P. Apofaticheskaia teologiia (Aporphatic theology) // Novaia filosofskaia enciklopediia (New Encyclopedia of Philosophy). 2010. T. 1. S. 151–152.]
- Грицанов 2002 — Всемирная энциклопедия: философия XX век / Под ред. А. А. Грицанова. М., 2002. [Vsemirnaia entsiklopediia: filosofia XX vek (World Encyclopedia: Philosophy of the XX century) / Pod red. A. A. Gritsanova. Moscow, 2002.]
- Гуревич 2013 — Гуревич П. С. Апофатический проект человека // ВФ. 2013. № 8. С. 42–53. [Gurevich P. S. Apofaticheskii proekt cheloveka (The apophatic project of man) // Voprosy filosofii (Questions of Philosophy). 2013. № 8. P. 42–53.]
- Гурко 2001 — Гурко Е. Жак Деррида. Минск, 2001 [Gurko E. Zhak Derrida (Jacques Derrida). Minsk, 2001.]
- Казарян 2006 — Казарян А. Т. Гуманизм // ПЭ. 2006. Т. 13. С. 432–445. [Kazarian A. T. Gumanizm (Humanism) // Pravoslavnaia Entsiklopedia (Orthodox Encyclopedia). Moscow, 2006. T. 13. P. 432–445.]
- Канке 2009 — Канке В. А. Философия науки. Краткий энциклопедический словарь. 2-е изд. М., 2009. [Kanke V. A. Filosofia nauki. Kratkii entsiklopedicheskii slovar'. 2-e izd. (Philosophy of Science. Concise Encyclopedic Dictionary. 2nd edition). Moscow, 2009.]
- Книга согласия 1998 — Книга согласия. Минск, 1998. [Kniga soglasiia (Book of concord). Minsk, 1998.]
- Кутырев 2013 — Кутырев В. А. Читать Деррида... Забыть Дерриду! // ВФ. 2013. № 9. С. 175–184. [Kutyrev V. A. Chitat' Derrida... Zabyt' Derridu! (To read Derrida... To forget Derrida) // Voprosy filosofii. 2013. № 9 (Philosophical questions. 2013. № 9). P. 175–184.]
- Ницше 2005 — Ницше Ф. По ту сторону добра и зла (Сборник произведений). Мк., 2005. [Nicshe F. Po tu storonu dobra i zla (Sbornik proizvedenii) (Beyond Good and Evil (Collection of works)). Minsk, 2005.]
- Предельный Батай 2006 — Предельный Батай: сб. статей. СПб., 2006. [Predel'nyi Batai: sb. statei (Limit of Bataille: collection of articles). Saint Petersburg, 2006.]
- Требник 1997 — Требник. К., 1997. Ч. 3. [Trebnik (Book of needs). Kiev, 1997. Chast' 3.]

Abstract

Ivanov M. S. Apophatic character of postmodernism

The article critically conceptualizes the use of the apophatic method by philosophers of postmodernism. By comparing the use of the same method in Christian theology, The A. shows that if the Areopagite apophatic theology leads to knowledge of God and the highest knowledge, then the apophatics of postmodernism lead to “nowhere” and moral degradation. Postmodernism radically changed the axiological status of many fundamental concepts and, as a result, sought an apology of evil.

Keywords: Postmodernism, apophatic method, Protestantism, Derrida, Bataille, Nietzsche.

АРХИМАНДРИТ ПЛАТОН (ИГУМНОВ)
ФИЛОСОФИЯ КАК ПУТЬ К ВЕРЕ
НА НОВОМ КУЛЬТУРНОМ
ГОРИЗОНТЕ ИСТОРИИ.
ЧЕЛОВЕК В ПОИСКАХ
СМЫСЛА СУЩЕСТВОВАНИЯ

УДК 141.412

Аннотация

Статья представляет собой философский дискурс о том, как современный человек может решить вопрос о смысле своего существования. Вначале автор рассматривает причины отрицания ценностей веры в современном мире, затем делает краткий экскурс в историю, описывая, как менялось место христианской веры в системе ценностей массового сознания, и в итоге приходит к утверждению о том, что настоящая философия несет в себе знак глубинного проникновения в область запредельных смыслов и ценностей и потому является интеллектуальным путеводителем к религиозной вере.

Ключевые слова: религиозная философия, онтология, аксиология, Откровение Бога о мире.

ВВЕДЕНИЕ

Духовная жизнь современного человека характеризуется глубокой погруженностью в стихию иллюзий, среди которых главными являются мнимые представления относительно обладания свободой, способности решения проблем, достижения подлинного знания о мире и человеке и абсолютной уверенности в себе¹. Жизнь в мире иллюзий стала экзистенциально значимым детерминантом в парадигме существования человека

¹ Михайлов 2010. С. 300.

нашего времени. Современный человек не столько отпал от Бога, сколько стал привержен поклонению новым кумирам нашей эпохи, которыми стали прогресс, комфорт, потребительство, информация, скорость. Новые кумиры полностью поглощают жизнь тех, кто им поклоняется². Тем не менее современный человек остается в поисках смысла существования, который он стремится найти в вере, науке и философии. Традиционно наука и философия ориентируют человека в координатах нашего мира, они не способны проникнуть в область сокровенного смысла и трансцендентных ценностей, находящихся в области компетенции религиозной веры. Обращение к проблеме веры и философии рождает вопрос, каким образом философия может явиться дорогой к религиозной вере, если «открытого Иисусом живого Бога следует всегда отличать от выраженного в чистых понятиях Бога философов»³. Вера в победу Христа над смертью и Его Воскресение означает, что «Иисус завершил Откровение живого Бога, потому что Он создал подлинное будущее»⁴. Почему же тогда в нашем мире такие фундаментальные истины Откровения, как Воскресение, Царство Божие и вечная жизнь перестали быть доминантными ценностями, способными определить главный вектор в мировоззрении и жизни нашей эпохи?

1. ПРИЧИНЫ ОТРИЦАНИЯ ЦЕННОСТЕЙ ВЕРЫ

«Нашу эпоху, — заявляет митрополит Дамаскин (Папандреу), — можно назвать эпилогом большого исторического периода, во время которого коренным образом отрицались ценности христианской веры»⁵.

Последствия этого отрицания в значительной степени определили мировоззренческую и культурную парадигму нашей эпохи.

Современный мир полагает, что христианство с его верой и церковными установлениями принадлежит прошлому, что оно не подходит к нашему времени, в котором господствует сознание историчности и автономность гордого притязания на исключительное право личного самоутверждения. Современный мир полагает, что «христианская

² Розеншток-Хюсси 2000. С. 476.

³ Там же. С. 475.

⁴ Там же. С. 477.

⁵ Дамаскин (Папандреу), митр. б. г. С. 58.

вера, предлагая нам богооткровенную и неизменную мораль, будто бы уменьшает нашу способность делать наше человеческое дело»⁶.

Причинами отрицания ценностей христианского мирозерцания и христианской морали явилось не только то обстоятельство, что мир, по определению немецкого протестантского богослова Дитриха Бонхеффера, стал «взрослым» миром, не нуждающимся уже в помощи Бога, Который в действительности как «Истинный Бог, Бог веры — не враг человеческого совершеннoлетия, а его стимул и гарант»⁷, не только в гордом пафосе сциентизма, инспирированного восторженной эйфорией восхищения величайшими открытиями современной науки, но и в глубоком кризисе конфессионального богословия, которое в своей полемической направленности ограничило «свое традиционное влияние на общество и широкие области духовной жизни народов»⁸.

Разум, образование, гуманизм, право, автономия — все эти понятия, как отмечает Дитрих Бонхеффер, стали служить боевыми лозунгами против христианства и против Церкви⁹.

2. ФИЛОСОФИЯ КАК КАРТИНА МИРА И КАК ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ЗОВ

Решающим обстоятельством, однако, явилось возвращение детей Церкви к своему истоку. «Этот исток — Иисус Христос»¹⁰.

«Человек, — говорит Ясперс, — есть действительность своего отношения к Богу. Его история представляет собой последствия проявлений этого отношения и отказа от него»¹¹. Карл Ясперс говорит, что «история философии есть обнаружение бытия в человеке»¹², что она есть «осуществление человеческого сознания в мире, в его отношении к трансценденции»¹³, что для человека имеет значение, «какой облик принимает для него трансценденция»¹⁴, что для него философия — путь к постижению Божественного начала, открывающегося в бытии

⁶ Дондейн 1974. С. 216–217.

⁸ Дамаскин (Папандреу), митр. б. г. С. 58.

⁹ Бонхеффер 2013. С. 354.

¹¹ Ясперс 2000. С. 74.

¹³ Там же. С. 74.

⁷ Горелов 2002. С. 696.

¹⁰ Там же. С. 355.

¹² Там же. С. 74.

¹⁴ Там же. С. 74.

мира¹⁵, что для него, наконец, «философия — не только картина мира, но и экзистенциальный зов»¹⁶.

3. ЦЕРКОВЬ В МИССИИ ОСВЯЩЕНИЯ МИРА

Исторический путь человека — это ответ на Божественное призвание. Этот путь трансформировался в опыт богословской интерпретации традиционного тринитарного учения ранних восточных отцов. Современный греческий богослов митрополит Иоанн (Зизиулас) акцентирует не единство «Божией сущности»¹⁷, а единство ипостаси Отца, так что «существование Бога не связано с какой-либо онтологической необходимостью, но основано на личном акте Отца, конституирующего Себя в отношении — в общении — с Сыном и Духом»¹⁸.

На протяжении веков Церковь, исходя из положений тринитарного богословия в учении о спасении мира, освящала цель человеческого существования, и теперь, как и раньше, «каждое поколение Церкви обладает нравственным Посланием Евангелия»¹⁹. Церковь включена в историческое время. Под воздействием Евангелия произошло преобразование Римской империи в христианское православное царство. Христианская вера определила облик Средневековья и Нового времени. «Средневековье сложилось под знаком того, что обычно называют христианским миром»²⁰, история которого ознаменована достижениями великой культуры христианских народов Востока и Запада.

По образному выражению Пиренна, автора книги «История Европы от нашествий варваров до XVI века», умственная история Европы до эпохи Возрождения «представляет собой всего лишь главу в истории Церкви»²¹. И хотя, по учению Церкви, Царство Христа — Царство всех веков, каждый век имеет свое лицо.

«Мы уже не в Средневековье, — заявляет профессор Лувенского университета Альберт Дондейн, автор книги “Христианская вера и со-

¹⁵ Ясперс 2000. С. 74.

¹⁷ Бэр И., прот. 2012. С. 178.

¹⁹ Böckle 1958. S. 331.

²⁰ Дамаскин (Папандреу), митр. б. г. С. 58.

¹⁶ Там же. С. 191.

¹⁸ Там же. С. 178.

²¹ Pirenne 1935. P. 393.

временная мысль», — и возврат к Средневековью был бы исторической бессмыслицей»²².

Миссией Своего небесного посланничества Сын Божий, Которого Отец освятил и послал в мир²³, ознаменовал абсолютный смысл Воплощения как центрального события истории. Христос сохраняет Свое присутствие в Церкви, призванной освящать каждую культурную и историческую эпоху.

4. ВЕРА И ФИЛОСОФИЯ В МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЙ И НРАВСТВЕННО-АКСИОЛОГИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЕ

В Новое время душа, взыскующая торжества Божественной правды в ее преображающем воздействии на мир, остается солью земли и украшением человеческого достоинства.

«Рационалист, — замечает К. Г. Юнг, — возможно, посмеется над этим. Но в нас затронуто этим нечто глубокое, и не только в нас, но и в миллионах христиан, пусть мы и называем это всего лишь красотой»²⁴. Как верно заметил Н. О. Лосский, «где есть абсолютно совершенное нравственное добро, там необходимо есть и абсолютная красота»²⁵. «Любовью к красоте» свт. Василием Великим и свт. Григорием Богословом, в пору их отшельнического жития на реке Ирис, была названа составленная ими книга избранных мыслей Оригена, содержащая цитаты, которые могут быть полезны для любословов, то есть для любителей философии, для тех, кто стремится к совершенству.

В Новое время христианская вера продолжает сохранять свое место в мировоззрении и нравственно-аксиологической сфере жизни людей, но, как отмечает Карл Ясперс, «в массовом существовании часто только как утешение в беде, как привычка к упорядоченному образу жизни, редко как действенная жизненная энергия»²⁶.

При этом мало кто задумывается о миссии религиозной веры как способа ноуменального постижения бытия, о ее мировоззренческой, мистической и этической ценности, апеллирующей к сокровенным и

²² Дондейн 1974. С. 217.

²⁴ Юнг 1994. С. 123.

²⁶ Ясперс 1991. С. 374.

²³ Ин. 10, 36.

²⁵ Лосский 1949. С. 378.

потаянным запросам человеческого духа с его неустранимой потребностью оптимизации онтологических и нравственных начал на незыблемом основании открываемых внутренним свидетельством нашего сознания стремлений к бессмертию, справедливости и достоинству.

По заключению Вильгельма Дильтея, «внутреннее отношение к жизненной и мировой загадке»²⁷ в определенной степени присуще и религии, и философии, и литературе.

Религиозная вера инспирировала развитие философской мысли, как показывает история мировой философии, если иметь в виду философию немецкого классического идеализма, русскую религиозную философию и еще раньше, более чем за полторы тысячи лет, в период поздней античности и раннего христианства фундаментальную постановку важнейших онтологических и этических проблем, осуществленную философией позднего эллинизма.

Греческие апологеты называли христианство философией. Согласно Иустину, Христос как очеловеченный божественный разум категорически разрешает вопросы, над которыми бились истинные философы. Согласно Минуцию Феликсу, философия, завершающаяся в христианстве, состоит в вечных истинах о Боге, человеческой ответственности и бессмертии... В лоне самой Церкви Климент Александрийский понял гнозис как поднятую до знания христианскую веру и приписал ей право истолковывать высший смысл Священных Писаний. Ориген в своей работе о принципах, этой завершенной системе христианского гнозиса, обозначает последнюю как метод, обосновывающий истины, содержащиеся в традициях апостолов. В рамках современного ей греко-римского умозрения выступает аналогичный промежуточный член в лице неоплатонизма: философское стремление находит себе здесь высшее удовлетворение в мистическом слиянии с Божеством, то есть в процессе религиозном, поэтому Порфирий усматривает мотивы и цель философии в спасении души, а Прокл предпочитает называть свою умственную работу не философией а теологией²⁸.

²⁷ Дильтей 2006. С. 38.

²⁸ Там же. С. 38.

5. ФИЛОСОФИЯ НА ПУТИ ОНТОЛОГИЧЕСКОГО ДЕРЗАНИЯ КАК ПРЕДПОСЫЛКА ВЕРЫ

Профессор дореволюционной Московской духовной академии А. П. Спасский, отзываясь о философии Плотина, который, по словам Порфирия, был всегда «устремлен к божественному, куда его влекла всецелая любовь»²⁹, был склонен к обобщенному и притом весьма смелому выводу о том, что «философия и христианская религия в своих конечных результатах о Боге, едином по существу и троичном в Его проявлении, пришли к одному и тому же выводу»³⁰. Этот союз позднеантичной философии и христианского богооткровенного учения А. П. Спасский назвал «величайшим торжеством веры и знания»³¹, являющимся, «быть может, единственным моментом в истории»³².

По отзыву А. Ф. Лосева, «такое онтологическое дерзание едва ли возникло у Плотина в результате только одного классического платонизма»³³. «Скорее, — полагает А. Ф. Лосев, — здесь действовал какой-то пифагорейский источник, который рядом с монадой ставил диаду как нечто необходимое и в то же время дерзновенное»³⁴.

А. Н. Уайтхед в своей самой известной работе «Приключение идей» (1933) рассматривает философию, науку и религию в контексте всей истории европейской цивилизации³⁵. Он, указывая на рецепцию христианством платоновской доктрины души, говорит, что «эта философия и эта религия были конгениальны друг другу по содержанию учения, хотя, естественно, религиозное учение было в значительно большей мере приспособлено к частным вопросам, чем философское»³⁶. В контексте развития философии и религиозной веры, метафизики и теологии, рождается герменевтика, предметом исследования которой является и философский и священный текст. «Первого настоящего метафизика, которого знает история, Гераклита, уже древние мыслители называли Темным, указывая этим на глубокомысленную непонятность его изречений»³⁷.

²⁹ Порфирий 1997. С. 474.

³¹ Там же. С. 531.

³³ Лосев 1980. С. 708.

³⁵ Киссель 1990. С. 22—23.

³⁷ Вунд 2006. С. 117.

³⁰ Спасский 1914. С. 531.

³² Там же. С. 531.

³⁴ Там же. С. 708.

³⁶ Уайтхед 1990. С. 405.

Истинная философия, по аналогии с человеческой совестью, обладает авторитетом, достоинством и свободой. По мысли католического богослова Ж. Маритена, философия независима от всякого внешнего авторитета и обретает свой предмет в том порядке бытия, «который сама реальность получила от своего Творца»³⁸.

6. ОТКАЗ ОТ МЕТАФИЗИКИ И ПУТЬ К ТОРЖЕСТВУ ПОЗИТИВИЗМА

Величайший представитель фундаментальной философии прошлого века Мартин Хайдеггер (1889—1976) в своем упреке в адрес метафизики «связал с укоренением и развитием метафизики всемирно-историческую судьбу европейской цивилизации, постепенно теряющей, как он думал, свой жизненный смысл по мере прогрессирующего “забывания бытия” в результате растворения реальности в абстрактных понятиях»³⁹. Мартин Хайдеггер был далеко не первым мыслителем, предъявившим претензии метафизике. С метафизикой «как с отчасти лишней, отчасти отсталой псевдонаукой боролись начиная с великого утилитариста Фрэнсиса Бэкона вплоть до позитивистов XIX века»⁴⁰.

Решая задачу преодоления «забывания бытия» через энергичное выдвижение примата ценности бытия, философия экзистенциализма и позднее фундаментальная онтология М. Хайдеггера невольно «лишили» философию принадлежащей ей исключительной привилегии в поисках познания метафизических оснований бытия в его универсальной целостности и полноте, способной отражать религиозно-мировоззренческий аспект бытийной проблемы.

История философии есть путь скитаний в интеллектуальном пространстве между религией и наукой. «Философия в настоящее время, — отмечает А. А. Гусейнов, — вновь оказалась на распутье, и это связано с необходимостью найти новую основу для соединения двух ее важнейших аспектов — познавательного и аксиологического. Если средневековый опыт союза философии и теологии закончился осозна-

³⁸ Аббаньяно 2000. С. 2002.

³⁹ Киссель 1990. С. 3.

⁴⁰ Вунд 2006. С. 118.

нием того, что решение этико-аксиологических проблем не может быть делом одной веры и требует опоры на твердые знания и активную миропреобразовательную деятельность, то развитие философии в опоре и теснейшем союзе с наукой в Новое время привело к выводу, что такого решения нельзя добиться также в рамках и средствами одного лишь познавательно-технического прогресса»⁴¹.

Отказ от метафизики, стремившейся к философскому постижению истин Откровения, вел философию к торжеству позитивизма, эмпиризма и материализма. «Конец Нового времени, если считать таковым XX век, отмечен антиутопиями»⁴². Мир материалиста и мир человека Откровения напоминают витраж, который для материалиста не освещен изнутри и остается миром темным и смутным, но который должен созерцаться в свете веры, выводимой из Откровения. Для человека, взорающего на мир очами веры, видимое, говорит святитель Московский Филарет, «становится зрительным стеклом для созерцания невидимого»⁴³. В картине мира, представленной в традиции Откровения, Творение, Искупление и Воскресение представляют собой краеугольные камни христианского вероисповедания. В картине мира, написанной красками материалистически окрашенной позитивистской рефлексии, жизнь оценивается всего лишь как бесконечное рождение и разрушение чувственно воспринимаемой реальности, где нет никакой тайны, никакой цели, никакой оптимистической перспективы и, следовательно, никакого оправдывающего эту реальность высшего смысла. В свете Божественного Откровения «живой факт мира и все бесконечные факты, в него входящие, примиряют и жизненно конструируют все диалектические антиномии»⁴⁴.

⁴¹ Гусейнов 2012. С. 25–26.

⁴² Там же. С. 25.

⁴³ Филарет (Дроздов), свт. 2003. С. 242.

⁴⁴ Лосев 1993. С. 197.

7. НЕСОСТОЯТЕЛЬНОСТЬ ПРИТЯЗАНИЙ ФИЛОСОФИИ
НА СВОЮ ИСКЛЮЧИТЕЛЬНОСТЬ
В ПРЕТЕНЗИИ ОБЪЯТЬ БЫТИЕ

Хотя, по причине заключенной в существовании мира и в предназначении человека великой и сокровенной тайны, «философия не может охватить всего бытия»⁴⁵, миссия немецкой классической философии представляет собой фундаментальную попытку в истории мысли создать системное учение о мире, укладывающееся в парадигму христианской теодицеи.

И. А. Ильин объявил самостоятельный внутренний духовный опыт с его свободой, с его новым, живым постижением Бога верховным источником религиозной очевидности и призвал новую философию обрести на этом пути свое единое и великое задание: «создать новое разумное самостоятельное учение о Боге, мире и человеке на основе освобожденного духовного опыта, на основании свободной познавательной очевидности, личной по форме, но сверхличной по содержанию и значению — вот это задание всей новой философии, стоящее и перед нами в наши дни и заставляющее нас искать преемства и научения у великих предшественников»⁴⁶.

Если исходить из оценки Рудольфа Гайма, автора книги «Гегель и его время», в отношении к истории немецкой философии, а именно к его утверждению, что «университеты были теперь для протестантской Германии тем же, чем в Средние века были монастыри — тихими притоками для науки и учености»⁴⁷, то с определенной долей достоверности это высказывание, возможно, следует признать справедливым также в отношении к государственным университетам России, в которых, как и в других университетах мира, ведется непрерывный интеллектуальный поиск в различных областях гуманитарного знания.

Достижения современной философской науки — это всего лишь прибрежная волна, за которой открывается простор целого океана античной, европейской и русской философской мысли, история которой была наполнена противостоянием идей и концептуальных решений.

⁴⁵ Тихомиров 1997. С. 37.

⁴⁶ Ильин 1998. С. 481.

⁴⁷ Гайм 2006. С. 90.

С. А. Левицкий, отмечая принципиальную неспособность различных философских систем «объять собой бытие в его полноте и целостности»⁴⁸, заявляет, что эта критическая оценка системных подходов «отнюдь не означает неуважения к той гигантской работе мысли, о которой свидетельствует история философии»⁴⁹.

В оценке К. Ясперса, «философское мышление испокон века способствовало проникновению сознания в глубочайшие основы человеческого бытия, оно секуляризировало религию и сделало действительностью независимость свободного индивида»⁵⁰.

Более негативная, нежели критическая, в своей нелицеприятной откровенности оценка философии содержится в отзыве представителя философского постмодернизма Жюль Делеза (1925–1995): «История философии всегда была агентом власти в философии, а также и в мышлении. Она играет репрессивную роль: как же, мол, можно мыслить, не прочитав Платона, Декарта, Канта и Хайдеггера, а также множества других сопутствующих книг?.. Образ мышления, называемый философией, сформировался исторически, и он эффективно отвращает людей от мышления»⁵¹. В связи с приведенными критическими суждениями следует сказать, что философия помогала человеку глубже осветить «основы» его существования, но, как замечает К. Ясперс, «этот свет мог угаснуть и опустеть в чистом сознании, лишенном экзистенции»⁵². В качестве исторического примера К. Ясперс указывает на судьбу философии как гуманитарной дисциплины, когда «со второй половины XIX века традиционная философия повсюду стала делом университетов, которые все реже являли собой общество философски мыслящих людей...»⁵³.

Упрёк Ясперса актуален, он таит возможность сомнения относительно самого статуса философии как науки: «Философия была оторвана от ее основы и утратила ответственность за возможность созданной ею действительной жизни, стала в качестве учения второстепенным явлением. Она пыталась оправдать свое существование перед лицом при-

⁴⁸ Левицкий 2008. С. 69.

⁵⁰ Ясперс 1991. С. 374.

⁵² Ясперс 1991. С. 374.

⁴⁹ Там же. С. 69.

⁵¹ Делез 2001. С. 450.

⁵³ Там же. С. 374.

знанных, фактически превосходящих ее наук, определяя себя как чистую науку и пытаясь под именем теории познания утвердить как свое значение, так и значение наук. Фактически, несмотря на видимость ее значения в настоящем, она свелась к знанию ее истории»⁵⁴.

С критической оценкой Ж. Делеза и К. Ясперса можно согласиться лишь отчасти. Следует подчеркнуть ценность философского знания в таких областях, как метафизика, логика, онтология, этика диалектика, аксиология, эстетика и, наконец, герменевтика, предметом которой является не только «текст», но и «событие». «Горизонт, в котором вырос текст»⁵⁵, по Ясперсу, всегда «современен» для понимания⁵⁶.

8. ГЕРМЕНЕВТИКА И ОТКРЫТИЕ БЫТИЯ В ПРИСУТСТВИИ ТРАНСЦЕНДЕНЦИИ

История философии в лице ее самых блестящих представителей — авторов впечатляющих мировоззренческих конструкций — отмечена печатью величия. Однако «живой Бог, как говорит Ойген Розеншток-Хюсси, всегда чаще и внимательнее нас, образованных людей, занятых созданием абстракций, прислушивается ко вздохам и стонам твари»⁵⁷. Антон Хаутепен говорит, что не может существовать серьезных противоречий между метафизикой, герменевтикой, онтологией и нарративом⁵⁸. Он приводит слова Г. Геззеля: «Когда душа прислушивается, все сущее говорит на одном языке»⁵⁹.

Герменевтика предполагает погружение в контекст, в созерцание. Однако, как верно заметил Н. Гартман, «жизнь сегодняшнего человека не способствует углублению»⁶⁰. В оценке Н. Гартмана «она лишена покоя и созерцательности»⁶¹. В своей знаменитой «Этике» Гартман писал: «Современный человек не только неутомим и поспешен, он к тому же бесчувственный гордец, которого уже ничто не возвышает, не трогает, не увлекает до глубины души. В конечном счете, у него на все остается лишь ироничная или усталая усмешка. Из своего морального

⁵⁴ Ясперс 1991. С. 374.

⁵⁶ Там же. С. 195.

⁵⁸ Хаутепен 1997. С. 251–252.

⁶⁰ Гартман 2002. С. 99.

⁵⁵ Ясперс 2000. С. 195.

⁵⁷ Розеншток-Хюсси 2000. С. 292.

⁵⁹ Там же. С. 252.

⁶¹ Там же. С. 99.

падения он, пожалуй, делает даже какую-то добродетель. Nil admirari, свою неспособность к удивлению, изумлению, восторгу, благоговению он превращает в устойчивую жизненную форму. Безучастное парение над всем — это для него более удобный *modus vivendi*. И в этой вознесенности, скрывающей его внутреннюю пустоту, он черпает некое удовлетворение»⁶².

Когда-то С. Кьеркегор в своих записках об одиночестве писал, что через пятьдесят лет весь мир прочтет его дневник. «Несомненно, он чувствовал, — поясняет в своей «Трагедии личности» Эрик Эриксон, — что грядущая доминанта массовых идеологий выдвинет на передний план его заботу об отдельной человеческой душе, он предчувствовал экзистенциализм»⁶³. В оценке К. Ясперса, «экзистенциальная философия — это философия бытия человека, которая вновь выходит за пределы человека»⁶⁴. Этот «выход», о котором говорит Ясперс, подобен опыту религиозной веры, когда человек стремится к адекватному переживанию трансцендентной реальности. В отношении содержания религиозного опыта мистическое богословие прибегает к описанию действительности средствами апофатической терминологии. Но язык апофатики все равно остается человеческим языком. Согласно Гельмуту Тилике, «в области религии человеку неизбежно приходится использовать земной язык за неимением другого»⁶⁵. Но этот «земной» язык является языком символическим. «Предельный интерес человека, — отмечает П. Тиллих, — выражается символически, так как только символический язык способен выразить предельное»⁶⁶. Символическим языком выражена трансцендентальная реальность «предельного», описанная в текстах Божественного Откровения. Подобно С. Л. Франку, Эрнст Кассирер решительно утверждает несостоятельность любой попытки рационализации первоначальных основ бытия. В своей книге «Индивид и космос в философии Возрождения» он пишет: «В начале было деяние — был свободный акт Божественной воли, благодаря которому мир обрел свое бытие. Человеческий разум не мо-

⁶² Гартман 2002. С. 99.

⁶⁴ Ясперс 1991. С. 380.

⁶⁶ Тиллих 1995. С. 159.

⁶³ Эриксон 2008. С. 96.

⁶⁵ Тиссельтон 2011. С. 186.

жет решить представить себе этот свободный акт, то есть вывести его как необходимый шаг из своих собственных понятий и принципов. Он остается полностью уникальным событием, неповторимым, “иррациональным”. Он не может быть понят или объяснен через какие-либо аналогии, через сравнение, которое мы можем привести в сфере нашего конечного эмпирического знания. Но безусловность Божественного творения и Воплощения от этого не ослабляется. Она выводится не из рациональной демонстрации, но из совершенно иного источника истины. Она основывается на Откровении»⁶⁷.

В богословии Церкви присутствует мысль, что искупление человека объята такой же непостижимой тайной, как и его сотворение.

«Одухотворение нашего Адама однажды воплотилось перед лицом смерти, то есть продолжающегося всю жизнь добровольного жертвенного умирания. И из Слова возникла жизнь»⁶⁸.

С. Л. Франк, для которого все кумиры, прежде восторженно им почитаемые, «потеряли свое обаяние»⁶⁹ и у которого осталась лишь жажда «жизни полной, живой и глубокой»⁷⁰, в своем самом известном сочинении «Непостижимое» писал о том, что «мы не имеем права утверждать, что Бог остается перед лицом мирового страдания в состоянии несмущенного блаженного покоя»⁷¹, и о том, что возврат творения к Богу через страдание совершается в Самом Боге в событии откровения его Божественной любви, открывшейся миру в искупительной жертве Богочеловека⁷².

9. ВЕРА КАК ОСОЗНАНИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ПРЕДНАЗНАЧЕНИЯ

В своем аксиологически осознанном содержании религиозная вера представляет собой одну из важнейших мировоззренческих конструкций, теснейшим образом связанную с задачами интерпретации смысла человеческой жизни и человеческого предназначения. В свете Откровения человек осознает присутствие Бога, именуемого в тек-

⁶⁷ Кассирер 2000. С. 234-235.

⁶⁹ Франк 1990. С. 161.

⁷¹ Там же. С. 552.

⁶⁸ Розеншток-Хюсси 2000. С. 374.

⁷⁰ Там же. С. 161.

⁷² Там же. С. 552.

стах Нового Завета *Начальником жизни*⁷³, в Котором мир обрел свое бытие⁷⁴.

В своей широко известной работе «Смысл и назначение истории» К. Ясперс утверждает, что «существование человека — не круговорот, просто повторяющийся в поколениях, и не ясное, открывающееся себе существование»⁷⁵, поскольку онтологическая «основа человеческой экзистенции стала как бы невидимой»⁷⁶. Это — открытие бытия «в присутствии трансценденции»⁷⁷, это выражение себя в прорыве, когда «он прорывает всю как будто завершенную в мире действительность личного бытия»⁷⁸.

Несмотря на свою эмпирическую достоверность, существование человека в его непостижимом ноуменальном смысле является для него самого неразгаданной тайной. Свое личное биографическое время человек переживает как путь, но «смыслом этого пути является трансцендентность»⁷⁹.

Прорывая границы имманентности в преодолении «рационального», «ветхого», «плотского» и «страстного» естества, душа восходит в царство трансцендентного смысла, приближаясь к жизни во Христе и общаясь к высшим ценностям, воплощение которых в реальной жизни формирует определенный личностный тип. Как на линии горизонта человек открывает страны света — восток, запад, север и юг, так и на внутреннем горизонте души он открывает интеллектуальные, эстетические, нравственные и религиозные ценности. Каждому из этих четырех типов ценностных модальностей соответствует, по М. Шелеру, чистый личностный тип: гений, художник, герой и святой⁸⁰. По Шелеру, человек — это «сопряжение различных аксиологических порядков»⁸¹.

Воплощение каждого вида ценностей в индивидуальной жизни означает прорыв границ имманентности. Оправдание перед Богом заключается в первую очередь не художник и гений, а герой и святой,

⁷³ Деян. 3, 15.

⁷⁵ Ясперс 1991. С. 378.

⁷⁷ Там же. С. 455.

⁷⁹ Там же. С. 279.

⁸¹ БЭС 2002. С. 936.

⁷⁴ Ср. 1 Ин. 4, 9. Кассирер 2000. С. 235.

⁷⁶ Там же. С. 374.

⁷⁸ Там же. С. 455.

⁸⁰ Шохин 2001. С. 18.

поскольку быть героем и святым означает воплотить в личной жизни нравственные и религиозные начала, духовно преображающие личность и приближающие ее к богозаповеданному евангельскому совершенству.

«Христианин, — отмечает М. Хайдеггер, — усматривает человечность человека... в свете его отношения к Божеству... В плане истории спасения он — человек как дитя Божие, слышащее и воспринимающее зов Божий во Христе. Человек — не от мира сего, поскольку “мир” в созерцательно-платоническом смысле остается лишь эпизодическим преддверием к потустороннему»⁸². Христианская вера, как и христианское благочестие, и христианская жизнь, «трансцендентна» в своей эсхатологической устремленности, в которой присутствует парадокс «чуда».

Ὁ μυχρὸν τὸ θαῦμα λίαν, / Ὅταν δίκαιός τις ᾖν, / Νοῦν κοσμεῖται ὡς ταμεῖον, / Ὅτι κόσμος τὸ μὴ ᾖν, то есть «весьма немалое чудо, если кто-либо, будучи праведен, украшает свой ум как чертог сокровищ, потому что мир есть нечто меональное и преходящее».

Традиция религиозной веры ставит в качестве приоритетных целей человеческой жизни вопросы исключительно религиозного плана, то есть то, что *одно только нужно*⁸³, акцентируя внимание на постижении значимости Благой вести в каждом отдельном ее контексте. «Вера обращена не к псевдообъективным утверждениям о Христе, а к чистому Божьему слову»⁸⁴, ибо «любые попытки богословов восстановить исторические подробности жизни Иисуса ошибочны»⁸⁵.

По мысли П. Тиллиха, «истинно предельное бесконечно трансцендирует царство конечной реальности»⁸⁶. По этой причине «никакая конечная реальность не способна выразить истину предельно прямо и буквально»⁸⁷. Согласно Ф. Шлейермахеру, «процесс интерпретации неисчерпаем»⁸⁸ и «полное понимание невозможно»⁸⁹. Путь к истине оказывается беспредельным, но это обстоятельство вовсе не означает, что он неверен. «Мы вновь убеждаемся, что понимание — это

⁸² Хайдеггер 1993. С. 196.

⁸⁴ Тиссельтон 2011. С. 185.

⁸⁶ Тиллих 1995. С. 162.

⁸⁸ Тиссельтон 2011. С. 173.

⁸³ Лк. 10, 42.

⁸⁵ Там же. С. 184.

⁸⁷ Там же. С. 162.

⁸⁹ Там же. С. 175.

зачастую, хотя и не всегда, долгий процесс, каким порой бывает путь к вере»⁹⁰. Энтони Тиссельтон отмечает, что Ф. Шлейермахер опередил свое время, когда утверждал, что «безграничность Священного Писания не означает беспредельности герменевтики»⁹¹. Своей целью Шлейермахер считал «проникновение в творческую сторону текста»⁹².

Согласно А. Дондейну, «основной порок рационализма» заключается в том, что «он отождествляет познание с отвлеченным концептом, тогда как концепт, как совершенно верно заметили мыслители древности, всего лишь орудие, *mediū quo* в лоне познания и на службе познания, которое изначально и всегда направлено на конкретное»⁹³, хотя это конкретное в своей непостижимости предстает пред нами как символ.

10. ОБРАЩЕНИЕ К ТРАДИЦИИ ОТКРОВЕНИЯ

«Язык веры, — заявляет П. Тиллих, — это язык символов. Главный символ нашего предельного интереса — Бог»⁹⁴.

Обращаясь к народам ойкумены с киригмой Благой вести, «новозаветные авторы намеревались не описывать окружающую действительность, а исповедовать веру»⁹⁵.

Когда А. Хаутепен ставит в своей книге «Бог: открытый вопрос» проблему оправдания бытия при всей очевидной непримиримости онтологических и экзистенциальных противоречий: может ли «Бог-Творец процветать в нашей реальности горького опыта взаимодействия с природой и с нами самими»⁹⁶, он убежден, что «контекст богословия творения и связанная с ним духовность являются необходимыми и что сегодня этот контекст является более актуальным, чем богословие спасения и искупления»⁹⁷. Тем не менее «события» Ветхого Завета обретают свой смысл в свете новозаветного Благовестия. Сын Божий в миссии Своего Пришествия в мир вошел в сферу отравленного человеческого грехом бытия, Он во всем, кроме греха, стал солидарен падше-

⁹⁰ Тиссельтон 2011. С. 175.

⁹² Там же. С. 176.

⁹⁴ Тиллих 1995. С. 162.

⁹⁶ Хаутепен 2008. С. 244.

⁹¹ Там же. С. 176.

⁹³ Дондейн 1974. С. 85.

⁹⁵ Тиссельтон 2011. С. 183.

⁹⁷ Там же. С. 253.

му человеку, разделив его судьбу и его горький земной удел. В Своем Воплощении Он явил самую глубокую, самую фундаментальную и таинственную основу существования человека.

«Во Христе мы имеем возможность восхождения *от славы к славе*⁹⁸, к полноте и совершенству общины в ее жизни в Боге»⁹⁹.

Для новозаветных авторов «предмет веры — не история прошлых времен, а участие в живой истории общества»¹⁰⁰. Рассматривая Церковь как «воплощенную метафору»¹⁰¹, когда «община, стремящаяся жить по Писанию»¹⁰², избирает тот или иной способ прочтения текста, Ричард Хейз отмечает, что в этой ситуации «задача выявления метафизических взаимосвязей между Новым Заветом и нынешним временем незаметно переходит в задачу превращения наших общин в живое воплощение смысла новозаветных текстов»¹⁰³.

Храм, в котором собирается община как общество учеников Христа, представляет собой икону мирового пространства, история «событий» которого связана с историей Христа и историей Церкви. По изъяснению прп. Максима Исповедника, вход архиерея в церковь является образом Пришествия Христа в мир, и через этот образ «души возводятся от неверия к вере, от порока к добродетели, от невежества к ведению»¹⁰⁴.

Если, по мысли В. Франкла, признание Откровения «уже подразумевает выбор в пользу веры»¹⁰⁵, то в аналогии Р. Хейза реальная жизнь христианской общины есть образ веры, воплощенной в событии Откровения. «Обращаясь к своей непослушной и незрелой маленькой коринфской общине, Павел создает поразительную метафору: «*Вы — письмо Христа... написанное не чернилами, а Духом живого Бога, не на скрижалях каменных, а на плотяных скрижалях сердца*»¹⁰⁶.

Благоговейно и восторженно отзываясь о пламенной ревности уверовавших коринфян, святой апостол Павел «с метафорическим дерзновением... пишет, что они уже есть письмо Христа — письмо, которое

⁹⁸ 2 Кор. 3, 18.

¹⁰⁰ Тиссельтон 2011. С. 185.

¹⁰² Там же. С. 410.

¹⁰⁴ Живов 1982. С. 112.

¹⁰⁶ 2 Кор. 3, 5. Хейз 2005. С. 411.

⁹⁹ Breck 1998. P. 29.

¹⁰¹ Хейз 2005. С. 410.

¹⁰³ Там же. С. 411.

¹⁰⁵ Франкл 1990. С. 335.

должны знать и читать все»¹⁰⁷. Ричард Хейз заключает: «Жить в соответствии с парадоксальной мудростью Иисуса значит жить в соответствии с высшим замыслом Бога о человеке»¹⁰⁸.

Святой апостол Павел напоминает о необходимости возрастания в вере¹⁰⁹, потому что вера — это не только ценность, но и событие, и процесс. Человек «никогда не должен позволять своим взглядам застыть и превращаться в мировоззрение»¹¹⁰, так как такая «устойчивая картина мира»¹¹¹ представляет собой альтернативу на пути полной и безусловной отрешенности в динамическом процессе возрастания в вере как условия следования за Христом, поэтому Э. Тиссельтон в конце своей «Герменевтики» говорит «о необходимости прислушаться к тексту»¹¹², ибо «только так можно вернуть Писанию место, которого оно заслуживает в общественном и индивидуальном восприятии»¹¹³.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

«Откровение говорит о таких событиях, в которых обнаруживалась радикальная вера»¹¹⁴.

Обращаясь к традиции Откровения, мир как ойкумена становится народом Божиим, а народ Божий — Церковью, освящающей мир сверхъестественной Божественной благодатью. Через философию мир открывает путь к вере и актуально «становится новым культурным горизонтом»¹¹⁵ в истории. Это значит, что «история как повествование о цели и смысле»¹¹⁶ человеческого пути должна предполагать присутствие Бога¹¹⁷. Бог, будучи основанием пути к вере, открывается человеку в естественном откровении и философии.

Философия несет в себе знак глубинного проникновения в область запредельных смыслов и ценностей, просвечивающих из потаенной метафизической сокровенности бытия. В этом отношении настоящая

¹⁰⁷ Хейз 2005. С. 411.

¹⁰⁹ 2 Фес. 1, 3; 2 Кор. 13, 5.

¹¹¹ Там же. С. 374.

¹¹³ Там же. С. 380.

¹¹⁵ Джуссини 1993. С. 152.

¹¹⁷ Там же. С. 450.

¹⁰⁸ Там же. С. 435.

¹¹⁰ Розеншток-Хюсси 2000. С. 374.

¹¹² Тиссельтон 2011. С. 380.

¹¹⁴ Христос и культура... 1996. С. 260.

¹¹⁶ Хаутепен 2008. С. 450.

философия является интеллектуальным путеводителем к религиозной вере, в свете которой становится возможным в каждом моменте культурной истории человечества усматривать феноменологию преодоления конечности и обреченности человека, «постоянный суд вечности над временем»¹¹⁸, предвещающий исполнение вечных Божественных обетований в их грядущей эсхатологической свершенности.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аббаньяно 2000 — *Аббаньяно Н.* Мудрость философии. СПб., 2000. [*Abban'iano N.* Mudrost' filosofii (The wisdom of philosophy). Saint Petersburg, 2000.]
- Бердяев 1993 — *Бердяев Н. А.* О назначении человека. М., 1993. [*Berdi-ayev N. A.* O naznachenii cheloveka (On the purpose of man). Moscow, 1993.]
- Бэр И., прот. 2012 — *Бэр И., прот.* Личностное бытие и свобода: укорененность обоих в аскезе // VI Международная богословская конференция Русской Православной Церкви «Жизнь во Христе: христианская нравственность, аскетическое предание Церкви и вызовы современной эпохи». М., 2012. С. 177–193. [*Behr J., prot.* Lichnostnoe bytie i svoboda: ukorenennost' oboikh v askeze (Personal life and freedom: rootedness of both in asceticism) // VI Mezhdunarodnaia bogoslovskaja konferentsiia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi «Zhizn' vo Khriste: khristianskaia нравstvennost', asketicheskoe predanie Tserkvi i vyzovy sovremennoi epokhi» (VI International theological conference of the Russian Orthodox Church “Life in Christ: Christian morality, ascetic tradition of the Church and challenges of the modern era”). Moscow, 2012. P. 177–193.]
- БЭС 2002 — Большой энциклопедический словарь / Главный научный ред. и сост. С. Ю. Солодовников. Минск, 2002. [*Bol'shoi entsiklopedicheskii slovar'* (The Great Encyclopedic dictionary) / Glavnyi nauchnyi redaktor i sostavitel' S. Yu. Solodovnikov. Minsk, 2002.]
- Вунд 2006 — *Вунд В.* Метафизика // Философия в систематическом изложении *В. Дильтея, А. Рюля, В. Оствальда, В. Вундта, Г. Эббингауза, Р. Эйкена, Ф. Паульсена, В. Мюнга, Т. Липпса:* [сборник]. М., 2006. С. 117–151. [*Wundt W.* Metafizika (Metaphysics) // *Filosofia v sistematicheskom izlozhenii W. Dilthey, A. Riehl, W. Ostwald, W. Wundt, H. Ebbinghaus, R. Eucken,*

¹¹⁸ Бердяев 1993. С. 219.

- F. Paulsen, W. Munch, T. Lipps*: [sbornik] (Philosophy systematically explained by *W. Dilthey, A. Riehl, W. Ostwald, W. Wundt, H. Ebbinghaus, R. Eucken, F. Paulsen, W. Munch, T. Lipps*: [compendium]). Moscow, 2006. P. 117–151.]
- Гайм 2006 – Гайм Р. Гетель и его время. СПб., 2006. [*Haym R. Getel' i ego vremia* (Getel and his time). Saint Petersburg, 2006.]
- Гартман 2002 – Гартман Н. Этика. СПб., 2002. [*Hartmann N. Etika* (Ethics). Saint Petersburg, 2002.]
- Гусейнов 2012 – Гусейнов А. А. Философия – мысль и поступок. СПб., 2012. [*Guseinov A. A. Filosofiiia – mysl' i postupok* (Philosophy – thought and deed). Saint Petersburg, 2012.]
- Делез 2001 – Делез Ж. Эмпиризм и субъективность. М., 2001. [*Deleuze G. Empirizm i sub»ektivnost'* (Empiricism and subjectivity). Moscow, 2001.]
- Джуссини 1993 – Джуссини Л. Христианство как вызов. М., 1993. [*Gius-sani L. Khristianstvo kak vuzov* (Christianity as a challenge). Moscow, 1993.]
- Дондейн 1974 – Дондейн А. Христианская вера и современный мир. Бр., 1974. [*Dondeyene A. Khristianskaia vera i sovremennyi mir* (Christian faith and the modern world). Bruxelles, 1974.]
- Живов 1982 – Живов В. М. «Мистагогия» Максима Исповедника и развитие византийской теории образа // Художественный язык Средневековья. М., 1982. С. 108–127. [*Zhivov V. M. «Mistagogiia» Maksima Ispovednika i razvitie vizantiiskoi teorii obraza* (“Mistagogy” of Maximus the Confessor and the development of the Byzantine theory of the image) // *Khudozhestvennyi iazyk Srednevekov'ia* (The artistic language of the Middle Ages). Moscow, 1982. P. 108–127.]
- Ильин 1998 – Ильин И. А. Философия Фихте как религия совести // *Ев-лампиев И. И. Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина*. СПб., 1998. С. 478–501. [*Il'in I. A. Filosofiiia Fikhte kak religiia soves-ti* (Philosophy of Fichte as a religion of the conscience) // *Evlampiev I. I. Bozhestvennoe i chelovecheskoe v filosofii Ivana Il'ina* (The Divine and the human in the philosophy of Ivan Il'in). Saint Petersburg, 1998. P. 478–501.]
- Кассирер 2000 – Кассирер Э. Индивид и космос в философии Возрождения. М. – СПб., 2000. [*Cassirer E. Individ i kosmos v filosofii Vozrozhdeniia* (The individual and the cosmos in the philosophy of the Renaissance). Moscow – Saint Petersburg, 2000.]
- Киссель 1990 – Киссель М. А. Философский синтез А. Н. Уайтхеда // *Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии*. М., 1990. С. 3–55.

- [*Kissel M. A. Filosofskii sintez A. N. Uaitkheda (The philosophical synthesis of A. N. Whitehead) // Whitehead A. N. Izbrannye raboty po filosofii (Select works on philosophy). Moscow, 1990. P. 3–55.*]
- Левицкий 2008 — *Левицкий С. А. Трагедия свободы. М., 2008. [Levitsky S. A. Tragediia svobody (The tragedy of freedom). Moscow, 2008.]*
- Лосев 1980 — *Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980. [Losev A. F. Istoriiia antichnoi estetiki (The history of ancient esthetics). Pozdnii ellinizm. Moscow, 1980.]*
- Лосев 1993 — *Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. М., 1993. [Losev A. F. Bytie. Imia. Kosmos (Being. Name. Cosmos). Moscow, 1993.]*
- Розеншток-Хюсси 2000 — *Розеншток-Хюсси О. Язык рода человеческого. М. — СПб., 2000. [Rosenstock-Huessy E. Iazyk roda chelovecheskogo (The language of the human race). Moscow — Saint Petersburg, 2000.]*
- Тиллих 1995 — *Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995. [Tillich P. Izbrannoe. Teologiiia kul'tury (Select works. Theology of culture). Moscow, 1995.]*
- Тиссельтон 2011 — *Тиссельтон Э. Герменевтика. Черкассы. 2011. [Thiselton A. Hermenevtika (Hermeneutics). Cherkassy. 2011.]*
- Тихомиров 1997 — *Тихомиров Л. Н. Религиозно-философские основы истории. М., 1997. [Tikhomirov L. N. Religiozno-filosofskie osnovy istorii (Religious and philosophical basis of history). Moscow, 1997.]*
- Уайтхед 1990 — *Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии. М., 1990. [Whitehead A. N. Izbrannye raboty po filosofii (Select works on philosophy). Moscow, 1990.]*
- Франк 1990 — *Франк С. Л. Сочинения. М., 1990. [Frank S. L. Sochineniia (Essays). Moscow, 1990.]*
- Франкл 1990 — *Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. [Frankl V. Chelovek v poiskakh smysla (Man in search of meaning). Moscow, 1990.]*
- Хайдеггер 1993 — *Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. [Heidegger M. Vremia i bytie: Stat'i i vystupleniia (Being and time: Articles and lectures). Moscow, 1993.]*
- Хаутепен 1997 — *Хаутепен А. Бог: открытый вопрос. М., 1997. [Houtepen A. Bog: otkrytyi vopros (God een open vraag). Moscow, 1997.]*
- Хейз 2005 — *Хейз Р. Этика Нового Завета. М., 2005. [Heys R. Etika Novogo Zaveta (New Testament Ethics). Moscow, 2005.]*
- Христос и культура... 1996 — *Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., 1996. [Khristos i kul'tura. Izbrannye*

- trudy Richarda Nibura i Rainkhol'da Nibura (Christ and culture. Select works of Richard). Moscow, 1996.]
- Шохин 2001 — Шохин В. К. Аксиология // Этика. Энциклопедический словарь. М., 2001. С. 17—20. [Shokhin V. K. Aksiologiia // Etika. Entsiklopedicheski slovar'. (Ethics. Encyclophedic dictionary) Moscow, 2001. P. 17—20.]
- Эриксон 2008 — Эриксон Э. Трагедия личности. М., 2008. [Erikson E. Tragediia lichnosti (The tragedy of the person). Moscow, 2008.]
- Ясперс 2000 — Ясперс К. Всемирная история философии. Введение. СПб., 2000. [Jaspers K. Vsemirnaia istoriia filosofii. Vvedenie (The World history of philosophy. Introduction). Saint Petersburg, 2000.]
- Ясперс 1991 — Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. [Jaspers K. Smysl i naznachenie istorii (The meaning and purpose of history). Moscow, 1991.]
- Breck 1998 — Breck J. The sacred gift of life. New York, 1998.

ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

- Порфирий 1997 — Порфирий. Жизнь Плотина // Диоген Лаэртский. О жизни, учении и изречениях знаменитых философов. М., 1997. С. 427—440. [Porfirii. Zhizn' Plotina (Life of Plotinus) // Diogen Laertsii. O zhizni, uchenii i izrecheniiakh znamenitykh filosofov (Diogenes of Laertius. On the life, teaching and sayings of famous philosophers). Moscow, 1997. P. 427—440.]
- Филарет (Дроздов), свт. 2003 — Филарет (Дроздов), свт. Избранные труды. Письма. Воспоминания. М., 2003. [Filaret (Drozдов), svt. Izbrannye trudy. Pis'ma. Vospominaniia (Select works. Letters. Memories). Moscow, 2003.]

Abstract

Plato (Igumnov), archimandrite. Philosophy as a way to faith on a new cultural horizon of history. Man in search of the meaning of existence

This article is a philosophical essay about how a modern person can solve the question of the meaning of his existence. First, the A. considers some of the reasons for denying the values of faith in the modern world, then makes a brief digression into the history, describing how the importance of the Christian faith changed in the system of values of the mass consciousness. Eventually, the A. comes to the assertion that the present philosophy bears the sign of a profound penetration into the depths of transcendental meanings and values, and is therefore an intellectual guide to religious faith.

Keywords: religious philosophy, ontology, axiology, God's revelation about the world.

А. А. ПАРПАРА

ПСИХОФИЗИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА В ОНТОЛОГИИ ПРОТОИЕРЕЯ ВАСИЛИЯ ЗЕНЬКОВСКОГО

УДК 14 (159.91)

Аннотация

В статье излагаются взгляды прот. Василия Зеньковского на проблему взаимоотношения психического и физического в общем контексте онтологии мыслителя. Рассматривается иерархия уровней бытия по Зеньковскому и София как принцип, объединяющий эти уровни. Дается обзор учения мыслителя об идеальном, об отношении тварной Софии к нетварной Премудрости, о различии между механической и органической причинностью, обсуждается проблема взаимодействия индивидуальных души и тела, а также бессмертие личности.

Ключевые слова: русская религиозная философия, онтология, метафизика, причинность, телеология, закон сохранения энергии, идеальное, космология, софиология, душа и тело, психофизическая проблема, личность.

ВВЕДЕНИЕ

В нашей предыдущей статье мы изложили учение протоиерея Василия Зеньковского о причинности¹ — «сердцевину метафизики», по его собственному выражению. Согласно отцу Василию, причинность есть творческое созидание одного явления другим в потоке времени, которое оказывается необходимым условием всякого причинного отношения. Мир выступает как живая и активная реальность, соединенная в одно целое причинными связями, но при этом в нем имеются глубокие «разрывы» как «по горизонтали» (независимые причинные ряды), так и «по вертикали» (иерархические уровни бытия).

¹ Парпара 2015.

И здесь возникает психофизическая проблема в формулировке Зеньковского: каким образом преодолеваются разрывы в целостной ткани реальности? Строго говоря, психофизическая проблема оказывается лишь одной из нескольких проблем взаимодействия между разными «этажами» бытия: если классический вопрос о взаимодействии души и тела возникает в рамках картезианского дуализма, то здесь мы имеем дело с системой плюрализма, хотя и относительного, поскольку отец Василий убежден в глубинной целостности мира. Но каким образом достигается целостность бытия в условиях наличия онтологических разрывов? Ниже мы постараемся изложить точку зрения Зеньковского, которую мыслитель развивал на протяжении всей своей жизни, начиная от ранней работы «Проблема психической причинности» и кончая последним фундаментальным трудом «Основы христианской философии».

1. ИЕРАРХИЯ УРОВНЕЙ БЫТИЯ

Начнем с иерархической схемы тварного бытия, которую Зеньковский развивает, основываясь на работах Э. Бутру². Согласно отцу Василию, мир организован в виде иерархической системы относительно изолированных уровней бытия. Самый нижний «этаж» в этой схеме занимает «математическое бытие», на следующем «этаже» он помещает материю или физическое бытие, на третьем снизу — химическое бытие, далее следуют биосфера, психосфера и духовное бытие — всего шесть уровней.

При этом «всякая высшая ступень опирается на низшую, но не есть продукт ее»³. Это значит, что между уровнями существует онтологический разрыв, скачок. Например, «никакие операции над математическими величинами не дадут ни одного грамма материи»⁴. В таком же отношении находится физическое к химическому, химическое к биологическому и так далее: «Химическая картина бытия никак не может быть выведена из общих физических свойств материи»⁵.

² Зеньковский В., прот. 2011. Т. 4. С. 350.

³ Там же. С. 152. Курсив прот. В. Зеньковского.

⁴ Там же. С. 150.

⁵ Там же.

Однако никакой *особой материи* для высших уровней не существует. Так, Зеньковский отвергает витализм, поскольку он «не устраняет коренного различия между органическим и неорганическим миром»⁶. Действительно, введение особой «жизненной силы» для объяснения биологического своеобразия будет совершенно аналогично введению гравитационного поля для объяснения всемирного тяготения или электрического — для объяснения взаимодействия зарядов, за исключением того, что «жизненную силу» невозможно измерить.

Интересно, что в «Проблеме психической причинности» Зеньковский в качестве существенной особенности биологического выдвигает наличие психики⁷. В этом случае придется приписать наличие психики не только животным, но и растениям, и даже бактериям. Это обстоятельство не смущает Зеньковского. «*Notior psychologiae*» среди естествоиспытателей, считает он, вызван смещением психического и сознательного⁸. Если допустить наличие бессознательной психики, то легко можно говорить и о психике отдельной клетки.

Но в таком случае стройность всей иерархии нарушается, ведь живое начинает отличаться от химического лишь благодаря причастности следующему «этажу» бытия. Живое само по себе оказывается немислимо, и таким образом четвертый и пятый уровень сливаются. Кроме того, в современной науке химия практически слилась с физикой благодаря успехам квантовой теории, поэтому о каком-либо существенном скачке между вторым и третьим уровнем говорить уже вряд ли возможно. Таким образом, шестиуровневая иерархия Зеньковского оказывается сведена к четырехуровневой: дух, душа, тело и «математическое бытие». И тогда остаются всего три проблемы взаимодействия: дух — душа, душа — тело и материальное — идеальное. Последнюю из них мы затронем ниже, первая заслуживает отдельного исследования, а вторая как раз и является традиционной психофизической проблемой. И решить эту проблему значит установить, что объединяет рассмотренные иерархические уровни.

⁶ Зеньковский В., прот. 2011. Т. 3. С. 135.

⁷ Там же. С. 136.

⁸ Там же. С. 137.

2. ТРИ «ИПОСТАСИ» ИДЕАЛЬНОГО И ДВЕ СОФИИ

Наверное, наиболее примечательным в приведенной выше схеме является положение «математического бытия», особенно если учесть, что чаще всего идеальное выступает у Зеньковского в качестве искусственных и абстрактных схем, накладываемых на действительность познающим разумом — *universalia post rem*. Эта последняя по степени реалистичности интерпретация встречается у отца Василия настолько часто, что его можно заподозрить в концептуализме.

Но в иерархической схеме бытия, которую Зеньковский кладет в основу своей онтологии, на самом нижнем ярусе располагается не что иное, как математическое бытие! Здесь мы встречаемся со второй «ипостасью» идеального: *universalia in re*. При этом «как бы мы ни объясняли математическое бытие, какой бы вид “существования” мы ему ни приписывали, мы не можем отвергать реальности математической стороны в мире»⁹. Однако реальность «математического этажа» оказывается странным образом нереальной. Буквально в следующем предложении мы читаем: «Однако все же ко всему миру вещей и “существ” математическое бытие относится только как “нижний этаж”, из которого ничего реального вывести нельзя. Никакие операции над математическими величинами не дадут ни одного грамма материи, а между тем материальное бытие (следующий “этаж”) всецело подчинено математическим соотношениям»¹⁰. Зеньковский как будто пугается своего утверждения о реальности математических отношений и сразу же спешит его опровергнуть!

Тем не менее расположение математического бытия на «нижнем этаже» мироздания позволяет ответить на кантовский вопрос: как возможно математическое естествознание? Действительно, если идеальные отношения образуют базовую основу всех вещей, то они являются общими как для познающего субъекта, так и для познаваемого объекта и потому могут составлять самую надежную основу для гносеологической координации, если пользоваться терминологией Н. Лосского. Но тогда «математизация реальности», в которой Зеньковский постоянно

⁹ Зеньковский В., прот. 2011. Т. 4. С. 350.

¹⁰ Там же. Курсив А. П..

обвиняет современное естествознание, оказывается суперредукционизмом: если обычный редукционизм сводит все к физическому или материальному бытию — второму «этажу» снизу, то здесь мы имеем дело с полным уплощением иерархии бытия.

Однако элементы умеренного реализма оказываются недостаточны для целей отца Василия. Во-первых, непонятно, каким образом идеальное бытие с самого нижнего «этажа» иерархии оказывается непосредственно на самом высшем — в сознании человека, хотя сущности всех последующих уровней могут оказаться там лишь опосредованно. Ведь мы не можем прямо поместить в сознание атом, химическое вещество, а тем более живую клетку как таковые — мы можем обладать лишь идеями о них. Кроме того, Зеньковский выделяет несколько видов идеального бытия, и математические отношения — лишь один из них¹¹.

Во-вторых, существуют законы, которым подчинены не только нижние уровни бытия. Свои закономерности есть и в самых высших сферах — психической и духовной. Более того, природа вся в целом закономерна и едина несмотря на все разрывы между ярусами бытия, на «скачки, привносящие момент случайности». Это единство, которое Зеньковский называет металогическим, пользуясь термином С. Л. Франка, тоже имеет идеальный характер и должно быть объяснено¹².

И наконец, идеальное существует как идеал, как норма, ценность или благо, как цель, к которой стремится все сущее. И если математическое идеальное «ниже», чем «общее», менее реально, чем оно, то идеал более конкретен и реален: *«Общее действительно не может быть мыслимо как конкретное, между тем как идеальное может быть конкретным»*. Конкретность морально-ценного означает, что, не переставая быть безусловным, ценное является в то же время индивидуальным¹³.

И здесь отец Василий развивает учение о первой «ипостаси» идеального — *universalia ante rem*, которое закономерно принимает форму софиологии: «Для христианского понимания познания и бытия все виды

¹¹ См. подробнее: Зеньковский В., прот. 2011. Т. 4. С. 300.

¹² Там же. С. 301, 322.

¹³ Там же. С. 121. Курсив прот. В. Зеньковского.

внечувственной реальности связаны с понятием Премудрости Божией “царящей” в мире. Премудрость в космосе есть, правда только образ Премудрости Божией, но, будучи “образом”, Премудрость в космосе есть реальность, и притом высшего типа, чем реальность чувственная, чем и определяется иерархическое взаимоотношение двух типов или двух слоев реальности»¹⁴.

Премудрость Божия, «отображенная» в космосе, становится идеалом и целью для всего творения. Но, кроме того, именно в трансцендентной космосу сфере божественного лежит начало закономерности и «металогического единства» этого космоса, без которого все иерархические уровни и независимые причинные ряды бытия неминуемо рассыпаются. «Природа не может быть мыслима так, что она “захотела” быть закономерной и единой, — это была бы детская мифология. Начало единства (металогического) и цельности космоса лежит, очевидно, вне его»¹⁵, то есть Бог постоянно «содержит» свое творение.

Наконец, и «общее», и «математическое бытие» тоже оказываются укоренены в Софии: «Математическое бытие в мире есть не что иное, как *структура в самой Премудрости мира*»¹⁶. Более того, «математическое бытие» приложимо не только к Премудрости в мире, но и к Богу Самому по Себе: «Об Абсолюте мы знаем по Откровению, что Он Един, но и Троичен»¹⁷, хотя это и не означает «власти чисел» над абсолютной сферой. В свете этого учения становится совершенно понятной концепция Церкви как единственного истинного гносеологического субъекта. С изложения этой концепции Зеньковский начинает свои «Основы христианской философии».

Но если основа мирового единства находится в Абсолюте, то есть трансцендентна космосу, не значит ли это, что в конце концов отец Василий пришел к тому самому окказионализму, которого так стремился избежать? Очевидно, мыслитель вполне осознавал такую опасность, поэтому он гораздо чаще подчеркивал принципиальное и неустраняемое

¹⁴ Зеньковский В., прот. 2011. Т. 4. С. 323.

¹⁵ Там же. С. 301.

¹⁶ Там же. С. 324.

¹⁷ Там же. С. 411. В тексте имеется несогласованность, которую мы сочли нужным исправить. Было: «...оно Едино, но и Троично».

различие Софии Божественной и Софии тварной, чем их взаимосвязь. Но одновременно «идеи в тварном мире как его идеальная основа, как “корни” вещей по своему содержанию, по своему смыслу ничем не отличны от идей, входящих в Премудрость Божию». И однако же: «В акте творения вечные божественные идеи, “засеменя” тварное бытие, живут с этого момента нераздельной от мира жизнью»¹⁸. Таким образом, отношение трансцендентных «вечных мыслей Бога» к имманентной идеальной стороне космоса оказывается даже более антиномичным, чем неслиянное и нераздельное соединение Божества и человечества во Христе. Божественные идеи и идеи в мире оказываются неслиянны и тождественны.

К сожалению, в своей софиологии отец Василий выразил определенную интуицию, но так и не дал внятной философской разработки соотношения трех «ипостасей» идеального. Очевидно, он и сам это хорошо понимал, констатируя: «Однако указание на принадлежность числа к Абсолютной сфере не разъясняет еще “бытия” чисел, в которых остается для нас какая-то мистическая их закрытость»¹⁹.

3. ПРИЧИННОСТЬ МЕХАНИЧЕСКАЯ И ОРГАНИЧЕСКАЯ

Если «математическое бытие» — это «категории нашей мысли», искусственно накладываемые на действительность, или, в лучшем случае, самый нижний «этаж» бытия, то как получилось, что математический аппарат играет столь большую роль в познавательной деятельности современного человека?

Согласно отцу Василию, «у отцов Церкви основная тема космологии осталась почти совершенно неразработанной»²⁰. Вследствие этого Фома Аквинский совершил роковую ошибку: «он пришел к мысли о невозможности философски отвергнуть учение Аристотеля о вечности (безначальности) мира»²¹. Именно поэтому Аквинату понадобилось

¹⁸ Зеньковский В., прот. 2011. Т. 4. С. 338. Курсив прот. В. Зеньковского.

¹⁹ Там же. С. 412.

²⁰ Там же. С. 346.

²¹ Там же. С. 347.

говорить о том, что Бог является *причиной* мира и таким образом исказить идею творения из ничего, превратив ее в представление о «созидании» мира Богом. Это утверждение может показаться довольно странным, но для системы Зеньковского оно вполне естественно. Действительно, если время есть основа реальности, то зависимость мира от Бога должна проявляться в первую очередь именно в творении времени. Если время вечно, придется искать другой способ выразить эту зависимость, но любой другой способ будет неадекватен. В частности, понятие причинности совершенно не годится для этого: ведь причинность есть «переход силы», «созидание», которое в данном случае будет уже не творением из ничего, а «проникновением вечного Абсолюта в сеть времени без ее разрыва»²².

Но у Фомы Аквинского Бог выступает как первичная причина мира, *causa prima*, инициирующая цепь вторичных причин (*causae secundae*), которые полностью зависят от *causa prima* и в конечном итоге целиком сводятся к ней: «Effectus causae secundae reducitur in causam primam»²³. С одной стороны, это ведет «к акосмизму, а затем к признанию Бога субстанцией мира, что уже в принципе не соединимо с доктриной творения»²⁴.

Сам же Зеньковский мыслит отношения Творца и твари не как причинно-следственные, но как парадоксальную внеположную тождественность Премудрости Божией и тварной Софии²⁵. Хотя, по своему обыкновению, он сразу же корректирует свое утверждение: «действие Бога в мире есть как бы особый тип “причинности”»²⁶. А раз причинность неотделима от времени, то неудивительно, что «это предполагает какое-то особое *время* в Боге, фиксирует какую-то точку в жизни Бога»²⁷. И тем не менее все причинно-следственные связи в строгом смысле этого слова, без кавычек, должны ограничиваться космосом.

²² Зеньковский В., прот. 2011. Т. 4. С. 348.

²³ Цит. по: Зеньковский В., прот. 2011. Т. 4. С. 408.

²⁴ Зеньковский В., прот. 2011. Т. 4. С. 408.

²⁵ Зеньковский В., прот. 2008. Т. 1. С. 419.

²⁶ Зеньковский В., прот. 2011. Т. 4. С. 408.

²⁷ Зеньковский В., прот. 2008. Т. 1. С. 413. Курсив прот. В. Зеньковского.

Из учения о Боге как *causa prima* следует принцип количественного равенства причины и следствия, который играет большую роль в философии Декарта, а принятие этого принципа, в свою очередь, приводит к тому, что закон причинности сводится к закону сохранения энергии: Бог вложил в материю определенное количество движения, и это количество, в силу неизменности Самого Бога, всегда в точности одинаково²⁸. Количество оказывается для Декарта субстанцией движения, укорененной в сфере божественного, а математика становится сущностью физики.

То специфическое понятие причинности, которое возникает в этих условиях, Зеньковский характеризует как механическую причинность. Ее основные признаки — сведение причинности к выполнению количественных законов сохранения и ателеологичность, отрицание конечных причин. В силу первой из этих особенностей сведение любой причинности к механической приводит к представлению о «замкнутой природной причинности»²⁹. Действительно, если причина и следствие связаны жестким количественным соотношением, то не остается места для действия каких-либо творческих сил, будь то свободная воля человека или сверхъестественное вмешательство. И это до сих пор остается камнем преткновения на пути решения «трудной проблемы сознания»³⁰.

Зеньковский, отвергая посылку декартовского рассуждения (Бог вложил во всю материю определенное количество движения), отвергает и выводы: как сам принцип равенства причины следствию, так и закон сохранения энергии. Он вообще отрицает любую возможность описать какой-либо существенный момент понятия причинности с использованием математических понятий количества или равенства. Впрочем, «механическая причинность... является несомненно удачным раскрытием смысла причинности для одной части действительности»³¹, а именно для физического и химического «этажей» мироздания.

В области психического Зеньковский часто противопоставляет закону сохранения энергии закон возрастания психической энергии,

²⁸ Декарт. Мир, или трактат о свете (Декарт 1989. С. 203).

²⁹ Зеньковский В., прот. 2011. Т. 3. С. 123.

³⁰ См.: Парпара 2016б.

³¹ Зеньковский В., прот. 2011. Т. 3. С. 124.

сформулированный Вундтом³², а именно: при соединении простых психических процессов, например представлений, в сложные происходит увеличение заключенной в них ценности, добавляется новое содержание. Кроме того, в процессе индивидуального развития эти логические, этические, эстетические ценности постоянно накапливаются. Но ценность психического процесса, в свою очередь, пропорциональна его продуктивности, и здесь у Вундта возникает аналогия с физической энергией как мерой способности совершать работу³³.

В наше время в данном контексте обычно говорят об информации. Она является мерой ценности сообщения, количество информации в сложном сообщении может оказаться больше, чем в его частях, и аккумуляцию сведений в памяти называют накоплением информации. Однако теория информации появится лишь через 28 лет после смерти Вундта, и он назвал свою величину психической энергией, что повлияло на отношение Зеньковского к закону сохранения энергии.

Вторая характерная черта механической причинности, согласно Зеньковскому, это ее ателеологичность. Начиная с Ф. Бэкона новоевропейская философия и естествознание боролись с телеологическим объяснением природы, которое благодаря средневековым злоупотреблениям сделалось *asylum ignorantiae*³⁴. Лейбниц, за ним Кант, а в более позднее время Вундт несколько реабилитировали концепцию конечных причин, показав, что объяснение, которое использует действующие причины, можно совместить с телеологическим. Однако Зеньковский считает, что все три философа лишь на словах употребляли понятие цели, а на самом деле скрыто устранили телеологию³⁵.

Концепция творческой причинности требует телеологии и в то же время предоставляет возможность для нее. С одной стороны, точное количественное равенство причины и следствия делает излишним привлечение каких-либо причин кроме действующих — для них просто не остается места. В лучшем случае остается возможность привлечения

³² Зеньковский В., прот. 2011. Т. 3. С. 171, 348 и др.

³³ Wundt 1908. S. 275.

³⁴ Зеньковский В., прот. 2011. Т. 3. С. 125.

³⁵ Там же. С. 128.

телеологии как дополнительного языка для выражения того же самого содержания, которое и так доступно на языке действующих причин. Но если отказаться от принципа равенства, то привлечение конечных причин может придать новое *содержание* причинному объяснению. Более того, такое объяснение становится необходимым, ведь момент иррациональности, количественного несоответствия между причиной и следствием, можно назвать моментом творчества только если в нем содержится некая *цель*, иначе он будет всего лишь слепой случайностью³⁶.

Благодаря тому, что *цель* наличествует в настоящем как живая «норма», заложенная в бытие, телеология не означает «обратимости» причинных соотношений, действия из будущего в настоящее³⁷. Но если одна и та же норма оказывается заложенной в совокупности процессов, то эта совокупность становится по определению организмом, поэтому, противопоставляя творческую причинность механической, Зеньковский называет ее органической. Разумеется, отрицание конечных причин в пользу действующих отец Василий признает возможным в физике, но совершенно неприемлемым в биологии, а тем более в психологии.

Если логику протоиерея Зеньковского, изложенную в этом параграфе, проследить в обратной последовательности, то окажется, что концепция творческой причинности в сочетании с догматом о творении из ничего требует имманентности миру всех его причинно-следственных связей. Но, кроме того, эта имманентность является выражением глубокой интуиции самостоятельной *активности* тварного. В качестве обоснования для этой интуиции отец Василий постоянно приводит слова Священного Писания: «*Да произрастит земля... Да произведет вода*»³⁸. «Это есть учение о даре активности, сообщенной земле при творении мира, — и этот дар активности, действующий и ныне, связывает мир с его Творцом»³⁹. Но тогда неизбежно возникает вопрос: кто же или что является *субъектом* этой активности? Если это тварная София, то является ли она сама по себе личностью?

³⁶ Зеньковский В., прот. 2011. Т. 3. С. 131.

³⁷ Зеньковский В., прот. 2011. Т. 4. С. 406.

³⁸ Быт. 1, 11.20. См., например: Зеньковский В., прот. 2011. Т. 4. С. 291.

³⁹ Зеньковский В., прот. 2008. Т. 2. С. 356. Курсив прот. В. Зеньковского.

4. «ЦЕНТРАЛЬНАЯ ОСЬ» МИРА

Отец Василий очень осторожен в своей софиологии, поскольку старается не допустить тех догматических искажений, которые возникли у последователей Владимира Соловьева. София у него, безусловно, не есть Природа с большой буквы, и она не обладает собственными желаниями: «Природа не может быть мыслима так, что она “захотела” быть закономерной и единой, — это была бы детская мифология»⁴⁰. По той же причине имманентная космическая эволюция в духе Тейяра де Шардена также является мифологией. Это будет мифология в духе языческих учений о Матери-земле как рождающем лоне бытия, и как раз такую языческую софиологию возрождает школа Владимира Соловьева. Немалую роль в этом, по мнению Зеньковского, сыграло злоупотребление мариологией, характерное для католичества, но проникшее и в православную мысль: «Христианская космология стоит вне мариологической темы (не будем забывать, что Матерь Божия стала Царицей Небесной лишь после Своего успения)»⁴¹.

Таким образом, София-природа обладает самостоятельной творческой активностью, но не способна ничего творить без Бога; она есть «душа мира», но не обладает собственными желаниями; она есть энтелехия всего созданного, однако свою собственную цель получает от нетварной Премудрости. Эти острые противоречия, безусловно, нуждаются в снятии. Решение, которое предлагает отец Василий, таково: *София тварная есть Церковь*. «Душа мира есть Церковь, но глава Церкви есть Господь Иисус Христос»⁴². Зеньковский не дает достаточно подробных пояснений, но ход его мыслей можно представить себе так. Церковь есть реальность тварного мира, но ее Глава — Богочеловек Иисус Христос. Он совершенный человек, поэтому тварное в Церкви полноценно и обладает собственной активностью, ведь Христос имеет особую человеческую волю и особое человеческое действие, отличные от Божественной воли и Божественного действия. Но в то же время человечество во Христе неотделимо от Его Божества, по-

⁴⁰ Зеньковский В., прот. 2011. Т. 4. С. 301.

⁴¹ Там же. С. 366.

⁴² Там же.

этому нельзя сказать, что человек Иисус действует автономно от Бога Слова. Таким образом, в Церкви как богочеловеческом организме снимается противоречие между полноценностью тварного начала и его безусловной зависимостью от Творца.

При этом Церковь не является ипостасью: она живет и действует исключительно в своих членах, иначе учение о Церкви превратилось бы в мифологию гипостазированных общих идей. Зеньковский подробно разбирает этот вопрос, когда рассуждает о Церкви как субъекте познания. В этом отношении Церковь выступает у него как единая сущность всечеловечества, данная в отдельных ипостасях — индивидуальных сознаниях⁴³.

Но при таком широком понимании Церковь становится уже не богочеловеческим организмом, а теокосмическим. Отец Василий хорошо понимает, что с богословской точки зрения этот вывод весьма сомнителен, поэтому стремится защитить его, доказывая, что между человеком и космосом нет таких различий, которые помешали бы этот вывод принять: «Но поистине верна была мысль, высказанная еще в античное время, о человеке как микрокосме. Человек был задуман Богом как руководящая миром сила, поэтому во всем процессе развития мира как его конечная цель было появление человека. Потенциально человеческое естество все время соприисутствовало миру (в дочеловеческую фазу) именно потому, что мир был нечто целое, как единое бытие Церкви»⁴⁴. Таким образом Зеньковский предельно обобщает понятие Церкви, так что ее возникновение совпадает с началом сотворения мира. Вместе с тем он не отрицает и возникновение Церкви в день Пятидесятницы, но лишь как «историческое бытие»⁴⁵. «Единосущие человечества было до Боговоплощения, можно сказать, “метафизичным”, храня в себе возможность единения, но лишь с созданием исторической Церкви эта естественная, но потенциальная соборность стала соборностью благодатной, основанной на “синергии” Святого Духа и человечества»⁴⁶.

⁴³ Зеньковский В., прот. 2011. Т. 4. С. 258.

⁴⁴ Там же. С. 364.

⁴⁵ Там же. С. 260. Курсив прот. В. Зеньковского.

⁴⁶ Там же. С. 262.

Итак, действительно, субъектом активности тварного является София, но лишь понимаемая как Церковь, как многоипостасная богочеловеческая сущность, живущая и действующая исключительно в своих отдельных ипостасях и возглавляемая Христом: «единосущие человечества производно в том смысле, что оно определяется и держится Христом как своим главой. Во Христе и через Христа единосущное человечество и является действительным субъектом познавательной, моральной, эстетической жизни как жизни духовной»⁴⁷. Вместе с тем сравнение широкого понимания Церкви как всечеловечества с еще более широким ее пониманием как тварной Софии показывает, что богословскую проблему возникающего при этом теокосмоса не удастся решить отсылкой к концепции человека как микрокосма. Ведь Бог именно *вочеловечился*, но не воспринял одновременно природу рыбы, дерева, камня или хотя бы ангела: «Бог не вступил в единение с естеством ангелов, но соединился с природою людей. Не сделался Бог Ангелом, но сделался Бог по природе и действительно человеком»⁴⁸.

Каким же образом София-Церковь реализует свою функцию объединения мира? Говоря об этом в общем, отец Василий употребляет два образа, заимствованные из святоотеческого наследия. Во-первых, это образ «уз любви», которыми связано все в мире⁴⁹. Зеньковский приводит в этой связи две цитаты. Первая — из «Шестоднева» свт. Василия Великого: «И целый мир, состоящий из разнородных частей, связал Он каким-то неразрывным союзом любви в единое общение и в одну гармонию...»⁵⁰. Вторая — из слова «О мире» свт. Григория Богослова: «Сей мир доколе стоит твердо и в мире с самим собой, не выступая из пределов своей природы, доколе в нем ни одно существо не восстает против другого и не разрывает тех уз любви, которыми все связал Художник...»⁵¹. Как особенно

⁴⁷ Зеньковский В., прот. 2011. Т. 4.

⁴⁸ Иоанн Дамаскин, прп. Три защитительных слова против отвергающих святыне иконы (Иоанн Дамаскин, прп. 1913. С. 404).

⁴⁹ Зеньковский В., прот. 2011. Т. 4. С. 359.

⁵⁰ Василий Великий, свт. Беседы на шестоднев (Василий Великий, свт. 2008. С. 338).

⁵¹ Григорий Богослов, свт. Слово 6, о мире, сказанное в присутствии отца после предшествовавшего молчания, по случаю воссоединения монашествующих (Григорий Богослов, свт. 2010. С. 132).

хорошо видно из дальнейшего текста свт. Григория, в образе «уз любви» открывается мудрое промышление Создателя о благе Его творения, разумное и закономерное, а потому хотя бы отчасти познаваемое. Видимо, поэтому Зеньковский считает, что «теория Ньютона о “всемирном тяготении” является лишь потускневшим и слабым отражением христианского учения об “узах любви”, связующих мир»⁵².

С другой стороны, Зеньковский использует учение свт. Григория Паламы о нетварных энергиях, пронизывающих мир и таким образом сообщающих ему единство⁵³. Но у этой трансцендентной реальности есть имманентный коррелят, который хотя и тварен, но при этом совершенно недоступен познанию — это есть некая апофатическая сфера в мире, которая также объединяет его: «Я имею в виду самое “дыхание жизни”, которое не есть “продукт” или “функция” идейной или чувственной сферы, но которое, наоборот, сообщает жизнь и чувственной и идейной сфере. Эта сила жизни, присущая всему тварному бытию (тот самый “пламень вещей”, о котором говорит св. Исаак Сирианин), она всегда налицо в своих проявлениях, но, кроме этих проявлений силы жизни, она остается закрытой, поистине апофатической основой бытия»⁵⁴. В связи с этим высказыванием отца Василия нельзя не вспомнить о том, что он понимал *время* как иррациональную, но в то же время творческую основу реальности. Надо думать, что время если и не тождественно этой «апофатической сфере» в мире, то должно быть очень тесно связано с ней.

5. ДУША И ТЕЛО

Но это лишь самые общие ответы, и притом в большей степени богословские, чем натурфилософские. Каким образом Зеньковский решает собственно психофизическую проблему как вопрос о взаимодействии конкретной души с конкретным телом? У нас уже имеются все необходимые части ответа, и остается лишь собрать их воедино. Что такое душа и тело? Это суть смежные «этажи» в иерархии бытия. Тело

⁵² Зеньковский В., прот. 2011. Т. 4. С. 360.

⁵³ Там же. С. 367.

⁵⁴ Там же. С. 368. Курсив прот. В. Зеньковского.

материально, но душа нематериальна, хотя и субстанциональна. Не существует какой-либо специфической «душевной материи», субстанциональность души обусловлена тем, что она есть энтелехия, конечная причина, объединяющий и формирующий принцип тех телесных элементов, душой которых она является. Вместе с тем она есть источник активности: душа деятельно формирует свое тело и управляет им, она в той или иной степени присутствует в каждом телесном движении как его цель. И это присутствие становится возможным благодаря тому, что в мире живого закон сохранения энергии нарушается.

Именно ценой этого предполагаемого нарушения закона сохранения энергии Зеньковскому удастся разорвать каузальную замкнутость физического, то есть второго — третьего «этажей» своей иерархии, сделав возможным психофизическое взаимодействие. Смысл этого взаимодействия теперь оказывается следующим: физическое состояние организма определяется его целями — так душа действует на тело; но и цели организма зависят от его физического состояния — так тело действует на душу.

Зеньковский объясняет нарушение закона сохранения тем, что материальный мир лишь условно можно считать изолированной системой, на самом деле материальная действительность постоянно обменивается энергией с нематериальной⁵⁵. Но это не значит, что закон сохранения энергии можно «спасти», учтя «психическую» или «психофизическую» энергию⁵⁶. Здесь мыслитель открыто полемизирует с энергетизмом В. Оствальда. Действительно, если понимать психическую энергию по Вундту, а Зеньковский именно так ее и понимает, то никакой закон сохранения в отношении этой энергии сформулировать не удастся. Во-первых, потому что она не поддается точному количественному измерению, а во-вторых, потому что она имеет тенденцию к неограниченному накоплению.

Следующая проблема, которая встает перед Зеньковским — это взаимоотношение высшей и низшей психики. Если каждая клетка сама по себе обладает психикой, то каким образом все эти отдельные «микро-психики» интегрируются, образуя целостную душу животного? С другой сто-

⁵⁵ Зеньковский В., прот. 2011. Т. 3. С. 347.

⁵⁶ Там же. С. 346.

роны, каким образом низшие психические процессы на уровне организма (например, рефлексy) интегрируются с высшей психической деятельностью? К сожалению, Зеньковский отказывается отвечать на этот вопрос: «Постичь природу этой живой иерархии, живой системы представляется почти невозможным; можно сказать только одно, наверное, что единство этой системы поддерживается столько же снизу, сколько и сверху как отдельными элементами системы, так и всей целостностью ее»⁵⁷.

Наконец, мыслитель задается вопросом: что же является носителем психической энергии? И здесь мы получаем уже вполне определенный ответ: психическая энергия принадлежит субъекту, личности, ведь именно он производит действия. Но субъект оказывается у Зеньковского не только носителем психической энергии, он оказывается ее источником, причем практически неиссякаемым: «духовная субстанция есть, по-видимому, неистощимый источник психической энергии»⁵⁸. Такое представление о психике как *reserutum mobile* может вызвать некоторое недоумение, однако становится более понятным, если вспомнить, что концепция психической энергии у Вундта очень близка к современной концепции информации. Субъект у Зеньковского — это не «психическая электростанция», а неистощимый источник творческой активности. И здесь конкретное смыкается с общим, творчество индивида становится образом уз любви, которыми тварная София и «просвечивающие» через нее нетварные энергии скрепляют единство мироздания. «В сфере высшей духовной действительности с особенной силой выступает закон возрастания духовной энергии, — и ничто так не передает этой неистощимости ее, этой дивной продуктивности, как то слово, которым мы пытаемся охватить природу Божества: любовь. И наша душа обнаруживает уже в работе памяти, но еще ярче в более высоких процессах такую же способность к самовозрастанию в своей душевной энергии. Поистине душа наша — образ Божий!»⁵⁹

В заключение следует затронуть последний вопрос, который никак не может быть обойден вниманием в богословском сочинении по

⁵⁷ Зеньковский В., прот. 2011. Т. 3. С. 357.

⁵⁸ Там же. С. 323.

⁵⁹ Там же. С. 361.

психофизической проблематике, а именно вопрос о бессмертии души. Удивительно, но в главных систематических сочинениях Зеньковского мы находим практически полное отсутствие сведений на эту тему! А между тем «аристотелевское» понимание души как энтелехии, которое мы встречаем у отца Василия, предполагает, что она может прекратить существование вместе с телом. К счастью, мыслитель несколько проясняет свою позицию в статье «Единство личности и проблема перевоплощения»⁶⁰. Действительно, Зеньковский считает душу смертной, более того, именно христианская антропология с ее учением о человеке как душевно-телесной целостности предполагает невозможность самостоятельного существования души: «Если со смертью душа может жить без тела, тогда действительно тело является чем-то вроде внешнего покрова души, при отделении от которого и начинается собственная жизнь души. И такое учение не только не согласуется с бесспорным фактом целостности личности, включающей в себя тело как органически связанную, а не внешне “приклеенную” часть свою, но и требует такой переработки учения о душе, при которой тело не играло бы никакой роли в жизни души»⁶¹.

Душа умирает вместе с телом, но личность сохраняется — здесь мы снова сталкиваемся с тем фактом, что персонология Зеньковского очень тесно связана с психофизической проблематикой. Напротив, учения, которые утверждают бессмертие души, предполагают гибель личности, как пишет мыслитель. С другой стороны, он обращает внимание на тот факт, что люди воскреснут при наступлении конца света не в других телах, а в тех же самых, поэтому тело (а значит, и душа?) каким-то образом погибает не полностью, оно продолжает быть связано с личностью и после смерти. «Воскресение не есть новое Воплощение, — иначе говоря, с христианской точки зрения смерть вовсе не есть развоплощение, не есть гибель эмпирической сферы в человеке. Распад тела не есть гибель телесности в человеке, не есть развоплощение — вот глубочайшая метафизическая идея христианства, одинаково важная и для понимания человека, и для понимания смерти. Не все в телесной

⁶⁰ Зеньковский В., прот. 1935. С. 83–108.

⁶¹ Там же. С. 95.

стороне человека, очевидно, погибает со смертью»⁶². Заключительный абзац своей статьи Зеньковский начинает словами: «Как и что сохраняется при смерти, почему смерть, неся с собой распад тела, не есть развоплощение — об этом сейчас мы не можем вести речь»⁶³. К сожалению, этот, наверное, наиболее интересный и нетривиальный вопрос отец Василий так и не осветил в своих работах.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, психофизическая проблема выступает у протоиерея Василия Зеньковского как глобальная проблема соединения «вертикальных» «ярусов» бытия, онтологически обособленных друг от друга. Обеспечить это единство призвана София как Церковь, единый теокосмический организм, в котором воплощенный Бог от начала мироздания является Главой, не сливаясь при этом с тварью. И здесь же, в Софии-Церкви, разрешается противоречие между индивидуальным и коллективным. При этом существенную роль играет концепция причинности как творческой активности, развитая Зеньковским.

Что касается связи между душой и телом конкретного индивида, то она осуществляется через его личность, а в качестве «механизма» этой связи выступает единство целеполагания в индивидуальном существе. Душа оказывается главным сосредоточием этого целеполагания, и отец Василий, таким образом, возвращается к аристотелевской концепции души как энтелехии. Здесь становится явной тесная связь между персонологией и онтологией мыслителя, в особенности с учением о причинности, которое он сам называл «сердцевиной метафизики».

В данной статье мы изложили основные идеи отца Василия Зеньковского относительно психофизической проблематики. Безусловно, большой интерес представляют как источники этих идей, так и степень их актуальности для современного богословия и философии. В другой нашей работе⁶⁴ мы постарались показать, что определенные мысли Зеньковского предвосхищают и дополняют некоторые перспективные

⁶² Зеньковский В., прот. 1935. С. 108.

⁶³ Там же.

⁶⁴ Парпара 2016а.

направления современной философии. Безусловно, при разработке столь сложных проблем ему не удалось избежать существенных затруднений как философских, так и богословских. Однако в целом религиозно-философский труд протоиерея Василия Зеньковского, безусловно, заслуживает творческого продолжения и развития.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Зеньковский В., прот. 1935 — *Зеньковский В., прот.* Единство личности и проблема перевоплощения // Переселение душ: Проблема бессмертия в оккультизме и христианстве. П., 1935. С. 83—108. [*Zenkovsky V., prot.* Edinstvo lichnosti i problema perevoploshcheniia (Unity and the problem of re-encarnation) // *Pereselenie dush: Problema bessmertiiia v okkul'tizme i khristianstve* (Transmigration of souls: The problem of immortality in the occult and christianity). Paris, 1935. P. 83—108.]
- Зеньковский В., прот. 2008. Т. 1 — *Зеньковский В., прот.* Преодоление платонизма и проблема софийности мира // Собрание сочинений. М., 2008. Т. 1. С. 394—419. [*Zenkovsky V., prot.* Preodolenie platonizma i problema sofinosti mira (Overcoming Platonism and the problem of wordly sofia) // *Sobranie sochinenii* (Collection of Works). Moscow, 2008. T. 1. P. 394—419.]
- Зеньковский В., прот. 2008. Т. 2 — *Зеньковский В., прот.* Об участии Бога в жизни мира // Собрание сочинений. М., 2008. Т. 2. С. 344—360. [*Zenkovsky V., prot.* Ob uchastii Boga v zhizni mira (On God's participation in the creation of the world) // *Sobranie sochinenii* (Collection of works). Moscow, 2008. T. 2. P. 344—360.]
- Зеньковский В., прот. 2011. Т. 3 — *Зеньковский В., прот.* Собрание сочинений. М., 2011. Т. 3. Проблема психической причинности. [*Zenkovsky V., prot.* *Sobranie sochinenii* (Collections of essays). Moscow, 2011. T. 3. Problema psikhicheskoi prichinnosti.]
- Зеньковский В., прот. 2011. Т. 4 — *Зеньковский В., прот.* Собрание сочинений. М., 2011. Т. 4. Основы христианской философии. [*Zenkovsky V., prot.* *Sobranie sochinenii* (Collection of Essays). Moscow, 2011. T. 4. Osnovy khristianskoi filosofii.]
- Парпара 2015 — *Парпара А. А.* Общий анализ причинности в христианской философии протоиерея Василия Зеньковского // БВ. 2016. № 20—21. Вып. 1—2. С. 73—95. [*Parpara A. A.* Obshchii analiz prichinnosti v khristianskoi

- filosofii protoiereia Vasilia Zenkovskogo (A general analysis of causality in the Christian philosophy of archpriest Basil Zenkovsky) // Bogoslovskii Vestnik (Theological Herald). 2016. № 20–21. Упр. 1–2. Р. 73–95.]
- Парпара 2016а – *Парпара А. А.* Психофизическая проблематика в творчестве прот. Василия Зеньковского. Диссертация на соискание степени магистра богословия. Сергиев Посад, 2016 (машинопись). [*Parpara A. A.* Psikhofizicheskaia problematika v tvorchestve prot. Vasilia Zenkovskogo. Dissertatsiia na soiskanie stepeni magistra bogosloviia (Psychophysical problems in the work of Archpriest Basil Zenkovsky. Thesis for a master's degree in Theology). Sergiev Posad, 2016.]
- Парпара 2016б – *Парпара А. А.* Современная философия сознания с точки зрения христианской апологетики // Ресурс: <http://www.bogoslov.ru/text/4817138.html> (дата обращения: 20.01.2016). [*Parpara A. A.* Sovremennaia filosofia soznaniia s tochki zreniia khristianskoi apoletiki (Modern Philosophy of Consciousness from the Point of View of Christian Apologetics) // Resurs: <http://www.bogoslov.ru/text/4817138.html>.]
- Wundt 1908 – *Wundt W.* Logik. Stuttgart, 1908. Bd. 3.

ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

- Василий Великий, свт.* 2008 – *Василий Великий, свт.* Творения. М., 2008. Т. 1. [*Vasilii Velikii, svt.* Tvoreniia (Works). Moscow, 2008. T. 1.]
- Григорий Богослов, свт.* 2010 – *Григорий Богослов, свт.* Творения. М., 2010. Т. 1. [*Grigorii Bogoslov, svt.* Tvoreniia (Works). Moscow, 2010. T. 1.]
- Декарт* 1989 – *Декарт Р.* Сочинения в двух томах. М., 1989. Т. 1. [*Descartes R.* Sochineniia v dvukh tomakh (Works in two volumes). Moscow, 1989. T. 1.]
- Иоанн Дамаскин, прп.* 1913 – *Иоанн Дамаскин, прп.* Полное собрание творений. СПб., 1913. Т. 1. [*Ioann Damaskin, prp.* Polnoe sobranie tvoreniia (Complete collection of works). Saint Petersburg, 1913. T. 1.]

Abstract

Parpara A. A. Psychophysical problem in the ontology of archpriest Basil Zenkovsky

In this article the A. discusses the views of archpriest Basil Zenkovsky on the problem of the relationship of the psychological and physical in the general context

of the ontology of the thinker. The A. explores the hierarchy of the levels of being according to Zenkovsky and Sophia as the key concept, which unites these levels. He gives an overview of the teaching of the thinker about the ideal, about the relationship of the created Sophia and uncreated Wisdom, about the difference between mechanical and organic causality. The A. discusses the problem of the relationship between individual soul and body and the immortality of the person.

Keywords: Russian religious philosophy, ontology, metaphysics, causality, teleology, the law of conservation of energy, ideal, cosmology, sophiology, soul and body, psychophysical problem, person.

УЧЕНИЕ О ЛОГОСАХ
В МЕТАФИЗИКЕ И КОСМОЛОГИИ
ПРП. МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА:
ОПЫТ СИСТЕМАТИЗАЦИИ¹

УДК 276 (111)

Аннотация

В статье рассматривается место логосов сущего в метафизической и космологической мысли прп. Максима Исповедника. Предлагается оригинальная авторская классификация логосов согласно трем модусам: идеальному (логос как Божественный замысел), реальному (логос как сущность вещи) и ментальному (логос как объект познания). Как Божественные замыслы, логосы вечно предсуществовали в Боге, и в соответствии с ними Бог привел все в бытие. При этом логосы никак не связаны с Божественной сущностью, но соответствуют уровню Божественных энергий и волений. Все логосы, как частные, так и общие, объединяются в Божественном Логосе — Боге Сыне, Который является как их средоточием, так и трансцендентным Первоначалом. В тварном мире логосам соответствуют заложенные в сущее формирующие принципы, которые определяют собой сущность каждой вещи и ее основные природные свойства и характеристики, а также цель ее существования. Наряду с универсальными логосами существуют и логосы индивидов. Все логосы образуют онтологическую иерархию, обуславливающую собой все разнообразие тварных существ, а также их внутреннее природное единство и различные взаимосвязи между ними. Рассеянные в мире невидимые логосы могут становиться объектом разумного познания, постепенно ведя человека к богопознанию и соединению с Богом, то есть к обожению, которое есть конечная цель и Божественный замысел о тварном мире.

Ключевые слова: Максим Исповедник, метафизика, онтология, учение об идеях, патристика, теология, космология, богопознание, обожение.

¹ Статья написана в рамках исследовательского проекта РГНФ № 150300211 «Метафизика в интеркультурном пространстве: история и современность».

Знаменитое учение прп. Максима Исповедника о логосах сущего (λόγοι τῶν ὄντων), играющее важнейшую роль в его метафизике и космологии, давно привлекало внимание исследователей. О нем писали как отечественные ученые — С. Л. Епифанович², А. И. Бриллиантов³, В. М. Лурье⁴ и особенно В. В. Петров⁵, так и многие иностранные специалисты — И.-А. Далмэ⁶, П. Шервуд⁷, Х. У. фон Бальтазар⁸, Л. Тунберг⁹, В. Караяннис¹⁰, Ж.-К. Ларше¹¹, Г. Каприев¹² и особенно Т. Толлефсен¹³, посвятивший анализу учения прп. Максима о логосах целую монографию, в которой он рассматривает это учение как «своего рода учение об идеях»¹⁴. При этом каждый исследователь представил свое видение или свою версию учения прп. Максима о логосах. Оно столь глубоко и многообразно, что представляет собой поистине уникальное явление в истории патристической мысли, которое трудно, да и невозможно охватить во всей полноте. В этом отношении характерно высказывание профессора Толлефсена: «Учение о логосах — это не только учение о метафизических принципах в космологическом смысле, но учение, имеющее много измерений (a multidimensional doctrine) и тесно связанное со всем Божественным домостроительством творения и искупления»¹⁵. Наш современный отечественный исследователь В. В. Петров в своей монографии об онтологии и методе прп. Максима Исповедника лишь коснулся его учения о логосах¹⁶. Более подробно

² Епифанович 1915. С. 59, 62–68.

³ Бриллиантов 1898. С. 214–215, 220–224.

⁴ Лурье 2006. С. 368–374.

⁵ Петров 2007а. С. 19–24; Петров 2007б. С. 112–128; Петров 2013. С. 376–393.

⁶ Dalmais 1952. P. 244–249.

⁷ Sherwood 1955. P. 166–180.

⁸ Balthasar 1941. S. 110–117.

⁹ Thunberg 1965. P. 73–79.

¹⁰ Karayiannis 1993. P. 201–231.

¹¹ Larchet 1994. P. 19–24; Larchet 1996. P. 112–131; Larchet 2003. P. 134–136.

¹² Каприев 2011. С. 96–103.

¹³ Tollefsen 1999.

¹⁴ Ibid. P. 21.

¹⁵ Ibid. P. 66.

¹⁶ Как признается сам автор, «изложение внутренне противоречивого учения Максима Исповедника о логосах сущего выходит за рамки настоящей работы, поэтому

он рассмотрел различные логико-философские трудности, или «антиномии», этого учения, такие как онтологический статус логоса, соотношение его с сущностью вещи и общими природами, решение проблемы универсалий и др., в двух своих более поздних статьях¹⁷. Но и в этих кратких работах, написанных с позиции историка философии, не слишком углубляющегося в богословские тонкости, мы не находим исчерпывающего анализа данной темы, поэтому в настоящей статье мы предпримем еще одну попытку представить свой опыт прочтения и систематизации учения прп. Максима о логосах, прекрасно понимая, как мы далеки от проникновения в глубины метафизической мысли преподобного отца.

Хотя прп. Максим Исповедник нигде не изложил своего учения о логосах в систематической форме, как представляется, можно выделить три важнейших аспекта этого многозначного и многофункционального понятия: 1) *идеальный* (логос как Божественный замысел), 2) *реальный* (логос как внутренняя сущность или природа вещи) и 3) *ментальный* (логос как объект разумного познания)¹⁸. Рассмотрим их по порядку.

в настоящем разделе мы не обсуждаем его подробно, предполагая рассмотреть взгляды Максима в специальном исследовании» (Петров 2007а. С. 139. Примеч. 30).

¹⁷ См. выше примеч. 4. Отметим, что содержание второй статьи (Петров 2013) практически полностью повторяет содержание первой (Петров 2007б), но в сокращенном виде.

¹⁸ Искушенный читатель сразу же заметит параллель между предлагаемой нами классификацией логосов у прп. Максима и западным средневековым учением о трех модусах существования универсалий: ante rem («до вещей», в Божественном Интеллекте), in re («в вещах», в самих творениях) и post rem («после вещей», в человеческом интеллекте; см., например: *Albertus Magnus*. Summa theologiae 1, 317а; 2, 44b; *Thomas Aquinas*. Contra Gentes 1, 65, 2; Summa theologiae Ia, 15, 2, ad 2; Ia, 55, 3, ad 1; Ia, 58, 7; *Bonaventura*. Itinerarium 3, 3 и др.). Действительно, при чтении текстов прп. Максима данная схема, восходящая к знаменитому Εἰσαγωγή неоплатоника Порфирия (см.: *Isagoge*. Prol. L. 10–14), а потому хорошо известная в VII веке, постоянно приходила нам на ум, поскольку она действительно способна полно и непротиворечиво описать различные смыслы и функции понятия λόγος у преподобного отца. Именно она помогает избежать представления об учении прп. Максима о логосах как «внутренне противоречивом» (Петров 2007а. С. 139. Примеч. 30) и о «неясности онтологического статуса логоса» (Петров 2013. С. 385).

Со своей идеальной стороны, логосы суть те Божественные замыслы, или идеи-образцы¹⁹, которые вечно предсуществовали в Боге и согласно которым Бог привел все вещи из небытия в бытие:

Логосы всего, что по сущности существенно существует, возникло, возникает, появляется или появится, неколебимо предсуществуют в Боге (ἐν τῷ Θεῷ προὑπάρχουσι παγίως ὄντες οἱ λόγοι), и согласно этим логосам все существует, возникло и всегда пребывает по [Божественному] намерению (κατὰ πρόθεσιν) [в] своих логосах... Ибо нет совершенно ничего из всего сущего, чей логос не предсуществовал бы в Боге (παρὰ τῷ Θεῷ ὁ λόγος προένεστιν). И то, чьи логосы сущности (τῆς οὐσίας οἱ λόγοι) предсуществуют в Боге (παρὰ τῷ Θεῷ προὑπάρχουσι), очевидно, получает возникновение согласно Божественному намерению (κατὰ πρόθεσιν θεῖον). А то, что получает возникновение согласно Божественному намерению, имеет прочное существование по сущности, неподвижное к небытию. А то, что после возникновения обладает существованием по сущности, которое от бытия не подвигается к небытию, — его логосы являются неколебимыми и прочными, имея одно лишь начало бытия — [Божественную] Премудрость, из Которой и ради Которой они существуют и от Которой они обладают силой к неизменному бытию. А то, чьи логосы неколебимо пребывают в Боге, и относительно них неизменно существует намерение Бога, сотворившего все — ибо намерение Бога вообще не ограничивается никакими временными пределами и не принимает изменения или превращения вместе с подлежащими, — его существование, конечно же, нетленно²⁰.

¹⁹ Логосы в этом аспекте отождествляют с Божественными идеями многие исследователи; см., например: Епифанович 1915. С. 65–66; Бриллиантов 1898. С. 214, 224; Лосский 2012. С. 135–143; Tollefsen 1999. P. 21–22 и др. Бездоказательную критику тезиса Толлефсена мы встречаем у Ж.-К. Ларше (см.: Larchet 2010. P. 392–393. Примеч. 271), который в другом месте своей работы сам называет логосы «идеями и волениями Божиими по поводу Его творений» (Ibid. P. 394). Термин «замысел», «помысел» или «мысль» используют современные отечественные исследователи, см.: Лурье 2006. С. 370; Петров 2007а. С. 20, 23; Петров 2013. С. 386.

²⁰ *Maximus Confessor. Ambigua ad Joannem* 42. 15. Все русские цитаты *Ambigua* из мы приводим в нашем авторском переводе. После номера амбигвы указывается номер параграфа по изданию: N. Constat. Cambridge — L., 2014). См. также: Ibid. 7. 16–22; 42. 13–14; *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium* 2; 13 и др.

Таким образом, по мысли прп. Максима, в Боге от века существуют «природные логосы» (*φυσικὸι λόγοι*), или «логосы сущности» (*λόγοι τῆς οὐσίας*), всех видимых и невидимых творений²¹. Опираясь на различие в Боге между сущностью и энергиями, находящимися «около Бога» (*περὶ Θεόν*)²², преподобный учит, что все это множество существующих в Боге логосов отражает бесконечное разнообразие Божественных энергий, которым они соответствуют и согласно которым Бог присутствует в тварных вещах:

Ум, естественно воспринимающий все содержащиеся в сущих логосы (*πάντων τῶν ἐν τοῖς οὐσι λόγοι*), в которых он созерцает бесконечные действия Бога (*ἀπειρούς ἐνεργείας Θεοῦ*), производит, истинно говоря, беспредельное множество различий в Божественных действиях (*θείων ἐνεργειῶν*)²³.

Поскольку в Боге *предвечно* заключаются логосы всех вещей, посредством этих логосов Он знает все вещи еще прежде их бытия:

В Боге неизменно пребывают логосы всего (*πάντων οἱ λόγοι*), согласно которым говорится, что Он знает все прежде его возникновения (*καθ' οὗ καὶ γινώσκειν τὰ πάντα πρὶν γενέσεως αὐτῶν*), поскольку в Нем и у Него поистине существуют все сущие²⁴.

Вследствие этого для Бога «нет совершенно ничего нового, поскольку все, что существует или будет существовать, Он уже предвозжелал, предзамыслил и предузнал; а каждое сущее Он осуществляет и приводит в бытие в благоприятный и подходящий [для этого] момент»²⁵.

²¹ См.: *Maximus Confessor. Capita de caritate* 1, 97–99; *Idem. Ambigua ad Joannem* 7, 16; 42, 15; *Idem. Mystagogia* 2 и др.

²² См.: *Ambigua ad Joannem* 7, 12; 10, 37; 10, 96; 15, 9; 22, 2–3; 23, 4; 67, 10; *Capita Theologica* 1, 47–50; *Quaestiones ad Thalassium* 60:95–98; *Mystagogia* 5:61–62; *Opuscula theologica* 1 // PG 91, 33AC; *Ibid.* 8 // PG 91, 96A; *Disputatio cum Pyrrho* // PG 91, 344BC; *Epistula* 6 // PG 91, 432C и др.; подробнее об этом различии см.: Larchet 2010. P. 350–421.

²³ *Ambigua ad Joannem* 22, 2.

²⁴ *Ibid.* 7, 19; ср.: *Capita de caritate* 4, 4.

²⁵ *Ambigua ad Joannem* 42, 13.

Вслед за автором «Ареопагитик»²⁶ прп. Максим Исповедник отождествляет логосы с Божественными «исхождениями» (*πρόοδοι*)²⁷, а также «предопределениями» (*προορισμοί*) и «волениями» (*θελήματα*), согласно которым Бог заранее знает все вещи:

Эти логосы в Писании называются предопределениями и Божественными волениями (*προορισμοῦς καὶ θεῖα θελήματα*)... Бог знает сущее не [так, что] чувственное — чувственно, а умопостигаемое — умственно. Ибо невозможно, чтобы Тот, Кто превосходит сущее, постигал бы сущее согласно сущему, но мы утверждаем, что Он знает сущее как Свои собственные воления (*ἴδια θελήματα*), присоединив к этому и разумный довод. В самом деле, если Бог Своей волей (*θελήματι*) сотворил все и весьма благочестиво и справедливо признать, что Бог знает Свою собственную волю, значит, Бог знает сущее как Свои собственные воления²⁸.

Таким образом, логосы сущего относятся к уровню Божественных энергий и волений²⁹; они являют Бога в Его творческой и промыслительной активности в мире и никак не связаны с непреступной Божественной

²⁶ См.: *Ps.-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus* 5, 8 (Ed. K. Aland, E. Mühlenberg. В. — New York, 1990.)

²⁷ См.: *Ambigua ad Joannem* 7. 20; *Quaestiones ad Thalassium* 2.

²⁸ *Ambigua ad Joannem* 7. 24; ср.: *Quaestiones ad Thalassium* 13:6–17.

²⁹ Или, по выражению В. Н. Лосского, «идей-волений» (см.: Лосский 2012. С. 135–136, 138, 142). К «нетварным энергиям» логосы у прп. Максима Исповедника причисляют многие исследователи: С. Л. Епифанович (см.: Епифанович 1915. С. 65–67), В. М. Лурье (см.: Лурье 2006. С. 370) и др. Примечательно, что В. В. Петров, будучи прежде всего историком философии, вообще не учитывает этого различия и бездоказательно утверждает, будто «онтологически логос принадлежит к божественной природе» (Петров 2013. С. 385). Гораздо точнее определение православного патролога и богослова Ж.-К. Ларше: «Логосы сущих не являются проявлениями Божественной сущности, но проявлениями творческой воли Бога» (Larchet 1996. P. 114). При этом еще архим. Василнос Караяннис не без оснований подметил некое тонкое различие между логосами и энергиями: хотя «логосы сущих вечно находятся в Боге и являются нетварными, ум постигает присутствие Божественных энергий в этих логосах сущих, и эти энергии суть нетварные... Множественность и различие логосов сущих приводит к тому, что энергии также умножаются и диверсифицируются» (Karayanis 1993. P. 218; это мнение разделяет и Ж.-К. Ларше, см: Larchet 2010. P. 392, 394–395; Larchet 2003. P. 133).

сущностью. Как таковые, они являются связующим звеном или мостом, который соединяет Творца и Его творение, так что посредством логосов «все сотворенное... причастно Богу» (τὰ γεγονότα... μετέχει Θεοῦ)³⁰.

Если теперь рассмотреть логосы со стороны самих тварных вещей, — а в творении, согласно прп. Максиму, следует различать «логос и [его] проявление» (τὴν κτίσιν εἰς λόγον καὶ ἐπιφάνειαν), то есть смысл вещи и саму вещь³¹, — то они будут тождественны изначально заложенным в сущее формирующим принципам или сущностным смыслам³² — своего рода универсальным «генетическим кодам», которые определяют собой сущность, или природу, каждой вещи и ее основные природные свойства. При этом логос у Исповедника — это не просто аристотелевская форма вещи, отличающаяся от бесформенной материи и наделяющая ее определенностью, и не просто заложенная в материю слепая сила саморазвития, подобная «сперматическим логосам» стоиков, но особое духовное начало и причина (ἀρχὴ καὶ αἰτία) каждой вещи, а также ее конечная цель (τέλος, σκοπός)³³.

Согласно прп. Максиму, каждой сотворенной вещи соответствует ее особенный, индивидуальный логос (ὁ λόγος τῆς τοῦ καθ' ἕνα οὐσίας)³⁴, который характерен именно для нее и делает из нее конкретную, определенную вещь, отличную от других вещей и неповторимую в своем своеобразии. Чтобы продемонстрировать это, Исповедник прибегает к представлению о «суде Божиим» (κρίσις), под которым он понимает особое воздействие Бога на сотворенный мир:

Различие [творений] указывает на суд, благодаря которому мы, исходя из наличия в каждом сущем природной способности, соответствующей под-

³⁰ Ambigua ad Joannem 7. 16; см. также: Ibid. 7. 21–22; 7. 26; 7. 31; 7. 37.

³¹ Quaestiones ad Thalassium 32:21–22.

³² Ср.: Ambigua ad Joannem 17. 7 οἱ ἐκάστῳ τῶν ὄντων τῇ ὑπάρξει πρῶτως ἐγκαταβληθέντες λόγοι. Термин «формирующий принцип» предложил еще С. Л. Епифанович (см.: Епифанович 1915. С. 59), а выражение «сущностной смысл», принадлежащее В. Н. Лосскому, сходно с франц. «principe ou raison essentiel» (см.: Larchet 1996. Р. 113).

³³ См.: Ambigua ad Joannem 7. 17; Quaestiones ad Thalassium 13. См., например: Larchet 1996. Р. 113; Larchet 2003. Р. 135.

³⁴ Ambigua ad Joannem 17. 9; ср.: Ibid. 7. 16; 10. 36.

лежащему сущности, научаемся, что Бог есть премудрый распределитель логосов каждого отдельного сущего (τῶν καθ' ἕκαστα λόγων). Я имею в виду... не тот суд, который воспитывает и как бы наказывает согрешающих, но тот, который является охраняющим и разграничивающим сущее распределением, согласно чему каждое сотворенное сущее в единстве с теми логосами, по которым оно возникло (ἕκαστα τοῖς καθ' οὓς γεγένηται συνημμένα λόγοις), колеблется пребывает в неизменном согласии с законом, заключающимся в его природной тождественности, как Создатель изначально определил и осуществил относительно каждого отдельного сущего, чтобы ему быть, чем быть, как быть и каким быть³⁵.

Таким образом, логос наделяет каждую вещь ее сущностью и существенными свойствами, ставя ее в непосредственную связь с Богом и тем самым делая ее причастной Богу, ведь, по словам преподобного, «мы являемся и называемся частью Бога (μοῖρα Θεοῦ) из-за того, что логосы нашего бытия предсуществуют в Боге»³⁶. При этом Исповедник не ограничивается признанием частных логосов, но полагает, что индивидуальный логос каждой вещи восходит к видовым логосам, а те, в свою очередь, — к родовым и всеобщим, так что образующаяся таким образом иерархия логосов обуславливает собой как разнообразие тварных существ, так и их внутреннее природное единство:

Все, что особым образом отличается друг от друга благодаря собственным различиям, соединено благодаря всеобщему и родовому тождеству. И [все] подталкивается к единству и тождеству друг с другом неким родовым логосом природы (γενικῶ τιμι λόγῳ φύσεως), как, например, один род благодаря сущности соединяется с другим и обладает единством, тождеством и нераздельностью... Все родовое согласно своему собственному определению целиком, нераздельно и единообразно присуще всему тому, что им охватывается, и все единичное целиком созерцается в отношении рода. Подобным образом и виды, будучи освобождены от разнообразных

³⁵ Ambigua ad Joannem 10. 36–37.

³⁶ τὸς τοῦ εἶναι ἡμῶν λόγους ἐν τῷ Θεῷ προϋφεστάναι (Ambigua ad Joannem 7. 20; ср.: Ibid. 7. 16–17).

различий, становятся тождественными друг другу по роду. И индивиды, соединяясь друг с другом по виду, обретают полное единство и тождество друг с другом, благодаря одной и той же природе получая неразличность и освобождаясь от всякого несходства. Наконец, привходящие свойства, соединяясь друг с другом благодаря подлежащему, обладают единством, которое никак не разделяется в подлежащем»³⁷.

Можно сказать, что это сама «сущность всех сущих» (οὐσία ἢ τῶν ὄντων ἀπάντων) движется «вниз и вверх» посредством своего рода онтологического «расширения и сужения» (τῷ κατὰ διαστολὴν καὶ συστολὴν λόγῳ τε καὶ τρόπῳ)³⁸:

Сущность (οὐσία) движется от самого общего рода через менее общие к видам, посредством которых и на которые ей свойственно разделяться, продвигаясь вплоть до самых частных видов, которыми оканчивается ее расширение, ограничивающее ее бытие снизу. И опять-таки она сводится от самых частных видов, через более общие, возвращаясь к самому общему роду, которым оканчивается ее сужение, устанавливающее ее бытие сверху³⁹.

Таким образом, согласно прп. Максиму Исповеднику, каждая тварная вещь определяется не одним, а сразу множеством логосов: одним логосом, который соотносит ее с определенным родом (γένος), другим — который соотносит ее с определенным видом (εἶδος); одни логосы определяют сущность (οὐσία) и природу (φύσις) вещи, другие — ее способности (δύναμις), действия (ἐνέργεια) и претерпевания (πάθος), ее внешний вид (εἶδος, σχῆμα), структуру (κρᾶσις), состояние (θέσις) и связь (σύνθεσις); существует также множество других логосов, которые определяют ее качества, количество, отношения, место, время, положение, движение, покой и другие ее состояния и характеристики⁴⁰.

³⁷ Ambigua ad Joannem 41. 10.

³⁸ Ср. сходное определение Т. Толлефсена: «Движение расширения и сужения есть своего рода онтологическое упорядочивание или “движение”» (Tollefsen 1999. P. 78).

³⁹ Ambigua ad Joannem 10. 89; ср.: Quaestiones ad Thalassium 2.

⁴⁰ См.: Ambigua ad Joannem 10. 35–39; 15. 5; 17. 7–9. См. также: Larchet 1996. P. 113.

При этом некоторые из этих логосов относятся не только к данной конкретной вещи, но к другим вещам, именно поэтому одни логосы определяют собой частное и единичное, а другие — родовидовое и всеобщее (τὰ καθόλου τε καὶ τὰ καθ' ἕκαστον)⁴¹. То, что прп. Максим признает наряду с родовидовыми общими логосами существование индивидуальных, частных логосов, отличает его концепцию от классического платоновского учения об идеях, которые могут быть лишь всеобщими, и придает ценность индивидуальному бытию, сохраняющему свою независимость и самостоятельность⁴². Вместе с тем, при всем множестве логосов, которым причастна каждая индивидуальная вещь, она не теряет своего единства, поскольку существуют особые логосы, согласно которым происходит соединение различных логосов внутри одной и той же индивидуальной вещи и которые позволяют ей пребывать в единстве с собой и другими вещами⁴³, что обеспечивает гармонию между составными частями мирового целого и согласие различных законов под неустанным управлением Промысла Божия:

Созерцая неизменную тождественность по сущности [и] виду и безукоризненное управление каждой из сотворенных вещей, мы представляем в уме Того, Кто в неизреченном единстве содержит и сохраняет все четко отделенным друг от друга согласно тем логосам, по которым возникло каждое отдельное сущее (καθ' οὗς ὑπέστησαν ἕκαστα λόγους)... Умный Промысл (πρόνοιαν νοῦ)... содержит весь мир и сохраняет его в согласии с теми логосами, по которым вселенная первоначально пришла в бытие (καθ' οὗς τὸ πᾶν προηγουμένως ὑπέστη λόγους)⁴⁴.

⁴¹ Ambigua ad Joannem 7. 16; ср.: Ambigua ad Joannem 10. 36; 21. 5.

⁴² См.: Ambigua ad Joannem 10. 101; Quaestiones ad Thalassium 2 и др.

⁴³ По мнению Ж.-К. Ларше, множество логосов, которым соответствует каждая индивидуальная вещь, синтезируются и объединяются в ее собственном, индивидуальном логосе (Larchet 1994. P. 20.). Однако эта гипотеза не подтверждается текстами самого прп. Максима, которые говорят скорее о том, что за объединение различных логосов в одной вещи отвечают особые логосы единства и тождества.

⁴⁴ Ambigua ad Joannem 10. 36–37; ср.: Ibid. 10. 41; 41. 10.

Согласно прп. Максиму, существуют также логосы, которые определяют порядок существования и преемственность тварных вещей, а также логосы, которые определяют процессы их количественного увеличения и уменьшения, и другие логосы, которые отвечают за качественные изменения. Другими словами, одни логосы отвечают за неизменность и самотождественность природы вещей, их способностей, деятельностей и отношений между ними, а другие логосы — за их разнообразные изменения и движения. Действительно, обсуждая слова свт. Григория Богослова о том, что видимые вещи, будучи хорошо утверждены, «неподвижно движутся и вращаются»⁴⁵, преподобный говорит:

Все видимое движется и вращается неподвижно (*ἀκινήτως κινεῖσθαι τε καὶ φέρεσθαι*): с одной стороны, по причине логоса, благодаря которому оно возникло (*τῷ λόγῳ, ᾧ γέγονε*), оно неизменно существует по природе, способности, действию, порядку и пребыванию, и ни в чем не выходит за пределы своей природной особенности, не превращается одно в другое и не сливается [с ним]. С другой стороны, видимое движется благодаря логосу, отвечающему за течение и истечение (*τῷ κατὰ ῥοήν καὶ ἀποῤῥοήν λόγῳ*), увеличиваясь и уменьшаясь количественно, изменяясь качественно, вообще говоря, [движется] по взаимному преемству, поскольку предшествующее уступает место последующему. Кратко говоря, все сущие совершенно устойчивы и неподвижны (*στάσιμά τε παντελῶς εἰσι καὶ ἀκίνητα*) благодаря тому логосу, согласно которому они возникли и существуют (*καθ' ὃν μὲν ὑπέστησάν τε καὶ εἰσὶ λόγον*); но все движутся и колеблются благодаря логосу тех [свойств], которые созерцаются около них (*τῷ δὲ τῶν περὶ αὐτὰ θεωρουμένων λόγῳ*), — логосу, согласно которому премудро существует и осуществляется управление этой вселенной (*ἡ τοῦ παντὸς τούτου οἰκονομία*)⁴⁶.

В одних логосах заключаются принципы множественности и различия, движения и покоя, наблюдаемых в мире, ведь, как умозаключает преподобный, если в мире существует множество различных вещей, то

⁴⁵ См.: *Gregorius Nazianzenus. Oratio 28, 6.*

⁴⁶ *Ambigua ad Joannem 15. 5; ср.: Capita Theologica 1, 9.*

следует признать существование и «различных логосов, благодаря которым вещи обладают бытием по сущности (*διαφόρους καὶ τοὺς οἷς κατ' οὐσίαν ὑπάρχουσι λόγους*) и благодаря которым, а скорее по причине которых, различаются те, которые различны (*δι' οὗς διαφέρουσι τὰ διαφέροντα*). Ведь не различались бы друг от друга те, которые различны, если бы не было различия в самих логосах, благодаря которым они пришли в бытие»⁴⁷. В то же время другие логосы, наоборот, отвечают за единство вещей, делая невозможным познание вещей отдельно друг от друга, поскольку все вещи находятся во взаимосвязях и объединяются благодаря своим логосам, постепенно восходящим ко все большей всеобщности вплоть до их высшего единства, заключающегося в Божественном Логосе⁴⁸. Так благодаря разнообразным логосам в тварном бытии существует своего рода «нераздельное различие» (*ἀδιαρέτως διαφορά*) между вещами и «неслитная особенность» (*ἀσύγχυτον ιδιότητα*) каждой из них⁴⁹. Поскольку, как мы показали выше, логосы всех вещей заключались в Боге вечно, еще прежде творения мира, каждая вещь согласно своему логосу в возможности и потенциально уже существовала в Боге прежде всех веков; однако тогда она еще не существовала в действительности и актуально, но лишь потенциально или, точнее, каузально; а к актуальному бытию она приводится согласно тому же самому логосу в определенное время, которое Бог Своей Премудростью определил как наиболее подходящее для ее возникновения⁵⁰. При этом прп. Максим подчеркивает, что появление какой-либо отдельной вещи, как и возникновение всей вселенной само по себе не является необходимым, будучи актом Божественной воли, а не природы, поскольку Бог привел все вещи из небытия в бытие согласно Своим вечным логосам, или разумным замыслам, по Своей благой воле, которая воплощает эти Божественные замыслы в действительность:

⁴⁷ Ambigua ad Joannem 22. 2.

⁴⁸ Ambigua ad Joannem 41. 10.

⁴⁹ Ambigua ad Joannem 7. 15.

⁵⁰ См.: Ambigua ad Joannem 7. 19; ср.: Ibid. 7. 16; 42. 13; Quaestiones ad Thalassium 2. Под всеобщим здесь могут пониматься как логосы (тогда их творение следует понимать в несобственном смысле как причинение), так и мировые элементы и части вселенной, например духовная и чувственно воспринимаемая природа.

Содержа в Себе существовавшие прежде веков логосы сотворенных вещей (τοὺς λόγους τῶν γεγονότων πρὸ τῶν αἰώνων προὔφεστῶτας), Бог по Своей благой воле (βουλήσει ἀγαθῆ) согласно этим логосам привел в бытие из не-сущего (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος) видимое и невидимое творение, Словом и Премудростью сотворив и творя все в надлежащее время — как всеобщее (τὰ καθόλου), так и единичное (τὰ καθ' ἕκαστον)⁵¹.

По мысли Исповедника, именно свободная и благая воля Божия является тем средством, при помощи которого мир переходит из потенциального состояния в актуальное, обретая самостоятельное существование, ведь «Творец, когда захотел (ὅτε ἐβουλήθη), осуществил и привел [в бытие] от вечности предсуществовавшее в Нем знание о всех сущих (τὴν ἐξ αἰδίου ἐν ἑαυτῷ τῶν ὄντων προὔπαρχουσαν γνῶσιν)»⁵². При этом преподобный описывает процесс творения как последовательное «выведение» (πρόοδος) вещей из их логосов, где они существовали от века:

Бог, сразу образовав (ἅπαξ συμπληρώσας)⁵³, как знает Он Сам, первые логосы сотворенных вещей и общие сущности сущих (τοὺς πρώτους τῶν γεγονότων λόγους καὶ τὰς καθόλου τῶν ὄντων οὐσίας)⁵⁴, до сих пор осуществляет не только сохранение их в бытии, но и актуальное созидание, исхождение и образование содержащихся в них в возможности частей (τὴν κατ' ἐνέργειαν τῶν ἐν αὐτοῖς δυνάμει μερῶν δημιουργίαν πρόοδόν τε καὶ

⁵¹ Ambigua ad Joannem 7. 16; ср.: Ibid. 7. 24.

⁵² Capita de caritate 4, 4.

⁵³ В данном случае речь не идет о творении в собственном смысле (неслучайно здесь используется глагол συμπληρώω, букв. «наполнять», «заполнять»), ибо, как мы видели, логосы вечны, но речь идет скорее о сведении воедино Божественных мыслей о мире, либо о мгновенном творении мировых основ («творении вкратце», по свт. Василию Великому, см.: Hexameron 1, 6).

⁵⁴ По всей вероятности, выражения «первые логосы» и «общие сущности» здесь являются синонимами; и в целом прп. Максим часто отождествляет понятие «логос бытия» (λόγος τοῦ εἶναι) с общей сущностью или природой, а «способ существования» (τρόπος ὑπάρξεως) — с ипостасью, т.е. единичной вещью. См.: Ambigua ad Thomam 1. 28–31; Ambigua ad Joannem 23. 4; 67. 10; Mystagogia 23:66–77; Oratio Dominica L. 461–463 и др.; см. также: Larchet 1996. P. 125–151; Larchet 2003. P. 128, 139–145.

σύστασιν), а также уподобление посредством Промысла отдельных сущих их общим [логосам] (τὴν πρὸς τὰ καθόλου τῶν μερικῶν ἐξομοίωσιν)⁵⁵.

Таким образом, в процессе творения каждая вещь из потенциально-го бытия, которое она имела в своих предсуществующих в Боге логосах, постепенно переходит к своему актуальному бытию:

В Боге и у Него поистине существуют все сущие, даже если все эти сущие — как те, которые существуют, так и те, которые будут существовать, — приводятся в бытие не одновременно со своими логосами или с познанием их Богом, но каждое в подходящее время сообразно Премудрости Создателя надлежащим образом творится согласно своим логосам и получает самостоятельное бытие в действительности (καθ' ἑαυτὰ τὸ εἶναι τῇ ἐνεργείᾳ). В самом деле, Создатель всегда существует в действительности, а творения [тогда] существовали только в возможности (δυνάμει μὲν ἐστίν), но еще не в действительности (ἐνεργείᾳ δὲ οὐκ ἔτι), поскольку невозможно, чтобы одновременно существовало Беспредельное и ограниченное пределом⁵⁶.

Бог не только творит каждую вещь согласно ее вечному логосу, но и сохраняет ее Своим Промыслом, актуализируя ее потенции, а также приводит ее обратно к Самому Себе согласно тому логосу, по которому она была сотворена. В самом деле, согласно прп. Максиму, все вещи «существуют, возникли и пребывают, природным движением всегда приближаясь к своим логосам, сообразным с намерением [Божиим] (ἀεὶ τοῖς ἑαυτῶν κατὰ πρόθεσιν λόγοις διὰ κινήσεως φυσικῆς ἐγγίζοντα), и так сохраняясь в бытии»⁵⁷.

При этом логосы всех вещей, частные и общие, объединяются и собираются как в своем высшем Средоточии и Первоначале⁵⁸ в Божественном Логосе — Боге Сыне, Который есть «пребывающий Сам по

⁵⁵ Quaestiones ad Thalassium 2:7–13.

⁵⁶ Ambigua ad Joannem 7. 19; ср.: Ibid. 42. 13.

⁵⁷ Ambigua ad Joannem 42. 15.

⁵⁸ Ср. характерное определение Т. Толлефсена: «Логос метафизически есть Средоточие логосов (the centre of the logoi), и Он присутствует в каждом из них» (Tollefsen 1999. P. 68).

себе, сущностный и ипостасный Бог Слово (Θεὸν Λόγον) Бога и Отца и Который есть начало и причина всего»⁵⁹. Прп. Максим поясняет это, используя термины и образы из «Ареопагитик»:

Единый Логос есть множество логосов (πολλοὶ λόγοι ὁ εἷς Λόγος ἐστὶ), и множество [логосов суть] единый [Логос] (εἷς οἱ πολλοί). В самом деле, согласно благоприличному, творческому и сохраняющему выступлению (κατὰ τὴν ἀγαθοπρεπῆ ποιητικὴν τε καὶ συνεκτικὴν πρόοδον) Единого во [многие] сущие, единый [Логос] есть множество [логосов]; в то время как согласно возвращающему и руководящему Промыслу и возведению (κατὰ τὴν ἐπιστρεπτικὴν τε καὶ χειραγωγικὴν ἀναφορὰν τε καὶ πρόνοιαν) многого к Единому, как к всемогущему Началу или центру [окружности], сосредоточившему в себе начала исходящих из него радиусов и сводящему все [к себе], — множество [логосов] суть единый [Логос]⁶⁰.

Будучи ипостасной Премудростью, Логос «силою премудрости содержит всеобщие [начала] сущих (τὰ καθόλου τῶν ὄντων), а разумением и знанием охватывает их составные части как всеобщий Создатель и Промыслитель по природе, Самим Собой сводя воедино разделенное, упраздня присутствующую в сущем вражду и приводя к миру, любви и нераздельному единомыслию все, что на небе и на земле»⁶¹. При этом Божественный Логос не есть простая совокупность или сумма всех логосов: хотя все они, по словам преподобного, «сводятся к Нему и от Него имеют свое бытие (εἰς δὲν οὗτοι καὶ ἐξ οὗ τὸ εἶναι τούτους)», однако Он Сам, подобно платоновской идее блага, стоящей на границе мира идей⁶², «превыше их... [как] пресущественное и преблагое Слово (τὸν ὑπὲρ τούτους... ὑπερούσιον καὶ ὑπεράγαθον Λόγον)»⁶³. Другими словами, все логосы абсолютно просты и едины в Божественном Логосе,

⁵⁹ Ambigua ad Joannem 7. 15; ср.: Mystagogia 5:196–207.

⁶⁰ Ambigua ad Joannem 7. 20; ср.: Ibid. 7. 15–16; Capita Theologica 2, 4; Mystagogia 1:61–72.

⁶¹ Ambigua ad Joannem 41.11; ср.: Ibid. 10. 41.

⁶² См.: Plato. Respublica 510b–511e; 517bc.

⁶³ Ambigua ad Joannem 10. 41; ср.: Quaestiones ad Thalassium 40:96–102.

Который, как самостоятельная Божественная Ипостась, безмерно их превосходит⁶⁴:

Логос ангельского создания, логос каждой из сущностей и сил, наполняющих собой вышний мир, логос людей, логос всего, что получило бытие от Бога, чтобы не перечислять каждое по отдельности, суть один и Тот же [Логос], Который благодаря беспредельному превосходству (*ἀπείρω ὑπεροχῆ*) пребывает Сам по Себе невыразимым и непостижимым, за пределами всякой твари (*πάσης ἐπέκεινα κτίσεως*) и соответствующего ей действительного и мыслимого различия и различения; Один и Тот же во всем, что от Него, соразмерно каждому благоприлично являемый и умножающийся (*ἀγαθοπρεπῶς δεικνύμενόν τε καὶ πληθυνόμενον*) и в Самом себе собирающий все (*εἰς αὐτὸν τὰ πάντα ἀνακεφαλαιούμενον*), согласно Которому — бытие и пребывание и из Которого все возникшее, как возникло и в Ком возникло, так пребывая и двигаясь, причастно Богу (*μετέχει Θεοῦ*)⁶⁵.

При этом не только логосы собираются в Божественном Логосе как своем трансцендентном Первоисточнике, но и Сам Он в них присутствует целостно и неделимо, «нераздельно различаясь вместе с различием тварных сущих из-за неслиянной особенности их [отношения] друг к другу и к самим себе»⁶⁶. Так, по мысли прп. Максима, Божественный Логос как бы «воплощается» в тварных вещах, одновременно скрывая в них Самого себя и открываясь в их логосах⁶⁷. Толкуя слова свт. Григория Богослова: «Бесплотный воплощается и Слово оплотняется (*ὁ ἄσαρκος σαρκοῦται, ὁ Λόγος παχύνεται*)»⁶⁸, преподобный говорит:

«Слово оплотняется» (*παχύνεσθαι ὁ Λόγος*)... потому что Оно, неизречно сокрыв Себя ради нас в логосах сущего (*τοῖς τῶν ὄντων αὐτὸν δι*

⁶⁴ О трансцендентности Логоса по отношению к логосам см. также: Larchet 1996. P. 118.

⁶⁵ Ambigua ad Joannem 7. 16.

⁶⁶ Ambigua ad Joannem 7. 15; ср.: Ibid. 22. 2.

⁶⁷ Ambigua ad Joannem 10. 31.

⁶⁸ См.: *Gregorius Nazianzenus. Oratio 38, 2.*

ἡμᾶς ἀπορρήτως ἐγχερούσας λόγους), обозначается, словно в неких письменах, соответственно в каждой видимой [вещи], все во всех (ὅλος ἐν ὅλοις), одновременно наиболее и всецелое в каждой отдельной части, целостное и немалое, в различном неразличное и всегда самотождественное, в сложном простое и несложное, в имеющем начало безначальное, невидимое в видимом и неосязаемое в осязаемом⁶⁹.

Таким образом, все вещи, согласно своим логосам, а также в соответствии со своим положением в иерархии бытия и достоинством, причастны Божественному Логосу, поскольку Он есть их Начало (ἀρχή); и все они стремятся к Нему, поскольку Он есть их конечная цель (σκοπός). Но наибольшего размаха и важности это стремление к Логосу достигает в человеке, который один среди материальных творений способен Его познавать и любить, в чем ему также способствуют рассеянные повсюду в мире творческие и промыслительные логосы.

Действительно, если рассматривать логосы с третьей, *ментальной* стороны, то есть со стороны познающего человека, то они оказываются непосредственным объектом и целью нашего разумного познания. В самом деле, поскольку человек сам наделен логосом, то есть разумом, он может познавать логосы природы — формирующие принципы и законы сотворенного мира, невидимые и сокрытые под видимыми предметами:

Логосы сущих, прежде веков предуготовленные в Боге (οἱ τῶν ὄντων λόγοι προκαταρτισθέντες τῶν αἰώνων ἐν τῷ θεῷ)... будучи невидимыми, мысленно созерцаются через [рассматривание] творений (ἀπὸ τῶν ποιημάτων νοούμενοι καθορῶνται). Ибо все творения Божии, с должным искусством умозрительно созерцаемые нами сообразно природе, сокровенно возвещают нам те логосы, в соответствии с которыми они получили бытие (τοὺς καθ' οὓς γεγένηται λόγους), и вместе с собой обнаруживают в каждом творении Божественную цель (θεῖον σκοπόν)⁷⁰.

⁶⁹ Ambigua ad Joannem 33. 2.

⁷⁰ Quaestiones ad Thalassium 13:6–13.

По мысли Исповедника, познавая логосы, мы познаем невидимый глазу умопостигаемый мир, сокрытый, как в неких символах, в мире видимом, так что между этими двумя мирами существует полная параллель по вертикали *λόγοι – τύποι*:

Весь умопостигаемый мир (*ὁ νοητὸς κόσμος*) представляется таинственно отпечатленным во всем чувственном мире посредством символических образов (*τοῖς συμβολικοῖς εἶδεσι*). А весь чувственный мир при духовном умозрении содержится во всем умопостигаемом мире, упрощаясь посредством логосов (*γνωστικῶς κατὰ νοῦν τοῖς λόγοις ἀπλούμενος*). Ибо чувственный мир существует в умопостигаемом посредством логосов (*τοῖς λόγοις*), а умопостигаемый в чувственном — посредством отпечатков (*τοῖς τύποις*)⁷¹.

В познании логосов сущего, или логосов природы, состоит второй этап духовного делания, который прп. Максим, следуя традиции, входящей к Евагрию⁷², называет «естественным созерцанием (*φυσικὴ θεωρία*)»⁷³. По мысли Исповедника, человеческая душа обладает тремя базовыми познавательными способностями: *умом* (*νοῦς*), то есть способностью интуитивного мышления и духовного познания; *разумом*, или рассудком (*λόγος*), то есть способностью дискурсивного мышления, и *чувством* (*αἴσθησις*), то есть способностью чувственного познания⁷⁴. Каждой из этих трех способностей соответствует свое особое познавательное движение:

Душа имеет три главных движения, сводимые к одному: согласно уму (*κατὰ νοῦν*), согласно разуму (*κατὰ λόγον*) и согласно чувству (*κατὰ αἴσθησιν*). И первое [движение] — простое и неизъяснимое, согласно которому душа, непостижимо двигаясь вокруг Бога (*ἀγνώστως περὶ Θεὸν κινουμένη*), ни-

⁷¹ Mystagogia 2:37–42.

⁷² См.: *Evagrius*. Epistula fi dei 12:45–46; Practicus 1; 84; Gnosticus 13, 18, 49; De oratione. Proemium; Cephalia Gnostica 2, 4; 4, 43; Schol. Eccl. 1; Schol. Prov. 2 и др.

⁷³ См.: *Ambigua ad Joannem* 10. 30–40; 20. 4; 31. 4; 47. 2; 67. 2; *Quaestiones ad Thalassium* Prol. L. 168–169; *Capita de caritate* 1, 26 и др.

⁷⁴ См.: *Ambigua ad Joannem* 10. 9–11 и др.

коим образом ни из чего сущего не познает Его из-за [Его] превосходства. Второе же — сообразно причине, определяющей непознанное; двигаясь этим движением в природной сфере (φυσικῶς κινουμένην), душа прилагает свою познавательную деятельность ко всем природным и формирующим логосам того, что познается только по отношению к своей причине (τοὺς... φυσικοὺς πάντας λόγους τοῦ κατ' αἰτίαν μόνον ἐγνωσμένου μορφωτικοὺς ὄντας). А третье [движение] — сложное, согласно которому душа, соприкасаясь с внешними предметами, от них словно от неких символов (ὡς ἔκ τινων συμβόλων) запечатлевает в себе логосы видимых предметов (τῶν ὁρατῶν τοὺς λόγους)⁷⁵.

Другими словами, человеческая душа, посредством чувственных восприятий соприкасаясь с внешними предметами, познает в них, словно в неких символах, сокрытые в них логосы-смыслы, в которых отражается творческая причинность Бога в отношении Его творения, а также Его творческие, промыслительные и судящие энергии в их бесконечном многообразии⁷⁶. Для пояснения этого механизма преподобный приводит такое сравнение: подобно тому, как мы, читая Священное Писание, за его буквами и словами стремимся отыскать скрытый в них духовный смысл, так и в созерцании окружающего мира мы должны стремиться обнаружить под «зримыми формами и видами сотворенных вещей (τῶν γεγονότων τὰ πρὸς τὸ ὁρᾶσθαι προβεβλημένα εἶδη τε καὶ σχήματα)», словно под некой одеждой, сокрытые там, будто тела, «логосы, согласно которым они сотворены (τοὺς δὲ καθ' οὓς ἔκτισται ταῦτα λόγους)» и в которых сокрыто Само «Слово — Создатель и Законодатель вселенной (ὁ τοῦ παντός δημιουργός καὶ νομοθέτης Λόγος)», Который «скрывается тогда, когда является, оставаясь невидимым по природе, и является тогда, когда скрывается»⁷⁷.

Как учит прп. Максим, существуют пять способов «естественного созерцания» логосов, три из которых относятся к физическому миру, а два — к духовному:

⁷⁵ Ambigua ad Joannem 10. 9.

⁷⁶ Цитату см. выше (Ambigua ad Joannem 22. 2).

⁷⁷ Ambigua ad Joannem 10. 31; ср.: Quaestiones ad Thalassium 32.

С логосами... учителем которых является сама тварь, связаны пять способов созерцания (*πέντε τῆς θεωρίας τρόπους*), которыми святые разделяли тварь и благочестиво собирали содержащиеся в ней таинственные логосы (*μυστικὸὺς λόγους*), подразделив ее на сущность, движение и различие, а также на сочетание и положение. По их словам, три из них главным образом предназначены и ведут к познанию Бога: тот [вид], что по сущности, тот, что по движению, и тот, что по различию. Благодаря им Бог становится известным для людей, которые из сущего собирают Его проявления как Творца, Промыслителя и Судии. А два [других вида] ведут к добродетели и родству с Богом: тот [вид], что по сочетанию, и тот, что по положению⁷⁸.

Другими словами, через познание логосов сущности сущих, а также их движения и различия возможно достичь познания Божественных энергий, проявленных в творении мира, промышленности и суде, а через познание логосов сочетания и положения достичь нравственного совершенства⁷⁹. При этом в процессе познания происходит постепенное умственное обобщение логосов через восхождение от частного к общему, поскольку, как было упомянуто выше, все частные и индивидуальные логосы восходят к видовым, видовые — к родовым, а те — к всеобщим логосам (движение сущности от общего к частному):

Логосы всего разделенного и частного (*πάντων τῶν διηρημένων καὶ μερικῶν οἱ λόγοι*), как говорят, охватываются всеобщими и родовыми логосами (*τοῖς τῶν καθόλου καὶ γενικῶν λόγοις*). И всеобщие и родовые логосы охватываются премудростью, а частные логосы, разнообразно присутствующие в родовых, объемлются разумением, сообразно которому они сначала упрощаются и освобождаются от символического разнообразия (*συμβολικὴν ποικιλίαν*) подлежащих [им] вещей, а [вслед за этим] объединяются премудростью, приобретая сродственность, ведущую к тождеству с более общими [логосами]⁸⁰.

⁷⁸ Ambigua ad Joannem 10. 35; ср.: Ibid. 67. 2.

⁷⁹ Ambigua ad Joannem 10. 36–38; ср.: Capita de caritate 1, 98–99; Mystagogia 1.

⁸⁰ Ambigua ad Joannem 41. 11; ср.: Ibid. 21. 5; 21. 12.

Более того, по мысли прп. Максима, правильное и благочестивое «созерцание содержащихся в сущем духовных логосов (θεωρίαν τῶν ἐν τοῖς οὐσι πνευματικῶν λόγων)»⁸¹ позволяет не только постичь глубинный смысл каждой вещи, ее духовное начало и конец, — и тем самым достичь «во всем равного ангелам созерцательного знания логосов, содержащихся в сущем»⁸², — но и познать Самого Творца всего — Бога Слова⁸³. По верному замечанию С. Л. Епифановича, «задача онтологии»⁸⁴ — созерцать эти логосы, их взаимное переплетение и постепенное одевание и через их обобщение восходить к всевиновному Логосу»⁸⁵. При этом достижение такого высшего познания Исповедник вслед за автором «Ареопагитик» видит в отрешении от «всякого разнообразия содержащихся в сущем многообразных логосов (ἡ κατὰ τὴν διαφορὰν ποικιλία τῶν ἐν τοῖς οὐσι παντοδαπῶν λόγων)» и собирании всех познавательных способностей «в единообразное, простое и неразличное умозрение (εἰς ἐνοειδῆ καὶ ἀπλῆν καὶ ἀδιάφορον νόησιν)», в результате чего образуется «так называемое неделимое, неколичественное и единое знание (ἡ ἀμερῆς λεγόμενη καὶ ἄποσος καὶ ἐνιαία γνῶσις)», переходящее в мистическое богопознание, или богословие (μυστικὴ θεολογία)⁸⁶. Следуя этим путем, святые

посредством разума (διὰ μέσου τοῦ λόγου) возвели к уму (πρὸς τὸν νοῦν) чувство (τὴν αἴσθησιν), обладающее одними лишь простыми духовными логосами чувственных предметов (τῶν αἰσθητῶν πνευματικῶν λόγους); разум же единообразно в одном простом и нераздельном разумении соединили с умом, содержащим в себе логосы сущих (πρὸς τὸν νοῦν τοὺς τῶν ὄντων ἔχοντα λόγους); а ум, совершенно отрешенный от движения вокруг всех сущих и упразднившийся от самого своего естественного действия, принесли Богу и, в нем всецело собравшись к Богу, удостоились целиком

⁸¹ Ambigua ad Joannem 50. 4.

⁸² Ἰσῆς πρὸς τοὺς ἀγγέλους ἀνελλιπῶς γενομένης τῶν ἐν τοῖς οὐσι λόγων γνωστικῆς ἐπιστήμης (Ambigua ad Joannem 41. 5).

⁸³ См.: Ambigua ad Joannem 10. 41; 41. 11; Mystagogia 1 и др.

⁸⁴ Видимо, у дореволюционного исследователя этот термин означает «познание сущего», что у прп. Максима соответствует «естественному созерцанию».

⁸⁵ Епифанович 1915. С. 68.

⁸⁶ См.: Ambigua ad Joannem 15. 2–3; 20. 4; 45. 5 и др.

раствориться во всецелом Боге посредством Духа (*ὅλοι ὅλω Θεῷ ἐγχαρ-
θῆναι διὰ τοῦ Πνεύματος ἡξιώθησαν*)⁸⁷.

В других местах прп. Максим, вновь опираясь на «Ареопагитики»⁸⁸, описывает этот процесс восхождения от чувственного познания к естественному созерцанию логосов сущих, а от них — к мистическому познанию Самого Божественного Слова, следующим образом:

Душа искусно собирает, через естественное созерцание в духе (*διὰ τῆς ἐν πνεύματι φυσικῆς θεωρίας*), логосы сотворенных вещей (*τοὺς τῶν γεγονότων λόγους*), уже свободные от [связанных] с ними чувственных символов (*ἀφέτους τῶν ἐπ' αὐτοῖς αἰσθητῶν συμβόλων*). И после этих [логосов] обратившись к умопостигаемому, душа воспринимает умом, чистым от чувственной мысли, простые умозрения (*τάς ἀπλᾶς νοήσεις*) и постигает простое знание (*ἀπλῆν γνῶσιν*), связующее все друг с другом согласно первоначальному Слову Премудрости, после которого, как прошедшая все сущие с соответствующими им умозрениями, она, совершенно отрешившись уже и от самой способности мышления, испытывает превосходящее ум единение с Самим Богом (*πρὸς αὐτὸν τὸν θεὸν τῆν ὑπὲρ νόησιν ἕνωσιν*)⁸⁹. «Святые, простым броском переправив свой ум через заключающиеся в сущем логосы к Первопричине и привязав его к Ней одной как сводящей воедино и влекущей к себе все, что от Нее произошло, уже более не рассеиваются на частные логосы всего, которые они превзошли... Превзойдя все логосы сущих и даже самих добродетелей, а точнее вместе с ними, они в неведении (*ἀγνώστως*) вознеслись к пресущественному и преблагому Слову (*τὸν Λόγον*), Которое эти начала превосходит, к Которому они сводятся и от Которого имеют свое бытие»⁹⁰.

⁸⁷ Ambigua ad Joannem 10. 9; ср.: Quaestiones ad Thalassium Prol. L. 12–18. Речь идет, конечно, не о буквальном «растворении», т.е. потере своей сущности, но о теснейшем энергийном соединении с Богом, которое есть обожение (см. ниже).

⁸⁸ См.: *Ps.-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus* 1, 4 (Ed. K. Aland, E. Mühlenberg. B. — New York, 1990).

⁸⁹ Quaestiones ad Thalassium Prol. L. 168–179. Ср.: *Ps.-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus* 1, 4 (Ed. K. Aland, E. Mühlenberg. B. — New York, 1990).

⁹⁰ Ambigua ad Joannem 10. 41; ср.: Ibid. 41. 11.

Таким образом, логосы сущего, являющиеся одновременно Божественными замыслами-волениями и внутренними сущностями тварных вещей, лежащими в основе нашего рационального познания мира и делающими возможным наше восхождение к познанию Бога, в силу своего «срединного» положения обеспечивают необходимую связь между тварным миром и его Творцом и тем самым играют важнейшую роль не только в метафизике и космологии прп. Максима Исповедника, но и в его учении о человеке и его вселенском предназначении.

В самом деле, по мысли преподобного, всякое тварное сущее движется для того, чтобы достичь своего завершения и совершенства ($\tau\acute{o}$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\varsigma$), то есть своего логоса как конечной цели, являющейся одновременно его причиной и началом. Только тогда, когда тварь достигнет этой цели, ее движение прекратится и она познает тот покой, который соответствует ее окончательному совершенству⁹¹. Прп. Максим рисует перед нами динамичную картину тварной вселенной в целом и каждого тварного сущего в отдельности, понимая их как бы одушевленными, начиная с их прихождения в бытие и через постоянное движение, которое направляет их к Богу как их окончательной цели, то есть к *обожению*. Однако достижение этой цели связано с собственным движением творения. Не рассматривая движение твари как некую ущербность или несовершенство, Исповедник воспринимает его как промыслительный дар Бога Своему творению для того, чтобы дать ему возможность достичь своего завершения и совершенства. Это движение есть средство для разумных творений, позволяющее им проявить свою свободу; и таким образом то расстояние ($\delta\acute{\iota}\alpha\sigma\tau\eta\mu\alpha$), которое отделяет их от Бога, оказывается для них пространством свободы и духовной реализации; оно дает разумным творениям, а с ними и всей тварной вселенной, возможность для актуального осуществления в собственном существовании того, что потенциально уже заложено в логосе их природы⁹². Действительно, как замечает прп. Максим, человек как разумное и свободное нравственное существо становится при-

⁹¹ См.: *Ambigua ad Joannem* 7. 7; 15. 7. 15. 9.

⁹² См.: *Ibid.* 41. 2–5; 65. 2–3; *Quaestiones ad Thalassium* 2 и др.; см. также: Larchet 2003. P. 138–139.

частным Богу согласно трем логосам — бытия, благобытия и приснобытия:

Он есть «часть Бога» (μοῖρα Θεοῦ) как существующий благодаря заключенному в Боге логосу его бытия (τὸν ἐν τῷ Θεῷ τοῦ εἶναι αὐτοῦ λόγον); и как благой — благодаря заключенному в Боге логосу его благобытия (τὸν ἐν τῷ Θεῷ τοῦ εἶναι αὐτοῦ λόγον); и как бог (ὡς Θεός) — благодаря заключенному в Боге логосу его приснобытия, находящемуся в Боге (τὸν ἐν τῷ Θεῷ τοῦ ἀεὶ εἶναι αὐτοῦ λόγον)⁹³.

Первый логос человека уже реализован при его творении, второй реализуется им самим в его нравственной жизни, а третий и последний даруется Богом как награда жизни вечной⁹⁴. Так что, по мысли преподобного,

если человек будет двигаться сообразно своему логосу, он окажется в Боге, в Котором предсуществует логос его бытия (ὁ τοῦ εἶναι αὐτοῦ λόγος προένεστιν), как [его] начало и причина (ὡς ἀρχή καὶ αἰτία)... [Так] он по природе премудро и разумно через благоприличное движение обретет свое родственное Начало и Причину (τῆς οικείας ἐπιλαβόμενος ἀρχῆς καὶ αἰτίας), не имея более куда еще и как двигаться после [достижения] своего начала и возвращения и восстановления к тому логосу, сообразно которому он был сотворен (τὴν πρὸς τὸν καθ' ὃν ἐκτίσθη λόγον ἄνοδόν τε καὶ ἀποκατάστασιν), поскольку его движение к Божественной цели уже достигло своего предела — самой этой Божественной цели» (τὸν θεῖον σκοπόν)⁹⁵.

Эта конечная цель существования всех разумных творений, как ангелов, так и людей, соответствующая Божественному замыслу о них, есть всецелое соединение с Богом, или *обожение* (θέωσις)⁹⁶, которое

⁹³ Ambigua ad Joannem 7. 22.

⁹⁴ Ibid. 65. 2–3.

⁹⁵ Ibid. 7. 17.

⁹⁶ См.: Ibid. 7. 21–22; 7. 26; 7. 31; 7. 37; Quaestiones ad Thalassium 60:32–62 и др. См. также: Larchet 1996. P. 105–112, 115–123.

всеми остальными творениями должно было быть достигнуто через человека как средоточие видимого и невидимого творения⁹⁷, но достигается через Божественный Логос, ставший Человеком и соединивший в Себе «предел и беспредельность, меру и безмерность, край и бескрайность, Творца и творение, покой и движение»⁹⁸:

Поскольку Он имел сообразные нам тело, чувства, душу и ум, посредством которых, как [Своих собственных] частей, Он указанным ранее способом один за другим усвоил Себе все всеобщие крайние пределы, сродственные каждой [из соответствующих Его частей], и богоприлично *возглавил все*⁹⁹ в Самом Себе, словно некоего иного Человека, Он показал единой всю существующую тварь, которая восполняется соединением своих собственных частей друг с другом и склоняется к самой себе целокупностью существования, согласно единому, простому, неопределимому и неразличному замыслу (*κατὰ τὴν μίαν καὶ ἀπλῆν καὶ ἀπροσδιόριστον... καὶ ἀδιάφορον ἔννοιαν*) приведения [ее] из небытия [в бытие]. Согласно этому замыслу, вся тварь, бытию которой предшествовало небытие, получит один и тот же лишенный каких-либо различий логос (*ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν λόγον παντελῶς ἀδιάκριτον*)¹⁰⁰.

При этом прп. Максим подчеркивает, что это соединение или обожение происходит по благодати, а не по сущности, ибо нет и не может быть общего логоса у тварной и нетварной природ, ведь «святыи оставили неизреченным [то разделение], естественно разделявшее Творца и тварь друг от друга и не допускавшее соединения их в одну сущность (*τὴν εἰς μίαν οὐσίαν ἔνωσιν*), поскольку невозможно допустить для них один и тот же логос (*τὸν ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν μὴ δυναμένην ἐπιδέξασθαι λόγον*)»¹⁰¹.

⁹⁷ См.: Ambigua ad Joannem 7. 31; 41. 2.

⁹⁸ Quaestiones ad Thalassium 60:51–54.

⁹⁹ Еф. 1, 10.

¹⁰⁰ Ambigua ad Joannem 41. 9.

¹⁰¹ Ibid. 41. 2; ср. Ibid. 41. 5: *κατὰ τὴν ἔξιν τῆς χάριτος, ὅλος ὅλω περιχωρήσας ὀλικῶς τῷ Θεῷ, καὶ γενόμενος πᾶν εἰ τί πέρ ἐστιν ὁ Θεός, χωρὶς τῆς κατ' οὐσίαν ταυτότητος.*

* * *

Подведем итоги нашего исследования. Как мы видели, в метафизической и космологической мысли прп. Максима Исповедника логосы сущего имеют три основных модуса существования: *идеальный* (логос как Божественный замысел), *реальный* (логос как внутренняя сущность вещи) и *ментальный* (логос как объект разумного познания). Прежде всего это *Божественные замыслы*, или *идеи*, которые вечно предсуществовали в Боге и согласно которым Бог привел все вещи в бытие. При этом логосы никак не связаны с простой и непознаваемой Божественной сущностью, но соответствуют бесконечному многообразию Божественных энергий и волений, направленных на тварное бытие. Они являются своего рода мостом, связующим Творца и Его творение. Все многообразные логосы, как частные, так и общие, объединяются и собираются в едином Божественном Логосе — Боге Сыне, Который является как их средоточием, так и трансцендентным Первоначалом, бесконечно их превосходящим. В процессе творения все вещи из потенциального бытия, которое они имели в своих логосах, под действием воли Божией переходят в бытие актуальное, обретая свою самостоятельность. В тварном мире логосам соответствуют изначально заложенные в сущее *формирующие принципы*, которые определяют собой сущность каждой вещи и ее основные природные свойства и характеристики, а также цель существования данной вещи. Наряду с универсальными логосами существуют и индивидуальные логосы каждой отдельной вещи. Все логосы — как частные индивидуальные, так и общие родовидовые — образуют онтологическую иерархию, обуславливающую собой все разнообразие тварных существ, а также их внутреннее природное единство и различные взаимосвязи между ними. Когда же рассеянные повсюду в мире невидимые логосы природы становятся объектом *разумного познания*, они ведут человека к богопознанию посредством «естественного созерцания» и реализации трех логосов его природы — логосов бытия, благобытия и приснобытия. Все вещи, согласно своим логосам, причастны Божественному Логосу как своему началу и конечной цели, к которой они стремятся и которая в конечном итоге есть обожение — соединение всего тварного мира с Бо-

гом в неслитное и нераздельное единство, достигаемое через его воз-
главление Богочеловеком Христом.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Бриллиантов 1898 — Бриллиантов А. И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. СПб., 1898; М., 1998². [*Brilliantov A. I. Vliianie vostochnogo bogosloviia na zapadnoe v proizvedeniakh Ioanna Skota Erigeny* (Influence of Eastern theology on Western theology in the works of John Scotus Erigena). Saint Petersburg, 1898; Moscow, 1998².]
- Епифанович 1915 — Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. К., 1915. М., 1996². [*Epifanovich S. L. Prepodobnyi Maksim Isповедnik i vizantiiskoe bogoslovie* (St. Maximus the Confessor and byzantine theology). Kiev, 1915. Moscow, 1996².]
- Каприев 2011 — Каприев Г. Византийская философия. София, 2011. [*Kapriev G. Vizantiiska filosofia* (Byzantine philosophy). Sofia, 2011.]
- Лосский 2012 — Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. СТСЛ., 2012. [*Lossky V. N. Ocherk misticheskogo bogosloviia Vostochnoi Tserkvi* (Essay on mystical theology of the Eastern Church). Holy Trinity-St. Sergius Lavra, 2012.]
- Лурье 2006 — Лурье В. М. История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. [*Lourié V. M. Istoriia vizantiiskoi filosofii. Formativnyi period* (The history of Byzantine philosophy. The formative period). Saint Petersburg, 2006.]
- Петров 2007а — Петров В. В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. М., 2007. [*Petrov V. V. Maksim Isповедnik: ontologii i metod v vizantiiskoi filosofii VII v.* (Maximus the Confessor: ontology and the method of Byzantine philosophy in the VII century) Moscow, 2007.]
- Петров 2007б — Петров В. В. Логос сущего у Максима Исповедника: проблемы интерпретации // Философские науки. 2007. № 9. С. 112–128. [*Petrov V. V. Logos sushchego u Maksima Isповедnika: problemy interpretatsii* (Logos of being in Maximus the Confessor: problems of interpretation) // *Filosofskie nauki* (Philosophical sciences). 2007. № 9. P. 112–128.]
- Петров 2013 — Петров В. В. Трансформация античной онтологии в «Ареопагитском корпусе» и у Максима Исповедника // Исследования по исто-

- рии платонизма / Ред. В. В. Петров. М., 2013. С. 376–393. [*Petrov V. V. Transformatsiia antichnoi ontologii v «Areopagitskom korpuse» i u Maksima Isповедnika (The transformation of ancient ontology in the “Corpus” Areopagiticum and Maximus the Confessor) // Issledovaniia po istorii platonizma (Research on the history of Platonism) / Red. V. V. Petrov. Moscow, 2013. P. 376–393.*]
- Balthasar 1961 – *Balthasar H. U. von. Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus’ des Bekenner. Freiburg i. B., 1941, Einsiedeln, 1961².*
- Dalmais 1952 – *Dalmais I.-H. La théorie des “logoi” des créatures chez S. Maxime le Confesseur // Revue des sciences philosophiques et théologiques. 1952. Vol. 36. P. 244–249.*
- Karayianis 1993 – *Karayianis V. Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu. P., 1993.*
- Larchet 1994 – *Larchet J.-C. Introduction // Saint Maxime le Confesseur. Ambigua / Avant-propos, trad., not. E. Ponsoye, comment. D. Staniloae. P., 1994. P. 19–24.*
- Larchet 1996 – *Larchet J.-C. La divinisation de l’homme selon saint Maxime le Confesseur. P., 1996.*
- Larchet 2003 – *Larchet J.-C. Saint Maxime le Confesseur (580–662). P., 2003.*
- Larchet 2010 – *Larchet J.-C. La théologie des énergies divines: des origines à saint Jean Damascène. P., 2010.*
- Sherwood 1955 – *Sherwood P. The earlier Ambigua of St Maximus the Confessor and his refutation of origenism. R., 1955 (Studia anselmiana 36).*
- Thunberg 1965 – *Thunberg L. Microcosm and mediator. The theological anthropology of Maximus the Confessor. Lund, 1965.*
- Tollefsen 1999 – *Tollefsen T. The Christocentric cosmology of St. Maximus the Confessor. A study of his Metaphysical Principles. Oslo, 1999; Oxford, 2008².*

Abstract

Fokin A. R. The doctrine of the Logos in metaphysics and cosmology of St. Maximus the Confessor: an exercise in systematization

The article deals with the place of the logos of essence in the metaphysical and cosmological thought of St. Maximus the Confessor. The author’s original classification of logos according to the three modes: the ideal (logos as the Divine plan),

the real (logos as the essence of a thing) and the mental (logos as the object of knowledge) is proposed. As divine intentions, the logoi eternally existed in God, and according to them God brought everything into being. At the same time the logoi are not connected with the Divine essence, but they correspond to the level of Divine energies and will. All logoi, both the particular and the general, are united in the Divine Logos — the God of the Son, who is both their center and the transcendental Primordial. In the created world the logoi correspond to the forming principles that are inherent in existence and which determine the essence of each thing and its basic natural properties and characteristics, as well as the purpose of its existence. Along with the universal logoi there are also logoi of individuals. All logoi form an ontological hierarchy, which determines the entire diversity of created beings, as well as their internal natural unity and various interrelationships between them. Invisible logoi, when scattered in the world, can become the object of rational knowledge, gradually leading a person to the knowledge of God and the union with God, that is, to deification, which is the ultimate goal and divine plan for the created world.

Keywords: Maximus the Confessor, metaphysics, ontology, doctrine of ideas, patristic, theology, cosmology, knowledge of God, deification.

ДИАКОН СЕРГИЙ КОЖУХОВ

ТЕРМИНЫ ΟΥΣΙΑ И ΦΥΣΙΣ И УЧЕНИЕ О «ДВОЙНОМ ЕДИНОСУЩИИ» ХРИСТА В БОГОСЛОВИИ ИОАННА КЕСАРИЙСКОГО И СЕВИРА АНТИОХИЙСКОГО

УДК 276 (273.913)

Аннотация

Публикация рассматривает один из проблемных аспектов полемики между последователями Халкидонского Собора и его противниками относительно понимания терминов «природа» и «сущность». В IV в. усилиями отцов первых двух Вселенских Соборов и главным образом отцов-каппадокийцев были установлены терминологические различия для категорий «общего» и «частного». Уже к концу IV в. эти категории однозначно использовались для выражения категории «общего» бытия, то есть противоположного «ипостаси» и «лицу» для выражения категории «частного». После Халкидонского Собора (451 г.), во время полемики вокруг учения о «двух природах» во Христе, противники Халкидона ради объяснения своего монофизитского учения о воплощении изобрели новое толкование категорий «общего» и «частного». Именно Севир Антиохийский был его разработчиком, однако привлекал при этом и предшествующую церковную традицию, основанную на авторитете свв. Григория Богослова и Кирилла Александрийского. В толковании Севира термин «природа» должен изменять свое значение «общего» и переходить в категорию «частного», если речь заходила о воплощении Сына Божьего, а термин «сущность» выражать абстрактную сущность Божества и человечества, потеряв свою связь с «природой». Такая позиция была обусловлена отказом признавать во Христе две природы после воплощения. Это влекло за собой противоречия и в тринитарной доктрине, которая отцами Церкви всегда рассматривалась без отрыва от учения о воплощении. Противник Севира, халкидонит Иоанн Кесарийский Грамматик, противопоставил Севиру традиционное понимание каппадокийской терминологии, сплетенное воедино с позицией св. Кирилла Александрийского и Халкидонского Собора.

Ключевые слова: Иоанн Кесарийский Грамматик, Севир Антиохийский, Григорий Богослов, Кирилл Александрийский, природа, сущность, ипостась, лицо, Троица, Христос, христология, богословие, триадология, общее, частное, индивидуальное, единосущный.

В полемике с Иоанном Грамматиком Севир Антиохийский, как представляется из его текстов, подвергал сомнению одно из важнейших и неотъемлемых положений христианского учения о «двойном единосущии» Христа¹. Как известно, необходимость сформулировать это положение возникла еще в IV в. в полемике с арианами и Аполлинарием Лаодикийским на первых двух Вселенских Соборах. Это учение было крайне важно для православных отцов Никейского Собора (325 г.). В исповедании веры, составленном на Соборе, говорится, что «Сын единосущен Отцу», Который «воплотился от Духа Святого и Марии Девы и вочеловечился». То есть Сын, рожденный от Бога Отца по Божеству и от Девы Марии по человечеству, был тождественен Отцу по сущности и нам по человечеству. Именно так это положение понималось свв. Афанасием Александрийским, Григорием Богословом и другими отцами IV–V вв., когда оно стало учением всей Церкви. Иными словами, учение о Святой Троице и воплощении Ее второй ипостаси, Сына Божьего, рассматривалось совокупно, поскольку Сын — Тот же Самый, Который предвечно родился от Отца, и Тот, Который родился от Девы Богородицы. Св. Григорий Богослов в полемике с Аполлинарием перенес терминологические категории общего и частного в христологию². Св. Кирилл Александрийский не был здесь исключением, что важно отметить в контексте полемики

¹ Можно согласиться с мнением отца Олега Давыденкова, считающего, что Севир старается исходить из существующей церковной традиции, восходящей к тринческой терминологии великих Каппадокийцев. Однако он совсем не склонен отождествлять понятие сущность с природой, что допускалось Каппадокийцами, и признавать во Христе после воплощения две сущности или тем более природы, как это делал св. Григорий Богослов (см.: Давыденков О., иер. 2007. С. 74 и далее).

² См.: Первое послание к пресвитеру Кледонию (*Grégoire de Nazianze. Lettres théologiques* / Ed., trad. par P. Gally. P., 1974 (SC 208). P. 36–69).

между последователями Халкидона и его противниками — Иоанном Кесарийским³ и Севиром.

Позиция Севира разделять употребление терминов *φύσις* и *οὐσία* в христологии основывается скорее на нетрадиционном понимании понятий «общего» и «частного». Здесь, как и в случае с термином «природа», он пытается дать свое толкование концепции «сущности» в христологии, которое зачастую может значительно отличаться от традиционного. Основываясь именно на своем понимании термина, Севир в некоторых местах своих сочинений достаточно двусмысленно выражается о том, как понимать, что Христос был единосущен Богу по Божеству и имел единосущную всем людям человеческую природу. Для понимания терминологической разницы в употреблении понятия «сущность» в богословии Севира Антиохийского и Иоанна Грамматика, необходимо, как нам представляется, разобрать два положения из учения Севира: сохранялось ли в его богословском языке понятие о реальном двойном единосущии Христа после воплощения или нет и принимал ли он учение о полноте двух сущностей во Христе после воплощения. Это позволит нам сравнить взгляды Севира и Грамматика на учение о единосущии Лиц Святой Троицы, на учение о Боговоплощении, а также понять, в каком значении эти богословы оперируют термином «сущность».

Пониманию некоторых важных мест в терминологии Севира могут послужить, в качестве сравнительных положений, три мнения, которыми он оперировал в полемике с Иоанном Кесарийским: 1) нельзя отождествлять термины «природа» и «сущность» в христологии, так как сущность может включать в себя много ипостасей, а природа нет⁴;

³ Немецкий исследователь К.-Х. Утеманн видит в учении о двойном единосущии последовательную линию между Никейским (325 г.) и Халкидонским Соборами (451 г.). Эта позиция, по его мнению, сполна была выдержана Иоанном Кесарийским в полемике с монофизитами в защиту двух единосущных природ во Христе (см.: Uthemann 1997. P. 62–63).

⁴ *Severus Antiochenus. Contra impium Grammaticum* 1, 22 (P. 146:33–36): «En manifeste ostendimus quomodo, ex duabus naturis dicentes, non intelligamus ipsas naturas esse substantias secundum communem significationem, quae multarum hypostasium comprehensivae sunt» (здесь и далее, в тех случаях где это не оговорено специально, ссылки на сочинения Севира Антиохийского приводятся по изданию: *Severus Antiochenus. Contra impium Grammaticum* / Ed., trad. J. Lebon. Louvain, 1933 (CSCO 111, 112)).

2) если употреблять термин «сущность» в значении «природы» в христологии, то получаются «два единосущных» субъекта, или две ипостаси⁵; 3) если говорится «из двух природ», то не следует считать, что природы имеют то же самое значение, что и сущности в общем смысле (*communem significationem*), в противном случае можно утверждать, что вся Троица воплотилась в весь человеческий род⁶.

Из сказанного Севиром мы видим, что принятие тождества «природы» и «сущности» приведет, по его мнению, к двум субъектам или двум ипостасям во Христе и в то же время к совершенно абсурдному выводу о том, что вся Святая Троица воплотилась в весь человеческий род. В практическом плане для Севира очень удобно разделять употребление этой пары терминов в христологии. Однако это неизменно подталкивало его к такому же их применению в учении о Троице, что создавало для Севира серьезные противоречия с уже сложившейся традицией понимания терминологии, на которую он сам ссылается. Вербально Севир допускает употребление термина «природа» как выражающего концепцию «общего» наряду с «сущностью» по отношению к Святой Троице. В послании «К Марону» он говорит об этом. Однако, переходя к учению о воплощении, Севир переводит термин «природа» в разряд только «частного» понятия⁷, что вызывает вопро-

⁵ «Scito ergo quod dicendo duas substantias, duas quoque hypostases dicis, etiamsi latere velis» (см.: *Severus Antiochenus. Contra impium Grammaticum* 1, 33 (Р. 209:23–24)).

⁶ «At non annuimus, ut dicit, confiteri hypostaticam unionem totius substantiae divinitatis et totius substantiae humanitatis» (см.: *Severus Antiochenus. Contra impium Grammaticum* 1, 27 (Р. 169:26–28)). Севир говорит это во многих местах своих сочинений. Как правило, это высказывание является выводом из 1-го вышеприведенного положения. См., например: *Severus Antiochenus. Contra impium Grammaticum* 1, 22 (Р. 146:33–147:9).

⁷ В своем послании «К Марону» Севир поясняет значение трех терминов: «сущность», «ипостась», «природа». По его утверждению, термин «природа» может принимать значение как «сущности», так и «ипостаси». С ее помощью мы, говорит Севир, можем определять природу животных, птиц, а также всего человеческого рода. Помимо этого, термин «природа» следует относить и к индивидуальному человеку, как, например, Петр, Павел или Иоанн. В первом случае мы используем термин «природа» для выражения категории «общего», то есть в том же самом значении, что и «сущность», но когда по отношению к природе Павла она имеет значение «индивидуальной ипостаси». Следовательно, когда мы называем Святую Троицу «одна природа»,

сы. Как и где проходит эта грань разделения, Севир не уточняет. Если воплощается Тот же Самый Сын Божий, то Он имеет природу Божества единосущную Отцу и Святому Духу. Она не иная по отношению к другим ипостасям Святой Троицы. Следуя до конца линии утверждения Севира, необходимо согласиться с двумя неприемлемыми положениями: Сын Божий имеет свою собственную Божественную природу, отличную от природы Отца и Святого Духа, поскольку только она воплотилась; если природа едина для всех трех лиц Святой Троицы, как утверждал Севир в послании «К Марону», то воплотилась вся Троица. Ничего подобного Севир не утверждает, но, напротив, ссылается на свв. Кирилла Александрийского и Григория Богослова, которые, по его мнению, придерживались той же позиции. Однако мы не находим у них такого учения. Подобное мнение принадлежит исключительно Севиру, поскольку оно необходимо для обоснования его монофизитского учения о воплощении.

Рассмотрим важнейший текст св. Григория Богослова, на который ссылается и Севир⁸, — фрагмент из первого послания «К Кледонию». Здесь св. Григорий разъясняет категории «общего» и «частного» касательно термина «природа»:

Действительно, хотя и две природы (φύσεις) — Бог и человек, как в человеке душа и тело⁹, но не два сына, не два Бога. Как здесь не два челове-

ясно, что «природа» употребляется в значении «общего» или «сущности». Однако, когда говорится «единая природа Слова воплощенная», «природа» употреблена здесь в значении «частного» или в значении «индивидуальной ипостаси», обозначая единую Ипостась того же самого Слова так же, как ипостась Петра, или Павла, или любого другого человека. И далее Севир добавляет, что относительно воплощенного Слова термин «природа» может обозначать только «ипостась». Таким образом, для Севира употребление одного и того же термина отличается в триадологии и христологии (Brooks 1973. P. 197). Похожее объяснение Севира мы находим во второй книге «Против Грамматика» (см.: *Severus Antiochenus. Contra impium Grammaticum 2 / Ed., trad. J. Lebon. Louvain, 1929 (CSCO. Scriptori Syri 93, 94 (versio))*). P. 53–55).

⁸ *Severus Antiochenus. Contra impium Grammaticum 1, 8 (P. 32, 8–16)*.

⁹ Важно, что св. Кирилл использует ту же аналогию, что и св. Григорий Богослов. Человек, по мнению св. Кирилла, это единое «живое существо» (τὸ ζῶον), которое состоит из двух элементов: разумной души и воодушевленного тела. Эти два компонента составляют человеческую природу, не смешиваясь друг с другом, и, не поглощая одно

ка, хотя Павел наименовал человеком внешнее и внутреннее в человеке¹⁰. И если необходимо сказать кратко, то это есть иное и иное, из которых Спаситель (*ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο τὰ ἐξ ὧν ὁ Σωτῆρ*), потому что не тождественно невидимое с видимым и довременное с тем, что под временем, но не имеет [в Спасителе] места иной и иной (*οὐκ ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος*); да не будет! Поскольку [природы] в равном отношении есть одно в теснейшем общении (*τὰ γὰρ ἀμφοτέρα ἐν τῇ συγκράσει*) вочеловечившийся Бог и обоженный человек... Когда же говорю «иное и иное» (*ἄλλο καὶ ἄλλο*), то не имею в виду то, как в Троице. Ибо там иной и иной (*ἄλλος καὶ ἄλλος*), чтобы не слить Ипостаси, а не иное и иное (*ἄλλο καὶ ἄλλο*), поскольку единое есть три (*ἐν γὰρ τὰ τρία*), в которых Божество¹¹.

На основании этого текста можно очень хорошо понять, как св. Григорий употреблял термин «природа» в тринитарном богословии и учении о воплощении, что и составляет предмет полемики Севира и Иоанна Кесарийского. Здесь мы видим прямую противоположность тому, что утверждал Севир в своем письме «К Марону». Св. Григорий указывает на терминологические сходства и различия учения о Святой Троице с учением о воплощении, используя терминологию в одном и том же значении как в первом, так и во втором случае. Он говорит, что природы, из которых Спаситель, суть «иное и иное» (*ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο*), то есть они не являются одним природным единством, поскольку их две — одно видимое, другое невидимое, один Бог, другой человек, тогда как в Святой Троице не существует «иное и иное» (*ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο*), поскольку природа у Трех Лиц одна, а не две, как в вопло-

другое, сохраняются в этом единстве, образуя единого человека. Все люди, говорит св. Кирилл, состоят «из двух разных природ» (*ἐκ δύο καὶ διαφόρων φύσεων*). Плоть отлична от души и имеет свой логос (*λόγος*), равно как и душа имеет свой логос и отличается от плоти. Их совершенное отличие заключается в том, что плоть смертна, душа же, напротив, бессмертна. Подобным образом, считает св. Кирилл, необходимо понимать и воплощение. Еммануил состоит из Божества и человечества, отличающихся друг от друга по подобию души и тела в человеке (см.: *Cyrellus Alexandrinus. Ad monachos // ACO 1, 1, 1, 19. P. 15*).

¹⁰ 2 Кор. 4, 16.

¹¹ *Grégoire de Nazianze. Lettres théologiques / Ed., etab., trad. par P. Gally. P., 1974 (SC 208). P. 44–46, 19–21.*

щенном Христе¹². Поясняя значение термина «природа», св. Григорий приводит в качестве сравнения термин «ипостась» и на том же самом примере показывает ее терминологическое различие с «природой» как «общего» и «частного». Во Христе, говорит он, не может быть «иной и иной» (*οὐκ ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος*), то есть двух или более ипостасей, как в Святой Троице, где подобных «иных» Три: Отец, Сын и Святой Дух, чтобы не слить Ипостаси, — в которой, напротив, единая природа у всех Трех Лиц.

Очевидно, что св. Григорий употребляет здесь термин «природа» в категории «общего», тождественного «сущности», в одном и том же значении как в триадологии, так и христологии, не делая отличия, на котором настаивает Севир в послании «К Марону». Более того, св. Григорий этим примером показывает, что триадология и христология — это две неразрывные части догматического учения, которые должны рассматриваться в едином контексте. Поэтому на основании этого фрагмента мы можем сделать вывод, что св. Григорий употреблял термин «природа» как для обозначения Божества и человечества во Христе, так и для указания на единую природу Святой Троицы без какого-либо терминологического отличия.

Св. Кирилл Александрийский высказывает ту же идею, что и св. Григорий Богослов, сближаясь с ним и терминологически. В первом послании «К Суккенсу» он говорит следующее:

Один Христос, Сын и Господь, тот же Самый Бог и человек, — не иной и иной (*οὐχ ἕτερον καὶ ἕτερον*), но Один и Тот же Самый, Который и существует, и мыслится как то и другое (*ἄλλο ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν τοῦτο κάκεινο ὑπάρχοντα καὶ νοούμενον*). Поэтому иногда Он как человек говорит по домостроительству то, что свойственно человеку, а иногда как Бог произносит речи с приличествующей Божеству властью¹³.

¹² По мнению К.-Х. Утеманна, св. Григорий Богослов не допускал никакой разницы в употреблении термина «природа» ни в триадологии, ни в христологии, как настаивал на этом Севир (см.: Uthemann 1997. P. 62–65).

¹³ *Cyrrillus Alexandrinus. Ad Succensum 1 // АСО 1, 1, 6 (P. 153:9–12)*. Дополнит сказанное св. Кириллом фрагмент из другого его сочинения «О правой вере к благочестивым царикам». Особенно важен здесь пример с Лазарем, где св. Кирилл, вопреки

Следует отметить и то, что св. Кирилл говорит о двух «иных», отличных друг от друга природах, которые не просто мыслятся, но и существуют, и действуют в соответствии с собой. Относительно терминов φύσις и οὐσία у св. Кирилла Александрийского в учении о Святой Троице также наблюдается сходство с позицией св. Григория Богослова

Севиру, говорит о двух природах и действиях Христа после воплощения: «Если, говорят, вы решили исповедовать одного Христа, воплотившееся, то есть вочеловечившееся, Слово Божие, тогда как Он не знает о дне конца мира? Так вот, мы утверждаем, что не познать, когда произойдут они. Тайна Божья не может быть чем-то необычным или же, иначе, неприличным для творения. Ибо кто уразуме ум Господень? (Ис. 40, 13) — как написано. И если говорится, что Сын был немного умален перед ангелами (Евр. 2, 7), разумеется, поскольку Он стал человеком, хотя по Божеству Он за пределами всего творения, тогда что удивительного, если скажут, что Он вместе с ангелами не знает тайны Бога, будучи при этом Его премудростью и силой? (1 Кор. 1, 24) Далее, как премудрость Отца могла бы не познать того, что сокрыто в Нем? Если даже о Духе говорится, что Он все проникает и глубины Божии (1 Кор. 2, 10), а Дух — Христов, тогда как Он мог не познать того, что в совершенстве знает Дух Его? Следовательно, пусть даже скажут, что Он по-человечески не знает, однако Он знает как Бог. И хотя Он спрашивает о том, где положен Лазарь (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 человечеству (κατὰ τὸ ἀνθρώπινον), подобающее Божеству мы благочестиво сохраним для рожденного от Отца Слова, даже когда Он стал таким, как мы» (Cyrillus Alexandrinus. Ad augustas // АСО 1, 1, 5 (Р. 34, 3–17)). Невозможно здесь не провести параллель с еще одним текстом св. Григория Назианзина из второго послания «К Кледонию» против последователей Аполлинария Лаодикийского, где святитель, также используя евангельский сюжет с Лазарем, иллюстрируя учение о двух природах и действиях во Христе: «Но кто же не подивится их учености? Сами они ясно различают касающееся Христа и то, что Он родился, был искушен, алкал, жаждал, утруждался, спал, приписывают человечеству, а то, что он был прославлен ангелами, победив искусителя, накормил народ в пустыне и накормил чудесно, ходил по морю, присваивают Божеству (τῆ 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 четверодневного мертвеца принадлежит тому, что выше нас, равным образом то, что Он скорбел, был распят и погребен, относится к завесе, а то, что Он уповал, 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 чем обвиняют других, или не обвинять в том, что сами делают» (см.: Grégoire de Nazianze. Lettres théologiques / Ed., etab., trad. par P. Gally. P., 1974 (SC 208). P. 82–84, 19–29).

и каппадокийского богословия. В послании «К монахам» Египта св. Кирилл рассуждает о единосущии Божества Христа-Логоса с Отцом и Святым Духом. Святитель исповедует здесь Никейскую веру и употребляет вышеназванные термины в тождественном значении. Он говорит, что Сын является Богом от Бога, Светом от Света, Истинным Богом от Истинного Бога, единосущным Отцу (*ἁμοούσιον τῷ Πατρὶ*) и немного дальше повторяет ту же фразу, но вместо *ἁμοούσιον τῷ Πατρὶ* он употребляет выражение *κατὰ φύσιν*. Затем он говорит, что «Единосущная Троица соединяется в единую природу Божества» (*ἁμοούσιος Τριάς εἰς μίαν Θεότητος ἐνοῦται φύσιν*)¹⁴. Из этого примера мы можем заключить, что св. Кирилл употребляет термины *φύσις* и *οὐσία* по отношению к тому, что есть обще всем трем Лицам Святой Троицы, не делая между ними терминологического различия¹⁵.

Таким образом, термин *φύσις* в богословском языке свв. Григория Богослова и Кирилла Александрийского может употребляться как в тринитарном учении, обозначая единую природу Отца, Сына и Святого Духа, так и в христологии для указания на две природы во Христе после воплощения. Такая позиция расходится с утверждением Севира в послании «К Марону» о якобы раздельном употреблении термина «природа» в этих областях христианского учения.

Развитие такая позиция Севира получила в учении противника Халкидона, философа Иоанна Филопона (ок. 490–575 гг.)¹⁶, о так называемой «частной природе»¹⁷ и в конце VI — начале VII века в полемике

¹⁴ *Cyrrillus Alexandrinus. Ad monachos* // АСО 1, 1, 1 (Р. 13:31). С одной стороны, по Божеству (*κατὰ τὴν Θεότητα*), с другой стороны, по человечеству (*κατὰ τὴν ἀνθρώπιότητα*), делая вывод, что Христос есть совершенный по Божеству и по человечеству (*Θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον*) (см.: *Cyrrillus Alexandrinus. Epistula 39, 5* (Laetentur coeli) // АСО 1, 1, 4 (Р. 17:10)).

¹⁵ Св. Кирилл, обращаясь к Никейскому символу, говорит, что Один и Тот же Тот, Который родился от Отца в вечности, и Тот, Который был рожден по человечеству от Девы Марии. Он подчеркивает единство субъекта, основываясь на вере никейских отцов, где Господь Иисус Христос есть Сын Бога Отца, рожденный прежде всех веков, который воплотился и вочеловечился от Девы Марии (*Cyrrillus Alexandrinus. Epistula altera ad Nestorium* // АСО 1, 1, 1 (Р. 26:20–29; 27:1–12)).

¹⁶ Lang 2001b; Относительно его трактата «О Троице» см.: Lang 2001a. Р. 23–40.

¹⁷ См.: Беневич, Бурлак 2009. С. 49–50. Здесь приведен отрывок из перевода

двух монофизитских патриархов, у которых возник спор именно о понимании терминологии «общего» и «частного». Дамиан Александрийский, в частности, попытался соединить традиционное понимание этих терминов с концепцией, предложенной Севиром. Петр Антиохийский искал решение в сомнительной доктрине, близкой к савелианству¹⁸.

Также следует отметить, что понятие «сущности», а следовательно, и «единосущия», не понималось Севиром как природное. Это следует из его обвинения в адрес Иоанна Кесарийского в том, что тот вводит две ипостаси, исповедуя во Христе «два единосущных». Это, по мнению Севира, происходит, если уравнивать по значению термины «природа» и «сущность». Причем Севир вменяет в вину Иоанну то, чего тот никогда не утверждал. Иоанн Грамматик не употребляет термин «единосущный» в мужском роде, который мог бы спровоцировать это обвинение, но сознательно оперирует прилагательным среднего рода *ὁμοούσια*¹⁹, что схоже с *ἄλλο* (также ср. р.) св. Григория Богослова из

дошедшего до нас на сирийском языке сочинения Иоанна Филопона «Посредник» (CPG 7260).

¹⁸ Речь идет о патриархе Антиохийском Петре (581–591 гг.) и Александрийском Дамиане (557/8–606/7 гг.). Первый учил, что три Божественные ипостаси являются лишь свойствами, которые имеют свои отличительные качества: нерожденности, рожденности и исхождения. Второй проповедовал, что необходимо признавать только одну Божественную сущность, природу и Божество, признавая реальное, а не вымышленное единство сущности. Эта единая субстанция, по его мнению, есть общая природа Отца, Сына и Святого Духа, но в то же время «Троица» и «Божество» — это не взаимозаменяемые термины, поскольку «один из Троицы», но не «одно из Троицы»: целая сущность стала воплощенной во Христе, но не Отец и Дух (см.: *Petrus Callinicensis patriarha Antiochenus. Contra Damiani I, quae supersunt libri secundi / Ederiderunt, anglice reddiverunt R. Y. Ebied, A. Van Roey, L. R. Wickham. Louven, 1994 (CCSG 29). P. XXII; Ebied, Van Roey, Wickham 1981).*

¹⁹ Это видно из греческого текста, где Иоанн говорит, что Христос единосущный, и далее продолжает, говоря о двух составляющих: «...ὄμο μεν ὁμοούσια ὁμολογούτες» (*Iohannes Caesariensis presbyteros et grammaticos. Opera quae supersunt / Ed. M. Richard, M. Aubineau. Louven, 1977 (CCSG 1). P. 51:77–79*), в то время как Севир намеренно, чтобы обвинить Иоанна в несторианстве, передает, что Иоанн учит о двух единосущных «consubstantiales» (в сирийском стоит мужской род) (см.: *Severus Antiochenus. Contra impium Grammaticum 1, 21 (P. 140:9–11)*). Здесь также напрашивается аналогия с *ἄλλος καὶ ἄλλος* и *ἄλλο καὶ ἄλλο*: здесь Севир не замечает разницы, либо нарочно обвиняет Иоанна Кесарийского в ереси.

первого послания «К Кледонию», указывая тем на природу. Иоанн хочет сказать о двух единосущных природах во Христе, но не ипостасях, в чем его пытается обвинить Севир. Грамматик употребляет термины «природа» и «сущность» в каппадокийской традиции как взаимозаменяемые и противоположные по своему значению термину «ипостась».

Позиция Севира Антиохийского, таким образом, расходится с позицией святых Григория и Кирилла о единой сущности и природе Сына с природой Отца и единосущия Сына человеческому роду, признавая их частными, отдельными друг от друга природами. Понятие «сущность» для Севира здесь не имеет реального значения, в противном случае это могла бы быть вторая ипостась, но выражает собой некую абстракцию либо понимается Севиром как свойство или качественная принадлежность²⁰.

Еще один важный момент, на который следует указать, касается понимания Севиром того, что значит термин «сущность» не в терминологическом, а в онтологическом смысле. В христианской православной традиции есть четкое понимание того, что полнота сущности не определяется ее количеством, а именно, что Сыну Божьему присуща вся полнота Божественной сущности, но не ее часть, равно как и дру-

²⁰ Именно на такой позиции стоял монофизитский патриарх Петр Антиохийский (см. выше). Прот. Иоанн Мейендорф приводит по этому поводу отрывок из письма Севира к Экумению (*Severus Antiochenus. Epistula 6 // A Collection of Letters of Severus of Antioch / Ed., transl. E. W. Brooks. Turnhout, 1973 (PO 12). P. 176–177*), где Севир говорит, что как различие, так и тождество в единой природе сохраняются под видом естественных свойств принадлежащих Эммануилу природ, поскольку плоть не превратилась в природу Слова и Слово не преложилося в плоть. Поэтому Севир, считает отец Иоанн, всегда отказывался говорить, что Христос был единой сущностью. Это исключило бы любой дуализм в свойствах и всякую возможность рассматривать Христа как единосущного нам. Предположительно, Севир различал во Христе две сущности, постигаемые отвлеченно, то есть как некий род, включающий множество конкретных ипостасей (см.: Мейендорф И., прот. 2000. С. 45–46). Иерей Олег Давыденков со ссылкой на В. В. Болотова (Болотов 1994. С. 341) говорит, что, наряду с признанием реального единосущия в учении Севира, в то же время нельзя не признать, что в христологии Севира понятие «сущность» приобретает более абстрактный характер и сближается по значению с понятием «свойство» (*ιδιότης*). Такое определение может напрашиваться потому, что у Севира в терминологическом смысле все определяет «природа», которая может быть только одна, обособленная от других природ. Ее подобие другим определяется либо по общим свойствам-качествам, либо по сущности. Иными словами, это просто субстрат (см.: Давыденков О., иер. 2007. С. 72–74).

гим Лицам Святой Троицы. В третьем пункте, как мы указали выше, Севир осуждает Иоанна Грамматика за недопустимое отождествление терминов «сущность» и «природа». Если это допустить, утверждает Севир, то было бы верно сказать, что вся Святая Троица воплотилась во весь человеческий род. Однако в подобных случаях, как известно, речь не идет о количественной полноте сущности. Иными словами, что вместе с Сыном воплотился и Отец, и Святой Дух во все человеческие ипостаси, но речь идет о том, что в каждой ипостаси Святой Троицы пребывает вся полнота Божественной природы, которая не делится на части как некое количество, так чтобы при воплощении ее одна часть воплотилась бы в Сыне, а другие две — нет как не принадлежащие Сыну. Такое понимание всегда было чуждо христианской святоотеческой традиции. «Сущность», или «природа», по учению отцов Церкви, и в частности св. Григория Богослова, во всей полноте неделимо пребывает в каждом из Лиц Святой Троицы, равно как и каждый конкретный человек обладает всей полнотой человечества в своей ипостаси²¹. Подобные обвинения со стороны Севира могут еще раз доказывать, что он мог представлять Святую Троицу как отдельно существующие природы, соединенные между собой абстрактной сущностью²², поэтому «природа» не может быть для него синонимом термина «сущность» как в христологии, так и в триадологии — это противоречит его выводам. Поэтому в послании «К Марону», скорее всего, дана вербальная формулировка о тождестве терминов «сущность» и «природа» в отношении тринитарного учения, которого Севир на самом деле не при-

²¹ Мы можем указать несколько самых важных из них, где свт. Василий напрямую касается этой темы (см.: *Basilius Caesariensis. Epistula 38* / Trad. Y. Courtonne. P., 1957. P. 81–93). Важность письма состоит в том, что оно затрагивает области различий *οὐσία* и *ὑπόστασις*, а также тождества терминов *φύσις* и *οὐσία*, с помощью которых выражается концепция общности Лиц Божества в Троице и человеческих индивидуумов между собой. В других своих посланиях св. Василий также касается этой важной темы: «К монахиням» (52), «Список исповедания веры» (125), «К неокесарийскому ученому» (210), «К Терентию комиту» (214), «К Амфилохию» (236).

²² Если употребить аристотелевские категории, то «природа» для Севира — это так называемая «первая сущность», которая имеет конкретное или индивидуальное бытие, «сущность» же сама по себе — это так называемая «вторая сущность», которую можно определить как некий субстрат или качество.

держивался. В представлении Севира сущность выражает совершенно иную категорию бытия, нежели природа веци.

В качестве возражения на подобные обвинения, выдвигаемые против Севира Иоанном Кесарийским, приведем пример традиционно-го православного понимания учения о Святой Троице и воплощении. В одном из фрагментов «Апологии Халкидонского Собора» Грамматик отвечает на упрёки противников Халкидона²³. Суть полемики передается в заглавных словах отрывка:

Против тех, которые говорят: если вы исповедуете, что Христос имеет две сущности (*οὐσίαις*), то в таком случае вся Святая Троица воплотилась во все человечество (*ἀνθρώπων ὅλητα*)²⁴.

И далее Иоанн объясняет, что значит «две сущности» во Христе. Он приводит оппонентам не какое-то новое учение, прежде неведомое, но дает уже известное для всех, традиционное объяснение о полноте и совершенстве сущности всех Лиц Святой Троицы:

Они [противники] полагают, что равным образом разделена (*μεριστήν*) сущность Божества и [что] часть ее в Отце созерцается, часть в Сыне, часть в Духе Святом, как каждая Ипостась отдельно (*ὑποστάσεως ἐκ μέρους*), но не во всех свойствах [полноты] Божества [Отец, Сын и Дух Святой] познаются. Мы же не впадаем в такое безумие как разрезание и разделение того, что в Божественной сущности, но мы утверждаем, что каждая отдельная Ипостась являет полное познание [всех] божественных признаков (*γνωρίσματα*)... Таким образом, мы исповедуем единосущную Троицу как совершенно ту же самую сущность (*τῆς αὐτῆς οὐσίας*), во всех Трех Лицах познаваемую. Поскольку и Отец имеет совершенную сущность Божества, равно и Сын, и Дух Святой, поэтому Отец есть совершенный Бог, равно и Сын, и Дух Святой есть совершенный Бог²⁵.

²³ *Iohannes Caesariensis presbyteros et grammaticos. Opera quae supersunt* / Ed. M. Richard, M. Aubineau. Louven, 1977 (CCSG 1). P. 50–51) (см. весь фрагмент 3, 1:33–69).

²⁴ *Ibid.* (P. 50:33–35).

²⁵ *Iohannes Caesariensis. Opera...* P. 50:36–49.

И далее Иоанн переходит от учения о Троице к христологическому изложению догмата так же, как это делал св. Григорий Богослов в первом послании «К Кледонию». Кесариец использует категории «общего» и «частного», основанные на той же терминологии:

Ибо о Них говорит Павел, проповедник истины: «*В Нем [Христе] обитала вся полнота Божества телесно*»²⁶. Итак, не говорится, что Отец воплотился, но что целое Божество (πᾶσα ἡ Θεότης) пребывает во всей полноте во всех Трех ипостасях: в Отце, Сыне и Святом Духе, в каждой ипостаси находясь всецело, как и говорит Спаситель: «*Вся дела Отца моя суть*»²⁷; то есть какие признаки сущности у Отца, такие же и у Бога Слова, и притом воплощенного, но не так, как словно бы Отец есть Сын, а Сын есть Отец, ибо эти наименования указывают на взаимную их связь... но каким образом исповедующие совершенство Его человечества могут говорить, что не вся человеческая сущность входит в Его [Христа] состав, как исповедуем мы. Поскольку не присоединяется часть (μέρος) Его, как говорит Аполлинарий... но [мы говорим], что вся сущность есть плоть, воодушевленная душой разумной и мыслящей. Ибо, содержась в нем всецело, это общее (κοινῶς) каждому человеку, она-то, разумеется, и есть сущность, как и было сказано²⁸.

Здесь мы видим, что Иоанн Кесарийский отвергает все обвинения, выдвигаемые в адрес халкидонитов. В этом отрывке он отвечает на обвинение, приведенное в самом начале отрывка, опровергая также и необоснованные обвинения Севира, перечисленные нами выше. В первой части цитаты Иоанн говорит о единосущной и нераздельной сущности Отца и Сына и Святого Духа, которая не делится на три части, но пребывает во всей полноте во всех Трех Божественных Ипостасях Святой Троицы. Иоанн употребляет понятие «сущность» в том же значении, что и термин «природа», противопоставляя их двум другим — «ипостаси» и «лицу». Во второй части отрывка Иоанн говорит о воплощении.

²⁶ Кол. 2, 9.

²⁷ Ин. 16, 15.

²⁸ *Iohannes Caesariensis. Opera...* P. 50:49–51:67.

Он отрицает какое-либо деление сущности Божества или природы в Святой Троице при воплощении, равно как и человеческой сущности, и настаивает на совершенной полноте обоих компонентов в воплощенном Христе, признавая именно природное единосущие.

Таким образом, в христологии так же, как и в триадологии Иоанн Кесарийский применяет те же самые категории и терминологию, разработанную отцами-каппадокийцами и ставшую уже традиционной к началу VI в. Очевидно, что свв. Григорий Богослов и Кирилл Александрийский употребляют здесь термины «природа» и «сущность» как выражающие категорию «общего» бытия в одном и том же значении в триадологии и в христологии, не делая отличия, на котором настаивает Севи́р²⁹. На примере св. Григория особенно ясно видно, что триадология и христология — это две неразрывные части христианского учения, которые должны рассматриваться в едином контексте и без отрыва друг от друга. Поэтому здесь мы можем сделать вывод, что отцы употребляли термин «природа» как для обозначения Божества и человечества во Христе, так и для указания на сущность Святой Троицы без какого-либо отличия. В этом же контексте рассматривался и термин «сущность», основанием чему служил символ Никейского Собора и его понимание отцами Церкви, такими как св. Афанасий Александрийский, Каппадокийцы и св. Кирилл Александрийский. Отказ Севи́ра Антиохийского признавать во Христе две природы после воплощения является следствием его монофизитской христологии, где термин «природа» принимает на себя «индивидуальное» значение. Это ведет Севи́ра к реинтерпретации и отказу от основополагающего учения о единосущии двух природ во Христе, где сущность приобретает абстрактное значение, отличное от онтологической природы Божества и человечества, и теряет свое реальное существование. Кроме того,

²⁹ В христологии св. Кирилла Александрийского мы находим различное употребление термина «природа» в христологии. Наряду с «общим» значением, термин выражает и «конкретное» значение, однако это объясняется полемикой св. Кирилла с Нестором, который учил о двух природах и двух ипостасях во Христе после воплощения. Но в отличие от Севи́ра св. Кирилл никогда не отрицал наличие человеческой природы во Христе после воплощения, признавая ее полное единосущее с человеческой природой, и употреблял данный термин для обозначения человеческой природы во Христе.

остается большим вопросом, является ли природа Сына единосущной природе Отца и Святого Духа в богословии Севира.

В этом состоит принципиальное отличие Иоанна Кесарийского от Севира Антиохийского, который предлагает совсем иной подход в интерпретации терминологии «общего» и «частного», разделяя ее на два разных понятийных аппарата — триадологический и христологический, что представляется необоснованным с точки зрения всей святоотеческой традиции.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Болотов 1994 — *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. М., 1994. Т. 4. [*Bolotov V. V. Lektsii po istorii drevnei Tserkvi (Lectures on the history of the ancient Church). Moscow, 1994. T. 4.*]
- Давыденков О., иер. 2007 — *Давыденков О., иер.* Христологическая система Севира Антиохийского. М., 2007. [*Davydenkov O., ier. Khristologicheskaiia sistema Sevira Antiokhiiskogo (Christological system of Severus of Antioch). Moscow, 2007.*]
- Мейендорф И., прот. 2000 — *Мейендорф И., прот.* Иисус Христос в восточном православном богословии / Пер. иер. Олег Давыденков, примеч. А. И. Сидоров. М., 2000. [*Meiendorf I., prot. Iisus Khristos v vostochnom pravoslavnom bogoslovii (Jesus Christ in Eastern Orthodox theology) / Per. ier. Oleg Davydenkov, primech. A. I. Sidorov. Moscow, 2000.*]
- Lang 2001a — *Lang U.* Notes on John Philoponus and the tritheist controversy the sixth century // *Oriens Christianus*. 2001. Bd. 85. S. 23—40.
- Lang 2001b — *Lang U.* John of Philoponus and the controversies over Chalcedon in the sixth century. A study and translation of the Arbitrator. Leuven, 2001.
- Ebied, Van Roey, Wickham 1981 — *Ebied R. Y., Van Roey A., Wickham L. R.* Peter of Callinicum. Anti-Tritheist dossier. Leuven, 1981 (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 10).
- Uthemann 1997 — *Uthemann K.-H.* Diefinitionen und Paradigmen in der Rezeption des Dogmas von Chalkedon bis in die Zeit Kaiser Justinians // *Chalkedon: Geschichte und Aktualität. Studien zur Rezeption der Christologischen Formel von Chalkedon* / Hsgb. von J. van Oort, J. Roldanus. Leuven, 1997. P. 54—117.

ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

- Беневиц, Бурлак 2009 — Антология восточно-христианской богословской мысли / Сост. Г. И. Беневиц, Л. В. Бурлак. М. — СПб., 2009. Т. 2. [Antologiia vostochno-khristianskoi bogoslovskoi mysli (Anthology of Eastern-Christian theological thought) / Sost. G. I. Benevich, L. V. Burlak. Moscow — Saint Petersburg, 2009. T. 2.]
- Brooks 1973 — A Collection of Letters of Severus of Antioch / Ed., transl. E. W. Brooks. Turnhout, 1973 Vol. 1–2 (PO 12/2, 14/1).

Abstract

Kozhukhov Sergius, deacon. The terms οὐσία and φύσις and the teaching on the «double consubstantiality» of Christ in the theology of John of Caesarea and Severus of Antioch

The publication explores on of the problem aspects of the polemic between the followers of the Council of Chalcedon and its opponents concerning the understanding of the term “nature” and “essence”. In the IV century, thanks to the efforts of the first two Ecumenical councils and especially the Cappadocian Fathers the categories of the “common” and “particular” received their precise definitions. Closer to the end of the IV century these categories were uniquely used for expressing the category of “common” existence as opposed to “hypostasis” and “person”. After the Council of Chalcedon (451), during the polemic about the teaching of the “two natures” of Christ, the opponents of Chalcedon, to explain their monophysite teaching on the incarnation, invented a new interpretation of the category of “common” and “particular”. It was Severus of Antioch who was it inventor, however is founded his ideas in an older tradition, which was based on the authority of Sts. Gregory the Theologian and Cyril of Alexandria. According to Severus the term “nature” must change its meaning of “common” and be used as a category of the “particular”, if one was to talk about the incarnation of the Son of God, while the term “essence” must express the abstract essence of the divine and humanity, having lost its connection with “nature”. Such a stance was necessitated by a resistance to accept two natures in Christ after the incarnation. This lead to controversies in the Trinitarian doctrine, which was always regarded be the Church Fathers as inseparable from the teaching of the incarnation.

Severus’ adversary, the Chalcedonite John of Caesarea the Grammarian, juxtaposed Severus and the traditional understanding of Cappadocian terminology, together with the teachings of St. Cyril of Alexandria and the Council of Chalcedon.

ДИАКОН СЕРГИЙ КОЖУХОВ

Keywords: John of Caesarea the Grammarian, Severus of Antioch, Gregory the Theologian, Cyril of Alexandria, nature, essence, hypostasis, person, Trinity, Christ, Christology, theology, Triadology, common, particular, individual, consubstantial.

Г. В. ДЬЯЧЕНКО

ДУХОВНО-ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ СЛОВА (ΛΟΓΟΣ) В БОГОСЛОВИИ СВЯТИТЕЛЯ ГРИГОРИЯ НИССКОГО

УДК 276 (81–119)

Аннотация

В статье рассматриваются духовно-гносеологические аспекты слова (λόγος) в богословии свт. Григория Нисского. Автор исследует указанные святителем условия истинности слова. В статье также осуществляется реконструкция модели слова в представлении свт. Григория Нисского. Согласно ей, слово охватывает собой три элемента — сущее, мысль и имя. Связь между всеми тремя элементами слова заключается в последовательном отношении «по образу». В работе исследуются гносеологические параметры слова, то есть опосредованная умом человека связь сущего и его имени. Автор очерчивает духовную перспективу слова, в котором проявляется добродетельное или грешное состояние человеческого ума. В целом в работе охарактеризована умная составляющая слова, сокрытая за звуко-буквенной его стороной.

Ключевые слова: слово, ум, имя, образ имени (τύπος), мысленный образ (εἶδος), примышление (ἐπίνοια).

Проблема обозначения, то есть связи мира, человека и имени, выступает наукообразующей для языкознания и в то же время полноправно вводит его в пространство богословско-философской рефлексии. Какова познавательная и выразительная способность человека? Все познаваемое человеком является конструкцией его ума или имеет свое основание в природе вещей? Как слово связано с предметом и мыслью о нем? Решение этих по сути своей метафизических вопросов лежит, однако, в основе представления лингвистов о слове, определяет саму

методологию лингвистического исследования¹. Это методологическое обстоятельство актуализует для лингвистики учение о слове святителя Григория Нисского (331 г. — после 394 г.), который в ходе полемики с еретиком Евномием сформулировал целостную модель познания и именования человеком Бога и мира.

Античное языкознание ко времени свт. Григория Нисского знало несколько теорий, объясняющих связь сущего, человека и имени. Древние философские теории происхождения языка обобщены П. Б. Михайловым, опирающимся на отдельные результаты исследования М. С. Тройано², следующим образом: «...1) мистическая — имена являются продуктом природы, так учил Эпикур (“люди уловили некие звуки со стороны предметов”), ему следует и Евномий; 2) научная — имена введены человеком в соответствии с природой обозначаемых предметов (φύσει — θέσει), можно вспомнить Аристотеля, стоиков, неоплатоников и, в особенности, Аммония (имена изобретаются ономастом, постигнувшим природу вещей, и в соответствии с ней приписывающим им имена); 3) скептическая — имена введены человеком по соглашению (θέσει — συνθήκη), так пишет Секст Эмпирик (“слова имеют значение по установлению, а не по природе”)³. Часто предпринимается попытка отнести самого свт. Григория к одной из указанных теорий, однако в этом случае исследователи фиксируют условность и противоречивость взглядов святителя. Так, американский исследователь его гносеологии А. Вейсвурм предполагает, что святитель может быть «грубо отнесен к защитникам теории имен по соглашению (θέσει). Тем не менее он не интересовался напрямую противопоставлением древних φύσει-θέσει, хотя действительно утверждал, что понятие первичнее термина и что

¹ На эту зависимость языкознания от метафизического философско-богословского фундамента указал, в частности, Ю. С. Степанов: «Современное языкознание подчеркивает важную роль философии и ее методов в выработке подхода к объекту исследования на всех этапах истории языкознания» (Степанов 1998. С. 298). Философский (и шире — богословский) фундамент, то есть представление о бытии Бога, мира и человека, определяет парадигму лингвистического исследования, ее способ теоретизирования, а также методы анализа языковых фактов.

² Troiano 1980. P. 341.

³ Михайлов 2005. С. 15.

термин не является причиной понятия, как заявляли и защитники теории установления имен по природе»⁴. «Конвенционалистским» представление о языке Нисского святителя называют также А. Вициано⁵ и Л. Карфикова: «И для Григория, несомненно, речь не является естественной функцией, а общественным соглашением»⁶. В свою очередь, А. Мередит отмечает, что «для Григория и Василия язык ни всецело конвенционален, ни всецело природен (аномейская позиция), но нечто среднее между ними»⁷. Действительно, в отношении лингвобогословских взглядов свт. Григория Нисского античная дилемма «природа-конвенция» оказывается достаточно условной, потому что оба ее члена неверно представляют роль «среднего» звена между сущим и его именем — роль ума человека. Таким образом, в данном исследовании рассмотрим представления свт. Григория Нисского о духовно-познавательных свойствах ума человека, которые делают его теорию слова оригинальной, или собственно христианской.

Углубляться в умную перспективу слова, как она открывается в богословии свт. Григория Нисского, следует с анализа его утверждения об истинности слова и с выяснения необходимых для этого условий. Поскольку слово человека, с одной стороны, связано с истинным или ложным постижением сущего, а с другой — с именем, которое долженствует быть для мысли подлинным «образом» (*ὀνόματος τύπος*)⁸, постольку св. Григорий выделяет два условия, при которых «выправляется слово», то есть является правильным и истинным. Это, во-первых, истинный мысленный образ сущего, «когда и разум не погрешает относительно искомого», а во-вторых, истинный, «соответственный» (*προσφοῦς*), образ имени, когда «звук (слова) метко выражает мыслимое

⁴ Weiswurm 1952. P. 117–118.

⁵ Viciano 1988. P. 322–324.

⁶ Карфикова 2012. С. 302.

⁷ Meredith 2007. P. 249.

⁸ Свт. Григорий указывает, что «мысль переводится в образ имени (*εἰς ὀνόματος τύπον*)» (*Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 973; Jaeger. 1. P. 281:11–13. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 342)*), что «умопредставляемое переходит в образ имени» (*Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 1012; Jaeger. 1. P. 314:17–18. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 384)*).

посредством соответственного изъяснения»⁹. Подчеркивая для слова важность двух условий — как истинной мысли, так и соответственного ей имени, свт. Григорий тем не менее решающей в слове считает мысль, а не ее выражение: «Итак поелику от двух условий зависит правильное направление слова, от достоверности по мысли и от произношения в речениях, то лучше было бы, если бы оно имело достоинство того и другого. Но не менее хорошо не ошибаться относительно должного понимания (предмета), хотя бы слову и случилось быть ниже понимаемого»¹⁰. В слове мы прежде всего ищем мысль (τὴν διάνοιαν), всегда преодолевая и оставляя позади чувственный образ имен: «...мы, оставляя без внимания звук речений (ἐν τοῖς ῥήμασιν ἤχον), так или иначе возвещаемый»¹¹ (ἐξαγγελλόμενον) по мере способности говорящих, обращаем внимание на один смысл, который открывается в речениях¹², здрав ли он или нет, предоставив искусству грамматиков эти тонкости употребления речений или имен»¹³. Истинность мысли тем самым свт. Григорий считает решающей для истинности слова.

Истинность мысли о сущем определяется св. отцом не в перспективе чувственного познания явлений (φαινόμενα), а в перспективе Бого-созерцания. Так, согласно свт. Григорию, «расположение ума к истине и благу» заключается в созерцании («душевном видении») Бога. Именно это направление ума к Истине предпочтительнее благолепия речений: «... хотя сходятся между собою оба сии действия, и помыслить правильно и истолковать, человек же совершен при том и другом. Но если недостает второго, человеку необразованному в слове небольшой от сего вред, как скоро душевное его видение направлено ко благу. Сказано: «Людие сии устнами чтут Мя: сердце же их да-

⁹ *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 1104; Jaeger. 1. P. 394:6–9. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 489).*

¹⁰ *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 1104; Jaeger. 1. P. 394:12–17. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 489–490).*

¹¹ ТСО: произносимый.

¹² ТСО: словах.

¹³ *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 1104; Jaeger. 1. P. 394:22–27. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 490).*

лече отстоит от Мене»¹⁴. Что же означает сие? То, что пред Богом Судиею, Который слышит неизрекаемые воздыхания, расположение души к истине предпочтительнее словесного благолепия в речах. Ибо они могут быть употребляемы и для противоположной цели, так как язык, по власти говорящего, удобно служит чему угодно; а душевное расположение, каково оно на самом деле, таким и видит его прозирающий сокровенное»¹⁵. Безвредно, по мнению свт. Григория, если человек имеет слабую способность к истолкованию, то есть к выражению мысли в имени, но вредно, если человек мыслит ложно, то есть если его ум *далече отстоит* от Бога¹⁶. Следовательно, «расположение души к благу и истине», которая, согласно св. отцу, заключается в словах, или действиях, Божиих, «вложенных в естество твари»¹⁷, означает постижение сущего в единстве его нетварной и тварной сторон. Только этим обеспечивается «здоровость» (ὁγιῶς), «достоверность» (τῆς ἀσφαλείας), «правильность» (νοεῖν δεξιῶς) и «непогрешимость» (μὴ διαμαρτεῖν), то есть истинность мысли о сущем.

Ложность хотя бы одного из двух условий истинности слова порождает обман, то есть слово ложное. Свт. Григорий подробно раскрывает данный механизм ложности человеческого слова: «А иногда случается неудача и в том и в другом, или в одном чем-либо, когда прилагается не так как должно, или постигающий рассудок, или способность изъяснения»¹⁸. «Не так, как должно», прилагается ум, ког-

¹⁴ Мф 15, 8.

¹⁵ *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 1.37* (PG 45, 417; Jaeger. 1. P. 183:3–15. Рус. пер.: ТСО. Т. 41. 1862. Ч. 5. С. 206).

¹⁶ Ср.: «Вера колеблется не от речений и произношения, а от неточности в смысле» (*Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 1.37* (PG 45, 417; Jaeger. 1. P. 182:17–19. Рус. пер.: ТСО. Т. 41. 1862. Ч. 5. С. 205). «Благогочестие заключается в мысли, а не в словах и звуках» (*Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13)* (PG 45, 956; Jaeger. 1. P. 265:22–23. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 319).

¹⁷ *Gregorius Nyssenus. Apologia in hexaemeron* (PG 44, 73; Jaeger. 4.1. P. 22:18–20. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 16; PG 44, 88. Jaeger. 4.1. P. 40:5–7. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 32; PG 44, 73; Jaeger. 4.1. P. 21:7–9. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 15 и др.

¹⁸ *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13)* (PG 45, 1104; Jaeger. 1. P. 394:9–12. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 489).

да обманывается в постижении сущего, а способность изъяснения — когда, во-первых, «неметко», то есть не совсем точно, истолковывает мысль именем, а во-вторых, когда неточность истолкования искажает и даже меняет саму мысль. «Неметкое» истолкование мысли в образе имени не умаляет истинности слова, поскольку не совсем точное имя не противоречит являемой им мысли. Однако степень неточности имени может быть превышена настолько, что оно совершенно перестает соответствовать истине познанного. Тем самым ложное слово порождается не только ложным представлением о сущем, но даже при правильном видении сущего — ложным его именованием, когда не выполняется требование о соответствии имени мысли. «Разделяющее слово»¹⁹ свободно как на этапе разделения сущего на свойства, так и на этапе их именованя.

«Псевдонимом»²⁰, то есть лжеименем, называет Нисский святитель имя, значение которого не «сосвидетельствует естеству», то есть когда именование противоречит понятию о естестве. «Если кто прославляемого за великую добродетель назовет развращенным, или наоборот, обвиняемого во всяком зле, добрым и благонравным, то будет ли имеющими ум сочтен таковой здравомыслящим или сколько-нибудь внимательным к истине, когда изменяет в противную сторону названия, при несоответствии значения имен естеству?»²¹. Если «прославляемый за великую добродетель» — это истинный мысленный образ естества, то именование «развращенный», являющееся в уме другой мысленный образ, выступает по отношению к первому лжеименем, или псевдонимом. Такое несоответствие имени мысли, а через нее несоответствие имени естеству представляет собой «невнимание к истине», или обман. Говорит ложь тот, кто «изменяет» мысленный образ вещи несоответственными ему именами: «Но как истинен тот, который ложно представляет

¹⁹ *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium* 12.2 (13) (PG 45, 1002; Jaeger. 1. P. 305:26–306:12. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 373–374.

²⁰ *Gregorius Nyssenus. De Perfectione christiana ad Olympium* (PG 46, 256; Jaeger. 8.1. P. 177:12. Рус. пер.: ТСО. Т. 44. 1865. Ч. 7. С. 228.

²¹ *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium* 12.2 (13) (PG 45, 1017; Jaeger. 1. P. 319:6–11. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 390–391).

вещи, и изменяет истину в значениях имен?»²². Ложь говорит тот, кто именуется вещи «несоответственно с означаемым», то есть с понятием о естестве: «Ибо в обыкновенной нашей жизни одним обезумевшим от пьянства или бешенства свойственно ошибаться в рассуждении имен и употреблять о предметах звуки несоответственно с означаемым²³, но собакой, например, называть человека²⁴, а наоборот к собаке прилагать название человека»²⁵. Итак, слово становится ложным не только при ложности самой мысли, но и по причине лжеименования.

Если существует лжеимя, то есть ложное именование мысли, то тем более существует имя истинное, то есть соответствующее мысли ее именование. Истинное имя не разногласит, а «свойственно» мысленному образу естества: «Каковы естество и истина существ», так следует и называть их, «давая названия не вопреки их существу, но с тем, дабы означаемое было вполне ясно, быв выражено в свойственных оному названиях»²⁶. Таким образом, истинность слова зависит также от двух условий: истинности познания и истинности именованья. Как видим, от духовного состояния «разделяющего слова» человека зависит, будет ли имя псевдонимом или подлинным для мысли образом. При познании и именовании сущего проявляется собственно духовное состояние ума человека — его добродетельность или греховность.

Ложный характер деятельности «разделяющего слова» человека обусловлен повреждением ума грехом и греховными страстями. Согласно свт. Григорию Нисскому, именно «чистота сердца от лукавых мыслей» предваряет истинное слово: «Или не предварительною ли чи-

²² *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 1020; Jaeger. 1. P. 321:8–9. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 393).*

²³ ТСО: слова не согласно с их значением.

²⁴ ТСО: собаку ... человеком. Здесь в ТСО ошибка перевода, так как в оригинале: ἀλλὰ κύνα μὲν λέγειν, ἂν οὕτω τύχη, τὸν ἄνθρωπον, κινὴ δὲ πάλιν ἐφαρμόζειν ἀνθρώπου προσσηρόταν.

²⁵ *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 1017; Jaeger. 1. P. 319:14–19. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 391).*

²⁶ *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 1020; Jaeger. 1. P. 320:19–22. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 392).*

стою сердца от лукавых мыслей приуготавливается слово истины»²⁷. Следовательно, греховная нечистота ума приуготавливает слово ложное. В истинном слове чистый ум, во-первых, видит сущее в единстве невидимого слова Божия и видимого явления, то есть получает истинный мысленный образ сущего, а во-вторых, именует эту истинную мысль соответственным ей именем. В слове ложном искаженный грехом ум, во-первых, видит сущее исключительно или в той или иной степени как явление, то есть получает ложный мысленный образ сущего. (Хотя далее может именовать его соответственно, тогда это заблуждение, но не обман). Во-вторых, нечистый ум способен именовать мысль (даже достоверную) несоответственным ей именем. Если говорить языком зрелой православной аскетики, то магистральными искажающими образ сущего направлениями нечистого ума являются страсти гордыни, тщеславия, уныния, печали, гнева, сребролюбия, блуда и чревоугодия. Напротив, чистый ум «разделяет» и именует сущее в соответствии с добродетельными направлениями любви, смирения, трезвения, сокрушения, кротости, нестяжания, целомудрия и воздержания. Итак, после грехопадения и слова сущего померкли, и слово человека повредилось пороком. Таким образом, богословское учение свт. Григория Нисского о слове человека предоставляет прочный фундамент одному из ключевых тезисов современной лингвистики о том, что слово «имеет нелингвистические перспективы философского, богословского, психологического осмысления, оставаясь при этом главной необходимой причиной вербального — лингвистического — материала»²⁸. Эти «нелингвистические перспективы» состоят в том, что истинное слово представляет собой явление в имени чистого ума, или добродетелей, а ложное — явление в имени лукавого ума, или страстей.

О явлении добродетели в имени святой Нисский архипастырь говорит в толковании Екклесиаста²⁹. Так, «старцем» называет св. Григорий того, кто очистил сердце от «непостоянных помыслов», вышел из «не-

²⁷ *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 1.37* (PG 45, 417; Jaeger. 1. P. 182:19–21. Рус. пер.: ТСО. Т. 41. 1862. Ч. 5. С. 205).

²⁸ Вдовиченко 2013а. С. 487.

²⁹ См. Еккл. 1, 8.

упорядоченного возраста» и жизнь ведет «в порядке»: «Пресвитером, по обычаю, называется, кто вышел из неупорядоченного возраста, и находится в престарелом состоянии; так что, если кто непостоянен помыслом и жизнь ведет не в порядке, то таковой, хотя бы показывались у него и седины, не пресвитер, но еще муж»³⁰. Слова, рождаемые чистым сердцем «старца», «трудны», а «муж», не очистивший сердце, их вовсе «не возможет глаголати». «Посему словеса, словеса в подлинном смысле душе полезные, служащие ко благу людей, суть словеса, требующие пота и трудов, и они, чтобы стать словесами, приводят ко многим усилиям. Ибо труждающему делателю прежде подобает от плода вкусити³¹, говорит художник таковых словес, так что под словом разуметь должно не речение, но добродетель, предлагаемую видящим в делах, чтобы вместо слова сделались они для поучаемых уроком жизни. Посему трудны все таковые словеса тех наставников добродетели, которые сперва сами преуспевают в том, чему учат»³². Итак, слово «старца», то есть рожденное чистым умом, «не речение», но явление «добродетели». Трудно стяжать добродетель, а потому «трудны» ее слова, становящиеся «уроком жизни».

В слове как явлении добродетели проявляется прежде всего любовь. Такие слова чутко «приспособлены к силам приемлющих». Так, у св. апостола Павла и Невесты из «Песни Песней»³³ готово «слово, не одного рода пользу оказывающее слушателям, но приспособленное к силам приемлющих, так что пригодно оно и более совершенным, и младенчествуящим, для совершенных служа медом, а для младенчествуящих — млеком. Таков был Павел; он более нежными словами питает новорожденных, а совершенным глаголет премудрость в тайне сокровенную от веков, и которой не вмещают век сей и князи его»³⁴. Итак Жених скажет, что такое уготовление меда и млека лежит под

³⁰ *Gregorius Nyssenus*. In *Ecclesiasten 1* (PG 44, 629; Jaeger. 5. P. 292:9–14. Рус. пер.: ТСО. Т. 38. 1861. Ч. 2. С. 218–219).

³¹ 2 Тим. 2, 6.

³² *Gregorius Nyssenus*. In *Ecclesiasten 1* (PG 44, 629–632; Jaeger. 5. P. 292:14–23. Рус. пер.: ТСО. Т. 38. 1861. Ч. 2. С. 219).

³³ Песн. 4, 11.

³⁴ 1 Кор. 2, 6–7.

языком у невесты, указывая таковым изречением на распорядительное³⁵ и благовременное употребление словес. Ибо кто знает, как должно отвечать каждому, тот, имея под языком эту многообразную силу слова, каждому из слушающих, сообразно с временем, предлагает благопотребное»³⁶. Слово человека выражает не только мысль о существе (гносеологический аспект слова), но и проявляет саму «распорядительность» пользующегося им (духовный аспект слова). Слово чистого ума «соответствует» уму приемлющего. Следовательно, «многообразная сила слова», выступающего то «млеком», то «медом», определяется не чем иным, как любовью к приемлющему слово. Добродетельное устройство «разделяющего слова» (*διαίρων λόγος*) учитывает в том числе состояние ума слушающего.

Кроме добродетели любви, в слове, которое рождено чистым умом, проявляется также добродетель воздержания. По свт. Григорию, чистое сердце рождает «слово в меру», то есть благовременное и соразмерное. Согласно его толкованию Песни Песней³⁷, мера слова — это положенная на уста «вервь» или «уже»: «Вервь же, положенная на устах, загадочно дает разуметь мерное служение слову, что Пророк назвал хранением и дверью ограждения»³⁸, когда уста во время отверзаются и во время закрываются для слова. А что вервь — наименование меры (*μέτρον*), дознали мы сие из пророчества Захарии. *Глаголяй* в нем Ангел имел в руках *уже землемерно*³⁹. Слово же тогда наипаче бывает в меру, когда прикрашено стыдливым румянцем, что служит загадочным знаком крови Искупившего нас. Если кто, подобно Павлу, имеет *глаголющаго* в себе Христа⁴⁰, Свою кровию искупившего нас, то он имеет *уже землемерно* на устах, украшенное тем, что оно кровавого цвета. Следующее за сим слово есть истолкование прежней загадки. Ибо *красною беседою* именуется Слово червле-

³⁵ ТСО: сокровенное.

³⁶ *Gregorius Nyssenus*. In Cantica Canticorum 9 (PG 44, 960; Jaeger. 6. P. 270:13—1271:6. Рус. пер.: ТСО. Т. 39. 1862. Ч. 3. С. 233).

³⁷ Песн. 6, 4—6.

³⁸ Пс. 140, 3.

³⁹ Зах. 2, 13.

⁴⁰ 2 Кор. 13, 3.

ную вервь, чем опять означает благовременность и соразмерность»⁴¹. «Уже на устах», которое «кровавого цвета» означает, что воздержание приобретается подвигом борьбы против греховных страстей. Кто имеет *глаголющаго* в себе Христа, тот имеет на устах *червленую вервь* воздержания и поэтому ведет *красную беседу*, благовременную и соразмерную⁴². Таким образом, согласно Нисскому архипастырю, любовь, воздержание, мудрость, распорядительность, благовременность, соразмерность⁴³ и прочие добродетели являются в образе имени в том смысле, что определяют собой само «разделение» словом сущего на «движения» и последующее их именование. Такова духовная перспектива слова человека.

Что касается собственно гносеологической перспективы, а именно связи сущего и имени, то здесь взгляды свт. Григория Нисского не менее глубоки и важны. Ложное имя, по мнению св. отца, вступает в противоречие с самим естеством. Так, святитель полагает, что «естество отзывается на имена»⁴⁴. Поэтому дать ложное имя — значит «оболгать» вещь⁴⁵. Придающий предметам лжеимена «издевается над вещами», «оскорбляет» достойные предметы общими именами с худыми⁴⁶. Ложное смешение имен «сливает предметы»: «И если не намерены мы переменою имен произвести какой-либо слитности в предметах, непременно должно при каждом относительном речении сохранять собственное его значение»⁴⁷. Следовательно, свт. Григорий Нисский

⁴¹ *Gregorius Nyssenus*. In *Cantica Canticorum* 15 (PG 44, 1105–1108; Jaeger. 6. P. 454:13–455:8. Рус. пер.: ТСО. Т. 39. 1862. Ч. 3. С. 394–395).

⁴² См. также экзегезу свт. Григорием Нисским Еккл. 3, 7 «*время молчати и время глаголати*» (*Gregorius Nyssenus*. In *Ecclesiasten* 7 (PG 44, 728; Jaeger. 5. P. 409:8–410:13. Рус. пер.: ТСО. Т. 38. 1861. Ч. 2. С. 328–329)).

⁴³ Ср. с принципом кооперации и максимами П. Грайса, а также принципом вежливости Дж. Лича в коммуникативной лингвистике (Grice 1975; Leech 1983).

⁴⁴ *Gregorius Nyssenus*. *Contra Eunomium* 12.2 (13) (PG 45, 1020; Jaeger. 1. P. 320:29–30. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. Ч. 6. С. 393).

⁴⁵ *Gregorius Nyssenus*. *Contra Eunomium* 12.2 (13) (PG 45, 1020; Jaeger. 1. P. 321:8. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. Ч. 6. С. 393).

⁴⁶ *Gregorius Nyssenus*. *Contra Eunomium* 12.2 (13) (PG 45, 1020; Jaeger. 1. P. 320:27–321:1. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. Ч. 6. С. 392–393).

⁴⁷ *Gregorius Nyssenus*. *Contra Eunomium* 4.5 (PG 45, 657; Jaeger. 2. P. 88:12–15. Рус. пер.: ТСО. Т. 41. Ч. 5. С. 478).

утверждает тесную связь самого сущего и его имени. Он заявляет: «Итак признаем, что примышление слов (*ῥημάτων ἐπίνοια*) или усвоение имен (*ὀνομάτων θεσις*) имеет нечто общее с самими предметами, которые обозначаем известным звуком имен и *речений*⁴⁸»⁴⁹. «Нечто общее» для сущего и его имени — это, согласно свт. Григорию, мысль. Имя и естество «совпадают» в мысли. Так, святитель утверждает, что наименование «совпадает с сущностью по понятию»: «Открывшееся последовательно, говорит Евномий, состоит в связи не с сущностью, но с наименованием. А что такое наименование, премудрый? Разногласит ли с сущностью, или совпадает⁵⁰ с нею по понятию? Если имя не в связи с сущностью, то как сущность характеризуется наименованием “Нерожденный”⁵¹? Если же, как сам именуешь, сущность соответственно выражается наименованием “Нерожденность”⁵², то почему отделяется здесь?»⁵³. Итак, имя не «разногласит» и не «отделяется», а состоит «в связи» с сущностью, то есть «совпадает» с нею через посредство понятия (*κατὰ τῆς ἐννοιας*). Если бы имя было не «в связи» с сущностью, то не «характеризовало» бы ее. Тогда как сам Евномий признает, что именованнием сущность «выражается соответственно». Таким образом, свт. Григорий Нисский учит о *соответствии* имени самому именуемому им сущему через опосредование умом человека.

Имя и естество не связаны между собой напрямую без участия человека, их связь опосредована нашим умом. Свт. Григорий отрицает, что имя означает само естество или что сущность непосредственно заключается в имени. Напротив, евномиане утверждали, что имя есть сама сущность. Святитель свидетельствует: «Евномиане говорят, что Бог нерожден: и мы согласны с этим; но что нерожденность есть и сущ-

⁴⁸ ТСО: слов.

⁴⁹ *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium* 12.2 (13) (PG 45, 964; Jaeger. 1. P. 271:22–25. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. Ч. 6. С. 328).

⁵⁰ ТСО: сходится.

⁵¹ ТСО: какие отличительные черты сущности означаются наименованием: “Нерожденный”.

⁵² ТСО: естественно соединена с нерожденностью.

⁵³ *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium* 1.41 (PG 45, 456; Jaeger. 1. P. 216:27–217:8. Рус. пер.: ТСО. Т. 41. Ч. 5. С. 249–250).

ность, этому противоречим; ибо, говорим мы, это имя означает, что Бог существует нерожденно, а не то, что нерожденность есть Бог»⁵⁴. Имя не есть естество, а «усвоено», «приспособлено», «прикладывается» к нему нашей познавательной-выразительной силой. Так, «имя *нерожденность* не означает естества, но усвоено естеству вследствие примышления, которым означается существование Его без причины. А они (евномиане. — Г. Д.) доказывали, что этот звук⁵⁵ выражает самую сущность»⁵⁶. Имя означает не «естество», но понятие нашего ума о естестве («существование Его без причины»), поскольку имя является продуктом нашего примышления. Если бы в имени, рассуждает святитель, заключалась сама сущность, то, меняя название предмета, мы бы меняли сам предмет. Тогда как «перелагая в образ имени возникающее у нас о подлежащем понятие⁵⁷, мы выражаем мыслимое различными речениями⁵⁸, изменяя не самый предмет (τὸ πρῶγμα), но только *названия*⁵⁹, которыми именуем оный. Потому что предметы остаются сами по себе такими, какими они суть по естеству; рассудок (ἡ δὲ διάνοια) касаясь существующего, какими может, речениями⁶⁰ раскрывает свои понятия. И как с переменою имени не изменилась сущность (ἡ οὐσία) Петра, так и ничто другое из усматриваемого нами не изменяется с переменою имени»⁶¹. Перемена имени потому не изменяет сущность, что имя выражает не ее, а мыслимое о ней. Согласно святителю, имя есть «одно и то же» с предметом не само по себе, а «по понятию». Евномий же утверждал, что «имя есть одно и то же с (именуемым) предметом,

⁵⁴ *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 968; Jaeger. 1. 276:7–11. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. Ч. 6. С. 335).*

⁵⁵ ТСО: слово.

⁵⁶ *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 968; Jaeger. 1. P. 275:19–23. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. Ч. 6. С. 334).*

⁵⁷ ТСО: Ибо принимая находящееся в уме понятие о каком-либо предмете, как образец имени.

⁵⁸ ТСО: словами.

⁵⁹ ТСО: слова.

⁶⁰ ТСО: словами.

⁶¹ *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 7.4 (PG 45, 760; Jaeger. 2. P. 179:5–15. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. Ч. 6. С. 91).*

так как, по его определению, нерожденность составляет сущность»⁶². Свт. Григорий совершенно не допускал, что имена являются некоей номенклатурой сущего: «Итак оставив обычное баснословие, пусть покажет нам имена означающие сущности, и тогда на основании различия имен пусть разделяет предметы»⁶³. На основании различия имен разделяются не предметы, а наши понятия о них. Еретики отрицали обозначение именем только понятия о сущем потому, что исключали «середицу» в слове — ум человека⁶⁴.

Собственно ум человека, согласно свт. Григорию, и обеспечивает соответствие имени сущему. Благодаря богоподобию ума человека, способного к истинному познанию и истолкованию, имена, хотя и не «означают» естества, но «собственны», «соответственны» или «природны» естеству. «Итак должен сказать, что (сии имена) не означают (естества). Но никто не осмелится сказать, что наречение имен не имеет собственного смысла и значения. Итак если они сказуются, но не о естестве», а все сказуемое, «конечно, имеет собственный смысл и прилагается (к предмету) соответственно, то какое иное остается основание приличного применения таковых выражений... кроме того, что они приписываются» естеству по примыслению?⁶⁵ Единственное «приличное основание» «собственности» имен естеству заключается в «действии нашего ума к уразумению существующего, которое

⁶² *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 968; Jaeger. 1. P. 276:14–16. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. Ч. 6. С. 335).*

⁶³ *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 7.4 (PG 45, 760; Jaeger. 2. P. 179:27–180:1. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. Ч. 6. С. 92).*

⁶⁴ Ср. с концептуализацией А. В. Вдовиченко результатов исследования С. Дугласа «Богословие промежутка: Каппадокийская теория языка и тринитарные споры» (2005): «Доступ к сущности, согласно Евномию, считает Дуглас, открывается посредством лексической идентификации этой сущности; мышление, знание и речь отождествляются в Евномиевой системе языка, и промежуток (*διάστημα*) между ними «схлопывается». В целом, С. Дуглас считает понятие *διάστημα* фундаментальным для понимания природы споров неояриан и каппадокийских отцов о сущности языка: если Евномий не признает промежутка между речью, денотатом и объектом, то позиция Каппадокийских отцов как раз подразумевает этот промежуток» (Вдовиченко 2013b. С. 319).

⁶⁵ *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 1015; Jaeger. 1. P. 315:17–23. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. Ч. 6. С. 385–386).*

мы называем примышлением (*ἐπίνοια*)»⁶⁶. Происхождение имен, таким образом, заключается в свободном примышлении человека. Следовательно, имена не являются «естествословием» самих предметов: «Ибо все прочие имена, придаваемые твари, и без какого-либо “естествословия”⁶⁷ может иной найти случайно приспособленными к предметам: потому что любим так или иначе⁶⁸, обозначать вещи их именем, чтобы знание означаемого (*τῶν σεσημειωμένων τῆν γνῶσιν*) соделалось у нас неслитным»⁶⁹. «Случайность» и «любовь» приспособлять имена «так или иначе» указывают на то, что имя порождается не вещью, а свободным примышлением человека.

Евномий, исключавший в слове основополагающую роль человека, отрицал обусловленность имени нашим умом и учил, что имена «по закону природы» зависят не от нашей свободы, а от самих предметов. Свт. Григорий на это возражал, что если бы сами предметы порождали имена, то не было бы тогда среди народов разных языков. «Итак, если бы закон природы повелевал рождаться для нас именам из самих предметов, как из семян или корней (рождаются) растения, и не предоставил наименования, служащие к обозначению предметов, произволу рассматривающих эти последние, то все бы мы люди имели один и тот же язык; ибо если бы не различались одни от других данные предметам имена, то и мы не разногласили бы друг с другом по образу слова⁷⁰»⁷¹. Как раз «закон природы» человеческой и предоставил наименования свободе «разделяющего слова». Важно подчеркнуть в воззрениях свт. Григория, что люди разногласят друг с другом «по образу слова», но не самим словом. Мы не разногласим в «знании», а различаемся «образом имени». После Вавилонского столпотворения,

⁶⁶ *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium* 12.2 (13) (PG 45, 1015; Jaeger. 1. P. 315:26–28. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. Ч. 6. С. 386).

⁶⁷ ТСО: словопроизводства.

⁶⁸ ТСО: как ни есть.

⁶⁹ *Gregorius Nyssenus. Quod non sint tres dii, ad Ablabium* (PG 45, 121; Jaeger. 3.1. P. 43:4–9. Рус. пер.: ТСО. Т. 40. Ч. 4. С. 117).

⁷⁰ ТСО: отличались друг от друга особыми языками.

⁷¹ *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium* 12.2 (13) (PG 45, 1093; Jaeger. 1. P. 385:28–386:5. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. Ч. 6. С. 478).

«не разноглася относительно знания предметов, люди стали различаться образом именованя (их). Ибо не иное что кажется камнем или деревом (одним и не иное) другим, а имена (сих) веществ у каждого (народа) различны, так что остается твердым наше слово, что человеческие звуки суть изобретения нашего рассудка.... Бог, восхотев, чтобы люди были разноязычны, предоставил им идти естественным путем и каждому (народу) как угодно образовать звук для объяснения имен»⁷². Свобода истолкования, или именованя, заключается в том, что звук для имен изобретается «как угодно людям, сообразно их привычкам»: «Иначе именует небо еврей и иначе хананей; но тот и другой понимают одно и то же, от различия звуков нисколько не ошибаясь в разумении предмета»⁷³. Таким образом, человечество едино по умной стороне слова, а различается — по стороне имени.

Устраняя человека от изобретения имен, Евномий осмелился приписать это действие Самому Богу. Лжеучитель провозглашал, «что не только в делах обнаруживается величие Божие, но и в именах оказывается премудрость Бога, свойственно и естественно приспособившего названия к каждому сотворенному (предмету)»⁷⁴. Верно признавая, что имена «естественны и соответственны» предметам, основание этого соответствия Евномий ошибочно полагал в происхождении имен от Бога, а не от человека. Его высоко парящему разуму казалось «сообразным с законом Промысла и праведным», «чтобы имена предметам даны были свыше», и «нечестивым и нелепым, чтобы наименования предметов были составляемы находящимися долу существами»⁷⁵. Бог Сам дал имена предметам, а потом «насадил их в наших душах», поэтому через рождающиеся из предметов имена мы имеем доступ к самому их естеству.

⁷² *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 996; Jaeger. 1. P. 300:13–26. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. Ч. 6. С. 366–367).*

⁷³ *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 1005–1008; Jaeger. 1. P. 310:2–5. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. Ч. 6. С. 378); см.: Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 1002; Jaeger. 1. P. 305:23–26. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. Ч. 6. С. 373).*

⁷⁴ *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 1045; Jaeger. 1. P. 344:8–13. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. Ч. 6. С. 423).*

⁷⁵ *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 1093; Jaeger. 1. P. 386:14–17. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. Ч. 6. С. 479).*

Нисский архипастырь обличает прежде всего внешний церковному Преданию источник данного учения о божественном происхождении имен — языческую философию. Евномий «говорит это, вероятно, или сам прочитав Кратила, разговор Платонов, или услышав от кого-нибудь из читавших; по великой, думаю, скудости мыслей шивает с своим празднословием тамошнюю болтовню. Он делает нечто подобное собирающим себе пищу нищенством; ибо, как они, получая нечто малое от каждого из подающих, из различных и разнообразных веществ составляют себе пищу: так и речь Евномия, по скудости истинного хлеба, отовсюду собирает собственным трудом крохи речений и мыслей. Поэтому, оглушенный благозвучием Платоновой речи, он считает приличным сделать догматом церкви его философию»⁷⁶. В писаниях Платона, по утверждению святого Григория, содержится хоть и «благозвучная», но «болтовня», то есть под красивым речевым покровом ложное постижение сущего, которое не может быть боговдохновенным догматом Церкви, то есть «истинным хлебом». Действительно, «жесткая критика лингвобогословской концепции Евномия, предпринятая каппадокийцами, осознанно осуществляется как радикальный отказ от платоновской традиции в ее филологической части. Каппадокийцы выступают против общего платоновско-стоического тренда как в области школьной грамматической, так и философской доктрины»⁷⁷. Помимо Платона, Евномий, как указывает свт. Григорий, следует своему «вождю и соратнику в догматах» Аристотелю («искусному в извращении истины») (ἡ Ἀριστοτέλους κακοτεχνία)⁷⁸ и считает человеческие примышления лежащими вне Божественного Промысла⁷⁹. Наконец, еретик придерживается

⁷⁶ *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium* 12.2 (13) (PG 45, 1045; Jaeger. 1. P. 344:13–25. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. Ч. 6. С. 423–424).

⁷⁷ Вдовиченко 2013b. С. 319.

⁷⁸ *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium* 1.6 (PG 45, 265; Jaeger. 1. P. 41:4–5. Рус. пер.: ТСО. Т. 41. 1862. Ч. 5. С. 33. См. также ссылку свт. Григория Паламы на эту характеристику языческого философа Нисским богословом: «Философской учености лучше всех достигла душа Аристотеля, которого богословы называли лукавым» (*Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих 2, 1, 7) (*Григорий Палама, свт.* 2005. С. 121)).

⁷⁹ *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium* 12.2 (13) (PG 45, 1048; Jaeger. 1. P. 346:4–9. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. Ч. 6. С. 425).

«физиологии Эпикура» (τῆν Ἐπικουρείων φυσιολογίαν), опираясь на которую считает словесное примышление подобным атомам этого философа, то есть пустым, неделимым и случайным: «Но я пройду мимо и это, и следующее дальше эпикурейское естествослобие их, о котором говорит, что оно равносильно примышлению, утверждая, что пустота и атомы и случайное происхождение сущего сродны с теми, что означается примышлением. <О, как знает он Эпикура! Если обозначающие вещи звуки налагаем словесной силой нашей природы, посему, перечисляя, согласно Эпикуру, неделимые тела, и взаимосплетения, и столкновения, и отталкивания атомов и тому подобное, мы уличены>⁸⁰». Как бессмысленно, согласно Эпикуру, составление сущего, так бессмысленно и словесное примышление человека. Однако свт. Григорий смеется над высокой мирской ученостью лжеучителя Евномия и отвергает притязания лжеименного разума быть догматом веры.

Утверждаясь на Божественном Писании, архипастырь опровергает эту «тщательную и обдуманную философию»: «... учит нас противному Писание, что ни Адам не сотворил животных, ни Бог не наименовал, но от Бога происхождение (ἡ γένεσις), а от человека название происшедшего, как повествует Моисей»⁸¹. В лице Адама Бог людям даровал «власть имятворчества»^{82, 83}. Святой отец показывает, что, возвышая имена до божественного происхождения, Евномий унижает Бога. Под философской гордыней евномиян сокрылось не что иное, как буквоедское иудейство: «Но сотворил ли Бог сии названия и наименования, и установил ли изначала, чтобы так было и называлось, приказал ли, чтобы такое-то семя называть пшеницей, сотрение же его именовать

⁸⁰ Лакуна в переводе ТСО. восстанавливаемая по критическому изданию В. Йегера: εἰ τὰς σημαντικὰς τῶν πραγμάτων φωνὰς τῆ λογικῆ δυνάμει τῆς φύσεως ἡμῶν ἀνατίθεμεν, διὰ τοῦτο τὰ ἀμερῆ σώματα καὶ τὰς τῶν ἀτόμων ἀντεμπλοκάς καὶ συγχροῦσεις καὶ ἀποπάσεις καὶ τὰ τοιαῦτα κατ' Ἐπικουρον λέγοντες ἐλεγχόμεθα (Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 1048; Jaeger. 1. P. 345:25–346:4. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. Ч. 6. С. 425)).

⁸¹ Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 1048; Jaeger. 1. P. 346:16–20. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. Ч. 6. С. 426).

⁸² ТСО: словотворчества.

⁸³ Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 1093; Jaeger. 1. P. 386:13. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. Ч. 6. С. 479).

мукою...? Болтовня и суетность иудейская, совершенно чуждая возвышенности образа мыслей христиан, думать, что великий и вышний и превысший всякого имени и мысли Бог, единою силой изволения все обдержавший и изводящий в бытие и в бытии сохраняющий, — сей (Бог), как бы некоторый грамматик, сидит занимаясь тонкостями такого установления имен»⁸⁴. Величие Божие состоит в творении сущего, а не имен.

Домыслы Евномия о божественном происхождении имен в корне опровергаются тем же разнообразием языков: «... имена, если бы были установлены и согласованы с вещами Самим Богом, у всех были бы одни и те же. Но теперь, естество вещей, как водруженное Богом, пребывает недвижимым, а звуки, служащие для обозначения их, разделились на столько различий языков, что даже и исчислить (их) по множеству нелегко»⁸⁵. И если Евномий «утверждает, что Петр и Павел потому переименованы, что имена даны им людьми, то, конечно, будет иметь силу и наше слово, на подобном же основании утверждающее, что все вещи наименовываются нами, потому что названия (*τὰς προσηγορίας*) их по различию народов изменяются»⁸⁶. Различие языков, то есть номенклатур имен, свт. Григорий считает главным доказательством того, что вещи именованы людьми. Святой отец показывает, что, возвышая имена до божественного происхождения, Евномий унижает Бога. Бог является Творцом не имен, а вещей и нашей словесной, то есть умно-телесной, природы.

Святые Каппадокийцы в споре с Евномием отстаивали прежде всего силу человеческого слова, созданного по образу Слова Божия. Евномий «обвиняет нас (св. Василия Великого и св. Григория Нисского. — Г. Д.) в неправде за то, что мы не отрицаем, что человек создан от Бога словесным»⁸⁷, но изобретение речений относим к силе

⁸⁴ *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium* 12.2 (13) (PG 45, 992; Jaeger. 1. P. 296:15–297:2. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. Ч. 6. С. 361–362).

⁸⁵ *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium* 12.2 (13) (PG 45, 996; Jaeger. 1. P. 299:26–300:1. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. Ч. 6. С. 366).

⁸⁶ *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium* 7.4 (PG 45, 760; Jaeger. 2. P. 178:26–179:3. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. Ч. 6. С. 90–91).

⁸⁷ ТСО: разумным.

слова⁸⁸, данной Богом естеству человеческому»⁸⁹. От Бога мы получили умно-телесную природу и дар словесного примышления, то есть способность выражения ума посредством тела в звуках и буквах. Движения же и действия словесной человеческой природы, или слова́ слова, принадлежат уже каждому из нас: «Как Бог, дав животному силу движения, уже не управляет и каждым порознь его шагом, потому что естество (его) однажды получив начало от Творца, само себя движет и направляет, совершая какое куда угодно движение... так и получив от Бога возможность говорить и произносить звуки и голосом возвещать желаемое, естество (наше) действует само собою, налагая на существующие (предметы) некоторые знаки, посредством известного различия звуков. Таковы произносимые нами речения и имена, которыми мы означаем свойства предметов»⁹⁰. Получив природу от Бога, люди, таким образом, имеют «общее слово»⁹¹, то есть ум, выражающий себя в именах, «а изобретать существующим предметам служащие к их обозначению наименования»⁹² принадлежит получившим от Бога словесную силу⁹³ людям, которые всегда по своему произволу, для яснейшего представления предметов, изобретают известные речения, указывающие их свойства»⁹⁴. В «природу» человеческого слова вложена «власть именовать все мыслимое так или иначе», то есть свобода разногласить в именах. Таким образом, причину именования человеком сущего свт. Григорий Нисский полагает в Боге, даровавшем ему слово, а власть именовать — в словесной силе человека.

Обобщая вышесказанное, отметим, что слово человека, в представлении свт. Григория Нисского, охватывает три элемента — сущее или

⁸⁸ ТСО: разума.

⁸⁹ *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 976; Jaeger. 1. P. 282:20–24. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. Ч. 6. С. 344).*

⁹⁰ *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 992–993; Jaeger. 1. P. 297:15–26. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. Ч. 6. С. 363).*

⁹¹ *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 1044; Jaeger. 1. P. 342:9. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. Ч. 6. С. 421).*

⁹² ТСО: слова и наименования.

⁹³ ТСО: способность мышления.

⁹⁴ *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 1096; Jaeger. 1. P. 387:23–388:2. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. Ч. 6. С. 480–481).*

Сущего, мысль и имя. В зависимости от предмета познания — сущего или Сущего — можно различать слово о твари и слово о Боге. В слове о твари связь между всеми тремя его элементами заключается в последовательном отношении «по образу». Именно *соответствием* третьего элемента второму, а второго — первому обусловлено то, что третий элемент соответствует первому, то есть имя — сущему. Если истинность мысли заключается в ее соответствии сущему, а истинность имени заключается в его соответствии мысли, то через свое соответствие мысли имя соответствует самому сущему. Поэтому свт. Григорий и утверждает, что имя и естество вместе «свидетельствуют» истину⁹⁵. Соответствие мысли сущему, а имени — мысли определяет структуру слова о твари.

Тем самым слово, с точки зрения святителя, не представляет собой замкнутое бинарное образование по типу «означаемое/означающее»⁹⁶, элиминирующее сущее, так же как и не представляет собой «треугольник»⁹⁷, у которого по определению нет ни начала, ни конца, ни направления движения. Если прибегать к геометрическим аналогиям, то слово, по свт. Григорию, скорее представляет собой вектор. Так, началом слова о твари является первообраз-сущее, серединой — мысленный его образ, а концом — образ имени. Направление в слове задано бытием: от сущего происходит имя, а не от имени — сущее. Святитель указывает на эту очевидность: «Ибо не от названия что-либо получает бытие, но подлежащее естество, каким оно есть, таким и признается посредством обозначения соответственным именем. Например, если кто дереву или камню придаст название: человек; станет ли от этого названия дерево или камень человеком? Не будет им; нужно прежде

⁹⁵ *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium* 12.2 (13) (PG 45, 1017; Jaeger. 1. P. 319:10–11. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. Ч. 6. С. 391).

⁹⁶ См. теорию языкового знака Ф. де Соссюра, неслучайно являющуюся основополагающим текстом структурализма: «... единица языка есть нечто двойственное, образованное из соединения двух компонентов.... Языковой знак связывает не вещь и ее название, а понятие и акустический образ.... Языковой знак есть, таким образом, двусторонняя психическая сущность... Мы предлагаем сохранить слово *знак* для обозначения целого и заменить термины *понятие* и *акустический образ* соответственно терминами *означаемое* и *означающее*» (Соссюр 1977. С. 99–100).

⁹⁷ См. теорию знака Г. Фреге (Фреге 2000. С. 489).

быть человеком, а затем уже называться именем принадлежащим сему естеству»⁹⁸. Имена, подчеркивает Нисский святитель, существуют после предметов и не ранее познания их человеком: «Если же сущность предшествует действиям, а действия мы постигаем на основании того, что чувствуем, и по мере возможности выражаем сие *речениями*⁹⁹; то какое же еще остается место для опасения называть имена недавними сравнительно с предметами?»¹⁰⁰. Заданное бытием направление слова продолжается познанием этого бытия человеком. Наша мысль есть причина имени, а не наоборот: «Ибо сказанное так, или иначе, не делается причиною составившейся в нас мысли... И истолкователем помышленного делаем мы слово, а не наоборот из того, что говорим, собираем мысли»¹⁰¹. В слове, таким образом, 1) бытие 2) через наше познание венчается 3) именем. Поэтому, согласно свт. Григорию, именам никак нельзя отдавать предпочтение перед предметами, ибо «для

⁹⁸ *Gregorius Nyssenus. De Perfectione christiana ad Olympium* (PG 46, 256; Jaeger. 8.1. P. 177:14–20. Рус. пер.: ТСО. Т. 44. Ч. 7. С. 228).

⁹⁹ ТСО: словами.

¹⁰⁰ *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13)* (PG 45, 960; Jaeger. 1. P. 269:2–6. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. Ч. 6. С. 324).

¹⁰¹ *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 1.37* (PG 45, 417; Jaeger. 1. P. 182:24–183:3. Рус. пер.: ТСО. Т. 41. Ч. 5. С. 205–206. Ср. со свт. Григорием Паламой: «... не именами, — о, человек! — переустраиваются вещи, но вещами значение высказываний перетягивается и перерасполагается: ибо вещи суть причины имен, а не имена — вещей» (*Григорий Палама, свт. Антирретики против Акиндина 5, 17, 68* (*Григорий Палама, свт.* 2010. С. 236). Вектор словообразования, как и смысловосприятия направлен от мысли к именам, а не от имен к мыслям. А. В. Вдовиченко представляет это следующим образом: имена «согласованы с мысленным планом действия говорящего и только поэтому могут быть затем поняты интерпретатором. Поэтому на аргумент: “Попробуйте вместо одних слов сказать другие — пусть они приобретут мыслимое значение”, — можно ответить следующее: “Вы заставляете меня бессмысленно, незнательно, бездумно реализовывать какую-то *другую* ситуацию, производить *другое* действие (т. е. употреблять по отношению к этой мысли-“действию” лжеимена. — Г. Д.). Я никогда так не делаю — не говорю бездумно. Слова никогда *сами по себе* не говорятся. И *сами по себе* ничего не значат. Слова осознаются не в последовательности “слово — смысл”, а в последовательности “смысл — слова — смысл”. Тот, кто воспринимает слово, сказанное ради эксперимента, и видит его бессмысленность, в действительности видит абсурдность “*действия в данной ситуации, а не слова*” (т. е. видит, что имя не соответствует, то есть не является образом, истолковывающим данный мысленный образ сущего. — Г. Д.)» (Вдовиченко 2013а. С. 387).

всех ясно, что никакое имя само по себе не имеет существенной самостоятельности, но всякое имя есть некоторый признак и знак какой-либо сущности и мысли, сам по себе и несуществующий, и немислимый», поэтому нельзя «отдавать предпочтение тому, что не существует (τῷ δὲ μὴ ὑφ'εστῆχότι)»¹⁰². Имя не существует само по себе без сущего и его познания нами.

Важно обратить внимание на ту мысль свт. Григория, что человеческому познанию и именованию доступна не сущность сущего, а его действия. С особенной силой св. отец указывает на доступность именованию действий, а не сущности, когда поясняет специфику имен Божиих. Однако всякое имя, согласно святителю, отлично от значения сущности и имеет значение действий: «Ибо если говоримое о Боге мы изъясняем не прежде, чем мысленно представим; а представляем на основании знания, даваемого действиями; действиям же предшествует сила, а сила зависит от Божеского хотения, а хотение лежит во власти Божеского естества: то не ясно ли научаемся, что наименования, означающие происходящее, по происхождению позже самих предметов, и имена¹⁰³ суть как бы тени предметов, образуемые соответственно движениям существующего?»¹⁰⁴. Итак, имя, соответствующее мысли, через нее соответственно «движениям существующего». Через соответствие мысленному образу образ имени соответствует сущему-первообразу. Имя — «тень»¹⁰⁵ сущего в том смысле, что является образом образа первообраза. Называя имя «тенью» сущего, свт. Григорий Нисский утверждает соответствие имени сущему, опосредованное нашим мышлением. Благодаря этому соответствию мы истинно познаем свойства сущего из имен¹⁰⁶.

¹⁰² *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 1109; Jaeger. 1. P. 398;15–19. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. Ч. 6. С. 495).*

¹⁰³ ТСО: слова.

¹⁰⁴ *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 960; Jaeger. 1. P. 269.6–14. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. Ч. 6. С. 324–325).*

¹⁰⁵ «Тенью (сенью)» св. Григорий называет также добродетели человека по образу добродетелей Божества (*Gregorius Nyssenus. In Psalmos inscriptiones 2.14 (PG 44, 585; Jaeger. 5. P. 156:4–5. Рус. пер.: ТСО. Т. 38. Ч. 2. С. 169).* «Тень» — это метафорическое обозначение категории образа в богословии свт. Григория Нисского.

¹⁰⁶ Очевидно, что представление свт. Григория Нисского о слове (λόγος) человека обнаруживает совершенно искусственный и ложный характер спора так называемых

Богословие образа, развиваемое свт. Григорием Нисским, позволяет не только прийти к динамической и разомкнутой модели слова как вектора, но и начало слова о твари поместить в Самом Боге. Тогда истинное имя есть «тьнь» не только сущего, но и Самого Сущего. Так, Слово Божие есть Истина и содержимые Им слова — это истины существ¹⁰⁷. Сущность твари действует, то есть является, «в соответствии» с вложенным в нее словом Божиим¹⁰⁸. Следовательно, явление твари соответствует осуществляющему ее действию Божию. Это первое опосредование Истины — опосредование нетварного тварным. В свою очередь, соответственное слову Истины явление твари получает соответственный себе образ в добродетельном уме человека. Это второе опосредование Истины — уже словом по образу Слова. Наконец, мысленный образ, соответственный явлению твари, которое соответственно слову Истины, истолковывается в соответственном себе образе имени. Это третье опосредование Истины — именем. Таким образом, перед нами три разноприродные среды (тварь, мысль, имя), отделяющие от нас Бога Истину, но в то же время проницаемые для Него. Бог Истина проходит сквозь все нетождественные Себе естества, являясь в них «по образу». Разве что на этапе страстного слова человека две последние среды (мысль и имя) становятся непроницаемыми средостениями, препятствующими явлению в них Истины. Слово же добродетельного человека — «тьнь» Самого Слова Божия, то

«реалистов» и «номиналистов», под разными обличьями неоднократно возникавшего в истории (вспомним обвинение самого св. Григория в «скептическом номинализме» С. Булгаковым (Булгаков С., прот. 2002. С. 244.)). Согласно «реалистам», в имени выражается сама сущность (евномианство). С точки зрения «номиналистов», имя не зависит от сущности. Богословие образа свт. Григория антиномично синтезирует данные тезисы, то есть, с одной стороны, утверждает, что имя соответствует, то есть действительно являет сущность через посредство мысли (тезис «реализма», а с другой — что имя и сущность абсолютно нетождественны друг другу по естеству (тезис «номинализма»).

¹⁰⁷ *Gregorius Nyssenus. De Vita Moysis* (PG 44, 388; Jaeger. 7.1. P. 97:12–21. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 327).

¹⁰⁸ *Gregorius Nyssenus. Apologia in hexaameron* (PG 44, 73; Jaeger. 4.1. P. 22:6–14, 4.1. P. 22:18–20. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. Ч. 1. С. 16; Там же // PG 44, 113В; Jaeger. 4.1. P. 72:3–6. Рус. пер.: ТСО. Т. 37 Ч. 1. С. 62–63 и др.

есть «тьма» Истины. Созерцающий Истину истинный ум рождает истинное слово. Таким образом, отдаленнейшим началом слова человека о твари является Сам Бог.

Если имя через мысль соответствует самому существу, то лжеимя через несоответствие мысли не соответствует и существу. Имена провозглашаются «простыми названиями», ни к чему не обязывающими естество и нашу мысль о нем: «Слабейшее, говорит (Евномий. — Г. Д.), удостаивается простого почетного названия, не будучи по естеству таковым, как называется»¹⁰⁹. Лжеимена выходят из послушания естеству и мысли о нем, то есть даются «всуе», чем открывают путь обману: «Ибо обману свойственно называть слабые вещи не по естеству и достоинству, но всуе давать им названия, заимствуемые от превосходных (предметов), не соглашая силы именуемого с именем»¹¹⁰. Учением о произвольности имени без обязательного соответствия его мысли и естеству Евномий обосновывал свою арианскую ересь. Он почитал Сына Богом только на словах, а подразумеваемое именами Божественное достоинство Его естества отвергал¹¹¹. «Ибо в сказанном им, что почетнейшие имена прилагаются и к слабейшим (предметам), хотя по естеству они и не имеют соответствующего именам достоинства, заключается у него некоторое подготовление, скрытно полагающее путь к хульному выводу, дабы ученики его узнали от него, что хотя Единородный и называется Богом, светом и истиною, Судиею и Царем, Богом над всеми и великим Богом, Князем мира и Отцом будущего века, и всем подобным сему, — но Ему принадлежит только честь имени; самому же достоинству, на которое указывает значение

¹⁰⁹ *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 1017; Jaeger. 1. P. 318:28–29. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. Ч. 6. С. 390).*

¹¹⁰ *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 1020; Jaeger. 1. P. 321:18–22. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. Ч. 6. С. 393–394).*

¹¹¹ Евномий фантазию своего гордого разума, то есть ложный мысленный образ Сына как твари, принял за подлинное понятие о Нем. Это было бы лишь заблуждением, поддающимся уврачеванию, если бы еретик затем не стал обозначать свою мысль ложным по отношению к ней именем «Бог», чем показал свою злонамеренность. Парадокс состоит в том, что ложное по отношению к его мысли о Сыне имя «Бог» выступает истинным по отношению к Самому Сыну.

имен, Он не причастен»¹¹². «Честь» лжеимени свободна и отвлечена от «достоинства» естества, то есть лжеимия дает ложное «руководство, что́ должно мыслить о подлежащем»¹¹³. Мысленный образ, являемый лжеименем, не соответствует наличному мысленному образу сущего. Ум, поврежденный пороком, разрывает в слове цепочку соответствий «по образу», которая восходит к Самой Истине Первообразу. В частности, из значения лжеимени становится невозможным умозаключать о свойствах сущего. Иными словами, страстным словом разрушается его собственно гносеологический план.

Ложное слово, однако, можно сделать истинным. Для этого нужно соответственно «значению» лжеимени, то есть соответственно являемому им мысленному образу, «изменить естество»¹¹⁴. Таким способом пророк Даниил в вавилонском плену «исправил заблуждения вавилонян» о Боге: «... мудрый Даниил совершил у вавилонян, исправляя их заблуждения в рассуждении идолов, дабы не поклонялись меди или змию, почитая имя Божие, которое сими суетными людьми было при- даваемо этим (предметам), и своим действием ясно показал, что высо-

¹¹² *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 1020–1021; Jaeger. 1. P. 322:11–23. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. Ч. 6. С. 394–395. Ср. с опровержением данного силлогизма Евномия о несоответствии имен понятиям о сущем свт. Кириллом Александрийским: «Однако же стоит спросить тех, кто так говорит, не обозначают ли имена, положенные вещам, их сущности, хотя и являются иными по сравнению с ними? И в самом деле, имя “человек” обозначает природу человека, но есть нечто иное по сравнению с ним. Ибо человек — предмет видимый, а его имя — лишь слышимое. Следовательно, если кто наименоует человека, то, — поскольку он всяко не есть то, что означает это имя, согласно их силлогизму, — он должен будет помыслить нечто иное, а вовсе не то, что означает это имя. Если же это преисполнено безумия, то не должно ни отбрасывать буквальный смысл имен (τὰς τῶν ὀνομάτων κυριολογίας), ни мыслить их чем-то иным по сравнению с обозначаемым ими; ибо, таким образом, будет прекращено безумие еретиков» (*Cyrrillus Alexandrinus. Thesaurus de sancta consubstantiali trinitate 19 // PG 75, 321 (Рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. 2014. С. 190–191). И так, имена имеют и «буквальный смысл имен», то есть не тождественны означаемому по естеству, но в то же время они не «инаковы» от означаемого, поскольку «обозначают» его. Перед нами логика категории образа, которая является, как видим, общесвятоотеческой.**

¹¹³ *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 7.5 (PG 45, 761; Jaeger. 2. P. 181:24–26. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. Ч. 6. С. 94).*

¹¹⁴ *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 1017; Jaeger. 1. P. 319:3–4. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. Ч. 6. С. 390).*

кое имя Божества не приличествует ни пресмыкающемуся животному, ни тому образу, который дан меди»¹¹⁵. «Высокое имя Божества» приличествует Богу Израилеву, а не таким естествам, как пресмыкающееся животное или медь. Пророк исправил «обман» вавилонян, заменив эти «естества» «естеством» Бога Истинного. Изменением естества под значение лжеимени восстанавливается истина слова.

Соблюдение истины в слове через соответственное мысли именованию, как напоминает нам Нисский архипастырь, является одной из заповедей Божиих. Сам Бог запрещает ложное «смешение» (τῆ συγχύσει) имен словами пророка Исаяи, который «горе, говорит, глаголющему тьму свет, и свет тьму, полагающему горькое сладкое, и сладкое горькое»^{116,117}. Как Бога Слово следует почитать «взирающим на истину предметов, свидетельствующим о каждом по достоинству, и дающим название по делам»¹¹⁸, так и образ Его, слово человека, должно взирать на истину предметов, свидетельствовать о них по достоинству и именовать их по делам, то есть соблюдать соответствие имени мысли, а через нее — соответствие имени предмету. «Разделяющее слово» человека обязывается достичь добродетельного состояния.

Связь имени и обозначаемого им естества, заключающаяся в соответствии «по образу», по мнению свт. Григория Нисского, настолько сильна, что принятие на себя какого-либо названия, или «общение имени», обязывает естество встать в полное соответствие со значением имени. Так, если Христос — «первое из имен, величайшее и самое божественное» и в значении его заключены все свойства Христа, то, чтобы не лжеименно называться христианами, «в нас должны усматриваться» все свойства, которые изъясняются именем «Христос». «Итак поелику благим Владыкою дано нам быть общниками величайшего, самого божественного и первого из имен, так что будучи почтены

¹¹⁵ *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 1021; Jaeger. 1. P. 322:23–29. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. Ч. 6. С. 395).*

¹¹⁶ Ис. 5, 20.

¹¹⁷ *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 1017; Jaeger. 1. P. 319:22–24. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. Ч. 6. С. 391).*

¹¹⁸ *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 1020; Jaeger. 1. P. 321:28–322:1. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. Ч. 6. С. 394).*

именем Христа, мы называемся христианами: то необходимо, чтобы усматривались в нас и все прочие, изъясняющие это речение, имена, чтобы это название не было у нас лжеименным, но свидетельствовало жизнью»¹¹⁹. Одно лишь приложение к нам названия не изменит нашего естества, а без нашего соответствия название будет лжеименным. «Итак тем, кои именуют себя именем Христовым, прежде необходимо быть тем, чего требует имя, а за сим уже усваивать себе сие название»¹²⁰. Истина слова, таким образом, обязывает к соответствию все три его элемента, и начальным звеном, обуславливающим соответствия в слове человека, выступает естество.

В этом контексте свт. Григорий Нисский делает также важное уточнение. Согласно ему, для имени определяющими являются отличительные свойства какого-либо естества. Имя, по мнению свт. Григория, «принадлежит» именно «естеству», то есть характеризует существенные свойства какой-либо вещи. На основании данной «принадлежности естеству» св. отец различает употребление имени в «собственном» и «несобственном» его значениях (аналог прямого и переносного значений в лингвистике). Так, если имя описывает естество в его отличительных свойствах, то оно употребляется в своем «собственном и истинном» значении. «Если что-либо именуется нами в собственном и истинном смысле, то конечно самое естество (предмета) должно показать истину названия»¹²¹. Если же имя употребляется в «несобственном» значении, тогда оно не описывает естества в его особенности, а указывает лишь на сходство с ним в чем-либо. «Потому что и при уподоблениях, названия не имеют собственного значения, если, например, кто статую называет человеком, или лошадью изображение ее (τὸ μίμημα)»¹²². «Уподобление» статуи имеет только сходство с че-

¹¹⁹ *Gregorius Nyssenus. De Perfectione christiana ad Olympium* (PG 46, 256; Jaeger. 8.1. P. 177:7–14. Рус. пер.: ТСО. Т. 44. Ч. 7. С. 227–228).

¹²⁰ *Gregorius Nyssenus. De Perfectione christiana ad Olympium* (PG 46, 256; Jaeger. 8.1. P. 178:2–4. Рус. пер.: ТСО. Т. 44. Ч. 7. С. 228).

¹²¹ *Gregorius Nyssenus. De Perfectione christiana ad Olympium* (PG 46, 256; Jaeger. 8.1. P. 177:23–24. Рус. пер.: ТСО. Т. 44. Ч. 7. С. 228).

¹²² *Gregorius Nyssenus. De Perfectione christiana ad Olympium* (PG 46, 256; Jaeger. 8.1. P. 177:21–23. Рус. пер.: ТСО. Т. 44. Ч. 7. С. 228).

ловеком по виду, и для обозначения этого сходства к ней прилагается имя «человек». Однако чтобы назвать «собственным именем» сами уподобления, нужно также определить их естество: «...а служащее для подражательных изображений вещество, чем есть по природе, тем и именуется, — медью, камнем и тому подобным, чему искусство придало вид, изобразив что ему угодно»¹²³. Таким образом, в «собственном и неложном» значении имя усваивается существенным и отличительным свойствам естества.

Сделав это уточнение, святитель Григорий теперь утверждает, что употребление имен в собственном значении (*χρῖως*) позволяет различать между подлинным естеством и лишь кажущимся таковым: «И как, если бы кто захотел различить действительного человека, от называемого также человеком изображения его, тот сделал бы различие на основании свойства того и другого; ибо первым назовет живое существо, одаренное словом¹²⁴ и умом, а вторым — вещество бездушное, принявшее вид человека при помощи подражания»¹²⁵. К первому на основании отличительных признаков естества прилагается имя «человек», а ко второму на основании сходства только по виду усваивается имя «изображение». Таким же образом, умозаключает святой архипастырь, из отличительных особенностей естества распознаем, является ли человек истинным или лжеименным христианином: «...так и христианина, истинного и кажущегося, распознаем из открывающихся в каждом характеристических свойств. Свойства подлинного христианина все те, какие мы нашли во Христе; из них доступным для нас подражаем, а те, подражание коим недоступно нашему естеству, чтим и поклоняемся им. Итак, если Божий человек должен быть совершен, по слову апостола¹²⁶, без всякого искажения совершенства со стороны зла, то нужно, чтобы в жизни христианской одни чрез подражание, другие чрез поклонение просиявали все имена, изъясняющие значение имени:

¹²³ *Gregorius Nyssenus. De Perfectione christiana ad Olympium* (PG 46, 256; Jaeger. 8.1. P. 177:24–178:1. Рус. пер.: ТСО. Т. 44. Ч. 7. С. 228).

¹²⁴ ТСО: рассудком.

¹²⁵ *Gregorius Nyssenus. De Perfectione christiana ad Olympium* (PG 46, 256; Jaeger. 8.1. P. 178:4–8. Рус. пер.: ТСО. Т. 44. Ч. 7. С. 228–229).

¹²⁶ 2 Тим. 3, 17.

Христос»¹²⁷. Истинным именем различаем естества, как и естеством распознаем истинность имен. Сходство не по существенным признакам или лишь по малой части существенных признаков уже не позволяет, согласно свт. Григорию, употреблять имя «в собственном и неложном» его значении. В одном чем-либо соответствовать имени Христа, а в другом не соответствовать — значит иметь ложь в отношении к имени в самом своем естестве, то есть в существенных своих свойствах. Сила соответствия имени обозначаемому естеству такова, что обязывает нас встать в полное соответствие его значению.

Таким образом, раскрытые свт. Григорием Нисским духовные и гносеологические параметры слова всецело обусловлены природой и деятельностью ума человека. Не только истинность, но и нравственное качество познавательной и именующей деятельности человека определяется богоподобием его ума. Глубина, оригинальность и эвристичность теории слова свт. Григория Нисского обусловлены лежащей в ее основе истинной христианского Откровения.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Булгаков С., прот. 2002 — Булгаков С., прот. Смысл учения св. Григория Нисского об именах // *Троицкий С. В.* Учение св. Григория Нисского об именах Божиих и имябожники / Сост. А. Ковтун, К. Шахбазян. Краснодар, 2002. С. 242–248. [*Bulgakov S., prot.* Smysl ucheniia sv. Grigoriia Nisskogo ob imenakh (The meaning of the teachings of St. Gregory of Nyssa about names) // *Troitsky S. V.* Uchenie sv. Grigoriia Nisskogo ob imenakh Bozhiikh i imiabozhniki (The Doctrine of St. Gregory of Nyssa on the names of God and the name-worshippers) / Sost. A. Kovtun, K. Shakhbazian. Krasnodar, 2002. P. 242–248.].
- Вдовиченко 2013а — Вдовиченко А. В. Грекоязычные библейские тексты в предметной и дискурсивной моделях описания. Диссертация на соискание ученой степени доктора филологических наук по специальностям 10.02.19 — Теория языка и 10.02.14 — Классическая филология. М., 2013. [*Vdovichenko A. V.* Grekoiaznychnye bibleiskie teksty v predmetnoi i diskur-

¹²⁷ *Gregorius Nyssenus.* De Perfectione christiana ad Olympium (PG 46, 256; Jaeger. 8.1. P. 178:9–19. Рус. пер.: ТСО. Т. 44. Ч. 7. С. 229).

- sivnoi modeliakh opisaniia. Dissertatsiia na soiskanie uchenoi stepeni doktora filologicheskikh nauk po spetsial'nostiam 10.02.19 — Teoriia iazyka i 10.02.14 — Klassicheskaia filologiia (Greek-language biblical texts in the subjective and discursive models of description. Canditates of philology dissertation in the specialization of 10.02.19 — Theory of language and 10.02.14 — Classical philology). Moscow, 2013.]
- Вдовиченко 2013b — *Вдовиченко А. В.* «Примышление» и «порождение»: Евномий и каппадокийцы о современных проблемах философии языка // Языковые параметры современной цивилизации. Сборник трудов первой научной конференции памяти академика РАН Ю. С. Степанова / Под ред. В. З. Демьянкова, Н. М. Азаровой, В. В. Фещенко, С. Ю. Бочавер. М., 2013. С. 314–321. [*Vdovichenko A. V.* «Primyshlenie» i «porozhdenie»: Evnomii i kappadokiitsy o sovremennykh problemakh filosofii iazyka (“Epinioia” and “genesis”: Eunomius and Cappadocians about modern problems of the philosophy of language) // Iazykovye parametry sovremennoi tsivilizatsii. Sbornik trudov pervoi nauchnoi konferentsii pamiati akademika Rossiiskoi Akademii Nauk Iu. S. Stepanova (Language parameters of modern civilization. Collection of Proceedings of the First Scientific Conference of the Memory of Academician of the Russian Academy of Science Yu. S. Stepanov) / Pod red. V. Z. Dem'iankova, N. M. Azarovoi, V. V. Feshchenko, S. Iu. Bochaver. M., 2013. P. 314–321.]
- Карфикова 2012 — *Карфикова Л.* Имена и вещи согласно Евномию Кизическому и Григорию Нисскому / Пер. с чеш. И. Г. Бея // *Εἶσα:* Проблемы философии и теологии. 2012. № 1. С. 282–306. [*Karfikova L.* Imena i veshchi soglasno Evnomiiu Kizicheskomu i Grigoriuu Nisskomu (Names and things according to Eunomius Syzicus and Gregory of Nyssa) / Per. I. G. Bei // *Εἶσα:* Problemy filosofii i teologii (*Εἶσα:* Problems of Philosophy and Theology). 2012. № 1. P. 282–306.]
- Михайлов 2005 — *Михайлов П. Б.* Анализ философской аргументации в полемике св. Василия Великого с Евномием. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 2005. [*Mikhailov P. B.* Analiz filosofskoi argumentatsii v polemike sv. Vasilii Velikogo s Evnomiem. Avtoref. dis. ...k. filos. n. (An analysis of philosophical argumentation in the polemics of St. Basil the Great with Eunomius: Author's abstract for a candidates dissertation in philosophy). Moscow, 2005.]
- Соссюр 1977 — *Де Соссюр Ф.* Курс общей лингвистики // *Он же.* Труды по языкознанию / Пер. с фр. под ред. А. А. Холодовича; ред. М. А. Обори-

- на. М., 1977. С. 31–273. [*De Sossior F. Kurs obshchei lingvistiki (Course of General Linguistics) // Idem. Trudy po iazykoznaniiu (Works on linguistics) / Per. s fr. pod red. A. A. Kholodovicha; red. M. A. Oborina. Moscow, 1977. P. 31–273.*]
- Степанов 1998 – *Степанов Ю. С. Метод в языкознании // Языкознание. Большой энциклопедический словарь / Под ред. В. Н. Ярцевой и др. М., 1998. С. 298–299. [Stepanov Yu. S. Metod v iazykoznanii (Method in linguistics) // Iazykoznanie. Bol'shoi entsiklopedicheskii slovar' (Linguistics. The Great Encyclopedic Dictionary) / Red. V. N. Iartseva i dr. Moscow, 1998. P. 298–299.]*
- Фреге 2000 – *Фреге Г. Логика и логическая семантика: Сборник трудов / Пер. с нем. Б. В. Бирюкова; ред. Э. А. Кузичевой. М., 2000. [Frege G. Logika i logicheskaiia semantika: Sbornik trudov (Logic and logical semantics: Collection of works) / Per. B. V. Biriukov; red. Z. A. Kuzicheva. Moscow, 2000.]*
- Grice 1975 – *Grice P. Logic and conversation // Syntax and semantics / Ed. by P. Cole and J. Morgan. Vol. 3: Speech Acts. New York, 1975. P. 41–58.*
- Leech 1983 – *Leech G. N. Principles of pragmatics. L. – New York, 1983.*
- Meredith 2007 – *Meredith A. The language of God and human language // Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II: an English version with supporting studies: proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olmouc, September 15–18, 2004) / Ed. by L. Karficova... [et. al.]. Leiden – Boston, 2007 (Supplements to Vigiliae christianae 82). P. 247–256.*
- Troiano 1980 – *Troiano M. S. I Cappadoci e la questione dell'origine dei nomi nella polemica contro Eunomio // Vetera Christianorum. 1980. Vol. 17. P. 313–346.*
- Viciano 1988 – *Viciano A. Algunas leyes lógicas del lenguaje, según Gregorio de Nisa: A propósito de dos pasajes de Contra Eunomium I // El «Contra Eunomium I» en la producción literaria de Gregorio de Nisa: VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa / Ed. L. F. Mateo-Seco, J. L. Bastero. Pamplona, 1988. P. 321–327.*
- Weiswurm 1952 – *Weiswurm A. A. The nature of human knowledge according to saint Gregory of Nyssa. Wash., 1952.*

ПЕРЕВОДЫ

- Григорий Палама, свт. 2005 – Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих / [Пер. В. В. Библихина (под псевдонимом*

- В. Вениаминова)]. М., 2005. [*Grigorii Palama, svt. Triady v zashchitu sviashchenno-bezmolvstvuiushchikh* (Triads in defense of those who are in holy silence) / [Per. V. V. Bibikhina (pod psevdonomim V. Veniaminova)]. Moscow, 2005.]
- Григорий Палама, свт.* 2010 — *Григорий Палама, свт.* Антирретики против Акиндина / Пер. с др.-греч. и прим. архим. Нектария (Яшунского). Краснодар, 2010. [*Grigorii Palama, svt. Antirretiki protiv Akindina* (Antiretics against Akindinus) / Per. s dr.-grech. i prim. arkhim. Nektariia (Iashunskogo). Krasnodar, 2010.]
- Кирилл Александрийский, свт.* 2014 — *Кирилл Александрийский, свт.* Книга сокровищ о Святой и Единосущной Троице / Пер. с греч. и ком. Р. В. Яшунского, вступ. ст. Г. И. Беневича. СПб. — Краснодар, 2014. [*Kirill Aleksandriiskii, svt. Kniga sokrovishch o Sviatoi i Edinosushchnoi Troitse* (Book of treasures about the Holy and Consubstantial Trinity) / Per. s grech. i kom. R. V. Iashunskogo, vstup. st. G. I. Benevicha. Saint Petersburg — Krasnodar, 2014.]

Abstract

Dyachenko G. B. The Spiritual and gnoseological aspects of speech (λόγος) in the theology of St. Gregory of Nyssa

The article analyses the spiritual-gnoseological aspects of word in theology of st. Gregory of Nyssa. The author explores the indicated by st. Gregory conditions of the truth of the word. In the article also the reconstruction of st. Gregory's model of word is carried out. According to that model, the word consists of three elements — thing, thought and name. The connection between all three elements of word is in consecutive relation “in image”. Besides, this paper investigates the gnoseological parameters of word, that is mediated by human mind a connection between a thing and its name. The author outlines the spiritual perspective of word, which manifests a virtuous or a sinful state of human mind. In general, the intelligent component of word that is hidden behind its sound-letter side is characterized in the work.

Keywords: word, mind, name, image of the name (τύπος), mental image (εἶδος), reflection (ἐπίνοια).

ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ

А. И. СИДОРОВ

СТАНОВЛЕНИЕ ПЕРВОХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ

ЧАСТЬ IV

ЦЕРКОВЬ, РИМСКАЯ ИМПЕРИЯ И ЯЗЫЧЕСКОЕ ОБЩЕСТВО.
СТОЛКНОВЕНИЕ И ВЗАИМООТНОШЕНИЕ ДВУХ «ГРАДОВ» (I–II ВВ.)*
(РЕАКЦИЯ ОБРАЗОВАННЫХ ЯЗЫЧНИКОВ
НА РЕЛИГИЮ ХРИСТОВУ)¹

УДК 281.2

Аннотация

Публикация представляет собой продолжение очерка по истории становления первохристианской Церкви на основании свидетельств первоисточников и привлечении широкого спектра мнений отечественных и зарубежных исследователей истории Древней Церкви. Негативное отношение к христианам со стороны языческого образованного общества и римских властей рассматривается как столкновение идей античной «пайдеи» (лат. *humanitas*), которая было мировоззрением человекобожия, с христианским миропониманием. Рассматриваются свидетельства о христианах и изменение взглядов римской интеллигенции по отношению к ним на примере сочинений Марка Аврелия, который принимал христианство за опасное и вредное суеверие, Минуция Феликса, критиковавшего учение христиан о Промысле Божиим, Лукиана Самосатского, сочинившего произведение-сатиру на христиан «О кончине Peregrina», Кельса, который считал все лучшее, что есть в христианстве заимствованием у Платона и прочих греческих философов, Галена, помещавшего греческую философию и христианскую религию почти на одном уровне, а также Нумения, который пытался неким образом включить христианство в свой мировоззренческий синтез.

* Начало публикации см.: БВ. 2015. № 16–17. Вып. 1–2. С. 94–124; БВ. 2015. № 18–19. Вып. 3–4. С. 168–220; БВ. 2016. № 20–21. Вып. 1–2. С. 185–220.

¹ На русском языке основополагающей до сих пор остается работа: Спасский 2006.

Ключевые слова: язычество, Марк Аврелий, Минуций Феликс, Лукиан Самосатский, Кельс, Гален, Нумений, Порфирий, Иерокл (Гьерокл).

Враждебное отношение языческих масс к христианству нашло отклик и в среде языческой интеллигенции, хотя такое отношение было далеко не всегда однозначным. Выше уже говорилось, что такие просвещенные люди своего времени, как Тацит, Плиний Младший и император Марк Аврелий, рассматривали религию Христову в качестве презренного «суеверия» и подобное отношение было общераспространенным в образованных слоях греко-римского общества. Оно часто питалось темными слухами об отвратительных действиях, якобы совершаемых христианами (христиан обвиняли в самом постыдном кровосмешении, ритуальном убийстве младенцев и т.д.). Порождение больной фантазии языческого мира, эти слухи частично основывались на самоустранении христиан от общественной жизни — в первую очередь на их нежелании участвовать в языческих празднествах, церемониях и зрелищах². Но антипатия языческой интеллигенции к христианству зиждилась еще и на смутном и часто неосознанном ощущении внутренней противоположности христианской духовности и античной псевдодуховности. Иногда констатируется, что первая основывалась на вере и уповала на благодать Божию, не акцентируя значимость человеческого разума. Античная же «пайдея» (латинская *humanitas*), как выражение идеала просвещенности и образованности, наоборот, опиралась прежде всего на естественные человеческие способности, особенно на разумность человека. Для этой «пайдеи» характерно своего рода человекобожие, отраженное, среди прочего, в словах Протагора: «Человек есть мера всех вещей»³. Хотя в реальности

² См.: «Намеревающийся принять христианство был вынужден отказаться от официальных культов государства и города. Из-за этого он должен был отказаться и от публичного культа императора. Он не мог клясться императорским гением, духом-покровителем его семьи; он не мог принимать участие в праздновании дней его рождения и вступления на престол; он не мог, будучи солдатом или магистром, принимать участие в тех церемониях, в которых он должен был участвовать; он не мог исполнять обязанности городского или провинциального жреца, хотя бы из-за его состояния и социального статуса эта обязанность могла быть ему предложена или возложена на него» (Нок 2011. С. 242–243).

³ Stockmeier 1983. S. 121–123.

дело обстояло значительно сложнее и противоречивее, но столкновение двух идеалов было неизбежно. Образованные язычники инстинктивно чувствовали их несовместимость, а поэтому неудивительно, что просвещенный Марк Аврелий, подобно другим представителям языческой «элиты», видел в христианской религии опасную химеру, угрожающую античному мировоззрению⁴. Кроме того, еще отмечается, что для религиозных взглядов образованных язычников (а они составляли около десятой части населения Римской империи) была характерна идея бессмертия, существенным образом отличающаяся от христианских представлений о загробной жизни. Согласно этой идее, посмертная жизнь целиком принадлежит сфере божественного бытия, полностью лишено каких-либо признаков телесности, поэтому мысль о воскресении во плоти представлялась образованным язычникам чистым абсурдом, полнейшей нелепицей, свидетельствующей об отсутствии всякой мудрости у людей, придерживающихся ее⁵. Таким образом, антитеза античной культуры и христианства, несомненно, существовала, хотя она далеко не всегда приобретала рельефную и однозначную форму, поскольку жизненные разновидности данной антитезы часто приобретали весьма причудливый вид, а иногда даже почти сглаживались.

Одна из четких форм указанной антитезы проявляется в сочинении Минуция Феликса «Октавий». Об авторе этого сочинения почти ничего неизвестно, но, скорее всего, он жил и писал где-то в конце II — начале III века⁶. Данное произведение представляет собою диалог, где главными лицами выступают христианин Октавий и язычник Цецилий. По мнению А. А. Спасского, за последним скрывается вполне историческая личность — ритор Фронтон: происходя из Северной Африки, он перебрался в Рим, где занял выдающееся место среди членов римского правящего класса, являясь одновременно воспитателем двух императоров — Антонина Пия и Марка Аврелия⁷. Однако русский

⁴ См.: Labriolle 1942. P. 77.

⁵ См.: MacMullen 1984. P. 11–12.

⁶ См.: Фокин 2005. С. 28–32.

⁷ Кроме того, по словам А. А. Спасского, «прекрасно образованный, но не совсем чуждый честолюбия, Фронтон, как оратор и придворный учитель, в истории латинской литературы занимает выдающееся место. Он не только в течение своей жизни обла-

ученый не приводит серьезных аргументов, которые могли бы подтвердить тождество двух личностей, то есть Цецилия и Фронтон. Как нам представляется, в сочинении «Октавий» Цецилий является чисто литературным героем, но это отнюдь не умаляет значимости тех идей, которые он высказывает в отношении религии Христовой. Наоборот, по нашему мнению, они являются вполне адекватным отражением точки зрения определенной части языческой интеллигенции на эту религию и ее последователей. Согласно Цецилию, «достойно негодования или соболезнования то, что некоторые необразованные, невежды, чуждые понятию о самых простых искусствах осмеливаются рассуждать о сущности вещей и Божестве, о чем в продолжение стольких веков спорят между собою философы различных школ. В самом деле, ограниченности человеческого ума так далеко до познания Бога, что ему недоступно ни то, что находится над ним на небе, ни то, что заключено в глубоких недрах земли; ему не дано это знать и постигать, и даже нечестиво пытаться проникнуть в эти тайны»⁸. Исходной точкой всех рассуждений Цецилия служит глубокий скептицизм: «Или истина сокрыта во мраке неизвестности, или же, что всего вероятнее, всем управляет без всяких законов непостоянный своенравный случай»⁹. Это предполагает отрицание всяких намеков на Божественный Промысл. Христиане, утверждающие наличие этого Промысла, впадают в глубокое «святотатство». Такому «святотатству» противопоставляется глубокий прагматизм и традиционализм: «Когда, таким образом, повсюду встречаешь или решительный случай, или таинственную природу, то не лучше ли всего и почтеннее следовать урокам предков; как залога истины держаться преданной религии, почитать богов, которых родители внушили бояться прежде, чем мы ближе узнали их?» Особое место в этом традиционализме занимает, по Цецилию, Рим, ибо он, собрав у себя культы всех богов, «заслужил быть царем мира», вследствие чего религиозный строй в нем сохранялся на протяжении многих веков, ни-

дал многочисленными учениками, но оставил по себе особую школу, получившую имя Фронтониан» (Спасский 2006. С. 25–26).

⁸ *Минуций Феликс*. Октавий 5 (Преображенский П., прот. 1999. С. 229).

⁹ Там же (С. 230).

сколько не умаляясь, «ибо святость обрядов и священных учреждений тем более возвышается, чем они древнее»¹⁰. Христиане же, согласно Цецилию, разрушая столь древнюю религию, впадают в дерзость и безрассудство. «Они презируют храмы, как гробницы богов, отвергают богов, насмеваются над священными обрядами». Констатируется и значительный прогресс христианизации Римской империи: «Ужасные святилища этого нечестивого общества умножаются и наполняются по всему миру». Отсюда делается кардинальный вывод: «Надо его совсем искоренить, уничтожить». Аристократический снобизм ярко выступает наружу в высказываниях Цецилия о христианах: они суть «люди жалкой, запрещенной, презренной секты, которые набирают в свое нечестивое общество последователей из самой грязи народной, из легковверных женщин, заблуждающихся по легкомыслию своего пола, которые в ночных собраниях со своими торжественными постами и бесчеловечными яствами сходятся не для священных обрядов, но для скверностей». Даже положительные черты жизни христиан, о которых не мог не знать этот образованный язычник, приобретают в его глазах негативное значение: «Эти люди узнают друг друга по особенным тайным знакам и питают друг к другу любовь, не будучи даже между собою знакомы; везде между ними образуется какая-то как бы любовная связь, они называют друг друга без разбора братьями и сестрами для того, чтобы обыкновенное любоддеяние чрез посредство священного имени сделать кровосмешением: так хвалится пороками их пустое и бессмысленное суеверие»¹¹. Примечательно, что подобный горделивый снобизм Цецилия питается самыми темными и отвратительными слухами: «Говорят, что они почитают человека, наказанного за злодеяние страшным наказанием, и бесславное древо креста. Значит, они имеют алтари, приличные злодеям и разбойникам, и почитают то, чего сами заслуживают. То, что говорят об обряде принятия новых членов в их общество, известно всем и не менее ужасно». Далее повествуется о якобы ритуальном заклянии младенцев у христиан, а также об их со-

¹⁰ Там же. 6 (С. 230–231).

¹¹ Там же. 9 (С. 233).

браниях, на которых совершаются повальные кровосмешения¹². С мировоззренческой точки зрения особенно возмущает Цецилия учение христиан о Промысле Божиим, хотя сами они влачат жалкое существование. Обращаясь к своим оппонентам, он замечает: «Большая часть из вас, притом лучшая, как вы говорите, терпит бедность, страдает от холода и голода, обременена тяжким трудом, и вот Бог допускает это или будто не замечает: Он не хочет или не может помочь вам; значит, Он слаб или несправедлив». Наконец, христианское учение о конце света также возмущает этого защитника язычества: «Христиане угрожают земле и всему миру с его светилами сожжением, предсказывают его разрушение, как будто вечный порядок природы, установленный божескими законами, может прекратиться, связь всех элементов и состав неба разрушиться и громадный мир, так крепко сколоченный, ниспровергнуться»¹³.

Приведенных выдержек из «Октавия» вполне достаточно, чтобы понять, насколько принципиально расходились социальные парадигмы и религиозные «архетипы» языческого мировоззрения и христианства. Конечно, в значительной степени прав А. Спасский, который (считая филиппики Цецилия произведением ритора Фронтоня) пишет: «Назвать произведение Фронтоня преднамеренной и злокозненной пародией христианства было бы не совсем справедливо. Со своей точки зрения он стоит на объективной исторической позиции, и для всякого обвинения, предъявляемого им по адресу христиан, можно указать аналогии у современных ему писателей, свидетельствующие, что Фронтон не сам по своей инициативе придумывает этот отвратительный образ христианства, но лишь пользуется готовыми рассказами о преступности и порочности нового религиозного союза людей, проверить которые он не имел никакой охоты, и его полемический труд представляет собой лишь яркое зеркало, отражающее в полной всесторонности тот образ христианства, какой рисовался в уме лиц, подобных Фронтону»¹⁴. Перед нами действительно не пародия, а подлинное отражение видения

¹² Там же (С. 234–235).

¹³ Там же. 10 (С. 235–236).

¹⁴ Спасский 2006. С. 38.

христианства, характерное для значительной части властвующей и образованной «элиты» Римской державы, которая всем «нутром» своим не принимала и не могла принять религию Христову, ибо эта религия грозила уничтожением тех основ, на которых, как это казалось образованным язычникам, зиждился весь рах Романа. Естественно, что у Минуция Феликса отразилось видение преимущественно латиноязычной языческой интеллигенции и аристократии, но она в доконстантиновскую эпоху играла весьма и весьма значительную роль. Более пеструю и неоднозначную картину представляет собою грекоязычная часть образованного общества Римской империи.

Здесь стоит обратить внимание в первую очередь на весьма богатую и неоднозначную личность писателя-сатирика Лукиана Самосатского (родился в 115—125 гг.)¹⁵. Родом с восточной окраины Римской империи, из города Самосат, он принадлежал к числу арамеоязычных граждан империи и происходил, вероятнее всего, из сравнительно небогатых и незнатных слоев населения. Покинув в молодости родной город, Лукиан собственными усилиями получил хорошее эллинское образование и стал довольно известным оратором. По словам А. И. Зайцева, «в возрасте примерно 22 лет Лукиан предстает перед нами в роли “софиста”: в отличие от философов-софистов времен Сократа и Платона, в эпоху Римской империи так называли людей, произносивших публичные речи, причем не столько даже судебные или деловые, но чаще предназначенные для того, чтобы доставить удовольствие слушателям красноречием, изобретательностью оратора или даже нагромождением парадоксов»¹⁶. Затем он почувствовал отвращение к риторике, слегка увлекся философией, хотя философом так и не стал. Примерно в 40-летнем возрасте Лукиан обратился к литературному творчеству, которое и стало его истинным призванием: в историю древнегреческой литературы он вошел как писатель-сатирик: ему принадлежат более семидесяти произведений, разной степени талантливости¹⁷. Согласно А. И. Спасскому, «от

¹⁵ О нем см. предисловие к изданию русского перевода его сочинений: Зайцев 2001. 2001. С. 1—16.

¹⁶ Там же. С. 2.

¹⁷ Обзор их см.: История греческой... 1960. С. 222—239.

его внимательного и критического взора не ускользнуло ничего: математика, астрономия, история, риторика, философия, поэзия и искусство, религия и соединенные с ней суеверия. Он стремился действовать на слушателей не отвеченной логикой, не теоретическим изложением своих мыслей, но образами, главными лицами, взятыми во всей их реальной действительности. Преимущественной формой его произведений является диалог, и общая композиция его трудов представляет не ученый трактат, а театр, на сцене которого непрерывно сменяются сюжеты и актеры. Но самой отличительной особенностью его личности и умственного миросозерцания, всецело определившей содержание и направление его сочинений, придавшей ему особый интерес, выделившей его резкими чертами от других современных ему писателей и обеспечившей ему знаменитость и славу, как у его современников, так и у позднейших поколений, был особый склад его мышления — юмористический = саркастический. Во всех идеях, какие он обсуждает, во всех лицах, проходивших перед его умственным кругозором, он воспринимал только отрицательную сторону, достойную лишь смеха и порицания. Все его миросозерцание возникло из чувства недостижимого или недостигнутого идеала, и он принадлежал к числу тех, может быть, немногих людей того времени, которые, потеряв веру во всякое высшее благо, весь свой острый ум, свой опыт и знание людей приложили к тому, чтобы изобразить глупость и ничтожность жизни, напрасно стремясь, а часто не имея в запасе ничего лучшего и ценного, чтобы создать себе что-либо твердое и прочное на месте потерянного и забытого»¹⁸.

Данные черты личности и мировоззрения Лукиана делали его, среди прочего, и строгим критиком языческой религии. С точки зрения Лукиана, боги не нужны миру, ибо всякое воздействие их на него производит лишь беспорядок и зло. Естественно, что идея Божественного Промысла была глубоко чужда сатирику. Поэтому при внешней близости критики язычества у Лукиана и раннехристианских апологетов, их подходы были принципиально различны: христианские писатели противопоставляли языческому многобожию свой возвышенный идеал чистой веры в Троидного Бога, а Лукиан, высмеивая языческих богов,

¹⁸ Спасский 2006. С. 99.

не стремился что-либо противопоставить им, считая, что они вполне пригодны для черни и варваров.

Примечательно, что Лукиан вполне неплохо был осведомлен и о христианстве. Это особенно отчетливо проявляется в его сочинении «О кончине Перегринна». В основу произведения положена биография вполне исторической личности: философа-киника Перегринна Протея (его самосожжение Лукиан видел на Олимпийских играх 165 года)¹⁹. Следуя излюбленному им жанру сатиры, Лукиан пишет пародию на Перегринна, чтобы таким образом излить свою неприязнь к кинической философии, но, судя по другим источникам, Перегрин вел жизнь вполне добродетельную и аскетическую²⁰. Лукиан описывает один период жизни Перегринна, связанный с его обращением в христианство, и говорит, что «он познакомился с удивительным учением христиан, встретившись с их жрецами и книжниками. И что же вышло? В скором времени они оказались младенцами по сравнению с ним, так как он сделался и пророком, и главой общины, и руководителем собраний — словом, один был всем. Что касается книг, то он толковал, объяснял их, а многие и сам сочинил. Христиане почитали его как бога, прибегали к помощи его как законодателя и избрали своим покровителем вслед за тем человеком, которого они еще и сейчас почитают, который был распят в Палестине за то, что ввел в жизнь эти новые таинства»²¹. Далее описывается, как Перегрин за свою принадлежность к христианству был заключен в темницу. Христиане это приняли за общее несчастье и «пустили в ход все, чтобы его оттуда вырвать. Когда же это оказалось невозможным, то они старались с величайшей внимательностью всячески ухаживать за Протеем. Уже с самого утра можно было видеть у

¹⁹ Аммиан Марцеллин называет Перегринна «знаменитым философом» и говорит, что «когда тот решил уйти из мира, то на олимпийских состязаниях на виду у всей Греции взшел на костер, устроенный собственными руками, и сгорел в пламени» (Римская история 29, 1, 38 (Кулаковский, Сони 1996. С. 440)).

²⁰ А. И. Спасский приводит, например, свидетельство А. Геллия в его сочинении «Аттические ночи», где тот характеризует Перегринна как «мужа, вызывающего к себе уважение и умственно и нравственно непоколебимого (constantem), проводившего жизнь в шалаше вне города» (Спасский 2006. С. 119–120).

²¹ Лукиан. О кончине Перегринна 11 (Зайцев 2001. С. 296–298).

тюрьмы каких-то старух, вдов, детей-сирот. Главари же христиан даже ночи проводили с Протеем в тюрьме, подкупив стражу. Потом туда стали приносить обеды из разнообразных блюд и вести священные беседы. Милейший Перегрин... назывался у них новым Сократом». Повествуется, что заключенного посещали и посланцы от христианских общин малоазийских городов. Лукиан делает и такое общее наблюдение: «Христиане проявляют невероятную быстроту действий, когда случится происшествие, касающееся всей общины, и прямо-таки ничего не жалеют, поэтому к Перегрину от них поступали значительные денежные средства ввиду его заключения в тюрьме, которое превратилось для него в хороший источник доходов». Сатирик касается и мировоззренческого настроения христиан: «Эти несчастные уверили себя, что они станут бессмертными и будут всегда жить; вследствие этого христиане презирают смерть, а многие даже ищут ее сами. Кроме того, первый их законодатель вселил в них убеждение, что они братья друг другу, после того как отрекутся от эллинских богов и станут поклоняться своему распятому мудрецу и жить по его законам, поэтому они одинаково ко всему относятся с презрением и все доходы считают общими, так как все подобное они принимают без какого-либо достаточного доказательства». Что же касается судьбы Перегринна, то, по словам Лукиана, «он был освобожден тогдашним правителем Сирии, человеком, склонным к занятиям философией. Понимая глупость Перегринна и что он готов умереть, лишь бы оставить после себя славу, он отпустил Перегринна с миром, не считая его даже достойным какого-либо наказания». Далее Перегрин пустился в странствия и «хороший источник для покрытия путевых издержек имел в лице христиан, под охраной которых он ни в чем не ощущал недостатка. После совершения какого-то проступка по отношению к христианам, — кажется, он был замечен в еде чего-то у них запрещенного, — они перестали его допускать в свое общество».

Таково сообщение Лукиана о христианах, в ряде своих моментов весьма замечательное. Конечно, его видение религии Христовой существенно отличается от того представления о ней, которое выражено Цицилием в диалоге «Октавий». Хотя Лукиан также считает христианство суеверием и относится к нему несколько свысока, но создает-

ся впечатление, что он в какой-то степени симпатизирует христианам, ибо «никакой ясно выраженной ненависти к христианству, никакого сарказма или иронии подметить нельзя»²². В худшем случае христиане предстают у сатирика лишь как несчастные жертвы собственного заблуждения и обманщиков. Показательно, что с явным сочувствием Лукиан описывает братскую любовь и взаимопомощь, являющуюся под его пером отличительнейшей чертой бытия христианских общин: христиане были готовы пойти на многие жертвы, чтобы облегчить участь брата, попавшего в темницу. В сочинениях раннехристианских писателей можно найти множество примеров, свидетельствующих о такой возвышенной братской любви, но под пером языческого автора подобное свидетельство приобретает большое значение и представляет несомненную историческую ценность. Конечно, как язычник, Лукиан считает Господа простым человеком, но обозначение Его в качестве «законодателя» и «мудреца» («софиста») не имеет никакого негативного оттенка, ибо такое обозначение в глазах Лукиана — возвышенное и глубокочтимое. И вообще, по оценке А. И. Спасского, «как объективный наблюдатель, Лукиан не вымышляет чего-либо придуманного и фантастического и рисует живые картины, прямо взятые из реальной действительности, описывая с такой точностью главнейшие стороны христианской жизни того времени, что историк христианства может только поблагодарить его за богатые содержанием сообщения, подтверждающие и расширяющие прежние сведения, а иногда сообщаемые и новое»²³. Наконец, и пример Перегринна, обратившегося от кинической философии к христианству, очень знаменателен. Впрочем, по мнению одного знатока античной философии, «кинизм на самом деле был не философией, а способом жизни... Главное учение киников заключалось в том, что добродетель, или жизнь согласно природе, была единственной достойной вещью и что все остальное есть тюфос, величественный термин презрения, который объединяет значения “тумана” или “мглы” и “дыхания (внутреннего)” со всеми их метафорическими импликациями и может не буквально переводиться как “иллюзия”.

²² Спасский 2006. С. 134

²³ Там же. С. 135.

Под жизнью “согласно природе” киники подразумевали жизнь, где все нужды урезались до крайнего минимума, жизнь странствующего бродяги, бредущего босым и одетого в грубый плащ, которые вместе с посохом и нищенской котомкой стали их символом; пищей им была чечевица, а питьем холодная вода. Такая жизнь делала человека стойким перед изменениями и ударами судьбы. Именно в нищенской бедности и отрешенности от всех связей с миром киники искали невозмутимого спокойствия²⁴. Вероятно, подобный «способ жизни», который Перегрин, наряду с прочими киниками, придерживался, заставил его обратить внимание на христиан и их учение, а затем и примкнуть к ним. Впрочем, то было скорее внешнее соприкосновение античной философии и христианства, ибо насколько глубоко киник воспринял учение Христово, сказать трудно. Но то, что вскоре он отошел от этого учения, съев что-то запретное (вероятно, идоложертвенное мясо), вряд ли свидетельствует об искреннем и глубоком обращении и покаянии киника. Далеко не всем представителям языческой интеллигенции было под силу идти узким и тернистым путем спасения, каким шествовали св. Иустин Философ, Афинагор и другие представители раннехристианской апологетики, которых «не смущало то, что, выступая на защиту христианства, они могли навлечь на себя гнев правительства, а может быть, и саму смерть»²⁵. Большинство представителей образованного греко-римского общества предпочитали оставаться либо сторонними наблюдателями жизни «недозволенной религии», либо ее жесткими и принципиальными критиками.

К числу последних относится, несомненно, Кельс, или в общеупотребительном латинском прочтении Цельс. Все сведения о нем мы черпаем из полемического сочинения Оригена «Против Кельса», где цитируются также фрагменты из сочинения этого языческого автора под названием «Истинное слово». Обычно признается, что данное произведение было написано в период 176–180 гг., а местом написания считается либо Александрия, либо Рим²⁶. Однако подобное мнение

²⁴ Армстронг 2003. С. 131.

²⁵ Реверсов 2002. С. 27.

²⁶ См. предисловие Г. Чадвика к английскому переводу: Chadwick 1953. P. XXVIII–XXIX.

признается не бесспорным, ибо высказывается точка зрения, что «сочинение Цельса с неизбежностью должно быть локализовано в рамках более широкого, по сравнению с прежним, временного пространства, а именно в рамках периода, начинающегося со второй половины II в. и оканчивающегося первыми годами III в. по Р.Х. Более точные границы, будь они проведены внутри этих хронологических рамок, принадлежат, за неимением точных доказательств, к сфере догадок»²⁷. Сам Ориген называет Кельса эпикурейцем, но никаких оснований для причисления к этому весьма легковесному философскому течению не имеется. Наш русский исследователь Н. Лебедев в свое время определил его взгляды так: «Философское направление, которого придерживался Цельс, можно характеризовать как эклектический синкретизм... с решительным преобладанием платоновских воззрений над всеми прочими элементами системы»²⁸. В настоящее время общепризнано, что Кельс явно относится к широкому течению позднеантичного платонизма, которое можно обозначить как «средний платонизм»²⁹. Впрочем, Платон для Кельса был лишь одним из главных авторитетов в сфере умозрений, а поэтому в свое синкретическое мировоззрение Кельс активно интегрировал и стоические воззрения³⁰.

Впрочем, это несколько не препятствует тому, чтобы основные моменты его воззрений определялись все же платонической традицией³¹. Из этих основных моментов можно отметить то, что Кельс, в соответствии с данной традицией, представлял Бога в качестве нетелесного, вечного, неизменного и т.д. Иногда Бога он мыслил в качестве мировой души, но иногда высказывался о Нем как о Логосе. Отношение Бога к миру опосредствовалось наличием множества демонов. Им Бог вручал управление миром и даровал власть охранять опекаемых ими. Ставя проблему зла, Кельс решал ее в духе метафизического дуализма: Богу как Началу благу противопоставлялась материя как принцип

²⁷ Морескини 2011. С. 111.

²⁸ Лебедев 1878. С. 87.

²⁹ См.: Диллон 2002. С. 385–386.

³⁰ См.: Andersen 1955. S. 81, 129.

³¹ Краткий обзор взглядов Кельса см.: Спасский 2006. С. 145–153.

зла³². При этом Кельс констатировал, что вопрос о происхождении зла (ἡ τῶν κακῶν γένεσις) весьма трудно решаем для того, кто не причастен философии (τῶ μὴ φιλοσοφῆσαντι), и «толпа» должна довольствоваться простым указанием на решение его: зло — не от Бога³³. Что же касается человека, то, по мнению Кельса, «душа от Бога, но тело иной природы, и в этом отношении нет никакого различия между телом летучей мыши, червяка, лягушки и телом человека, так как одна и та же материя, из которой они произошли, и [они] одинаково подвергнуты тленности и изменямости, и все происходящее от материи смертно»³⁴. Таким образом, антропологический дуализм является у Кельса органичным следствием дуализма метафизического, поэтому для него человек в общей гармонии вселенского бытия совсем не занимает исключительного места.

Таковы некоторые из основных моментов мирозерцания Кельса. Что же касается критики христианства, содержащейся в его сочинении, то она отнюдь не является «монотонной», а развивается по нескольким направлениям. В «Истинном слове» встречается и обвинение в том, что христиане образуют общества (συνδήμας), тайные и противозаконные³⁵. Можно отметить также, что упорное стояние христиан за веру во время гонений вызывает у Кельса даже определенное сочувствие (правда, оно может быть и притворным) и Ориген цитирует такое его высказывание: «Я вовсе не держусь того мнения, что человеку, приверженному хорошему учению (ἀγαθοῦ δόγματος), в случае, если ему предстоит ради него подвергнуться опасности от людей, надлежит отпасть от этого учения, или притворно отказать от него, или даже сделаться его отрицателем»³⁶. Но в то же время Кельс прилагает все старания для того, чтобы доказать факт невозможности причисления

³² Это положение Кельса рельефно оттеняется в кн.: Andersen 1955. S. 65–68.

³³ Ориген. Против Цельса 4, 65. Мы опираемся на издание: *Origène. Contre Celse* (M. Vogret. P., 1967–1969. Т. 1–4 (SC 132, 136, 147, 150)). Имеется очень неплохой перевод на русский язык первых четырех книг, осуществленный в начале XX в. и переизданный недавно. См.: Писарев 1996.

³⁴ Спасский 2006. С. 150.

³⁵ Ориген. Против Цельса 1, 1.

³⁶ Ориген. Против Цельса 1, 8.

христианства к разряду «хороших учений», а следовательно, все подвиги и мучения христиан, по его мнению, являются напрасными. Примечательно, что у Кельса не вызывает никакой антипатии то обстоятельство, что христианство является «варварским учением» по своему происхождению. По словам Оригена, «он даже хвалит варваров за то, что они оказались способными изобретать учения (*ἰκανοῦς εὐρεῖν δόγματα τοῦς βαρβάρους*)», но, согласно его точке зрения, только эллины могут судить об этих открытиях варваров, обосновывать их и приспособлять их к упражнению в добродетели (*ἀσκηῆσαι πρὸς ἀρετὴν*)³⁷. Видя истоки христианства в религии ветхозаветного Израиля, Кельс тем не менее очень невысоко оценивает последнюю, замечая на сей счет: «Стражи и пастухи овец уверовали в единого Бога, но, именуя Его Всевышним, Адонаи, Небесным, Саваофом или как-нибудь еще иначе, они, собственно, выражают свои чувства (*χαίρουσι* — «радуются») перед этим же миром; и больше никакого знания они не приобрели»³⁸. Вообще же, согласно Кельсу, вся ветхозаветная религия полна, с одной стороны, нелепиц, а с другой — заимствований из греческих мифов. В частности, он утверждает, что учение о творении мира «Моисей перенял у мудрых народов и ученых мужей, усвоил его самому себе и тем самым снискал имя Божественного посланника (*ὄνομα δαιμόνιον*)³⁹). Вместе с тем к иудеям, в отличие от христиан, Кельс относится с определенной степенью уважения: они стали особым народом, учредив законы, соответствующие их «среде обитания». И доныне иудеи, подобно другим уважаемым народам, сохраняют религию (*θρησκείαν*), которая, какая бы она ни была, является традиционной (*πάτριον*)⁴⁰. И зная о богословских спорах между христианами и иудеями («христиане и иудеи ведут между собой спор уж слишком бестолково»⁴¹), Кельс подливает масла в огонь в эти споры и в своем сочинении дает слово воображаемому иудею, который дважды выступает с полемическими

³⁷ Ориген. Против Цельса 1, 2.

³⁸ Ориген. Против Цельса 1, 4.

³⁹ Ориген. Против Цельса 1, 21.

⁴⁰ Ориген. Против Цельса 5, 25.

⁴¹ Ориген. Против Цельса 3, 1.

речами против религии Христовой⁴². Симпатии Кельса при этом, несомненно, на стороне иудеев⁴³.

Именно поэтому в своей полемике против христианства он не гнушается теми отвратительными сплетнями, которые иудеи распространяли о Божественном Основателе нашей религии. Так, Кельс ссылается на одну из подобных сплетен и замечает, что «мать Иисуса была изгнана своим мужем-плотником после того, как была изобличена в нарушении супружеской верности, и родила от какого-то солдата, по имени Пантера»⁴⁴. Вообще, Господь в изображении Кельса, который для уничтожения религии Христовой часто использует обличье иудея, описывается как чародей, изучивший искусство магии, и обманщик. По словам этого критика христианства, «хороший предводитель, повелевающий многими тысячами, никогда еще не был предан, не был предан даже начальник разбойников, хотя бы он стоял во главе совершенно дурных людей, если только его приближенные видели от него пользу. Иисус же, напротив, был предан Своими подчиненными, Он не сумел внушить к Себе со стороны обманутых учеников даже такого благоволения, какое оказывают разбойники своему начальнику»⁴⁵. Под стать Учителю, согласно Кельсу, были и ученики: «Иисус приблизил к Себе каких-то десять или одиннадцать отпетых людей — мытарей и лодочников, очень дурной нравственности (*πονηροτάτους*), и вместе с ними

⁴² Ориген. Против Цельса 1, 28–71; 2, 2–79.

⁴³ По словам К. Морескини, «употребление этого риторического приема коренится, несомненно, в желании Цельса любыми доступными ему способами укрепить свою собственную антихристианскую полемику. Ибо, встав — с помощью этого вымышленного персонажа — на точку зрения иудеев, Цельс наносил своей критикой удар по основополагающему тезису христиан, т. е. по признанию Иисуса Сыном Божиим, предвозвещенным в ветхозаветных пророчествах, и в определенном смысле Цельс расчищал таким образом дорогу для критических выпадов против христиан уже со стороны язычников. Кроме того, не столь ярко выраженный упрек в адрес христиан содержится и в том факте, что даже иудеи, которые в глазах язычников были носителями учения в равной мере ложного, имели основания и со своих позиций подвергать критике концепцию христиан» (Морескини 2011. С. 113).

⁴⁴ Ориген. Против Цельса 1, 32. Можно отметить, что в некоторых талмудических сказаниях Господь фигурирует под именем «Иешу(а) бен Пантира». См.: Иисус Христос в документах... 2001. С. 305–308.

⁴⁵ Ориген. Против Цельса 2, 12.

скитался там и сям, снискивая себе пропитание путем постыдного и настойчивого выпрашивания»⁴⁶.

Естественно, что аналогичным образом рассматривает Кельс и все основные моменты христианского вероучения. Прежде всего им подвергается сомнению одна из фундаментальных основ этого вероучения — представление о Воплощении Бога Слова. Христианам он задает убийственный, по его мнению, вопрос: «Какой смысл такого снисхождения Бога? (*καθόδου τῷ Θεῷ*⁴⁷)». Сам он, конечно, ответ на подобный вопрос знает: смысла в этом никакого нет и если бы данное «снисхождение» имело место, то оно привело бы к ниспровержению всех устоев мироздания, в котором нельзя ничего менять. На сей счет оппонент христианства изрекает такую мысль: «Если ты изменишь здесь хотя бы самую малейшую часть, то весь мир (*τὰ πάντα*) у тебя разрушится и погибнет»⁴⁸. Весьма важно, что христианская антропология была абсолютно неприемлема для Кельса. Тезис о том, что человек есть последнее и лучшее творение Божие и что именно для него были созданы все прочие твари, вызывает у этого апологета язычества резкое неприятие, ибо какое-либо исключительное подчеркивание особой роли человека в мироздании ведет к нарушению извечно установленного порядка космоса и к его дисгармонии⁴⁹. Неприемлем для Кельса и христианский тезис, что для Бога все возможно. В противоположность такому тезису, он считает, что для Бога невозможно желать чего-либо противного природе (*τὰ παρὰ φύσιν βούλεται*) или постыдного⁵⁰. Тем самым, в отличие от христиан, этот языческий философ считает, что «природа» детерминирует Бога, а не наоборот. Не принимает защитник традиционных основ эллинского любомудрия и христианскую эсхатологию, особенно, конечно, учение о воскресении тел. Наконец, лучшие черты в нравственном учении христиан, вызывающие у него невольную симпатию, Кельс считает заимствованными у Платона и других греческих мудрецов (см., например, его высказывания о терпении в 7, 58).

⁴⁶ Ориген. Против Цельса 1, 62.

⁴⁷ Ориген. Против Цельса 4, 3.

⁴⁸ Ориген. Против Цельса 4, 5.

⁴⁹ См.: Воег 1979. Р. 191.

⁵⁰ Ориген. Против Цельса 5, 14.

В целом же христианство предстает в глазах Кельса как «союз невежд, гупцов, малолетних и ничего не понимающих людей, отрицающих науку и вместе с тем всю эллинскую культуру. Их учителя — противники науки и проповедуют бессмыслицу, проповедники — проходимцы и обманщики. Ничего светлого, доброго и яркого в жизни христианских общин не наблюдается»⁵¹. Однако само его сочинение «является очень интересным документом, который показывает, что в это время христиане приобретают некоторый вес в обществе, достаточный для того, чтобы удостоиться подобного сочинения в жанре школьного опровержения»⁵². Не будучи самобытным и глубоким мыслителем, Кельс был в то же время достаточно талантливым писателем, и его искусно написанное «Истинное слово» оказало несомненное влияние на всю последующую антихристианскую полемику, которую языческие авторы особенно активно вели в IV веке⁵³. Являясь по своим убеждениям своего рода «религиозным консерватором»⁵⁴, Кельс отражал то мироощущение значительной части языческого образованного общества, которое во II—III вв. было еще доминирующим в Римской империи. И христианским мыслителям той эпохи приходилось волею-неволею считаться с этой мощной инерцией языческого мирозерцания, пытаясь преодолеть ее.

Рассматривая отношение образованных язычников к религии Христовой, нельзя не остановиться и на столь замечательной личности, как Гален, который был известным античным медиком и философом. Родившись в 129 г. в Пергаме, он прибыл в Рим, когда ему было около тридцати трех лет, и оставался в «вечном городе» до самой своей кончины (199 г.). Здесь он был близок ко двору Марка Аврелия и Коммода, где тогда чувствовалось влияние христиан. Это позволило

⁵¹ Спасский 2006. С. 206.

⁵² Диллон 2002. С. 386.

⁵³ Ср.: Gignep 1967. S. 104–105. О влиянии Кельса на Юлиана Отступника см.: Cochrane 1944. P. 266–267. Иерокл, оппонент христианства, живший в начале IV в., также повторяет во многом аргументы Кельса, а поэтому Евсевий Кесарийский в своем сочинении «Против Иерокла» прямо отсылает читателей к апологетическому труду Оригена, который, по его мнению, разобрал все эти возражения язычников и разбил всю их аргументацию (см.: Цветков 1872. С. 330).

⁵⁴ См.: Chadwick 1966. P. 28.

Галену довольно неплохо познакомится с религией Христовой, а также с иудаизмом — на обе эти религии имеются ссылки в его сочинениях. К сожалению, многие из этих произведений дошли до нас только во фрагментах, и тем не менее сведения Галена представляют несомненный интерес⁵⁵. Прежде всего, Гален ссылается на «книгу Моисея» (вероятно, «Пятикнижие») и говорит, что пророк в ней не представляет никаких доказательств, но предпочитает сентенции типа: «Бог повелел, Бог сказал». Подобный метод рассуждений не вызывает у Галена никакого сочувствия, а, соответственно, библейское учение о творении мира подвергается лишь критике за столь противоречащие всякой логике суждения. С принципиальным несогласием Галена встречается и тезис о том, что воля Божия — всемогуща и что именно в этой воле берет свой исток все мироздание. По словам античного мыслителя, «мы же говорим, что некоторые вещи невозможны по природе (*ἀδύνατα φύσει*) и что Бог вообще не должен браться за них, но Ему следует выбирать наилучшую из возможностей приведения чего-либо в бытие». Впрочем, примечательно, что христиан Гален рассматривает как своего рода философское течение, называя его «школой Моисея и Христа» (*Μωσοῦ καὶ Χριστοῦ διατριβήν*). Однако эта «школа», по его мнению, уступает прочим философским школам, ибо здесь предписывается все принимать на веру, вследствие чего «последователям Моисея и Христа» легко можно внушить всякие «новшества». При всей своей легковёрности христиане, с точки зрения Галена, могут вполне соперничать с другими философскими течениями в нравственном учении и поведении. Вообще, нравственность христиан Гален оценивает весьма высоко: хотя они черпают свою веру из притч и чудес, но часто поступают как подлинно «философствующие». Презрение к смерти и воздержанность христиан особенно заслуживают всяческой похвалы. Отмечается, что в число последователей учения Христова входят многие мужчины и женщины, которые всю жизнь соблюдают себя в девственной чистоте. По своему умению воздерживаться от излишеств в пище и питии, а также по своей строго добродетельной жизни христиане нисколько не уступают подлинным философам.

⁵⁵ См.: Walzer 1949. P. 1—17.

Следовательно, суждения Галена показывают, что к христианам он относится достаточно мягко и благосклонно. Наверное, из всех представителей позднеантичной научно-философской мысли он был первым (или одним из первых) писателем, помещающим греческую философию и христианскую религию почти на одном уровне. Даже при своем высокомерно-снисходительном отношении к христианской онтологии, Гален оценивает библейское учение о творении мира значительно выше, чем учение Эпикура, который «предоставляет мир случаю». Данная *interpretation* ггаеса христианского Благовествования в какой-то мере облегчала диалог между греческими философами и христианскими богословами, но одновременно она и заглушевывала принципиальное различие этих двух мировоззренческих миров и влекло за собой глубокое непонимание такого различия⁵⁶. Воспитанный в традициях эллинской науки и философии, вскормленной, так сказать, «религией дискурсивного рассуждения», Гален подспудно ощущал в христианстве нечто такое, что явно не умещалось на прокрустовом ложе такого дискурсивного рассуждения, но это ощущение не оформилось у него в осознанный и четкий антагонизм, как это произошло с Кельсом. Быть может, жизненная правда христианского Благовествования, проявляющаяся прежде всего в жизни по Христу, дальним отблеском и теплом своим коснулась его сердца и не позволила этому языческому интеллектуалу стать в оппозицию к религии Христовой.

Наконец, нельзя не обратить внимание и на такую примечательную личность, как Нумений. Скучные данные о его жизни и личности не предоставляют нам возможности хотя бы с приблизительной точностью установить факты его биографии, а поскольку от его сочинений остались лишь небольшие фрагменты, то и они не могут здесь много помочь в этой реконструкции⁵⁷. Несомненно только одно, что жил он во II в. по Р. Х. и что значительная часть его жизни протекала в сирийском городе Апамее, находящемся приблизительно в 90 км от Антиохии. Кто он был по своей этнической принадлежности, также установить невозможно, но принадлежал он преимущественно к эллинской

⁵⁶ Walzer 1949. P. 26–44.

⁵⁷ См.: Мельников 2003. С. 15–31.

культуре, хотя тяга к широкому синкретизму является характерной для этого мыслителя. По словам Д. Диллона, «в своем учении он соединяет различные, порой несоединимые, направления, такие как платонизм, пифагореизм, герметизм, гностицизм, зороастризм и иудаизм»⁵⁸. Видимо, тенденция к такому широкому синкретизму и включила в поле зрения Нумения христианскую религию, которую он, вероятно, не всегда отграничивает от иудаизма. Несколько фрагментов из его произведений достаточно любопытны. В частности, Ориген замечает: «Что до меня, то я знаю пифагорейца Нумения, превосходно изложившего Платона и разделявшего учение пифагорейцев, который в своих сочинениях многократно изъясняет [учение] Моисея и пророков и дает им весьма убедительные аллегорические толкования... А в третьей [книге] “О Благе” он излагает даже некую историю об Иисусе без упоминания его имени и аллегорически истолковывает ее... Излагает он также историю о Моисее, Ианнесе и Иамбресе». Предшественник же Оригена по Александрийской школе Климент говорит: «А Нумений, философ-пифагореец, так и пишет: “Что есть Платон, как не Моисей, говорящий по-аттически?”»⁵⁹ А третий фрагмент Нумения, в передаче того же Оригена, гласит: «Насколько же лучше Кельса пифагореец Нумений, обнаруживший в многочисленных сочинениях свою исключительную ученость, тщательно исследовавший многие верования и сведший воедино те, что представлялись ему истинными; именно он в первой [книге] “О Благе”, рассказывая о народах, которые думают, что Бог бестелесен, причисляет к ним и иудеев, смело используя в своем сочинении речения пророков и аллегорически толкуя их»⁶⁰. Сравнение Нумения с Кельсом, проводимое Оригеном, весьма показательное: Ориген, хорошо знакомый с произведениями Нумения, явно

⁵⁸ Диллон 2002. С. 362. Ср. также суждение: «Система Нумения являет собою причудливый сплав стоических, платонических, герметических, иудейских, гностических и иных элементов, — для истории греческо-римской философской традиции — уникальный; важным при этом является принципиальный характер этого “сплава”, суть которого заключается не в эклектическом произволе собирания *mirabilia*, а в волевом напряжении философа-систематика» (Мельников 2003. С. 128).

⁵⁹ Фрагменты Нумения цитируются по переводу в кн.: Мельников 2003. С. 22.

⁶⁰ Там же (Мельников 2003. С. 51).

противопоставляет их. А это указывает на то, что Нумений совсем не был явным врагом религии Христовой, пытаясь каким-то образом включить и ее в свой мировоззренческий синтез. Однако эта попытка, чем-то напоминающая *interpretatio graeca* Галена, не должна вводить нас в заблуждение. Не случайно Нумения сближают с гностиками⁶¹: как и они, апамейский мыслитель стремился растворить суть и смысл Благовествования Христова в синкретической мешанине различных верований и взглядов, имея (пусть подспудной и неосознанной) целью уничтожить это Благовествование.

Таким образом, приведенные свидетельства о христианстве, вышедшие из-под пера языческих авторов, показывают, что их отношение к религии Христовой было не всегда однозначным и однородным, колеблясь от категорического отрицания ее до милостиво-презрительного снисхождения к ней, а порой даже до частичного и выборочного усвоения некоторых ее элементов. Однако позднее, по мере все более быстрого распространения христианства, такое достаточно неоднозначное отношение языческих интеллектуалов к Благовествованию становится уже значительно однороднее и негативнее. Например, Порфирий, написавший около 270 г. трактат «Против христиан», видит в религии Христовой лишь алогическую «варварскую дерзость», угрожающую самой сущности античной цивилизации. Причем в данном трактате «Порфирий выразил тревогу, ощущаемую теперь всеми язычниками, интересующимися вопросами религии. Порфирий говорит о христианстве как об учении, которое проповедуется в самых дальних уголках мира. Он замечает, что в Риме культ Иисуса практически заменил культ Асклепия»⁶². Еще более категоричным был Иерокл (Гьерокл), написавший «Правдивое слово к христианам» и ставший, в качестве имперского чиновника, одним из главных инициаторов гонений на христиан при Диоклетиане. По сути дела, подлинного диалога между язычниками и христианами, как во II в. по Р.Х., так и позднее, не было, ибо для такого диалога требовалось одно: чтобы язычники обратились и стали христианами, иной почвы для взаимопонимания и

⁶¹ См.: Puech 1978. P. 25–54.

⁶² Доддс 2003. С. 176–177.

собеседования не существовало. Одной из главных причин этого являлось то, что «для любого человека, воспитанного на греческой классической философии, вера (*πίστις*) означала низшую степень познания: это было состояние ума необразованного человека, который верил на основании молвы, но не был способен обосновать свою веру»⁶³. Религия же Христова была прежде всего подвигом веры, а логическое (или лучше — логосное) обоснование ее являлось вторичным и несубстанциальным. А подвиг веры во Христа сразу делал из язычника христианина, наглядным примером чему являются раннехристианские апологеты и позднейшие отцы Церкви.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Армстронг 2003 — *Армстронг А. Х.* Истоки христианского богословия. Введение в античную философию. СПб., 2003. [*Armstrong A. H.* Istoki khristianskogo bogoslovii. Vvedenie v antichnuiu filosofiiu (Origins of Christian theology. Introduction to ancient philosophy). Saint Petersburg, 2003.]
- Диллон 2002 — *Диллон Дж.* Средние платоники. 80 г. до н.э. — 220 г. н.э. СПб., 2002. [*Dillon J.* Srednie platoniki. 80 g. do n.e. — 220 g. n.e. (Middle Platonists 80 BC — 220 AD). Saint Petersburg, 2002.]
- Доддс 2003 — *Доддс Э. Р.* Язычник и христианин в смутное время. Некоторые аспекты религиозных практик в период от Марка Аврелия до Константина. СПб., 2003. [*Dodds E. R.* Iazychnik i khristianin v smutnoe vremia. Nekotorye aspekty religioznykh praktik v period ot Marka Avreliia do Konstantina (The Pagan and the Christian in troubled times. Some aspects of religious practices in the period from Marcus Aurelius to Constantine). Saint Petersburg, 2003.]
- Иисус Христос в документах... 2001 — Иисус Христос в документах истории. СПб., 2001. [*Iisus Khristos v dokumentakh istorii* (Jesus Christ in historical documents). Saint Petersburg, 2001.]
- История греческой... 1960 — История греческой литературы. М., 1960. Т. 3. [*Istoriia grecheskoi literatury* (History of Greek Literature). Moscow, 1960. T. 3.]
- Лебедев 1878 — *Лебедев Н.* Сочинение Оригена против Цельса. Опыт исследования по истории литературной борьбы христианства с язычеством. М., 1878. [*Lebedev N.* Sochinenie Origena protiv Tsel'sa. Opyt issledovaniia po istorii literaturnoi bor'by khristianstva s iazychestvom (The Origen's work

⁶³ Доддс 2003. С. 194–195.

- against Celsus. Research in the history of the literary struggle of Christianity with paganism). Moscow, 1878.]
- Мельников 2003 — Мельников С. А. Философские воззрения Нумения Апамейского. М., 2003. [Melnikov S. A. Filosofskie vozzreniia Numeniia Arameiskogo (Philosophical views of the Numenius of Aramea). Moscow, 2003.]
- Морескини 2011 — Морескини К. История патристической философии. М., 2011. [Moreschini C. Istoriia patristicheskoi filosofii (The history of patristic philosophy). Moscow, 2011.]
- Нок 2011 — Нок А. Д. Обращение. Старое и новое в религии от Александра Великого до блаженного Августина. СПб., 2011. [Nok A. D. Obrashchenie. Staroe i novoe v religii ot Aleksandra Velikogo do blazhennogo Avgustina (The old and the new in religion from Alexander the Great to St. Augustine). Saint Petersburg, 2011.]
- Реверсов 2002 — Реверсов И. П. Апологеты. Защитники христианства. СПб., 2002. [Reversov I. P. Apologety. Zashchitniki khristianstva (Apologetists. Defenders of Christianity). Saint Petersburg, 2002.]
- Спасский 2006 — Спасский А. Эллинизм и христианство. История литературно-религиозной полемики между эллинизмом и христианством в раннейший период христианской истории (150–254). СПб., 2006. [Spassky A. Ellinizm i khristianstvo. Istoriia literaturno-religioznoi polemiki mezhdru ellinizmom i khristianstvom v ranneishii period khristianskoi istorii (150–254) (Hellenism and Christianity. The history of literary and religious polemics between Hellenism and Christianity in the earliest period of Christian history (150–254)). Saint Petersburg, 2006.]
- Фокин 2005 — Фокин А. Р. Латинская патрология. М., 2005. Т. 1. [Fokin A. R. Latinskaiia patrologiia (Latin patrology). Moscow, 2005. Т. 1.]
- Цветков 1872 — Цветков П. Обзор апологетических трудов восточных отцов и учителей Церкви в IV и V веках // ПрибТСО. 1872. Т. 25. С. 314–371, 637–735. [Tsvetkov P. Obzor apologeticheskikh trudov vostochnykh ottsov i uchitelei Tserkvi v IV i V vekakh (Overview of the apologetic writings of the Eastern Fathers and teachers of the Church in the 4th and 5th centuries) // Pribavleniia k izdaniu tvorenii sviatykh ottsev v russkom perevode (Additions to the publication of the works of the holy fathers in Russian translation). 1872. Т. 25. Р. 314–371, 637–735.]
- Andersen 1967 — Andersen C. Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentums. B., 1955.

- Boer 1979 — *Boer W., den.* Syggrammata: studies in Graeco-Roman history. Leiden, 1979.
- Chadwick — *Chadwick H.* Early Christian thought and the classical tradition. Oxford, 1966.
- Cochrane 1944 — *Cochrane Ch. N.* Christianity and classical culture. A Study of thought and action from Augustus to Augustine. Oxford, 1944.
- Gigon 1967 — *Gigon O.* Die antike Kultur und das Christentum. Darmstadt, 1967.
- Labriolle 1942 — *Labriolle P., de.* La réaction païenne: étude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle. P., 1942.
- MacMullen 1984 — *MacMullen R.* Christianizing the Roman Empire (A.D. 100–400). New Haven — L., 1984.
- Puech 1978 — *Puech H. Ch.* Numenius d'Apamée et les théologies orientales au second siècle // *Puech H. Ch.* En quête de la gnose. P., 1978. Т. 1. P. 25–54.
- Stockmeier 1983 — *Stockmeier P.* Glaube und Kultur. Studien zur Begegnung von Christentum und Antike. Düsseldorf, 1983.
- Walzer 1949 — *Walzer R.* Galen on Jews and Christians. Oxford, 1949.

ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

- Зайцев 2001 — *Лукиан Самосатский.* Сочинения / Пер. А. И. Зайцева. СПб., 2001. Т. 2. [*Lukian Samosatskii. Sochineniia (Works) / Per. A. I. Zaitsev. Saint Petersburg, 2001. T. 2.*]
- Кулаковский, Сони 1996 — *Аммиан Марцеллин.* Римская история / Пер. Ю. А. Кулаковского, А. И. Сони. СПб., 1996. [*Ammian Martsellin. Rimskaiia istoriia (Roman History) / Per. Iu. A. Kulakovski, A. I. Soni. Saint Petersburg, 1996.*]
- Писарев 1996 — Против Цельса апология христианства. Сочинение Оригена учителя Александрийского / Пер. Л. Писарева. М., 1996. [*Protiv Tsel'sa apologiia khristianstva. Sochinenie Origena uchitelia Aleksandriiskogo (Against Celsus an apology of Christianity. Work of Origen, teacher of Alexandria) / Per. L. Pisarev. Moscow, 1996.*]
- Преображенский П., прот. 1999 — *Преображенский П., прот.* Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1999. [*Preobrazhensky P., prot. Sochineniia drevnikh khristianskikh apologetov (The works of the ancient Christian apologists). Saint Petersburg, 1999.*]
- Chadwick 1953 — *Origen. Contra Celsum / Transl. H. Chadwick. Cambridge, 1953.*

Abstract

Sidorov A. I. The Church, the Roman Empire and pagan society. Part IV. The collision and the relationship of the two «castles» (I–II centuries) (Reaction educated pagans to the religion of Christ)

The publication is a continuation of the essay on the history of the formation of the early Christian Church, based on first-hand evidence and engaging a wide range of views of domestic and foreign researchers of early Church history. The negative attitude towards Christians by the pagan Roman educated society and the authorities is seen as a clash of ideas of the ancient «Paidea» (lat. Humanitas), which placed man in the place of God, and a Christian worldview. The article examines the witness of Christianity and the change in view of the Roman intelligentsia, using examples from the works of Marcus Aurelius, who understood Christianity to be a dangerous and evil superstition, Minucius Felix, who criticized the Christian teaching of God's Providence, Lucian of Samosata, who composed a satirical work about Christians "On the death of Peregrinus", Celsus, who thought that the best of what there was in Christianity is a borrowing from Plato and other Greek philosophers, Galen, who placed Greek philosophy and the Christian religion on the same level, and also Numenius, who tried to somehow include Christianity into his synthetic world view.

Keywords: paganism, Marcus Aurelius, Minucius Felix, Lucian, Celsus, Galen, Numenius, Porphyrius, Hierocles.

ИЕРОМОНАХ СИЛУАН (НИКИТИН)

СПЕЦИФИКА ВЗАИМООТНОШЕНИЙ
ФИНЛЯНДСКОЙ И РУССКОЙ
ПРАВОСЛАВНЫХ ЦЕРКВЕЙ ПОСЛЕ
ВОССТАНОВЛЕНИЯ МОЛИТВЕННО-
ЕВХАРИСТИЧЕСКОГО ОБЩЕНИЯ
(1957–1960 ГГ.)

УДК 262.3 (281.5)

Аннотация

На сегодняшний день одной из малоизученных сторон взаимоотношений Русской и Финляндской Православных Церквей является период после восстановления между ними молитвенно-евхаристического общения в мае 1957 г. и уходом на покой в 1960 г. предстоятеля Православной Церкви Финляндии архиепископа Германа (Аава). Завершение многолетних переговоров о нормализации отношений вызвало широкий резонанс как среди духовенства и верующих Финляндской Православной Церкви, так и среди прихожан Покровской и Никольской общин в Хельсинки, вошедших в 1958 году в состав новообразованного благочиния Московской Патриархии в Финляндии.

В данной статье делается попытка на основании документов из фондов Государственного архива Российской Федерации осветить данный хронологический отрезок и выявить его роль в формировании характера дальнейших межцерковных отношений, акцентируя внимание на деятельности владыки Павла (Олмари), сменившего архиепископа Германа на должности предстоятеля Финляндской Православной Церкви в августе 1960 г. Немаловажным видится рассмотрение образования благочиния Московской Патриархии, оказавшего большую роль в сохранении политики инертности и осторожности, проводимой Финляндской Православной Церковью по отношению к Русской Церкви на протяжении рассматриваемого периода.

Ключевые слова: Финляндия, Русская Православная Церковь, Финляндская Православная Церковь, Патриаршие приходы в Хельсинки, Покровская община, Никольская община, Николай (Ярушевич), Герман (Аав),

Павел (Олмари), Александр (Карпин), У. К. Кекконен, молитвенно-евхаристическое общение.

Финляндская Православная Церковь, перешедшая в 1923 г. под юрисдикцию Вселенского Патриархата, в 1945 г. с целью нормализации отношений и восстановления молитвенно-евхаристического общения вступила в переговоры с Церковью-Матерью — Русской Православной Церковью. Финляндская сторона настаивала на сохранении своего статуса-кво. Московская Патриархия видела свою задачу в возвращении Православной Церкви Финляндии в сферу своего влияния и даже рассматривала возможность предоставления ей автокефалии.

Однако многолетние переговоры двух сторон так ни к чему и не привели, пока на заседании Священного Синода Русской Православной Церкви под председательством патриарха Алексия I от 30 апреля 1957 г. не было принято:

1. Предать забвению все канонические споры и недоразумения, имевшие место между Финляндской Православной Церковью и Русской Православной Церковью.
2. Признать статус-кво Финляндской Автономной Православной Церкви, состоящей в Константинопольском Патриархате.
3. Балаамский монастырь считать находящимся в ведении Финляндской Автономной Православной Церкви не только в административном, но и молитвенно-каноническом отношении.

Таким образом, переговоры о статусе Православной Церкви Финляндии были завершены, а в мае 1957 г. митрополит Крутицкий и Коломенский Николай (Ярушевич) выехал в Финляндию и на заседании Церковного Управления Финляндской Православной Церкви в городе Куопио огласил постановление Священного Синода Русской Православной Церкви о восстановлении молитвенно-канонических отношений. В своей речи он призвал высокое собрание с любовью принять решение Московской Патриархии, которая «во имя установления мира в церковной области официально признала самочинный переход Финляндской Церкви в юрисдикцию Константинополя, положив тем самым конец 30-летним спорам и недоразумениям между

двумя Церквами»¹. В ответном слове предстоятель Финляндской Православной Церкви архиепископ Карельский и всей Финляндии Герман (Аав) выразил глубокую радость и полное удовлетворение решениями Священного Синода Русской Православной Церкви. Однако же на деле первые годы после восстановления общения между Церквями можно охарактеризовать как состояние взаимной осторожности и непонимания.

Протокол заседания Священного Синода РПЦ от 30 апреля 1957 г. был отправлен архиепископу Герману 25 мая, уже после поездки митрополита Николая. Одновременно с Протоколом было отправлено и приглашение священноначалию Финляндской Православной Церкви посетить Советский Союз. «Достойным продолжением нашего столь счастливого возобновления общения будет пребывание у нас в качестве наших дорогих гостей Вас, Ваше Высокопреосвященство, с двумя спутниками или тех лиц, коих пошлете к нам как представителей Церковной общественности братской Церкви Финляндии»², — сообщалось в тексте приглашения. И архиепископ Герман и второй финляндский архиерей — епископ Гельсингфорский Александр (Карпин), сославшись на преклонные лета, болезни и долгий утомительный путь, сами ехать отказались, но отправили официальную делегацию. В нее вошли: викарный епископ Йёэнсууский Павел (Олмари)³, ректор православной Духовной семинарии священник Иоанн Сухола и судья Симо Хярккёнен (последние двое являлись членами Церковного Управления).

Советское посольство в Финляндии 20 июня 1957 г. запросило помощи Совета по делам Русской Православной Церкви в спешной выдате въездных виз в СССР для данной делегации⁴. Финские гости, целью которых было «установление общения между Русской и Финляндской Православными Церквями»⁵ должны были посетить Москву, Ленинград, Киев и Одессу в период с 27 июня по 10 июля.

¹ МПЦФ. 14 января — 24 октября 1957 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 222. Л. 152).

² МПЦФ. 14 января — 24 октября 1957 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 222. Л. 152).

³ С 1960 по 1987 гг. архиепископ Карельский и всей Финляндии.

⁴ МПЦФ. 14 января — 24 октября 1957 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 222. Л. 170).

⁵ Там же. Л. 180.

Сохранилась беседа не известного нам инспектора Совета по делам Русской Православной Церкви и сопровождавшего делегацию переводчика П. И. Кувало, из которой мы узнаем много интересных подробностей о членах делегации и о самой поездке. Так, епископ Павел характеризовался как человек скрытный, умный и хитрый, он фактически руководил Финляндской Православной Церковью и, хотя до 1921 г. жил в Петербурге, позиционировал себя как финн⁶. Иоанн Сухола, как и Павел, держит себя очень осторожно, выяснилось только то, что он окончил филологический факультет Хельсинкского университета и читает лекции в Духовной семинарии. Судья Хярккенен наоборот живо интересуется всеми сторонами советской жизни, хорошо материально обеспечен, любит выпить и быстро хмелеет. Он окончил юридический факультет в Хельсинки, женат на преподавательнице музыки, имеет троих детей⁷. Все они не ожидали столь хорошего приема в Советском Союзе и были очень рады большому количеству полученных подарков.

Ленинградский протоиерей Михаил Славнитский, сопровождавший делегацию, также составил для Совета по делам Русской Православной Церкви «Хронику пребывания в Москве, Киеве, Одессе и Ленинграде делегации Финляндской Православной Церкви». Он отмечал прекрасную организацию приема гостей в Одессе архиепископом Херсонским и Одесским Борисом (Виком) и крайне плохую в Киеве, где финнам епископ Переяслав-Хмельницкий Нестор (Тугай) подарил по альбому фотографий местных достопримечательностей ценой по 15 рублей. Неприятный инцидент произошел и в Ленинградской духовной академии, где епископа Павла вывел из терпения своими вопросами А. Ф. Шишкин, преподаватель и сотрудник администрации. Известно, что 7 июля епископ Павел (Олмари) в Преображенском храме,

⁶ На самом деле Павел (Олмари) уже с 1919 г. вместе с родителями проживал в Выборге, до 1939 г. входившем в состав Финляндии. См.: Arkkipiispa Raavali Esipaimenemme, toim. arkkimandriitta Sergei, rovasti Leo Iltola ja Helena Pavinskij, Ortodoksinen veljestöRy, 2014. 127 s.; 180. Esipaimensiunaa: Suomenortodoksisetpiispat 1892–1988 Tekijä: LoimaJyrki, Juvaskyla, Finland, 1999. 274 s.; Nunna Kristoduli. Arkkipiispa Raavali hengellisenlapsensasilmin. Helsinki/Juvaskyla: Minerva, 2008. 240 s.

⁷ МПЦФ. 14 января – 24 октября 1957 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 222. Л. 183).

что на Преображенской площади в Москве, участвовал в архиерейской хиротонии Павла (Гольшева) во епископа Молотовского и Соликамского. Протоиереем Славнитским особо отмечалось, что гости были очень довольны подарками (в основном это были изделия из серебра: подстаканники, сервизы и т.д.). На прощание был устроен хороший банкет, во время которого глава финской делегации обратился с такими словами: «Теперь действительно лед тронулся и отношения между Русской и Финляндской Православными Церквями будут новыми и хорошими»⁸.

Имеются также интересные сведения о подробностях встречи Павла (Олмари) с патриархом Алексием I в его резиденции в Одессе. Владыка Павел спросил у Святейшего: «Почему у Вас так много приставлено к нам гражданских лиц, вероятно, они следят за нами?» Патриарх спросил, кого он имеет в виду, и услышал, что есть подозрения (как сейчас выясняется, оправданные) в адрес переводчика П. И. Кувало и В. В. Зайцева. Также гость критически отметил скудость выпускаемой церковной литературы»⁹, на что получил ответ: «Мы печатаем то, что нам надо. Массовую литературу мы не выпускаем потому, что не имеем своей типографии, нам не препятствуют ее иметь, но нам затруднительно ее организовать (помещение и проч.)»¹⁰.

В своих впечатлениях о поездке в Советский Союз участники делегации кратко отмечали свое отношение к восстановлению молитвенно-канонического общения, в основном они были очень официальные: «Финляндская Православная Церковь приняла без всякого предубеждения братское предложение Святейшего Патриарха Алексия восстановить молитвенное общение между Финляндской и Русской Православной Церквями»¹¹. Финским гостям особенно запомнились торжественные богослужения в Богоявленском Елоховском соборе, а также встречи с митрополитом Николаем (Ярушевичем). Так, Симо Хярккенен писал: «Нам особенно запомнился торжественный момент, когда митрополит,

⁸ Там же. Л. 206.

⁹ Филимонов 2011. С. 144.

¹⁰ Там же.

¹¹ Павел, еп. 1957. С. 32.

стоя у царских врат, произнес обращенную к нам, финнам, взволнованную и теплую речь о восстановлении молитвенного общения между Русской и Финляндской Церквами. В тот момент мы почувствовали в своих сердцах, что общение действительно восстановилось»¹².

Предполагалось, что в ближайшее время Финляндская Церковь пришлет приглашение Русской Церкви, но этого не последовало. В ожидании ответного визита было решено в январе 1958 г. направить архиепископу Герману еще одно обширное приглашение: на этот раз принять участие в торжествах по случаю 40-летия восстановления Патриаршества. Финская делегация должна была состоять из самого архиепископа и трех сопровождающих лиц, срок их пребывания был определен в две недели, начиная от 10 мая. Все расходы по пребыванию и отъезду Русская Православная Церковь брала на себя¹³.

Министерство Иностранных Дел Советского Союза 13 апреля 1958 г. сообщало Председателю Совета по делам Православной Церкви Карпову Г. Г., что Финляндскую Православную Церковь на торжествах будут представлять: епископ Павел (Олмари), член Высшего Духовного Суда протоиерей Михаил Ритамо, благочинный 3-го благочиннического округа протоиерей Александр Рюттюляйнен и личный секретарь архиепископа протодиакон Лев Касанко. Как и было запланировано, в мае гости из Финляндии посетили Москву, Ленинград и Киев. В Москве на праздник Вознесения Господня епископ Павел и сопровождавшие его клирики служили в храме Святого великомученика Иоанна Воина на Якиманке¹⁴.

Сотрудник советского посольства в Хельсинки сообщал, что данная поездка, по сравнению с предыдущей, совершенно не комментировалась в печати в Финляндии и прошла незаметно. Только протоиерей Александр Рюттюляйнен, очень авторитетный среди молодого духовенства священник, по приезде в Финляндию опубликовал в официальном печатном органе Финляндской Православной Церкви «Аамун койтто»¹⁵

¹² Там же. С. 34.

¹³ МПЦФШ. 4 января – 22 декабря 1959 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 278. Л. 43).

¹⁴ Там же.

¹⁵ № 15 от 5 июня 1958 г.

статью «Привет с церковного праздника в Москве», в которой рассказал о своих впечатлениях от пребывания в Советском Союзе. Данная статья носила довольно критический характер. Так упоминалось, что «из окна поезда мы смотрели на виды Карельского перешейка, казалось, что здесь требуется трудолюбивая рука финна»¹⁶. «Самое тяжелое впечатление на меня произвели пустые, заброшенные и обветшалые от неупотребления Господни храмы, которых было очень много... Среди молодежи можно наблюдать пренебрежение к религии... Мы сравнивали наши зарплаты, наши советские коллеги сказали, что они получают много больше, чем мы... Хотя гостеприимство было великолепно и наши хозяева очень любезны, к концу нашей двухнедельной программы мы уже соскучились по дому. Здесь, в Финляндии, наша нива. Здесь свобода вероисповедания, о которой христиане Советского Союза не имеют представления»¹⁷, — писал отец Александр.

Епископ Павел был более дипломатичен, никаких статей не писал, а в своей ответной речи на московских торжествах, в частности, сказал: «После столь отрадного и благодатного объединения нашего у Трапезы Господней будем сознательно молиться, чтобы Христос, Глава Церкви, помог преуспеть всем Поместным Церквам во взаимной братской любви и смирении, дабы возможен был Собор всех Православных Церквей как Востока, так и Запада для обсуждения общих проблем современной церковной жизни и для единодушной молитвы о мире всего мира и соединения всех христиан»¹⁸.

Финляндская пресса в основном благожелательно осветила постановление Священного Синода Русской Православной Церкви, приезд митрополита Николая в Финляндию и поездку финляндской церковной делегации, отмечая, что «сближение Финляндской и Русской Церквей вместе с тем является вкладом и в дело налаживания хороших, добрососедских отношений между финским и русским народами»¹⁹.

¹⁶ МПЦФ. 14 января — 24 октября 1957 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 229. Л. 63).

¹⁷ Там же. Л. 65.

¹⁸ Пребывание в Троице-Сергиевой Лавре // ЖМП. 1958. № 6. С. 42.

¹⁹ ДППФ. 13 апреля 1954 г. — 22 августа 1989 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 4326. Л. 246).

Но были и статьи, призывающие к осторожности в общении с Русской Церковью. Так, газета «Карьяла», выражая мнение «Карельского общества», писала, что, «со стороны Советского Союза, больше не стремятся вмешиваться в дела Финляндской Православной Церкви. Однако имеется мнение, что заключенные между обеими Церквями соглашения могут увеличить влияние Православной Церкви Советского Союза на Финляндскую Православную Церковь»²⁰. «Судя по всему, — заключала «Карьяла», — руководители Православной Церкви нашей страны в данном отношении стоят на уровне положения и их стремления совпадают с нашими государственными и национальными стремлениями»²¹.

Некоторыми кругами в самой Финляндии и в других странах инициатива Русской Православной Церкви по урегулированию взаимоотношений с Православной Церковью Финляндии была расценена как победа, одержанная финляндским церковным руководством над Московской Патриархией. Известно, что архиепископ Герман «получил ряд благодарностей и поздравлений, в том числе и из Константинополя, за проявленную стойкость против “происков” Московской Патриархии и удержание своих позиций»²². Так, в газете «Свет» от 28 февраля 1958 г., издававшейся в США, было указано, что «стойкость Финляндской Церкви привела к тому, что Московской Патриархии пришлось отступить и коренным образом переменить тактику... Московская Патриархия признала существующее положение Финляндской Автономной Православной Церкви и восстановила с ней каноническое общение... Финляндский народ в области своей духовной жизни еще раз отстоял свою самостоятельность»²³.

Несмотря на уже два состоявшихся визита делегаций Финляндской Православной Церкви в Советский Союз ответного приглашения посетить Финляндию Московская Патриархия так и не получила. Только 28 мая 1958 г. архиепископ Герман (Аав) направил патриарху Алексию

²⁰ ДППФ. 13 апреля 1954 г. — 22 августа 1989 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 4326. Л. 246).

²¹ Там же.

²² Там же.

²³ Там же.

И ожидаемое письмо, где сообщал о желании Церковного Управления пригласить представителей Русской Церкви в Финляндию²⁴.

Делегация в составе митрополита Николая (Ярушевича), протоиерея М. Славнитского и священника В. Еремина должна была гостить в Финляндии с 30 августа по 7 сентября. Но уже 20 июня того же года архиепископ Герман писал в Москву, что по случившимся обстоятельствам намеченное в августе посещение представителей Русской Православной Церкви следует отложить на другое условленное время²⁵. Причину отмены приглашения мы узнаем из рапорта прот. Славнитского. Так, заседании Церковного Управления в июне было решено направить приглашение делегации Русской Православной Церкви и архиепископ Герман должен был лично этим заняться, но этого не сделал, «видимо, руководился личным нежеланием это сделать»²⁶. В качестве официальной причины отказа называлось отсутствие средств для приема гостей, хотя было известно и личное нежелание Германа (Аава), заявлявшего, что, «пока он жив, в Финляндии не будет Русской Православной делегации»²⁷. Против принятия данного решения сразу выступили епископ Павел и член Церковного Управления от мирян доктор Пааво Контканен. Павел (Олмари) в знак протеста даже покинул заседание, а Контканен, для разрешения данной ситуации направился на прием к президенту Финляндии Урхо Калева Кекконену, с которым был очень хорошо знаком.

Из письма Пааво Контканена епископу Павлу от 10 сентября 1958 г. мы узнаем, что президент поддержал идею торжественного празднования юбилея и участие в нем делегаций Вселенского и Московского Патриархатов. Предполагалось, что для проведения этих мероприятий Церковное Управление попросит у Министерства просвещения 400 000 — 500 000 финских марок, а президент на собрании правительства обещал поддержать данное ассигнование. Также в письме

²⁴ МПЦФС. 22 января — 22 декабря 1958 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 249. Л. 69).

²⁵ Там же. Л. 67.

²⁶ Там же. Л. 73.

²⁷ Там же. Л. 92.

было обговорено награждение гостей по ходатайству Финляндской Православной Церкви государственными орденами²⁸.

Как только содержание данного письма, а также имя главного инициатора приглашения русской делегации Пааво Контканена стало известно архиепископу Герману, так он сразу переменял решение. 16 октября 1958 г. Церковное Управление подтвердило приглашение ответной делегации из Москвы, приурочив ее визит к празднованию 40-летия автономии Финляндской Православной Церкви²⁹.

Несмотря на такое, казалось бы, благополучное разрешение вопроса, сам Герман (Аав) заявил, что «не признает 40-летнего юбилея»³⁰ и предупредил Церковное Управление, что служить во время торжеств не будет и не сможет. Также и епископ Гельсингфорсский Александр (Карпин) отнесся к приезду делегации Русской Православной Церкви без особого энтузиазма, он уже знал о тогдашних нестроениях в Патриарших общинах в Хельсинки по поводу учреждения благочиния Московской Патриархии в Финляндии и советовал протоиерею Михаилу Славитинскому следующее: «Не надо торопиться, пусть все уляжется. В ваших церквях еще очень беспокоят, занимаются подрывной работой, хотели оторваться Матери — Русской Церкви, ездили к митрополиту Владимиру (Тихоницкому), нехорошо себя ведут»³¹.

Для пояснения данного ответа необходимо рассмотреть историю образования благочиния Патриарших приходов в Финляндии. По решению Священного Синода Русской Православной Церкви от 11 ноября 1954 г. митрополит Ленинградский и Новгородский Григорий (Чуков), согласно собственному прошению, освобождался от управления православными общинами и монастырями в Финляндии, а также от временного поручения по их окормлению освобождался епископ Лужский Михаил (Чуб). Покровский и Никольский приходы в Хельсинки были переданы в непосредственное управление председателя ОВЦС

²⁸ МПЦФШ. 22 января — 22 декабря 1958 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 249. Л. 74).

²⁹ Там же. Л. 97.

³⁰ Там же. Л. 85.

³¹ Там же. Л. 75.

митрополита Крутицкого и Коломенского Николая (Ярушевича)³². На конец 1950-х гг. данные приходы объединяли незначительное количество русских эмигрантов, проживающих в Хельсинки и в ближайших окрестностях финляндской столицы. Так, в Никольской общине состояло 1200 прихожан, а в Покровской всего 400, к тому же из этого количества только около 30 процентов прихожан принимало участие в церковной жизни³³.

Положение в приходах характеризовалось теми же чертами, которые были присущи им практически с основания: это натянутые отношения как между самими общинами, так и между их настоятелями и Церковными Советами, внутренние неурядицы, интриги, разногласия между отдельными священниками, казенное отношение должностных лиц к делу и т.д. Все это приводило к постепенному упадку церковной жизни, пассивности прихожан и уменьшению их количества.

Духовенство и прихожане обоих приходов холодно встретили решение Синода Русской Православной Церкви о восстановлении молитвенно-канонического общения с Финляндской Церковью, а некоторые даже с обидой. Последние заявляли: «Мы пережили большие тяготы и гонения и сохранили чистоту веры и преданность Русской Церкви, но нас может постигнуть участь монахов Валаамского монастыря, которых Московская Патриархия так легко отдала реформаторам»³⁴.

Настоятели приходов — протоиереи Георгий Павинский (Никольская община) и Владимир Волков (Покровская община), сами не являясь сторонниками сближения с Финляндской Православной Церковью, в своей повседневной работе не разъясняли прихожанам значение решений Синода и не пресекали разговоров и выпадов, наносящих вред отношениям между Русской и Финляндской Церквами. Руководители Никольской общины даже составили и направили в Москву доклад, в котором пытаются «теоретически» доказать нецелесообразность сближения двух Церквей. Протоиерей Михаил Славнитский отмечал, что

³² Определения 1954. № 12. С. 6.

³³ ДППФ. 13 апреля 1954 — 22 августа 1989 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 4326. Л. 8).

³⁴ Там же. Л. 253.

клирики патриарших приходов «очень плохо настроены по отношению к официальной Православной Церкви и делу молитвенного общения Русской Православной Церкви и Финляндской»³⁵.

Соответствующим было и отношение к общинам со стороны Финляндской Православной Церкви. Так, в 1957 г. епископ Гельсингфорский Александр (Карпин) говорил в адрес клириков Патриарших общин следующее: «Я старик, и у меня, кроме основной работы, есть кружки молодежи. Ваши священники — лентяи: никакой просветительской работы не ведут. Особенно стыдно Павинскому Георгию, человеку с высшим богословским образованием. У меня все священники занимаются просветительской работой»³⁶. Протоиерей М. Славнитский также отмечал полный упадок просветительско-преподавательской деятельности в Покровской и Никольской общинах³⁷.

С целью же благоустройства церковной жизни приходов Московского Патриархата в Финляндии, расширения их деятельности и усиления контакта с представителями Финляндской Церкви в 1958 г. было решено учредить финляндское благочиние Патриарших приходов. Указом Московской Патриархии за №1431 от 15.08.1957 г. благочинным был назначен настоятель Никольской Большеохтинской церкви города Ленинграда протоиерей Михаил Славнитский.

Назначение благочинного, а не его выборы членами приходов вызвало серьезные нестроения среди членов Покровской общины. Так как в Уставе Общины ничего не говорилось о благочинном, староста А. Я. Башмаков обратился за разъяснениями в Министерство просвещения, на что получил ответ: в тех случаях, где Устав Общины некомпетентен, «дополнительно можно пользоваться уставом официальной Церкви, по которому благочинный проходит через выборы»³⁸.

В январе 1958 г. протоиерей М. Славнитский посетил Финляндию

³⁵ МПЦФ. 14 января — 24 октября 1957 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 229. Л. 1).

³⁶ МПЦФШ. 22 января — 22 декабря 1958 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 249. Л. 75).

³⁷ МПЦФ. 14 января — 24 октября 1957 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 229. Л. 1).

³⁸ МПЦФШ. 22 января — 22 декабря 1958 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 249. Л. 7).

и 10 января при встрече с Башмаковым услышал следующее: «Мы не можем признать Ваше назначение благочинным законным. Благочинный должен пройти через выборы, а не по назначению. Мы Вас, конечно, примем, потому что знаем: если бы это было другое лицо или таковое будет после Вас, мы его не примем»³⁹. На 15 января отец Михаил назначил общее собрание Церковных Советов двух общин, однако Башмаков и члены Покровской общины, сославшись на подготовку годового отчета, на собрание не прибыли. Несмотря на данную неприятность, в программу первой поездки благочинного, помимо посещения приходов в Хельсинки, входил обязательный визит к архиепископу Герману в Куопио и посещение епископа Александра (Карпина).

В августе того же года епископ Берлинский и Германский Михаил (Чуб) писал митрополиту Николаю (Ярушевичу) о нестроениях в Патриарших приходах в Финляндии из-за «недостаточного внимания» Патриархии и советовал как можно быстрее командировать в Финляндию благочинного протоиерея Славнитского⁴⁰. Нестроения заключались в следующем: Покровская община ходатайствовала перед главой Западно-европейского Экзархата русских православных приходов Вселенского Патриархата митрополитом Владимиром (Тихоницким) о принятии ее под свой омофор, а получив отказ, с той же просьбой обратилась к Первоиерарху РПЦЗ митрополиту Анастасию (Грибановскому)⁴¹.

В связи с этим в ноябре 1958 г. протоиерей Славнитский снова отправился в Финляндию. Сразу же по приезде в Хельсинки, 4 ноября, на собрании Церковного Совета Покровской общины А. Я. Башмаков сразу поднял вопрос о функциях и обязанностях нового благочинного. Когда отец Михаил сообщил, что в сфера ответственности благочинного распространяется и на административную деятельность, ему было заявлено о нарушении в данном случае Устава Общины, оставляющего всю административную и хозяйственную работу за Церковным Советом⁴². В итоге произошел небольшой скандал, на котором

³⁹ МПЦФШ. 22 января – 22 декабря 1958 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 249. Л. 7).

⁴⁰ Там же. Л. 57.

⁴¹ Там же.

⁴² Там же. Л. 83.

старосту Башмакова особенно поддерживала член Церковного Совета Л. Г. Мавропуло.

В декабре 1958 г. во время очередной поездки в Финляндию протоиерей Славнитский еще более убедился в окончательной оппозиции к нему как к благочинному старосты А. Я. Башмакова. Накануне праздника Введения во храм Пресвятой Богородицы, на всенощной, староста полностью игнорировал отца Михаила: не подошел к помазанию, отказался идти с тарелкой по храму. Благочинному стало известно и о запланированной поездке части прихода к митрополиту Анастасию (Грибановскому) для перехода под юрисдикцию РПЦЗ⁴³. Стоит отметить, что это было разрешено финским законодательством: группа из двадцати граждан Финляндии уже могла создавать частную религиозную общину.

Епископ Гельсингфорский Александр (Карпин), зная о неприятии Покровской общиной назначенного благочинного, занял очень взвешенную позицию. «Башмаков очень вежлив, но в той же мере настойчив. Я решил поколебать его настойчивость. Собрал соответствующий материал, думаю побывать в Министерстве просвещения — разрешить некоторые вопросы Устава Русской Православной Церкви в Хельсинки, насколько Башмаков правильно их понимает»⁴⁴, — говорил он протоиерею Славнитскому.

Мы не знаем, как разрешилась бы данная ситуация, если бы осенью 1958 г. финская пресса не обратила внимание на некоторые факты, ставшие известными ей на пресс-конференции, которые организовал отдел печати Советского посольства в ГДР для немецких и иностранных корреспондентов, в частности, на факт использования антисоветской организацией «Народно-трудовой союз российских солидаристов» жены А. Я. Башмакова, Ольги, в подрывной деятельности против Советского Союза. Стало известно, что чета Башмаковых занималась доставкой и распространением антисоветской литературы на территории Ленинградской области, а также шпионажем на тер-

⁴³ МПЦФШ. 22 января — 22 декабря 1958 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 249. Л. 117).

⁴⁴ Там же. Л. 76.

ритории ГДР⁴⁵. В итоге 18 ноября 1958 г. супруги Башмаковы были задержаны финской полицией и арестованы за деятельность, «наносщую вред соседнему государству»⁴⁶. После судебного разбирательства Александр Яковлевич был осужден на один год и четыре месяца каторги, а его жена приговорена к одному году и двум месяцам, также оба они были лишены гражданского доверия на трехлетний срок сверх тюремного заключения⁴⁷. По данной причине решением Церковного Совета Покровской общины от 25 января 1959 г. А. Я. Башмаков был освобожден от обязанностей старосты, также общим собранием прихода было принято постановление, в котором оно «осуждает недостойную христианскую деятельность бывшего старосты А. Я. Башмакова, вредящую делу Святой Церкви и ставящую под угрозу интересы Финляндии»⁴⁸. Против данного постановления выступили лишь прихожане Н. Г. Башмакова и А. И. Кудрявцев.

Никольская община приняла решение об образовании благочиния в Финляндии достаточно спокойно. Из сообщений сотрудников советского посольства в Хельсинки известно, что «приезд протоиерея Славнитского Никольская община встретила более лояльно (чем Покровская), во всяком случае внешне, не протестовала против назначения благочинного»⁴⁹.

О том, что не все члены Патриарших общин были довольны восстановлением общения с Финляндской Православной Церковью мы уже писали. Благочинный Славнитский в своем отчете писал, что «со стороны приходских советов и клириков не веется никакой работы для прекращения разных разговоров, подрывающих дело единения Русской Православной Церкви с официальной Церковью»⁵⁰, и пытался побудить

⁴⁵ МПЦФШ. 4 января — 22 декабря 1959 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 278. Л. 32).

⁴⁶ Там же. Л. 58.

⁴⁷ Там же. Л. 54.

⁴⁸ Там же. Л. 28.

⁴⁹ ДППФ. 13 апреля 1954 г. — 22 августа 1989 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 4326. Л. 253).

⁵⁰ МПЦФШ. 22 января — 22 декабря 1958 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 249. Л. 9).

священнослужителей на приходах к более активному разъяснению прихожанам всей важности восстановления общения между Церквями, все же отмечая, что церковные советы признают необходимость поддерживать данное начинание. Отмечалось, что еще до 1957 г. в Покровской общине совершались требы и для новостильников, равно как и в храмах Финляндской Церкви не отказывали в духовных нуждах прихожанам Патриарших приходов. На факты «просто резких выпадов против нашей Церкви»⁵¹ и одобрение этому со стороны настоятелей общин новому благочинному намекал и епископ Александр (Карпин), отговаривая его по данной причине от желания побыстрее начать совместные богослужения.

На фоне вышеописанных событий, в конце ноября 1958 г. гостями Финляндской Православной Церкви, отмечавшей 40-летие своей автономии, стали митрополит Крутицкий и Коломенский Николай (Ярушевич) в сопровождении первого благочинного Патриарших приходов в Хельсинки протоиерея Михаила Славнитского. Известно, что Советом по делам РПЦ рассматривался и другой состав делегации: епископ Псковский и Порховский Иоанн (Разумов), ректор Московской Духовной Академии протоиерей К. И. Ружицкий и М. В. Славнитский⁵².

Программа пребывания делегации Русской Православной Церкви в Финляндии насчитывала 6 дней (24–30 ноября), помимо посещения Хельсинки и Куопио, гости должны были побывать в городе Йисалми и селе Пиелавеси, где предполагался осмотр недавно построенных храмов и часовен, также в программу входило и соборное богослужение в Успенском соборе города Хельсинки 30 ноября. В целом программа была достаточно скромной: все встречи с архиепископом Германом не превышали двух часов, не было даже общего обеда хозяев и гостей. На торжественном акте 25 ноября митрополит Николай зачитал особое приветствие от Патриарха Алексия, в котором, в частности, говорилось: «Нам отраднo знать, что Финляндская Автономная Православная Церковь, духовно окрыляемая Вселенской Патриархией, свято хранит и всячески оберегает чистоту нашей православной веры, заботится о ее распространении

⁵¹ МПЦФШ. 22 января – 22 декабря 1958 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 249. Л. 8).

⁵² Там же. Л. 72.

в сердцах пасомых и укрепляет узы любви, соединяющие в одну семью все Поместные Православные Церкви»⁵³. Стоит упомянуть, что на торжествах был и представитель Вселенского Патриархата — митрополит Мелитский Иаков (Кукузис), «человек честолюбивый и бестактный»⁵⁴. Подобная практика приглашения на различные торжества одновременно представителей Московского и Вселенского Патриархатов применялась руководством Финляндской Православной Церкви в течение всего XX столетия в целях уравнивания внешнего влияния.

Есть свидетельства, что в организации данных торжеств не обошлось и без недостатков, отмеченных в первую очередь самими финляндскими священнослужителями. Так, в отличие от Иакова (Кукузиса), митрополита Николая не пригласили посетить захоронение финских военных героев, из-за чего он огорчился. Вызывало недоумение и то, что для рядового духовенства, в отличие от епископата, не было организовано ни одной встречи с иностранными гостями, в чем они увидели «деление на касты, которое до сих пор оставалось чуждым для нашей (Финляндской) Церкви»⁵⁵.

Стоит отметить, что самой большой проблемой в урегулировании отношений в 1957–1960-е годы виделась осторожная и недоверчивая позиция членов финляндского Церковного Управления и епископата. Так, сотрудники посольства СССР в Финляндии отмечали относительно священноначалия Финляндской Церкви, что они, «являясь по своей сущности консерваторами, продолжают оставаться на позициях финского национализма и антирусского шовинизма, они все еще не освободились от старой ненависти к России, Советскому Союзу и Московской Патриархии»⁵⁶. Однако в обстановке развития дружественных отношений между Советским Союзом и Финляндией они «не рискуют показать свое истинное лицо и вынуждены в своих официальных

⁵³ МПЦФШ. 22 января — 22 декабря 1958 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 249. Л. 99).

⁵⁴ Там же. Л. 100.

⁵⁵ МПЦФШ. 4 января — 22 декабря 1959 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 278. Л. 72).

⁵⁶ ДППФ. 13 апреля 1954 г. — 22 августа 1989 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 4326. Л. 247).

заявлениях и в беседах с советскими представителями показывать себя сторонниками углубления и расширения дружественных связей с Русской Православной Церковью»⁵⁷.

Встречается информация, что руководство Финляндской Православной Церкви после 1957 г. даже занимало позицию, прямо враждебную по отношению к улучшению взаимоотношений между Церквями: «На деле же руководители Церкви, видя растущую популярность Советского Союза среди рядовых прихожан, ведут скрытую работу если не на срыв установившихся дружественных связей с Московской Патриархией, то, во всяком случае, на торможение этого процесса, стремясь затянуть ликвидацию последствий многолетних неприязненных отношений между двумя Церквями на долгие времена»⁵⁸. В доказательство приводилась беседа Германа (Аава) с протоиереем М. Славнитским, в январе 1958 г., во время которой архиепископ, говоря о темпах развития дружественных связей с Русской Церковью, образно выразился: «В науке господствует мысль, что ревматизм излечивается и проходит через столько времени, сколько человек болел им до начала лечения. Мы болели тридцать лет — значит, нам торопиться особенно не надо»⁵⁹. Эти слова архиепископа Германа трактовались как желание большинства противников затянуть каноническое сближение на неопределенное время в надежде вовсе отказаться от него в случае ухудшения внешнеполитических отношений между Советским Союзом и Финляндией.

По мнению протоиерея М. Зернова⁶⁰, в 1960 г. сменившего протоиерея Славнитского на должности благочинного Патриарших приходов в Хельсинки, Герман (Аав) «за свою долголетнюю службу сумел воспитать в духовенстве подозрительность ко всему русскому и расставить соответствующих лиц на ключевые посты»⁶¹. Данное обвинение архиепископа в nepoтизме (якобы его зятя как раз и занимали многие видные должности в Финляндской Церкви) легко опровергнуть: лишь

⁵⁷ ДППФ. 13 апреля 1954 г. — 22 августа 1989 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 4326. Л. 247).

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ Там же.

⁶⁰ Впоследствии архиепископ Киприан.

⁶¹ МПЦФД. Январь — декабрь 1961 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 442. Л. 20).

один зять архиепископа — муж его дочери Тамары — Михаил Касанко был настоятелем прихода в Хельсинки.

Данная неприязнь и осторожность епископата Финляндской Православной Церкви несомненно обусловлена обстоятельствами визита митрополита Ленинградского и Новгородского Григория (Чукова) в 1945 г., когда финляндские православные епископы были вынуждены подписать протокол о способствовании воссоединения с Московской Патриархией. Как это происходило, отчасти можно узнать из воспоминаний самих участников. Митрополит Григорий писал следующее: «Долго колебался архиепископ Герман, но, в конце концов, должен был сказать, что принципиально не встречает препятствий к воссоединению. Сам желает и будет проводить этот вопрос на Соборе, но было бы скорее и менее сложно, если бы Московская Патриархия обратилась непосредственно к Константинопольскому Патриарху»⁶². Архиепископ Герман совсем по-другому оценил характер данных переговоров: «Он (митрополит Григорий) приезжал как диктатор — напыщенный, холодный, жестокий. Я его в беседе спрашиваю: “А можем мы пользоваться вашим свечным заводом? Для нас это проблема”. Он жестко ответил мне: “Сначала раскайтесь, а потом мы будем с вами разговаривать”. Я ему сказал о нашей бедности, а он ответил: “Зачем бежали с Карельского перешейка?” Я ему ответил, что и вся моя паства бежала, и ваши архиереи бежали с юга России... Тон митрополита Григория был крайне властным и недружеским»⁶³.

О крайне отрицательных последствиях визита митрополита Григория вспоминал и второй правящий архиерей Финляндской Православной Церкви — епископ Гельсингфорсский Александр (Карпин): «Ошибка митрополита Григория была очень большая. Он привез с собой нажим, насилие, требование. Он не учитывал нашей психологии. До сих пор эмоциональные чувства довели над канонической правдой... теперь стало просыпаться каноническое сознание»⁶⁴. При этом в 1947 г. епископ Александр в беседе с сотрудником советского

⁶² Чукова 2016.

⁶³ Шевченко 2012. С. 316.

⁶⁴ Там же. С. 317.

посольства в Хельсинки товарищем Сысоевым говорил прямо, что в Церковном Управлении лишь два человека за воссоединение: он сам и секретарь Алексей Перола⁶⁵.

Таким образом, если в 1940-х годах епископ Александр рассматривался как сторонник сближения с Русской Православной Церковью, то затем его мнение изменилось: практически во всех взаимоотношениях с гостями из Советского Союза он стал занимать очень осторожную позицию. Это выразилось в том, что он не одобрял ускорение практики совместных богослужений священнослужителей Финляндской и Русской Православной Церквей. На предложение благочинного Патриарших приходов в Хельсинки протоиерея М. Славнитского от 15 января 1958 г. о совместном богослужении в Успенском кафедральном соборе Хельсинки он ответил следующее: «К сожалению, за последнее время очень много разговоров не в пользу нашего объединения и главным образом с Вашей стороны. Не принимается никаких мер к прекращению резких выпадов против нашей Церкви. В недалеком будущем от Вас должна приехать делегация и, по всей вероятности, будет возглавлена епископом. Вот тогда мы и устроим торжественное богослужение в нашем храме»⁶⁶. В дальнейшем богослужения в кафедральном храме епископа Александра откладывались в основном в связи с отсутствием необходимого числа священнослужителей, график служения которых был очень насыщенным.

Чтобы понять данную позицию епископа, стоит не забывать об отношениях между приходами Финляндской Православной Церкви и Патриаршими общинами в Хельсинки — Покровской и Никольской. Новый стиль стал причиной крайней неприязни к финляндскому духовенству среди прихожан старостильных приходов. Даже после восстановления еucharистического общения между Церквями данная напряженность сохранялась. Так, священник Успенского собора протоиерей Серафим Филин вспоминал, как в 1957 г. во время приезда в Финляндию митрополита Николая (Ярушевича) он пришел на вечернее бого-

⁶⁵ Шевченко 2012. С. 317.

⁶⁶ МПЦФШ. 22 января — 22 декабря 1958 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 249. Л. 8).

служение в храм Покровской общины. Одна из местных прихожанок плюнула ему на рясу и заявила: «Уходи отсюда! Что тебе здесь делать, новостильный поп?»⁶⁷ Стоит отметить, что в Покровском храме первое богослужение с участием священнослужителей Финляндской Православной Церкви состоялось лишь 13 июля 1964 г. Тогда лишь одна прихожанка, некая Иванова, заявила, что после этого богослужения «она не переступит церковного порога»⁶⁸.

Уже в 1958 г. «в личных беседах многие местные православные граждане предсказывают скорую смену руководства Финляндской Православной Церкви, ссылаясь на дряхлость и болезнь как архиепископа Германа, так и епископа Александра»⁶⁹. Вероятным преемником архиепископа считали епископа Павла, «о котором имеется много противоречивых отзывов, но большинство склоняется к тому, что он все же в душе остался русским человеком, по характеру осторожный и здравомыслящий человек, без предубеждений относящийся к Русской Православной Церкви»⁷⁰.

Учитывая, что к середине 50-х годов так называемая «линия Пасикиви-Кекконена» как направление внешней политики Финляндии по отношению к СССР уже была выстроена, советское государство уже не проявляло пристального внимания к проблеме взаимоотношений Русской и Финляндской Православных Церквей. Внимание чаще уделялось внутренней жизни Православной Церкви Финляндии. «Финляндская Православная Церковь, как социальная сила, не играет значительной роли в государстве и не в состоянии оказать какое-либо влияние на внутреннюю жизнь страны. Но она является потенциальным союзником правых сил страны, в том числе реваншистского по своей сущности “Карельского союза”, представители которого зачастую определяют политику Финляндской Православной Церкви»⁷¹, —

⁶⁷ МПЦФД. 27 января — 28 октября 1964 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 559. Л. 96).

⁶⁸ Там же.

⁶⁹ ДППФ. 13 апреля 1954 г. — 22 августа 1989 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 4326. Л. 250).

⁷⁰ Там же.

⁷¹ Там же. Л. 248.

отмечалось сотрудниками Советского посольства. По этой причине и Совет по делам Русской Православной Церкви, и Отдел Внешних Церковных Сношений чаще всего волновались о расстановке сил на приходах и в Церковном Управлении. Наличие в Финляндской Православной Церкви партий «русофилов» и «националистов» красной нитью проходит через все архивные отчеты посетивших Финляндию сотрудников Московской Патриархии.

Наиболее ярко борьба этих партий проявилась в декабре 1957 г., в период выборов в Совет Уполномоченных при Гельсингфорсском приходе. В это время развернулась широкая предвыборная борьба между русской и финской языковыми группами за семь освободившихся мест в Совете Уполномоченных. В значительных количествах издавались воззвания, собирались частные собрания, дело доходило до клеветы друг на друга⁷². Русской партии, как и в предыдущие два года, удалось одержать победу, выставив второй список, который и расколол голоса финской партии. В результате, в Совет Уполномоченных вошли в основном представители русской партии, которые и отстаивали интересы русского православного населения города Хельсинки, в том числе и сохранение церковнославянского языка за богослужениями в Успенском соборе. Подобные нестроения были в большинстве приходов Гельсингфорсской епархии.

К основным проблемам Финляндской Православной Церкви на конец 50-х годов можно отнести следующие:

- богослужебно-приходская жизнь по причине некомпактного проживания прихожан и отсутствия необходимых кадров находилась в состоянии кризиса и была сопряжена с большими трудностями: так, ежемесячно в церкви прихода устраиваются два богослужения, а два других проводятся в отдаленных частях общины в часовнях или временных помещениях;
- преподавание в школах Закона Божьего затруднено, чему должно помочь привлечение разъездных или временных учителей;
- из-за высокого церковного налога наблюдаются частые случаи выхода из членства в Церкви;

⁷² ДППФ. 13 апреля 1954 г. — 22 августа 1989 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 4326. Л. 249).

— нет практически никакого сотрудничества с лютеранской церковью Финляндии.

Стоит отметить, что в данный период начинает развиваться практика не только обмена официальными делегациями, но и поездок в СССР частных лиц с совершенно разными программами пребывания в зависимости от поставленных целей. Например, в 1957 г. к митрополиту Николаю (Ярушевичу) с просьбой о посещении Русской Православной Церкви для ознакомления с ее церковным певческим искусством обратился регент Успенского собора Хельсинки Петр Федорович Миролубов. В 1958 г. в сопровождении Б. С. Кудинкина он посетил храмы Москвы, Загорска и Ленинграда. «Благодаря знакомству с дирижерами ваших церковных хоров, у меня появился контакт духовно-музыкальный, что для меня весьма ценно»⁷³, — писал он в благодарственном письме митрополиту Николаю (Ярушевичу).

В период с 1957 по 1960 год между Церквями состоялись и взаимовыгодные хозяйственные операции. Так, 17 декабря 1958 г. протоиерей Л. Касанко предложил протоиерею Славнитскому изготовить на одной из текстильных фабрик в Хельсинки партию (3000 метров) материала для богослужебных облачений. Поскольку размер партии был слишком велик для Финляндской Православной Церкви, постольку Московской Патриархии предлагалось взять себе часть ткани, а взамен передать лампадное масло⁷⁴.

В то же время с 1958 г. основным информатором о новостях церковной жизни Финляндии стал прихожанин Покровской общины А. В. Саарло, о котором протоиерей М. Славнитский писал, что он «предан Московской Патриархии и всегда готов выполнить наши поручения»⁷⁵. Действительно, Андрей Васильевич, вплоть до своей кончины в 1985 г., активно участвовал в жизни не только Патриарших приходов в Хельсинки, но и во взаимоотношениях с Финляндской Православной

⁷³ МПЦФШ. 4 января — 22 декабря 1959 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 278. Л. 108).

⁷⁴ МПЦФШ. 22 января — 22 декабря 1958 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 249. Л. 121).

⁷⁵ МПЦФШ. 4 января — 22 декабря 1959 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 278. Л. 168).

Церковью. Отмечалось, что он стремится первым узнать все новости Русской Православной Церкви, программу пребывания благочинного и рассказать о жизни Патриарших общин и Финляндской Православной Церкви⁷⁶. Только с 1969 г. благочинные Патриарших приходов к нему стали относиться с настороженностью. Это было связано с желанием Саарло все более активно влиять на жизнь Покровской и Никольской общин, а также оказывать влияние на самих благочинных. Так, он считал, что может повлиять даже на награждение клириков Патриарших приходов наградами Финляндской Православной Церкви⁷⁷.

Также большую роль во взаимоотношениях Русской и Финляндской Православных Церквей играл и доктор Пааво Контканен, сторонник отстаивания линии государственных интересов и в церковной политике. В декабре 1959 г. он сообщал третьему секретарю советского посольства в Хельсинки Голованову Е. И., что «определенная часть финляндского духовенства в обстановке развития дружественных отношений между Советским Союзом и Финляндией стремится к углублению и расширению дружественных связей с Русской Православной Церковью, но наталкивается на противодействие главы Церкви архиепископа Германа, который продолжает оставаться на позициях финского национализма и неприязненного отношения к Русской Церкви»⁷⁸.

Предполагалось, что на Церковном Соборе 1960 г. архиепископу Герману будет предложено уйти на покой, так как он действительно был очень болен и не справлялся со своими обязанностями. Новым архиепископом виделся только епископ Павел, «энергичный и здравомыслящий человек, без предубеждений относящийся к Русской Православной Церкви»⁷⁹. Предполагалось, что в скором времени изменится состав Церковного Управления: протоиерей И. Сухола и Симо Хяркенен, которые «всячески стремятся затормозить установление

⁷⁶ МПЦФШ. 4 января – 22 декабря 1959 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 278. Л. 69).

⁷⁷ МПЦФШ. Декабрь 1969 г. – 23 ноября 1970 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 353. Л. 7).

⁷⁸ МПЦФШ. 4 января – 22 декабря 1959 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 278. Л. 176).

⁷⁹ Там же. Л. 177.

дружественных связей с Московской Патриархией»⁸⁰, должны уступить место более лояльным личностям.

Самым же важным можно считать то, что, по словам Пааво Контканена, все вышеизложенные вопросы были подняты, очевидно, не без вмешательства государства, а именно Аграрной партии, которая давала понять архиепископу Герману и Церковному Управлению свое недовольство «отставанием Церкви в деле развития дружественных отношений между Советским Союзом и Финляндией»⁸¹. В итоге, 1 июля 1960 г. Герман (Аав), возглавлявший Финляндскую Православную Церковь с 1925 г. ушел на покой, а новым архиепископом Карельским и всей Финляндии был избран епископ Йоэнсууский Павел (Олмари).

В качестве заключения можно сказать, что восстановление молитвенно-евхаристического общения между Русской и Финляндской Православными Церквями первоначально не принесло ожидаемых Московской Патриархией результатов в усилении своего влияния среди православного духовенства и мирян Финляндии. Это было обусловлено и крайне осторожными позициями финляндского Церковного Управления, и личными взглядами финляндского епископата, и проблемами внутри Патриарших общин в Хельсинки. Однако уже в период с 1957 по 1960 год наметился новый курс во внешней политике Финляндской Православной Церкви, который, не исключая ее заинтересованности в сохранении хороших соседских отношений с Московской Патриархией, предполагал совершенно иной уровень самосознания и контактов с другими Поместными Православными Церквями.

БИБЛИОГРАФИЯ

Филимонов 2011 — Государство и Церковь в XX веке: эволюция взаимоотношений, политический и социокультурный аспекты. Опыт России и Европы / Ред. А. И. Филимонов. М., 2011. [Gosudarstvo i Tserkov' v XX veke: evoliutsiia vzaimootnoshenii, politicheskii i sotsiokul'turnyi aspekty. Opyt Rossii

⁸⁰ МПЦФШ. 4 января — 22 декабря 1959 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 278. Л. 69).

⁸¹ Там же. Л. 178.

- i Evropу (State and Church in the XX century: the evolution of the relationship, political and socio-cultural aspects. The experience of Russia and Europe) / Red. A. I. Filimonov. Moscow, 2011.]
- Павел, еп. 1957 — *Павел, еп.* Впечатление Финляндской церковной делегации // ЖМП. 1957. № 8. С. 32–33. [*Pavel, ep.* Vпечатlenie Finliandskoi tserkovnoi delegatsii (The impression of the Finnish church delegation) // Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii (Moscow Patriarchate Journal). 1957. № 8. P. 32–33.]
- Определения... 1954 — Определения Священного Синода от 11 ноября 1954 года // ЖМП. 1954. № 12. С. 6. [Opredeleniia... 1954 — Opredeleniia Sviashchennogo Sinoda ot 11 noiabria 1954 goda (Directives of the Holy Synod on November 11, 1954) // Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii (Moscow Patriarchate Journal). 1954. № 12. P. 6.]
- Шевченко 2012 — *Шевченко Т. И.* Валаамский монастырь и становление Финляндской Православной Церкви (1917–1957 гг.). М., 2012. [*Shevchenko T. I.* Valaamskii monastyr' i stanovlenie Finliandskoi Pravoslavnoi Tserkvi (1917–1957 gg.) (Valaam Monastery and the formation of the Finnish Orthodox Church (1917–1957)). Moscow, 2012.]
- Чукова 2016 — *Чукова Л. А.* Двести лет рядом с Финляндией, или Русский дух православного Карельского братства. [*Chukova L. A.* Dvesti let riadom s Finliandiei, ili Russkii dukh pravoslavnogo Karel'skogo bratstva (Two hundred years near the Finland, or the Russian Orthodox spirit of the Karelian brotherhood)] // URL: http://ruskline.ru/analitika/2011/03/21/dvesti_let_ryadom_s_finlyandiej_ili_russkij_duh_ppravoslavnogo_karelskogo_bratstva/ (дата обращения: 29.06.2016).
- Arkkipiispa Paavali Esipaimenemme, toim. 2014 — *Arkkipiispa Paavali Esipaimenemme, toim.* Arkkimandriitta Sergei, rovasti Leo Iltola ja Helena Pavin-skij, Ortodoksinen veljestö Ry. 2014.
- Kristoduli 2008 — *Kristoduli N.* Arkkipiispa Paavali hengellisen lapsensa silmin. Helsinki — Juvaskyla, 2008.
- Loima Jyrki 1999 — *Loima Jyrki.* Esipaimen siunaa: Suomen ortodoksiset piispat 1892–1988. Juvaskyla, 1999.

АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ

- МПЦФ. 14 января — 24 октября 1957 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 222).
МПЦФ. 14 января — 24 октября 1957 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 229).

- МПЦФШ. 22 января — 22 декабря 1958 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 249).
- МПЦФШ. 4 января — 22 декабря 1959 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 278).
- МПЦФД. Январь — декабрь 1961 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 442).
- МПЦФД. 27 января — 28 октября 1964 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 559).
- МПЦФ. Декабрь 1969 г. — 23 ноября 1970 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 353).
- ДППФ. 13 апреля 1954 г. — 22 августа 1989 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 4326).

СОКРАЩЕНИЯ

- ДППФ — Документы о состоянии Патриарших приходов в Финляндии (отчеты, справки, информации)
- МПЦФ — Материалы по Православной Церкви в Финляндии
- МПЦФШ — Материалы по Православной Церкви в Финляндии, Швеции и других странах
- МПЦФД — Материалы по Православной Церкви в Финляндии, Дании, Норвегии и Швеции

Abstract

Silouan (Nikitin), hieromonk. The specifics of the relationship between the Finnish and Russian Orthodox Churches after the restoration of pray and Eucharistic communion (1957–1960)

As of today, period after resuming Eucharistic communion between the Russian Orthodox Church and the Finnish Orthodox Church in 1957 and retiring of archbishop Herman (Aav) in 1960, who was a primate of the Finnish Orthodox Church, remains one of insufficiently explored sides of relations between the Russian Orthodox Church and the Finnish Orthodox Church. Finishing years of negotiations on the normalization of relations had caused a various reactions both among clergy and believers of the Finnish Orthodox Church and among congregations of St. Nicholas and the Intercession communities in Helsinki, which joined the newly formed Deanery of the Moscow Patriarchate in Finland.

Based on documents from the State Archive of the Russian Federation, this article attempts to explore this chronological segment and identify its role in shaping nature of following inter-church relations, focusing on activities of Bishop Paul (Olmari), who succeeded Archbishop Herman as the primate of Finnish Orthodox Church in august 1960. In addition, it seems important to consider the forming

of the Deanery of the Moscow Patriarchate, as it played an important role in policy of inertness and caution, which was conducted by the Finnish Orthodox Church towards the Russian Orthodox Church during the period under review.

Keywords: Finland, The Russian Orthodox Church, The Finnish Orthodox Church, Patriarchal parishes in Helsinki, The Intercession community, The community of St. Nicholas, Nicholas (Yarushevich), Herman (Aav), Paul (Olmari). Alexander (Karpin), Y. K. Kekkonen, Eucharistic communion.

ИСТОРИЯ МОНАШЕСТВА

МОНАХ ДИОДОР (ЛАРИОНОВ)

«СОБРАННЫЙ ВОЕДИНО»: ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ИЗНАЧАЛЬНОЕ СОДЕРЖАНИЕ ПОНЯТИЯ «МОНАХ» НА ВОСТОКЕ ПО ПАМЯТНИКАМ II–IV ВВ.

ЧАСТЬ II. СВИДЕТЕЛЬСТВА
СИРИЙСКИХ ИСТОЧНИКОВ

УДК 271.9

Аннотация

В статье ставится вопрос об идентичности и происхождении института монашества. Для решения этого вопроса автор предпринял лингвистический подход, в рамках которого рассматриваются контексты раннего употребления понятия «монах» на основе греческих, коптских и сирийских памятников в диоцезах Египет и Сирия с II по IV века. В предлагаемой здесь второй части статьи рассматриваются сирийские памятники, а также делается общее заключение о содержании термина и его богословском осмыслении в эпоху раннего христианства.

В заключении статьи делается вывод о том, что явление, описываемое понятием «монах» на Востоке, возникло не на пустом месте, а изначально составляло часть более обширного аскетического движения в ранней Церкви. Понимание этого факта концептуально меняет привычную картину наших представлений о зарождении и возникновении монашества и его первоначальной идентичности. То понятие о монашестве, которое мы имеем сегодня, возникло в результате долгого процесса усвоения, объединения и новой интерпретации раннехристианских аскетических учений в византийскую эпоху.

Ключевые слова: История христианства, история Церкви, христианская аскетика, аскетическое богословие, монашество, возникновение монашества, богословие монашеской жизни, Афраат, Ефрем Сирин, сирийский аскетизм, христианская Сирия, христианский Египет.

3. СИРИЙСКИЕ ПОНЯТИЯ ܡܢܚܚܐ [ihîdāyâ] И ܡܢܚܚܐ [qūāmâ] В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ ФОРМИРОВАНИЯ ТЕРМИНА «МОНАХ»

По мнению некоторых ученых, «Евангелие Фомы» и некоторые другие памятники происходят из гностических кругов Сирии¹. Также и некоторые важные для нас тексты, такие как «О девстве» Псевдо-Климента и другие, возможно, имеют сирийское происхождение². Раннехристианская сирийская община, в свою очередь, сформировалась под влиянием иудеохристианских групп, ведущих происхождение от первых апостольских общин. Кроме того, сирийский язык можно назвать формой арамейского языка³, то есть выражает единый менталитет ветхозаветной аскетической теории и практики, образующей единую систему представлений, в которой семитский образ мысли так или иначе налагает отпечаток на формирование понятий и определений.

3.1. Термин ܡܢܚܚܐ [ihîdāyâ]: общи́е замечания

В настоящей главе у нас нет цели рассмотреть историю сирийского аскетизма, так как это предмет отдельного большого исследования. Нас будет интересовать лишь узкий вопрос соотношения греческого понятия μοναχός и некоторых сирийских понятий, аналогичных греческому эквиваленту или имеющих с ним семантическую и историческую связь.

Этот вопрос исследовался различными учеными. С 1953 по 1975 гг. среди ученых была полемика по вопросу о том, какой из терминов, означающих монаха, греческий (μοναχός) или сирийский (ܡܢܚܚܐ [ihîdāyâ]), повлиял на формирование данного определения. А. Адам и А. Гийомон настаивали на первенстве сирийского термина⁴, а такие

¹ Guillaumont 1958. P. 113–123. Более подробную библиографию вопроса и обсуждения см.: Vumazhnov 2010. S. 24. Примеч. 12.

² Ibid.

³ Kiraz 2013. P. xxi (about Syriac).

⁴ Adam 1953–1954. P. 220; Guillaumont 1972. P. 199–218; Guillaumont 1969. P. 30–37.

крупные специалисты по истории сирийского аскетизма, как А. Выбус и Э. Бек отстаивали первенство греческого понятия *μοναχός*, которое, по их мнению, повлияло на сирийский эквивалент⁵.

Важный вклад в обсуждение данной проблемы внесли также С. Гриффит⁶, Ф. Морар⁷ и Д. Бумажнов⁸. Ниже мы рассмотрим подробнее этот вопрос. Здесь же обратим внимание на проблему, которую С. Гриффит считает главной ошибкой исследователей при их обращении к истории сирийского аскетизма.

С одной стороны, говорит ученый, ошибка исследователей состоит в том, что свое представление об истоках сирийского монашества они основывают на агиографической литературе сиро-византийского происхождения, отражающей более позднюю систему представлений, которая сформировалась в византийских монашеских кругах в конце V — начале VI вв. К таким памятникам относятся, например, «История сирийских монахов» Феодорита Кирского, «Лавсаик» Палладия и «История Церкви» Созомена, где указываются совершенно чуждые сирийскому аскетическому менталитету греко-византийские понятия и ориентиры. Эти тексты задали определенные параметры, в рамках которых ученые пытаются составить свое представление о таких фигурах раннесирийского монашества, как Ефрем Сирийский (306—373) или Иаков Низибийский (ок. 303—338), игнорируя специфически сирийские памятники и документы, которые представляют совершенно иную картину как отдельных личностей, так и их представлений о церковной и аскетической жизни.

С другой стороны, по мнению С. Гриффита, ошибочные представления ученых в описании аскетического движения ранней Церкви ос-

⁵ Vööbus 1958. P. 106—108; Beck 1956. P. 258—261. Также есть мнение (см.: DeConick 1996. P. 4), что греческое понятие *μοναχός*, встречающееся в «Евангелии Фомы» в коптской транслитерации, является прямым переводом сирийского слова ܡܢܚܘܬܐ [ihīdāyā]. Однако, это вряд ли можно подтвердить документально.

⁶ Griffith 1995; Griffith 1993. P. 141—160; Griffith 1991. P. 145—159.

⁷ Morard 1973. P. 332—411; Morard 1975. P. 242—246; Morard 1980. P. 395—401.

⁸ Bumazhnov 2006a. S. 252—259; Bumazhnov 2006b. S. 293—299; Bumazhnov 2008. S. 251—264; Bumazhnov 2010. S. 21—26.

новываются на неверной датировке и атрибуции тех или иных аскетических произведений. Так, А. Выбус в своей «Истории аскетизма на сирийском Востоке»⁹ атрибутировал некоторые произведения аскетического содержания («Письмо к живущим в горах», «Об уединенной жизни отшельников», «Об отшельниках, пустынниках и плакальщиках», «Об отшельниках» и др.) Ефрему Сирину и датировал их соответственно временем жизни преподобного, тогда как на самом деле они принадлежат совершенно другим авторам, в частности Исааку Антиохийскому, и датируются V веком¹⁰.

Такие ошибочные подходы послужили причиной искаженного представления о формировании раннемонашеской традиции в Сирии, давая повод для анахронизмов. В действительности ранняя сирийская традиция аскетической жизни, которую мы наблюдаем в свидетельствах сирийских авторов начала IV века, отличается от более поздних форм, засвидетельствованных в вышеуказанных сочинениях, которые были написаны уже под влиянием анахоретского и киновиального монашества, пришедшего в Сирию в конце IV века из Египта и Палестины¹¹. Сирийский памятник «Книга степеней» (*Liber Graduum*), написанный в конце IV — начале V века, еще отражает традиционную сирийскую аскетическую терминологию, хотя, по словам С. Гриффита, «Книга степеней» по своему словарю более близка манихейским кругам, нежели традиционному христианскому менталитету¹². Более поздние сирийские авторы заимствовали представление о монашестве у Евагрия Понтийского, причем в такой мере, что его концепция аскетической жизни, а также авторов, находившихся под его влиянием, таких как Палладий и Феодорит Киррский, стала господствующей в сирийской

⁹ Vöbus 1960. P. 1–11.

¹⁰ Griffith 1995. P. 221–222. Более подробно см.: Griffith 1989–1990. P. 7–33. Как видно из сочинения А. Выбуса, свои выводы он основывал на атрибуции «Письма к живущим в горах» Ефрему Сирину, сделанной Ф. Беркиттом: Burkitt 1901. P. 113 и далее. Такой же ошибочной точки зрения придерживались все старые ученые, ср.: Baumstark 1922. P. 35; Chabot 1934. P. 26; Wright 1894. P. 35.

¹¹ См.: Griffith 1993. P. 160.

¹² Ibid. По мнению С. Гриффита, малоисследованные манихейские тексты II–III вв. могут дать много полезной информации для выяснения начальных форм аскетической традиции в Сирии.

аскетической теории только после V века¹³. Таким образом, ранние сирийские представления об аскетической жизни следует искать вне того контекста, который был сформирован в более позднее время под влиянием греческих аскетических учений.

3.2. Понятие ܩܘܕܝܫܐ [iḥîdāyâ]: три значения и три богословских контекста в раннесирийской литературе

Вернемся к сирийскому термину ܩܘܕܝܫܐ [iḥîdāyâ], который в поздней сирийской традиции (после V века) стал смысловым эквивалентом греческого термина *μοναχός*. Понимание раннего контекста употребления данного термина (не позднее середины IV века) является приоритетной задачей для того, кто хотел бы проследить историю формирования сирийского монашества в ранний, по выражению некоторых ученых «протомонашеский»¹⁴, период, то есть до IV века, когда ܩܘܕܝܫܐ [iḥîdāyê] не обозначали монахов в нашем современном понимании, а составляли особый класс христиан, живших внутри своей общины, и в более поздний период, то есть после IV века, когда ܩܘܕܝܫܐ [iḥîdāyê] продолжали существовать в местных общинах, отличаясь от тех христиан, которые придерживались новых форм аскетической жизни, а именно киновиального и анахоретского монашества.

Термин ܩܘܕܝܫܐ [iḥîdāyâ], как и все поливалентные сирийские термины, имеет несколько значений, которые хотя и отличаются друг от друга контекстуально, однако же имеют одну, узнаваемую в различных контекстах, семантическую основу. Сирийское слово ܩܘܕܝܫܐ [iḥîdāyâ] имеет общий корень с арамейским словом ܩܘܕܝܫܐ [yəḥîd] и обозначает «единый», «одинокий» (сирийский корень ܩܘܕܝܫܐ [ḥd] — «одно»). Это «единое» может пониматься различным образом, в зависимости от контекста. Роберт Мюррей¹⁵ определил три основных контекста употребления термина ܩܘܕܝܫܐ [iḥîdāyâ] применительно к христианской аскетике, поставив эти смыслы параллельно греческим понятиям, более известным и однозначным.

¹³ Griffith 1995. P. 222.

¹⁴ См.: Brock 1992. P. 140; Guillaumont 1978. P. 111–123.

¹⁵ Murray 1974–1975. P. 59–80; Murray 1975. P. 355.

Во-первых, ܘܢܝܢܐ [ihîdāyâ] употребляется в смысле греческого понятия *μοναχός*, понимаемого как «одинокий», то есть безбрачный. С. Гриффит замечает по этому поводу, что внутри христианской общины «ihîdāyê занимали то же самое положение, что и вдовицы, и девы уже в Новом Завете и в ранних церковных законодательных книгах¹⁶. Фактически, термин ihîdāyâ, в его общем смысле, стал включать в себя обозначение тех, кто проводил девственную жизнь, мужчин и женщин, а также лиц, которые когда-то состояли в браке, но впоследствии посвятили себя особому образу жизни и жили затем в безбрачии внутри своих христианских общин под именем qaddîšê, то есть святых»¹⁷, поэтому у ранних сирийских авторов мы встречаем упоминание ܘܢܝܢܐ [ihîdāyê] вместе с другими подобными терминами, такими как ܩܕܝܫܐ ܕܒܢܝܢܐ [bna y quāmâ] (подробнее об этом термине см. ниже), ܩܕܝܫܐ ܕܒܬܘܠܐ / ܩܕܝܫܐ ܕܒܬܘܠܐܬܐ [btûlê/btûlâtê] (девы, евнухи) и уже упомянутыми выше ܩܕܝܫܐ [qaddîšê].

О том, что ܘܢܝܢܐ [ihîdāyê] принимали обет девства, говорят многие ранние авторы. Например, Афраат, Персидский Мудрец (†345), в своей «Тахвите 6» обращается к «возлюбленным ܘܢܝܢܐ [ihîdāyê]», где описывает их образ жизни и статус в общине¹⁸, считая девство обязательным для тех членов общины, которые приняли обет девства, став ܘܢܝܢܐ [ihîdāyê], и обличая случаи нарушения данного обета¹⁹. Интересно, что издатель этого текста И. Паризо в своем латинском переводе слово ܘܢܝܢܐ [ihîdāyâ] передает как *monachus*, а заглавие самой «Тахвиты о сынах завета» («ܩܕܝܫܐ ܕܒܢܝܢܐ ܕܩܕܝܫܐ» [Taḥwītâ da-bna y quāmâ]) надписывает «De monachis», то есть передает сирийское понятие bna y quāmâ / (сыны завета) анахронистическим латинским термином²⁰. От-

¹⁶ См.: 1 Тим. 5, 3–16; 1 Кор. 7, 25–35, а также «Завещание Господа» (*Rahmani I. Testamentum Domini Nostri Jesu Christi. Moguntiae, 1899. P. 104–109*).

¹⁷ Griffith 1993. P. 143.

¹⁸ См.: *Aphraatis Sapientis Persae. Demonstratio 6* (I. Parisot. P., 1894. Vol. 1 (Patrologia Syriaca 1–2). Col. 239–312). «Мои возлюбленные ihidaye» упоминаются в col. 261.

¹⁹ Parisot 1894. Col. 259 и далее. (Я пользовался латинским переводом Ж. Паризо, поэтому указываю только нечетные колонки, где дан перевод на латинский с сирийского оригинала, помещенного параллельно в четных колонках.) Рус. пер.: *Афраат Персидский Мудрец* 2003.

²⁰ Ж. Паризо, однако, в примечании указывает верный перевод: *fili foederis*, отсылая к Введению (Parisot 1894. § 20, LXV), где он описывает терминологию, посред-

метим, что **ܡܢܚܚܐ** [ihîdāyê] во времена Афраата не были монахами в том смысле, в котором мы сегодня употребляем это понятие. Термин **ܡܢܚܚܐ** [ihîdāyâ] (мн.ч. **ܡܢܚܚܐ** [ihîdāyê]) описывает лицо, принадлежащее к аскетическим группам христиан (**ܩܘܡܬܐ** [quāmâ]), которые существовали в центре христианских общин, составляя их ядро. Именно из них выходили клирики и духовенство, в их кругу складывалось богослужение²¹, они представляли собой тех, кто искал совершенства христианской жизни по заповедям Самого Христа²².

Известно, что **ܡܢܚܚܐ** [ihîdāyê] давали обет девства при крещении²³. Если мы вспомним, что в раннехристианскую эпоху верующие готовились к крещению в течение юношеского возраста и с достижением

ством которой Афраат, по его мнению, передает известное нам понятие «монах». Тем не менее перевод посредством слова «монах» ряда сирийских аскетических терминов (**ܡܢܚܚܐ** [ihîdāyâ] и **ܩܘܡܬܐ** [bnaʔ quāmâ]) подвергся критике со стороны специалистов по истории сирийского аскетизма (см., например: Vööbus 1958. P. 197–198). «Название «De monachis», которое Паризо дал всему трактату о *benai qeïama* (даю в скобках принятую сегодня транслитерацию **ܩܘܡܬܐ** [bnaʔ quāmâ]) в своем издании, является не точным переводом, а интерпретацией... В самом деле, эти *benai qeïama* (**ܩܘܡܬܐ** [bnaʔ quāmâ]) вместе с женщинами-аскетами *benat qeïama* (**ܩܘܡܬܐ** [bnāʔ quāmâ]), как они фигурируют на страницах произведений Афраата, изображаются не как монахи, оставившие свои общины, но как те, кто жил в собрании». В современной науке перевод **ܡܢܚܚܐ** [ihîdāyâ] термином «монах» считается анахронизмом и грубейшей ошибкой. К сожалению, в русском переводе «Тахвиты о сынах завета» (=Demonstratio 6 – Parisot 1894) прот. Л. Грилихеса и Г. Кесселя повсюду на месте **ܡܢܚܚܐ** [ihîdāyê] фигурируют «монахи» (Col. 261: «мои возлюбленные монахи», col. 131, и passim). В том же номере «Богословских трудов» помещена статья одного из переводчиков (Кессель 2003), где он пишет о раннесирийских аскетических общинах как о «монашестве». Однако, как было указано выше, точка зрения об **ܡܢܚܚܐ** [ihîdāyê] как о монахах основана на ложной атрибуции некоторых поздних монашеских произведений Ефрему Сирину (см. примеч. 10). Кроме того, сирийские и арабские документы, опубликованные А. Выбусом, демонстрируют, что еще в V веке в Сирии, в «Правилах» Раббулы, епископа Эдесского (стал епископом в 411 г.), прослеживается принципиальная разница между монахами и аскетическими общинами, поскольку для тех и других составлены разные формуляры правил (см.: Vööbus A. 1960. P. 24–86).

²¹ Более подробно о роли аскетических общин в формировании богослуженной традиции в Антиохии см.: Пентковский 2002. С. 73–87 (о сирийских аскетических общинах, особенно с. 80–81).

²² Ср. Мф. 19, 16–22.

²³ См.: Мургау 1974–1975. P. 59–80; Vööbus 1951.

зрелости принимали таинство, то нам будет понятна общая атмосфера подготовки к этому событию: намерение отвергнуть мир с его соблазнами и посвятить свою жизнь Христу. Не будем подробно останавливаться на этом вопросе, так как это тема нашего дальнейшего исследования. Здесь отметим вкратце, что подобное отношение к крещению мы можем встретить не только среди сирийских *ܫܝܬܝܘܬܐ* [ihîdāyê], но и в других уголках христианского мира. Например, святые Григорий Богослов и Василий Великий, окончив обучение в Афинской философской школе, приняли крещение и вместе с крещением дали обет девства²⁴. Святой Августин, приняв крещение, отказался от женитьбы и решил жить по примеру святого Антония²⁵. Что касается сирийских *ܫܝܬܝܘܬܐ* [ihîdāyê], то, как мы видим у Афраата, они не просто отказывались от брачной жизни, но вступали в некие группы, или «ордена», единомышленников, селились при храме, то есть представляли собой определенный институт. И обет девства был важнейшим условием для вступления в него. «Основной добродетелью Афраат считает девство, — говорит Г. Кессель в своей статье, посвященной учению Афраата о духовной жизни, — которое человек должен избрать для того, чтобы вести достойную крещения жизнь»²⁶.

Если мы сравним значение сирийского слова *ܫܝܬܝܘܬܐ* [ihîdāyâ] с древнееврейским понятием *יְהִידִים* [yāhîdîm], с которым он имеет общий корень, то мы увидим уже на данном этапе некоторые параллели с древнееврейским понятием о праведнике и «избранном» как о *יְהִידִים* [yāhîdîm], которое присутствует, например, в Пс. 24 (25), 16: «Яко единокор и нищ есмь аз» — и Пс. 67 (68), 7 в переводе Симмаха: «Ὁ θεὸς δίδωσιν οἰκεῖν μοναχοῖς οἰκίαν» (в древнееврейском: *יְהִידִים* [yāhîdîm], мн.ч. от *יְהִידִים* [yāhîdîm]). Как я уже указывал выше, в ветхозаветном аскетическом богословии эти понятия тесным образом связаны с особым статусом

²⁴ Ср.: *Василий Великий, свт.* Письмо 215 (223). Против Евстафия Севастийского (*Василий Великий, свт.* 2009. С. 789–796). Более подробно об этом см.: *Παπαδόπουλος* 1989. Σ. 29–30.

²⁵ *Августин Иппонский, блж.* Исповедь. 8, 12.29 (решение жить по примеру Антония); 9, 6.14 (крещение) (*Августин Иппонский, блж.* 1992. С. 225, 238–239).

²⁶ Кессель 2003. С. 362.

«вдовиц», «дев» и «плачущих», о которых Бог имеет особое попечение. Точно такую же роль играет понятие **سكينة** [ihîdāyâ] в аспекте указанного Р. Мюрреем контекста «девственной жизни»: в богословии христианских авторов, таких как Афрат и Ефрем Сирин, этот контекст тесным образом связывается с таинством крещения.

Так, св. Ефрем Сирин пишет в «Гимне о рае»²⁷:

«Кто здраво
 воздерживается от вина,
 Того виноградники Рая
 ждут с нетерпением.
 Каждый из них протягивает
 ему свою лозу.
 А если он еще и девственник,
 они заключают его внутри,
 То есть в своих объятиях,
 потому что будучи одиночным (**سكينة** [ihîdāyâ]),
 Он не возлежал в объятиях,
 и не был на брачном ложе».

Однако, значение поливалентного термина **سكينة** [ihîdāyâ] не ограничивается указанием на целомудрие и девство «одинокого». Второе значение, о котором говорит Р. Мюррей, описывается греческим понятием *μονότροπος, μονόζωνος* (единый в сердце), противоположный *δίψυχος* (двойственный в мыслях, ср. Иак. 1, 8). В данном контексте понятие **سكينة** [ihîdāyâ] включает в себя коннотацию «единого в своем устремлении», то есть человека цельного и нелукавого, такого, который действует по образу единого и неложного Бога. Это библейское содержание понятия описывается, например, в Пс. 68, 7 (LXX): «Ὁ θεὸς κατοικήσει μονότροπος ἐν οἴκῳ».

²⁷ Даю свой подстрочник с английского перевода С. Гриффита, сделанного с сирийского оригинала, который он приводит в статье: Griffith 1995. P. 226. Оригинал опубликован: *Ephrem Syrus. De paradiso* (E. Beck. Leuven, 1957 (CSCO 174)). Ниже все переводы делаются по тому же принципу, указывается лишь издание оригинального текста.

Вспомним еще раз замечание Маргарет Арль, что в Пс. 85 (86), 11 употреблено древнееврейское понятие תָּפַח [yāhēd] (*verbum factitivum*), которое переводится как «сделай единым»: «сделай мое сердце единым», «едини мое сердце» («unifie mon cœur»). В другом месте, Иер. 32, 39 (LXX 39, 39): «Я дам им одно сердце (לֵב אֶחָד) и один путь» (у LXX: «другое сердце и другой путь»). Все это еще раз подчеркивает близкую семантическую связь как двух терминов, сирийского ܐܝܗܕܝܐ [ihīdāyā] и древнееврейского תָּפַח [yāhīd], так и двух контекстов богословского осмысления аскетического идеала: ветхозаветного «единого сердцем» и новозаветного, в сирийской христианской традиции, «единого душой». Таким образом, второе значение термина ܐܝܗܕܝܐ [ihīdāyā] нам показывает известную модель обозначения образа по имени первообраза, что еще более явно выступает в третьем значении.

Третье значение термина ܐܝܗܕܝܐ [ihīdāyā] в сирийской аскетической литературе, о котором говорит Р. Мюррей, нам представляется самым важным. Это значение аналогично используемому в греческих переводах Ветхого Завета и в новозаветных текстах термину $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$. Этим термином, помимо прочего, обозначается Сын Божий, Единородный. Для раннесирийских авторов сам Христос есть ܐܝܗܕܝܐ [ihīdāyā], которому призваны подражать все ܥܒܕܝܗܘܢ [ihīdāyē], носящие это имя по принципу подражания первообразу.

В Пешитте, в Новом Завете, слово ܐܝܗܕܝܐ [ihīdāyā] встречается три раза для обозначения единственного сына (1) у Наинской вдовы²⁸, (2) у отца, чей сын был одержим нечистым духом²⁹, и (3) у Иаира, где этим словом была названа его единственная дочь³⁰. Помимо этого в пяти других случаях ܐܝܗܕܝܐ [ihīdāyā] обозначает Единородного Сына Божия. Как замечает С. Гриффит, этих пяти случаев было достаточно для того, чтобы в сирозычном мире термин ܐܝܗܕܝܐ [ihīdāyā] вошел в употребление как христологический термин³¹. Указание на христологию особо важно для того, чтобы понять особенность богословского созна-

²⁸ Лк. 7, 12.

²⁹ Лк. 9, 38.

³⁰ Лк. 8, 42.

³¹ Griffith 1995. P. 225.

ния сирийских авторов в их учении об аскетической жизни: их аскетика была полностью вовлечена в христологический контекст.

Единородный Сын Божий, ܘܕܘܠܘܐ [iḥīdāyâ], есть единый Бог над многими, которому верующие, принимающие крещение, должны подражать в Его единстве и образе жизни, поэтому не случайно в своем гимне на праздник Крещения Господня св. Ефрем Сирий вспоминает не только небесного ܘܕܘܠܘܐ [iḥīdāyâ]-Христа, но и земных ܘܕܘܠܘܐ [iḥīdāyê]-христиан, принимавших крещение³²:

«Вот они, идущие принять крещение
и стать девственниками и святыми.
Они спускаются, принимают крещение,
и они облачаются в Единородного (ܘܕܘܠܘܐ [iḥīdāyâ]).
Потому что кто крещен и облачен
в Единородного (ܘܕܘܠܘܐ [iḥīdāyâ]), Господа многих,
Тот пришел наполнить ради Него место многих,
и Христос становится для него величайшим сокровищем».

В другом гимне на Крещение св. Ефрем опять возвращается к этой теме³³:

«Вы, готовящиеся к крещению, которые обрели царство
на самом дне [крещального] Погружения,
Спускаетесь вниз, облачаетесь в Единородного (ܘܕܘܠܘܐ [iḥīdāyâ]),
Который есть Господь Царства.
Благословенны вы, которые были увенчаны».

И в первом, и во втором случае омонимия в обозначении Единородного Сына Божия ܘܕܘܠܘܐ [iḥīdāyâ] и христиан, принявших в крещении

³² *Ephrem Syrus. Hymnus de Nativitate (Epiphania)* (E. Beck. Leuven, 1959 (CSCO 457). P. 173).

³³ *Ephrem Syrus. Hymnus de Nativitate (Epiphania)* (E. Beck. Leuven, 1959 (CSCO 457). P. 191).

обет девства и ставших ܡܢܚܚܘܬܐ [ihîdāyê], отражает особые отношения между Христом и аскетическими группами.

Здесь важно обратить внимание на метафору «облачения» во Христа. Себастиан Брок в двух своих статьях, посвященных образу «облачения» в раннесирийской литературе³⁴, отмечает, что в языке св. Ефрема в цитированных двух фрагментах, а также в языке других раннесирийских авторов, понятие «облачения», употребляемое в отношении верующих, принимающих крещение и «облекающихся» во Христа, напоминает метафору одевания, используемую для описания Воплощения. По словам исследователя, сирийские авторы использовали образ «одежды славы» для иллюстрации различных стадий в истории спасения: в рассказе об Адаме и Еве, облаченных в раю в одежду славы; затем в повествовании о воплощении Бога-Слова, Который «облекся в человеческое тело», а в Своем Крещении сделал одежду славы доступной снова для человеческого рода, погрузившись в Иордан; и, наконец, в описании христианского крещения, приняв которое верующие потенциально облачаются в одежду славы, которую смогут обрести реально в эсхатоне³⁵.

Описание воплощения с использованием метафоры «облачения в тело» характерна для всей раннесирийской традиции, которая использовала эти слова во времена св. Ефрема Сирина. Так, в раннесирийском переводе Никейского символа веры вместо глагола ἐσαρκώθη («воплотился») в сирийском использован оборот «облачился в плоть». Помимо этого, сирийские авторы употребляли аналогичные выражения: Слово описывается как облекшееся «в тело Адама», «в Адама», «в тело смертного Адама», «в первого человека», «в тело из семени Адама», «в человечество», «в наше человечество», «в нашу природу» и просто «в нас»³⁶. Соответственно этому, в то время как божественный ܡܢܚܚܘܬܐ [ihîdāyâ] облачается в нашу плоть в Крещении на Иордане, аскет-ܡܢܚܚܘܬܐ [ihîdāyâ], согласно св. Ефрему и другим авторам, облачается в крещении в Божество Христа. Как замечает С. Гриффит,

³⁴ Brock 1981. P. 15–16, 25–26; Brock 1999. P. 247–259.

³⁵ Brock 1999. P. 248–249.

³⁶ Brock 1999. P. 251.

«с этой точки зрения, аскет-ihîdāyâ приходит, чтобы символически предвосхитить, в форме иконического образа, ситуацию восстановленного рая; он изображает публично и литургически ответ человечества на спасение, предлагаемое всей общине в Воплощении (Страданиях, Смерти и Воскресении) единственного Сына Божия»³⁷.

Еще на один важный нюанс, связанный с богословской интерпретацией соотношения ܩܘܕܝܫܐ [ihîdāyâ]-Сына и ܩܘܕܝܫܐ [ihîdāyâ]-аскета, обратила внимание Франческа Коккини в своем исследовании, посвященном христологическому контексту термина *μονογενής*/unigenitus в ранней патристической литературе³⁸. Не будем останавливаться подробно на этом крайне важном исследовании, укажем лишь в общих чертах интересующий нас момент связи двух образов «единого»: ܩܘܕܝܫܐ [ihîdāyâ]-Сына и ܩܘܕܝܫܐ [ihîdāyâ]-аскета. Дело в том, что термин ܩܘܕܝܫܐ [yāhîd] — / ܩܘܕܝܫܐ [ihîdāyâ] — ܩܘܕܝܫܐ [ihîdāyûtâ], используемый в Ветхом Завете, и термин *μονογενής*/ܩܘܕܝܫܐ [ihîdāyâ], используемый в Новом Завете, употребляются в конкретных контекстах, а именно: в Ветхом Завете — в контексте жертвы и жертвоприношения, а в Новом Завете — в контексте, где описывается лицо, переживающее одновременно смерть и воскресение либо Самого Христа³⁹, либо людей, которых Христос воскресил из мертвых⁴⁰. Таким образом, данное именование выполняет типологическую функцию: единственный сын Исаак служит типологическим прообразом Христа, Единородного Сына Божия в Ветхом Завете; также и «единородные» Нового Завета, которых Христос воскрешает из мертвых, прообразуют воскресение Христа, Единородного Сына Божия⁴¹. К этому наблюдению Ф. Коккини можно было бы добавить, что и Сам воскресший из мертвых Сын Божий Христос, ܩܘܕܝܫܐ [ihîdāyâ], служит в раннесирийской христианской традиции прообразом тех ܩܘܕܝܫܐ [ihîdāyê], кто принимает крещение во имя Его. Этот типологический контекст, с учетом его жертвенной атмосферы, дает основание предположить, что, как

³⁷ Griffith 1995. P. 227.

³⁸ Cocchini 1977. P. 201–323. См. пересказ этой гипотезы: Griffith 1995. P. 228.

³⁹ Ин. 1, 14; 1, 18.

⁴⁰ Лк. 7, 12; 8, 42; 9; 38.

⁴¹ Cocchini 1977. P. 259.

комментирует С. Гриффит, «Один и Единственный занимает место многих — будь то Христос, который спас многих Своими Страстями, Смертью и Воскресением, или же это аскет, ܡܢܚܚܐ [ihîdâyâ], который занимает место многих в качестве ܩܘܡܬܐ [gâzâ] («знака», «символа») человечества, восстановленного согласно со своим изначальным состоянием в раю»⁴².

3.3. Понятие ܡܢܚܚܐ [quāmâ]: этимология и употребление термина у Афрата и Ефрема Сирина

Наряду с понятием ܡܢܚܚܐ [ihîdâyâ], мы встречаем в сироязычной литературе и другое важное понятие — ܡܢܚܚܐ [quāmâ], которое описывает группу христиан, существовавших в рамках христианской общины, но проводивших более строгий образ жизни, в соответствии с идеалами ܡܢܚܚܐ [ihîdâyâ] («единственных», «одионых»), ܒܬܘܠܐܬ [btûlê] («девственников» и «девственниц») и ܩܕܝܫܐ [qaddîšê] («святых»), посвятивших себя Богу. Чаще всего у раннесирийских авторов ܡܢܚܚܐ [quāmâ] употребляется в словосочетании ܒܢܐܘ ܡܢܚܚܐ [bnau quāmâ] или ܒܢܐܝ ܡܢܚܚܐ [bnāi quāmâ]. Эта категория лиц представляла собой христиан, именовавшихся вышеуказанными эпитетами (ܡܢܚܚܐ [ihîdâyâ], ܒܬܘܠܐܬ [btûlê]), а вместе их обозначали словосочетанием, которое принято переводить как «сыны или дочери завета», либо просто «заветники» (последователи «завета»)⁴³.

Глагольный корень ܩܘܡܩ [qwm] (по С. Гриффиту⁴⁴), от которого происходит существительное ܡܢܚܚܐ [quāmâ], обозначает «стоять», «вставать», «находиться в том или ином положении», «оставаться вместе» и т. п. Дж. Недангатт исследовал оттенки значения данного термина в сочинениях Афрата Персидского Мудреца, у которого это слово

⁴² Griffith 1995. P. 228.

⁴³ Привожу этот перевод как распространенный в научной среде после фундаментального исследования Дж. Недангатта (см.: Nedungatt 1973. P. 191–215, 419–444).

⁴⁴ Griffith 1993. P. 146. Дж. Недангатт указывает форму qām (Nedungatt 1973. P. 193), но ܩܘܡ — начальная форма глагола (перфект 3 л. ед. ч. м. р.), а семитский корень состоит из согласных. Этот глагол класса «II-w/u», в которых 2-я корневая согласная («слабая») проявляет себя то как «w» то как «u», и потому корень обозначают или «qwm», или «qup».

встречается 77 раз. Дж. Недангатт определяет 9 основных значений термина⁴⁵.

1) Слово дважды употребляется в смысле, наиболее близком этимологическому значению, как эквивалент более распространенному термину с тем же корнем **קָוַמַּת** [quāmā] (воскресение).

2) Дважды это слово употребляется в форме отглагольного существительного, обозначающего «стоять», «находиться вместе».

3) Восемь раз слово употребляется у Афраата в смысле договора, контракта, соглашения, имеющего семейный, социальный или политический оттенок: это может быть, например, брачный договор или политический договор древних еврейских царей.

4) **קָוַמַּת** [quāmā] также обозначает завет, заключенный Богом с ветхозаветными патриархами, с народом Израиля, а также с Новым Израилем — Церковью, то есть quama здесь выступает как термин, обозначающий любой религиозный союз в истории спасения (в этом значении термин употребляется у Афраата 35 раз), при этом он употребляется в качестве синонима греческого понятия *διαθήκη*, которое Афраат оставляет без перевода (и употребляет 35 раз).

5) Данным словом Афраат четыре раза называет Самого Христа в комментарии на фрагмент из пророка Исайи⁴⁶: Христос как истинный завет (**קָוַמַּת שְׁאֲרֵי יְהוָה** [quāmā šarī jehōwā]) в персонифицированном виде утверждает Израиль в подлинной сущности первого Завета с Богом, делая это просто благодаря тому, что Он — свет всех людей;

6) Церковь также есть quama Бога (в таком смысле слово встречается четыре раза): quama Бога есть «люди из числа людей», за которых Христос был дан в качестве «завета» и с которыми был заключен новый завет.

7) Дважды Афраат употребляет этот термин, чтобы обозначить ветхозаветное священство (Мал. 2, 8: «**קָוַמַּת** [quāmā] левитов») ⁴⁷.

8) **קָוַמַּת** [quāmā] также обозначает любой союз или альянс в общем,

⁴⁵ См.: Nedungatt 1973. P. 193–200.

⁴⁶ Ис. 52, 6.

⁴⁷ В масоретском тексте: **בְּרִית הַלְוִי** [bərit hallēwī], а в Пешитте: **קָוַמַּת לְוִי** [quāmā d-lēwī].

абстрактном или метафорическом смысле, сюда же Дж. Недангатт относит употребление данного термина в переносном значении в отношении ветхозаветного обрезания.

9) Наконец, **ܩܘܡܬܐ** [quāmā] употребляется в словосочетании **ܩܘܡܬܐ ܕܒܢܝ ܩܘܡܬܐ** [bnaū quāmā] и его эквивалентах (17 раз), то есть как указание на конкретную группу людей внутри христианской общины, носивших наименование «заветников» в качестве специального видообразующего отличия.

Рассмотрим более подробно последнее значение термина, поскольку в контексте нашего исследования это представляется наиболее важным. Как уже указывалось выше, Афраат посвятил шестую Тахвиту «сынам завета»⁴⁸: «ܩܘܡܬܐ ܕܒܢܝ ܩܘܡܬܐ» [Taḥwītā da-bnaū quāmā]. Речь в Тахвите идет об отдельном институте или о группе внутри христианской общины такой же, как, например, священство, которому посвящена отдельная Тахвита. Дж. Недангатт обращает внимание на то, что Афраат упоминает quāta сразу же после священства: в частности, в Тахвите XIV, которая представляет собой «соборное письмо», он говорит об «отпрысках Церкви», перечисляя сначала институт епископов, затем пресвитеров и диаконов, а затем «сынов завета»⁴⁹. Точно таким же образом «сыны завета» следуют за епископами, пресвитерами и диаконами в «Актах мучеников», пострадавших в Персии в IV веке⁵⁰.

Еще одно терминологическое уточнение должно быть сделано об употреблении и правильном понимании словосочетания **ܩܘܡܬܐ (ܩܘܡܬܐ) ܩܘܡܬܐ** [bnaū/bnāṭ quāmā]. Как показывает анализ Дж. Недангатта, термин **ܩܘܡܬܐ** [bnaū], буквально переводимый как «сыны», не следует понимать в буквальном значении. Так, в аналогичных случаях у Афраата **ܩܘܡܬܐ** [bnaū] следует интерпретировать в зависимости от контекста более широко, так как при буквальном переводе некоторые выражения теряют смысл. Например, **ܩܘܡܬܐ ܩܘܡܬܐ** [bnaū gnunā], конечно, не являются «сынами жениха», а в контексте Мк. 2, 19, Мф. 9, 15 — гостями, присутству-

⁴⁸ В издании Ж. Паризо — Demonstratio 6 «De monachis».

⁴⁹ Nedungatt 1973. P. 202.

⁵⁰ Acta Martyrum Orientalium (S. E. Assemani. R., 1748. P. 89, 144 и другие места).

ющими на браке жениха⁵¹; **بنى داغ** [bnaʔ daʔg] — не «сыны овчарни» (Христовой), а те, кто принадлежат к овчарне Христовой, то есть члены общины. **بنى غز** [bnaʔ gāz] — не «сыны таинств» Христовых, но соучастники в таинствах. **بنى رياسة** [bnaʔ ruāsâ] — не «дети послушания» в буквальном смысле, а те, кто оказывает послушание своим убеждениям и т.д.⁵²

Конечно, уточнение, касающееся термина **بنى قامة** [bnaʔ quāmâ], на котором настаивает Дж. Недангатт, влияет на понимание смысла этого выражения, указывая на то, что описываемая группа христиан — это соучастники завета Христова, члены определенной группы, следующей «завету». Но на мой взгляд, русское выражение «сыны завета» имплицитно содержит возможность такой интерпретации.

Более важно рассмотреть богословское значение термина **قامة** [quāmâ] в контексте сирийской литературы IV века. Ученые обратили внимание на несколько более широкий спектр значений понятия quāma, нежели тот, на котором сосредоточил внимание Дж. Недангатт. В зависимости от контекста, слово могло означать не только «положение», «позицию», но и «самоопределение в жизни», а также «воскресение» — это наиболее часто встречающееся значение термина **قامة** [quāmâ]. Поводом для новой интерпретации понятия quāmâ в значении «воскресение» служит отрывок из Евангелия от Луки, где Христос, отвечая на вопрос саддукеев о воскресении, называет верующих, достигших Царства Божия, «сынами воскресения» (*οἱ τῆς ἀναστάσεως*):

«Иисус сказал им в ответ: чада века сего женятся и выходят замуж; а сподобившиеся достигнуть того века и воскресения из мертвых ни женятся, ни замуж не выходят, и умереть уже не могут, ибо они равны Ангелам и суть сыны Божи, будучи сынами воскресения»⁵³.

По мнению некоторых ученых⁵⁴, этот фрагмент близок по значению к тем местам из творений Афраата, где он говорит об **بنى اهدية** [ihīdāyê] и

⁵¹ В указанных местах это выражение дано несколько иначе: **بنى حنة** [bnaʔ da-gnunâ] (букв.: «сыны (его), брачного чертога»).

⁵² Nedungatt 1973. P. 203.

⁵³ Лк. 20, 34–36.

⁵⁴ См.: Nagel 1966. P. 43.

ܩܘܡܬܐ [bnaṣ qūmā] как о человеческих существах, которые «приняты по подобию ангелов»⁵⁵ и для которых девство есть «общение с хранителями небес»⁵⁶. И хотя неверно было бы переводить буквально ܩܘܡܬܐ [bnaṣ qūmā] как «сыны воскресения», тем не менее, по мнению С. Гриффита, если мы примем во внимание поливалентность сирийского термина, а также стилистику Афрата, склонного к аллюзиям и игре словами, то мы вполне можем быть уверенными в том, что он имел в виду это значение, когда обращал к сынам завета свои послания⁵⁷. Это особенно хорошо видно в конце Тахвиты 6, где в эсхатологическом контексте говорится о воскресении мертвых:

«Если кто сохранит в чистоте Дух Христов, то когда [Дух] пойдет ко Христу, так Он скажет Ему: “Тело, к которому Я пошел и которое облеклось в Меня в водах крещения, сохранило Меня в святости ܩܕܕܝܫܘܬܐ [qaddiṣūtā]”. И Святой Дух позаботится о том, чтобы Христос воскресил тело, сохранившее Его в чистоте. И Дух будет просить, чтобы тело, соединившись с Ним, воскресло во славе. А от человека, получившего Дух в водах [крещения] и [затем] огорчившего Его, Он отойдет еще до его смерти и, придя в соответствии со Своей природой ко Христу, пожалуется перед Ним на человека, огорчившего Его. И когда наступит конец этого века и приблизится время воскресения, то сохраненный в чистоте Святой Дух возьмет от природы Своей великую силу, придет перед Христом и встанет возле могил (на месте, где были погребены люди, сохранившие Его в чистоте) в ожидании зова. И когда ангелы откроют перед Царем небесные врата, тогда вострубит рог, и возгласят трубы, и услышит Дух, ожидающий зова, и поспешит открыть могилы и воскресить тела и то, что сокрыто в них. Дух облечет славой того, кто придет вместе с Ним, и Он будет находиться внутри, чтобы воскресить тело, а слава — снаружи для его украшения»⁵⁸.

В данном отрывке корень ܩܘܡܬܐ [qwm], от которого происходит и существительное ܩܘܡܬܐ [qūmā], повторяется в разных вариантах шесть

⁵⁵ Parisot 1894. Col. 248.

⁵⁶ Ibid. Col. 309.

⁵⁷ Griffith 1993. P. 150.

⁵⁸ Тахвита 6 (Афрат Персидский Мудрец 2003. С. 143).

раз, при этом три раза слово означает «воскресение», **مصلحاً** [quāmtâ]. По словам С. Гриффита, он является частью рассуждения о будущем **قدر مصلح** [bnaʔ quāmtâ]⁵⁹. Таким образом, можно вполне быть уверенным в том, что идея воскресения имплицитно содержится в термине *quāta*, когда он употребляется в связке с **قدر مصلح** [bnaʔ quāmtâ].

Еще один важный богословский смысл понятия *quāta* открывается при обращении к творениям св. Ефрема Сирина, у которого это слово иногда употребляется в другом значении — в смысле «статуса» или «жизненной позиции». Так, в «Низибийских Гимнах», в которых Ефрем восхваляет епископа Авраама Низибийского (361–363)⁶⁰, мы встречаем такие строки:

«Ты — венец священства;
в тебе сияет служение.
Ты — брат священников,
управитель диаконов.
Ты — хозяин юности,
опора и рука помощи для престарелых.
Ты — защитная стена для целомудренных женщин;
в положении, которое ты принял,
люди положения приобретают славу.
Церковь украшается твоей красотой;
благословен Единый, Который избрал вас,
чтобы вы пополнили собой чин священства».

Фраза: «В положении, которое ты принял, люди положения приобретают славу» — на первый взгляд кажется не совсем ясной. Но если учесть «контекст, в котором Ефрем говорит в одном предложении о положении епископа и о целомудренных женщинах, очевидно **قَدْر مصلح** [bnāʔ quāmtâ], чей статус (**مصلح** [quāmtâ]) и статус других, очевидно **قدر مصلح** [bnaʔ quāmtâ], усиливается благодаря связи с епископом. Поло-

⁵⁹ Griffith 1993. P. 152.

⁶⁰ *Ephrem Syrus. Carmina Nisibena* 1, 21, 5 (E. Beck. Leuven, 1961 (CSCO 218). P. 55–56).

жение, которое он имеет, и статус, который имеют другие, видимо, есть статус участников в *iḥīdāyūtā*»⁶¹.

Немного ранее⁶² Ефрем говорит о епископе Аврааме, что он был:

«Единый (ܥܕܢܐ [iḥīdāyâ]) в своей повседневной жизни, будучи
в своем собственном теле святым;
Единый (ܥܕܢܐ [iḥīdāyâ]) в своем доме, внутри
и снаружи непорочный».

Если учитывать оба эти отрывка, то можно сделать вывод, что, с точки зрения св. Ефрема, многие (ܥܕܢܐ ܕܢܗܘܐ [bnay/bnât qyāmâ]) «стоят» за Христа, а Христос «стоит» за многих. Это положение, по всей видимости, и есть их «статус», почему они и называются «людьми стояния» в общине. По мнению С. Гриффита, речь здесь должна идти не о духовной элите, как полагал Эдмунд Бек, и не о церкви внутри Церкви, как думал Роберт Мюррей. Скорее, речь идет об активной позиции, занимаемой *iḥīdaye* внутри сообщества. Она, как можно было бы предположить, состояла главным образом в том, что *iḥīdaye* служили «образцом» для собственного народа⁶³.

Это объясняет, почему у таких авторов, как Афраат или Ефрем Сирин, мы встречаем понятие ܥܕܢܐ ܕܢܗܘܐ [bnay qyāmâ] и ܥܕܢܐ [iḥīdāyâ] в тесной связке с понятием ܩܕܝܫܐ [qaddîšâ], «святой». У св. Ефрема Сирина, как мы видели выше, ܥܕܢܐ [iḥīdāyâ] в повседневной жизни прямо именуется святым. У Афраата святым именуется и сам завет, «положение» ܩܕܝܫܐ [qyāmâ]. ܩܕܝܫܐ ܕܢܗܘܐ [qyāmâ qaddîšâ] обозначает у Афраата институт ܥܕܢܐ ܕܢܗܘܐ [bnay qyāmâ] и не относится к тем случаям, когда ܩܕܝܫܐ [qyāmâ] употребляется в значении всей Церкви и всего народа Божия. В толковании на Ис. 41, 17–19⁶⁴ Афраат гово-

⁶¹ Griffith 1993. P. 152–153.

⁶² *Ephrem Syrus. Carmina Nisibena* 1, 15, 9 (E. Beck. Leuven, 1961 (CSCO 218). P. 41).

⁶³ Griffith 1993. P. 153.

⁶⁴ Ис. 41, 17–19: *Бедные и нищие ищут воды, и нет ее; язык их сохнет от жажды: Я, Господь, услышу их, Я, Бог Израилев, не оставлю их. Открою на горах реки и среди долин источники; пустыню сделаю озером и сухую землю — источни-*

рит, что пышные деревья, которые открываются перед взором бедных и нищих, — это «священники народа» и «святой завет»⁶⁵ (ܩܕܝܫܐ ܕܥܡܐ ܩܕܝܫܐ [kahnē d-‘amā waqyāmā qaddišā])⁶⁶.

Таким образом, святость завета Христова, транслируемое через институты Церкви, становится в богословском сознании сирийских христиан святостью «сынов и дочерей завета», «стоящих» за Христа, находящихся в состоянии единых, ܩܕܝܫܐ [ihîdāyê], подражающих воскрешему Единородному Сыну Божию Иисусу Христу.

* * *

Как мы видели, понятие ܩܕܝܫܐ [ihîdāyâ] употреблялось в трех основных значениях: (1) «одинокій» в смысле безбрачный — в отношении христианина, проводившего девственную жизнь; (2) «единый сердцем», «единый в своем устремлении» — аналогично древнееврейскому понятию 777 [yāhîd], и (3) «единородный» в библейском смысле — в отношении единственных детей в евангельских повествованиях, которых воскресил Христос, и в отношении Самого Христа как Единородного Сына Божия. Очевидная богословская интерпретация, которую дают сирийские авторы, здесь опирается на соотношение божественного ܩܕܝܫܐ [ihîdāyâ], Христа-Богочеловека, который облачается в нашу плоть в Крещении, и христианского подвижника-ܩܕܝܫܐ [ihîdāyâ], который облачается в своем крещении в Божество Христа. Не случайно, как мы видим из анализа источников, многие христиане принимали в крещении обет девства, чтобы стать ܩܕܝܫܐ [ihîdāyê] — наследниками и участниками завета Сына Божия. Более глубокий смысл содержится в типологическом истолковании, которое прослеживается у сирийских авторов: речь идет об интерпретации образов жертвоприношений в Ветхом Завете и образов смерти-воскресения в Новом как о прообразовательных типологических образцах, где, например, приносимый в жертву единственный сын Авраама Исаак прообразует жертву Хри-

ками воды; посажу в пустыне кедр, ситтим и мирту и маслину; насажу в степи кипарис, явор и бук вместе.

⁶⁵ Parisot 1894. Col. 916:3—4.

⁶⁶ См.: Nedungatt 1973. P. 199—200.

ста, Единородного Сына Божия, а «едиородные» Нового Завета, которых Христос воскресил из мертвых, прообразуют Его воскресение. Продолжая этот типологический ряд, сирийские авторы делают самого Христа-ܥܘܢܐ [ihîdāyâ], пострадавшего за «многих», прообразом «многих», облекшихся в Единого и ставших в подражание Ему ܥܘܢܐ [ihîdāyê].

Другой важный термин, рассмотренный нами во второй главе, quāmâ, является более общим определением по отношению к ܥܘܢܐ [ihîdāyê], то есть обозначает, как правило, группу верующих во множественном числе (ܥܘܢܐ ܩܘܡܐ [bnay quāmâ] и ܥܘܢܐ ܩܘܡܐ [bnāṭ quāmâ]), каждый член которой в своем отношении к Богу есть ܥܘܢܐ [ihîdāyâ]. Ученые определили девять контекстов употребления данного понятия, в каждом из которых оно имеет различные смысловые оттенки. Имея глагольный корень, обозначающий «вставать», «стоять», «находиться в том или ином положении», «иметь позицию», ܩܘܡܐ [quāmâ] обозначала либо воскресение (ܩܘܡܐ [quāmâ]), либо договор, контракт («положение в отношении другого»), либо завет (синоним *διαθήκη*), либо уже как метафорическое расширение основного семантического значения — Самого Христа, Его Церковь, ветхозаветное священство, либо конкретную группу людей, носивших именование quāma как специальное видообразующее отличие. Говоря об интересующей нас аскетической группе христиан, следует сказать, что раннесирийские авторы, такие как Афраат и Ефрем Сирин, активно использовали все значения понятия quāmâ, чтобы развить богословие «сынов завета» как ядра христианской общины, вовлеченной в реализацию Нового Завета Христова. ܥܘܢܐ ܩܘܡܐ [bnay quāmâ], будучи облеченными во Христа в таинстве Крещения и принявшие обет девства, сохраняя себя в святости и благоговении, наследуют и воскресение, обещанное Христом в эсхатоне. Как мы уже говорили выше, у св. Ефрема Сириня многие (ܥܘܢܐ ܩܘܡܐ [bnay/bnāṭ quāmâ]) «стоят» за Христа, а Христос «стоит» за многими. Это аналогично образу ܥܘܢܐ [ihîdāyê], которые, будучи «многими», облакаются в Единого. Это соотношение «единого» и «многого» — характерная черта богословского осмысления первоначального аскетического идеала в раннесирийской литературе.

4. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Данная статья является частью более обширного исследования, задача которого — проследить истоки происхождения монашеской традиции в первые века христианства основываясь на данных современной науки. Здесь мы обратились к терминологическому анализу, ограничившись исследованием наиболее раннего употребления нескольких терминов, — греческого *μοναχός*, коптских *ⲙⲙⲟⲛⲁϫⲟⲥ*/*ⲙ̅ⲙⲟⲛⲁϫⲟⲥ* (греческого термина в коптской транскрипции) и самостоятельного термина *ⲟⲩⲁ ⲟⲩⲱⲧ*, а также сирийского *ܩܘܡܐܬܐ* [iḥīdāyā] и связанного с ним *ܩܘܡܐܬܐ (ܩܘܡܐܬܐ) ܩܘܡܐܬܐ* [bṇay/bnāṭ quāmā] (поскольку второй относится к первому как общее к частному). Все эти термины объединяет то семантическое содержание, которое выражается в современном понятии «монах». Исследование происхождения и способов употребления понятия «монах» в разных языковых контекстах дало нам возможность определить, каким образом соотносятся между собой два аспекта этого понятия: отделенность и единение — и каким образом это соотношение интерпретируют христианские авторы.

В результате проведенного исследования мы установили, что

1) первоначальное употребление греческого понятия *μοναχός*, коптских понятий *ⲙⲙⲟⲛⲁϫⲟⲥ*/*ⲙ̅ⲙⲟⲛⲁϫⲟⲥ* и *ⲟⲩⲁ ⲟⲩⲱⲧ* и сирийских понятий *ܩܘܡܐܬܐ* [iḥīdāyā] и *ܩܘܡܐܬܐ (ܩܘܡܐܬܐ) ܩܘܡܐܬܐ* [bṇay/bnāṭ quāmā] отражает раннехристианские библейские представления об аскетической жизни;

2) эти понятия, первоначально взятые из контекста Священного Писания, очень быстро (к III веку) приобрели христологический смысл и послужили опорой для развития богословия аскетической жизни;

3) одновременно эти понятия стали обозначать конкретных аскетов или аскетические группы, существовавшие внутри христианских общин в качестве ядра;

4) эти группы, что особенно заметно на примере сирийских реалий, представляли собой законные «чины», подобные священным чинам, из которых избирались епископы, пресвитеры и диаконы;

5) вступление в эти «чины» происходило в крещении и фактически отождествлялось с принятием христианства;

б) последующее развитие монашеской традиции происходило в контексте, сформированном богословием и образом жизни раннехристианских аскетических групп.

Исследование терминологии помогло нам войти в исторический контекст, в котором существовал раннехристианский аскетизм, проследить его библейские истоки, определить в предварительном приближении его социальный и канонический статус в общинах и понять богословские интерпретации аскетической практики, служившие инструментом самоидентификации.

Центральное место в раннехристианской интерпретации понятия «монах» занимает идея «собранности воедино», которая подчеркивает аспект внутренней цельности и неразделенности. С одной стороны, она требует определенных условий для своей реализации, а с другой стороны, не будучи самодостаточной, она сама становится условием для реализации иной более высокой идеи — единения с Богом, — которая и составляет главную цель. Собранность воедино достигается отделенностью (такая отделенность, как показано в статье, понималась прежде всего как безбрачие), а единение с Богом — собранностью воедино. Условие представляет собой формальную сторону, а следствие выражается богословски. В практической жизни, как мы видели на примере сирийских аскетических общин, это было реализовано посредством сочетания формального акта с богословским созерцанием, поскольку именно через богословие практика обретала свою христианскую модальность. Богословие выражало эту формулу через идею домостроительства Сына Божия, восприятие которого происходило в крещении и понималось в терминах «облачения во Христа» и «подражания Христу». Опыт подражания Христу как образцу, пришедшему как Единый от Единого, давал христианам возможность соучаствовать в этом домостроительстве, что формально (и символически) проявлялось через усвоение христианами имени, которое имел Христос как «единородный» и «единственный», поэтому принятие обета девства в таинстве крещения в раннехристианских общинах понималось как облачение во Христа и неразрывно связывалось с таинством. Поскольку крещение происходило во взрослом состоянии, изменение образа жизни крещаемого часто соединялось с принятием обета девства как выражения наиболее полного покаяния, отвержения своего ветхо-

го человека и решимости во всем следовать за Христом. Возможно, в какой-то степени это объясняет, откуда произошло понимание монашеского пострига как второго крещения в более позднее время в студитской традиции⁶⁷, когда в монашеской среде происходило обобщение и новая интерпретация раннехристианского аскетического опыта и богословия.

В заключение нельзя не вспомнить о знаменитом памятнике *Corpus aegeragiticum*, который, по мнению большинства ученых, также происходит из сирийской среды (хотя в оригинале написан на греческом языке) и датируется серединой V века⁶⁸. Там, в разделе, посвященном монашеству, мы читаем буквально следующее:

«Ἦ δὲ τῶν μεριστῶν οὐ μόνον ζωῶν ἀλλὰ καὶ φαντασιῶν ἀποταγῆ τὴν τελεωτάτην ἐμφαίνει τῶν μοναχῶν φιλοσοφίαν ἐν ἐπιστήμῃ τῶν ἐνοποιῶν ἐντολῶν ἐνεργουμένην... Διὸ καὶ πολλὰ τῶν πρὸς τῆς μέσης τάξεως, ἀκατακρίτως ἐνεργουμένων ἀπείρηται τρόπῳ παντὶ τοῖς ἐνιαίοις μοναχοῖς ὡς πρὸς τὸ ἐν αὐτῶν ὀφειλόντων ἐνοποιεῖσθαι καὶ πρὸς ἱερὰν μονάδα συνάγεσθαι καὶ πρὸς τὴν ἱερατικὴν ὡς θεμιτὸν ἀπομορφοῦσθαι ζωῆν, ὡς τὸ συγγενὲς αὐτῆς ἔχουσιν ἐν πολλοῖς καὶ μᾶλλον αὐτῇ παρὰ τὰς λοιπὰς τῶν τελουμένων τάξεις πλησιάζουσιν».

«В удалении не только от жизненных благ, но и от воображения проявляется совершенная монашеская философия, реализуемая в науке исполнения единотворящих заповедей... Поэтому многое из того, что неосужденно делают принадлежащие к среднему чину, всеми способами отвергается

⁶⁷ См.: *Theodorus Studita. Testamentum 12 // PG 99, 1820C; Theodorus Studita. Epistula 1, 10 // PG 99, 941C*. Основываясь на учении Дионисия Ареопита о монашестве как о церковном таинстве, прп. Феодор составил свой чин пострижения в монашество, дополнив существующий чин особыми песнопениями, в которых монашеский постриг богословски сближался с таинством крещения. Разбор текстов и комментарий см. в издании: Пальмов 1914. С. 54–56. См. также: Диодор (Ларионов), монах 2013.

⁶⁸ Здесь я не вхожу в полемику относительно автора корпуса и времени его жизни. Сам корпус вполне мог быть компиляцией и переработкой более ранних текстов, связываемых с именем св. Дионисия Ареопита. Исторически авторство св. Дионисия подтверждается авторитетом VI Вселенского Собора и свидетельствами св. Григория Двоеслова и прп. Максима Исповедника. Но раздел, посвященный монашеству, с разработанной терминологией и готовым чином пострижения, никак не мог быть уже сформированным в апостольскую эпоху и вообще ранее кон. IV века. Обсуждение различных мнений в связи с сирийским происхождением корпуса см. в издании: Esbroeck 1993.

единенными монахами, которые должны единотвориться в Единое, и сойтись в священную Единицу, и, насколько возможно, преобразиться для жизни, состоящей в священнослужении, поскольку эта жизнь имеет с нею сродство и более других усовершенствованных чинов приближается к ней»⁶⁹.

Здесь выражена в полной мере идея раннесирийских авторов о типологическом значении Единого, становящегося прообразом для многих «единых», с одной стороны, и пути к этому Единому как удалении от жизненных благ (брака и мирской жизни) и «единении сердца», достигаемым в исполнении Христовых заповедей, с другой стороны. Последующее монашество в полной мере унаследовало эту идею.

В раннюю эпоху существовали и другие понятия, которые служили для обозначения разного рода аскетических общин и движений: это были, например, «спудеи» и «апотактиты» в Палестине, «акимиты» и группы христиан, составлявших «аскетирионы» в Константинополе, и т.д., которые мы не рассматривали в настоящей статье, поскольку это материал для отдельного исследования. Однако уже сейчас, после знакомства с историей происхождения понятия «монах», мы вполне можем убедиться в том, что явление, описываемое этим понятием, возникло не на пустом месте, а изначально составляло часть более обширного аскетического движения в ранней Церкви. Такой подход концептуально меняет привычную картину наших представлений о зарождении и возникновении монашества и его первоначальной идентичности. То понятие о монашестве, которое мы имеем сегодня, возникло в результате долгого процесса усвоения, объединения и новой интерпретации раннехристианских аскетических учений в византийскую эпоху.

БИБЛИОГРАФИЯ

Кессель 2003 — Кессель Г. Учение о духовной жизни Афраата Персидского Мудреца по «Такхвите о сынах завета» // БТ. 2003. Вып. 38. С. 356–375. [Kessel G. Uchenie o dukhovnoi zhizni Afraata Persidskogo Mudretsa po «Takhvite o synakh zaveta» (The Doctrine of the Spiritual Life of the Afraat

⁶⁹ *Dionysius Areopagita. De ecclesiastica hierarchia* 6, 2 (Hrsg. von G. Heil, A. M. Ritter. В. — New York, 1991. P. 117–118).

- the Persian Sage on the “Tahvit on the Sons of the Covenant”) // Bogoslovskie trudy (Theological works). 2003. Vol. 38. P. 356–375.]
- Диодор (Ларионов), монах 2013 — *Диодор (Ларионов)*, монах. Несколько замечаний о духовной и канонической ответственности рясофорных иноков // Церковный вестник. 21.09.2013. — Электронный ресурс: http://www.e-vestnik.ru/church/otvetstvennost_inokov_7324/ (дата обращения: 10.05.2016). [*Diodor (Larionov), monakh. Neskol'ko zamechaniy o dukhovnoi i kanonicheskoi otvetstvennosti riasofornykh inokov (A few remarks on the spiritual and canonical responsibility of the rassophore monks) // Tserkovnyi vestnik (The Church Herald). 21.09.2013. — Elektronnyi resurs: http://www.e-vestnik.ru/church/otvetstvennost_inokov_7324/*]
- Пальмов 1914 — *Пальмов Н.* Пострижение в монашество. Чины пострижения в монашество в Греческой Церкви. Историко-археологическое исследование. К., 1914. [*Palmov N. Postrizhenie v monashestvo. Chiny postrizheniya v monashestvo v Grecheskoi Tserkvi. Istoriko-arkheologicheskoe issledovanie (Monastic tonsure. The tonsure of monastics in the Greek Church. Historical and archaeological research). Kiev, 1914.*]
- Пентковский 2002 — *Пентковский А. М.* Антиохийская литургическая традиция в IV–V столетиях // ЖМП. 2002. № 7. С. 73–87. [*Pentkovsky A. M. Antiokhiiskaia liturgicheskaia traditsiia v IV–V stoletiiakh (Antiochian liturgical tradition in the IV–V centuries) // Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii (Journal of the Moscow Patriarchate). 2002. № 7. P. 73–87.*]
- Adam 1953–1954 — *Adam A.* Grundbegriffe des Mönchtums in sprachlicher Sicht // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1953–1954. Bd. 65. S. 220–231.
- Baumstark 1922 — *Baumstark A.* Geschichte der syrischen Literatur. Bonn, 1922.
- Beck 1956 — *Beck E.* Ein Beitrag zur Terminologie des ältesten syrischen Mönchtums // Antonius Magnus Eremita 356–1956: Studia ad antiquum monachismum spectantia / Ed. B. Steidle. R., 1956 (Studia Anselmiana 38). P. 254–267.
- Brock 1981 — *Brock S.* Clothing metaphors as a means of theological expression in Syriac tradition // Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter. Internationales Kolloquium (Eichstätt, 1981) / Hrsg. M. Schmidt. Regensburg, 1982 (Eichstatter Beiträge 4). S. 11–40.
- Brock 1992 — *Brock S.* The luminous eye: The spiritual world vision of St. Ephraem. Kalamazoo, 1992 (Cistercian Studies 124).
- Brock 1999 — *Brock S.* The robe of glory: A biblical image in the Syriac tradition // The Way. 1999. Vol. 39. P. 247–259.

- Bumazhnov 2006a – *Bumazhnov D.* Zur Bedeutung der Targume bei der Herausbildung des MONAXOΣ-Konzeptes in den Nag Hammadi-Texten // Zeitschrift für Antikes Christentum. 2006. Bd. 10. S. 252–259.
- Bumazhnov 2006b – *Bumazhnov D.* Einige Beobachtungen zur Geschichte des Begriffs MONAXOΣ // StP. 2006. Vol. 39. P. 293–299.
- Bumazhnov 2008 – *Bumazhnov D.* Some ecclesiological patterns of the early christian period and their implications for the history of the term MONAXOΣ (Monk) // Einheit der Kirche im Neuen Testament / Hrsg. A. A. Alexeev, Chr. Karakolis, U. Luz. Tübingen, 2008. S. 251–264.
- Bumazhnov 2010 – *Bumazhnov D.* Some further observations concerning the early history of the term MONAXOΣ (Monk) // StP. 2010. Vol. 45. P. 21–26.
- Burkitt 1901 – *Burkitt F.* Ephraim’s quotations from the Gospel. Cambridge, 1901 (Texts and Studies 7. 2). P. 6–19.
- Chabot 1934 – *Chabot J.* Littérature syriaque. P., 1934.
- Cocchini 1977 – *Cocchini F.* Il Figlio Unigenito sacrificato e amato // Studi Storico-Religiose. 1977. Vol. 1. P. 201–323.
- DeConick 1996 – *DeConick A. D.* Seek to See Him: Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas. Leiden. 1996.
- Esbroeck 1993 – *Van Esbroeck M.* Peter the Iberian and Dionysius the Areopagite. Honigmann’s thesis revisited // OCP. 1993. Vol. 59. P. 217–227.
- Griffith 1989–1990 – *Griffith S.* Images of Ephraem: The Syrian Holy Man and his Church // Traditio. 1989–1990. Vol. 45. P. 7–33.
- Griffith 1991 – *Griffith S.* ‘Singles’ in God’s service: thought’s on the Ihidaya from the works of Aphrahat and Ephraem the Syrian // The Harp. 1991. Vol. 4. P. 145–159.
- Griffith 1993 – *Griffith S.* Monks, “Singles” and the Sons of Covenant. Reflections on Syriac ascetic terminology // ΕΥΛΟΓΗΜΑ. Studies in honor of Robert Taft, SJ / Ed. E. Carr, S. Parenti, A.-A. Thiermeyer, E. Velkovska. R., 1993 (Analecta Liturgica 17). P. 141–160.
- Griffith 1995 – *Griffith S.* Asceticism in the Church of Syria: The hermeneutics of Early Syrian monasticism. Essays originally presented at an international conference on the Ascetic dimension in religious life and culture, held at Union Theological Seminary in New York / Ed. V. Wimbush, R. Valantis. New York, 1995.
- Guillaumont 1958 – *Guillaumont A.* Sémitismes dans les logia de Jésus retrouvés à Nag-Hamâdi // Jahrbuch für Antike und Christentum. 1958. Bd. 246. S. 113–123.

- Guillaumont 1969 – *Guillaumont A.* Le nom des ‘Agapètes // *VCh.* 1969. Vol. 23. P. 30–37.
- Guillaumont 1972 – *Guillaumont A.* Monachisme et étique judéo-chrétienne // *Recherches de science religieuse.* 1972. Vol. 60. P. 199–218.
- Guillaumont 1978 – *Guillaumont A.* Perspectives actuelles sur les origines du monachisme // *The Frontiers of Human Knowledge / Ed. T. Segerstedt.* Upsala, 1978. P. 111–123.
- Kiraz 2013 – *Kiraz G.* *The New Syriac Primer.* Washington, 2013.
- Morard 1973 – *Morard F.* Monachos, moine. Histoire du terme grec jusqu’au 4e siècle. Influences bibliques et gnostiques // *Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie.* 1973. Bd. 20. S. 332–411.
- Morard 1975 – *Morard F.* Monachos: un importation sémitique en Egypte? Quelques aperçus nouveaux // *StP.* 1975. Vol. 12. P. 242–246.
- Morard 1980 – *Morard F.* Encore quelques réflexions sur monachos // *VCh.* 1980. Vol. 34. P. 395–401.
- Murray 1974–1975 – *Murray R.* The Exhortation to candidates for ascetical vows at Baptism in the Ancient Syriac Church // *New Testament Studies.* 1974–1975. Vol. 21. P. 59–80.
- Murray 1975 – *Murray R.* Symbols of Church and Kingdom: A Study in early Syriac tradition. Cambridge, 1975.
- Nagel 1966 – *Nagel P.* Die Motivierung der Askese in der Alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums. B., 1966 (TU 95).
- Nedungatt 1973 – *Nedungatt G.* The covenanters of the early Syriac-Speaking Church // *ОСР.* 1973. Vol. 39. P. 191–215, 419–444.
- Παπαδόπουλος 1989 – *Παπαδόπουλος Σ.* Μέγας Βασίλειος. Βίος και θεολογία. Ἔσθ., 1989.
- Vööbus 1951 – *Vööbus A.* Celibacy: A Requirement for admission to Baptism in the Early Syrian Church, Stockholm, 1951.
- Vööbus 1958 – *Vööbus A.* History of asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the history of culture in the Near East. Louvain, 1958. Vol 1: The origin of monasticism – early monasticism in Persia (CSCO 184. Sub. 14).
- Vööbus 1960 – *Vööbus A.* History of asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the history of culture in the Near East. Louvain, 1960. Vol. 2: Early monasticism in Mesopotamia and Syria (CSCO 197. Sub. 17).
- Wright 1894 – *Wright W.* Short history of Syriac literature. L., 1894.

ПЕРЕВОДЫ

- Августин Иппонский, блж.* 1992 — *Аврелий Августин.* Исповедь. М., 1992. [Augustin. Ispoved' (Confession). Moscow, 1992.]
- Афраат Персидский Мудрец* 2003 — *Афраат Персидский Мудрец.* Тах-вита о сынах завета / Пер. прот. Л. Гриликеса, Г. Кессель // БТ. 2003. Вып. 38. С. 120–146. [*Afraat Persidskii Mudrets.* Takhvita o synakh zaveta (Tahvita on the sons of the covenant) / Per. prot. L. Grilikhes, G. Kessel' // Bogoslovskie trudy (Theological works). 2003. Vol. 38. P. 120–146.]
- Василий Великий, свят.* 2009 — *Василий Великий, свят.* Творения в 2 т. М., 2009. Т. 2 (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе 4). [*Vasilii Velikii, svt.* Tvoreniiia v 2 t. (Works in 2 tomes). Moscow, 2009. T. 2 (Polnoe sobranie tvorenii sviatykh ottsov Tserkvi i tserkovnykh pisatelei v russkom perevode 4).]
- Parisot 1894 — *Aphraatis Sapientis Persae.* Demonstrationes / Ed. I. Parisot. P., 1894. Vol. 1 (Patrologia Syriaca 1–2)).

Abstract

Diodor (Larionov), monk. “Assembled as One”: the origins and early meaning of the term “Monk” in the East according to the documents from II to IV c. A. D. Part II: Syriac sources

This article deals with the problem of identity and the origin of monasticism. To address this issue, the author applies a linguistic approach; he examines different contexts of the early use of the concept “Monk” according to Greek, Coptic and Syriac sources, in the dioceses of Egypt and Syria from the 2nd to the 4th century. A.D. The Greek term *μοναχός* and its Coptic transliteration *nmonacos*, as well as the Coptic term *oua ouwt* (“single one”), and the Syriac terms *ihîdâyâ* and *qyâmâ* are analyzed.

Finally, the phenomenon described by the term “monk” in the early Christian milieu, did not come from nowhere; originally it was part of a wider ascetic movement of the early Church. This fact may modify the cherished notions regarding the origin of monasticism and its authentic identity. The phenomenon of monasticism in the Orthodox Church results from a long process of assimilation, unification and later interpretation of early Christian ascetic doctrines and experience during the Byzantine era.

Keywords: history of Christianity, history of the Church, Christian ascetics, ascetical theology, monasticism, emergence of monasticism, monastic life, theology of monastic life, *bnay / bnat qyama*, *ihidaya*, single ones, Aphrahat, Ephraim the Syrian, Syriac asceticism, Christian Syria, Christian Egypt, ascetic orders, monastic orders.

ИГУМЕН ДИОНИСИЙ (ШЛЕНОВ)

ПОНЯТИЕ «АВАТОН» (АВАТОН)
В ХРИСТИАНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ
И ВИЗАНТИЙСКОЙ МОНАШЕСКОЙ
ТРАДИЦИИ¹

УДК 248.15

Аннотация

В статье рассматривается понятие «аватон» (ἄβατον), которое в дословном переводе с древнегреческого языка обозначает недостижимость того или иного места или явления. Особое значение данное понятие и соответствующая ему практика приобрели именно в истории византийского монашества вообще и Святой Афонской горы в частности. Хотя в средневековых афонских актах и документах не говорится о запрете женщинам на посещение Афона, данный запрет всегда подразумевается. Разное отношение к несоблюдению «аватона» подтверждает сложившаяся в Византии дифференцированную практику исключений для высокопоставленных посетителей. В современном мире «аватон» Афона является своеобразным символом монашеской строгости и чистоты веры. Недостижимость мужских монастырей Святой Горы для лиц противоположного пола считается в Православной Церкви не дискриминацией прав, а реализацией возможности осуществления монашеского идеала в максимально благоприятных условиях. С точки зрения традиции Церкви, монах-подвижник, молящийся за мир, приносит миру не меньшую пользу, чем тот, кто занимает активную позицию в светском обществе. В год 1000-летия русского присутствия на Афоне понимание многогранного смысла «аватона» позволяет оценить подвиг русского монашества в колыбели монашеской традиции второго тысячелетия.

Ключевые слова: монашество, каноны, Византия, Святая Гора Афон, подвиг, уединение, гора, недоступность, запрет.

¹ Первоначальный вариант статьи в виде краткого доклада был апробирован на двух конференциях в Афинах (Греция) и в Никосии (Кипр) 7 и 9 июня 2016 г.

В 2016 г. в России особо торжественно отмечается 1000-летие русского присутствия на Святой Горе. Тысячу лет тому назад, в 1016 г., Герасим, «игумен обители Роса», отождествляемой с монастырем Древодела (Ксилургу, ныне Скит Богородицы), поставил свою подпись под одним из афонских актов из собрания Великой Лавры². В ту эпоху еще продолжал править император Василий Болгаробойца, при котором в 988 г. была крещена Русь. В 1016 г. прп. Симеон Новый Богослов († 1022 г.), один из самых мистических и тайнозрительных богословов Православной Церкви, продолжал составлять гимны в обители Святой Марины — последнем месте своих подвигов на земле...

К тому времени закончилась эпоха Вселенских Соборов и стали более актуальными второстепенные вопросы литургической, канонической жизни Церкви. Известный византист Х.-Г. Бек писал, что Церковь шла от единства в вере к единству в обряде³. В таком случае глубокая мистика прп. Симеона является своеобразным противовесом более формальным спорам и дискуссиям XI в. В этом контексте можно рассмотреть и «аватон» Афона, существовавший и ранее в монашеской традиции, но при этом именно в X—XI вв. особо институированный на Афоне.

1. ЗНАЧЕНИЕ ТЕРМИНА АВАТОΣ / АВАТОН

Дословно *áfatos*⁴ означает «невходимый», от глагола *βαίνω* — «шагать» или «идти твердым шагом, опираясь», откуда и два характерных зна-

² См.: Παπαδημητρίου-Δούκας 2002. Σ. 116—117.

³ Beck 1978 (из вступления).

⁴ Основные словарные значения:

A. untrodden (зброшенный) B. inaccessible (недоступный) (PGL. P. 1), а также заброшенный (о святых местах) (LSJ. P. 2). Самый близкий синоним в греческом языке *ἀπρόσιτος*. Именно так и назывался один из островов блаженных (Claudius Ptolemaeus. Geographia 4, 6, 34 (Ed. G. Grasshoff, A. Stuckelberger. Basel, 2006. Vol. 1)). Ср.: «*Áfatos*: священный, неприступный, пустынный» (Photius. Lexicon alpha 31:1 (Ed. C. Theodoridis. B., 1982)).

«Священный, неприступный, пустынный и путь непроходимый, по которому нельзя идти» (Ps.-Zonaras. Lexicon alpha. (Ed. J. A. H. Tettmann. Leipzig, 1808. P. 5:6—7)).

чения производного βάσις, дословно «шаг», как «движения-шагания»⁵ и «стояния-опирания»⁶. Очевидно, что смысл понятия ἄβατον коррелирует с первым основным значением слова. То, что ограждается этим понятием, могло бы быть названо другими словами «таинственным, неприступным, священным, недостижимым, неприкасаемым, исключительным». Следует отметить и то, что однокоренной антоним слова — это διάβασις «переход, доступ». Данный термин является самым точным греческим эквивалентом слова Пасха (евр. פֶּסַח [Pesah] — переход)⁷. Но с духовной точки зрения между двумя терминами противоречия нет. Пасха в мистическом смысле — это переход от греха к добродетели, от греховности к святости, от страсти к бесстрастию. А «аватон» подчеркивает недоступность святости прежде всего для грешников⁸, то есть он подводит к тому же самому результату только с другой стороны. Святилище ветхозаветного храма, Святая Святых, было и в иудейской, и в христианской традиции именно тем местом, к которому относился термин «аватон» по преимуществу⁹. Свт. Иоанн Златоуст выразительно пишет: «...неприступное приступное, и небо откроется, и вещи перейдут к истинному Святому Святых»¹⁰. В свято-

⁵ Характерно понимание «аватона» как эпитета «пути»: ἄβατος ὁδός· ἦν οὐχ οἶόν τε βαίνειν οὐδὲ ὀδοιπορεῖν (Anonymus Lexicographus. Συναγωγή λέξεων χρησίμων ἐκ διαφόρων σοφῶν τε καὶ ῥητόρων πολλῶν (versio codicis B) alpha 56:1 (Ed. I. C. Cuningam. B. — New York, 2003)).

⁶ βάσις 1. going, movement 2. lower part, basis 3. foundation (PGL. P. 293). Ср.: «И шагом именуется у музыкантов ритмично передвигать ногу» (Julius Pollux. Onomasticon 2, 199:7–8 (Ed. E. Bethe. Leipzig, 1931)).

⁷ См., например: «Наступил день опресноков, в который надлежало приносить в жертву Пасху, ибо время праздника называлось Фаска, ибо обозначает переход (δηλοῖ δὲ διάβασις)» (Catena in Lucam (typus B) (Ed. J. A. Cramer. Oxford, 1841. P. 153:12–14)).

⁸ Joannes Chrysostomus. Expositiones in Psalmos 119 // PG 55, 469:21–23.

⁹ «А самое внутреннее в них было недостижимым и непроходимым (ἄδυτόν τε καὶ ἄβατον), именуемое Святая Святых» (Gregorius Nyssenus. Oratio de beatitudinibus 7 // PG 44, 1277:16–18).

¹⁰ Joannes Chrysostomus. In Matthaem homilia 89 // PG 58, 777:14–17. Ср. характерное высказывание о неприступности Бога: «Ибо что есть сие? Никто не сядет на него ни справа, ни слева. Ибо всем неприступен сей престол...» (Joannes Chrysostomus. In Matthaem homilia 65 // PG 58, 620:17–21). У свт. Иоанна Златоуста используется образ Святого Святых в целях аскетического назидания: «Но как ты

отеческой письменности «аватон» — один из терминов, описывающих непостижимость Бога¹¹, а производные от него слова (*ἀπαράβατον*) — непреложность Божественной воли¹². Согласно «Ареопагитикам», Божественная истина «неприступна для оскверненных»¹³.

В Ветхом Завете характерным стихом с использованием данного понятия является Пс. 62, 2: «*Боже, Боже мой, к тебе утреннюю: возжаdá Тебé душа моя, коль мно́жицею Тебе плоть моя, в земли пусте и непроходне и безводне*» (*Ὁ θεὸς ὁ θεός μου, πρὸς σέ ὀρθρίζω· ἐδίψησέν σοι ἡ ψυχὴ μου. Ποσαπλῶς σοι ἡ σὰρξ μου ἐν γῆ ἐρήμῳ καὶ ἀβάτῳ καὶ ἀνύδρῳ*)¹⁴, который толковался как призыв к аскезе и очищению души в христианской традиции, начиная с Оригена. Последний писал: «Лучше быть без жены (*Ἀγύνατοι εἶναι κρεῖττον...*), чем быть вместе с такой. И Давид говорит: в земли пусте и непроходне и безводне, тако во святем явихся Тебе. Так вот пустынная земля — это душа, имеющая добродетель, без вселившихся в нее ветхих людей...»¹⁵. В связи со стихом

достигнешь чистоты? Если отбросишь всякий лукавы помысел, если сделаешь место разума недоступным (*ἄβατον*) для воздействия диавола, если пребываешь словно в недосягаемом Святом Святых (*ἐν ἀδύτοις ἁγίοις*), украшая свой разум» (*Joannes Chrysostomus. Expositiones in Psalmos 133 // PG 55, 386:25–29*).

¹¹ Ср. у Климента Александрийского, который пишет о недоступности Бога для постижения человеческими чувствами: «непостижимо для слушателей и единокровных постижение Бога» (*ἄβατον δὲ ἀκοαῖς καὶ τοῖς ὁμογενεσίην ἢ νόησις τοῦ θεοῦ. Clemens Alexandrinus. Stromata 5, 6, 33, 6:2–34, 1:1 (Ed. O. Stählin. Leipzig, 1906 (GCS 15). S. 348:8–9*).

¹² *Origenes. Fragmenta in Psalmos 1–150 [Dub.] (Ed. J. B. Pitra. P., 1883. Vol. 3). Ps. 88, 36:3–5. «Клятва Бога — обещание Его — именуется неприступным, как и: Покаялся в гнев Моем» (*Ὀρκος τοῦ Θεοῦ ἡ παρ' αὐτοῦ ὑπόσχεσις, ἀπαράβατος λέγεται, ὡς καὶ τό "Ὠμοσα ἐν τῇ ὀργῇ μου*).*

¹³ *Ps.-Dionysius Areopagita. Epistula 9, 1:9 (Ed. G. Heil, A. M. Ritter. B., 1991 (PTS 36). P. 193*).

¹⁴ В другом псаломском стихе «аватон», противопоставляемый «пути», имеет явный отрицательный смысл: «... излияся уничтожение на князи их, и облазни я по непроходней, а не по пути (*ἐπλάνησεν αὐτοὺς ἐν ἀβάτῳ καὶ οὐχ ὁδῶ*)» (Пс. 106, 40).

¹⁵ *Origenes. Expositio in Proverbia (fragmenta e catenis) 21 // PG 17, 216:13–17*.

Ср. то же толкование, позаимствованное у Оригена Евагрием, который более дословно воспроизводит толкуемый им стих из Притч (*Κρεῖσσον οἰκεῖν ἐν γῆ ἐρήμῳ ἢ μετὰ γυναικὸς θυμῶδους καὶ μαχίμης*): *Evagrius. Expositio in Proverbia Salomonis*

Притч. 29, 19 (*Лучше жить в земле пустынной, нежели с женою сварливою и сердитою*), где говорилось о бесполезности пребывания вместе с гневной женщиной, данная экзегеза оказывается ключевой для «аватона» монашеского вообще и афонского в частности.

Митрополит Ахелойский Евфимий писал: «Присутствие Бога создает ѓватон между абсолютно совершенным Божественным существованием и относительным и несовершенным человеческим...»¹⁶. Непостижимость Бога оказывается богословско-аскетическим основанием для непостижимости жизни Его особых служителей. В порыве ревности он преувеличивает принципиальную инаковость биологического бытия монахов: «Поскольку православные монахи как харизматические существа превосходят биологическое различие человеческой природы, место их пребывания, их личная жизнь недоступны для обычных людей. Никакое человеческое око никогда не видело личные моменты святых»¹⁷. Однако он же предлагает и более «милостивое» определение: «Аватон — это установление Божественной любви. Смирненная защита души, которая отдает себя подвигу чистоты...»¹⁸.

2. НАЧАЛЬНЫЙ ПЕРИОД ВИЗАНТИЙСКОГО МОНАШЕСТВА ДО ВВЕДЕНИЯ ТЕРМИНА

Следует отметить, что «аватон» стал использоваться как специальный канонико-дисциплинарный термин только в поздневизантийский период в византийских типиконах, в древнем же монашестве смысл этого термина передавался по-разному. «Аватоном» называется совокупность постановлений, которыми утверждается запрет входа или пребывания внутри священного пространства обители лица определенной категории для избежания повода хулы и соблазна»¹⁹. Но в целом «аватон» является идеальным принципом как древнего, так и более позднего монашества. «Аватон» является существенным элементом

103:18–20 (Ed. C. Tischendorf. Leipzig, 1860). См. то же место: *Evagrius. Scholia in Proverbia (fragmenta e catenis)*. Scholion 227 (Ed. P. Géhin. P., 1993 (SC 397)).

¹⁶ Εὐθύμιος, μῆτρ. 2011. Σ. 637–638.

¹⁷ Там же. Σ. 638.

¹⁸ Там же. Σ. 646.

¹⁹ Там же. Σ. 639.

православных подвижнических обителей. Если он не возобладав в большинстве монастырей, это по причинам человеческой слабости и церковного снисхождения»²⁰.

Греческий профессор И. Конидарис в своем кратком исследовании, посвященном «аватону»²¹, пишет о том, что «аватон» является продолжением первого и самого важного из трех монашеских обетов — целомудрия. «Аватон» в равной мере можно рассматривать и как продолжение отречения по евангельскому призыву²², которое вбирает в себя три монашеских обета²³.

Естественно, что это понятие раскрывает смысл жизни отдельных мужских или женских монастырей, но не смешанных общин, которые были особо распространены среди еретиков (Симон Маг, мессалиане²⁴, гностики, другие энтузиастические движения²⁵). Переломная эпоха, важная для формирования понятия, — это IV в., первоначальный и для всей византийской империи, и для становления монашества как института. В правилах свт. Василия Великого²⁶, в монашеском законодательстве прп. Пахомия и в правилах, приписываемых прп. Анто-

²⁰ Εὐθύμιος, μητρ. 2011. Σ. 639.

²¹ См.: Konidaris 2003. См. также: Ράλλης 1898; Talbot 1996; Δορόθεος 1985; Εὐθύμιος, μητρ. 2011. Σ. 637–646; De Meester 1942. Ρ. 13, 163–181 (De clausura monasterii).

²² Ср. Мф. 10, 32–39.

²³ Ср. о вверении себя монашескому братству на основании отречения от близких: Ρs.-Macarius. Epistula magna (Ed. W. Jaeger. Leiden, 1954. S. 256–257). «Но в чем заключается отречение от своей души, как не в том, чтобы всецело предать себя братству?» (τί δέ ἐστίν ἡ ἀρνησις τῆς ἑαυτοῦ ψυχῆς ἢ τὸ ἐκδοτον ἑαυτὸν ὀλοτελῶς τῇ ἀδελφότητι δοῦναι).

²⁴ Joannes Damascenus. De haeresibus 87 (Ed. B. Kotter. В., 1981 (PTS 22). S. 56–57). Здесь говорится о том, что еретики-евхиты подвизались в монастырях вместе с женщинами, в частности занимались пением.

²⁵ См.: Δορόθεος 1985. Еретические совместные общежития облачаются в «Панаριоне» свт. Епифания Кипрского 80, 3.

²⁶ Ср. наставление свт. Василия пресвитеру Григорию в 55-м послании, которое завершается следующими словами: «До тех пор пока ты этого не сделаешь (не будешь жить отдельно от лиц женского пола), тьма написанных тобой посланий не принесет тебе никакой пользы» (Basilii Caesariensis. Epistula 55:31–34 (Ed. Y. Courtonne. Ρ., 1957. Ρ. 142)).

нию²⁷, содержатся основополагающие принципы монашеской жизни на основании «аватона», хотя сам данный термин не используется. Наряду с Египтом, колыбелью монашеской традиции являются Палестина и Сирия. В Сирии недоступность мужских монастырей для женщин была основополагающим принципом. К примеру, в первом правиле Равулы Эдесского (нач. V в.) для монахов сказано: «Прежде всего монахи должны следить, чтобы женщины никогда не входили в их монастыри»²⁸. Однако в правилах для монахов, подвизавшихся в Персии, в равной мере ограждается «аватон» женских монастырей: «Монах никоим образом да не вступит в монастырь монахинь»²⁹.

В «Житии прп. Пимена Великого», подвизавшегося вместе с двумя младшими братьями в одном из египетских монастырей, повествуется о том, как его мать попыталась навестить их, но дети не открыли ей двери кельи. В конце концов она согласилась с их предложением встретиться с ними не «здесь», а в «будущей жизни»³⁰. Данное повествование является яркой иллюстрацией начального этапа монашеского «аватона».

²⁷ *Antonius abba. Regula* 10: «Не позволяй, чтобы к тебе приблизилась женщина, и не позволяй, чтобы она водворилась в твоём жилище, потому что за ней идет гнев» (PG 40, 1067B). Данное правило понятно в контексте предшествующего, где говорится о том, чтобы монах «совершенно не оказывался вместе с мирскими людьми» (*Antonius abba. Regula* 9 // PG 40, 1067B).

²⁸ *Mar Ravula. Admonitiones* 1 (Vööbus 1960. P. 27). Ср. правило 7, где говорится о том, что монахи могут лично передавать изготовленное ими масло только мужчинам, а женщинам только через посредство их мужей (*Mar Ravula. Admonitiones* (Vööbus 1960. P. 27)). В правилах, приписываемых Равуле, монахам запрещается вкушать пищу с женщинами (правило 27) (Vööbus 1960. P. 84).

Ср. правила аналогичного содержания: *Johannan Bar Cursos. Canones* 5–6 «5. Следовательно, тот, кто монах и имеет общение с миром, да не осмеливается получить священство. 6. Но для того, чтобы всякое подозрение было с вас — монахов — снято, женщины да не входят в ваши монастыри» (Vööbus 1960. P. 58). А также: «Помимо случая необходимости при болезни, женщина да не входит в монастырь — и это (только), если она его мать или сестра. Нарушитель будет проклят Богом» (*Anonymus. Canon* 4 (Vööbus 1960. P. 71–72)).

²⁹ *Canones Persorum* 26 (Vööbus 1960. P. 92).

³⁰ Ср. из письма Михаила Ивановича (Сушкина) (в будущем старца Макария) матери Феодосье Петровне вскоре после прибытия на Афон: «Лучше нам молиться друг о друге, чем иметь свидание» со ссылкой на «Житие Пимена» 27 августа (Старцы-возобновители. Старец Макарий. 2016. С. 101–102).

2.1. Отношение к паломникам

«Аватон» не предполагает полного разрыва с миром и паломниками из мира. Так, в агиографической литературе описываются исцеления жен-паломниц и их родных при посещении святых мужей в других обителях:

«Когда о нем стала распространяться слава, многие стали приходить в монастырь получить у него благословение, принося вместе с собой и своих больных. Среди них оказалась и женщина, имеющая немого ребенка, и стала просить преподобного о нем. А блаженный Феодор, открыв уста свои, дунул на него и знамением креста запечатлел его, и тотчас заговорил ребенок. Мать взяв его, ушла, радуясь и прославляя Бога»³¹.

В «Житии Евфимия» Кирилла Скифопольского повествуется о впавшей в беснование женщине, которую муж привел под стены монастыря святого подвижника. «И из-за того, что женщина не [должна] входить внутрь, она оставалась трое суток перед монастырем в посте и напряженной молитве, каждый вечер получая агиасму от гроба святого и испивая воду из его неугасимой лампы. И таким образом она освободилась от демона...»³². В данном тексте, описывающем по сути дела «аватон» новоустроенного мужского монастыря в Святой Земле в V в., говорится и о внешней «неприступности» монастыря для любых паломников женского пола, и о возможности приобщиться святости его основателя и его святыням под его стенами.

2.2. Отношение к лицам женского пола

Женщина могла оказаться как высочайшим примером святости (например, для святого Питирима монахиня-кухарка из Тавеннисийского монастыря, «никогда сердцем не отступившая от Бога») ³³, так и символом соблазна и монашеского падения, что видно из описания чудесного исцеления, которое совершил святой Ипатий над монахом, соблазнив-

³¹ *Georgius Syceota. Vita sancti Theodori Syceotae.* 65 (Ed. A.-J. Festugière. Vol. 1. Br., 1970 (SH 48)).

³² *Cyrrillus. Vita Euthymii* 76:18–22 (Ed. E. Schwartz. Leipzig, 1939 (TU 49.2)).

³³ *Palladius. Historia Lausiaca (recensio G).* Vita 34, 3 (Ed. G. J. M. Bartelink. Verona, 1974).

шимся заклинаниями жены³⁴. В «Апофтегмах» говорится о том, что даже женский след на песке может вызвать соблазн у неопытного брата: «Говорили о некоем старце, что, совершая прогулку, он нашел след женщины на пути (ἵχνος γυναικὸς ἐν τῇ ὁδῷ) и закрыл его, говоря: “Может быть, увидит его брат и получит брань”»³⁵.

При этом в древности — так же как и в более поздних монастырских уставах — почти что равным образом неприемлемым считалось, помимо присутствия женщин, присутствие в монастыре безбородых или евнухов, как о том говорится в другом памятнике агиографической литературы VI в. «Житии святого Саввы», составленном также св. Кириллом³⁶.

2.3. Монашеское законодательство св. императора Юстиниана

В VI в. император Юстиниан выступает покровителем монашества: при нем было 67 монастырей в Константинополе и 40 в Халкидоне³⁷. Согласно 133-й новелле (539 г.) «О монахах и подвижниках и их поведении»³⁸, лицо противоположного пола не может попасть в монастырь не только будучи живым, но и мертвым³⁹. «Все пусть подчиняются этому закону, и мужи пусть не полагаются в женских монастырях во гробах, и женщины пусть не закапываются в землю в мужских

³⁴ *Callinicus*. Vita sancti Hupatii 28, 2 (Ed. G. J. M. Bartelink, Callinicos. Vie d'Hypatios. P., 1971 (SC 177)).

³⁵ *Apophthegmata* (collectio anonyma) (e cod. Coislin. 126) 394 (F. Nau. *Histoires des solitaires égyptiens // Revue de l'Orient Chrétien*. 1913. Vol. 18. P. 145).

³⁶ *Cyrrillus*. Vita Sabae 171, 11–14 (E. Schwartz. Leipzig, 1939 (TU 49.2)). «А старец (святой Савва) вынес решение безбородого или евнуха в Лавру не принимать, ибо ему очень не нравилось видеть лик жены во всех подчиняющихся ему монастырях, особенно же в какой-либо лавре».

³⁷ Frazee 1982. P. 271.

³⁸ *Justinianus Imperator*. Novella 133. Ср.: Basilica 4, 1, 23 (Ed. H. J. Scheltema, N. van der Wal. Groningen, 1962 (Scripta Universitatis Groninganae 4)).

³⁹ При этом Конидарис описывает одно исключение: «В случае погребения женщины в женском монастыре был возможен вход в монастырь тех лиц, которые должны были позаботиться о погребении. Однако они были должны сразу после того, как открыли гроб и покрыли тело мертвого, удалиться из обители. На погребении не могли находиться монахини обители, помимо игумении и вратарницы обители» (Konidaris 2003. P. 13).

аскитирионах»⁴⁰. При этом ни поминовение, ни встреча с родственниками не является для этого поводом. «Ибо для монахов, возревновавших о житии на небесах, на земле нет родства»⁴¹. Важную роль и в женских и в мужских монастырях приобретают привратники⁴², ответственные за охранение монастыря и его традиций. Вот что сказано об идеальном женском монастыре: «Ибо подобает некоторым таковым стоять у дверей, которые осматривают входы и выходы из монастыря и препятствуют выходам, а для мужей делают неприступными входы, за исключением апокрисиариев»⁴³.

Согласно 123-й новелле (май 546 г.), в рамках упорядочения дисциплины среди монашествующих он выступает против «двойных» (т. е. по сути смешанных) монастырей⁴⁴ и устанавливает строгие правила для невхождения в мужские монастыри женщин и наоборот⁴⁵. В «Житии святой Сусанны», созданном Иоанном Эфесским, описывается попытка естественного перехода от сдвоенного монастыря к отдельному⁴⁶.

2.4. Соборные и церковные постановления VII–IX вв.

Впоследствии правила Пято-шестого Собора (47-е правило) и VII Вселенского (18-е правило) постепенно усугубляли принцип закры-

⁴⁰ *Justinianus Imperator*. Novella 133 (Ed. W. Kroll, R. Schöll. B., 1895 (1968) (Corpus iuris civilis 3). S. 670:15–18).

⁴¹ *Justinianus Imperator*. Novella 133 (S. 669:31–670:1).

⁴² Юстиниан писал об одних или двух вратах, и не более. Ср. повествование в «Лавсаике» Палладия об амме Талиде, любовь которой удерживала сестер одной из ее обителей лучше, чем ключ от монастырских врат (*Palladius*. *Historia Lausaica* 59, 1:4–7 (G. J. M. Bartelink. Verona, 1974)).

⁴³ *Flavius Justinianus Imperator*. Novella 133 (S. 673:2–7).

⁴⁴ *Flavius Justinianus Imperator*. Novella 123 (S. 619).

⁴⁵ При императоре Юстиниане патриция Анастасия, сбжав из дворца, стала подвизаться в мужском облике внуха. См.: *Daniel Scetiota*. *Anastasia Patricia* (B. Dahlman. Uppsala, 2007 (Studia Byzantina Upsaliensia 10). P. 180–186). «Когда они шли по пути, говорит брат старцу: “Ты знаешь, отче, что этот внуч был женщиной?” Говорит старец: “Я знаю, чадо, что она женщина. Хочешь, я расскажу тебе о ней? Слушай. Она была первой патрицией во дворце, и император Юстиниан захотел взять ее во дворец ради ее большого ума. Но узнала Феодора и возмутилась и захотела изгнать ее”. И далее о том, что Анастасия сама выбирает путь бегства.

⁴⁶ Frazee 1982. P. 275.

тости мужских монастырей для женщин и наоборот. В первом запрещалась ночевка лиц противоположного пола в монастыре, а во втором — вообще пребывание жен в епископских резиденциях или мужских монастырях («Женам жить в епископиях или монастырях — причина всякого преткновения»). С канонической точки зрения данные правила пытались ввести пенитенциарные нормы для нарушителей первого обета целомудрия и предусмотреть профилактику этих нарушений⁴⁷. Принцип «аватона» относился не только к незнакомым лицам, но и к родственникам монахов или их благодетелям, а также к духовным лицам (священникам, певцам).

Несмотря на запреты, в конце VIII — начале IX в. прп. Феодор Студит описывает нарушение монахами принципа «аватона»: «Я слышу о неустойчивости, перемещении, когда один от другого и брата и места переходит и, что самое печальное, находится только в другой келье, как в своем доме, где женщины, а другой пребывает в женском монастыре всегда, а другой и здесь и там устраивает себе дом, где девы, где огонь, пожигающий не траву, но дом души. А некоторые, забыв о законной жизни, приобретают рабов, с ними живут и покупают другие поля»⁴⁸.

Также прп. Феодор в своем «Завещании» указывал на недопустимость использования животных женского рода в мужских монастырях со ссылкой: «Поскольку никто из преподобных и святых отцов наших не сказал, и сама природа не позволяет»⁴⁹, предвосхищая особый акцент на этом и в Афонском законодательстве.

После VII Вселенского Собора Церкви пришлось пережить эпоху иконоборчества, по окончании которой Торжество Православия (843 г.) обозначило как торжество образа, так и принципов монашеской целомудренной жизни. В первом письменном источнике об афонском

⁴⁷ См.: Дионисий (Шленов), игумен 2013. С. 120–123.

⁴⁸ *Theodorus Studites. Epistula 450:11–18* (Ed. G. Fatouros. В., 1992 (CFHB. Series Berolinensis 31). S. 636). См.: *Theodorus Studites. Epistula 486:69–70* (Ed. G. Fatouros. В., 1992 (CFHB. Series Berolinensis 31). S. 716). «Иметь раба для монаха и монастыря настолько же чудно, насколько и иметь женщину. И то и другое достойнее непослушания (δοῦλον δὲ ἔχειν μοναχὸν καὶ μοναστήριον τοσοῦτον ξένον, ὡς καὶ τὸ ἔχειν γυναῖκα ἀμφότερα γὰρ τῆς παρακοῆς εὐρήματα)».

⁴⁹ *Theodorus Studites. Testamentum // PG 99, 1813A.*

монашестве — «Царствах» Генесия — говорится, что в Поместном Соборе в Константинополе 843 г. приняли участие и афонские монахи: «Приходят с известной горы Олимпа [Вифинского], Афона и Иды... ясно провозгласившие православие...»⁵⁰.

3. ПОНЯТИЕ ОБ «АВАТОНЕ» С Х В.

В начале X в. Константинопольский патриарх Николай Мистик добавил в синодик Православия указание на христианское подвижничество почти что как на догмат Церкви⁵¹. С этого времени актуализируется монашеская уставная деятельность, и в создаваемых типиконах особое место уделяется принципу «аватона».

В Типиконе патриарха Алексия Студита (XI в.) содержится прямой запрет на пребывание женщин в Студийском монастыре с использованием термина *ἄβατον*⁵². Данный запрет отражает более древнюю студийскую традицию, восходящую к палестинской литургической и аскетической традиции. Возможно, под влиянием этого Типикона подобный запрет очень быстро завоевал себе место в типиконах других обителей Константинополя и других регионов Византии.

Пример прямого и абсолютного запрета на пребывание женщин в монастыре содержится в Типиконе монастыря Махерас, написанном прп. Нилом (XII—XIII в.): «Πε(ρὶ) τοῦ εἶναι ἄβατον τὴν μονὴν παντάλασι γυναιξί»⁵³. В 115 главе прп. Нил уточняет: «Женщинам... ни ради паломничества (обитель) не входима совершенно во весь век...»⁵⁴. В главе об абсолютной недопустимости в монастырь женщин после первого основного пункта следующими двумя говорится о запрете

⁵⁰ *Genesisius. Regum de Michaelē Theophili filio 82 // PG 109, 1096B*. См. подробнее: Παπαδημητρίου-Δούκας 2002. Σ. 66.

⁵¹ См.: *Nicolaus Mysticus. Opuscula diversa 199–206* (Ed. L. G. Westerink. Wash., 1981 (CFHB. Series Washingtonensis 20)).

⁵² См. славянский текст: «Женам же непроходиму быти отнюдь святыи се манастырь хошем, якоже закон и правила повелевают...» (Пентковский 2001. С. 388).

⁵³ *Nilus. Typicon monasterii Machaerados in Cypro 119* (Ed. I. Tsiknoroullous. Nicosia, 1969 (Πηγαι και Μελέται τῆς Κυπριακῆς Ἱστορίας 2)).

⁵⁴ *Nilus. Typicon monasterii Machaerados in Cypro 115* (Ibid.). Далее перечисляются другие запреты: на вкушение мяса, учение отроков и прочее.

вкушать мясо и о запрете устраивать школу грамотности для светских детей.

В Хрисовуле императора Алексея I Комнина запрещалось женщинам жить на о. Патмос, где Христул начинал строить монастырь Святого апостола Иоанна Богослова, но строителю монастыря пришлось смягчить это требование⁵⁵.

В Типиконе монастыря Георгия Пакуриана (1083 г.) запрещается супружеским парам жить рядом с монастырем.

В Типиконе монастыря Препоблагословенной (1118 г.) ясно запрещается певцам вход в женский монастырь⁵⁶.

В Типиконе мужского монастыря Спасителя мира (1152 г.) запрещается благотворительная помощь женщинам при входе в монастырь⁵⁷.

В Типиконе Афанасия Метеорского (XIV в.) запрещался вход женщинам на Святую Гору Метеор, где им нельзя было давать никакой пищи, даже если будут умирать от голода⁵⁸. Данный запрет подтвердил существовавшую и ранее традицию «аватона», имевшую место в окрестностях Метеор, с которой был лично знаком прп. Афанасий, расставшийся с супругой ради строгого подвижничества⁵⁹.

В «Завещании» патриарха Матфея (XIV—XV вв.) в специальной главе приводятся следующие запреты: не иметь животных женского пола, не допускать женщин усопших или живых, ни братьев, ни юношу меньше шестнадцати лет. О жене особо сказано, что она не должна быть «входящеисходящей» в сам монастырь, но допускаться только к пилону соборного храма⁶⁰.

Наказание за нарушение «аватона» могло быть очень суровым: женщины, ночующие в мужских монастырях, да будут отлучены от Церкви.

⁵⁵ Иначе рабочие отказывались заниматься строительством монастыря. Цит. по: Talbot 1996. P. 68.

⁵⁶ См.: Konidaris 2003.

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ Цит. по: Talbot 1996. P. 68.

⁵⁹ Vita Athanasii Meteoritae P. 259.

⁶⁰ См.: *Matthaeus I Patriarcha*. Testamentum 2 (Ed. I. Konidaris, C. Manaphes. АФ., 1981—1982 (Ἐπετηρὶς Ἐκκλησιαστικῆς Βυζαντινῆς Σπουδῶν 45). Σ. 472—510) («О имении всецело в монастыре или на подворье животных женского пола и женщине не входить внутрь монастыря и не быть погребомой в нем...»).

ви, а монахи, способствующие этому, какую бы должность они ни занимали, низвергаются. Во всяком случае, именно эти меры предлагает Виссарион Ларисский в своем «Ктиторском завещании»⁶¹.

Некоторые женские монастыри тоже обладали правом «аватона», например, монастырь Богородицы Преблагословенной, или Полной Благодати (Кехаритомени), основанный Ириной Дукуеной Комниной⁶². Для встречи с посетителями мужеского пола игуменья выходила к специальному киону-столпу в сопровождении нескольких пожилых монахинь⁶³.

При этом принцип «аватона» не распространялся на царские посещения монастырей в силу их редкости и особого статуса царей⁶⁴. В Типиконе патриарха Алексия I Студита говорится о возможности посещения Студийского монастыря царицей «для молитвы», при этом сопровождающие ее особы могут войти в монастырские врата и в храм для самого краткого посещения без встречи с кем-либо из монахов⁶⁵. В Типиконе монастыря Святого Иоанна Предтечи на горе Меникион делается следующее предписание: «Я поручаю, чтобы монастырь был совершенно неприступен для жен. Об этом я повелеваю Духом Святым, разрешая только время от времени августейшей особе и тем, кто с ней, ради поклонения святому, а другим неким никоим образом»⁶⁶. В столичном монастыре Богородицы Эвергетиды исключения могли делаться не только для царей, но и — согласно древней традиции⁶⁷ — для женщин знатного

⁶¹ *Vissarion Larissinus*. *Κτητορικὴ διαθήκη* (Ed. Βέης, Ἀθ., 1959. Σ. 24).

⁶² *Typicon monasterii Deiparae Cecharitomenes seu Gratiae-Plenae* (sub auctore Irene Ducaena Comnena) 17:743–744, 773–774; 80:2269–2270 (Ed. P. Gautier. P., 1985 (REB 43)).

⁶³ *Typicon monasterii Deiparae Cecharitomenes seu Gratiae-Plenae* (sub auctore Irene Ducaena Comnena) 4:325–334 (Ed. P. Gautier. P., 1985 (REB 43)).

⁶⁴ Konidaris 2003. P. 16.

⁶⁵ Пентковский 2001. С. 388.

⁶⁶ См.: *Acta monasterii sancti Joannis Prodromi in Monte Menoecio*. *Typicon monasterii s. Joannis Prodromi* (a. 1332) 170:28–33 (A. Guillou. P., 1955 (Bibliothèque Byzantine Documents 3)). И далее запрещается пребывать в монастыре юношам до 20-летнего возраста.

⁶⁷ Пример посещения монастыря двумя знатными женами. *Georgius Syceota*. *Vita sancti Theodori Syceota* 110:1–6 (Ed. A.-J. Festugière. Br., 1970 (SH 48)).

происхождения и положения⁶⁸. Эти исключения могли применяться и по отношению к более широкому кругу посетителей — ради погребения, поминовения, престольного праздника⁶⁹. Женщинам разрешалось присутствовать на богослужении престольного праздника — но только на Литургии⁷⁰.

Помимо этого, в монастырских типиконах предусматривается посещение обителей всеми желающими в день престольного праздника, а также разрешается служить священникам в женских монастырях⁷¹, а монахам — встречаться с самыми близкими родственниками.

Следует отметить и то, что в современной практике Церкви принцип аватона соблюдается в полном объеме в ряде наиболее строгих монастырей (например, в мужской обители Ставровуни на Кипре, где женщины могут молиться только в специальном храме за монастырскими стенами, но не в самом монастыре) и в основном заключается в запрете входить в монастырь и, следовательно, присутствовать на богослужениях лицам иного пола. В таком самом строгом варианте изначально устроено монашеское жительство и на Святой Афонской Горе.

4. ПРИНЦИП «АВАТОНА» НА АФОНЕ

Вселенский Патриарх Иоаким II, защищая в 1874 г. пребывание русских монахов на Афоне, вопреки попыткам турецкого правительства

⁶⁸ Acta Monasterii Theotoci Euergetae. Typicon (sub auctore Timotheo secundo conditore). 39:1196–1198 (Ed. P. Gautier. P., 1982 (REB 40)) (ср.: Typica Monastica, Constitutio monasterii Prodromi τοῦ Φοββεροῦ (sub auctore Joanne monacho) 55; 74:9–15 (A. Papadopoulos-Kerameus. St. Petersburg, 1913 (1976) (SB 21))).

В Типиконе монастыря Святого Маманта содержится сходное указание. При этом делается уточнение о погребении влиятельных лиц, значит, и жены допускались в рамках уступок, делавшихся царям и знати. Typicon monasterii sancti Mamantis (sub auctore Athanasio Philanthropeno) 27:4–9 (S. Eustratiades. Аθ., 1928 (Ελληνικά 1)).

⁶⁹ Typicon sive regula monasterii Theotoci Heliu Bomon (sub auctore Nicephoro Mystico) 27:1–8 (Ed. A. Dmitrievsky. К., 1895 (Opisanie liturgicheskikh rukopisei 1)).

⁷⁰ Здесь запрещается строить женский монастырь в пределах мужского. Typicon monasterii Theotoci Petritziotissae (sub auctore Gregorio Pacuriano) 23:1411–1414 (Ed. P. Gautier. P., 1984 (REB 42)).

⁷¹ *Palladius*. Historia Lausiaca 33, 2:4 (Ed. G. J. M. Bartelink. Verona, 1974). «Помимо священника и диакона никто да не пытается войти в монастырь жен, и то только в воскресенье».

выселить их со Святой Горы, в частности, просил своего чиновника конфиденциально передать министру иностранных дел Турции следующее: «... у православных есть на это место особое воззрение, по святости оно, что свидетельствует самое его название “Вертоград Панагии”, живущим на котором даны Богоматерью особые обетования и запрещен вход для женщин⁷², который служит преткновением в другом месте, что все и влечет с далекого Севера на Афон благоговейных русских, оставляющих Родину, звание, богатство и все близкое сердцу для того только, чтобы в этом далеком уголке приобрести себе душевное спасение»⁷³. Данное свидетельство полностью подтверждает монашеское предание, что Христос Спаситель сделал Афонскую гору уделом своей Матери, и более никакой из жен⁷⁴.

4.1. Неканонические значения *а́ватоу* применительно к Афону

В широком смысле «аватон» означает «суровое место, избираемое для подвигов». Так, Константинопольский патриарх Антоний IV в 1389 г. описывает основание монастыря Дионисиат иеромонахом Диониси-

⁷² И действительно, в Русском Пантелеимоновом монастыре запрет на вхождение лиц женского пола принимался всеми как естественная норма строгой монашеской жизни. В связи с вышеуказанными нападками на русских монахов планировалось создать Ново-Афонский монастырь на Кавказе, и старцы Пантелеимонова монастыря полагали, что со временем принцип «аватона» по образцу Афона появится и там: «1. Всего лучше, если избранное место будет подальше от селений. Примечание. Не говорю здесь, что оно должно быть ограждено указом от допущения женщин, — это не относится к дознанию местности, но к сведению иметь нужно, ибо рано или поздно это должно последовать» // Старцы-возобновители. Старец Макарий. 2016. С. 232.

⁷³ Старцы-возобновители. Старец Макарий. 2016. С. 221–222. В 1874 году совет турецких министров намеревался выслать русских афонских иноков вглубь Малой Азии, а «враждебная русским константинопольская печать сулила им недра Африки...» (Там же. С. 228).

⁷⁴ См. в «Житии Петра Афонского», составленном в Х в. Подробнее: Talbot 1996. P. 67–68. См. также в «Житии Петра Афонского», написанном свт. Григорием Паламой (PG 150, 1005AB). Помимо прочего, достойно внимания следующее личное замечание А. Талбот: «Параллель со Святой Горой можно найти в алтаре церкви в Византии, куда не допускали женщин, помимо Божией Матери» — на основании прочтения неопубликованной статьи Н. Maguire о расположении образов Божией Матери в византийских храмах (Talbot 1996. P. 68).

ем в месте «для многих непроходном, именуемом Скалой... (καὶ τοῖς πολλοῖς ἄβατον, Πέτραν καλοῦμενον)»⁷⁵.

Неприступная суровость Афона несовместима с дворцовыми нравами и обычаями, что приводит к интересному запрету на принятие в афонские обители высокопоставленных лиц. «Не разрешено святогорцам насаждать почтеннейших и из дворца в земле пустынной и непроходной (ἄβατῳ) и безводной»⁷⁶. Также слово ἄβατος просто может описывать запустение, которое постигает монастырь в случае небрежения, как в случае со скитом Глоссион при Великой Лавре⁷⁷.

4.2. Основные постановления и законодательные акты

Фактически «аватон» в своем каноническом смысле имел место с самого начала афонского жительство. Император Василий I Македонянин своим Сигиллием, запечатанным золотой печатью (883 г.) и данным для обители Иоанна Колова⁷⁸, защищая самоуправление и независимость Афона, запретил, в частности, вступать в область святого Афонского полуострова пастухам с их стадами. Отныне монахи Афона должны жить «без шума и смятения». В это время на Афоне жили монахи-отшельники, и это постановление было утверждено для их пользы. Вслед за данным Сигиллием был принят ряд дополнительных императорских указов, постепенно способствовавших независимости, самоуправлению и экономическому благосостоянию афонского жительство. При этом «нетревожное подвижничество монахов» исследователь афонского законодательства Н. Д. Пападимитриу-Дукас именуется первой темой в ряду «общих тем»⁷⁹.

⁷⁵ Acta Monasterii Dionysii. Declaratio Antonii patriarchae de statu monasterii Dionysii (a. 1389). L. 2—4 (Ed. N. Oikonomides. P., 1968 (AA 4). P. 66—67).

⁷⁶ Acta Montis Athonis. Narratio ex epistulis Alexii Comneni et Nicholai patriarchae 175:36—37 (Ed. P. Meyer. Amsterdam, 1965)).

⁷⁷ Ἐξεστὶ τοῖς Ἀγιορείταις μὴ φυτεύειν σεβαστοὺς καὶ ἀπὸ τοῦ παλατίου ἐν γῆ ἑρήμῳ καὶ ἄβατῳ καὶ ἀνύδρῳ.

⁷⁸ Acta Monasterii Lavrae. Donatio cellarum a Theodosio proto (a. 1353). L. 9—15 (A. Guillou, P. Lemerle, D. Papachryssanthou, N. Svoronos. P., 1979 (AA 8). P. 50—51).

⁷⁸ См. подробнее: Παπαδημητρίου-Δούκας 2002. Σ. 67, 68.

⁷⁹ Παπαδημητρίου-Δούκας 2002. Σ. 78.

Дальнейшие самые древние и важные законодательные акты:

1. В первом значительном документе, регламентирующем жизнь афонских монахов, — Типиконе (ок. 973—975⁸⁰) прп. Афанасия Афонского⁸¹ — в частности, приводится запрет на приобретение любого животного женского рода: «Да не будешь иметь животное женского пола для служебного использования, всецело отказавшись от (женского) пола»⁸².

Далее автор рекомендует монахам в случае необходимости пользоваться помощью благочестивых мужей, но не устраивать для себя и духовных чад подворья в миру, «где часто оказываются женщины...»⁸³.

2. В первом акте государственной власти, а именно Типиконе (972) императора Иоанна Цимисхия⁸⁴, в 16-й статье сказано: «Я приказываю не принимать молодых и безбородых людей и евнухов, которые приходят на Святую Гору для пострига»⁸⁵. Исключение возможно только по разрешению Прота и всех игуменов Святой Горы.

3. В Типиконе императора Константина Мономаха⁸⁶ (1045 г.) в 1-й статье приводится запрет на пребывание евнухов и безбородых юношей и предписывается изгнание таковых в случае нахождения на Афоне⁸⁷.

И. Конидарис указывает также на ряд последующих документов, относящихся к теме⁸⁸:

4. «Томос» и «Типос» Протата (1394 г.).

5. Хрисовул императора Мануила II Палеолога (1406 г.), в котором приводится запрет, похожий на Типикон императора Константина IX

⁸⁰ 959 г. (Konidaris 2003).

⁸¹ См. о нем: Παπαδημητρίου-Δούκας 2002. Σ. 89—93.

⁸² Μαυλάκης 1971. Σ. 602.

⁸³ См.: Μαυλάκης 1971. Σ. 602.

⁸⁴ См. о нем: Παπαδημητρίου-Δούκας 2002. Σ. 97—103, особо σ. 100, 101.

⁸⁵ Император запрещает также ввоз на Афон животных (статья 22), а игуменам особо запрещается иметь пары волов, за исключением Великой Лавры, которая может иметь одну пару (статья 23).

⁸⁶ См. о нем: Παπαδημητρίου-Δούκας 2002. Σ. 118—120.

⁸⁷ Также и с животными женского рода, которых можно пасти вне Афона. Исключение — Лавра Святого Афанасия с разрешением пасти коров на расстоянии 12 км от монастыря (статьи 3, 4). См.: Talbot 1996. Ρ. 69.

⁸⁸ Konidaris 2003.

Мономаха, с указанием, что под видом юношей на Афон могут проникать женщины.

И далее в источниках афонского права периода туркократии:

6. Сигилий патриарха Иоакима I (1498 г.)
7. Типикон патриарха Иеремии II (1574 г.)
8. Типикон о Проте (1780 г.)
9. Синодальный том сщмч. патриарха Григория V (1806 г.).
10. Внутренний регламент монастыря Ксенофонт (1839, 1905 г.)
11. Общие правила Святой Горы (1912 г.)

При этом основной акцент во всех распоряжениях делается на запрете вхождения на Святую Гору несовершеннолетних, безбородых⁸⁹, евнухов⁹⁰ и животных женского пола, в то время как запрет на вступление на Афон лиц женского пола подразумевается как более широкая правовая норма. К примеру, в актах Ксенофонта (1089 г.) сказано только: «Всякому безбородому вход на Святую Гору неприступен»⁹¹.

Впоследствии данная норма распространялась и на рабочих, а также на подозрительных лиц, хотевших спрятаться под маской рабочего или послушника⁹². Однако этот запрет был юридически зафиксирован только после создания Греческого государства⁹³.

⁸⁹ В Хрисовуле 1088 г. императора Алексея Комнина (Acta 6, 45–46) монастырское начальство, не принимающее мер по данному вопросу, подвергается отлучению. См.: Гавриил III Вселенский Патриарх. Соборный томос 1705 г. «Об управлении синаитами» (Ευθύμιος, μητρ. 2011. Σ. 643. Примеч. 18).

⁹⁰ См.: *Alexius Comnenus*. Typicon sancti Sabbae // BZ. 1894. Bd. 3. S. 168.

⁹¹ Acta Monasterii Xenophontis. Donatio et regulae monasterii Xenophontis (a. 1089) 71:31–32 (Ed. D. Papachryssanthou. P., 1986 (AA 15)).

«Впрочем согласно отеческим преданиям да будет соблюдаться, что всякому безбородому на Святую Гору вход неприступен, за исключением того, кому разрешено ныне ради трудов» (τοῦ λοιποῦ δὲ κατὰ τὰς π(α)τρικὰς παραδόσεις τηρηθεῖ, ὡς εἶναι παντὶ ἀγενηῶ ἢ τοῦ Ἁγίου Ὁρους εἰσοδος ἄβατος, πληὴν οὗ ἢ συγχώρησις νῦν διὰ τοὺς κόπους ἐγένετο).

⁹² См. статью 176 Учредительной хартии Святой Горы, согласно которой посещающие Святую Гору должны иметь диамонтирий.

⁹³ См. от 23.09.1839 под номером 7985/8056 энциклику Священного Синода Эладской Церкви.

Согласно постановлению Конституции Святой Горы (1924 г.), которое стало действовать с 1926 г.⁹⁴, «вход лиц женского пола на Афонский полуостров согласно правилам, существующим издревле, запрещается»⁹⁵. В проекте главного канонического кодекса Святой Горы в статье 7 предполагалось: «Запрещается внутрь Святой Горы вход женскому полу и безбородым юношам до 20 лет в каком-либо образе. Предел этих запретов — от веков как таковая посвященная Великая Вигла⁹⁶»⁹⁷. Однако это постановление запрещало, но не вводило наказаний и санкций за его несоблюдение. «Великая Вигла», или «великая стража», — это символ границы Афона с материковой части и тем самым указание на контролируемый и неприступный трудный пеший путь на монашеский полуостров.

И, наконец, законодательным актом № 2623 от 19 сентября 1953 г. было указано, что нарушение «аватона» наказывается тюремным заключением от двух месяцев до одного года. В современной Греции это наказание может быть заменено денежным штрафом.

4.3. Нарушения принципа «аватона» и их оценка

Почти что с самого начала афонской монашеской политики изредка происходили случаи нарушения монашеского уединения, которые — сквозь призму византийского монашеского законодательства, изложенного выше, — можно разделить на две категории: совершенно неприемлемые и те, против которых монахи не протестовали. К последним можно отнести посещения царских и высокопоставленных особ, а также — с учетом освободительной войны с Турцией в начале XIX в. — временное пребывание на Афоне беженцев. В основном все случаи касаются лиц женского пола, а нарушения по другим статьям оказываются менее значимыми и потому так часто не упоминаемыми.

⁹⁴ Утверждено Греческим государством, постановлением от 10/16 сентября 1926 г. См. статью 163 Общего канонизма Святой Горы, статья 4, 3β (*Καρακουλάκης* 2007. Σ. 642).

⁹⁵ Статья 186 Учредительной хартии Святой Горы (*Καρακουλάκης* 2007. Σ. 421).

⁹⁶ Досл. «Великая стража», местность в окрестностях Великой Лавры.

⁹⁷ *Καρακουλάκης* 2007. Σ. 314.

Во второй половине XI в. в начале царствования монахолюбивого императора Алексея Комнина несколько сотен пастухов-влахов поселились с семьями на Святой Горе вопреки уже сложившейся традиции инаковости Афона по отношению к миру. Влахские женщины в мужской одежде часто пасли стада в непосредственной близости от монастырей. Несмотря на протесты со стороны монахов проблема решалась на протяжении двух десятков лет. Патриарх Николай III Грамматик (1084—1111) издал распоряжение об удалении с Афона как влахов, так и тех монахов, которые поддерживали с ними отношения. Окончательно влахи были удалены с Афона в 1104 году, а смута среди монахов улеглась еще позже после личного вмешательства самого императора⁹⁸.

В середине XIV в. Елена, супруга сербского царя Стефана Душана, находилась вместе со своим мужем на Афоне несколько месяцев в течение 1347—1348 г. Данное пребывание сербской царицы на Афоне в период его подчинения Сербии было почетным исключением. Глава святого великомученика Пантелеимона, принесенная в дар Стефаном Душаном русскому Пантелеимонову монастырю, стала самой великой святыней русских монахов вплоть до настоящего времени.

В июне 1821 г., спасаясь от гнева турок, около 50 тысяч беженцев из Халкидики нашли себе пристанище в Кассандре и на Афоне⁹⁹. Естественно, что большую часть среди беженцев составляли женщины и дети¹⁰⁰. После скорого завоевания Афона турками, оставшимися здесь до 1829—1830 г., беженцы покинули Афон и удалились в другие места.

В «Путевых заметках» П. А. Благовещенского описано три случая прямого нарушения афонского «аватона» представительницами женского пола в середине XIX в.¹⁰¹ Первый из них произошел с монахами Пантелеимонова монастыря, второй коснулся представителей Дионисиата, а третий — пристани Дафни и монастыря Ксиропотам. Интерес-

⁹⁸ История Свято-Пантелеимонова монастыря до 1735 г. 2015. С. 45—46.

⁹⁹ «На Святой Горе беженцы существовали самостоятельно, не получая пропитания из монастырей... Среди беженцев вскоре начались голод и болезни» (История Свято-Пантелеимонова монастыря 1735—1912. 2015. С. 155—156).

¹⁰⁰ История Свято-Пантелеимонова монастыря 1735—1912. 2015. С. 157.

¹⁰¹ Благовещенский 1864. С. 56—58.

но, что если во втором и третьем случаях самих посетительниц ожидал жестокий конец — смерть, то в первом случае более всего пострадал сам русский монастырь. «С парохода вместе с прочими поклонниками сошла на берег Руссика и жена капитана пароходного... Одета очень эффектно и окруженная толпой офицеров, она весело подошла к монастырским воротам. Ужаснулись монахи, увидев эту гостью; столпившись у ворот и пропустив нескольких поклонников, они с угрозами захлопнули эти ворота перед самым носом красавицы. Муж ее, конечно, рассердился, обещал жаловаться, но ему сказали, что устав Афонский известен всему миру, что даже турки подчиняются ему, и капитан должен был притихнуть... “Искушение! Искушение!” — пронеслось из конца в конец по монастырю; отшельники взволновались...»¹⁰². «Кара не замедлила явиться. Вскоре после этого случая на Афоне было сильное землетрясение, от которого более всех пострадал монастырь русский»¹⁰³. Данное описание передает колорит эпохи и идею «неприступного приступного», ибо жена капитана, хоть и беспрепятственно высадилась на Афоне, в монастырь допущена не была.

Однако было бы несправедливо считать, что нарушения «аватона» в XIX в. были связаны только с Россией. Осенью 1850 г. высокопоставленный английский дипломат — на тот момент полномочный министр Великобритании в Турции — Ч. Стрэтфорд-Каннинг в сопровождении лиц женского пола посетил разные монастыри и скиты Афона. По воспоминаниям В. П. Титова — полномочного министра Турции со стороны России в тот же период — «Вселенский Патриарх, извещенный о том, что господин Каннинг едет в сопровождении своей семьи, утверждает, что напомнил ему это правило, но не отказал ему»¹⁰⁴. По данным, которые также приводятся у В. П. Титова, афонские монахи гостеприимно приглашали к себе своих гостей в полном составе, что вызвало как отрицательные, так и положительные оценки среди константинопольских греков¹⁰⁵. Однако незаконность этого деяния была

¹⁰² Благовещенский 1864. С. 56.

¹⁰³ Там же. С. 57.

¹⁰⁴ Цит. по: Смирнова 2013. С. 57.

¹⁰⁵ Там же.

совершенно очевидна и самому английскому послу, который нарочито хотел, с одной стороны, продемонстрировать свою силу и вседозволенность, а с другой — унизить авторитет Вселенского Патриарха¹⁰⁶. В продолжение данного инцидента грекам пришлось договариваться с Портой на будущее «об охране веками освященных афонских традиций от прихотей европейских дипломатов»¹⁰⁷.

По не очень уверенному свидетельству известного русского литургиста А. А. Дмитриевского в одном из писем известного дипломата, бывшего посла России в Константинополе Н. П. Игнатьева говорится «о пребывании посла на Афоне и о том, что жена его и другие дамы, прибывшие с послом на пароходе, якобы выходили на Гору, имели свидание с о. Макарием в кельи и угощались последним»¹⁰⁸. Сам автор подвергает сей слух, переданный ему кем-то, сомнению. Но даже в случае подлинности пересказанной истории она всего лишь подтверждает более древнюю византийскую практику возможности исключений для высокопоставленных лиц, к каковым, несомненно, относился граф Н. П. Игнатьев.

Драматичные события XX в. — революция в России и восстание северной Греции против турецкого владычества — способствовали появлению новых угроз афонскому «аватону». 7 мая 1923 г. по запросу греческого министерства консульство Королевства сербов, хорватов и словенцев в Салониках сообщило о проекте строительства военного госпиталя на территории Афона, а именно: в зданиях русского Свято-Пантелеимонова монастыря предполагалось найти место для 3500 представителей греческой армии. Для данного госпиталя были наняты 200 медсестер. Однако в силу разных причин данный проект не был реализован¹⁰⁹.

Последние несанкционированные перемещения мирян на Святую Афонскую Гору произошли во время гражданской войны в Греции

¹⁰⁶ См.: Смирнова 2013. С. 58.

¹⁰⁷ Там же.

¹⁰⁸ И далее: «Пишет очевидец, но что-то невероятно. Сообщите, если что-нибудь помните по этому делу» (А. Дмитриевский. 11 декабря 1904 г. Киев // Переписка монаха Матфея (Ольшанского) 2015. С. 209). А. А. Дмитриевский был знатоком жизни архимандрита Макария, о чем свидетельствует его книга: Дмитриевский 1895.

¹⁰⁹ История Свято-Пантелеимонова монастыря 1912–2015. 2015. С. 255.

1946—1949 годов между прокоммунистической Демократической армией Греции и войсками королевского правительства. В данный период Святая Гора, и так переживавшая кризис, стала в очередной раз местом прибежища для беженцев, с одной стороны, и местом для вылазок партизанских отрядов греческих коммунистов, в составе которых были и женщины, с другой. В 1948 г. представители коммунистических сил хотели даже изменить устав Святой Горы, но эти предложения не были реализованы¹¹⁰.

Впоследствии несколько женщин высадились на Афоне в рамках его посещения участниками 9-й международной конференции византологов в 1953 г.

Следует отметить и то, что и сами русские ученые, блестящие знатоки рукописей, не всегда осознавали важность афонского аватона. В конце XIX в. приват-доцент Московского университета П. А. Лавров (впоследствии известный славист, издатель славянских житий св. равноапостольных братьев Кирилла и Мефодия)¹¹¹ в ученой переписке с библиотекарем Пантелеимонова монастыря монахом Матфеем (Ольшанским) искренне сетовал: «Как жаль, что на Афоне укоренился обычай не пускать женщин (не говорю на постоянное жительство), а на поклонение хотя бы; не будь в этом затруднения, я бы пробыл здесь гораздо дольше и вернулся бы с огромным количеством материала...»¹¹². А другой исследователь профессор Киевской духовной академии К. Д. Попов¹¹³ в переписке с тем же лицом недоумевал: «Что представляет из себя на-

¹¹⁰ Ангелопулос 1997. С. 49. Цит. по: История Свято-Пантелеимонова монастыря до 1735 г. 2015. С. 525.

¹¹¹ Лавров Петр Алексеевич (1856—1929) — филолог-славист, член-корреспондент Санкт-Петербургской Академии Наук (1902), академик Академии Наук СССР (1923). См. о нем подробнее: Переписка монаха Матфея (Ольшанского) 2015. С. 321—322.

¹¹² П. Лавров. 25 августа 1895 г. Приложен конверт, адресованный отцу Матфею: Досточтимому библиотекарю Пантелеимоновского на Святой Горе монастыря отцу Матфею от П. А. Лаврова. Угол Штатного и Остоженки свой дом. На конверте помета карандашом: Афон. 10.09.1895 г. Ответ. 14.10.1895 г.; еще 8.03.1896 г. // Переписка монаха Матфея (Ольшанского) 2015. С. 324.

¹¹³ Константин Дмитриевич Попов (1849—1911). Выпускник Киевской духовной академии, а позднее профессор патристики в ней же.

ходящийся на Афоне городок Кария? Живут ли там одни мужчины или есть и женщины? Ответы на эти вопросы прояснят то, что говорится большей частью неясно об Афоне и Вашем монастыре в разных книжках...»¹¹⁴.

5. БОЛЕЕ ШИРОКИЙ СПЕКТР ЗНАЧЕНИЙ «АВАТОНА»

Если шире взглянуть на понятие «аватон», то оно может означать:

1. Неприступность алтарей новозаветных храмов для женщин, возможно, как продолжение древних традиций, античной и ветхозаветной. Согласно древним свидетельствам, в частности, были недоступны для женщин: алтарь ветхозаветного храма, о чем писал Иосиф Флавий в «Иудейских древностях»¹¹⁵ (ἑσπετέρῳ δὲ κακείνου γυναιξὶν ἄβατον ἦν τὸ ἱερόν.); алтарь одного из языческих храмов (о чем сохранилось свидетельство в «Библиотеке» свт. Фотия)¹¹⁶. Очень часто и у Флавия, и у других авторов алтарь Иерусалимского храма, Святая Святых, именовался «аватоном»: «... и весь храм именовался святым, а неприступное среди четырех колонн святое святого...»¹¹⁷.

Ориген сравнивал неприступность святого святых с глубинами человеческой души¹¹⁸ так же, как и позднее свт. Иоанн Златоуст¹¹⁹.

Свт. Григорий Нисский пишет о неприступности места Иерусалимского храма после его разрушения¹²⁰.

¹¹⁴ 21 июня 1899 г. Киев // Переписка монаха Матфея (Ольшанского) 2015. С. 410.

¹¹⁵ *Flavius Josephus. Antiquitates Judaicae* 15, 419:1–2 (Ed. B. Niese. B., 1890. Vol. 4 (1955)).

¹¹⁶ *Photius. Bibliotheca* 186 (Ed. Bekker p. 140b:11–15).

¹¹⁷ *Flavius Josephus. Antiquitates Judaicae* 3, 125:4–126:1 (Ed. B. Niese. B., 1890. Vol. 1).

καὶ ὁ μὲν πᾶς ναὸς ἅγιον ἐκαλεῖτο, τὸ δ' ἄβατον τὸ ἐντὸς τῶν τεσσάρων κίονων τοῦ ἁγίου τὸ ἅγιον.

¹¹⁸ *Origenes. Selecta in Psalmos* [Dub.] (fragmenta e catenis) 26 // PG 12, 1280:30–33.

¹¹⁹ *Ioannes Chrysostomus. Expositiones in Psalmos* 133 // PG 55, 386:26–29.

¹²⁰ *Gregorius Nyssenus. Oratio catechetica* 18:47–51. Ср. сходное словосочетание и общий смысл у Евсевия:

Eusebius. Demonstratio evangelica 6, 18, 10:5–6 (Ed. I. A. Heikel. Leipzig, 1913 (GCS 23)). ὡς ἐξ ἐκείνου καὶ εἰς δεῦρο πάντων ἄβατον αὐτοῖς γενέσθαι τὸν τόπον.

А в «Амфилохиях» свт. Фотий писал уже о новозаветном святилище: «Закон строгости и благочестия хвалит женщин, которые не пре-
вращают неприступное жертвенника в то, куда можно войти...»¹²¹.

2. Неприступность особых святых благословенных гор. Так, неприступна гора Синай, по описанию Иосифа Флавия, на которую взшел Моисей Боговидец¹²². Неприступная гора — это особое место для крайнего подвижничества¹²³. Неприступна гора, на которой поселился Симеон Столпник Младший¹²⁴. Неприступна Галисийская гора в Малой Азии, на которой поселился св. Лазарь¹²⁵. Основатель монастыря Махерас избирает неприступную гору вместе со своим учеником¹²⁶. Иногда неприступная гора — это образ духовной высоты и восхождения¹²⁷. Левый склон неприступной горы — место обретения потерянных овец¹²⁸. Албин временно удалялся на неприступные горы для занятий¹²⁹.

Неприступная для людей и зверей гора может молитвенными подвигами стать «приступной» для святых¹³⁰.

А в Сигиллии патриарха Нифона (акты Протата, 1312 г.) говорится о высочайшем созерцательном идеале уединения и безмолвия, «неприступном для всяческого народа», который можно осуществить на

¹²¹ Photius. *Amphilochia* 317:6–8 (Ed. V. Laourdas, L. G. Westerink. Leipzig, 1987. Vol. 6, 1. P. 124).

¹²² Philo *Judaicus*. *De vita Mosis* (lib. i–ii). 2, 70 (Ed. L. Cohn. B., 1902 (B., '1962) P.119–268).

¹²³ Philagathus. *Homiliae* 34, 11 (Ed. G. Rossi Taibbi. Palermo, 1969 (Istituto Sicilia-
no di Studi Bizantini e Neoellenici. Testi e Monumenti 11)).

¹²⁴ *Vitae Symeonis Stylitae Junioris* 65 (Ed. P. van den Ven. Br., 1962 (SH 32)).

¹²⁵ *Epitome vitae S. Lazari*. L. 52–57 (Ed. H. Delehaye. Br., 1910 ('1965). P. 607–608).

¹²⁶ Nilus. *Typicon monasterii Machaerados in Cyprio* 7:3–7 (Ed. I. Tsiknopoullos. Ni-
cosia, 1969 (Πηγαί και Μελέται τῆς Κυπριακῆς Ἱστορίας 2)).

¹²⁷ Michael *Psellus*. *Theologica* (Gautier) 94:30–37 (Ed. P. Gautier. Leipzig, 1989).

О восхождении ума на неприступную гору.

¹²⁸ *Vita Sancti Auxentii* // PG 114, 1385:25–26.

¹²⁹ *Agathangelus*. *Historia Armeniae* (versio Graeca). 154:1–3 (Ed. G. Lafontaine. Louvain-la-Neuve, 1973 (Publications de l'institut orientaliste de Louvain 7)).

¹³⁰ *Constitutio monasterii Prodromi τοῦ Φοβεροῦ* (sub auctore Joanne monacho). 2; 6:17–19 (Ed. A. Papadopoulos-Kerameus. St. Petersburg, 1913 ('1976) (SB 21)).

Святой Афонской Горе: «А созерцающих и слушающих о нем удивительно поражая, заставляет к нему устремиться бегом... Так вот те, кто в древности обрели царское благоволение к любомудрию по Богу как чистому и непроходному для всякого народа и устремляют мысль к Богу... особо восхищаются открытой добродетелью Горы...»¹³¹.

6. МОНАХ НА ОСТРОВЕ И В ГОРОДЕ ПО УЧЕНИЮ ПРП. СИМЕОНА НОВОГО БОГОСЛОВА

Одним из самых ярких образов монашеского «аватона» оказывает сравнение монастыря с островом в 41 гимне прп. Симеона Нового Богослова.

«Обитель словно остров среди моря.
Должны в ней жить, а весь бурлящий мир
Им неприступен совершенно станет,
Утверждена вокруг как будто пропасть
Их собственной обители. Не могут
Попасть в нее миряне, но и братья
Попасть к ним, страстно вокруг себя взирая,
Ни в сердце и уме о них припомнить,
Но мертвецами к мертвым относиться,
Бесчувственное к ним имея чувство...»¹³².

В 6-м нравственном слове преподобный Симеон показывает внутренний смысл «аватона», не зависящий от внешнего пребывания монаха в уединении. Монах, идущий «посреди большого города», называется «единственным во всем мире, как человек, пребывающий в непроходимой пустыне...»¹³³. Два сравнения прп. Симеона, сделанные в конце X или в самом начале XI в., показывают глубокое духовное осмысление, мистический взгляд на монашеское призвание. Если в «большом городе» можно легко усмотреть указание на Константино-

¹³¹ Acta Monasterii Protatorum, Sigillum Niphonis patriarchae (a. 1312). L. 25–31 (Ed. D. Papachryssanthou. P., 1975 (AA 8). P. 245).

¹³² Symeon Neotheologus. Hymnus 41:249–258 (Ed. A. Kambylis. B. — New York, 1976 (Supplementa Byzantina 3)).

¹³³ Symeon Neotheologus. Oratio ethica 6:237–241 (Ed. J. Darrouzès. P., 1967 (SC 129). P. 137).

поль, то «непроходимая пустыня» — это, в том числе, и место сурового афонского жительства, на что косвенно указывает и первое яркое сравнение монастыря с островом. Возможность бегства от мира даже в гуще мира, сформулированная в самом начале афонской общежительной традиции, была не революционной теорией, а выражением сути высокого аскетического идеала, зависящего от внешних обстоятельств, но не полностью определяемого ими. Именно это духовное значение «аватона» должно осолить его канонический аспект, который сам по себе не мог решить проблему духовного совершенства¹³⁴.

7. ОСНОВНЫЕ ИТОГИ

Таким образом, в христианской литературе, и особенно в монашеской и монастырской традиции, термин «аватон» имеет два основополагающих смысла:

1. Непрístupный в смысле запрета.

2. Непрístupный в смысле призыва к достижению таинственного богообщения.

Афонская Гора была непрístupной как для жен, которым нельзя было на нее входить, так и для самих подвижников, которые могли познакомиться с ее суровостью по мере подъема на вершину.

При изучении ряда определяемых слов возникает следующий ассоциативный ряд: святилище, алтарь, гора, полуостров, монастырь, остров.

Несомненно, что представление об «аватоне» как о внешнем запрете не всегда коррелирует с высокими духовными задачами и целями. Однако если запретительно-ограничительный характер «аватона» более приложим к монастырям, то подвижническо-мистический — к Афонской непрístupной вершине. Аскет и подвижник, покидая монастырь, ради

¹³⁴ Ср.: *Ioannes Chrysostomus*. In illud: *Salutate Priscillam et Aquilam*. Sermo 1 // PG 51, 190:53–56.

«Вот и здесь муж был и жена, и они занимались в мастерской и показали более тщательное любомудрие чем те, кто жил в монастырях» (Ἰδοὺ καὶ ἐνταῦθα ἀνὴρ ἦν καὶ γυνή, καὶ ἐργαστηρίων προεστῆκεσαν, καὶ τέχνην μετεχειρίζοντο, καὶ τῶν ἐν μοναστηρίοις ζώντων ἀκριβεστέραν ἐπεδείξαντο πολλῶ τὴν φιλοσοφίαν).

крайнего совершенства восходил на высоту¹³⁵, преодолевая неимоверные трудности. Преодоление «аватона» — это путь сораспятия, который приводил к радости Воскресения и Совоскресения Спасителю.

Возникает вопрос: почему в Афонском законодательстве ничего не говорилось о запрете женам входить на Афон? В значительной степени на него ответили специалисты: И. Конидарис и А.-М. Талбот, ссылаясь на общее церковное право. К их оценке можно сделать одно небольшое добавление. В ряде поздневизантийских монастырских типиконов, в главе об «аватоне», прежде всего, как видно из Типикона монастыря Махерас, говорилось о запрете женам входить на Афон, а потом делалось добавление о запрете устраивать школы для детей и прочее. Таким образом, тема полноценного «аватона» прочитывается и в афонских запретах, которые даже и без упоминания жен, подразумевали строгую инаковость Афона миру. При этом афонское законодательство имело по-преимуществу внутренний характер, то есть занималось налаживанием и улучшением уже существовавших принципов на основе «аватона». Можно вспомнить и афонскую версию аскетических правил свт. Василия Великого, названную Мисогина (Женоненавистнической) из-за того, что обращения в женском роде были переделаны на обращения в мужском роде¹³⁶. Быть может, упоминание жен было обусловлено стремлением изложить монашескую уставность в как можно более целомудренном и одновременно неоскорбительном ключе.

При входе в современный Пантелеимонов монастырь помещена огромная фотография — копия негатива светописанного образа — чуда явления Божией Матери среди афонских сирмахов¹³⁷, получавших милостыню. Эта фотография подтверждает подвижнический настрой русских монахов, которые так же, как и греческие, жили с простейшим чувством своей изъятости из обычного человеческого мира в особый удел Божией Матери¹³⁸.

¹³⁵ См. видеозапись доклада игумена Дионисия «Восхождение» в византийской литературе как образ духовного совершенства: на основании духовной экзегезы Пс. 83,6» (<http://www.mpda.ru/video/text/4448360.html>).

¹³⁶ См.: Михайлов, Дионисий (Шленов), иером. 2004.

¹³⁷ 3 сентября (21 августа ст. ст.) 1903 г.

¹³⁸ Описание явлений Божией Матери могло бы составить материал для отдельной статьи. См., например, рассказ о Иеронима о видении Божией Матери одному монаху

Накануне 2017 г., когда в России будут отмечать печальный столетний юбилей со времени Октябрьской революции, уместно вспомнить опасение молодого русского афонского монаха: «... этот инок сильно скорбел о том, что царя в России больше нет, а между тем безбожники захватили в свои руки власть и распоряжаются всем. Он думал так: “Так же вот и сюда, в обитель, хотят привезти много раненых, и за ними будут ухаживать сестры милосердия. Женщины так войдут на Святую Гору! А вот царь-то не допустил бы этого!”» Однако явившийся монаху в таинственном ведении старец Иероним рассеял одолевавшие его сомнения: царство восстановится, а Святая Гора сохранит свою идентичность¹³⁹.

Однородность таких вроде бы разнородных понятий подчеркивает исключительную роль монашества не только для Церкви, но и в мировой истории...

ЛИТЕРАТУРА

Ангелопулос 1997 — *Ангелопулос А.* Монашка заједница Свете Горе. Хиландар, 1997. [*Angelopoulos A.* Monashka zajednitsa Svete Gore (Monastic community of Holy Mountain). Khilandar, 1997.]

Благовещенский 1864 — *Благовещенский П. А.* Афон. Путевые впечатления Н. А. Благовещенского. СПб., 1864. [*Blagoveshchensky P. A.* Afon. Putevye vpechatleniia N. A. Blagoveshchenskogo (Athos. Travel experiences of N. A. Blagoveshchensky). Saint Petersburg, 1864.]

Дионисий (Шленов), игумен 2013 — *Дионисий (Шленов), игумен.* Три монашеских обета: каноническое и богословское содержание // Монастыри и монашество: традиции и современность: I Международная богословская научно-практическая конференция 23–24 сентября 2013 г., Свято-Троицкая Сергиева Лавра. М., 2013. С. 115–156. [*Dionisius (Shlenov), hegumen.* Tri monasheskikh obeta: kanonicheskoe i bogoslovskoe sodержanie

из братии, недовольному трапезой (История Свято-Пантелеимонова монастыря 1735–1912. 2015. С. 220–221) или повеление Божией Матери в троекратном явлении духовнику отцу Нифонту о необходимости творения милостыни игумену обители отцу Макарию (Русский афонский отчетник 2012. С. 300.)

¹³⁹ См. подробнее: Старцы-возобновители. Старец Макарий. 2016. С. 305–306.

(The three monastic vows: canonical and theological content) // *Monastyrī i monashestvo: traditsii i sovremennost'*: I Mezhdunar. bogosl. nauch.-prakt. konf. 23–24 sent. 2013 g., Sviato-Troitskaia Sergieva Lavra (Monasteries and monasticism: tradition and modernity: First International Theological scientific-practical conference, 23–24 September 2013, Holy Trinity St. Sergius Lavra)]. Moscow, 2013. P. 115–156.]

Дмитриевский 1895 – Дмитриевский А. А. Русские на Афоне: Очерк жизни и деятельности игумена Русского Пантелеимоновского монастыря священно-архимандрита Макария (Сушкина). СПб., 1895. [Dmitrievsky A. A. Russkie na Afone: Ocherk zhizni i deiatel'nosti igumena Russkogo Panteleimonovskogo monastyria sviashchenno-arkhimandrita Makariia (Sushkina) (Russians on Athos: Essay on the life and activities of the abbot of the Monastery of the Russian St. Panteleimon's monastery by archimandrite Makarius (Sushkin)). Saint Petersburg, 1895.]

История Свято-Пантелеимонова монастыря до 1735 г. 2015 – История Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне с древнейших времен до 1735 года. Святая Гора Афон, 2015 (РА 4). [Istoriia Russkogo Sviato-Panteleimonova monastyria na Afone s drevneishikh vremen do 1735 goda (The history of Russian St. Panteleimon Monastery on Mount Athos, from ancient times to 1735). Holy Mount Athos, 2015.]

История Свято-Пантелеимонова монастыря 1735–1912. 2015 – История Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне с 1735 до 1912 года. Святая Гора Афон, 2015 (РА 5). [Istoriia Russkogo Sviato-Panteleimonova monastyria na Afone s 1735 do 1912 goda (The history of Russian St. Panteleimon Monastery on Mount Athos, from 1735 to 1912). Holy Mount Athos, 2015.]

История Свято-Пантелеимонова монастыря 1912–2015. 2015 – История Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне с 1912 до 2015 года. Святая Гора Афон, 2015 (РА 6). [Istoriia Russkogo Sviato-Panteleimonova monastyria na Afone s 1912 do 2015 goda (The history of Russian St. Panteleimon Monastery on Mount Athos, from 1912 to 2015). Holy Mount Athos, 2015.]

Михайлов, Дионисий (Шленов), иером. 2004 – Михайлов П. Б., Дионисий (Шленов), иером. и др. Василий Великий // ПЭ. 2004. Т. 7. С. 131–

191. [Mikhailov P. B., Dionisii (Shlenov), ierom. i dr. Vasilii Velikii (Basil the Great) // Pravoslavnaia Entsiklopediia (Orthodox Encyclopedia). 2004. T. 7. S. 131–191.]
- Пентковский 2001 — Пентковский А. М. Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М., 2001. [Pentkovsky A. M. Tipikon patriarkha Aleksii Studita v Vizantii i na Rusi (Typicon of Patriarch Alexius the Studite in Byzantium and in Russia). Moscow, 2001.]
- Переписка монаха Матфея (Ольшанского) 2015 — Переписка библиотекаря Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне отца Матфея с учеными востоковедами России и других стран. Святая Гора Афон, 2015 (РА 11). [Perepiska bibliotekaria Russkogo Sviato-Panteleimonova monastyria na Afone ottsa Matfeia s uchenymi vostokovedami Rossii i drugikh stran (The correspondence between father Matthew, librarian of the Russian St. Panteleimon Monastery on Mount Athos and Orientalist scholars in Russia and other countries). Holy Mount Athos, 2015.]
- Русский афонский отчетник 2012 — Русский афонский отчетник XIX–XX веков или избранные жизнеописания русских старцев и подвижников, живших на Афоне в XIX–XX веках. Святая Гора Афон, 2012 (РА 1). [Russkii afonskii otechnik XIX–XX vekov ili izbrannye zhizneopisaniia russkikh startsev i podvizhnikov, zhiвшikh na Afone v XIX–XX vekakh (Russian Athonite Paterticon of the XIX–XX centuries or selected biographies of Russian elders and ascetics who lived on Mount Athos in the XIX–XX centuries). Holy Mount Athos, 2012.]
- Смирнова 2013 — Смирнова И. Ю. Поездка британского посла в Константинополе Ч. Стрэтфорда-Каннинга на Афон (1850 г.) в документах Архива внешней политики Российской империи // Отечественные архивы. 2013. № 4. С. 53–60. [Smirnova I. Yu. Pоеzdka britanskogo posla v Konstantinopole Ch. Stretforda-Kanninga na Afon (1850 g.) v dokumentakh Arkhiva vneshnei politiki Rossiiskoi imperii (Visit of Charles Stratford Canning, the British ambassador to Constantinople, to Mount Athos (1850) as described by the documents of the Archive of Foreign Policy of the Russian Empire) // Otechestvennye arkhivy (Domestic archives). 2013. № 4. P. 53–60.]
- Старцы-возобновители. Старец Макарий. 2016 — Старцы-возобновители Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне. Ч. 2. Игумен

- русских афонцев — старец Макарий. Святая Гора Афон, 2016 (РА 9.2). [Startsy-voznoviteli Russkogo Sviato-Panteleimonova monastiria na Afone. Chast' 2. Igumen russkikh afontsev — starets Makarii (Elders-restorers of the Russian St. Panteleimon Monastery on Mount Athos. Part 2. Abbot of the Russian Athonites — Elder Macarius). Holy Mount Athos, 2016.]
- Beck 1978 — *Beck H.-G.* Das byzantinische Jahrtausend. München, 1978.
- Δορόθεος 1985 — *Δορόθεος, μοναχός.* Άβατον // *Δορόθεος Βατοπεδινός, μοναχός.* Άγιον όρος. Μύηση στη ιστορία του και στη ζωή του. Μέρος Β'. Κατερίνη, 1985. Σ. 6.
- Ευθύμιος, μητρ. 2011 — *Ευθύμιος, μητρ. Αχελώου.* Άβατον, Τò δέος τής χαρισματικής τελείωσης τής φύσης // Άνατολικός Όρθόδοξος Μοναχισμός. Τ. 3. Κέρκυρα, 2011. Σ. 637—646.
- Frazer 1982 — *Frazer Ch. A.* Late Roman and Byzantine Legislation on monastic life from the Forth to the Eighth Centuries // *Church History.* 1982. Vol. 51. 3. P. 263—279.
- Καρακουλάκης 2007 — *Καρακουλάκης Ε.* Διοίκηση και όργάνωση τοῦ Άγίου Όρους. Ι. Μ. Κουτλουμουσίου. Άγιον Όρος, 2007.
- Konidaris 2003 — *Konidaris I.* The Mount Athos. Avaton. 2003.
- De Meester 1942 — *De Meester P.* De monachico statu juxta disciplinam byzantinam. Statuta selectis fontibus et commentariis instructa. Typis polyglottis Vaticanis, 1942.
- Μαμαλάκης 1971 — *Μαμαλάκης Ι. Π.* Τò Άγιον Όρος δια μέσου τῶν αιώνων. Θεσσαλονίκη, 1971.
- Παπαδημητρίου-Δούκας 2002 — *Παπαδημητρίου-Δούκας Ν. Δ.* Άγιστετικοί θεσμοί. Αθ., 2002.
- Ράλλης 1898 — *Ράλλης Κ.* Περί τοῦ άβάτου τῶν μοναστηρίων κατὰ τò δίκαιον τής Όρθοδόξου Άνατολικής Έκκλησίας. Αθ., 1898 (1908).
- Talbot 1996 — *Talbot A.-M.* Women and Mt. Athos // *Mount Athos and Byzantine monasticism.* Aldershot — Brookfield (Vt.) — Singapore etc., 1996. P. 67—80.

Abstract

Dionysius (Shlenov), hegumen. The concept of “Avaton” (ἄβατον) in Christian literature and Byzantine monastic tradition

The article discusses the concept of the “Avaton” (ἄβατον), which translated literally from the Greek language means “inaccessibility” of a particular place or event. This concept and the corresponding practice acquires particular importance in the history of Byzantine monasticism in general, and of the Holy Mount Athos in particular. Although medieval Athonite acts and documents make no mention of the ban on women visiting Mount Athos, the ban is always implied. Different attitudes to the non-compliance with the “Avaton” confirms the Byzantine practice of exceptions for distinguished visitors. In today's world Athos' “Avaton” is a sort of symbol of monastic rigor and purity of faith. The fact that the opposite sex is denied access to the Holy Mountain's monasteries is not considered in the Orthodox Church as discrimination, but rather as a realization of the possibility of the monastic ideal in the most favorable conditions. From the perspective of the tradition of the Church, the ascetic monk, praying for peace, brings to the world no less grace than he who takes an active role in the world. In the year of the 1000th anniversary of Russian presence on Mount Athos, the understanding of the multifaceted meaning “Avaton” helps evaluate the feats of Russian monasticism in the cradle of the monastic tradition of the second millennium.

Keywords: monk, canons, Byzantium, Holy Mountain Athos, feat of solitude, mountain, inaccessible, interdiction.

А. Ю. СИТАЛО

КРИТИКА МИРОСЛАВОМ ВОЛЬФОМ
ЭККЛЕСИОЛОГИИ МИТРОПОЛИТА ИОАННА
(ЗИЗИУЛАСА)

УДК 261.8 (260.1)

Аннотация

В исследовании выявляются основные критикуемые Мирославом Вольфом, богословом свободных протестантских церквей, положения евхаристической экклесиологии митрополита Иоанна (Зизиуласа). Оба богослова известны как эксперты межхристианского диалога современности: один — с православной, другой — с протестантской стороны. Цель митрополита Иоанна — раскрыть в систематическом изложении необходимость для человеческого индивидуума евхаристического общения в Церкви как Теле Христовом. Задача Вольфа — обосновать право экклесиологии протестантских общин быть равно представленными в экуменическом диалоге с католиками и православными. Для этого он пытается отойти от любых эксклюзивистских воззрений, в том числе и внутри своей традиции, методами богословской школы Мольтмана. В то время как митрополит Иоанн предлагает видеть во внутритроичных отношениях «один — многие» обоснование для иерархических отношений в Церкви, Вольф, напротив, предлагает видеть в ее устройстве отражение перихорезиса Божественных Лиц. Он формулирует критерий открытости: конгрегация является в полной мере церковной, только если она открыта навстречу другим церквям. В статье показано, в чем конкретно и на каких основаниях он остается при этом далек от православной позиции в координатах Зизиуласа.

Ключевые слова: митрополит Иоанн Зизиулас, Мирослав Вольф, протестантизм, экклесиология, критика, личность, индивидуум, иерархия, перихорезис, экуменизм, евхаристическая экклесиология.

ВВЕДЕНИЕ

«Предшественники мои, и притом гораздо лучше меня, не могли, однако, удовлетворительно опровергнуть последователей Валентина, потому что не знали их учения»¹, — писал во II в. священномученик Иринея Лионский о современной ему борьбе против ересей. Данная статья является попыткой разбора той критики, которой подвергаются сегодня православные богословы со стороны протестантов, для того чтобы в дальнейшем дать им, по словам святого, удовлетворительное опровержение.

а) Богослов, который наводит мосты

Мирослав Вольф (род. в 1956 г.) — хорватский протестантский «богослов, который наводит мосты», профессор богословия Йельского университета. Под руководством известного лютеранского профессора Юргена Мольтмана он получил степень доктора богословия. Его постдокторская диссертация была опубликована на немецком языке в 1996 г. как «Trinität und Gemeinschaft: Eine Ökumenische Ekklesiologie» («Троица и общество: экуменическая экклезиология»). На английский язык переведена в 1998 году как «After Our Likeness: The Church as the Image of the Triune God» («По подобию Нашему: Церковь как образ Троицы»). На русском языке издана в 2012 году².

¹ *Иринея Лионский, свт.* Против ересей. Предисловие к IV книге.

² Существенным недостатком русского перевода является путаница в переводе терминов *person, individual, personhood*. Одним из примеров непростительной ошибки является место в пересказе Вольфом учения Зизиуласса (Вольф 2012. С. 101–102), где говорится, что Христос «один одновременно представляет собой все многообразие отдельных человеческих ипостасей. Христос полностью лишен тварной человеческой природы благодаря эсхатологическому Духу общения...». Читатель представляет себе либо глубину докетического заблуждения в трудах митрополита Зизиуласса, либо грубое искажение, на которое идет в своей критике Вольф, обвиняя оппонента в лишении Христа человеческой природы, но на деле оказывается, что это литературный перевод дословного выражения «деиндивидуализация Христа происходит через эсхатологический Дух общения» (*deindividualization of Christ comes about through the eschatological Spirit of communion*) и что повсюду «*deindividualization*» неправильно переводится как «отказ от тварной природы». Все цитаты из книги в данной статье приводятся по единственному переводу.

Сам его учитель, «работая с православными богословами на конференции по мировой миссии в Бангкоке (1972—1973 гг.)... впервые был побужден к развитию социальной доктрины Троицы. Из Православия он узнал, что тринитарное богословие не обязательно иерархично, но фундаментально общинно», — пишет в статье о методах, мотивации и тринитарном мышлении у Юргена Мольтмана Скотт Эйблс³.

Отзвуком такой направленности у Вольфа, ученика Мольтмана, является главный посыл его богословия — по-своему воплотить этот принцип божественной внутритроичной жизни и любви во взаимоотношениях между деноминациями, верами, этническими группами, а также в конкретных политических, глобализационных и бизнес-процессах — во взаимоотношениях между сакральным и секулярным.

б) Экклесиологическая программа экуменического диалога

В 1985 году Вольф становится членом пятидесятнической стороны официального межхристианского диалога между Римско-католической церковью и пятидесятниками. Такая интенсивная экуменическая занятость приводит Вольфа к исследованию связи между Церковью как сообществом и Троицей.

Общим недостатком всех конфессиональных экклесиологий является, по его мнению, ошибочное представление о том, что существует единственно верная экклесиология, будто «в своем откровении Бог указал нам вполне определенную структуру Церкви на все времена». С его точки зрения, напротив, экзегеты «говорят о нескольких таких моделях, упоминаемых в Новом Завете... многообразии моделей в данном случае не только допустимо, но и желательно»⁴. Вольф рассматривает идею иерархии как оправдание авторитарного церковного устройства в русле разрешения социальных конфликтов: «Цель настоящего исследования — рассмотреть глас протеста Свободных церквей⁵ — “Церковь — это мы!” в тринитарном контексте, придав ему

³ Ables 2010. P. 17.

⁴ Вольф 2012. С. 18.

⁵ Свободные церкви — это общины, объединенные преимущественно горизонтальными взаимоотношениями и слабо выраженными вертикальными иерархией и административными структурами.

статус эkkлeсиологической программы в диалоге с представителями католической и православной эkkлeсиологии».⁶

Вольф стремится показать, «что эkkлeсиология Свободных церквей вполне приемлема с догматической точки зрения»⁷. Одним из достоинств в пользу эkkлeсиологии Свободных церквей Вольф называет ее большую открытость для изменяющихся форм общества. Чтобы восстановить в его понимании справедливость в экуменическом диалоге и сбалансировать категоричность иерархичных Церквей, сделать их более «открытыми» по отношению к Свободным, Вольф ведет разработку «не иерархической, а по-настоящему общинной эkkлeсиологии на основе неиерархического учения о Троице»⁸. Однако, пытаясь наладить такой «богословский мост», Вольф сам впадает в крайность, исключая из числа церквей те общины, которые не удовлетворяют его собственному критерию «открытости»: местная церковь «должна признать все остальные общины во времени и пространстве церквями и быть открытой для диахронического и синхронического общения с ними»⁹. Без сомнения, такая модель не может быть принята из-за несоответствия историческим реалиям (всегда существовали непризнаваемые еретические общины), внутренней противоречивости (следует ли, согласно критерию, признавать церквями те общины, которые критерию не следуют?) и нежизнеспособности, из-за которой, вероятно, Вольф и перестал работать по данной теме в своих публикациях.

КРИТИКА ЭККЛЕЗИОЛОГИИ МИТР. ИОАННА (ЗИЗИУЛАСА)

1.1. Методология критики

Вольф по достоинству высоко оценивает исследования Зизиуласса в области неопатристического синтеза, отношений между жизнью триединого Бога, онтологией человеческой личности и природы Церкви, которые он противопоставляет разрушительному для жизни и общества индивидуализму.

⁶ Вольф 2012. С. 3.

⁸ Там же. С. 16.

¹⁰ Afanassieff 1963. P. 57–110.

⁷ Там же. С. 19.

⁹ Там же. С. 194.

Центральное место в экклезиологии Зизиуласа занимает евхаристическая экклезиология, традицию которой в XX веке заложил труд прот. Николая Афанасьева «Церковь, первенствующая в любви»¹⁰. Вольф указывает на эту исходную предпосылку, с которой и ему предстоит работать¹¹. Он дает ссылку на критику трудов Зизиуласа по интерпретации трудов греческих отцов Церкви: «Его трактовка патристических писаний, в частности его интерпретация субъективизма каппадокийцев, в последнее время подверглась резкой критике»¹². «Даже столь доброжелательные комментаторы Зизиуласа, как Пол Макпарлан, указывают ему на необходимость внести дополнительную ясность в понятие коллективной личности»¹³.

Однако сам Вольф собирается вступить в спор с Зизиуласом не как с историком или философом, а скорее как с богословом-систематиком. Он определяет методологию своего исследования по плану самого Зизиуласа, переходя от онтологии личности на тринитарном уровне к сущности и структуре экклезиологического общения, то есть в «порядке сущности» (*ordo essendi*), к учению о Церкви исходя из учения о Троице, образом Которой Церковь является.

1.2. Идея иерархии внутри Троицы

Главный антитезис Вольфа проходит через всю книгу и отражается в ее заглавии на английском языке. Он, соглашаясь с Зизиуласом, делает следующий вывод: если человек создан по образу Божьему¹⁴, то и Церковь, как состоящая из людей, соответственно, тоже. Но в то время как митрополит Иоанн развивает идею о монархии в Троице до утверждения необходимости иерархии в Церкви, Вольф развивает учение о перихорезисе Лиц Пресвятой Троицы до утверждения в ней соборности (в экуменическом смысле)¹⁵.

¹¹ Вольф 2012. С. 86. См. также: Zizioulas 2001. P. 25.

¹² Вольф 2012. С. 89. См. также: Vogt P. 56–68.

¹³ Вольф 2012. С. 87.

¹⁴ Быт. 1, 26.

¹⁵ Вольф 2012. С. 261–268.

Сам Мирослав Вольф не признает в Троице ни иерархию, ни монархию (единоначалие¹⁶). Он сторонник «полицентричных симметричных взаимоотношений между многими», о которых только и может идти речь, если говорить о Троице. Более того, как он продолжает говорить в триадологическом контексте, для него «единство Церкви, поддерживаемое мон-архией — властью одного! — носит монистический характер и не имеет ничего общего с Троицей»¹⁷. Возможно, эта неразборчивость в значениях греческого слова *ἀρχή* (не только «власти», но и «начала»), а также употребление им, вслед за Панненбергом, термина «монархия» в смысле «общей работы (operation) трех Лиц»¹⁸ привели к непониманию Вольфом учения митрополита Иоанна (Зизиуласа) о единстве в Троице¹⁹.

Митрополит Иоанн противопоставляет монистической онтологии, которая утверждает единство в Боге через первичность единой Божественной Сущности по отношению к Ипостасям, обоснование единства через личность Отца как единого источника Сына и Духа. Однако Вольф, посвящая разбору этой темы первую часть главы, не находит у Зизиуласа ответа на вопрос, почему для единства как в Боге, так и в Церкви нужен Один (the one): в Троице — единовластный Отец, причина Сына и Духа; а в Церкви — соответствующий иерарх. «Создается впечатление, что он... напротив, проецирует иерархическое обоснование единства на учение о Троице с позиции вполне определенной экклесиологической теории»²⁰. Однако митрополит Иоанн ясно пишет: «Иерархия в Троице возникает... из единства Жизни и одновременно особенности каждого Лица в Его отношении к другим Лицам»²¹. Предположение Зизиуласа о различении уровня становления, «на котором Отец имеет преимущество как первопричина всего сущего», и уровня «отношений, на котором все три ипостаси равны», без дополнительного более точного разъяснения представляется Вольфу только намеком на обоснование идеи внутренней иерархии Бога²². В то же время

¹⁶ В русском переводе книги Вольфа — «единовластие».

¹⁷ Вольф 2012. С. 273.

¹⁹ Вольф 2012. С. 94.

²¹ Zizioulas 1973. S. 141.

¹⁸ Volf 1998. P. 216.

²⁰ Там же.

²² Вольф 2012. С. 95.

Вольф в главе «Троица и Церковь» своей книги искусно устраняет необходимость последовательных (unilinear) иерархических отношений между божественными ипостасями. Как он пишет, эти отношения можно опустить («the unilinear hierarchical relations can disappear from the trinitarian communion»), так как «созидание Сына и Духа Отцом ничего не говорит о структуре их отношений... Кроме того, сами понятия иерархии и подчинения недопустимы в сообществе совершенной любви между ипостасями, обладающими всеми божественными качествами»²³. Вслед за своим учителем Мольтманом он утверждает, что «в контексте отношений между божественными ипостасями Отец не главенствует над остальными; он не Первый, а один из нескольких... Для отношений между ипостасями Троицы не характерна... иерархическая пропасть между одним и многими»²⁴. Этими выводами Вольф подрывает всю доказательную базу митрополита Иоанна Зизиуласа в обоснование иерархичности Церкви исходя из триадологии.

1.3. Субъектное отождествление Христа и Церкви

В основе всей экклезиологии Зизиуласа, по мнению Вольфа, лежит субъектное отождествление Христа и Церкви в Евхаристии: «Зизиулас отождествляет Христа и Церковь, используя личностные категории. “Я” Церкви²⁵, ее личностная природа — это и “Я” Христа. Зизиулас демонстрирует тождественность Христа и Церкви на примере евхаристической молитвы»²⁶. Вольф аргументированно, на основе цитат из статей самого Зизиуласа, проводит этот тезис через всю книгу, не соглашаясь с ним по ряду пунктов.

Он пишет: «В 1 Кор. 12, 12 Павел как будто отождествляет местную Церковь со Христом. “Ибо, как тело одно, но имеет мно-

²³ Вольф 2012. С. 272.

²⁴ Там же. С. 273.

²⁵ Это выражение, которое обозначает приобретаемую через Главу самоидентичность церковного Тела, Зизиулас заимствует у Карла Адама: «Christus des Herrn ist das eigentliche Ich der Kirche» («Христос Господень — собственное Я Церкви») (Adam 1927. S. 24).

²⁶ Вольф 2012. С. 121.

гие члены, — пишет Павел, — так и Христос»²⁷. Однако едва ли из этого можно заключить, что Павел говорит о равноценности общины и Христа, который живет вечно». Вольф предлагает вслед за экзегетическими трудами Эдуарда Швайцера, Хеок-Вук Парка, Роберта Гандри толковать понятие тела Христова «не как единый организм, а, с позиции *тела-общины*, как совокупность, составляемую каким-то образом *из многих личностей*», «в контексте единства мужчины и женщины в одном теле»²⁸, который Зизиулас, как кажется, не рассматривает²⁹. «Органическая природа единства тела непосредственно связана с его *материальностью*», — утверждает Вольф. Так как тело, состоящее из многих материальных человеческих существ, в любом случае приходится толковать образно, не обязательно оставлять за ним и органический характер: «Христианин *есть один дух с Господом*³⁰ и именно в этом качестве составляет часть его тела»³¹. Если следовать Вольфу, Зизиулас опасается³², что разотождествление Церкви и Христа приведет к Его индивидуализации и актуализация личности людей в Церкви через смерть индивидуума и рождение личности (что Вольф назвал «онтологической деиндивидуализацией» (ontological deindividuation)³³) станет невозможной³⁴. Вольф же в принципе выступает против такого подхода к местной и вселенской Церкви, к слиянию «в однообразное множество посредством христологического события»³⁵: «подобно тому как мужчина не может считаться субъектом по отношению к женщине... Христос а fortiori не может быть субъектом по отношению к Церкви, которая состоит из множества людей»³⁶. Здесь, к сожалению, у Вольфа нет оценки православного понятия относительного усвоения нашего лица Христом³⁷, а также представления о реальном присутствии Христа в

²⁷ См. также: 1 Кор. 1, 13; 6, 15.

²⁸ Вольф 2012. С. 174. Во всех приводимых в работе цитатах из Вольфа курсив его.

²⁹ Там же. С. 121–122.

³⁰ 1 Кор. 6, 17.

³¹ Вольф 2012. С. 175.

³² Там же. С. 121.

³³ Volf 1998. P. 83.

³⁴ Вольф 2012. С. 100.

³⁵ Там же. С. 237.

³⁶ Там же. С. 178.

³⁷ См., например: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры 3, 25; 4, 18 (*Иоанн Дамаскин, прп.* 1992. С. 193, 246).

Евхаристии, не позволяющее полностью спиритуализовать сравнение Церкви с Телом Христовым.

Вольф, руководствуясь своими представлениями об объединении людей во Святом Духе, пытается показать, что «Церковь нельзя однозначно назвать ни живым организмом, ни ассоциацией... Церковь не может считаться организмом, ведь человек не просто рождается в ней, он рождается заново. Для нового рождения христианина необходима личная вера с ее волевыми и когнитивными аспектами»³⁸. Таким образом, критика органической природы Церкви важна для Вольфа еще и с точки зрения протестантского учения о Крещении, требующего сознательного и волевого акта исключительно от самого человека. Для самого Вольфа Церковь представляет сочетание обоих типов общественных отношений по Максу Веберу: и как то, где человек рождается, и как то, куда человек добровольно вступает³⁹.

1.4. Становление личности в Церкви

Мирослав Вольф большую часть разбора учения митрополита Иоанна посвящает его персоналистическим воззрениям: «Вся онтология личности Зизиуласа — а значит и его взгляд на спасение и Церковь — держится на попытке онтологического обоснования субстанции через личность»⁴⁰. Сам Вольф придерживается следующих взглядов: «Христианином человек (person) становится уже будучи субъектом... личностная природа человека (personhood) лежит в основе его субъектности (being a subject), которую можно считать не предпосылкой, а следствием становления личности (person)... Бог делает человека (human being) личностью (person) посредством общественных (и природных) взаимоотношений»⁴¹. Таким образом, Вольф не соглашается с тем, что спасительная благодать преобразует человека в личность, в то время как опора экклезиологии Зизиуласа ему видится в различении личности (person) и индивида (individual)⁴², возникшем в результате грехопадения и преодолеваемым в Церкви.

³⁸ Вольф 2012. С. 224–225.

⁴⁰ Там же. С. 91.

⁴² Там же. С. 97.

³⁹ Вольф 2012. С. 225.

⁴¹ Там же. С. 232.

Исходя из своих протестантских позиций, Вольф подвергает это основательной критике: «Зизиулас совершает две взаимоопределяющие антропологические ошибки в своем понимании христианского посвящения. Рассматривая людей, живущих без Христа, как изолированных индивидов и отрицая когнитивное и волевое посредничество в спасении, он отрицает и сущностную социальность, и субъектность людей»⁴³. Однако из рассмотрения самого Вольфа выпадает традиционное православное представление о том, что человек, сотворенный по образу Божию, обретает подобие Божие в Церкви — то, чему, судя по названию, его книга и должна быть посвящена.

Человек становится личностью в Теле Христовом, в Крещении происходит его деиндивидуализация, когда он вступает в Церкви в отношения, идентичные отношениям Христа с Отцом⁴⁴, — за это Вольф критикует Зизиуласа, аргументируя, что «духовное клонирование не производит на свет личность. Можно ли найти иной, оправданный с антропологической точки зрения путь избежать угрозы индивидуализма?»⁴⁵

Зизиулас «упорно придерживается своего христологического обоснования личной индивидуальности (personhood), поскольку в противном случае ему пришлось бы признать, что каждый человек вступает в отношения со Христом (через веру) в качестве уже сформировавшейся личности»⁴⁶. Это «означало бы провозглашение своей индивидуальности, что несовместимо с жизнью в сообществе верующих»⁴⁷. В результате отнесения ко Христу всей личной активности, свободы и доброй воли, характерной для союза с Ним людей, происходит исключение, по Вольфу, не только способности человека производить в себе веру (как у Реформаторов), но и самого опыта веры как таковой. «Человек, став личностью во Христе, уже не может перестать быть ею; возможность сказать «нет» означала бы, что природа личности берет начало не в общении, а в отдельном человеке»⁴⁸.

Наконец, не ясно, что становится источником уникальности человека в Церкви, если не его биологическая ипостась. Если это личност-

⁴³ Volf 1998. P. 185.

⁴⁵ Там же. С. 227.

⁴⁷ Там же. С. 117.

⁴⁴ Вольф 2012. С. 105.

⁴⁶ Там же. С. 227.

⁴⁸ Там же. С. 116–117.

ность Божественной сущности, то это будет эквивалентно становлению индивидуумов личностями, то есть будет равно персонализации, без их деиндивидуализации⁴⁹, таким образом подобный взгляд не исключает индивидуализма. Если отношения Отца и Сына — тогда как каждый человек может представлять собой полноту Христа как корпоративной личности и при этом быть способным отличать себя от других?⁵⁰ Если же источником уникальности является место в общине и она определяется *человеческими* взаимоотношениями, что трудно себе представить, то оно должно быть закрепленным (*secure*)⁵¹, что неприемлемо для Вольфа. Критикуя биполярную модель Церкви, он пытается показать, что община Зизиуласа способна дать людям уникальность только по группам.

1.5. Биполярная модель Церкви

Говоря о церковных структурах, Вольф подводит итог неприятию общего для Ратцингера и Зизиуласа «разрыва — точнее, асимметричной биполярности — между епископом и общиной», а затем представляет полицентрично-симметричную модель: «В ходе своего исследования я постарался показать, что Церковь — не единый субъект, а множество взаимозависимых субъектов, что посредническую роль в спасении играют не только священнослужители, но и все остальные члены общины и, наконец, что Святой Дух созидает Церковь не столько посредством официальных церковных служений, сколько через совместное исповедание»⁵². «Биполярное понимание Церкви в 1 Кор. 14, 16 можно найти только привнеся более поздние литургические структуры в послание Павла, поскольку у Павла “аминь” должно звучать из уст не одного конкретного *ordo*, а всех членов Церкви без исключения в ответ на литургическое обращение, которое может провозгласить любой из собравшихся⁵³. Полицентричность церковной жизни противопоставляется биполярности...»⁵⁴. В этом месте Вольф не учитывает историче-

⁴⁹ Вольф 2012. С. 104.

⁵¹ Там же. С. 105–106.

⁵³ См. 1 Кор. 14, 26.

⁵⁰ Там же. С. 107.

⁵² Там же. С. 282.

⁵⁴ Вольф 2012. С. 283.

ские реалии богоустановленного ветхозаветного священства, которое было принципиально иерархичным так же, как и новозаветное. Далее он пишет: «Поскольку по эту сторону Божьего творения добровольная интеграция в Церкви остается недостижимым идеалом, иерархические отношения внутри Церкви по образцу Троицы по-прежнему означают отчасти вынужденное подчинение главенству одного»⁵⁵. Принцип Вольфа (базирующийся на симметричных внутритроичных отношениях Мольтмана) заключается в следующем: «чем более характерно для Церкви симметрично-децентрализованное распределение власти и добровольное взаимодействие, тем более она соответствует модели тринитарного сообщества»⁵⁶. Хотя Зизиулас отходит от идеи моноцентричности Ратцингера и во внутритроичных отношениях, и в Церкви, все равно «он продолжает настаивать на необходимости иерархии». Однако, как пишет Вольф, «в отличие от Ратцингера и Зизиуласса, Павел помещает одного в ряд множества одних, что соответствует полицентричной структуре общины»⁵⁷.

Вольф заявляет, что он работает не в контексте немонацентричного биполярного (как у Зизиуласса), а в контексте полицентричного эгалитарного понимания Церкви с коллегиальным священством: «пост священнослужителя... нельзя получить раз и навсегда... как церковное признание — отнюдь не всегда дается на всю жизнь... Вот почему рукоположение, в отличие от крещения, может повторяться». «Принципиальное согласие с идеей временного исполнения священнослужителями своих обязанностей вполне соответствует характеру современного общества, для которого характерно синхроническое многообразие и частые диахронические перемены в профессиональной сфере»⁵⁸. Поэтому он не соглашается с Зизиуласом и вообще с разделением на две группы людей, «из которых одна обладает одним общим священством, а другая еще и наделена особым»⁵⁹, для него скорее следует говорить о двух сторонах служения каждого члена Церкви⁶⁰. *Дух, который ды-*

⁵⁵ Вольф 2012. С. 299.

⁵⁷ Там же. С. 313.

⁵⁹ Volf 1998. P. 311.

⁵⁶ Там же.

⁵⁸ Там же. С. 318.

⁶⁰ Вольф 2012. С. 312.

шит, где хочет⁶¹, может давать, а может отнимать у человека дар священства в зависимости от церковной целесообразности.

Несмотря на то, что Зизиулас неоднократно подчеркивает взаимность в Церкви епископа и мирян, говорит о значимости последних «в евхаристическом сообществе, рассматривая и их как посвященных в строгом смысле слова *χειροτονία* (“избрание”, “рукоположение”))»⁶² (так как над всеми православными христианами совершается таинство Миропомазания), Вольф считает, что в учении Зизиуласа происходит обесценивание чина мирян: «Если епископ действительно олицетворяет Христа, то смиренное “аминь” — единственная подобающая реакция... за тем, кто претендует на место Бога, можно только следовать»⁶³. Вот за счет чего происходит сотериологическое и экклезиологическое усиление епископа. И если в отношении Троицы еще можно делать спорные попытки трактовать возникновение такого ассиметричного порядка приоритетности, как утверждает Зизиулас, «свободного в общении любви»⁶⁴, то «что касается отношений между епископом и общиной, это лишь пустые слова, рискующие перерасти в идеологию»⁶⁵, потому Вольф и подвергает сомнению⁶⁶ подлинность отвержения предложенным «иконным» подходом к церковным институтам⁶⁷ «пирамидальных понятий», о которых Зизиулас позднее в «*Competition and Otherness*»⁶⁸ пояснит: «Таксис и иерархия в определенный исторический период подверглись искажению под влиянием легалистических идей, что в конце концов, как известно, привело к Реформации как реакции на эти искажения. Учение о Троице, как я пояснил выше, указывает на понятие иерархии, которая свободна от монистических и легалистических или пирамидальных церковных структур»⁶⁹. Все же те доводы прозвучали неубедительно, ибо такой подход Зизиуласа, отражающий его понимание связи между одним и многими, неизбежно

⁶¹ Ин. 3, 8.

⁶³ Там же. С. 140.

⁶⁵ Вольф 2012. С. 138.

⁶⁷ Zizioulas 1985. P. 137–139.

⁶⁸ Zizioulas 2006. Рус. пер.: Иоанн (Зизиулас), митр. 2012. С. 407.

⁶⁹ Зизиулас 2012. С. 189–190.

⁶² Вольф 2012. С. 139.

⁶⁴ Zizioulas S. 77.

⁶⁶ Там же.

обосновывает порядок рангов (Rangordnung), лежащий как в основе «пирамидальных структур» католиков, так и православной иерархии.

Вольфу не хватает прямых доказательств, чтобы, вслед за Зизиуласом, объяснить многообразие отношений в Церкви с помощью ее иерархичности⁷⁰, на которую он реагирует, по-видимому, как на единственный дифференцирующий фактор: «Попытка дать обоснование иерархии, ссылаясь на разнообразие конкретных задач, не очень убедительна, поскольку такое разнообразие, очевидно, вполне совместимо с равноправием»⁷¹. Иерархия не нужна, так как, во-первых, она возникает «не потому, что каждый человек выполняет свою особую задачу, а потому что эти особые задачи определяются в соответствии со строгим порядком приоритетности». Во-вторых, если ее выводить, как это делает Зизиулас из различий в Пресвятой Троице Ипостасей, Которых причиной является Отец, то в Церкви не нужен тот один, который будет причиной различия между людьми, давая им разные служения, так как люди приходят уже различные (“persons who are already distinct are assigned to different tasks”)⁷². В-третьих, «к каждому *ordo*, по определению, принадлежат самые разные люди, эта принадлежность не может лечь в основу уникальности человеческой личности»⁷³. То есть иерархичность Церкви, по мнению Вольфа, приводит, не к многообразию отношений, а наоборот, к тому, что «миряне оказываются в иерархически структурированной биполярности одного и многих, где они не только остаются в подчиненном положении как целое, но и на деле являются незначительными как индивиды»⁷⁴.

1.6. Некогнитивность диа- и синхронического общения

Вольф считает, что препятствием для принятия персоналистической концепции Зизиуласа, помимо православного учения об иерархии, прямо вытекающего из этой концепции Зизиуласа, являются также и противоречия в вопросах когнитивной составляющей веры, которая,

⁷⁰ Вольф 2012. С. 105.

⁷² Там же. С. 141.

⁷⁴ Volf 1998. P. 215.

⁷¹ Там же. С. 140–141.

⁷³ Там же. С. 106.

«по мнению Зизиуласа, не может вести к общению, поскольку этот акт совершается каждым человеком независимо от остальных»⁷⁵. Личный когнитивный акт сознания (протестантская вера Вольфа) не включен в процесс становления личности у Зизиуласа (в интерпретации Вольфа), так как обособляет индивидуумов⁷⁶. И если евхаристическое собрание Зизиуласа без него обходится, то это в таком случае делает несущественной и связанную с Евхаристией апостольскую преемственность (диахроническое общение) и евхаристическое общение с другими локальными Церквами (синхроническое общение).

Для Вольфа важен вопрос: «Почему преемственность каждой поместной Церкви и Церкви апостольской можно гарантировать именно и только рукоположением, восходящим к апостолам?»⁷⁷ «Опосредованное в таинстве рукоположения пребывание поместной общины в единстве со всей Церковью или ее происхождение от церковной организации отнюдь не является обязательным условием ее церковности (status of being “with-the-larger church” or “from-the-larger church” is not an indispensable condition of ecclesiality), — отвечает Вольф на православное и католическое требование, чтобы епископ пребывал в *communio* со всеми остальными епископами во времени и пространстве. — Актуальные сакраментальные взаимоотношения между Церквями — чрезмерно сильное условие церковности каждой отдельной Церкви». Однако оно не обязательно, так как, по его словам, можно воспринимать локальную Церковь помимо ее отношений с вселенской Церковью, ибо созидательное присутствие Христа опосредуется целой сетью других взаимоотношений. Эти взаимоотношения суть «общинное исповедание веры»⁷⁸, которое и «делает Церковь Церковью»⁷⁹, пусть и не находящейся в явной связи с другими общинами, но и не находящейся от них в изоляции.

Обязательность именно и только рукоположения как гарантии исторической преемственности от апостолов Вольф видит в исходной предпосылке евхаристического богословия Зизиуласа: «Если в Духе

⁷⁵ Вольф 2012. С. 115.

⁷⁷ Там же. С. 144.

⁷⁹ Там же. С. 195.

⁷⁶ Там же. С. 129.

⁷⁸ Там же. С. 193–194.

эсхатологическая причастность Церкви жизни триединого Бога опосредована не когнитивно, а в совместном евхаристическом событии, то и историческая преемственность едва ли может быть опосредована преемственностью учения, когнитивно воспринимаемого и передаваемого. Церковная преемственность [у Зизиуласа] тоже должна быть опосредована в событии, точнее, в непосредственно связанном с Евхаристией событии *χειροτονία* (“рукоположение”)⁸⁰. В свою очередь, критика некогнитивности передачи веры в этом смысле позволяет Вольфу обойти условие общения во времени и пространстве.

1.7. Сверхреализованная эсхатология

Еще одним порочным следствием подхода отождествления «Я» Христа и «Я» Церкви считают «сверхреализованную эсхатологию» Зизиуласа⁸¹, когда он утверждает, что, помимо движения по направлению к эсхатону в Евхаристии, Царство Божие в ней воплощается во всей своей полноте, что исключает возможность неискренности, или когда он вызывает другие вопросы, например, может ли индивид быть и одновременно еще не быть личностью?⁸² Нерешенным является вопрос, каким образом следует рассматривать тело Христово — народ Божий — в промежутках между совершением Евхаристии.

Взамен Вольф предлагает рассмотреть идею Гериберта Мюлена не о Христе, а о Святом Духе как «единой личности во многих лицах»⁸³. Вольф таким образом пытается опровергнуть второй аргумент Зизиуласа в обоснование иерархичности Церкви в сакраментальном отношении как отражения эсхатологического Царства⁸⁴, уходя от необходимости признать, что только евхаристические сообщества составляют Церковь в полном смысле.

Вольф старается примирить два противостоящих понимания церковной соборности: епископальное — обязательность общения со всей

⁸⁰ Вольф 2012. С. 144.

⁸¹ Здесь Вольф ссылается на своего предшественника по критике Байяржона: Baillargeon 1989. P. 256 и далее.

⁸² Вольф 2012. С. 123.

⁸³ Там же. С. 236.

⁸⁴ Zizioulas 1985. P. 138.

полнотой Церкви, гарантируемое апостольским преемством; и конгрегационалистское — свобода от излишних формальных ограничений путем ослабления критерия соборности. При этом он предлагает свое понимание — эсхатологическую соборность: «Если Дух Божий живет в Церкви в качестве грядущего нового творения, значит, каждая Церковь может быть лишь *отчасти* соборной... Сотериологические и эклисиологические утверждения, содержащие понятие *πλήρωμα* (“полнота”)⁸⁵ и лежащие в основе такого понимания соборности, с первого взгляда противоречат идее несовершенства соборности. В них Церковь описывается как “полнота Наполняющего все во всем”. Однако эти слова относятся к небесной, эсхатологической Церкви, а что касается земных церквей, они, с богословской точки зрения, только предвосхищают будущее совершенство»⁸⁶.

Для решения проблемы сверхреализованной эсхатологии, возникающей при отождествлении Зизиуласом каждой из многих локальных церквей с единственной истинной Церковью (которая по определению не может быть одной из многих), Вольф предлагает категорию предвосхищения, в котором через Святого Духа и локальная, и все-ленская Церкви пересекаются особым образом⁸⁷. По мнению Вольфа, открытость другим конгрегациям и миру — обязательное межцерковное условие церковности, так как, во-первых, «по эту сторону эсхатологического собрания Божьего народа о Церкви нельзя говорить в единственном числе»⁸⁸ в принципе. Во-вторых, у локальной Церкви нет необходимости сакраментально зависеть от всех прошлых и нынешних Церквей, не являющихся тождественными эсхатологическому собранию народа Божьего, в которое они будут включены⁸⁹. В-третьих, «изолируя себя от других Церквей, община либо заявляет о своей вере в иного Христа, либо на деле отрекается от общего для всех церквей Христа, веру в Которого она исповедует, Спасителя и Господа всех церквей и всего мира»⁹⁰.

⁸⁵ Еф. 1, 23; Кол. 2, 10.

⁸⁷ Там же. С. 172–173.

⁸⁹ Там же. С. 194.

⁸⁶ Вольф 2012. С. 340–341.

⁸⁸ Там же. С. 195.

⁹⁰ Там же. С. 194–195.

1.8. Универсальность диалектики «один — многие»

Если любая локальная церковь идентична со вселенской, как отождествляет Зизиулас, то, по мнению Вольфа, она, строго говоря, вовсе не является локальной церковью, а «конкретным воплощением вселенской Церкви в конкретном месте»⁹¹. Диалектика «один — многие», повторяющая направленность тринитарных иерархических отношений внутри епархии (епископ — священники и миряне), мешает идее объединения всех местных церквей, так как Зизиулас связывает этой диалектикой «поместные Церкви и их епископов не только на уровне патриархии, но и (с некоторой осторожностью) на уровне вселенской Церкви»⁹².

Вольф рассматривает вопрос пространственной соборности поместных Церквей у Зизиуласа, отмечая, во-первых, изменение со временем взглядов последнего, который вначале⁹³ говорил, «в лучшем случае, о порядке приоритетности почестей» среди епископов, а затем⁹⁴ о том, что первый среди них «придает... синоду скорее онтологический статус, нежели просто почести»⁹⁵. Во-вторых, когда Зизиулас, рассматривая отношения между Церквями с точки зрения отношений между ипостасями Троицы, приводит отношения между епископами и папой (таково прочтение Макпартлана)⁹⁶ в соответствие с отношениями между отдельным христианином и епископом, тогда возникает непоследовательность: ведь «земная вселенская Церковь не является евхаристическим сообществом и потому, в строгом смысле этого понятия, не может считаться явлением эkkлeсиологическим и христологическим»⁹⁷. К критике этого переноса евхаристического богословия на вселенский уровень можно отнести и то, что здесь «можно с успехом рассуждать об одном как необходимом условии для дифференцированного единства многих, не обращая при этом к вопросу об онтологических составляющих одного и множества»⁹⁸, иными словами, тринитарное определение структуры общинности, отправная предпосылка Зизиуласа, становится излишней. В-третьих, вызывает проблему во-

⁹¹ Вольф 2012. С. 173.

⁹³ Zizioulas 1986. S. 73.

⁹⁵ Вольф 2012. С. 146.

⁹⁷ Вольф 2012. С. 148–149.

⁹² Там же. С. 131.

⁹⁴ Zizioulas 1988. P. 504.

⁹⁶ McPartlan 1993. P. 203–211.

⁹⁸ Там же. С. 149.

прос об избрании епископа синодом, которое происходит вне евхаристической общины, без участия и решения всей локальной Церкви и обуславливает наличие духовных даров у епископа заседанием синода. Если быть последовательным, Зизиуласу следовало бы «предложить нечто подобное избранию епископов по жребию⁹⁹ в евхаристическом собрании... Хотя Зизиулас, несомненно, пытается сохранить символическую связь между поместной и вселенской Церквами, отчасти даже отождествляя их вопреки его намерениям, в этом явно ощущается превосходство вселенской Церкви»¹⁰⁰. И, наконец, практика рецепции решений Собора локальными Церквами через простое «аминь» вступает в противоречие с центральным положением локальной общины, «которая единственная вправе называться Церковью в первоначальном смысле этого слова»¹⁰¹.

Что касается рукоположения, то, по мнению Вольфа, «если бы оно было результатом таинства (совершаемого вселенской или поместной Церковью), это стало бы вызовом всевластию Духа, ибо нам пришлось бы с точностью предсказать, когда, как и в отношении кого будет действовать Святой Дух»¹⁰². Вольф считает неубедительной конкретизацию Зизиуласом роли мирян, произносящих «аминь» при рукоположении правильных епископов, так как эти условия, во-первых, носят символический характер и еще не могут считаться «явным свидетельством того, что в каждом рукоположении действует вся Церковь и ее глава Христос». Во-вторых, сами эти условия могут иметь смысл, только если под Церковью понимать всю вселенскую Церковь, которая, по Вольфу, есть богословская абстракция¹⁰³.

Наконец, «Зизиулас отстаивает территориальный принцип, согласно которому в каждой конкретной местности (городе) может существовать только одна Церковь и к ней должны принадлежать все живущие там христиане... Но убедительно ли такое в наше дни? Трудно представить, как это территориальное условие соборности может быть реализовано в больших городах, не говоря уже о современных мегапо-

⁹⁹ См. Деян 1, 26.

¹⁰¹ Там же. С. 151–152.

¹⁰³ Там же. С. 317.

¹⁰⁰ Вольф 2012. С. 320.

¹⁰² Там же. С. 315.

лисах. Чисто территориальное понимание местности сегодня практически лишено всякого смысла... любые попытки *территориального* отражения в Церкви эсхатологической соборности Божьего народа кажутся бесплодными»¹⁰⁴, — так Вольф подвергает критике каноническое условие «один город — один епископ»¹⁰⁵, выражаемое митрополитом Иоанном.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Митрополит Пергамский Иоанн (Зизиулас) считается одним из крупнейших богословов и самых влиятельных иерархов современности. Он был воспитан на трудах, в том числе, знаменитых русских эмигрантов-богословов: протопресвитера Николая Афанасьева, Владимира Лосского, протонерея Георгия Флоровского, архимандрита Софрония (Сахарова). Обширная академическая деятельность и распространение его трудов на Западе стали главным средством знакомства с православием, так что оно для многих христиан стало ассоциироваться с именем митрополита Иоанна (Зизиуласа). Практически ни одно издание, хотя бы немного затрагивающее тему православной эkkлeсиологии, не обходится, по крайней мере, без краткого экскурса в его богословие. Вот почему именно с ним и его предшественниками предпочитают вступать в богословский диалог в своих публикациях инославные христиане. Особенно это касается тех богословов, которые стремятся устранить камень преткновения, лежащий на пути широкомасштабного участия Православной Церкви в экуменическом движении и контакте. Этим камнем на протяжении XX века было несогласие по теме Церкви. Проблематизировать эkkлeсиологию свободных протестантов считал своей задачей на этом поприще ученик евангелической школы Мольтмана Мирослав Вольф. Наверное, это наиболее известная из современных попыток. И хотя Вольф в итоге сам перешел в Епископальную церковь США, его идейные последователи идут по проложенной исследовательской тропе, а его оппонентам, что интересно, в среде самих протестантов она дала повод для защиты диссертаций¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Вольф 2012. С. 351–352.

¹⁰⁵ I Вселенский Собор, правило 8.

¹⁰⁶ Bidwell 2011.

Если отношения Православной Церкви с другими конфессиями должны строиться «на скорейшем и более правильном уяснении последними всей экклесиологической тематики, особенно в области учения о таинствах, благодати, священстве и апостольском преемстве в целом»¹⁰⁷, то ввиду всего вышесказанного необходимо обратить пристальное внимание на заявленные Вольфом ошибки и неточности в положениях экклесиологии митрополита Иоанна (Зизиуласа): иерархичность в Троице, субъектная тождественность Христа и Церкви, деиндивидуализация в Крещении, сверхреализованная эсхатология, биполярность института Церкви, идентичность вселенской и локальной Церквей, территориальный принцип соборности, обязательность диа- и синхронического общения и иерархичности в Церкви. Это рассмотрение актуально в силу активного свидетельства, которое несет Православная Церковь о полноте Христовой истины и о своих духовных сокровищах. Тому, кто собирается свидетельствовать среди протестантов, находящихся в теме данного диалога, необходимо отказать от некоторых выражений, заимствованных из экклесиологии митр. Иоанна (Зизиуласа), некоторым потрудиться подвести другое обоснование, некоторые тезисы переформулировать в других терминах, а некоторые положения смело взять на вооружение.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Вольф 2012 — *Вольф М.* По подобию нашему. Церковь как образ Троицы. Черкассы, 2012. [*Volf M.* Po podobiu nashemu. Tserkov' kak obraz Troitsy (In our image. The Church as an image of the Trinity). Cherkassy, 2012.]
- Иоанн (Зизиулас), митр. 2012 — *Иоанн (Зизиулас), митр.* Общение и инаковость. Новые очерки о личности и Церкви. М., 2012. [*Ioann (Ziziulas), mitr.* Obshchenie i inakovost'. Novye ocherki o lichnosti i Tserkvi (Communitation and difference. New essays on the individual and the Church). Moscow, 2012.]
- Кирилл (Говорун), архим. 2012 — *Кирилл (Говорун), архим.* Рецензия на: *Вольф М.* По подобию Нашему. Церковь как образ Троицы (Черкассы, 2012) // Труды Київської духовної академії. 2013. № 18. С. 353–355.

¹⁰⁷ Отношения Православной Церкви... 2016.

- [*Kirill (Govorun), arkhim.* Retenziia na: *Vol'f M.* Po podobiiu Nashemu. Tserkov' kak obraz Troitsy (Review on: Wolf M. In Our image. The Church as an image of the Trinity) (Cherkassy, 2012) // Trudi Kiivs'koï dukhovnoï akademii (Works of the Kiev Theological Academy). 2013. № 18. P. 353–355.]
- Отношения Православной Церкви... 2016 — Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром. [Otnosheniia Pravoslavnoi Tserkvi s ostal'nym khristianskim mirom (The relationship of the Orthodox Church with the rest of the Christian world).] // Электронный ресурс: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4361154.html> (дата обращения: 21. 05. 2016).
- Ables 2010 — *Ables S.* Method, motivation and trinitarian thinking in Jürgen Moltmann. Calgary, 2010.
- Adam 1927 — *Adam K.* Das Wesen des Katholizismus. Düsseldorf, 1927.
- Afanassieff 1963 — *Afanassieff N.* The Church which presides in love // The Primacy of Peter. L., 1963. P. 57–110.
- Baillargeon 1989 — *Baillargeon G.* Perspectives orthodoxes sur L'Église Communion: L'oeuvre de Jean Zizioulas. Montréal — P., 1989.
- Bidwell 2011 — *Bidwell K. J.* «The Church as the image of the Trinity». A critical evaluation of Miroslav Volf's Ecclesial Model. Eugene (Oregon), 2011.
- Bori 1970 — *Bori P. C.* L'unité de l'Eglise durant les trois premiers siècles // Revue d'histoire ecclésiastique. 1970. Vol. 65. P. 56–68.
- McPartlan 1993 — *McPartlan P. G.* The Eucharist makes the Church: Henri de Lubac and John Zizioulas in dialogue. Edinburgh, 1993. P. 203–211.
- Volf 1998 — *Volf M.* After our likeness: the Church as the image of the Triune God. Grand Rapids — Cambridge, 1998.
- Zizioulas 1985 — *Zizioulas J.* Being as Communion: studies in personhood and the Church. New York, 1985.
- Zizioulas 1986 — *Zizioulas, J.* Die eucharistische Grundlage des Amtes // Philoxenia / Hsgeb. R. Thöle und I. Friedeberg. Fürth, 1986. Bd. 2. S. 66–78.
- Zizioulas 1973 — *Zizioulas, J.* Die pneumatologische Dimension der Kirche // Internationale Katholische Zeitschrift «Communio», 1973. Bd. 2. S. 133–147.
- Zizioulas 1988 — *Zizioulas J.* Les conférences épiscopales comme institution «Causa nostra agitur»? // Les conférences épiscopales: Théologie, Statut canonique, avenir / Ed. H. Legrand, J. Manzanares, A. García y García. P., 1988. P. 499–508.
- Zizioulas 2001 — *Zizioulas J.* Eucharist, Bishop, Church. Brookline, 2001.

Zizioulas 2006 – Zizioulas J. Communion and otherness. Further studies in personhood and the Church. New York, 2006.

ПЕРЕВОДЫ

Иоанн Дамаскин, прп. 1992 – *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры / Пер. А. Бронзова. М. – Ростов на Дону, 1992. [*Ioann Damaskin, prp.* Tochnoe izlozhenie pravoslavnoi very (Exact expression of the Orthodox faith) / Per. A. Bronzov. Moscow – Rostov on Don, 1992.]

Abstract

Sitalo A. Y. A critique of metropolitan John's (Zizioulas) ecclesiology in Miroslav Volf

In this research the main points of metr. John (Zizioulas') Eucharistic ecclesiology have been brought into light, which are criticized by Miroslav Volf, a protestant "Free Church" theologian. Both theologians are famous as experts in Inter-Christian dialogue of modern days: the former from among Orthodox, the latter as representative from the Protestants. Metr. John (Zizioulas's) aim is to show through systematic development the necessity of Eucharistic communion in the Church as the Body of Christ for a human individual. Volf's purpose is grounding the right of Free Protestant Church ecclesiology to be equally represented in ecumenical dialogue along with that of the Orthodox and Catholics. For this purpose he tries to abandon every exclusivist view even within his own tradition using methods of Moltmann's theological school. When metr. John suggests treating trinitarian relations "one-many" as grounding for hierarchical relations in the Church, Volf, on the contrary, suggests seeing in its institution the reflection of perichoresis of Divine Persons. He formulates his own criterion of openness: only congregation which is open to all churches is a church in the full sense of the word. The reasons why and basis on which he still remains far from Orthodox point of view (in Zizioulas' coordinate system) are shown in the article.

Keywords: metr. John Zizioulas, M. Volf, Protestantism, ecclesiology, critique, person, individual, hierarchy, perichoresis, ecumenism, Eucharistic ecclesiology.

БОГОСЛУЖЕНИЕ СУББОТЫ АКАФИСТА: ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ

УДК 264 (245)

Аннотация

В представленной статье рассматриваются различные версии появления богослужения Акафиста в пятую субботу Великого поста. Данный день в современной традиции именуется Субботой Акафиста. В публикации разбираются самые древние, хронологически первые упоминания об этом богослужении. Для решения этой задачи привлекаются такие памятники, как: «Хроника» Георгия Амартола, первоначальное сказание об акафисте, латинская версия сказания об акафисте, «Синаксарь» Никифора Каллиста Ксанфопула. Также в статье приводятся выдвинутые в разное время научные теории о происхождении богослужения этого дня, излагается теория профессора И. А. Карабинова и А. И. Пападопуло-Керамевса, описывается спор М. Теарвика с А. И. Пападопуло-Керамевсом, приводятся мнения западных ученых М. Теарвика, М. Югло, Н. Каппинса, дается первоначальный анализ высказанных ранее теорий. В заключение, на основании первых упоминаний о богослужении Субботы Акафиста и обзора истории его изучения, рассматривается проблематика данной темы: выделяется ряд проблем, которые необходимо решить при дальнейшем изучении истории богослужения этого дня. Решение поставленных вопросов будет способствовать созданию более полных и объективных представлений о становлении и развитии богослужения Субботы Акафиста.

Ключевые слова: акафист, Благовещение, богослужение, Великий пост, Похвала Пресвятой Богородицы, пятая суббота Великого поста, Суббота Акафиста.

Богослужение субботы пятой седмицы Великого поста является одной из ярких великопостных служб. В современном православном ка-

лендаре этот день носит название: «Похвала Пресвятой Богородицы (Суббота Акафиста)»¹. Основной особенностью богослужебного чина утрени пятой субботы Великого поста является чтение акафиста Пресвятой Богородице, который за весь год исполняется на общественном богослужении только в указанный день.

Самое раннее упоминание о составлении этого акафиста и введении его в обиход содержится в «Хронике» монаха Георгия Амартола — византийского историка середины IX века. По его мнению, акафист был составлен и введен в дальнейшее литургическое употребление в память о снятии осады арабов с византийской столицы при императоре Константине IV Погонате² в 678 году³.

Примерно ко времени свидетельства Георгия Амартола относится также и первоначальное сказание об акафисте, имеющее обстоятельный заголовок: «Полезное сказание, собранное из древней истории и повествующее о странном чуде, происходившем тогда, когда персы и варвары окружили войною эту царицу и погибли, наказанные божественною правдой; с тех пор город, сохранившийся неповрежденным молитвами Богородицы, ежегодно воспеваает благодарственное песнопение и этот праздник называется акафистом» (Διήγησις ὠφέλιμος ἐκ παλαιᾶς ἱστορίας συλλεγεῖσα καὶ ἀνάμνησιν δηλοῦσα τοῦ παραδόξως γενομένου θαύματος, ἣν ἵκα Πέρσαι καὶ Βάρβαροι τὴν βασιλίδα ταύτην πολέμῳ περιεκύκλωσαν, οἳ καὶ ἀπώλοντο θείας δίκης πειραθέντες, ἣ δὲ πόλις ἀσινῆς συντηρηθεῖσα πρεσβείαις τῆς Θεοτόκου ἐτησίως ἔκτοτε ᾄδει εὐχαριστήριον, ἀκάθιστον τὴν ἡμέραν κατανομάζουσα)⁴. Однако при чтении самого повествования становится ясным, что заголовок неточен. Согласно рассматриваемому тексту, в память избавления от осады персов и варваров в 626 году было положено ежегодное благодарственное моление Божией Матери (εὐχαριστηρίου ᾠδᾶς)⁵, а не празднование акафиста. Также благодарственные песнопения поло-

¹ Патриарший календарь на 2016 год. М., 2015. С. 83.

² †685 г.

³ Mural 1859. P. 611–612.

⁴ In hymnum Acathistum // PG 92, 1353.

⁵ In hymnum Acathistum // PG 92, 1364.

жены за все чудеса Богородицы, которыми она спасла город от осады в 678 и 718 годах⁶.

В XIV веке рассмотренное сказание об акафисте подвергается редакции и сокращению со стороны Никифора Каллиста Ксанфопула⁷, церковного историка и монаха Софийского Константинопольского монастыря. Вероятно, руководствуясь ошибочным заглавием первоначального сказания, Ксанфопул относит установление акафиста исключительно к чудесному снятию осады со столицы Византии при императоре Ираклии и патриархе Сергии. Также он заменяет выражение *εὐχαριστήριους ᾠδὰς* («благодарственные песни»), находившееся в первоначальном сказании, на *ᾠμὸν καὶ ἀκάθιστον* («гимн и акафист»). Редакция Ксанфопула стала весьма популярной и распространенной. Она вошла в состав Постных триодей и печатается до сих пор⁸.

Таким образом, укоренилось и получило распространение мнение, что установление богослужения акафиста связано с чудесным снятием осады с Константинополя в 626 году.

Однако Ксанфопул в конце своего синаксаря еще раз говорит об установлении празднования акафиста, на этот раз не связывая его только с освобождением столицы при императоре Ираклии. По второй версии, находящейся в рассматриваемом синаксаре, установление ежегодного богослужения акафиста произошло в память о помощи Богородицы при снятии трех осад с Константинополя. Осады проходили при императоре Ираклии в 626 году, при императоре Константине IV Погонате в 678 году и при императоре Льве III Исавре в 718 г. Вторая версия Никифора Ксанфопула не получила широкого распространения в отличие от первой⁹.

Таким образом, ранние свидетельства связывают установление праздника акафиста с одной из возможных осад Константинополя.

Указанные выше причины установления этого праздничного богослужения подверглись в начале XX века критике со стороны греческого и

⁶ In hymnum Acathistum // PG 92, 1353–1372.

⁷ † ок. 1350 г.

⁸ Триодь постная. Л. 330–331 об.

⁹ In hymnum Acathistum // PG 92, 1346–1353.

российского историка-византолога, члена Императорского Православного Палестинского Общества А. И. Пападопуло-Керамевса¹⁰. В своей статье «Акафист Божией Матери, Русь и патриарх Фотий», напечатанной в «Византийском Временнике» в 1903 году, ученый указывает следующие основания, по которым он считает вышеприведенные причины установления ежегодного празднования акафиста несостоятельными.

Во-первых, отнесение учреждения акафиста к 626 году, то есть ко времени снятия персидской осады при императоре Ираклии, А. И. Пападопуло-Керамевс считает предубеждением. По его мнению, «Акафист и праздник похвалы Божией Матери не имеют ничего общего с осадой Константинополя при Ираклии и Сергии»¹¹. Свои утверждения ученый основывает на первоначальном сказании об акафисте. Также он отмечает, что распространение подобного предубеждения связано с ошибочным заголовком первоначального синаксаря, в котором снятие осады при императоре Ираклии указано в качестве причины установления акафистного пения. На формирование рассматриваемого предубеждения повлияла интерпретация первоначального синаксаря поздними редакторами и сократителями¹². В частности, к таким редакторам относится Никифор Каллист Ксанфопул, который позволил «переделку и самого текста [первоначального сказания. — К. В.]»¹³.

Во-вторых, утверждение о том, что акафистное пение учреждено в память снятия арабской осады со столицы Византии при императоре Константине IV Погонате, находится в «Хронике» Георгия Амартола. По мнению А. И. Пападопуло-Керамевса, это утверждение является произвольной прибавкой одного из переписчиков «Хроники», пожелавшего представить описываемые события более подробно. Свои выводы ученый основывает на дословном совпадении описания опасности, грозящей Константинополю, в «Хронике» и первоначальном сказании об акафисте. При этом он подчеркивает, что добавление о составлении акафиста в текст об осаде, снятой в 678 г., — самовольное

¹⁰ †1912 г.

¹¹ Пападопуло-Керамевс 1903. С. 370.

¹² Там же. С. 366–371.

¹³ Там же. С. 371.

прибавление, так как автор упомянутого сказания об этом не пишет и снятие осады со столицы империи при императоре Константине IV зафиксировано в константинопольских синаксарях под 25 июня¹⁴.

Тезис о том, что причиной установления ежегодного празднования акафиста является снятие осады с главного города Византии при императоре Льве Исавре, А. И. Пападопуло-Керамевс считает несостоятельным, поскольку воспоминание этого события совершается, согласно синаксарям, 16 августа¹⁵.

Взамен раскритикованных мнений он выдвигает свою теорию. Рассмотрев повторно первоначальный синаксарь, ученый на основании своих наблюдений утверждает, что упоминание о чудесном спасении Константинополя от трех осад является воспоминанием благодеяний Божией Матери. Акафист не был установлен в благодарность за снятие какой-либо из них. Также А. И. Пападопуло-Керамевс утверждает, что в синаксаре, помимо воспоминаний о чудесных спасениях столицы Византии, имеется указание на то, что в момент написания синаксаря Константинополь находился в осаде и состоянии междоусобных войн. При таком положении дел акафист должен был «определить и оправдать исключительное собрание и вместе с тем, в целях всеобщего благодарения, представить слушателям форму всенародного обращения к Богородице»¹⁶.

Рассматриваемое синаксарное повествование, по мнению А. И. Пападопуло-Керамевса, произносилось в ту ночь, когда было отслужено первое всеобщее бдение с акафистом. Повествование заканчивается наставлением о ежегодном совершении подобного богослужения. Таким образом, богослужение акафиста является формой благодарения Божией Матери за помощь городу в предыдущие осады и молитвой о спасении города от настоящей осады.

Изучая византийские хроники, А. И. Пападопуло-Керамевс приходит к выводу о том, что осада, подходящая под смысл первоначального сказания об акафисте, может быть только осадой русских в 860 году

¹⁴ Пападопуло-Керамевс 1903. С. 372–373.

¹⁵ Там же. С. 373.

¹⁶ Там же. С. 376.

при императоре Михаиле III¹⁷ и патриархе Фотии¹⁸. Рассмотрев беседы упомянутого патриарха, историк нашел связь между первоначальным сказанием и самим акафистом. Это позволило ему утверждать, что ежегодное акафистное богослужение было установлено при патриархе Фотии не ранее 860 года. Также, по его мнению, именно Великий пост определен временем для этого богослужения потому, что этому периоду свойственны раскаяния, посты и бдения¹⁹.

Теория А. И. Пападопуло-Керамевса строится на его собственном толковании синаксаря, а его версия о переносе последования акафиста на постный период — всего лишь предположение. Неудивительно, что рассматриваемая теория подверглась критике со стороны зарубежного византолога М. Теарвика.

В 1904 году в журнале «Échos d'Orient» М. Теарвик публикует свою статью «Photius et l'Acathiste» («Фотий и Акафист»), в которой разбирает мнение А. И. Пападопуло-Керамевса и показывает его несостоятельность.

Во-первых, как утверждает ученый, синаксарное чтение, на котором строит свою теорию А. И. Пападопуло-Керамевс, не могло быть официальным объявлением в ночь совершения первого акафиста. По своему стилю и содержанию этот текст является проповедью, произнесенной, скорее всего, в день очередного пения акафиста в период от 776 до 841 года.

Во-вторых, в самом акафисте нет упоминания об осаде Константинополя. Обращение к Божией Матери в тексте синаксаря с просьбой о защите от бед — риторический прием, свойственный проповедям.

В-третьих, синаксарь не может быть написан во время осады, так как в тексте нет указаний на это. Даже если предположить, что осада все-таки была, то это не могла быть осада русских 860 года, как утверждает А. И. Пападопуло-Керамевс. Контекст синаксарного повествования говорит о внутренних проблемах Византии, то есть о несогласии между византийцами и другими христианами. В IX веке этот

¹⁷ †867 г.

¹⁸ †896 г.

¹⁹ Пападопуло-Керамевс 1903. С. 373–388.

контекст не мог быть применим к русским, так как они назывались варварами и язычниками.

В-четвертых, связь между речью патриарха Фотия во время осады и первоначальным синаксарем — неправдоподобна. Патриарх говорит о том, что варвары дошли до столицы и выжгли ее округу, а также о грехах и необходимости покаяния. Автор же синаксаря ничего не говорит об осаде и не дает даже намека на внешних врагов, также он умалчивает о покаянии в грехах²⁰. Подводя итог критическому анализу, М. Теарвик пишет: «А. Пападопуло-Керамевс трудолюбиво построил картонный домик, который разрушается повсюду»²¹.

Также автор рассматриваемой статьи указывает, что в IX веке, еще при жизни патриарха Фотия, византийцы видели в акафисте гимн, установленный раньше. В частности, М. Теарвик ссылается на рукопись, хранящуюся в библиотеке Цюриха, в собрании Saint-Gall под шифром С 78. Манускрипт относится к IX веку, в нем есть заметка об акафисте, где последний датируется предыдущим (VIII) веком. Из наличия в тексте латинской рукописи гречизмов следует, что она базируется на греческом источнике. М. Теарвик считает, что если уже в IX веке, при жизни патриарха Фотия, западный монах, создатель рукописи, имел греческий текст, датирующий акафист VIII веком, то трудно поверить, что становление акафиста как гимна и как праздника связано только с именем патриарха Фотия²².

Помимо разбора чужого мнения, М. Теарвик предлагает гипотезу, которая может поменять взгляд на проблему акафиста. Гимн по своему содержанию не относится ни к какой из возможных осад, а является произведением общего славословного характера. Следовательно, он не был создан для того, чтобы праздновать избавление от какой-нибудь конкретной блокады. По его мнению, происхождение акафиста как гимна и акафиста как праздника не связаны друг с другом.

Византолог еще раз обращает внимание на латинскую рукопись из собрания Saint-Gall. В ней есть свидетельство об исполнении акафиста

²⁰ Théarvic 1904. P. 293–296.

²¹ Там же. P. 297.

²² Там же. P. 297–298.

во Влахернах на праздник Благовещения 25 марта. Синаксарь же Великой Церкви (Patos 266) расходится с указанной рукописью и становится исполнять акафист в Халкопатрии либо на четвертой, либо на пятой неделе Великого поста. Не вдаваясь в анализ этих указаний, М. Теарвик заключает: «Латинский документ помогает очень хорошо понять наличие остатков акафиста в богослужении 25 марта. Это богослужение до сих пор сохраняет прелюдию и первую строфу знаменитого гимна. И что естественнее [предположения] о том, что когда-то весь гимн пелся в этот день?»²³ Таким образом, М. Теарвик — один из первых исследователей, обративший внимание на связь акафиста с праздником Благовещения.

Свою гипотезу ученый более конкретно сформулировал в следующей статье «Autour de l'acathiste» («Вокруг акафиста»), опубликованной в 1905 году в журнале «Echos d'Orient». Сама статья является ответом А. И. Пападопуло-Керамевсу, который, защищая свое мнение о происхождении акафиста, раскритиковал статью М. Теарвика «Photius et l'acathiste» («Фотий и акафист») и самого автора.

Ответ А. И. Пападопуло-Керамевса на статью М. Теарвика вышел сначала в газете «Νέα ἡμέρα» № 1565—1567, а затем отдельным оттиском под названием «Ὁ πατριάρχης Φώτιος καὶ ἀκάθιστος ὕμνος» («Патриарх Фотий и гимн акафиста») в 1904 году. В этом очерке исследователь отстаивает свои прежние взгляды. Он опять приводит текст синаксаря и продолжает утверждать, что речь идет о внешней осаде, а именно об осаде русских в 860 году, обвиняя попутно М. Теарвика, что тот изменил контекст синаксаря. Также А. И. Пападопуло-Керамевс относит к XII веку рукопись из собрания Saint-Gall, на которую ссылался его оппонент. Источником заметки об акафисте в этой рукописи он считает первоначальный синаксарь. Помимо этого, автор рассматриваемой заметки утверждает, что неизвестный создатель манускрипта жил не на Западе, а собирал сведения непосредственно в Константинополе²⁴.

В ответной статье, упомянутой выше, М. Теарвик не принимает толкование синаксаря, которое приводит А. И. Пападопуло-Керамевс. Он

²³ Théarvic 1904. P. 300.

²⁴ Παπαδόπουλος-Κεραμεύς 1904. Σ. 1—20.

иронично пишет по этому поводу: «Также я попросил бы его, настолько рассчитывающего на своих читателей, чтобы он полностью копировал греческий текст, о котором говорит, и опубликовал не изменяя в “*Néa ἡμέρα*”, и сверху написал: “Он говорит о русских”»²⁵.

Относительно комментария А. И. Пападопуло-Керамевса, касающегося рукописи из собрания Saint-Gall, а также заметки в ней, М. Теарвик отмечает, что датировка XII веком неубедительна, ибо для нее нет оснований. А. И. Пападопуло-Керамевс не видел сам этой рукописи, также его компетенция как латинского палеографа не подтверждена. Ученые, изучающие этот манускрипт, относят его к IX веку²⁶.

Синаксарь не мог служить источником для заметки об акафисте в рассматриваемой рукописи. Это утверждение основывается на том, что рукопись содержит много сведений о патриархе Константинопольском Германе, а в синаксаре они отсутствуют. Также в синаксаре отсутствуют топонимы и имена собственные, упоминающиеся в латинском манускрипте.

Монах, странствующий в Константинополе и там создавший заметку об акафисте, — выдумка, потому что монастырь Святого Галла — крупнейшая обитель Запада с большим греческим влиянием. Заметка об акафисте была составлена на основании греческого текста, поступившего в обитель²⁷.

В конце статьи М. Теарвик, как упоминалось выше, более конкретно излагает свою гипотезу относительно акафиста. Он разделяет синаксарь, акафист как гимн и акафист как праздник. По его мнению, написание синаксаря восходит к периоду с 821 по 823 год и связано с восстанием Фомы. Происхождение акафиста как гимна не имеет ничего общего с богослужением акафиста. Это произведение было создано для праздника Благовещения. Акафист как праздник является ежегодным молением к Божией Матери в знак благодарения за покрови-

²⁵ Théarvic 1905. P. 164.

²⁶ Рукопись состоит из нескольких кодикологических единиц, которые датируются с IX до XV в. См.: <http://www.e-codices.unifr.ch/en/description/zbz/C0078/>. Латинский памятник, связанный с акафистом, расположен на листах 47 об. — 48 об., которые датируются IX в.

²⁷ Théarvic 1905. P. 164–165.

тельство Константинополю и за избавление его от различных внешних врагов. По мнению М. Теарвика, этот праздник установлен Константинопольским патриархом Германом²⁸. Подтверждение своему мнению ученый находит в упоминаемой им рукописи из фонда Saint-Gall²⁹.

Предложенное разделение акафиста как гимна и акафиста как праздника можно назвать новаторством, потому что до этого установление праздника акафиста и написание самого гимна связывались с одним из военных событий.

Помимо М. Теарвика, мнение А. И. Пападопуло-Керамевса относительно происхождения акафиста как гимна и как праздника раскритиковал профессор Санкт-Петербургской духовной академии И. А. Карабинов³⁰. В своем труде «Постная Триодь. Исторический обзор ее плана, состава, редакций и славянских переводов», изданном в 1910 году, профессор критикует также и другие теории появления ежегодного богослужения акафиста. Установление особого празднования пятой субботы Великого поста в воспоминание о снятии какой-либо из трех осад Константинополя И. А. Карабинов считает несостоятельным, ибо «все перечисленные осады не совпадают по времени года с праздником акафиста и память о них положена в константинопольских месяцесловах в другие месяцы»³¹.

Версия А. И. Пападопуло-Керамевса, согласно которой установление празднования акафиста связано со снятием осады русских столицы Византии в 860 году, отрицается И. А. Карабиновым. По его утверждению, нашествие русских и снятие осады произошло летом. Память об этом установлена в константинопольских месяцесловах 25-го июня. Доводы А. И. Пападопуло-Керамевса о том, что подобное указание находится лишь в одном месяцеслове, да еще полном орфографических ошибок, что указывает на неграмотность писца, для И. А. Карабинова являются неубедительными, так как не было выяснено, откуда эта заметка взялась. Авторство патриарха Фотия про-

²⁸ †740 г.

²⁹ Théarvic 1905. P. 165–166.

³⁰ †1937 г.

³¹ Карабинов 2004. С. 53.

фессор Карабинов не признает и считает аргументацию в его пользу весьма слабой³².

После указанной критики И. А. Карабинов предлагает другую теорию происхождения службы Субботы Акафиста. Основываясь на тексте самого акафиста и смысловом содержании гимнографических текстов праздника, ученый утверждает, что Суббота Акафиста является перенесенным праздником Благовещения. Помимо аргументации, основывающейся на смысле песнопений рассматриваемого богослужения, И. А. Карабинов приводит выписки из трех литургических памятников³³, согласно которым богослужение акафиста не привязано к пятой субботе Великого поста. Одна из приведенных ученым выписок³⁴ прямо связывает богослужение акафиста и Благовещение, предписывая исполнять акафист за пять дней до Благовещения. «Таким образом здесь память субботы является как бы предпразднством к последнему»³⁵, — заключает ученый.

Помимо вышеизложенного, И. А. Карабинов основывает свое мнение на аналогичных памятях Великой Четыредесятницы, которые переносились с седмичных дней на воскресные. По его мнению, до Трульского Собора (691–692), который разрешил праздновать Благовещение в любой день Великой Четыредесятницы, с ним поступали так же, как и с другими праздниками, то есть переносили на воскресный день.

После упомянутого разрешения Трульского Собора касательно праздника Благовещения, последование акафиста, по мнению И. А. Карабинова, спасли от исчезновения следующие обстоятельства. Мирные переговоры императора Ираклия с персидским царем начались накануне Благовещения и продолжались с 24 марта по 3 апреля, предположительно, в течение 4-ой и 5-ой седмиц Великого поста. Таким образом, память Субботы Акафиста сохранилась и получила связь с персидской войной императора Ираклия³⁶.

³² Карабинов 2004. С. 55–56.

³³ Patmos 266, Grottaferr. Δ. β. IV, Ath. Laura. Γ-25.

³⁴ Из триоди Grottaferr. Δ. β. IV.

³⁵ Карабинов 2004. С. 63.

³⁶ Там же. С. 56–64.

Стоит отметить, что до И. А. Карабинова богослужение акафиста как перенесенный праздник Благовещения рассматривал Пауль Маас (Paul Maas). Мнение ученого содержится в его рецензии на статью Плакиды де Меестера (Placido de Meester) «L'innocentisme» («Гимн акафиста»). Рецензия опубликована в 1905 году в журнале «Byzantinische Zeitschrift»³⁷. И. А. Карабинов строит свою теорию на выводах и аргументации П. Мааса, ссылаясь на труд последнего. Он расширяет, уточняет и дополняет новыми сведениями версию предшественника.

Предложенная И. А. Карабиновым теория выглядит довольно убедительной, однако требует пересмотра и уточнения, поскольку строится только на основании богослужебного текста Субботы Акафиста, на указании одной Триоды и предположениях.

В 1935 году в Папском восточном институте в Риме Норберт Каппинс (Norbert Carpinus) защищает докторскую диссертацию на тему: «Le Triodion: Étude historique sur sa constitution et sa formation» («Триодь: историческое исследование состава и формирования»). В своем труде он не обошел стороной и происхождение Субботы Акафиста. Однако суждения и аргументация Н. Каппинса являются заимствованными у профессора И. А. Карабинова и не представляют из себя ни новизны, ни дополнений к прежним исследованиям. Единственное, что можно отметить: благодаря диссертации Н. Каппинса мнение И. А. Карабинова стало доступно на французском языке западным ученым.

«Богослужение акафиста зависит от Благовещения и подготавливает этот праздник, который мог бы попасть на любую неделю между третьей субботой Великого поста до самой пасхальной недели»³⁸, — повторяет автор диссертации в выводе мнение И. А. Карабинова.

В 1951 году французский и американский медиевист и источниковед Мишель Югло³⁹ публикует в журнале «Le Muséon» свою статью под названием «L'ancienne version latine de l'acathiste» («Древняя латинская версия акафиста»). В ней он помещает критическое издание истори-

³⁷ Maas 1905. S. 643–647.

³⁸ Carpinus 1935. P. 114–115.

³⁹ †2012 г.

ческого пролога и латинской версии акафиста. Этот пролог, а также кондак и первый икос акафиста содержатся в рукописи из фонда Saint-Gall, на которую опирался М. Теарвик в своем споре с А. И. Пападопуло-Керамевсом. Сведения из исторического пролога, находящегося в указанной рукописи, помогли М. Теарвику одним из первых заметить связь акафиста и Благовещения⁴⁰.

Кроме публикации критического издания латинского исторического пролога относительно установления праздника акафиста, М. Югло осуществил его анализ. Пролог состоит из трех частей. Первая повествует об осаде Константинополя арабами и его освобождении при императоре Льве III Исавре в 718 г. Вторая — о визите в город побежденного арабского военачальника Масламаха. Это событие описывается также в арабских источниках, но византийские хронисты о нем умалчивают. Третья часть пролога повествует о жизни Константинопольского патриарха Германа и установлении празднования акафиста. 25 марта 719 года жители столицы Византии, по приглашению патриарха Германа, собрались во Влахернах, чтобы вознести благодарность Богородице за защиту города. На пение акафиста народ отвечал припевом: «*Pro-rignatori magistratui victorie*» («Взбранной Воеводе победительная»). Этот кондак был составлен патриархом Германом в благодарность Владычице за освобождение города⁴¹. «То же богослужбное последование было исполнено в последующие годы и сохранилось даже до сегодняшнего дня»⁴², — заключает М. Югло о происхождении ежегодного празднования акафиста.

Для того чтобы объяснить, почему в латинском документе дата исполнения акафиста является фиксированной, а в современной традиции переходной (пятая суббота Великого поста), М. Югло предлагает свою гипотезу. Перенос последования акафиста с фиксированной даты 25 марта связан с тем, что эта дата может выпадать на Страстную седмицу. В таком случае множество последований совершаются в один день. Во избежание подобного наслоения празднование акафиста было пере-

⁴⁰ Huglo 1951. P. 27–44.

⁴¹ Там же. P. 44–49.

⁴² Там же. P. 49.

несено. Вероятно, день для этого празднования был выбран в связи с первым совершением последования акафиста. В 719 году 25 марта пришлось на четвертую субботу Великого поста.

Подобная эволюция времени совершения праздника акафиста должна была произойти в VIII веке, так как синаксарь Великой Церкви⁴³ устанавливает время ежегодного совершения богослужения акафиста на четвертую или на пятую субботу Великого поста по усмотрению патриарха⁴⁴. «Эта последняя дата (пятая суббота Великого поста. — К.В.) наконец возобладала и до сих пор является датой богослужения акафиста»⁴⁵, — заключает М. Югло.

В рассматриваемой статье впервые опубликовано критическое издание латинского источника касательно установления празднования акафиста. Однако гипотеза М. Югло об установлении празднования акафиста в пятую субботу Великого поста базируется больше на предположениях, нежели на реальных источниках, поэтому приведенная выше версия может восприниматься лишь как гипотеза.

Стоит обратить внимание на статью «Иконы в Литургии» Н. Паттерсон-Шевченко, доктора наук из Кембриджа. Статья изначально была опубликована на английском языке в 1991 году в 45-ом номере журнала «Dumbarton Oaks Papers». В 1994 году появился ее русский перевод в сборнике «Восточно-христианский храм: Литургия и искусство».

Автор исследует фрески с иллюстрациями акафиста, где, по его мнению, изображен реальный литургический обряд, совершаемый в Константинополе с иконой Богородицы. Это исследование вызывает необходимость затронуть происхождение богослужения акафиста. По мнению Н. Паттерсон-Шевченко, «празднование Акафиста было просто “вставлено” в более ранний ритуал почитания Богородицы в пятничную ночь и субботнее утро»⁴⁶. С VI века в Константинополе еженедельно с пятницы на субботу совершалась процессия и служба в честь Бого-

⁴³ Patmos 266.

⁴⁴ Huglo 1951. P. 49–50.

⁴⁵ Там же. P. 50.

⁴⁶ Паттерсон-Шевченко 1994. С. 40.

матери в подражание аналогичным шествиям из Сиона в Гефсиманию, происходившим в Иерусалиме. После описания указанной церемонии по разным источникам ученый обращается к свидетельству святителя Симеона Солунского (XV в.), согласно которому акафист исполнялся в монастырях каждую пятницу вечером. Таким образом, акафист является не только ежегодным празднованием, но и регулярным пятничным богослужением. Впоследствии «эта служба вышла из регулярного обихода, и пение Акафиста теперь сокращено до нескольких пятниц в году»⁴⁷, — заключает Н. Паттерсон-Шевченко. Рассматриваемая статья характеризуется тем, что ставит, но не разрешает вопрос о связи богослужения акафиста с еженедельными пятничными последованиями в честь Богородицы.

Заканчивая обзор трудов, посвященных богослужению Субботы акафиста, можно выделить следующие проблемы, которые необходимо решить при дальнейшем изучении истории богослужения этого дня.

Во-первых, это различные свидетельства небогослужебных источников относительно установления богослужения Субботы Акафиста. Такие памятники, как «Хроника» Георгия Амартола, первоначальное сказание об акафисте, латинское сказание об акафисте, «Синаксарь» Никифора Каллиста Ксанфопула указывают различные причины установления этого богослужения.

Во-вторых, проблема видимой несогласованности богослужебных и небогослужебных источников. Разнообразные сказания сообщают о том, что богослужение акафиста было установлено в память разных военных событий, однако памяти этих событий в константинопольских синаксарях положены за пределами Великого поста, а богослужебные тексты Субботы Акафиста ничего не говорят о военных победах.

Решение этих ключевых проблем является приоритетным, ибо ответ на поставленные вопросы даст более полную картину становления и развития богослужения Субботы Акафиста, чем та, которая была предложена предшествующими учеными.

⁴⁷ Там же. С. 45.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Карабинов 2004 — *Καραβινου Ι.* Постная Триодь. Исторический обзор ее плана, состава, редакций и славянских переводов. М., 2004. [*Karabinov I. Postnaya Triod'. Istoricheskij obzor ee plana, sostava, redakciji slavyanskix perevodov* (Lenten Triodion. Historical review of its plan, composition, revision and Slavic translations). Moscow, 2004.]
- Пападопуло-Керамевс 1903 — *Παπαδοπουλο-Κεραμευς Α.* Акафист Божией Матери, Русь и патриарх Фотий // ВВ. 1903. Т. 10. С. 357–401. [*Ραπαδοπουλο-Κεραμευς Α.* Akafist Bozhiei Materi, Rus'i patriarkh Fotii (Akathist to the Mother of God, Russia, and Patriarch Photios) // *Vizantiiskii Vremennik*. 1903. Т. 10. Р. 357–401.]
- Паттерсон-Шевченко 1994 — *Ραττερσον-Шевченко Η.* Иконы в Литургии // Восточно-христианский храм: Литургия и искусство. СПб., 1994. С. 36–54. [*Patterson-Shevchenko N.* Ikony v liturgii (Icons in the liturgy) *Vostochno-khristianskii khram: Liturgiia i iskusstvo* (Eastern Christian Worship: Liturgy and Art). Saint Petersburg, 1994. Р. 36–54.]
- Саррунс 1935 — *Сαρρυυνς Ν.* Le Triodion: Étude historique sur sa constitution et sa formation. R., 1935.
- Маас 1905 — *Μαας Ρ.* Buchbesprechung Don Placido de Meester. L'inno acatisto. R., 1905 // ВЗ. 1905. Bd. 14. S. 643–647.
- Хугло 1951 — *Ηυγλο Μ.* L'ancienne version latine de l'acathiste // *Mus*. 1951. Vol. 64. Р. 27–61.
- Муралт 1859 — *Georgii Monachi dicti Hamartoli Chronicon* / Ed. E. de Muralt. Petropoli, 1859.
- Παπαδόπουλος-Κεραμεύς 1904 — *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Α.* Ὁ πατριάρχης Φώτιος καὶ ἀκάθιστος ὕμνος. Ἐν Τεργέστη, 1904.
- Théarvic 1904 — *Théarvic M.* Photius et l'acathiste // *EO*. 1904. Т. 7/48. Р. 293–300.
- Théarvic 1905 — *Théarvic M.* Autour de l'acathiste // *EO*. 1905. Т. 8/52. Р. 163–166.

Abstract

Vorobyov K. V. From the history of studying the acathistus saturday act of worship

Versions of memory establishment of the Fifth Saturday of Lent – the Acathistus Saturday – are considered in the paper. The first known mentions about this act of worship formation are presented. Such monuments as George Armatol's Chronicle. Original Story about Acathistus, Nikiphor Kallista Ksanphopula's Synaxarium are outlined. Theories of different scientists according to the origin of the Acathistus Saturday act of worship are studied. The theory of Professor I. A. Karabinov and A. I. Papadopulo-Keramevisis analyzed. Discussion of M. Tearvic and A. I. Papadopulo-Keramevisis described as well. In respect to the subject, opinions of such scientists as M. Tearvic, M. Huglo. N. Cappuyns are considered. The initial analysis of the theories stated before is given. In conclusion, on the strength of summarizing of studying the Acathistus Saturday act of worship history, problems of the subject are scrutinized since their solution will facilitate making of complete and objective scene of the Acathistus Saturday act of worship formation and development.

Keywords: Acathistus, Annunciation Day, worship, Lent, Praise to the most Holy Theotokos, The Fifth Saturday of Lent, Acathistus Saturday.

ИЕРОМОНАХ ДАЛМАТ (ЮДИН)

ТЕКСТЫ ЧАСТНОГО МОЛИТВЕННОГО
ОБИХОДА В ИЗДАНИЯХ МОСКОВСКОГО
ПЕЧАТНОГО ДВОРА XVII ВЕКА

ЧАСТЬ II. КОНЦЕПЦИЯ КАНОННИКА НА ЭТАПЕ ПОИСКА
ОПТИМАЛЬНОГО СОСТАВА (1636–1662 ГГ.)

УДК 249 (821.161)

Аннотация

Вторая из цикла статей, посвященных истории келейного правила в сборниках Московского печатного двора XVII в., описывает изменения в содержании Канонника, которые производились редакторами-составителями в поисках оптимального состава для этого типа сборника. Хронологические рамки охватывают издания с 1636 по 1662 год, к ним мы присоединяем первое издание Канонника с обновленной концепцией состава (1672 г.). Внимание также уделено собранию текстов келейного правила в составе Псалтири с воследованием в дониконовских изданиях (1625–1651 гг.) и в первом издании после никоновской книжной справки (1660 г.).

Ключевые слова: Московский печатный двор, Канонник, Псалтирь с воследованием, келейное правило, концепция состава келейного правила.

Предпринятый ниже анализ состава Канонников, изданных на этапе редакторских экспериментов с составом текстов частного молитвенного обихода, призван дать материал для ответа на вопрос: возможно ли говорить об определенной концепции состава Канонника на этапе с 1636 по 1662 год?

Для большей наглядности и удобства использования материалов по анализу состава Канонника предлагается сводная таблица отдельных изданий¹, в которой элементы содержания имеют свои порядковые но-

¹ В составе таблицы, кроме изданий Канонника, представлены также изданные на МПД сборник 1655 года «Правило истинного живота» и Псалтирь с воследованием

мера (см. Таблицу 1). Номера с 1 по 36 соответствуют номерам глав первого издания Канонника 1636 года (роспись состава см. в Приложении 1), а номера с 37 и далее соответствуют дополнительным главам, которые появляются в последующих изданиях Канонника (см. пояснительные сведения к Таблице 1) и о которых мы скажем в свое время, по мере последовательного описания изданий.

1. КАНОННИК 1636 ГОДА²

На наш взгляд, это издание выделяется среди прочих Канонников Московского печатного двора продуманностью концепции, что видно по структурированности состава. Во-первых, здесь не содержатся главы Часослова, за небольшим исключением — окончанием малого повечерия³, что говорит о следующем: 1) каноны из основной части данного сборника в качестве текстов келейной молитвы читались в составе малого повечерия; 2) помещенные непосредственно перед окончанием малого повечерия (л. 329) совмещенные каноны Богородице (из чина Параклиса, «Многими содержим напастьми...» — обозначен 33/1) и Ангелу Хранителю (т.н. «малый», «Песнь воспети и восхвалити...» — обозначен 33/2), судя по всему, традиционно являлись по-

(издания 1625 и 1636 годов этого типа книги совпадают по содержанию друг с другом) для сопоставления состава с Канонником по главам частного молитвенного обихода (в заголовках таблицы издания отмечены годом выпуска).

² В учетных книгах Приказа книгопечатного дела (РГАДА. Ф. 1182. Оп. 1) сохранились сведения об особенностях формирования цены (Поздеева 2001. С. 408) и розничных продажах (Поздеева 2001. С. 512. Приложение III) первого издания Канонника, что дает возможность оценить реакцию общества на выход нового типа книги.

³ Без заглавия на л. 344 находится окончание малого повечерия («Достойно есть», тропари и заключительные молитвы; в колонтитуле начиная с л. 345 обозначены как «павечерница малая»), для которого введено обозначение 33* (см. Таблицу 1), где 33 — номер для малого повечерия. Астериск показывает, что в этом издании помещена только его часть; 33-а — номер для молитв «спальных», совмещенных под общей главой с повечерием; 33-б — номер для объединенной с молитвами «спальными» главы «Святаго Максима Исповедника сказание известно» о причинах телесной нечистоты во сне. Глава помещается с колонтитулом «молитвы искусныя», который относится, собственно, к следующей главе и непосредственно примыкает к ней по смыслу. 34 — номер главы «Правило внегда случится кому искуситися во сне».

стоянной составляющей келейного правила; 3) сам Канонник в предлагаемом составе является не самостоятельной книгой, но дополнением к Часовнику, который начиная с издания Ивана Федорова 1565 года выпускался на МПД в постоянном составе⁴, являясь, наряду с простой Псалтирью, книгой весьма распространенной в силу совмещения богослужебной и учебной функций⁵. Таким образом, роль молитвослова в течение дня выполнял Часовник (с возможностью совместной молитвы, о чем свидетельствует и множество часовен на Руси для этой цели), а в конце дня каждый мог совершить келейное правило по Каноннику с учетом личных молитвенных нужд и предпочтений.

В составе Канонника (см. Приложение 1) можно выделить три группы (собрания) канонов: а) каноны седмичные (главы 5–17), б) каноны ктиторские (главы 18–24) и в) каноны русским святым (главы 25–32). Если сопоставить состав канонов в печатном Каноннике и в его рукописных источниках, то довольно очевидным представляется тот факт, что за основу взята концепция состава канонов из воследования Авраамиевой Псалтири⁶ (роспись состава книги в части Канонника см. в Приложении 2), где также можно видеть собрание седмичных канонов (главы 35–43, см. Приложение 2) и ряд канонов русским святым (главы 47–51, см. Приложение 2). Дионисиева же Псалтирь послужила источником дополнений (каноны

⁴ Первый полный Часослов издан на МПД лишь в 1652 году (Зернова 1958. № 238). Характерная его особенность — это книга для монастырского богослужения согласно устава прп. Саввы Освященного, тогда как Часовник ориентирован на более архаичную приходскую традицию богослужения, которая восходит к Студийскому уставу. Проявляется данное отличие сборников в разной последовательности размещения суточных служб и в разном составе дополнительных глав. Параллельно обе книги выпускались в годы никоновской книжной sprawy (последние известные издания Часовника — 1652 и 1654 гг., см.: Зернова 1958. № 239 и № 254). Позже на МПД печатались только Часословы.

⁵ В учетных книгах Приказа книгопечатного дела (РГАДА. Ф. 1182. Оп. 1) встречаются упоминания изданий простой Псалтири под именованием «Псалтирь учебная». Связано это с тем, что именно простая Псалтирь как правило использовалась для учебных целей. Именование простой Псалтири — «учебная» — вошло в обиходный язык XVII века для четкого различения от Псалтири «следованной».

⁶ О рукописных источниках печатных изданий см. предыдущую статью: Далмат (Юдин), иеромонах 2016.

Милаилу Маленину, Пафнутию Боровскому, Дмитрию Вологодскому) и сверки текста (роспись состава книги в части канонника см. в Приложении 3).

В начале Канонника помещен чин «Начало правилу»⁷ (глава 1), где расположены обычные для московской рукописной традиции этого чина пять молитв, а также дополнительная статья «Указ правилу». В тексте «Указа» имеются особенности, которых не находим в рукописных источниках, а именно на л. 6, где расписано «Правило иноку на всяк день» в части указания канонов: «Иисусов канон» (гл. 4), «Пречистой акафисту» (гл. 14), «а против воскресения, канон Благовещению Пречистой» (гл. 5), «а против среды Пречистой Одигитрию» (гл. 9). Таким образом, ежедневное келейное правило включало в себя как неизменяемые тексты (которые назначены для правила «на всяк день»), так и изменяемые дополнительные тексты (для каждого дня недели соответствующий канон; для определенной «потребы» — свой чин; также и тексты для молитвы по личному произволению). Исходя из сказанного можно дать следующие пояснения к составу Канонника.

Особые главы:

- канон воскресной полунощницы шестого гласа (глава 2) дан, поскольку не печатался в составе Часовника (полунощницы повседневно и субботня в Часовнике есть);
- канон Святой Троице (глава 3; второй канон из службы Пятидесятницы) дан для молитвенного почитания престольного праздника Троице-Сергиевой обители;
- служба Спасителю и сладчайшему Его имени (глава 4) дана как ежедневная составляющая правила;

⁷ Особенностью экземпляра Канонника из собрания ТСЛ (РГБ. Музей Книги, инв. № 9249) является замена первого печатного листа с началом чина «Начало правилу» на три рукописных, где изменен вступительный текст чина так, что становится ясно: правило с канонами в Троице-Сергиевом монастыре исполнялось в церкви совместно. Также здесь вместо девяти кратких молитв (совершаемых с земными поклонами) находим шестнадцать, прошения которых соответствуют именно местной монастырской традиции. Соответствующий текст молитв печатного издания имеет общий и универсальный характер.

- канон молебный Божией Матери (глава 33/1), совмещенный с каноном молебным Ангелу Хранителю (глава 33/2) — в составе Повечерия, как ежедневная составляющая правила;
- согласие за царя и за люди (глава 35) представляет собой молебен на начало военных действий.

Каноны на всю седмицу:

- начинаются с канона Благовещению (глава 5), который согласно «Указа правилу» назначен для воскресения;
- канон Архангелам (глава 6) и канон Ангелу Хранителю (глава 7 — «большой») для понедельника (возможно, по выбору);
- канон Крестителю Господню Иоанну (глава 8) для вторника;
- канон Богородице Одигитрии (глава 9) для среды;
- канон апостолам (глава 10) и канон святителю Николаю (глава 11) для четверга (в Авраамиевой Псалтири эти каноны совмещены, что находим также в составе Канонника 1662 года и что стало традицией для последующих изданий). Здесь же место канона апостолу и евангелисту Иоанну Богослову (глава 13), который в Авраамиевой Псалтири следовал сразу за каноном апостолам (не являясь традиционным), внесен в состав, возможно, по личному усердию переписчика или по просьбе заказчика — старца Авраамия;
- канон Кресту (глава 12) для пятницы. Традиционным для пятницы также является чтение акафиста Богородице, что видим и в житии прп. Сергия при повествовании о явлении ему Богородицы с апостолами Петром и Иоанном. Возможно именно этот момент «Жития» дал повод редакторам-составителям печатного Канонника (которыми были троицкие старцы) оставить канон Иоанну Богослову в составе, но поместить его уже не под четверг, а под пятницу как дополнение к акафисту по личному произволению;
- каноны в честь икон Богородицы «Знамение» (глава 15) и Казанской (глава 16), скорее всего, помещены вслед за акафистом Богородице также для пятничного чтения по желанию;
- канон всем святым (глава 17) для субботы завершает собой собрание.

Каноны ктиторские⁸:

- канон святителю Иоанну Златоусту (глава 18) для молитвы за Вселенского Константинопольского Патриарха. В источнике, Авраамиевой Псалтири, на этом месте канон трем Вселенским святителям (Василию Великому, Григорию Богослову и Иоанну Златоусту), за которым следует канон трем Московским святителям. Причина замены общего канона на канон одному из святителей нам не понятна⁹, однако ясно, что оба текста отвечают единой цели — это молитва небесным покровителям Вселенского Патриаршего престола. Ктитором Сергиевой обители можно считать уже патриарха Филофея Коккина, согласно благословию которого прп. Сергий установил в монастыре общежительный устав;
- канон трем святителям Московским Петру, Алексию и Ионе (глава 19) как небесным покровителям Московского Патриарха. К тому же сам свт. Алексий был первым по значимости после прп. Сергия ктитором обители;
- канон страстотерпцам Российским Борису и Глебу (глава 20), скорее всего, для молитвы небесному покровителю царя Бориса Годунова, который, согласно сведениям вкладных книг, внес на обитель Живоначальной Троицы едва ли не более всех прежде бывших Московских государей;
- канон благоверному князю Александру Невскому (глава 21), возможно, для молитвы небесному покровителю келаря обители архидиакона Александра (Булатникова)¹⁰, который чрезвычайно много сделал для восстановления монастыря после польско-литовской осады, был

⁸ Назначение этого собрания двойное: в Троицком монастыре это собрание канонов предназначено, в первую очередь, для молитвы за ктиторов обители, т.е. лиц сугубо поучаствовавших в созидании и жизни монастыря; у сторонних — это просто ряд канонов для чтения по желанию.

⁹ Возможно, здесь проявилось лишь особое почитание свт. Иоанна Златоуста, характерное для Московской Руси по причине распространенности его творений в славянском переводе.

¹⁰ На послушании келаря находился с 1622 по 1641 год. После увольнения на покой в 1642 году отбыл на место пострига — в Соловецкий монастырь, а в 1649 году вернулся в Сергиеву Лавру, где и скончался, приняв схиму.

- крестным царских детей (начиная с Алексея Михайловича¹¹). Положение его в обществе архидиакон Павел Алеппский оценивает так: он был «по своему значению третьим правителем, ибо в этой стране считают трех правителей — царя, патриарха и келаря Святой Троицы»¹²;
- канон прп. Михаилу Малену (глава 22), небесному покровителю царя Михаила Федоровича¹³;
 - канон прп. Алексею, человеку Божию (глава 23), небесному покровителю царевича Алексея Михайловича;
 - канон мученику Иоанну Новому Сочавскому (глава 24), небесному покровителю царевича Иоанна Михайловича (2.06.1633—10.01.1639).

Собрание канонов русским святым¹⁴:

- канон прп. Сергию (глава 25). Ни в заглавии, ни в колонтитуле не содержится указания «Радонежский», что является еще одним свидетельством того, что Канонник составлен троицкими справщиками «под нужды обители», потому и указание излишне;
- канон прп. Варлааму Новгородскому (Хутынскому) (глава 26). Уже со второй половины XV века начинается традиция икон, совместно изображающих преподобных Варлаама и Сергия¹⁵, тради-

¹¹ См.: Анфим (Черный), иером. 2001.

¹² См.: Панченко 2004. С. 493. На наш взгляд, справщики исполнили завет ап. Павла отдавать каждому должное: «Кому честь — честь» (Рим. 13, 7), ибо «близость к царю, знатное происхождение и властолюбивый характер Александра Булатникова обеспечивали ему почти полное всевластие во время его пребывания на келарстве в Троицком монастыре» (Панченко 2004. С. 494).

¹³ В старой монастырской трапезной палате, которая была на месте нынешней троицкой колокольни, был освящен домовый храм в честь прп. Михаила Маленна.

¹⁴ Обращает внимание на себя тот факт, что не напечатан канон прп. Никону Радонежскому, хотя в рукописных первоисточниках он есть. Не вдаваясь в поиск причин, заметим: в собрании книг ТСЛ из Канонников XVII века присутствует только издание 1636 года, очевидно, подготовленное троицкими справщиками. В этом экземпляре, который, нужно думать, является образцом для копирования (более доступными оставались все же рукописные книги), приплетены рукописные листы с канонами прп. игумену Никону Чудотворцу и свт. Серапиону архиеп. Новгородскому.

¹⁵ См. статью «Варлаам Хутынский» // ПЭ. 2003. Т. 6. С. 635—640, раздел «Иконография».

- ция утвердилась после совместного чуда преподобных в 1521 г., когда по их молитвам Господь отвратил разорение Москвы татарскими полками¹⁶;
- канон прп. Пафнутию Боровскому (глава 27), который был воспитан учеником прп. Сергия — прп. Никитой, игуменом Высоцкого Серпуховского монастыря;
 - каноны преподобным Кириллу Белозерскому (глава 28), Димитрию Прилуцкому, Вологодскому чудотворцу (глава 29) и Евфимию Суздальскому (глава 32), которые были собеседниками прп. Сергия, неоднократно приходя к нему в монастырь для духовного общения и совета;
 - канон преподобным Зосиме и Савватию Соловецким (глава 30), почитание которых в Троице-Сергиевом монастыре связано с тем, что келарскую службу в обители с 1594 по 1641 годы исполняли в основном соловецкие постриженники (то же можно сказать и о казначейской службе в эти годы). Больничные палаты и храм Зосимы и Савватия при них построены в 1635–37 гг. все тем же келарем архидиаконом Александром (Булатниковым);
 - канон прп. Макарию Желтоводскому (глава 31), который не связан с Троице-Сергиевым монастырем. Появление этого текста вызвано, скорее всего, прославлением прп. Макария в 1610 г., когда патриарх Филарет назначил ему повсеместное празднование, чему и должна была послужить публикация канона святому.

Собрания молитв для келейного правила, содержащиеся в Каноннике:

- чин «Како начати правило свое в келии» (глава 1);
- молитвы «спальные» (глава 33-а);
- правило от осквернения, или молитвы «искусные» (глава 34);
- последование ко причащению (глава 36).

¹⁶ Повесть XVI века об этом событии «Чюдо новейшее, како избави Бог преславный град Москву от лукаваго нашествия безбожных Татар молением Пречистыя Его Матере и великих Русьских чудотворцев...» опубликована в книге: Цценникова 1999.

Состав молитв «спальных» в печатном виде одинаков в Каноннике и Псалтири с воследованием, однако справки ориентируются в этом случае не на вариант Авраамиевой и Дионисиевой Псалтирей¹⁷, но берут устойчивый вариант состава по традиции, содержащейся в сборниках из собрания Троице-Сергиевой Лавры¹⁸.

2. ПСАЛТИРЬ С ВОСЛЕДОВАНИЕМ 1636 ГОДА

Содержание книги в целом, как и текст отдельных глав, повторяет первое издание данного сборника 1625 года. Как и Канонник 1636 года, это издание имеет необычный формат: обе книги изданы «в полдесть» (то есть в четвертую долю листа)¹⁹. Собрание тропарей и молитв после кафизм в Псалтири соответствует рукописным прототипам — Псалтирям Авраамиевой и Дионисиевой. Воследование (начиная с издания 1625 г.) в своем составе содержит все собрания молитв келейного правила, какие мы видели и в Каноннике. Относительно же собрания канонов, воследование содержит практически все (и в том же по-

¹⁷ Состав молитв в обеих рукописях совпадает, здесь находим 13 молитв, из которых первые 6 относятся к древнему краткому варианту молитв «спальных», а далее следуют молитвы, часть которых относится к чину «Избавления от злых помыслов» (7, 8 и 12), а остальные (9, 10, 11, 13) являются закономерным дополнением молитв на сон (их находим и в собрании молитв «на ночь» Василия Суражского: Псалтирь с воследованием. Острог, 1598. Л. 285–291): 1) **Бже вѣчный цѣль вѣлаго създаниа:**

2) **Бедражнтелю слово шѣе, слава съвершенъ сынъ ѿ хъ:**

3) **Ги бже нашъ, аще что съгрѣшихъ вѣднн селъ:**

4) **Аггеле хвѣ хранители мой вѣный:**

5) **Благо цѣль блга мѣн:**

6) **Ги ѿ хъ снѣ вѣн. ради чинѣшина мѣре твоєа:**

7) **Ги виднши вѣду мой. принуди мѣ ги:**

8) **Ги бже мой ѿ снѣ мой, ѿ вьскуну мѣ ѿн ѿстабнль:**

9) **Уго ти приневъ, ѿн что ти въздаѣмъ:**

10) **Съ блго тѣкобече. неужел мѣе ѿдръ ѿн гроеъ вудеть:**

11) **Да вьскунеть бже ѿ разьдѣтъ вразн его:**

12) **Да ѿратитъ колѣзнь твою на глѣвъ твою:**

13) **Кчече прѣчѣнъ вѣн мѣн. азъ ѿкажнныи припадн моимъ.**

¹⁸ Об этом см. подробнее в нашей статье: Далмат (Юдин), иеромонах 2015.

¹⁹ Обычным для Псалтири с воследованием на МПД является вдвое больший формат — аналойный («в десть», т.е. пол-листа), а для последующих изданий Канонника — формат вдвое меньший («в четь», т.е. восьмая доля листа).

рядке следования) из тех, которые в составе Канонника мы отнесли к седмичным (исключены каноны апостолу Иоанну Богослову и иконам Богородицы «Знамение» и Казанской), а также канон святителям Московским, который в Каноннике помещен в ктииторской части. Отсюда видно, что при составлении Канонника снова шло обращение к рукописным первоисточникам, материал которых воспринят для публикации полнее, чем при работе с воследованием Псалтири. Учитывая приведенные данные о составе изданий 1636 года (см. Таблицу 1), можно говорить о единстве редакторского подхода относительно состава Псалтири с воследованием и первого издания Канонника. Однако дальнейшая история этих книг на МПД показывает расхождения между редакторскими концепциями сборников, что проявилось в стабильности состава для воследования Псалтири²⁰ (состав изменился лишь при никоновской справе в издании 1658 г.) и существенной нестабильности состава Канонника, о чем скажем подробно далее.

3. КАНОННИК 1641 ГОДА

Состав книги существенно изменен, потому что изменилась сама концепция издания, что отражено в последней главе «Описание книги сея Канонника». В «Описании» встречаемся с такими же принципами основной концепции, какие обозначены составителями в предисловии к первому изданию «Полуустава» (Вильно, 1622)²¹ и суть следующие:

1) сборник универсален по своей аудитории, а именно: он предназначен как «всему священному чину» (названы «иерархи, иеромонахи и мирские иереи») для подготовки к служению Литургии, так и всем православным христианам для домашней молитвы на каждый день;

2) сборник универсален по своему составу, то есть в одной книге

²⁰ Отметим, что в последнем издании до начала никоновской справы (1651 г.: Зернова, 1958. № 235) в воследовании появляются лишь несколько новых глав: Правило к Светлому Воскресению и во всю Светлую неделю, а также четыре канона — святителям Василию Великому, Григорию Богослову, Иоанну Златоусту и ап. Иоанну Богослову. Впрочем, и они помещены в конце книги (главы 44–47, при общем числе глав 50), так что обычный состав воследования остался без перестановок, как в издании 1625 года.

²¹ См.: Далмат (Юдин), иером. 2015. С. 312–314.

собраны все необходимые для совершения келейного правила тексты. Издатель приводит слова царского повеления, которые приводим здесь в сокращенном пересказе: хотя к настоящему времени уже напечатано достаточно богослужебных книг, однако «по разным книгам не тако будет лепо», как в одной книге, поэтому пришло на ум («умыслися») государю Михаилу Федоровичу все необходимые для частной молитвы тексты «собрати во един куп укромства ради и легкости», и напечатать заново (вероятно, здесь косвенная ссылка на первое издание Канонника, составленного как дополнение к Часовнику), и раздать по царствующему граду и по всей Великой России всякому чину, обученному грамоте.

Уменьшив формат книги до восьмой доли листа, печатник Василий Федорович Бурцов должен был и состав Канонника привести к достаточному, при возможном минимуме, числу глав. Это было сделано за счет отказа от тех канонов из состава первого издания, которые обозначены нами как собрания канонов ктиторских (главы 20—24) и русским святым (главы 25—32) (см. Таблицу 1). Таким образом, основу нового Канонника составило собрание канонов седмичных²², к которым добавлены из воследования Псалтири две полные службы: воскресная шестого гласа из Октоиха и вседневная (в качестве которой предложена служба недели «О Страшном суде» из Постной Триоди)²³ (главы 39 и 40). Вполне оправданно добавление двух полунощниц (вседневной и субботней — 37 и 38), поскольку именно полунощница традиционно использовалась для утренней молитвы²⁴. Появление же дополнительных глав Часослова с тропарями и богородичными (40—43) не совсем

²² Порядок их следования не четко соответствует дням недели, и в последующих изданиях Канонника будет корректироваться. Оставлен канон святителям Московским, а также свт. Иоанну Златоусту, к которым присоединена новая глава — канон свт. Василию Великому. Возможно, последние два канона могли предназначаться для священников, готовящихся служить Литургию (по чину одного из святителей).

²³ Эти две службы в воследовании находим еще в Псалтири митр. Киприана: воскресную 6 гласа в полном объеме, а из службы «О Страшном суде» предложены стихиры вечерни и канон.

²⁴ В Студийском уставе, который был на Руси до митр. Киприана (Киевский и всея Руси с 1389 по 1406 г.), чин полунощного пения с 17 кафизмой являлся келейным, а общая церковная служба начиналась с утрени.

к месту при данном составе, поскольку в Каноннике отсутствуют те службы суточного круга, в составе которых они бы читались. Наконец, весьма кстати для сборника келейной молитвы глава «Указ правилу» для пасхальных дней (45). Ожидался текст малого повечерия, на котором обычно читаются каноны дневные и дополнительные по желанию, но его в составе нет (появляется в следующем издании). Единственный добавленный в издание канон свт. Василию Великому (44) помещен рядом с каноном свт. Иоанну Златоусту. Такое соседство предполагает, скорее всего, использование данных канонов готовящимися служить литургию священниками, а именно в качестве молитвы одному из святителей — авторов традиционных чинов Литургии.

4. КАНОННИК 1646 ГОДА

Это самое урезанное издание Канонника на этапе поиска оптимального состава. Здесь впервые полностью появляется малое повечерие (33), но удалены прочие главы Часослова: нет ни одной полунощницы, ни дополнительных глав с тропарями. Таким образом, об этом издании уже нельзя сказать, что для отправления келейного правила достаточно лишь Канонника (как намечено в концепции, предложенной царем Михаилом Федоровичем). Между тем появление иерейских молитв вечерни и утрени Служебника (47) можно было бы интерпретировать, как публикацию ради «священного чина», ибо это — глава, необходимая для подготовки к служению Литургии в случае, когда вечерня и утрени в храме не совершались. Однако выглядит это как-то недостаточно: все равно одним Канонником для подготовки к служению не обойтись. Так что вопрос появления молитв Служебника в составе Канонника остается без однозначного объяснения. Появление же статьи с правилами христианской жизни (48) из Псалтири с воследованием (Острог, 1598) вполне соответствует концепции сборника для частной молитвы.

5. КАНОННИК 1651 ГОДА (ПЕРЕИЗДАН В 1652 ГОДУ)

Состав почти полностью возвращается к варианту издания 1641 года с тем лишь отличием, что несколько изменен порядок глав и добавлена одна новая — Помянник (49). От издания 1646 года унаследовано

малое повечерие с двумя канонами на ряду (см. Таблицу 1). Никонская справа не затронула это издание: редакция текстов старая, хотя грамматическая правка текстов уже весьма заметна.

6. СБОРНИК «ПРАВИЛО ИСТИННОГО ХРИСТИАНСКОГО ЖИТИЯ» 1655 ГОДА

Данный сборник мы понимаем как несостоявшееся издание Канонника, подготовленного никоновскими справщиками. Судя по составу (см. Таблицу 1)²⁵, сборник должен был совместить в себе главы Часослова и тексты келейного правила. Однако работа составителей не была окончена, поэтому наши предположения о концепции состава и возможных причинах появления этой книги в истории изданий частного молитвенного обихода на МПД требуют дополнительного материала. Рассмотрение данной темы будет предпринято в третьей, заключительной, части настоящего цикла статей. Сейчас отметим лишь, что этот сборник — первое издание, в котором тексты молитв иерейских и последования ко причащению напечатаны в никоновской редакции. Причем последование ко причащению дано в новом, привычном для нас составе.

7. ПСАЛТИРЬ С ВОССЛЕДОВАНИЕМ 1660 ГОДА

Восследование этого издания²⁶ в части собрания канонов послужило основой следующего издания Канонника (1662 г.) на МПД. Именно отсюда взято собрание канонов седмичных. По сравнению с предыдущей традицией, начатой изданием 1636 года, особенностью является, во-первых, размещение перед каждым из канонов соответствующей группы стихир «на Господи воззвах», во-вторых, замена субботнего канона всем Святым на другой текст²⁷. Последующие издания Псал-

²⁵ Издание обозначено годом выхода с добавлением астериска, чтобы отразить незавершенный характер работы над книгой.

²⁶ Роспись состава издания см. в Приложении 4.

²⁷ Прежний текст (см. глава 17 в Приложении 1) заменен на: *канонъ всѣмъ свѣтымъ молебный, твореніе кувъ ѿишлѣ, егоже кривотѣ по ѿлфавичѣ. гл. б. ѿмощь, Колянницгонителя филона: безмѣлѣнѣ словѣ, цѣнными молебни, херѣвѣмовѣ, сѣрфѣмовѣ.*

тири с воследованием вместо седмичных канонов включают собрание полных служб на всю седмицу²⁸. Собрание канонов келейного правила из воследования данной Псалтири представляет собой «ядро» Канонника новой концепции, которая берет начало с Канонника 1672 г.

8. КАНОННИК 1662 ГОДА

Особенностью последнего издания, ориентированного на концепцию Василия Бурцова (рассмотренную нами выше согласно тексту «Описание книги сея» из Канонника 1641 года), следует назвать сохранение дониконовской традиции состава Канонника (он практически повторяет состав Канонника 1651 г., дополняя его рядом глав: см. Таблицу 1). Это вызвано тем, что никоновские справщики не выпустили Канонник, поскольку не успели завершить работу над данным типом книги²⁹. Однако в данном Каноннике состав канонов келейного правила, заимствованный из Псалтири с воследованием (1660 г.), несколько изменен в сторону возврата к дониконовской традиции³⁰. Состав и редакция молитв в последовании ко причащению здесь уже «никоновские», сохранившиеся и в наших молитвословах. Из числа дополнительных глав выделим Чин о поклонах, также связанный непосредственно с никоновской богослужебной реформой: здесь дан порядок поклонов на великопостных службах, в частности с молитвой Ефрема Сирина. Прочие новые главы (см. Таблицу 1) не меняют общую концепцию Канонника.

²⁸ Библиографии известны издания измененного типа Псалтири с воследованием, начиная с 1669 года.

²⁹ Такая попытка имела место, но не была доведена до конца из-за начавшейся эпидемии. Речь идет об издании 1655 г. «Правило истинного христианского жития», о котором было сказано выше, а также в предыдущей статье: Далмат (Юдин), иеромонах 2016.

³⁰ Заимствование практически полное за единственным исключением: на месте канона молебного Божией Матери (33/1 согласно Таблице 1) из Параклиса («Многими содержим напастями...») в Каноннике помещен канон Благовещению Богородицы (5), что находит соответствие с предыдущей традицией состава седмичных канонов (как видно из Таблицы 1).

9. КАНОННИК 1672 ГОДА

Состав здесь не содержит новых глав сравнительно с предшествующей московской традицией Канонников, устранены все уставные и общие с Часословом главы. Первая глава (37-а) представляет собой начальную часть повседневной полунощницы — изначально келейный чин, который прибавлен в русской книжности XV в. к данной главе Часослова. Этот чин назван здесь «Правило вкратце, внегда востати от сна»³¹ и, по-видимому, замещает собой утренние молитвы. Основная часть издания состоит из двух групп канонов, помимо которых сюда включены собрания молитв для келейного правила. В части собрания канонов³² издание полностью ориентируется на Псалтирь с воследованием 1660 г., а не на какой-либо из предшествующих Канонников. Данный факт заставляет поставить вопрос о возникновении новой концепции Канонника, издаваемого на МПД. Этот вопрос, как будет показано в следующей статье (закрывающей собою наше исследование), невозможно прояснить, оставаясь в рамках московской книжности. В данном преобразовании Канонника существенную роль сыграло влияние традиции частного молитвенного обихода Киево-Печерской Лавры, из которого в московские книги, все через тот же Канонник (издания 1679 г.), попадут утренние и вечерние молитвы, а также акафист Господу Ииусу Христу.

³¹ В составе Псалтири с воследованием 1660 г. помещается под названием «Последование от сна восстав».

³² При описании Псалтири с воследованием 1660 года мы условно назвали указанную подборку канонов «ядром».

ТАБЛИЦА 1
Содержание изданий Канонника
на Московском печатном дворе (1636–1672)

Пс 1625/36	1636	1641	1646	1651/52	1655*	Пс 1660	1662	1672
Часослов	1	33-а	33	1	37	Часослов	33	37-а
37	2	33-б	33/1+33/2	33	38	37-а	33/1+33/2	4
38	3	34	4	33/1+33/2	2	37	33-а	14
2	4	37	14	33-а	4	38	33-б	33/1
...	5	38	5	33-б	14	2	34	7
33+33/1	6	2	9	34	33/1	...	37-а	33-а
33-а	7	39	8	37	33/2		37	34*
33-б	8	40	10	38	36*		38	6
34	9	41...43	11	2	47*		2	8
41	10	1	18	39			39	9
42	11	4	12	40		Канонник	40	10+11
Канонник	12	5	17	4		1	1	12
39	13	14	36	14		4	4	17*
40	14	9	39	5		14	14	36*
1	15	7	40	9		33/1	5	
4	16	6	33-а	6		7	7	
5	17	8	47	7		6	6	
6	18	12	48	8		8	8	
7	19	13		10		9	9	
33/2	20...24	10		11		10+11	10+11	
8	25...32	11		12		12	12	
9	33/1+33/2	17		13		17*	17*	
10	33*	44		17		39	44	
11	33-а	18		18		40	18	
12	33-б	19		19		36*	19	
...	34	45		36		49	36*	
14	35	36		45		53*	50	
...	36	46		49			48*	
17							51...58	
19								
36								

*Пояснительные сведения
к условным обозначениям Таблицы 1*

Условные числовые обозначения таблицы соответствуют номерам глав Канонника 1636 года (см. Приложение 1).

Нумерация глав, внесенных в московские издания Канонников со второго издания (1641 г.) и до конца XVII века, приводится в последовательности их появления и порядке следования в книгах. Нумерация вновь внесенных глав продолжает нумерацию глав первого издания Канонника (1636 г.).

Канонник 1641 года (печатник Василий Бурцов)

- 37 — полунощница повседневная (по вся дни);
- 38 — полунощница субботняя (по вся субботы);
- 39 — служба воскресная шестого гласа;
- 40 — служба «по вся дни» (текст службы «О Страшном суде» из Постной Триоди);
- 41 — тропари воскресные, «с богородичными и ипакои их осьми гласов»;
- 42 — тропари и кондаки дневные;
- 43 — богородичны и крестобогородичны («по тропарех на славу и ныне»);
- 44 — канон свт. Василию Великому;
- 45 — «Указ правилу на светлой неделе» (правило в келии);
- 46 — «Описание книги сея Канонника» (о концепции сборника) и «Молитва на совершение книги» (просьба простить возможные недостатки и ошибки).

Канонник 1646 года

- 47 — молитвы вечерние и утренние иерейские;
- 48 — «От заветания святых апостолов» (правила и устав христианской жизни).

Канонник 1651 года

- 49 — Помянник.

Сборник «Правило истинного христианского жития» 1655 года
36* — Последование ко причащению в новом составе и редакции;
47* — молитвы вечерние и утренние иерейские в новой редакции.

Канонник 1662 года

- 17* — Канон всем святым заменен на иной;
36* — Последование ко причащению в новом составе и редакции;
48* — Глава «От завещаний святых апостол», дополненная статьей о необходимости поста в среду и пятницу (Устав о христианском житии);
50 — Канон Пасхи (со стихирами Пасхи, дополнение: о часах Святой Пасхи);
51 — Чин о поклонах «Как во святую Четыредесятницу поклоны полагати»;
52 — главы дополнительные Часослова, содержащие тропари общие святым, праздников Господских и Богородичных, воскресные, всей седмицы и отпустительные;
53 — Месяцеслов всего лета (краткий: только имена святых под числами);
54 — Пасхалия и лунник;
55 — Чин о праздниках (здесь же: устав о разрешении постных дней; собрание кратких статей «от старческаго»: о разрешении поста, заповеди иереям, о покаянии);
56 — тропари отпустительные из Триоди (Постной и Цветной) /не указано в оглавлении;
57 — «Стихиры подобны по сокращению» /не указано в оглавлении;
58 — «О человеце» /не указано в оглавлении.

ПРИЛОЖЕНИЕ 1

Роспись состава Канонника 1636 года

Сглавление книги сѧ (арабская нумерация в скобках соответствует условному обозначению соответствующей главы в Таблице 1)

(1) гла̑ а̑ Начало правнаѧ

(2) гла̑ б̑ Полнощница во вѧ воскресѣна (канонъ ѧ гла̑а: грнѣорѧ синанѧ, тропарѧ)

(3) гла̑ г̑ Канонъ свѣѣи ѧ живоначалной трѣцѣ (твореніе кврѣ ѡванна. гл. д̑. Бжѣственнымъ покровѣнѣ: Рекѡша ѣтаа ѧ чѣстнаа ѡсѣта, раздѣченѧ влмѣ невѣдѣтѣ Сдрѣзѣнѣ:)

(4) гла̑ д̑ Слѡжка прѣгдѣмѣ нашнмѣ ѡблмѣ хрѣтомѣ (твореніе деоктѣста ѧнока. гл. ѧ. стѣхѣры, тропарѧ, канонъ. Во глѣвнѣтѣ потопѧ дѣвѣлѣ: Іѣ слѡдкѣи хѣ, іѣ долготерпѣанѣ: молѣтѣва, Многмѣтѣнѣ ѧ всемѣтѣнѣ:)

(5) гла̑ е̑ Слѡжка блговѣщенію прѣтѣѣи вѣтѣцы нашѣи вѣтѣ (стѣхѣры, тропарѣ, канонъ твореніе кврѣ деофана послѣ крагнранѣеѣ ѡзѣдѣковѣ до ѧа пѣсинѣ. Сѡверзѣ ѡсѣта моѡ: Да ѣти поѣтѣ вѣтѣце, дѣнѣжѣ свѣрѣѣлѣ дхѡвнѡѡ, дѣдѣ прѡвѣцѣ твоѡ: молѣтѣва петрѡ ѧнока стѣдѣнскаго, Ктѣвѣ прѣнѣтѣѣи бжѣи мѣтѣнѣ:)

(6) гла̑ ѧ̑ Канонъ архѡгѣломѣ (тропарѣ, канонъ гл. ѧ. Пѣсѣнѣ воззѣлѣмѣ лѡдѣ: Вѣн воспѣлѣмѣ лѡдѣ, вѣа направѣлѣнѣцѣнѣ:)

(7) гла̑ з̑ Канонъ агѣлѣ хранѣтелѣ (тропарѣ, агѣлѣскнмѣ зрѡкомѣ сѣлѣ. канонъ молѣбенѣ. ѧнока ѡванна. гл. ѧ. Вѡдѣ прошѣдѣ ѧко поѡсхѣ: Невѣсыпѣаемаго хранѣтѣла дшѧи моѣнѣ: молѣтѣва, Сѣтѣнѣ агѣлѣ прѣтѣоѡнѣ вѣдѣноѡ мѧ дшѧи, ѧ ѡкаѡнномѣ мѧ живѡтѣѡ:)

(8) гла̑ ѧ̑ Канонъ прѣтѣнѣ (тропарѣ, канонъ твореніе ѡснфѡво. гл. б̑. Во глѣвнѣтѣ потопѧ: Крѣтѣтелѣ прѣтѣе хѣѣ, погрѣжѣаемѣнѣ вѣгдѣ слѣстѣмѣнѣ тѣлѣснѣмѣнѣ, ѡумѣ моѡ ѡкрѣпѣнѣ:)

(9) гла̑ д̑ Канонъ ѡднѣтѣрѣнѣ (тропарѣ, канонъ молѣбенѣ твореніе сѣенно ѧнока ѧгнѣтѣлѣ. гл. д̑. Сѡверзѣ ѡсѣта моѡ: Рѡдѡстѣно ѣтаа, нѣтѣ начѣтѣвшѣе хѣлѣеніѣ: молѣтѣва, Прѣтѣла гѣже вѣце моѡ вѣце, ѡповѡнѣ ѡдѣнѣ ѧ прѣнѣѣжѣнѣцѣе вѣсѣлѣмѣ концѣлѣмѣ землѣ. ѡженѣ ѡменѣ смнѣренѣнаго ѧ грѣшнѣаго, ѧ недѡстѡѡнѣнаго раба твоѡго, ѡумнѣнѣ:)

(10) гла̑ г̑ Канонъ апѡломѣ (тропарѣ, канонъ твореніе кврѣ деофана.

гл. д. Мора чермѣго пѣніи: Бжтвенныхъ оутѣшителъ органы, возглаголюще сего бжтвенными всегда бдѣхновѣнными.)

(11) гла ѿ Канонъ николѣ (тропарь, канонъ твореніе деофаново. гл. б. Во гдѣніи: Вѣнценосецъ прѣголдъ хвѣдъ, прѣмѣдрѣ николѣ, прѣстола со агглыскнми чинми.)

(12) гла бѣ Канонъ чѣномѣ крѣдъ (тропарь, канонъ твореніе григоріа синаита. гл. д. Ѡверзѣ: Крѣте всенѣне. апломъ похвала, прѣпѣныма оутверженіе.)

(13) гла гѣ Канонъ іоаннѣ вѣсловоѣ (тропарь, канонъ твореніе феѡдана. гл. б. Во гдѣніи: Црѣтво нѣное блжене, ѣже проповѣдалъ єси прїимъ. ѿ словенъ свѣдѣникъ бывъ нѣномѣ.)

(14) гла ѿи Послѣдованіе акадиста (стихѣры, Совеѣтъ превѣчній: тропарь, Повелѣнное члннство: канонъ блгодаренъ твореніе іосифово. гл. д. Ѡверзѣ: Хвѣдъ книгѣ о дшвѣленѣ: кондакѣ ѿ нѣкоы: на хвалитѣхъ стхѣры. молитва, Прїимн вселѣпомощнаа, прѣчталъ гже блце вѣоро днтельнице, ѿл чѣныа дѣры: молитва похвала, Ѡ прѣталъ гже блце вѣе, вѣишши єси вѣхъ агглы нѣ архглы: нна молитва ѿ сѣнника глѣма твореніе прѣпаго филодѣа, Неквернаа невлѣзнаа нечлѣннаа, прѣчталъ вѣе, пренепорочнаа блце.)

(15) гла ѿи Канонъ вѣѣ знаменїи ѿже вѣанкомъ новѣ градѣ (тропарь, канонъ твореніе сѣннопнока пахомѣа логодѣта. гл. б. Волноу морекон: Да раддѣтсѣ радостїи, бжтвенное мнѣжетво новаграда днѣа.)

(16) гла бѣ Канонъ вѣѣ казанкай, ѡвлѣнїи нѣконѣ (гл. д. Ѡверзѣ оутѣта молѣ: Блгоговѣчѣ чѣи вѣе аггломъ начлнницы, ѿ сѣхъ чини чѣно слѣжмъ.)

(17) гла бѣ Канонъ вѣѣмъ сѣѣмъ (тропарь, канонъ гл. ѿ. Воорѣжена фараона погрѣзи, чндотворлїи дрѣва: Твоихъ сѣхъ воспѣвѣнїи чини. твоимъ свѣтомъ дшн мой, мшлитвами сѣхъ озаритсѣа молїа.)

(18) гла ѿи Канонъ іоаннѣ златоуѣтѣ (тропарь, канонъ твореніе феѡдано. гл. б. Воорѣжена фараона: Покалаїа бѣвѣ теплїи проповѣдникъ златоуѣте.)

(19) гла ѿи Канонъ трѣмъ сѣѣмъ петрдѣ ѿ ѡлѣнїи ѿ іонѣ (тропарь, Первопрѣчлнницы рѣѣтїи: канонъ гл. ѿ. Водѣ прошѣдъ: Мнѣгнми содержнми напастѣми, кѣламъ прнѣѣгѣлѣмъ спасенїе полѣчїи.)

(20) гла̃ к̃ Канонъ корнѣ ѿ глѣбѣ (тропарь, Правдѣвалъ стращотѣрца: канонъ молебнѣ гл. ѿ. Водѣ прошѣдѣ: Дажѣ мѣн ѿпѣсѣтъ мнѡгнѣхъ прегрѣшенѣи моѣхѣ спсе:)

(21) гла̃ к̃а Канонъ ѡлѣксандрѣ невѣкомѣ (тропарь, Ёко бл҃гочетѣнаго корене, пречетѣнаѡ ѡраслѣ кысѣтъ: канонъ гл. ѡ. Морѡ чермнаго пѣчнѣ: Прїимша въ своеѡмѣ срѣцы бл҃же, твоѣи бл҃годатѣ дх̃ѡвнѣи:)

(22) гла̃ к̃в Канонъ мнѣханѣ маленѣ (тропарь ѡбщїи, канонъ преподобномѣ мнѣханѣ гл. ѿ. Вѡорѣжена фараѡна: Свѣтѡлѣтнѣи мѡлнїѡи дх̃а ѡсвѣщїемѣ:)

(23) гла̃ к̃г Канонъ ѡлѣксїи члѣдѣ вѣжїи (тропарь, Ёко чн҃гѡты свѣчнѡннѣхъ превѣчелѣ показѡмѡ: канонъ чтворенїе кнѣрѣ ѡснѡфа. гл. в. Во глѣбнѣ: Тѣчнѣи мѣхъ шестѡвѡвѣхъ пѣчѣмѣ, непѡрѡчнѣи мѣхъ и прѣпѣнѣи мѣхъ жнѣтїемѣ:)

(24) гла̃ к̃д Канонъ мѣнкѣ ѡлѡннѣ нѡвѡемѣ (тропарь, Жнѣтїе ѣже на землѣ дѡврѣтѣ ѡкормѡлѡ ст҃радалѣ: канонъ гл. ѡ. Ѡвѡрѣзѣ ѡчѣта мѡлѡ: Нѡвѡнѡвѡнѣ мѣннѣхъ бл҃женнѣ ѡлѡннѣ:)

(25) гла̃ к̃е Канонъ прѣпѣномѣ сѣргїи (тропарь, Ёже добродѣтелн подвїжннѣхъ: канонъ гл. ѿ. Вѡорѣжена фараѡна: Хѡ пѡвѣ рѡднѣ болѣнѣ смнѣнѣшагѡсѡ, дѡже до рѡбѣтѡ ѡбѡрѡза подѡрѡжѡвѣ:)

(26) гла̃ к̃з Канонъ прѣпѣномѣ вѡрѡлѡмѣ нѡвѡгородскѡмѣ (тропарь, Ёже на землѣ лѡгнѣемѣ: канонъ гл. в. Граднѣте лѡдїе: Ѡ свѣчѡ свѣчѣхъ хѣ мѡнѣ:)

(27) гла̃ к̃з Канонъ прѣпѣномѣ пѡфнѡдѣтїи кѡровскѡмѣ (тропарь, Жнѣтїѡ свѣчлѡстїи: канонъ чтворенїе ѡчѣннѣкѡ егѡ ннѡкѣнтїѡ гл. ѡ. Пѣчнѣ побѣднѣхъ вѡспѡемѣ вѣнѣ: Нѡво чѡвѣчѣ пѣчнѣи прѣвѣнѣтнѣ молебнѡ:)

(28) гла̃ к̃н Канонъ кнѣрѣ белѡѡзѣрскѡмѣ (тропарь, Ёко кнѣрнѣхъ вѡдѣстѣннѣ дѣдскнѣ: канонъ чтворенїе пѡхѡмѡ ѡснѡмѡнѡхѡ стѣлѡ горѣ. гл. в. Ёко пѡдѡхѣ: Прѣкѡрѡнѡлѡ лѡза вннѡградѡ хѣлѡ:)

(29) гла̃ к̃ф Канонъ прѣпѣномѣ днннѣтрїи вѡлогдѣцкѡмѣ (тропарь, Свѣшнѣ ѡвѣгѡ прѣпѣнѣ бл҃годатѣ прїѡмѣ снѣ дх̃ѡвнѣи: канонъ гл. в. Во глѣбнѣхѣ: Тѡвѣчѣ чѡвѡгѡ бл҃женнѣ ѡчѣннѡ дѡлѡгѣ:)

(30) гла̃ л̃ Канонъ зѡннѣмѣ ѿ сѡвѡтнѣи сѡловѣцкнѣмѣ (тропарь, Ёко свѣчнѡннѣцы ѡвнѣстѣлѡ вѡсвѣтлнѣи: канонъ гл. в. Граднѣте лѡдїе: Прѡсвѣщїенїемѣ трнѡнѡнѣнѡго вѣжѣтѣлѡ, ѡзѡрнѣвшѣлѡ прѣмѡдрїи:)

(31) гла̃ л̃а Канонъ макѡрїи желѡководскѡмѣ (тропарь, Днѣгѣ градѣ

ПРИЛОЖЕНИЕ 2

Роспись состава Псалтири с воследованием Авраамиевой
в части Канонника
(книга старца Авраамия Палицына, келаря Троице-Сергиевой
обители. РГБ. Ф. 173.I № 137, лл.2 об. — 3 об.)

<прежде идут уставные главы и дополнительные статьи часослов-
ной части>

кн Слѣже вѣсѣрна вѣчѣрна ѿбола. ѿ блѣнна ѿ апла ѿ
ѿвѣ.

кѣ Слѣже по всѣ дѣн вѣчѣрна ѿбола. ѿ блѣнна ѿ апла
ѿ ѿвѣ по всѣ сѣвѣты. такоже ѿ по всѣ дѣн.

л Слѣже ѡбща прѣзѣннѣмъ ѿ прѣпрѣзѣннѣмъ вѣтннѣмъ ѿ апла ѿ
ѿвѣ.

ла Слѣже ѡбща прѣзѣннѣмъ ѿ прѣпрѣзѣннѣмъ вѣгороднѣмъ ѿ
апла ѿ ѿвѣ.

лв Сѣры ѿ канонъ ѡвѣнхъ тѣворѣвъ сѣѣнъ жѣвоначалнѣнъ тѣрѣ.

лг Канонъ ѡвѣннѣ прѣѣнъ вѣы ѡвѣнхъ тѣворѣвъ.

лд Сѣры ѿ канонъ ѿдъ сѣкомъ. ѿ по канонѣ двѣ млѣвѣ.

ле Сѣры ѿ канонъ сѣ ѿкомъ ѿ двѣ млѣвѣ прѣѣнъ вѣы ѿкѣдѣнѣ.

лз Сѣры ѿ канонъ прѣѣнъ вѣы вѣговѣннѣнѣ.

лѣ Канонъ молѣенъ прѣѣнъ вѣы ѡднѣннѣнѣ.

лн Канонъ молѣенъ ко своѣмъ агѣлѣмъ храниѣтелѣмъ вѣомѣнъ ѿ млѣвѣ.

лѣ Слѣже вѣплѣтнѣмъ сѣлѣмъ.

м Канонъ сѣгомъ вѣнѣкомъ ѿоаннѣ прѣѣнъ вѣ гласѣ сѣ кѣтавѣнѣ. ѿ млѣвѣ.

ма Канонъ ѣтнѣомъ кѣтѣ. ѿ гласѣ.

мв Канонъ сѣѣрѣ сѣмъ апла. да канонъ вѣнѣкомъ ѿдѣтѣворѣвъ
нѣколѣ.

мг Канонъ сѣгомъ апла ѿ вѣннѣнѣ ѿоаннѣ вѣгѣсѣлѣ.

мд Канонъ молѣенъ вѣѣмъ сѣмъ.

ме Канонъ тѣрѣмъ вѣнѣннѣмъ сѣлѣмъ. вѣннѣнѣ вѣнѣкомъ, гнѣгѣрѣнѣ вѣгѣсѣлѣ,
ѿ ѿоаннѣ зѣлѣтѣннѣ.

мз Канонъ тѣрѣмъ сѣлѣмъ москѣвѣннѣмъ. пѣтѣрѣмъ ѿлѣксѣнѣ ѿ ѿне.

мѣ Канонъ вѣнѣкомъ ѿдѣтѣворѣвъ ѿ сѣрѣнѣмъ рѣдонѣжѣкомъ. ѿ по канонѣ
млѣвѣ.

- мн Канонъ прѣпноиъ и҃гѹменѹ нѣконѹ чюдотворцѹ.
 мѹ. Канонъ прѣпноиъ варлаамѹ ху҃гынскомѹ.
 н Канонъ прѣпноиъ и҃гѹменѹ крннѹ елообзѣрскомѹ.
 на Канонъ о҃бщнн и҃зоимѣ и҃ святнн соловецкнмѹ чюдотворцолмѹ.
 нв Канонъ на плачь прѣтѣн е҃цы.
 нг Канонъ на е҃готелѣсное погребеніе.
 нд Канонъ на и҃сходѹ дшн. и҃ дрдгн канонъ о҃гомже прѣтѣн е҃цы писаны
 по пѣснемѹ. и҃ г мѣтвы.
 не Предисловіе и҃ канонъ за е҃дннаго оумершаго. и҃ три мѣтвы.
 нз Предисловіе и҃ канонъ и҃ мѣтвы причащныя. и҃ а҃пѣ и҃ е҃вліе.
 нз Оу҃сѣавъ о҃ причащеннн е҃гѣа воды е҃го҃вѣленскѣа.
 нн Чннъ о҃мычн мѣщн е҃гѣхъ.
 нѹ. Покланіе скнчское. мѣтвы сннннн со и҃повѣданіемѹ.
 <далее следуют календарно-хронологические статьи>

ПРИЛОЖЕНИЕ 3

Роспись состава Дионисиевой Псалтири с воследованием
в части Канонника

(книга преподобного Дионисия, архимандрита Троице-Сергиевой
обители. РГБ. Ф. 173.1. № 73. Л. 2 об.)

<прежде идут уставные главы и дополнительные статьи часослов-
ной части>

Каноны седмичные (40–52) с приложением текстов келейного пра-
вила (53–63)

- м С҃тры по всѣ днн и҃ канонъ е҃з и҃косы гдѹ нашемѹ іѹд х҃д. и҃ по
 и҃кофѣхъ и҃ по канонѣ мѣтвы и҃ и҃повѣданіе и҃нокѹ по всѣ днн.
 ма С҃тры и҃ канонъ е҃з и҃косы прѣтѣн е҃цы а҃кафнсто и҃ по канонѣ мѣтвы.
 мб С҃тры и҃ канонъ прѣтѣн е҃цы е҃лговѣщеннн.
 мг Канонъ прѣтѣн е҃цы о҃днгнтрн.
 мд Канонъ а҃ггѣд х҃раннтелю боашон и҃ мѣтвы.
 ме Канонъ е҃гымѹ а҃ггѣлмѹ и҃ прѣчнмѹ е҃сплочнымѹ, и҃ глагл.
 мз Канонъ ч҃тнѣншемѹ во прѣцѣхъ іоаннѹ прѣчн. б глагл. и҃ по канонѣ
 мѣтвы.
 мз Канонъ ч҃тнѹмѹ кр҃тѹ, д го глагл.

Ѡглавленіе возслѣдованій ея книгъ
 Ѡлачѣръ дѣла пророка Ѡ црѣдѣ, Ѡ млѣтвы по кадрѣсмахъ
 пѣснн мѡнѡсѡвы, Ѡ Ѡнѣхъ прѣкѣ
 млѣтѡ по совершеніи Ѡлачѣра

(Часослов)

послѣдованіе ѡсна воставѣ
 полднѡциница повесднѣннаа
 полднѡциница сѡбѣѡтннаа
 полднѡциница недѣлааа
 возслѣдованіе ѡутренн (Здѣсь на рѣдѣ : пѣніа трѡнныа ѡснн глѡсѡвѣ)
 члѣсъ Ѡ, Ѡ междоуаіе
 члѣсъ Ѣ, Ѡ междоуаіе
 члѣсъ Ѥ, Ѡ междоуаіе
 возслѣдованіе ѡвѣдннцы (Ѡзѡбрѣзительны)
 блгодареніе прѣдѡвѣдомѣ Ѡ по ѡвѣдѣ
 члѣсъ Ѡ, Ѡ междоуаіе
 чнѣсъ вѣчерн
 блгодареніе прѣдѡвѣчерю Ѡ по вѣчерн
 поветеріе велнкѡе
 поветеріе малѡе
 трѡпарн Ѡ кондакн ѡбщнѣа стѣлымѣ
 трѡпарн Ѡ кондакн гѡспѡдскнмѣ прѣзѣннкѡмѣ
 ѡпдѡстнтелннн снрѣчь трѡпарн вѡскрѣсны ѡснн глѡсѡвѣ

(Канонник)

начало правнѡдѣ Ѡ ѡвѣдѣ ѡ правнѣ
 канѡнѡ ѡмнлнчеланнн кѣ гдѣ нлшемѡ Ѡнѡсѣ хрѣстѡ
 Ѡклѡснчѣ прѣстѣлааа бѣцы
 канѡнѡ молѣбннн кѣ прѣстѣнн бѣцѣ
 канѡнѡ молѣбннн хрѡннчеланн чѡловѣчекѣа жнзнн Ѡглѡ
 сѣдмнчны стѣхнры Ѡ канѡны
 вѣ нлн — вѣзпѡтннмѣ
 вѣ пнлкъ — стѡмѡдѣ ѡлѡннѡ прѣчн
 вѡ вѡторннкѣ — прѣстѣнн бѣцѣ ѡдннчнрнн
 вѣ рѣдѣ — стѣлымѣ Ѡплѡмѣ Ѡ ннколѡнн чндогѡвѡрнцѡ

Ъ ѸѢВЕРГОКЪ — ѸГНОМЪ Н ЖИВОТВОРАЦЕМЪ КРѢЪ
 Ъ ПАГОКЪ — ВЕБАНЪ СЪГЫМЪ
 СЛЪЖБА БОСКРНА
 СЛЪЖБА ПОВСЕДНЕВНАА
 ПОСЛАДОВАНИЕ СЪГЪ ПРИЧАЩЕНІА
 ПОМЪНИКЪ
 МЦОСЛОВЪ

БИБЛИОГРАФИЯ

- Анфим (Черный), иером. 2001 — *Анфим (Черный), иером.* Александр (Булатников; † 1655) // ПЭ. 2001. Т. 1. С. 492. [*Anfim (Chernyi), ierom. Aleksandr (Bulatnikov; † 1655)*] // Pravoslavnaia Entsiklopediia (Orthodox Encyclopedia). 2001. Т. 1. Р. 492.]
- Далмат (Юдин), иером. 2015 — *Далмат (Юдин), иером.* Начальный этап бытования молитв утренних и вечерних по печатным источникам (1596–1622 гг.) // БВ. 2015. № 18–19. Вып. 3–4. С. 289–341. [*Dalmat (Judin), ierom. Nachal'nyj jetap bytovaniia molitv utrennih i vechernih po pechatnym istochnikam (1596–1622 gg.)*] (The initial stage of the existence of the morning and evening prayer rule according to printed sources (1596–1622)) // Bogoslovskii Vestnik (Theological Herald). 2015. № 18–19. Вып. 3–4. Р. 289–341.]
- Далмат (Юдин), иером. 2016 — *Далмат (Юдин), иеромонах.* Тексты частного молитвенного обихода в изданиях Московского Печатного двора XVII века. Ч. 1. Переход от рукописной традиции к печатному тексту: самобытность московской традиции // БВ. 2016. № 20–21. Вып. 1–2. С. 275–297. [*Dalmat (Judin), ierom. Teksty chastnogo molitvennogo obihoda v izdaniiah Moskovskogo Pechatnogo Dvora XVII veka. Chast' 1. Perehod ot rukopisnoi traditsii k pechatnomu tekstu: samobytnost' moskovskoi traditsii*] (Texts of a private prayer rule, as published by the Moscow Printing house of the XVII century. Part 1. A transition from the manuscript tradition to the printed text: the originality of Moscow tradition) // Bogoslovskii Vestnik (Theological Herald). 2016. № 20–21. Вып. 1–2. Р. 275–297.]
- Зернова 1958 — Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI–XVII вв.: свод. кат. / Отв. ред. кн., сост. А. С. Зернова. М., 1958. [Книги

- kirillovskoi pečati, izdannye v Moskve v XVI–XVII vv.: svod. kat. (Books of the Cyrillic print, published in Moscow in the XVI–XVII cent.) / Otv. red. kn., sost. A. S. Zernova. Moscow, 1958.]
- Панченко 2004 – Панченко О. В. Из истории культурных связей Соловецкого и Троице-Сергиева монастырей в первой половине XVII в.: троицкий келарь Александр Булатников // ТОДРА. 2004. Т. 55. С. 488–507. [*Panchenko O. V. Iz istorii kul'turnykh sviazei Solovetskogo i Troitse-Sergieva monastyrei v pervoi polovine XVII v.: troitskii kelar' Aleksandr Bulatnikov* (From the history of cultural relations between the Solovetsky and Trinity-Sergius monastery in the first half of the XVII century: Trinity cellarer Alexander Bulatnikov) // *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* (Works of the Department of Old Russian literature). 2004. T. 55. P. 488–507.]
- Поздеева 2001 – Поздеева И. В., Пушков В. П., Дадыкин А. В. Московский печатный двор – факт и фактор русской культуры. 1618–1652 гг.: От восстановления после гибели в Смутное время до патриарха Никона: Исследования и публикации. М., 2001. [*Pozdeeva I. V., Pushkov V. P., Dadykin A. V. Moskovskii pechatnyi dvor – fakt i faktor russkoi kul'tury. 1618–1652 gg.: Ot vosstanovleniia posle gibeli v Smutnoe vremia do patriarkha Nikona: Issledovaniia i publikatsii* (The Moscow printing house – fact and factor of Russian culture. 1618–1652: From the restoration after the travails of the Time of Troubles to the patriarch Nikon: Researches and publications). Moscow, 2001.]
- Щенникова 1999 – Щенникова Л. А. Святая Покровительница Государства Российского. М., 1999. [*Shchennikova L. A. Sviataia Pokrovitel'nitsa Gosudarstva Rossiiskogo* (Holy protectess of the Russian State). Moscow, 1999.]

СОКРАЩЕНИЯ

МПД – Московский печатный двор

Abstract

Dalmat (Yudin), hieromonk. The texts private prayers published by the Moscow printing house of the XVII century. Part II. The idea of Canon-books during the searching stage for optimal contents (1636–1662)

The second of a series of articles on the history of Cell-rules in the collections of the Moscow printing house of the XVII century, describes the change in the contents of Canon-books, which were produced and compiled by editors in search

of the optimum structure for this type of collection. The chronological framework covers publications from 1636 to 1662, to which we add the first edition of the Canon-book with an updated concept of what the contents should be (1672). Attention is also paid to the collection of texts of the cell-rule as part of the Psalter with services in pre-Nikonn era editions (1625–1651) and the first edition of the book after the Nikon's book reform (1660).

Keywords: Moscow Printing house, Canon-books, Psalter with services, cell rule, the concept and structure of a cell rule.

ОТДЕЛ II
ТВОРЕНИЯ СВЯТЫХ ОЦЕВ
И ПАМЯТНИКИ ХРИСТИАНСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

СВЯТИТЕЛЬ КИРИЛЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

ПОСЛАНИЕ КАЛОСИРИЮ,
ЕПИСКОПУ АРСЕНОИТСКОМУ

ПЕРЕВОД С ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОГО, ПРЕДИСЛОВИЕ
И ПРИМЕЧАНИЯ ИЕРОМОНАХА ФЕОДОРА (ЮЛАЕВА)

УДК 239 (801.82)

Аннотация

Публикация завершает цикл сочинений свт. Кирилла Александрийского, сквозной темой которых является критика антропоморфизма. Она представляет собой перевод его небольшого послания, адресованного одному из египетских епископов. В нем святитель опровергает воззрения антропоморфитов и решает иные вопросы богословского и дисциплинарного характера. В предисловии напоминается об антропоморфистском споре при предшественнике свт. Кирилла — архиепископе Феофиле Александрийском, сообщаются сведения об адресате послания, дается обзор его содержания, рукописной традиции и изданий.

Ключевые слова: Кирилл Александрийский, греческая патристика, антропоморфизмы, антропоморфиты, образ Божий, антропология, Евхаристия, аскетика.

Представленное в русском переводе «Послание Калосирию» свт. Кирилла Александрийского по своей главной теме (критика антропоморфных представлений о Боге) продолжает сквозной мотив опубликованных в предыдущих выпусках «Богословского вестника» его же трактатов «Ответы диакону Тиверию» и «Разъяснение догматов»¹. Но если там ему приходилось отвечать на вопросы монахов Палестины, то здесь критика антропоморфизма касается пустынножителей его собственного патриархата.

¹ См.: Феодор (Юлаев), иером. 2015. С. 336–373; Феодор (Юлаев), иером. 2016. С. 310–339.

Как известно, антропоморфизм в Египте вызвал серьезные проблемы в период, когда епископом был предшественник и дядя свт. Кирилла — архиепископ Феофил Александрийский. В монашеской среде возникли жаркие споры между «антропоморфитами», противниками некоторых положений аллегорической экзегезы Оригена и практики умной молитвы Евагрия Понтийского, и их оппонентами, которых называли «оригенистами». Согласно Сократу Схоластику, после того как в своем «Пасхальном послании» 399 г. архиепископ Феофил провозгласил, что Бога следует представлять бестелесным и чуждым человеческой формы, он столкнулся с мощным противодействием монахов-антропоморфитов и сменил позицию, подвергнув оригенистов суровым гонениям². Одним из последствий этого стало столкновение архиепископа Феофила со свт. Иоанном Златоустом, который позволил себе принять участие в судьбе преследуемых оригенистов, что, в конечном счете, вылилось в гонение на самого Златоуста и его осуждение на печально известном Соборе при Дубе 403 г.³

Хотя данных для определенной датировки настоящего послания не имеется, о его прямой связи с упомянутыми событиями говорить трудно⁴, поскольку оно в любом случае значительно отстоит от них по времени. Адресат послания — египетский епископ Калосирий Арсениотский⁵, а цель послания — обратить его внимание на заме-

² Войтенко 2001. С. 710–711. Имеется новейшая монография по антропоморфистскому спору с критическим пересмотром древних источников и научных гипотез, где этот спор рассматривается в широком контексте позднеантичной мысли, включающем помимо патристических свидетельств нехристианские тексты Египта — гностические памятники библиотеки Наг-Хаммади и сочинения Филона Александрийского: Ratterson 2012.

³ Казачков 2010. С. 167–170.

⁴ Wickham 1983. P. XXXI. В послании палестинских монахов свт. Кириллу Александрийскому, которое составило предисловие к его трактату «Разъяснение догматов», упоминаются некие «египтяне», принявшие участие в догматических спорах в Палестине (*Cyrrillus Alexandrenus. De dogmatum solutione* // Wickham 1983. P. 180; рус. пер.: Феодор (Юлаев), иером. 2016. С. 309), где высказывались и мнения, близкие к антропоморфизму. Связывать этих египтян с антропоморфитами горы Каламон нет оснований.

⁵ Арсиноитским, или Арсениотским (*Ἀρσενιοῦτης*), номом (*ὁ Ἀρσινιοῦτης νόμος*) в Среднем Египте, со столицей в Арсиное, или Крокодилополе (*Κροκοδείλων πόλις*),

ченные святителем неисправности подведомственных Калосирию монахов горы Каламон⁶. Как бы ни оценивалась достоверность сообщенных древними авторами сведений об антропоморфитах времен архиепископа Феофила⁷, в настоящем случае речь идет об очевидном заблуждении, грубом антропоморфизме, распространявшемся некими безвестными монахами. Они выводили из слов Священного Писания об образе Божиим в человеке ту мысль, что и Сам Бог имеет человеческий облик. Их воззрения, надо думать, воспроизводятся вполне корректно, поскольку до александрийского пастыря они были доведены его доверенными лицами, инспектировавшими монастыри Каламона⁸. Энергично и сжато изложенная аргументация святителя здесь та же, что и в трактатах «Ответы диакону Тиверию» и «Разъяснение догматов»⁹. Из слов Евангелия: «Бог есть Дух»¹⁰ — вытекает совершенная бестелесность Бога, а образ Божий в человеке состоит не в

названном так ввиду бывшего там культа священных крокодилов (Σταμρούλης 1993. Σ. 75. Примеч. 94), в греческих источниках именовался Файюм (David 1930. Col. 760). О епископе Калосирии Арсениотском известно также, что позднее он принимал участие во II Эфесском (Разбойничьем) Соборе как ревностный защитник ересиарха Евтихия (АСО 2, 1 (1). Р. 81; 3. Р. 188).

⁶ Разумеется, это не знаменитая Лавра Каламон (Καλάμων) в Палестине, основанная между 452 и 470 гг. недалеко от лавры прп. Герасима Иорданского и в XII в. после запустения последней наследовавшая имя прп. Герасима (Janin 1949). Упомянутая здесь гора Каламон (Καλαμών), расположенная между Нилом и Красным морем, на юго-востоке от Арсинои, — важный монашеский центр Арсениотского нома (Σταμρούλης 1993. Σ. 75. Примеч. 94). Обитель была основана здесь за столетие до времен Калосирия неким Самуилом и просуществовала до XVI в. (Evetts 1895. Р. 206—208).

⁷ Прот. Г. Флоровский, например, предположил, что у прп. Иоанна Кассиана, как последователя евагрианской духовности, воззрения антропоморфитов представлены в искаженном виде. Они могли быть связаны не с еретическим антропоморфизмом, наделявшим Бога человекообразными чертами, но с древней молитвенной практикой, стоявшей на позициях евангельского реализма (Флоровский Г., прот. 1998. С. 303—310, 311—350).

⁸ Wickham 1983. Р. XXX.

⁹ *Cyrellus Alexandrenus. Responsiones ad Tiberium 10* (Wickham 1983. Р. 164—166; рус. пер.: Феодор (Юлаев), иером. 2015. С. 364—365); *Idem. De dogmatum solutione 1* (Wickham 1983. Р. 184—186; рус. пер.: Феодор (Юлаев), иером. 2016. С. 310—311).

¹⁰ Ин. 4, 24.

его видимых чертах, а в свойствах его души: разумности и способности к добродетели, а также в даре владычества над прочими живыми существами. Кажется, святитель стремился не столько к тому, чтобы преподать учение об образе Божием, сколько к тому, чтобы довести до сведения самозванных учителей свое неудовольствие и принудить их к молчанию¹¹. Еще более лаконично он исправляет мнение о том, что евхаристические Дары на следующий день теряют благодатную силу, порицает уклонение монахов от телесных трудов под предлогом усердия к молитве и участие православных в совместных молитвах с еретиками. При строгом обличении монашеских погрешностей святитель обращается к самому епископу Калосирию с теплой симпатией, хотя некий тон упрека можно усмотреть в самом факте возникшей необходимости написать ему¹². Это небольшое творение свт. Кирилла Александрийского напоминает, что он был не только искусным и глубоким богословом и великим церковным политиком, но и «этнархом египетского христианства»¹³, умудренным и ревностным пастырем, небезуспешно опекавшим вверенные ему души.

* * *

«Послание Калосирию» как отдельное сочинение целиком представлено в рукописи XI в. флорентийского собрания¹⁴ и фрагментарно — в рукописи XVI в. берлинского собрания¹⁵. Впервые оно было опубликовано в 1605 г. с латинским переводом в качестве предисловия к трактату «Против антропоморфитов»¹⁶ и в таком виде перепечатано в

¹¹ McGuckin 2003. P. 212.

¹² Wickham 1983. P. XXX.

¹³ McGuckin 2003. P. 210.

¹⁴ Laurentianus gr. Plut. VI. 17 (XI s.). Fol. 214v (Wickham 1983. P. XLVIII). Эта же рукопись является одним из главных греческих источников для трактатов «Ответы Тиверию диакону с братией» и «Разъяснение догматов» (см.: Феодор (Юлаев), иером. 2015. С. 338. Примеч. 9; Феодор (Юлаев), иером. 2016. С. 306. Примеч. 10).

¹⁵ Phillipicus gr. 1475 (XVI s.). Fol. 21r–v (Wickham 1983. Ibid.). Также «Послание Калосирию» представлено в ряде рукописей в составе трактата «Против антропоморфитов» (Ibid. P. XLIX).

¹⁶ Cyrilli archiepiscopi Alexandrini Adversus Anthropomorphitas. Liber unus Graece et Latine / Ed. Bonaventura Vulcanius. Lyon, 1605. P. 1–4 (греч. текст), 49–52

«Греческой патологии» Ж.-П. Миня¹⁷. Как отдельное сочинение его впервые опубликовал в 1872 г. Ф. Пьюзи¹⁸. Новейшее критическое издание с параллельным английским переводом осуществлено в 1983 г. Л. Уикхэмом¹⁹. Настоящий перевод выполнен по этому последнему изданию.

(лат. пер.). Об этой позднейшей компиляции см. в статье: Феодор (Юлаев), иером. 2015. С. 338–339.

¹⁷ PG 76, 1065A–1078B. Также в сопровождении новогреческого перевода — в новом издании трактата «Против антропоморфитов» (Σταμόουλης 1993. Σ. 95–105).

¹⁸ S. P. N. Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Johannis Euangelium. Accedunt fragmenta varia necnon tractatus ad Tiberium diaconum duo / Ed. Ph. E Pusey. Vol. 3. Oxford, 1872 [Br., 1965]. P. 603–607.

¹⁹ Wickham 1983. P. 214–221. Л. Уикхэм опирался на вышеупомянутую флорентийскую рукопись, давая отдельные чтения по одной из старейших рукописей трактата «Против антропоморфитов» (Basiliensis Bibliothecae Universitatis gr. 32 (A. III. 4) (XIV s.). См.: Ibid. P. XLIX, 214).

ПОСЛАНИЕ СВЯТОГО КИРИЛЛА,
ЕПИСКОПА АЛЕКСАНДРИИ, К КАЛОСИРИЮ,
ЕПИСКОПУ АРСЕНОИТСКОМУ, ПРОТИВ ГОВОРЯЩИХ,
ЧТО БОЖЕСТВО ЧЕЛОВЕКООБРАЗНО

Прибывших с горы Каламон я спрашивал о тамошних монахах, как они подвизаются и каков их образ жизни. Они же отвечали, что хотя многие имеют добрую славу подвижничества и твердо намерены успешно пройти жизнь, подобающую монахам, но есть и те, которые ходят с места на место и из-за своего невежества беспокоят желающих жить в безмолвии. Далее, утверждают они, эти люди плетут и некие небылицы, а именно, они заявляли, что поскольку Божественное Писание учит о сотворении человека *по образу Божию*¹, нужно верить, что и Божество имеет облик человека, или человекообразно. Это крайнее безрассудство, и тем, кто принимает такие мысли, можно вынести обвинение в крайнем нечестии. Ведь хотя несомненно, что человек создан по образу Божию, но это подобие² не телесно, ибо Бог — бестелесен. Так учит нас Сам Спаситель, говоря: «*Бог есть Дух*»³. Значит Он не в теле, раз Он — Дух, и не в телесном облике. Ведь то, что вне тела, будет и вне формы, ибо Божество не подлежит измерению и лишено формы. Если же они полагают, будто Сам *сущий над всеми Бог*⁴ принял внешность, сообразную природе человеческого тела, пусть скажут, нет ли у Него ног, чтобы прогуливаться, рук, чтобы ими работать, глаз, чтобы ими видеть. Куда тогда Он прогуливается? Или из каких мест и в какие отходит Тот, Кто наполняет всё? Ведь сказано: «*Не Я ли наполняю небо и землю? говорит Господь*»⁵. Или какие руки подвигает к делам Тот, Кто творит через живое Слово? И если, как у нас, Он имеет глаза расположенными на лице, то Он, конечно, не видит

¹ Быт 1, 27.

² Напомним, что свт. Кирилл отождествляет «образ» (εἰκών) и «подобие» (ὁμοίωσις) в библейском рассказе о сотворении человека (Быт. 1, 26) (Cyrillus Alexandrenus. De dogmatum solutione 3 // Wickham 1983. P. 192–197; рус. пер.: Феодор (Юлаев), иером. 2016. С. 316–318).

³ Ин. 4, 24.

⁴ Рим. 9, 5; Еф. 4, 6.

⁵ Иер. 23, 24.

того, что сзади Него, но когда глядит на восток, не знает, что делают живущие на западе? А когда снова взглянет на запад, не видит тех, кто на востоке?

Об этом мне и писать стыдно, но из-за безумия некоторых я *дошел до неразумия*⁶, не по своей воле, но вынужденный ими, поэтому пусть замкнут свои уста те, которые болтают это как невежи и уймутся, не принимаясь за то, что им не под силу, а лучше сказать, пусть не злословят Бога. Ибо Бог выше всякого творения и не мыслится ни телом, ни в телесных очертаниях или формах. Но Он прост, невеществен, безвиден, несложен, и Он не состоит из частей, членов или органов, как мы, но Он — *Дух*⁷, согласно Писанию, и Он все видит, везде пребывает, все наполняет и ни от чего не удаляется, ведь Он наполняет *небо и землю*⁸. А что человек сотворен по образу Божию, имеет иное значение и другой внутренний смысл⁹, а именно: только человек в отличие от всех земных животных разумен, сострадателен и наделен способностью ко всякой добродетели, а кроме того, получил владычество над всеми живущими на земле¹⁰, по подобию и образу Бога. Стало быть, соответственно тому, что он — разумное живое существо, и поскольку он любит добродетель и владычествует над живущими на земле, о нем и говорится, что он сотворен в образе Божиим. Если же они думают, что об этом образе говорится по отношению к форме тела, тогда ничто не препятствует утверждать, что Бог видом подобен и бессловесным животным, ведь мы видим, что и они состоят из тех же самых, что у нас, членов, имея ноги, рот, глаза, ноздри, язык и прочие части тела. Поэтому пусть твое богочестие обуздывает таких людей, а лучше, пусть наказывает взявших за обыкновение болтать такое.

Слышу я также, что говорят, будто таинственное благословение не

⁶ 2 Кор. 12, 11.

⁷ Ин. 4, 24.

⁸ Иер. 23, 24.

⁹ ἐμφάσεις καὶ ὑπόνοιας. По замечанию Л. Уикхэма (Wickham 1983. P. 217. Примеч. 4), этими терминами в античных риториках обозначался содержащийся в высказывании намек или указание на его действительное значение в противоположность его внешнему, кажущемуся смыслу (LSJ. P. 550 (ἐμφάσεις III), P. 1890 (ὑπόνοια II)).

¹⁰ См. Быт. 1, 26.

имеет силы освящать, если его оставшаяся часть хранится до следующего дня¹¹. Но утверждающие это обезумели, ибо Христос не изменяется и Его Святое Тело не будет претворяться, но сила благословения и животворящая благодать пребывает в Нем постоянной¹².

Бродят там и иные некие, как говорят они, которые прикрываются тем, что занимаются только молитвой, и совсем не работают, и тем самым делают благочестие извинением своей лени и источником прибытка¹³, мудрствуя неправо. Пусть тогда скажут, что они лучше святых апостолов, которые хотя и работали, когда обстоятельства оставляли для этого досуг, но до изнурения трудились и в слове Божиим. И как же они забыли о том, что пишет блаженный Павел: «Слышим, что некоторые у вас поступают бесчинно, ничего не делают, а суетятся»¹⁴? Итак, Церковь не одобряет такой образ действия. Ведь хотя несомненно, что должны усиленно молиться те, кто безмолвствуют в местах подвижничества, но им ничто не препятствует и даже весьма полезно работать, чтобы не оказаться в тягость другим, употребляя заработанное в поте лица на свои нужды и будучи в состоянии от своих трудов утешать вдов, сирот и каких-нибудь немощных братьев. Если же они полагают, что хорошо не касаться работы, то когда все станут соревноваться с ними в этом, кто будет их кормить? Стало быть,

¹¹ Хранение части Даров (*λείψανον*) для причащения мирян в последующие дни после совершения Литургии (седмичные) было обычным в древней Церкви. Этот же обычай был распространен среди пустынников, которые не могли часто бывать при совершении Литургии. Он получил продолжение и в современной Православной Церкви в практике хранения запасных Даров для причащения болящих (*Σταμούλης* 1993. Σ. 100–101. Примеч. 8).

¹² Для свт. Кирилла, евхаристические Дары не могут утратить действительность, поскольку единение Слова и плоти во Христе — неразруσιμο. Они претворены в плоть Христа, то есть в плоть Жизни, которая оживотворяет причастников, делая их посредством этого «таинственного благословения» (*δι' εὐλογίας τῆς μυστικῆς*), «сотелесниками» (*σώσωμοι*) воплощенного Слова (*Cyrillus Alexandrenus*. *Glaphyra in Pentateuchum*. In *Genesim* 1 // PG 69, 29B; рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт.* 2001. С. 17). Евхаристическое богословие свт. Кирилла теснейшим образом связано с его учением о Воплощении (*Wickham* 1983. P. 218–219. Примеч. 7). См.: *Gebremedhin* 1977; *Желтов* 2008.

¹³ Ср. 1 Тим. 6, 5.

¹⁴ 2 Фес. 3, 11.

оправдание праздности и чревоугодия находят некоторые в том, что полагают, будто следует заниматься одной молитвой и вовсе не касаться работы¹⁵.

Не позволяй также православным собираться¹⁶ вместе с так называемыми мелетианами¹⁷, чтобы они не стали сообщниками их отступничества. Однако если те придут к православным с покаянием, следует их принять. Но никто не должен полагать это маловажным и быть в общении с ними, если они не изменят образ мыслей, чтобы, как я сказал, не стать сообщниками их зловерия.

Пусть твое благочестие позаботится о том, чтобы это послание было прочитано в этих монастырях для назидания тамошней братии, и требуй соблюдать это, чтобы православные не сникли из-за послабления их совести и чтобы у тех, кто желают в праздности есть хлеб, не было лазейки к тому, чтобы казаться честными людьми.

¹⁵ Подобные группы монахов, уклонявшихся от трудов под предлогом молитвы, встречались и на Западе. Против них писал блж. Августин Иппонский (*Augustinus Hippoensis. De opere monachorum* // CSEL 41. P. 529–595) и высказывалось мнение, что речь у него шла о мессалианах или евхитах (Follett 1957) (Σταρούλης 1993. Σ. 101–102. Примеч. 9). Мессалиане были распространены в сирийских провинциях и осуждены на III Вселенском (Эфесском) Соборе (АСО 1, 1 (7). P. 117–118). Свт. Кирилл порицал их в «Послании к Амфилохию, епископу Сидскому» (*Cyrius Alexandrenus. Epistula 82* // Schwartz E. (Hrsg.). Codex Vaticanus gr. 1431. München, 1927. S. 20). Но, помимо его «Послания Калосирию», нет каких-либо свидетельств влияния мессалиан на горе Каламон. Высказанная святителем аргументация в пользу необходимости для монахов телесных трудов с осуждением праздности — обычная у аскетических писателей той эпохи (*Hieronymus Stridonensis. Epistula 125, 11 (Ad Rusticum monachum)* // PL 22, 1078–1079; рус. пер.: Диеперов 2002. С. 339–340; *Isidorus Pelusiota. Epistula 49* // PG 78, 212C–213A; рус. пер.: Исидор Пелуциот, нрп. 1859. С. 33 и др.) (Wickham 1983. P. 219. Примеч. 8).

¹⁶ συνάγειν. Этот глагол, как и однокоренное существительное συναξίς, является обычным указанием на евхаристическое собрание (PGL. P. 1295, 1302), так что речь здесь идет скорее всего о совместном участии в Литургии.

¹⁷ Мелетий, епископ Ликопольский, вошел в раскол с Александрийской Церковью из-за вопроса об отпадших во время гонения христианах, находя правила их принятия в Церкви чрезмерно снисходительными. В 307 г. Мелетий был осужден на Соборе под председательством сщмч. Петра, архиепископа Александрийского (†311 г.). Позднее его последователи примкнули к арианам (Σταρούλης 1993. Σ. 102. Примеч. 11). По «Изречениям Отцов» можно заключить, что гора Каламон Арсиноитского нома была одним из центров мелетиан (Arophetegmata. De abbate Sisoë 48 // PG 65, 405C).

Я молюсь, чтобы ты здравствовал о Господе, возлюбленный и самый желанный.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Войтенко 2001 — *Войтенко А.* Антропоморфиты // ПЭ. 2001. Т. 2. С. 710—711. [*Võitenko A.* Antropomorfiti (Anthropomorphites) // *Pravoslavnaia Entsiklopediia* (Orthodox Encyclopedia). 2001. Т. 2. P. 710—711.]
- Диесперов 2002 — *Диесперов А.* Блаженный Иероним и его век. М., 2002. [*Diesperov A.* Blazhennyi Ieronim i ego vek (Blessed Hieronymus and his time). Moscow, 2002.]
- Желтов 2008 — *Желтов М.* Учение свт. Кирилла Александрийского о Евхаристии // ПЭ. 2008. Т. 17. С. 584—590. [*ZheltoV M.* Uchenie svt. Kirilla Aleksandriiskogo o Evkharistii (St. Cyril of Alexandria's teaching on the Eucharist) // *Pravoslavnaia Entsiklopediia* (Orthodox Encyclopedia). 2008. Т. 17. P. 584—590.]
- Казачков 2010 — *Казачков Ю.* Иоанн Златоуст. Жизнь // ПЭ. 2010 Т. 24. С. 159—179. [*Kazachkov Ju.* Ioann Zlatoust. Zhizn' (John Chrysostom. Life) // *Pravoslavnaia Entsiklopediia* (Orthodox Encyclopedia). 2010 Т. 24. P. 159—179.]
- Флоровский Г., прот. 1998 — *Флоровский Г., прот.* Антропоморфиты египетской пустыни. Ч. 1—2 // *Флоровский Г., прот.* Догмат и история. М., 1998. С. 303—350. [*Florovsky G., prot.* Antropomorfiti egipetskoj pustyni. Ch. 1—2 (Anthropomorphites of the Egyptian desert. Parts 1—2) // *Florovsky G., prot.* Dogmat i istoriia (Dogma and history). Moscow, 1998. P. 303—350.]
- Evetts 1895 — The churches and monasteries of Egypt and some neighbouring countries, attributed to Abū Ṣāliḥ, the Armenian / Ed., transl. B. T. A. Evetts. Oxford, 1895 (Anecdota Oxoniensia 7).
- Folliet 1957 — *Folliet G.* Des moines euchites à Carthage en 400—401 // *StP.* 1957. Vol. 2. P. 386—399.
- David 1930 — *David J.* Arsinoite (Nome) // *DHGE.* 1930. Т. 4. Col. 760—762.
- Gebremedhin 1977 — *Gebremedhin E.* Life-giving blessing, an inquiry into the eucharistic doctrine of Cyril of Alexandria. Uppsala, 1977.
- Janin 1949 — *Janin R.* Calamon (Καλάμων) // *DHGE.* 1949. Т. 11. Col. 338.

- Patterson 2012 — *Patterson P. A. Visions of Christ: the anthropomorphite controversy of 399 CE.* Tübingen, 2012 (Studien und Texte zu Antike und Christentum 68).
- Σταμούλης 1993 — *Σταμούλης Χ. Κυρίλλου Ἀλεξανδρίας «Κατὰ ἀνθρωπομορφιτῶν».* Θεσσαλονίκη, 1993.
- McGuckin 2003 — *McGuckin J. Cyril of Alexandria: bishop and pastor // The theology of St. Cyril of Alexandria / Ed. G. Weinandy, D. Keating. L. — New York, 2003. P. 205—236.*

ИCΤΟΧΝΙΚИ И ΠΕΡΕΒΟΔΥ

- Исидор Пелусиот, прп.* 1859 — Творения прп. Исидора Пелусиота. Ч. 1. М., 1859 (ТСО 34). [Tvoreniiia prp. Isidora Pelusiota. Ch. 1 (Works of St. Isidore of Pelusium. Part 1). Moscow, 1859 (TSO 34).]
- Кирилл Александрийский, свт.* 2001 — Творения свт. Кирилла Александрийского. Кн. 2. М., 2001. [Works of Saint Cyril of Alexandria. Book 2. M., 2001. Tvoreniiia svt. Kirilla Aleksandriiskogo. Kn. 2 (Works of Saint Cyril of Alexandria. Book 2). Moscow, 2001.]
- Φеодор (Юлаев), иером. 2015 — *Святитель Кирилл Александрийский. Ответы Тиверию диакону с братией / Перевод с сирийского и примечания Е. А. Заболотного, М. Г. Калинина. Перевод с древнегреческого, предисловие и примечания иером. Феодора (Юлаева) // БВ. 2015. № 18—19. Вып. 3—4. С. 342—379. [Sviatitel' Kirill Aleksandriiskii. Otvety Tiveriiu diakonu s bratiei (Answers to Tiberius the deacon and brothers) / Perevod s siriiskogo i primechaniia E. A. Zabolotnogo, M. G. Kalinina. Perevod s drevnegrecheskogo, predislovie i primechaniia ierom. Feodora (Iulaeva) // Bogoslovskii Vestnik (Theological herald). 2015. № 18—19. Выр. 3—4. P. 342—379.]*
- Φеодор (Юлаев), иером. 2016 — *Святитель Кирилл Александрийский. Разъяснение догматов. Перевод с древнегреческого, предисловие и примечания иеромонаха Феодора (Юлаева) // БВ. 2016. № 20—21. Вып. 1—2. С. 298—326. [Sviatitel' Kirill Aleksandriiskii. Raz'iasnenie dogmatov (Explanation of dogmata). Perevod s drevnegrecheskogo, predislovie i primechaniia ieromonakha Feodora (Iulaeva) // Bogoslovskii Vestnik (Theological herald). 2016. № 20—21. Выр. 1—2. P. 298—326.]*
- Wickham 1983 — *Cyril of Alexandria. Select Letters / Edited and translated by L. R. Wickham. Oxford, 1983.*

Abstract

St. Cyril of Alexandria. Epistle to Calosirius, Bishop of Arsinoë (Translated from the Greek, preface and notes by Hieromonk Theodore (Yulaev))

The publication completes the cycle of works of St. Cyril of Alexandria, whose cross-cutting theme is criticism of anthropomorphism. It consists of his short epistles addressed to one of the Egyptian bishops, where the Hierarchy refutes the views of the anthropomorphites and solve other issues of theological and disciplinary nature. The preface recalls the anthropomorphites dispute held during St. Cyril's predecessor's time — Archbishop Theophilus of Alexandria. The preface also includes information about the epistles' addressee, gives an overview of its content, the manuscript tradition and publications.

Keywords: Cyril of Alexandria, the Greek patristic, anthropomorphism, anthropomorphites, image of God, anthropology, Eucharist, asceticism.

ПРП. СИМЕОН НОВЫЙ БОГОСЛОВ
СЛОВА 1, 2 ИЗ КОРПУСА «33 СЛОВ»
(ORATIONES [DUB.])
КРИТИЧЕСКИЙ ТЕКСТ, ПЕРЕВОД С ГРЕЧЕСКОГО,
ПРЕДИСЛОВИЕ А. С. ТВОРОГОВА

УДК 248.14 (801.82)

Аннотация

В данной публикации читателю предлагается editio princeps греческого текста и русский перевод первых двух Слов корпуса 33 Слов, приписываемого в рукописной традиции прп. Симеону Новому Богослову. Основная тема Слов корпуса — духовное рождение и возрастание христианина, его освящение и преображение Божественной благодатью. Греческий текст и разночтения приводятся на основании шести наиболее важных рукописей, самая ранняя из которых датируется концом XI — началом XII в. Атрибуция некоторых Слов (в том числе, Слов 1 и 2) современными исследователями подвергается сомнению.

Ключевые слова: Симеон Новый Богослов, Константин Хрисомалл, критический текст, аскетика, мессалиане, богомилы, Крещение, благодать, Orationes.

Корпус 33 Слов, или «Orationes», как он озаглавлен в латинском переводе, на данный момент остается последним неизданным произведением из тех сочинений, авторство которых рукописная традиция приписывает прп. Симеону Новому Богослову. Латинский перевод корпуса, сделанный на основании рукописи XVI в, был издан в 1603 г. в Ингольштадте Якобом Понтаном¹ и стал первым вышедшим в печати произведением, относящимся к прп. Симеону. Этот же текст, отразивший

¹ Pontanus 1603.

все недостатки и лакуны исходной греческой рукописи, был переиздан позже, в XIX в., в 120-м томе серии *Patrologia Graeca*. В XVIII в. некоторые Слова корпуса были, в числе других произведений прп. Симеона, переведены Дионисием Загорейским на новогреческий язык и напечатаны в 1790 г.² С этого текста свт. Феофаном Затворником в XIX в. был сделан русский перевод, выдержавший несколько изданий и переиздаваемый до сих пор. Однако, несмотря на известность корпуса и напечатанный еще в XVII в. латинский перевод, оригинальный греческий текст 33 Слов так и не появился в печати, хотя некоторые исследователи и заявляли о подготовке такого издания³.

Критическое издание текста Слов представляется тем более необходимым, что с этим корпусом связана проблема, сформулированная впервые Ж. Гуйяром в сборнике «*Travaux et mémoires*» за 1973 г.⁴ Оказалось, что некоторые Слова содержат выражения, буквально совпадающие с выражениями из текста постановления Константинопольского Собора 1140 г., обвинившего Константина Хрисомалла в ересьх богомилства, мессалианства и энтузиазма. Ж. Гуйяр обнаружил и другие свидетельства в пользу принадлежности этих Слов (или их фрагментов) Хрисомаллу, однако дальнейшие исследования оказались затруднены по причине отсутствия критического издания корпуса⁵ (Ж. Гуйяр использовал для работы машинописную копию текста одной из рукописей). Эту проблему затрагивает и А. Г. Дунаев в своей рецензии⁶ на издание «Алфавитных глав» прп. Симеона, подготовленное монахами Святой Горы при участии М. Пирара⁷. А. Г. Дунаев замечает, что несмотря на достаточно тщательную подготовку текста важнейший вопрос об авторстве «Алфавитных глав» остается открытым; издание также не дает ответа на вопрос, существуют ли текстовые параллели между «Алфавитными главами» и неподлинными Словами корпуса 33

² *Заγοραῖος* 1790.

³ Так, о работе над изданием 33 Слов ранее заявляла Р. М. Парринелло в своей книге, вышедшей в 2008 г. См.: *Parinello* 2008. Р. 17.

⁴ *Gouillard* 1973. Р. 313–327.

⁵ *Gouillard* 1978. Р. 38.

⁶ Дунаев 2007.

⁷ *Ἀλφάβητικὰ κεφάλαια* 2005.

Слов. Очевидно, что наличие критического текста 33 Слов или хотя бы вызывающей сомнения части этого корпуса значительно поможет в решении и этой текстологической проблемы. В других своих трудах А. Г. Дунаев соглашается с выводами Ж. Гуйяра и считает упомянутые Слова принадлежащими Константину Хрисомаллу⁸. Разделяет такую атрибуцию и Р. М. Парринелло, в чьей монографии⁹, посвященной исследованию этой части корпуса, вопросы текстологии затрагиваются довольно поверхностно, а взгляды, отраженные в Словах, и сам их текст приписываются Константину Хрисомаллу. Однако существует и противоположная точка зрения: например, М. Анголд сомневается в том, что из найденных Ж. Гуйяром параллелей с необходимостью следует неподлинность этих Слов¹⁰.

Говоря о композиции и структуре корпуса, необходимо отметить, что большинство Слов имеют компилятивный характер и составлены из фрагментов «Огласительных слов». Однако корпус содержит и оригинальный материал, объем которого, согласно оценке архиепископа Василия (Кривошеина), достигает 40 процентов¹¹. Именно с оригинальными Словами связаны упомянутые выше проблемы атрибуции. Первые два Слова, предлагаемые читателю в настоящей публикации, входят в их число.

Основная тема Слов корпуса — обновление и преображение христианина-подвижника благодатью Святого Духа, необходимые условия и признаки такого обновления. Символизм количества Слов, входящих в корпус, объясняется присутствующим в некоторых списках стихотворным эпиграфом, который архиепископ Василий (Кривошеин) приводит в издании «Огласительных слов»¹². В этом эпиграфе читатель призывается к тому, чтобы, отвергнув мирские попечения, прочесть со вниманием предлагаемые Слова, составленные по числу лет земной жизни Спасителя, и, научившись из них боговдохновенной (ἐνδοξος)

⁸ Дунаев 2015. С. 148.

⁹ Parrinello 2008.

¹⁰ Angold 1995. P. 489.

¹¹ Catéchèses 1963. P. 173.

¹² См.: Catéchèses 1963. P. 79.

жизни, возрасти *в меру мужа совершенна*¹³, соединиться с Христом и вознестись от земли туда, где пребывает Он. Количество строк в этом эпиграфе также равняется тридцати трем. Очевидно, что тут содержится аллюзия на Еф. 4, 13 — фрагмент, который прп. Симеон часто цитирует в своих произведениях¹⁴ и который также неоднократно встречается в корпусе 33 Слов. Отражение этой идеи можно заметить и в принципе составления корпуса: первые Слова (1, 2) посвящены Крещению, то есть духовному рождению христианина, в следующих Словах речь идет о духовном возрастании: говорится о вере (3), Таинстве Причастия (5), духовной борьбе и подвиге, также о монашеской жизни (6—26), наконец, последние Слова (29—33) говорят о духовном совершенстве, терпеливом перенесении скорбей и плаче как основе чистоты и бесстрастия.

Рукописная традиция корпуса 33 Слов представлена относительно большим количеством манускриптов. Так, известно не менее четырнадцать рукописей, содержащих полный текст корпуса, и не менее двенадцати, содержащих отдельные Слова. Самая древняя рукопись *Coislinianus 292* датируется концом XI — началом XII в. и содержит, помимо 33 Слов, Огласительные, Нравственные и Богословские Слова, причем для последних, признаваемых безусловно подлинными, сочинений прп. Симеона, она также является древнейшим и наиболее авторитетным источником.

За основу критического текста в данной публикации принят текст рукописи XIV в. *Coislinianus 291*, практически полностью, с точностью до глосс, совпадающий с древнейшим текстом, но более исправный с точки зрения орфографии.

Для подготовки критического текста были использованы шесть наиболее важных рукописей, охватывающих, как показало предварительное исследование, основные типы текста, представленные в рукописной традиции. На данном этапе работы составление полной и окончательной стеммы рукописей представляется преждевременным, так как для этого требовалось бы учесть все разночтения по всем 33 Словам,

¹³ Еф. 4, 13.

¹⁴ Например, в: Eth. 9, Eth. 10, Eth. 14, Eth. 18 и др.

однако некоторое представление о генеалогии рукописей корпуса можно получить из стеммы, приведенной архиепископом Василием (Кришоенным) в его издании «Огласительных слов»¹⁵.

В критический аппарат включены все разночтения по тексту, за исключением различий в диакритических знаках и ударениях (кроме случаев, когда ошибочные варианты представлены в большинстве рукописей или из-за них меняется смысл или грамматическая форма соответствующего слова), а также явных описок (пропуск или перестановка букв и т.п.). Разночтения, возникшие в результате итацизма, и отклонения от орфографической нормы, регулярно встречающиеся в отдельных рукописях (например, $\lambda\alpha\nu\beta\acute{\alpha}\nu\omega$, $\epsilon\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\upsilon\eta\varsigma$), в аппарат включаются. Знаки пунктуации исходных рукописей не учитываются, различия в пунктуации в аппарат не вносятся. Ударения в конце слов и при энклитиках приведены в соответствие с правилами древнегреческого языка. Глоссы и маргиналии внесены в критический аппарат, пагинация на полях приводится по рукописи А.

Первоначальный набор текста по рукописи М был осуществлен Д. А. Поспеловым.

Используемые рукописи и их обозначения (Siglae):

- **A** – Paris, Bibliothèque nationale de France, *Coislinianus 291*, XIV в.¹⁶;
- **B** – Paris, Bibliothèque nationale de France, *Coislinianus 292*, XI–XII в.¹⁷;
- **C** – Athous, *Vatopedi 667*, XIV в.¹⁸;
- **D** – Milano, Bibliotheca Ambrosiana, *graecus Q 50 sup.*, XIV в.¹⁹;
- **G** – Genève, Bibliothèque de la Ville 4, *Ms. gr. 46*, XVI в.²⁰;
- **M** – München, Bayerische Staatsbibliothek, *graecus 177*, XVI в.²¹

¹⁵ Catéchèses 1963. См. вклейку.

¹⁶ См. описание рукописи: Devreesse 1945. Р. 101.

¹⁷ Описание: Devreesse 1945. Р. 274. Также: Catéchèses 1963. Р. 78.

¹⁸ Описание: Eustratiades 1924, Р. 133. Также: Catéchèses 1963. Р. 82.

¹⁹ Описание: Martini, Bassi 1906. Р. 761–765. Также: Catéchèses 1963. Р. 107.

²⁰ Описание: Omont 1891. S. 22–26. Также: Catéchèses 1963. Р. 108.

²¹ Описание: Hardt 1812. Р. 210–211; Hajdú 2003, Р. 310–316. Также: Catéchèses 1963. Р. 105.

Условные обозначения,
используемые в критическом аппарате:

- Закрывающая квадратная скобка (]) отделяет вариант чтения, присутствующий в тексте, от комментариев и альтернативных вариантов;
- Двоеточие (:) разделяет различные альтернативные варианты чтений;
- > или om. — omissit, пропущено;
- + или add. — addidit, добавлено;
- ~ — transposuit, изменен порядок слов;
- [— ante, перед (используется совместно с +);
- gl. — gloss, глосса;
- mg, in marg. — in marginem, на полях;
- ac, ante corr. — ante correctionem, до исправления;
- pc, post corr. — post correctionem, после исправления;
- sl, supra lin. — supra lineam, над строкой;
- sr, supra ras. — supra rasuram, поверх стертого;
- cancel. — cancellavit, зачеркнуто;
- ins. — inseruit, вставлено;
- codd. — codices, (все) рукописи;
- cet. — ceteri, прочие (рукописи);
- lin. — linea, строка.

Λόγος α΄.

Πῶς ὁ ἄνθρωπος ἀπώλεσε τὴν ἀλήθειαν ἀφ' οὗ τοῦ παραδείσου ἐξεβλήθη, ἥτις ἐστὶν ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ. Τίς δὲ ἡ ἁμαρτία τοῦ διαβόλου καὶ τίς ἡ ἁμαρτία τοῦ Ἀδάμ. Πῶς δὲ ἐξ αὐτῆς συλλήψεως πᾶς ἄνθρωπος ἁμαρτωλός· καὶ πῶς διὰ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος ἀναγεννᾶται ἐν Πνεύματι Ἁγίῳ. Τίνα δέ
 5 εἰσιν ὧν πολλοὶ προφήται καὶ βασιλεῖς ἐπεθύμησαν πρὸ Χριστοῦ. Καὶ ὅτι οὐ χρὴ τοὺς ἀμυήτους χριστιανούς, μετανοοῦντας ἐφ' οἷς ἤμαρτον καὶ ἐξομολογουμένους, δεσμοῖς ὑποβάλλειν κανονικοῖς καὶ ἐπιτιμίοις, ἀλλὰ κατηχεῖν τὸ μυστήριον τῆς πίστεως καὶ μυσθῶν, ὅτι πᾶς χριστιανὸς θείας ἀλλοιώσεως δεῖται, τοῦτο γὰρ ἡ τελείωσις.

10 Ὁ Ἀδάμ τῷ ψευσαμένῳ τοῦτον πιστεύσας καὶ φαγὼν ἀπὸ τοῦ ξύλου τῆς γνώσεως, ὡς πιστεύσας τῷ ψευσαμένῳ, τῆς ἀληθείας ἐκπέπτωκε. Καὶ πολλὰ μετὰ ταῦτα ζητήσασα τὴν ἀλήθειαν ἡ φύσις τῶν ἀνθρώπων εὑρεῖν αὐτὴν οὐκ ἠδυνήθη. Καὶ δηλοῦσι τοῦτο πάντες ἔλληγες σοφοί, τὴν πολυποικίλον τῶν ἀνθρώπων γνώμην διὰ ποικίλων μεθόδων, καὶ μάλιστα τῶν περὶ ἀρετῆς
 15 καὶ κακίας λόγων οὐς ἐκτεθείκασι μακροὺς καὶ πολλοὺς, εἰς ἀπλότητα καὶ εὐθύτητα συναγαγεῖν καὶ συσφίγξαι καὶ συναρμολογήσαι μὴ δυνηθέντες.

Ἔστι δὲ ἀλήθεια ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ ἥτοι τοῦ Χριστοῦ ἡ χάρις, ἥτις τοὺς πολλοὺς καὶ μεριστοὺς καὶ πολυπλόκους λόγους τῶν ἐνοπιῶν καὶ διαλογισμῶν εἰς μίαν ἀπλότητα καὶ εὐθύτητα τῇ ἑαυτῆς ἀπερινοήτῳ δυνάμει ὡς εἰς ἐνό-
 20 τητα φυσικὴν καὶ εἰρηναίαν καὶ ἀστασίαστον συμπήξασα, ἀργούς καὶ ἀπράκτους καὶ ἀνωφελεῖς τοὺς ἄλλους ἅπαντας ἐλέγχει λόγους, ψηλαφῶντας μὲν εὑρεῖν τὴν ἀλήθειαν, μὴ δυναμένους δέ, κρυβεῖσαν ἐξ ὀφθαλμῶν τῶν ἀνθρώ-
 25 πων δικαίῳ λόγῳ. Ἐπειδὴ γὰρ τὸ ψεῦδος ὁ ἄνθρωπος ἐκὼν καὶ δίχα πάσης ἀνάγκης παρεδέξατο, κατεχρίθη ψηλαφᾶν τὴν ἀλήθειαν καὶ μὴ εὐρίσκειν, διώκειν αὐτὴν καὶ μὴ καταλαμβάνειν· καὶ γὰρ πίστει τῇ πρὸς τὸ ψεῦδος κρυβεῖσα ἐξ ὀφθαλμῶν ἡμῶν, πίστει τῇ πρὸς τὴν ἀλήθειαν αὖθις εὐρίσκεται καὶ ἀποκαθίσταται.

Ἐπίστευσον ἐκεῖνος εἰς ψεῦδος οὐ προφανές καὶ δῆλον· πιστεύομεν ἡμεῖς

f.5^v

1—9 *Titulus secundum B, non legitur in A* | Τοῦ αὐτοῦ [Πῶς + C || 3 δὲ > M || 9 τελειότης G || 10 + Λόγος κθ' : λβ' in marg. C | τούτῳ M || 15 πολλοὺς καὶ μακροὺς ~ M || 25—26 κρυβεῖσαν M

Слово 1.

О том, как человек утратил истину, из-за чего был изгнан из рая, который есть слово Божие. Что такое грех диавола и что такое грех Адама. И почему от самого зачатия всякий человек грешен и как через Святое Крещение он возрождается во Святом Духе. И что есть то, чего многие пророки и цари желали прежде Христа. И о том, что непосвященных христиан, когда они каются в том, чем согрешили, следует не облагать каноническими узами и епитимиями, но возвещать им таинство веры и посвящать в то, что каждый христианин нуждается в божественном изменении, ибо это и есть совершенство.

Адам, когда поверил тому, кто солгал, и вкусил от древа познания, отпал от истины из-за того, что поверил солгавшему. И человеческий род, хотя после этого много искал истину, найти ее не смог. И указывают на это все эллинские мудрецы, которые многообразные человеческие мнения при помощи разнообразных способов, а более всего, рассуждениями о добродетелях и пороках, которые они составили пространными и в большом количестве, не смогли свести, соединить и согласовать в простоте и правоте.

Но истина это слово Божие или благодать Христова, которая многочисленные, разделенные и запутанные слова рассуждений и размышлений складывает своей непостижимой силой в единой простоте и прямоте как бы в естественное, мирное и непротиворечивое единство и этим обличает все остальные слова как пустые, напрасные и бесполезные, поскольку они ищут наощупь, но не могут найти истину, скрывающуюся от человеческих глаз по справедливому приговору. Ведь поскольку человек принял ложь по своей воле и без всякого принуждения, был он осужден искать истину наощупь и не находить, преследовать ее, но не постигать; и поскольку она укрылась от наших глаз из-за веры ко лжи, она вновь обретается и возвращается через веру к истине.

Поверил [Адам] в ложь неявную и неочевидную, а мы веруем в

30 εἰς μέγα μυστήριον καὶ φανερόν, εἰς Θεὸν σεσαρκωμένον. Ἐῖχεν ἐκεῖνο τὸ ἄπιστον ἐκ τῆς τοῦ Θεοῦ ἐντολῆς· ἔχει τοῦτο τὸ πιστὸν ἐκ τῆς τοῦ Θεοῦ προσηγορίας. Ἐκεῖνο πιστευθὲν ἠλέγχθη ψεῦδος, ἔρριψε γὰρ τὸν πιστεύσαντα εἰς φθορὰν καὶ θάνατον· τοῦτο πιστευόμενον εὐρίσκεται ἀλήθεια, ἀνάγει γὰρ τὸν πιστεύσαντα ἐκ φθορᾶς καὶ θανάτου, ἀναιρουμένης τῷ πιστεύοντι τῆς ἀμαρτίας καὶ τοῦ εἶναι τούτῳ χαριζομένου.

35 Καὶ θεωρεῖται τὸ ψεῦδος καὶ ἡ ἀλήθεια ἐκάτερον ἐκ τοῦ τέλους. Μία οὖν ἡ ἀμαρτία καὶ μία ἡ δικαιοσύνη· ἴδε τί ἤμαρτεν ὁ διάβολος, ἴδε τί ἤμαρτεν ὁ Ἀδάμ, καὶ οὐδὲν ἕτερον εὐρήσεις εἰ μὴ μόνον οἴησιν. Ἄλλ' ἐκεῖνοι μὲν ἔνεκεν τῆς ὑπερβαλλούσης δόξης, ὅτι μὴ δὲ ἐκ ταπεινώσεως ἐδοξάσθησαν καὶ δοξασθέντες ἐπήρηθησαν· ἀλλ' ἐπειδὴ μηδέποτε ταπεινώσιν εἶδον, ἀγνοοῦντες τὴν
40 ἐκπτώσεως ταπεινώσιν καὶ τὴν ἀδοξίαν καὶ τὸν ἐξ αὐτῆς οὐκ ἔχοντες φόβον, ἐπήρηθησαν. Ἴδε τί ἐδικαιώθη Ἰησοῦς· Θεὸς ὢν ἐταπεινώσεν ἑαυτὸν μέχρι θανάτου ἐκουσίου, καὶ τούτου ξύλου σταυροῦ¹ κολαστικῶ κακούργων. Μία οὖν ἀμαρτία ἡ οἴησις· καὶ μία δικαιοσύνη ἡ ἐσχάτη ταπεινώσις.

Νῦν δὲ τίς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν, εἰ μὴ ὁ λίαν μωρός; Οὔτε γὰρ ὑπερβάλλου- f.6
45 σαν δόξαν κτήσασθαι τις θείαν ἐν βίῳ παρ' ἑαυτῷ δύναμιν ἔχει, οὔτε πρὸ τῆς παρουσίας αὐτῷ ταπεινώσεως ἔσχε δόξαν, ἀλλὰ πᾶς γεννώμενος εὐθύς ἄδοξος καὶ κατὰ προκοπὴν ποτε γίνεται ἐνδοξος. Ὁ γοῦν ὑψῶν ἑαυτὸν πείραν λαβόντα τῆς προσηρυμένης εὐτελείας, πῶς οὐ μωρός καὶ τυφλός; Τὸ γὰρ «οὐδεὶς ἀν-
50 αμαρτήτης, εἰ μὴ εἷς ὁ Θεός οὐδ' ἂν μία ἡμέρα ἡ ζωὴ αὐτοῦ»² οὐ περι ἀμαρτησάντων λέγεται· πῶς γὰρ τὸ μιᾶς γενόμενον ἡμέρας βρέφος ἀμαρτήσεις; Ἄλλὰ τοῦτό ἐστι τὸ μυστήριον, ὅτι ἡ φύσις τῶν ἀνθρώπων ἐξ αὐτῆς συλλή-
55 φεως ἀμαρτωλὸς ἐστίν· οὐδὲ γὰρ ἔπλασεν ὁ Θεὸς ἀνθρώπων ἀμαρτωλόν, ἀλλὰ καθαρὸν καὶ ἅγιον· ἐπεὶ δὲ ἐκεῖνος ὁ πλασθεὶς πρῶτος ἀφηρέθη τὴν καταστο-
λὴν τῆς ἁγιοσύνης, οὐ δι' ἀμαρτίαν ἐτέραν, ἀλλὰ διὰ μόνην ὑπερφηανίαν, καὶ
ἐγένετο φθαρτός καὶ θνητός, ἐξ ἐκεῖνου καὶ ἡ καταβολὴ τοῦ σπέρματος, καὶ ἡ
σύλληψις, καὶ ἡ γέννησις, καὶ καθεξῆς πάντα ἀμαρτωλά, καὶ ὅστις ἐγεννήθη

¹ Cf. Phlp. 2, 8. ² Cf. Iob. 14, 4–5.

30 *folia ommissa sunt ante hic in D* || 31 Ἐκεῖνον D || 33 πιστεῖον D || 34 τοῦ] *scripsi* : τὸ *codd.* | τοῦτο B | χαριζόμενον M || 38 μὴ δὲ] οὐδὲ M || 41 ὁ[Ἰησοῦς + C M || 46 γενόμενος M || 47 καὶ κατὰ προκοπὴν — ἐνδοξος] *in marg.* C | πείραν] C : πείραν *cel.* || 49 εἷς] μόνος M | μία + ἡ M || 50 γενόμενον A B C || 52 τὸν[ἀνθρώπων + M

таинство великое и явное, в Бога воплотившегося. Там было сомнение, по причине заповеди Божией, а тут — уверенность, по причине Божия призвания. То, принятое на веру, обличено как ложь, поскольку ку ввергло поверившего в тление и смерть. Это, принимаемое на веру, оказывается истиной, поскольку возводит уверовавшего от тления и смерти, когда отнимается от него грех и даруется ему благобытие.

И о том и другом можно судить по концу. Итак грех один, и праведность одна. Посмотри, чем согрешил диавол, и посмотри, чем согрешил Адам, и не найдешь ничего, кроме одного самомнения. Но они согрешили по причине чрезмерной славы, поскольку не из [состояния] смирения были прославлены и, когда оказались наделены славой, возгордились. Ведь поскольку они никогда не видели смирения и не знали унижения и беславия, которые происходят от падения, и не имели происходящего от него страха, то возгордились. Посмотри, в чем оказался праведным Иисус: *будучи Богом, смирил Себя до вольной смерти, и смерти крестной*³, предназначенной для наказания злодеям. Итак, есть один грех — самомнение и есть одна праведность — крайнее смирение.

А сейчас кто будет возноситься, кроме совершенного безумца? Ведь никто не имеет силы самостоятельно приобрести в жизни чрезвычайную божественную славу, и никто не имел славы прежде присущего ему ныне смирения, но всякий, кто рождается, уже лишен славы и лишь через преуспеяние когда-то становится прославленным; поэтому как же не безумен и не слеп тот, кто возносится несмотря на то, что испытал прежде [состояние] ничтожества? Ведь слова: *«Никто не безгрешен, кроме Бога, хотя бы и был один день жизни его»*⁴ сказаны не о согрешивших, потому что как мог бы согрешить младенец, которому один день? Но тайна состоит в том, что человеческая природа грешна от самого зачатия. Однако Бог сотворил человека не грешным, а чистым и святым. Но поскольку созданный первым [человек] лишился одеяния святости не из-за какого-то другого греха,

³ Ср. Флп. 2, 8. ⁴ Ср. Иов. 14, 4–5.

καὶ οὐχ ἤμαρτεν, ἀμαρτωλὸς ἐστί.

Διὰ τοῦτο ἦλθεν ἑτέρα γέννησις καὶ ἀνάπλασις ἢ ἐκ τοῦ θεοῦ βαπτίσματος, ἀναγεννώσα τὸν ἄνθρωπον ἐν Πνεύματι Ἁγίῳ καὶ οἶονεῖ κερνώσα τοῦτον
60 πάλιν θεῖα φύσει ὡσπερ ἦν ἡνίκα τοῦτον ἐπλαττον αἱ χεῖρες τοῦ Θεοῦ· καὶ οἶονεῖ ἀναστοιχειοῦσα πάσας αὐτοῦ τὰς ψυχικὰς δυνάμεις· καὶ εἰς τὴν πρὸ τῆς παραβάσεως τοῦ πρωτοπλάστου κατάστασιν αὐτῆς ἀνανεοῦσα· καὶ εἰσάγουσα οὕτω τοῦτον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ· καὶ τῷ φωτὶ αὐτῆς ὄραν τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ κατασκευάζουσα, εἰς τὴν ἀβάπτιστος οὔτε εἰσελθεῖν δύναται,
65 οὔτε θεωρῆσαι αὐτήν, οὔτε γινῶναι.

Ὡς ἂν οἶος ἦν ἐκείνος ὁ πρωτόπλαστος γενόμενος, πάλιν ἕκαστος βαπτιζόμενος ἐργάζεται καὶ φυλάττει ἐν τῷ νοητῷ παραδείσῳ⁵· ἐργάζεται μὲν τὰ ἐντάλματα τοῦ ἀνακαινίσαντος αὐτὸν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ Θεοῦ, φυλάττει δὲ τὴν οὐσαν ἐν αὐτῷ χάριν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἐκ τοῦ βαπτίσματος, ὁμολογῶν ὅτι ἡ δύναμις ἐκείνης ἢ ἐν ἐμοὶ τοῦ Χριστοῦ τὰ ἐντάλματα σὺν ἐμοὶ ἐργάζεται, τοῦτο γὰρ ἡ φυλακὴ· Ὡς γὰρ οἰκίαν στήναι ἢ εἶναι δίχα θεμελίου ἀδύνατον, οὕτω ψυχὴν Χριστῷ πιστεύουσαν, μὴ καταβεβλημένης αὐτῇ θεμελίου χάριτος Ἁγίου Πνεύματος, ἀδύνατον θεάρεστον πολιτεῖαν ἀναλαβεῖν· καὶ νηστεία, καὶ ἀγρυπνία, καὶ χαμευνία, κακοπάθεια, ἀκτημοσύνη, δάκρυα,
75 προσευχὴ, οὐδέν. Καὶ αὐτὸ δὲ τὸ μαρτύριον, οὐδέν· οὕτω γὰρ ἠρνήσαντο οἱ μετὰ πολλὰς βασάνους ἀρνησάμενοι. Ὡς ἂν ὁμολογήσῃ ἐν ἐμοὶ⁶, φησιν· «ἐν αὐτῷ ὁμολογοῦμεν, ἐν αὐτῷ προσκυνοῦμεν, ἐν αὐτῷ σωζόμεθα»· τὸ Πνεῦμα γὰρ τὸ Ἅγιον ζωοποιεῖ τὴν ψυχὴν ὡς ψυχὴ τὸ σῶμα. Μέγα τὸ μυστήριον! Εὐλαβεῖσθω πᾶσα ἡ γῆ ἐξ αὐτοῦ· ἐν αὐτῷ θυσία αἰνέσεως⁷, καρδία δηλαδὴ
80 καθαρὰ ἦτις ἐστί συντετριμμένη καὶ τεταπεινωμένη⁸· οἶδε γὰρ οἰκεῖον οὐκ ἔχουσα, καὶ πῶς ὑψωθῆσεται; Αὕτη δὲ αὐτῆς ἡ ταπεινώσις, εἰ καὶ ἀλήθεια καὶ οὐ φιλοτιμία, θυσία αἰνέσεως Θεῷ. Ἀκάθαρτος παρὰ Κυρίῳ οὐχ ἀμαρτωλός, ἀλλὰ πᾶς ὑψηλοκαρδίας⁹, οὐδὲ γὰρ ἐστί τις ἀναμάρτητος. Ὁ ταπεινοκαρδίας

⁵ Cf. Gen. 2, 15. ⁶ Cf. Mat. 10, 32. ⁷ Cf.: Lev. 7, 12–15; Ps. 49, 14; Ps. 106, 22; Ps. 115, 8; Heb. 13, 15. ⁸ Cf. Ps. 50, 19. ⁹ Cf. Prov. 16, 5.

59 κερνώσα D | τοῦτον > M || 63–64 καὶ τῷ φωτὶ — Θεοῦ > M || 64 κατασκευάζουσαν B || 67 φυλάττει A B C D || 68 ἀνακαινίσαντος D || 71 ἐργάζεται G || 74 καὶ νηστεία — χαμευνία | καὶ νηστεία· καὶ ἀγρυπνία· καὶ χαμευνία A || 75 καὶ | προσευχὴ + M | Καὶ αὐτὸ δὲ τὸ μαρτύριον, οὐδέν > M || 78 ζωοποιεῖ | καινοποιεῖ M || 79 αὐτῷ | ταῦτῳ M || 80 οὐκ | οὐδέν G

а за одну гордость, и стал тленным и смертным, то от него и сеяние семени, и зачатие, и рождение, и все последующее грешно, и всякий, кто родился и не согрешил, уже грешен.

По этой причине пришло новое рождение и воссоздание через божественное Крещение, которое возрождает человека в Духе Святом и как бы опять смешивает его с божественной природой, как это было, когда создали его руки Божии. И оно как будто воссоздает все его душевные силы и опять возвращает его в состояние первозданного до его падения и так вводит его в царство Божие; и в своем свете дает ему способность видеть царство Божие, в которое некрещенный не может ни войти, ни созерцать, ни познать его.

И всякий крещенный, когда станет таким, каким был тот первозданный, вновь работает и хранит умопостигаемый рай¹⁰. И работает он [над исполнением] заповедей обновившего его Иисуса Христа и Бога, а хранит сущую в нем от Крещения благодать Святого Духа, исповедуя что та сила благодати, которая во мне, исполняет вместе со мной заповеди Христа, и это есть охрана. Ведь как невозможно дому устоять или существовать без основания, так и верующей в Христа душе невозможно усвоить богоугодный образ жизни, если не положено в ней основание благодати Святого Духа. И пост, и бдение, и лежание на земле, злострадание, нестяжание, слезы, молитва — ничто. Даже и само мученичество — ничто, потому что отрекшиеся после многих мучений отреклись из-за этого. Тот, кто исповедует Меня¹¹, говорит: «Его исповедуем, в Нем поклоняемся, Им спасаемся», потому что Дух Святой оживляет душу так же, как душа — тело. Великое таинство! Да почтит его вся земля! В Нем — жертва хваления¹², сердце чистое, то есть сокрушенное и смиренное¹³, потому что знает оно, что не имеет [ничего] своего, и как оно вознесется? И это его смирение, если оно — истина и не честолюбие, есть жертва хва-

¹⁰ Ср. Быт. 2, 15. ¹¹ Ср. Мф. 10, 32. ¹² Ср.: Лев. 7, 12–15; Пс. 49, 14; Пс. 106, 22; Пс. 115, 8; Евр. 13, 15. Также: «Жертва хваления» на Литургии. ¹³ Ср. Пс. 50, 19.

85 δεδικαίωται· ὁ δίκαιος πεπολίτευται· ἡ δικαίωσις δὲ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος δωρεά· ὁ Πνεύματι Ἁγίῳ πολιτευόμενος δεδόξασται· ὁ δεδοξασμένος ἡγίασται· χωρὶς ἀγιασμοῦ οὐδείς ὄψεται τὸν Κύριον¹⁴. Ἀρθῆτω ὁ ἀσεβής, ἵνα μὴ ἴδῃ τὴν δόξαν Κυρίου¹⁵. Τίς ὁ ἀσεβής; Ὁ ὑψηλοκάρδιος· κατὰ τὸ μέτρον τῆς ἀλαζονείας καὶ τὸ μέτρον τῆς ἀσεβείας, ὡσπερ κατὰ τὸ μέτρον τῆς ταπεινώσεως καὶ τὸ μέτρον τῆς εὐσεβείας. Τίς ἄρα ὁ ταπεινοκάρδιος; Οὐ φρόνιμος, οὐ σοφός, οὐ συνेतός, οὐ πανούργος, οὐχ ὁ παρ' ἑαυτῷ ἐπιστήμων, ἀλλ' ὁ Πνεύματος Ἁγίου κοινωνός, ἐν ᾧ φρόνησις καὶ σοφία, καὶ σύνεσις¹⁶, καὶ παιδεία, καὶ ἐπιστήμη ψυχῆς ἐν αὐτῷ καθηραμένης καὶ πολιτευομένης καὶ τῷ Θεῷ εὐχарεστούσης.

95 Διὰ τοῦτο γὰρ ὁ Λόγος καὶ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ γέγονεν ἄνθρωπος καὶ ἀπέθανεν ὑπὲρ πάσης τῆς τῶν ἀνθρώπων φύσεως, δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον. Πλὴν ὑπὲρ μὲν τῶν προκεκοιμημένων εὐσεβῶν θυσία ἐγένετο ἀπαραίτητος ὡς μεγάλη καὶ φρικτή· διότι οὐδεὶς μετὰ τὴν παράβασιν τοῦ Ἀδάμ τῶν δικαίων ἠδύνατο σωθῆναι πάντων ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν τοῦ προπάτορος κειμένων καὶ ὑπο τὴν φθορὰν καὶ τὸν θάνατον καὶ μηδενὸς ὄντος εὐπαραδέκτου τῆ φλογίνῃ ῥομφαίᾳ τῇ φυλακτούσῃ τὸν παράδεισον¹⁷, ἐξ' οὗπερ ὁ πρωτόπλαστος ἐξεβλήθη· ἀμίαντα γὰρ καὶ καθαρὰ ἐξ ἁμαρτίας πάσης τὰ ἅγια σκηνώματα δύναται παραλαμβάνειν εἰς τὸ αὐλιζεσθαι ἐν αὐλαῖς αὐτῶν ἁγίαις, ὡς λέγει καὶ ὁ ἀπόστολος, ὅτι «ἡ φθορὰ τὴν ἀφθαρσίαν οὐ κληρονομεῖ»¹⁸. Καὶ ἔδει τὸν ἀφθαρτον Θεὸν Λόγον ἐν τῇ φθαρτῇ σαρκὶ αὐτοῦ θυσίαν δοθέντα λυτρώσασθαι τῆς φθορᾶς τοὺς δικαίους· οὐ γὰρ τῶν ἐπ' αὐτῆς ἦν τὸ πρὸς τὴν ἀφθαρσίαν ἀνακληθῆναι ἐκείνην, ἐν ᾗ ἐπλάσθη ὁ πρωτόπλαστος καὶ ἦς ὑπέστη τὴν ἔκπτωσιν, ἀλλὰ τῆς ἐν κρίσει καὶ δικαιοσύνῃ ταύτης μεγάλης οἰκονομίας.

105 Ὑπὲρ δὲ τῶν μετὰ ταῦτα καὶ θυσία χρηματίζει καὶ κοινωνία διὰ τῆς μεταλήψεως ἀνακρινῶν καὶ ἀναστοιχειῶν τὸν μεταλαμβάνοντα τῇ ἐνώσει καὶ

¹⁴ Cf. Heb. 12, 14. ¹⁵ Is. 26, 10. ¹⁶ Cf. Is. 11, 2. ¹⁷ Cf. Gen. 3, 24. ¹⁸ Cf. 1 Cor. 15, 50.

84 πεπολίτευται] πολιτεύεται C^{ac} || 85 δωρεά A B D || 86–87 ἀσεβής] ἀσευής B || 87 ὁ > G || 88 ἀλαζονίας C | ἀσευείας B | ὡσπερ — τῆς εὐσεβείας > D M || 89 εὐσευείας B || 90 παρ' ἑαυτοῦ M || 92 καθηραμένης G || 95 φύσεως τῶν ἀνθρώπων ~ M || 96 εὐσευῶν B | ἀπάρετης D || 101 γὰρ > M || 102 παραλαμβάνειν B | αὐτῶν] τῶν ἁγίων M || 105 ἐπ' αὐτοῖς D G M || 107 τῆς] τοῖς A C D | καὶ > A B C^{ac} (ins. C) | δικαιοσύνη A B C D || 108 θυσία ... κοινωνία] θυσία ... κοινωνία G || 109 ἀναστοιχιῶν τὸν μεταλαμβάνοντα D | τὸν] τὰ G | μεταλαμβάνοντα B

ления Богу. Нечист перед Богом не грешник, а всяк высокосердый¹⁹, ведь никто не без греха. Смиранный сердцем оправдан, праведный принят в общение. Оправдание же — дар Святого Духа. Ходящий в Духе Святом — прославлен, прославленный освятился: без освящения никто не узрит Господа²⁰. «*Да будет взят нечестивый, чтобы не увидел он славы Господней*»²¹. Кто такой нечестивый? Высокосердый: по мере превозношения мера и нечестия, так же как в меру смирения — мера благочестия. Кто же тогда смиренный сердцем? Не умный, не мудрый, не понятливый, не хитрый, не знающий [что-то] сам по себе, но причастный Святого Духа, в Котором и разум, и мудрость, и понимание²², и наставление, и знание для души, очищенной и живущей в Нем и угождающей Богу.

И для этого Слово и Сын Божий стал человеком и умер за весь человеческий род, дав Себя во искупление. Но что касается прежде усопших благочестивых, за них эта жертва стала непререкаемой, поскольку она велика и страшна; потому что никто из праведников после преступления Адама не мог спастись, так как все находились под грехом праотца, под тлением и смертью, и никого не пропускал огненный меч, охраняющий рай²³, из которого был изгнан первозданный. Ведь [только] неоскверненное и чистое от всякого греха могут принять святые селения для обитания в своих святых жилищах, как говорит и апостол, что *тление не наследует нетления*²⁴. И подобало нетленному Божию слову в Его тленной плоти быть принесенным жертву и омыть от тления праведников, потому что не тем, кто находится в [тлении], принадлежало воззвание к тому нетлению, в котором был сотворен первозданный и от которого совершил отпадение, но этому великому домостроительству суда и праведности.

Но для тех, кто жил позже, [Он] является и жертвой, и приобщением; и [Он] в Причастии смешивается и преобразует причастника

¹⁹ Ср. Притч. 16, 5. ²⁰ Ср. Евр. 12, 14. ²¹ Ср. Ис. 26, 10. ²² Ср. Ис. 11, 2. ²³ См. Быт. 3, 24. ²⁴ 1 Кор. 15, 50.

110 συγχράσει και πρὸς ἑαυτὸν ἄγων τὰ ἠνωμένα γνησίως και προσφυῶς ἀρρήτῳ f.7^v
 δυνάμει τῆς δημιουργικῆς αὐτοῦ θεότητος. Καθάπερ δὴ και τὸ πῦρ τῆ ἐνώσει
 πῦρ ἐργάζεται τὰ δεχόμενα τοῦτο στερεώτερα σώματα, μὴ τὴν φύσιν αὐτῶν
 ἐξαφανίζον, ἀλλ' ἔως ἂν προσομιλῶσι τῷ πυρί, πῦρ εἰσι και αὐτά. Τοῦτου
 γὰρ ἐπεθύμησαν πολλοὶ προφῆται και βασιλεῖς και δίκαιοι προγεγενημένοι
 115 και προιδόντες τοὺς μέλλοντας γενέσθαι σάρκα ἐκ τῆς σαρκὸς τοῦ Θεοῦ Λόγου
 και ὄστουν ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ²⁵, ἑαυτοὺς δὲ τοῦ τοσοῦτου ἀγαθοῦ ἀπολει-
 πομένους.

Τοῖς μὲν οὖν διδαχθεῖσι και μαθοῦσι και γενομένοις ἐν γνώσει τοῦ με-
 γάλου μυστηρίου τοῦ χριστιανισμοῦ και τετελεσμένοις πιστοῖς, εἶτα περιπε-
 120 σοῦσιν οἷα δὴ ἀνθρώποις οὔσι και τὸν χροῦν ἔτι περικειμένοις, ἀγαθὸν ἰατρεία
 πνεύματικῆ ἐξομολογουμένοις και τὸ περιτιθέναι τούτοις κανονικὰ δεσμὰ λυ-
 τικὰ τῶν δεσμῶν ὄντα τῆς ἀμαρτίας και ἐπιτιθέναι τὰ σωτήρια φάρμακα, ὅτι
 ἐμυήθησαν και ἐγέυσαντο τῆς δυνάμεως τοῦ Χριστοῦ· και ἔδει τούτους θαρ-
 125 ρεῖν αὐτῇ και μὴ ἀμαρτεῖν, καθὼς λέγει ὁ ἀπόστολος, ὅτι «ἀμαρτία ὑμῶν
 οὐ κυριεύσει· οὐ γὰρ ἔστε ὑπὸ νόμον ἀλλ' ὑπὸ χάριν»²⁶. Εἰ μὴ γὰρ ἠθέτησαν
 τὴν χάριν τοῦ Θεοῦ ἦν ἐπέγνωσαν, οὐκ ἂν συνεχώρησεν αὐτοὺς ἀμαρτεῖν. Και
 αὐτοὶ ἑαυτοὺς ἐποίησαν ὑπευθύνους τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ τοῦ καθάρισαν-
 130 τος τὴν συνείδησιν αὐτῶν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων εἰς τὸ λατρεύειν Θεῶ ζῶντι
 και ἀληθινῶ²⁷· και δέονται δευτέρας καθάρσεως διὰ κόπων και ἰδρώτων και
 130 στεναγμῶν και δακρῶν, ὅπως ἂν εἴπωσι πρὸς τὸν Θεόν· «Ἴδε τὴν ταπεινώ-
 σίν μου και τὸν κόπον μου και ἄφες πάσας τὰς ἀμαρτίας μου»²⁸. Ἄφεςις
 δὲ ἐστὶν ἡ τῆς τελείας πάλιν μετὰληψις χάριτος· οὐ τοῦ Θεοῦ χρεῖαν ἔχοντας
 τῶν κόπων και τῶν πόνων τοῦ μετανοοῦντος, ἀλλ' ἵνα μὴ πάλιν καταλλαγεῖς f.8
 ἀκόπως ὁ μετανοῶν τῇ θείᾳ χάριτι, καταφρονήσῃ ταύτης ὡς πρότερον και
 135 δεηθῆις τρίτης καθάρσεως ἀποδοκιμασθῆῃ και τοῦ αἰωνίου πυρὸς δεηθῆῃ πρὸς
 καθάρσιον, αἰε καίοντος και καθάρσαι μὴ ἰσχύοντος τὸν κατακαίόμενον.

²⁵ Cf. Gen. 2, 23. ²⁶ Rom. 6, 14. ²⁷ Heb. 9, 14. ²⁸ Ps. 24, 18.

110 αὐτὸν D || 113 ἐξαφανίζων D || 114 πολλοὶ + και C^{sl} M || 118 Τοῖς | Οἷς D |
 γνώσι D || 120 ἰατρεία G || 121 πνεύματικῆ] M : πνεύματικῆ cet. || 122 τῶν] ὧν D |
 ἐπιτιθέναι] ἐπιτιθέντα C || 124 καθὼς] καθὰ M || 125 νόμον D | Εἰ μὴ γὰρ ἠθέτησαν τὴν
 χάριν > D || 128 λατρεύειν B || 131–132 Ἄφεςις δὲ πάλιν ἐστὶν ἡ τῆς τελείας μετὰληψις ~ D
 || 133 καταλλαγῆς A B D G || 134 καταφρονήσει G || 135 δεηθῆ] θῆ M

через единство и смешение; и то, что соединилось [с Ним] истинно и надлежащим образом, приводит к Себе неизреченной силой Своего творческого Божества так же, как огонь через соединение делает огнем принимающие его твердые тела, не упраздняя их природу, но пока они касаются его, и сами они бывают огнем. И этого желали многие пророки, цари и праведники, которые жили прежде и предвидели, что будут те, кто станет плотью от плоти Бога Слова и костью от костей его²⁹, но что сами они лишены таких благ.

Итак, для наученных и научившихся и пришедших в сознание великого таинства христианства, достигших совершенства верных, но затем падших, поскольку они еще люди и облечены в прах, полезно духовное лечение, когда они исповедаются, и [полезно] наложить на них канонические узы, при помощи которых разрешаются оковы грехов, и [полезно приложить им] спасительные лекарства, поскольку они были посвящены и вкусили силы Христовой. И следовало им полагаться на нее и не согрешать, как говорит апостол: *«Грех не должен над вами господствовать, ибо вы не под законом, но под благодатью»*³⁰. Ведь если бы они не отвергли благодать Божию, которую познали, то не было бы им попущено согрешить. И они сами себя сделали виновными против крови Христовой, *очистившей совесть их от мертвых дел, чтобы служить Богу живому и истинному*³¹, и нуждаются во втором очищении через труды и поты, стенания и слезы, чтобы могли они сказать Богу: *«Призри на страдание мое и на изнеможение мое и прости все грехи мои»*³². А прощение — это вновь причастие совершенной благодати. Не потому что Бог нуждается в страданиях и трудах кающегося, но чтобы кающийся, без труда примирившись с божественной благодатью, не презрел ее как прежде

²⁹ Ср. Быт. 2, 23. ³⁰ Рим. 6, 14. ³¹ Евр. 9, 14. ³² Пс. 24, 18.

140 Τοῖς δὲ μὴ εἰδόσι τοῦ χριστιανισμοῦ τὸ μυστήριον· εἰσὶ γὰρ εἰσὶν οἱ πλεί-
 ους βεβαπτισμένοι μὲν καὶ διὰ τὸ ἅγιον βάπτισμα ὀνομαζόμενοι χριστιανοί,
 ἀκατήχητοι δὲ τὸ παράπαν καὶ ἀδίδακτοι καὶ ὡς εἶπεῖν ἀμύητοι τοῦ μεγάλου
 145 τούτου μυστηρίου· τοῖς τοιούτοις, ἐξομολογουμένοις τὰ μετὰ τὸ ἅγιον βάπτι-
 σμα παραπτώματα, οὐδὲν ὄφελος δεσμὰ καὶ φάρμακα θεραπευτικά· ἄγνοιαν
 γὰρ ἔχοντες τοῦ μυστηρίου τοῦ Χριστοῦ οὐδὲ τὴν ἐκ τῶν πνευματικῶν δεσμῶν
 καὶ φαρμάκων δυνήσονται ποτε λαβεῖν αἴσθησιν· ἀνοήτως γὰρ πιστεύσαντες
 ἀνοήτως ἤμαρτον, ἀλόγως δὲ ἀμαρτήσαντες ἐπιγῶναι τὴν πνευματικὴν καὶ
 150 λογικὴν θεραπείαν οὐκ ἰσχύουσιν.

Ἵσπερ οὖν τοῖς εἰδόσι τὸ μυστήριον τοῦ χριστιανισμοῦ καὶ μεμνημένοις,
 κατὰ τε τὸ μέτρον τῆς ἐπιγνώσεως καὶ τὸ μέτρον τῆς παραπτώσεως, δεσμῶν
 χρεῖα καὶ ἰατρείας καὶ καυστηρίας καὶ κακοπαθείας καὶ κολάσεως, οὕτως
 155 χρεῖα τοῖς ἀγνοοῦσι καὶ ἀδιδάκτοις τοῦ μυστηρίου διδαχῆς καὶ πίστεως καὶ
 μυσήσεως, οὐ δεσμῶν· ἀνάσθητον γὰρ δεσμεῖν καὶ καίειν, ἄλογον· καὶ νεκρὸν
 ἰατροῦειν, μωρόν. Πλήν, ὅσοι ἐν νόμῳ ἤμαρτον, τουτέστι μετ' ἐπιγνώσεως,
 διὰ νόμον κριθῆσονται³³ μετὰ τῆς ἀκριβείας δηλονότι τῶν ἱερῶν κανόνων·
 ὅσοι δὲ ἀνόμως ἤμαρτον, τουτέστι μὴ λαβόντες ἐπίγνωσιν, ἀνόμως καὶ ἀπο-
 160 λοῦνται³⁴, κενὴν ἀπολογίαὶν προβαλλόμενοι τὴν ἄγνοιαν· εἶπε γὰρ ὁ Κύριος,
 ὅτι «κηρυχθήσεται τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ εἰς μαρτύριον πᾶσι
 τοῖς ἔθνεσι»³⁵. Λοιπὸν ἔάν τὰ ἔθνη κατακρίνωνται, πολλῶ μᾶλλον οἱ ἐν μέσῳ
 τῆς Χριστοῦ ἐκκλησίας ἀκατήχητοι καὶ ἀμύητοι τοῦ λόγου τῆς εὐσεβείας χρι-
 165 στιανοί, καταφρονήσαντες τοῦ μεγάλου τούτου ἔργου τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ,
 ὑπὲρ οὗ καὶ ἄνθρωπος ἐγένετο Θεὸς ὢν καὶ ὑβρίσθη καὶ ὡς κακοῦργος ἀπέ-
 θανεν.

Εἰ δέ τινες ἐκ τῶν ἀμύητων τούτων ἐκάθισαν ἐπὶ θρόνον δόξης³⁶ τῆς βα-
 σιλείας τοῦ Χριστοῦ καὶ διδάσκουσι περὶ ὧν ἀγνοοῦσι, φεῦ τῆς ἀνοχῆς τοῦ

³³ Rom. 2, 12. ³⁴ Ibid. ³⁵ Mat. 24, 14. ³⁶ Cf.: Mat. 25, 31; 19, 28.

137 ἰδοὺ A C D || **138** βεβαπτισμένοι B || **139** δὲ] *supra lin.* C || **140** ἐξομολογουμένης
 D || **142** τὴν] C M : τῆς *cel.* || **147** τὸ μέτρον² > C^{bc} (*cancel.* C) M || **148** οὕτω M ||
149 τοῦ μυστηρίου καὶ ἀδιδάκτοις ~ M || **150** ἀνέσθητον D | καὶ¹ > A B C^{bc} (*supra lin.* C) D
 || **151** ἄλογον καὶ [μωρόν + M | τουτέστιν D || **153** τουτέστιν D || **161** ἐκάθησαν B

и, нуждаясь в третьем очищении, не оказался бы отверженным и не стал бы необходимым для его очищения вечный огонь, который вечно жжет, но не может очистить сожигаемого.

Но для тех, кто не знает таинства христианства, — ведь есть, да, есть большинство крещенных и именуемых христианами по причине святого Крещения, но совершенно неоглашенных и ненаставленных и, так сказать, непосвященных в великое это таинство, — для таких, когда они исповедаются в бывших после Крещения падениях, бесполезны целительные узы и лекарства. Ведь находясь в неведении таинства Христова, не смогут они и от духовных уз и лекарств когда-либо придти в чувство, потому что уверовав неразумно, неразумно и согрешили, а согрешив бессмысленно, не имеют силы познать духовное и разумное врачество.

И поэтому, как для знающих таинство христианства и посвященных, по мере познания и по мере падения, требуются узы и врачество, прижигания, злострадание и наказания, так и для незнающих и ненаученных таинству нужны наставление, вера и посвящение, а не оковы. Ведь бессмысленно связывать и жечь лишенного чувств, и безумие — лечить мертвого. Но *те, которые под законом согрешили*, то есть, с сознанием, *по закону осудятся*³⁷ по строгости священных канонов, а *те, кто не имея закона, согрешили*, то есть, не получив познания, *вне закона и погибнут*³⁸, напрасно пытаясь оправдаться незнанием, потому что Господь сказал: «*Проповедано будет сие Евангелие по всей вселенной, во свидетельство всем народам*»³⁹. В самом деле, если будут осуждены язычники, то насколько более — неоглашенные и непосвященные в учение благочестия христиане, пребывающие посреди Церкви Христовой, так как они пренебрегли этим великим делом Слова Божия, ради которого Он, будучи Богом, стал человеком и претерпел поношения и умер как злодей.

Если же некоторые из этих непосвященных и сели на престоле славы⁴⁰ царствия Христова и учат тому, чего сами не знают, о [как

³⁷ Рим. 2, 12. ³⁸ Там же. ³⁹ Мф. 24, 14. ⁴⁰ Ср.: Мф. 25, 31; 19, 28.

165 Θεοῦ! μᾶλλον δὲ τῆς μεγάλης ὀργῆς καὶ ἐγκαταλείψεως, ὅτι ἐμπαίχται κυρι-
εῦοσι καὶ δόλιοι καὶ ἀναιδεῖς καὶ ὡς πονηρὰν ἔχοντες συνείδησιν⁴¹, ἄπιστοι-
καὶ μάλιστα οἱ ἐργαυχόμενοι ἐν τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν⁴², τοῖς διδασκαλικοῖς
ῥήμασι δηλονότι, ὑπερ ὧν παρὰ τῶν κατ' αὐτοὺς ἀμυήτων ἐπαινούμενοι θαυ-
μάζονται.

170 Καλὸν γὰρ τὸ πιστεῦσαι εἰς Χριστόν, ὅτι μὴ δὲ δυνατόν σωθῆναι τινα δίχα
τῆς εἰς Χριστόν πίστεως, ἀλλὰ δεῖ καὶ κατηχηθῆναι τὸν λόγον τῆς ἀληθείας·
170 καλὸν τὸ κατηχηθῆναι τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, ὅτι ἀναγκαῖον τοῦτο, ἀλλὰ δεῖ
καὶ βαπτισθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι τῆς ζωοποιοῦ Τριάδος, ἵνα μεταλάβῃ ζωῆς ἢ
ψυχῆ· καλὸν τὸ βαπτισθῆναι, ἀλλὰ δεῖ καὶ τῆς μουσικῆς ζωῆς ταύτης, ἣτοι τοῦ
νοητοῦ φωτός, νοητὴν λαβεῖν αἴσθησιν· καλὸν τὴν νοερὰν αἴσθησιν ἐπιγρῶναι
175 τὸν φωτισμόν, ἀλλὰ δεῖ καὶ τῶν ἔργων τοῦ φωτός· τὸν γὰρ καθαρῶς καὶ ἀνεπι-
θολώτως ὀρῶντα δεῖ καὶ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ Θεοῦ· καλὸν τὸ ἐργάζεσθαι
175 φωτός ἔργα, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὴν πραότητα καὶ τὴν ταπεινῶσιν ἀμφιάσασθαι τοῦ
Χριστοῦ, ὅπως ἂν ὁ Χριστῷ πιστεῦον τὸν χαρακτῆρα τοῦ Χριστοῦ φέρῃ καὶ
ἀλλοιωθῆις ἐπὶ τὸ φύσει εἶναι πρῶτος καὶ ταπεινός, εἰσδεχθῆις εἰς τὰ οὐράνια
βασιλεία τὴν χαρὰν τοῦ Κυρίου αὐτοῦ⁴³.

f.9

180 Ὅμως οἱ κατὰ τὴν τάξιν ταύτην τὴν ὁδὸν ὀδεύοντες τοῦ Θεοῦ, ἐὰν καθ'
ὁδὸν ὑπὸ τοῦ φυσικοῦ τέλους τοῦ θανάτου ὁδοστατηθῶσιν, ἐν τῷ ἐλέει τοῦ
ὑψίστου οὐ μὴ ἀποβληθῶσιν οὐδὲ ἀποκλεισθῆσονται τῆς εἰσόδου τῆς βασι-
λείας τῶν οὐρανῶν· τοῖς δὲ μὴ κατὰ τὴν ὁδὸν ταύτην πορευομένοις κενὴ καὶ
ἡ πίστις καὶ ἡ πορεία.

⁴¹ Cf. Heb. 10, 22. ⁴² Ps. 96, 7. ⁴³ Cf. Mat. 25, 21.

163 ἐγκαταλήψεως B C M | ἐμπαίχται B C G : ἐμπέκται D | κυριέβουσι B || **165** μάλιστα D
|| **170** καλὸν τὸ κατηχηθῆναι τὸν λόγον τῆς ἀληθείας] *in marg.* B > G | ὅτι + καὶ M | δεῖ > M
|| **172** ταύτης ζωῆς ~ M || **173** τὸ [τὴν νοερὰν + M || **174** ἣτοι [τὸν φωτισμόν + C^{ps} (*in*
marg. C) M | τὸν + μὲν M | ἀνεπιθολώτως C G : ἀνεπιθολωτάτως M || **175** καλὸν + γὰρ B
M || **176** τὴν ταπεινῶσιν καὶ τὴν πραότητα ~ M || **177** φέρει B || **178** οὐράνια A || **181**
ὁδοστατηθῶσιν] G M : ...ιθῶσιν *cel.* || **183** ταύτης D

велико] терпение Божие! Вернее же великий гнев Его и отвержение из-за того, что начальствуют хулители, льстецы и бесстыдники и неверные, имеющие порочную совесть, а более всего — *хвалящиеся о идолах своих*⁴⁴, то есть учительных речах, за которые ими восхищаются и хвалят их такие же непосвященные, как они!

В самом деле, хорошо — веровать во Христа, ведь без веры во Христа невозможно спастись, но нужно и принять оглашение словом истины. Хорошо быть оглашенным словом истины, потому что это необходимо, но надо и креститься во имя Животворящей Троицы, чтобы душа стала причастной жизни. Хорошо креститься, но необходимо получить и умное ощущение этой таинственной жизни, или умопостигаемого света. Хорошо познать просвещение разумным чувством, но необходимы и дела света, потому что тому, кто видит чисто и незамутненно, нужно еще и делать дела Божии. Хорошо делать дела света, но нужно также облечься в кротость и смирение Христовы, чтобы верующий в Христа имел и черты Христовы и, изменившись так, чтобы стать по естеству кротким и смиренным, был принят в небесные дворцы и *в радость Господа своего*⁴⁵.

Впрочем, если те, которые по указанному порядку шествуют путем Божиим, и будут застигнуты на этом пути естественным концом — смертью, то по милости Всевышнего они не будут отвержены, и не затворится для них вход в Царство Небесное. Но у тех, кто не идет по этому пути, тщетны и вера их, и шествие.

⁴⁴ Пс. 96, 7. ⁴⁵ Ср. Мф. 25, 21.

Λόγος β΄.

Ἵτι δεῖ πρότερον παρὰ Χριστοῦ δυναμωθῆναι τὸν ἄνθρωπον διὰ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος καὶ τότε τὰ ἐντάλματα τοῦ Χριστοῦ μετιέναι. Τὸ γὰρ ἅγιον βάπτισμα ἢ ἀκινήτους ἢ δυσκινήτους πρὸς τὸ κακὸν διατίθησιν ὡσπερ καὶ τὸ δεῦτερον βάπτισμα, τὸ διὰ τοῦ θείου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος.

5 Τίνες δὲ οἱ πιστεῦσαντες ἐν ἀληθείᾳ εἰς Χριστόν· καὶ ὁποίους δεῖ εἶναι τοὺς λειτουργοὺς καὶ ἱερεῖς καὶ ἀρχιερεῖς καὶ καθηγεμόνας τῶν ψυχῶν.

Ἵ λέγων τινὶ «τόδε ποιῆσον» καὶ «τόδε μὴ ποιήσης» ὡς δυναμένῳ λέγει πάντως ἢ ποιῆσαι, ἢ μὴ ποιῆσαι. Ἵ δὲ λέγων τῷ μὴ δυναμένῳ ἄρα οὐ λέγει μάτην; Εἶπεν ὁ Κύριος τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς· «Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος»⁴⁶. Ἵδου πρῶτον ἢ διὰ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος κάθαρσις καὶ δύναμις. Εἶτα τί; «Διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετείλαμην ὑμῖν»⁴⁷. Πᾶς οὖν ὁ μὴ πρότερον ἐνισχυθεὶς ταύτῃ τῇ δυνάμει, ματαιοποιήσει τὰς τοῦ Χριστοῦ πειρώμενος ποιεῖν ἐντολάς· καὶ ὁ τῷ τοιοῦτῳ
15 ἐντελλόμενος, μωρὸς καὶ τυφλός. Δυναμῶσαι γὰρ δεῖ πρότερον τῇ Χριστοῦ νοερᾷ χάριτι, καθαρικοῦσθαι τὴν ὑποδεξαμένην ψυχὴν, καὶ οὕτως ἐντέλλεσθαι. Πῶς γὰρ δυνατὸν γῆν ἀκανθῶν γέμουσαν καὶ τριβόλων σπέρμα καθαρὸν ὑποδέξασθαι σίτον καὶ μὴ συμπνῆσαι τὸν σπόρον;

Διὰ τοῦτο οὐ καρποφορήσουσι ποτὲ οἱ ἀδυνάτοις ἐπιχειροῦντες καὶ οὐ
20 κατὰ φύσιν ἢ τάξιν, καὶ τὸν ἀρμόζοντα λόγον. Ἵτι λόγῳ τὰ πάντα καὶ παρήχθη καὶ συνέχεται καὶ συντελεῖται. Τὸ γὰρ θεῖον βάπτισμα τοῦ Χριστοῦ τοὺς πρὶν ἀβαπτίστους καὶ πρὸς τὸ κακὸν εὐκινήτους κραταιὰν ἔχει δύναμιν κατασκευάζειν βαπτισθέντας ἀκινήτους πρὸς τὸ κακόν. Εἰ δ' οὖν, ἀλλὰ τέως πρὸς τὸ παρὸν δυσκινήτους, τοῦτο γάρ ἐστι σημεῖον τῆς αὐτοῦ δυνάμεως· εὐ-
25 κινήτους δὲ διατίθησι πρὸς τὸ καλόν ὡς ἀγγέλους δυνατοὺς ἰσχύϊ, ποιοῦντας

⁴⁶ Mat. 28, 19. ⁴⁷ Mat. 28, 20.

1—6 Titulus secundum B, non legitur in A || 2—6 τοῦ Χριστοῦ — καθηγεμόνας τῶν ψυχῶν | non legitur in D | γὰρ > M || 3 δυσκινήτους D || 7 + Λόγος λ' : λγ' in marg. C | λέγων > M || 8 μὴ > M || 9 μάτην λέγει ~ M^{ac} || 12 κάθαρσις + τε M | πάντα τηρεῖν ~ M^{ac} || 14 πειρώμενος C D || 15 πρότερον D || 18 σίτου M | συμπνῆσαι D || 19 καρποφορήσουσι G | ἀδυνάτους M || 20 καὶ > G || 23 Εἰ δ' οὐ M || 25 ἰσχύει A B C^{ac}

Слово 2.

О том, что человеку следует сначала получить от Христа силу через святое Крещение и тогда уже следовать заповедям Христовым, потому что святое Крещение делает [нас] неподвижными или малоподвижными на зло, так же как и второе Крещение — через божественный и ангельский образ. Кто такие истинно уверовавшие во Христа и какими должны быть клирики, священники, архиереи и путеводители душ.

Тот, кто говорит кому-либо: «сделай это» или «не делай этого», конечно говорит ему так потому что он может или сделать, или не делать. Ведь тот, кто говорил бы это не могущему, разве не говорил бы впустую? Сказал Господь Своим ученикам: *«Идите научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа»*⁴⁸. То есть сначала — очищение и сила через святое Крещение. А что после этого? *«Уча их соблюдать все, что Я повелел вам»*⁴⁹. Итак, всякий, кто не был прежде укреплен этой силой, напрасно трудится, пытаясь исполнять заповеди Христовы, а тот, кто ему приказывает, — безумен и слеп, потому что нужно [его] сначала укрепить разумной благодатью Христовой, которая очищает принимающую ее душу, и только так [можно ему] приказывать. Иначе как возможно земле, полной терний и волчцев, принять чистое пшеничное семя и не заглушить посеянное?

По этой причине никогда не принесут плода те, кто берется за невозможное, не по естеству и порядку и не в соответствии с относящимися [к ним] словами, потому что словом все создано, и содержится, и завершается. А божественное Крещение Христово имеет могущественную силу, которой оно некрещенных и прежде склонных ко злу, когда они крестятся, делает неподвижными на зло. Но если и не так, все же на время делает их устойчивыми против настоящего,

⁴⁸ Мф. 28, 19. ⁴⁹ Мф. 28, 20.

τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ⁵⁰. Τοῦτου χάριν ἔδωκεν ὁ Χριστὸς τὸ θεῖον αἷμα αὐτοῦ τοῖς πιστεύουσιν εἰς αὐτόν, ἵνα τῇ μεταλήψει τούτου καὶ μετουσίᾳ οἱ εἰς αὐτὸν πιστεύοντες *θείας πρότερον γινόμενοι κοινωνοὶ φύσεως*⁵¹, — Θεοῦ γάρ ἐστιν αἷμα, — ὡς θεῖοι καὶ θεϊκῆς ἡδὴ δυνάμεως ἔχοντες ἰσχὺν καὶ πολιτεύονται κατὰ τὸν τέλειον νόμον τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ ὡς δυνατοὶ ἰσχύι⁵² ποιοῦντες τὸ θέλημα αὐτοῦ.

Λοιπὸν σκοπεῖτω πᾶς ὁ πιστεύων καὶ ὁμολογῶν εἰς Χριστόν· ὅτι εἰ μὲν ἔδυναμώθη ταύτῃ τῇ ἰσχύϊ καὶ δυνάμενος τοῦ Χριστοῦ τὸν νόμον τελεῖν κατεφρόνησε μὴ πολιτευόμενος κατὰ τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ, ἡρνήσατο μὲν τὸν Χριστόν, καθὼς λέγει ὁ ἀπόστολος, *καταπατήσας τὸν Πῶν τοῦ Θεοῦ καὶ κοινὸν ἡγησάμενος τὸ θεῖον αἷμα*⁵³. Εἰ δὲ μετὰ τὸ ἅγιον βάπτισμα καὶ τὴν τοῦ Θεοῦ σώματος καὶ αἵματος κοινωνίαν, εὐκίνητοί τινες εἰσι πρὸς τὸ κακὸν ἔτι καὶ οὐ δυνατοὶ ἰσχύϊ εἰς τὸ ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ, τούτοις ὕδωρ ἐπεχύθη ὡσεὶ νεκροῖς⁵⁴. ἀκμὴν γὰρ εἰς Χριστόν οὐκ ἐπίστευσαν. Καὶ δεῖ τούτοις προσ-
 40
 45
 50
 55
 60
 65
 70
 75
 80
 85
 90
 95
 100
 105
 110
 115
 120
 125
 130
 135
 140
 145
 150
 155
 160
 165
 170
 175
 180
 185
 190
 195
 200
 205
 210
 215
 220
 225
 230
 235
 240
 245
 250
 255
 260
 265
 270
 275
 280
 285
 290
 295
 300
 305
 310
 315
 320
 325
 330
 335
 340
 345
 350
 355
 360
 365
 370
 375
 380
 385
 390
 395
 400
 405
 410
 415
 420
 425
 430
 435
 440
 445
 450
 455
 460
 465
 470
 475
 480
 485
 490
 495
 500
 505
 510
 515
 520
 525
 530
 535
 540
 545
 550
 555
 560
 565
 570
 575
 580
 585
 590
 595
 600
 605
 610
 615
 620
 625
 630
 635
 640
 645
 650
 655
 660
 665
 670
 675
 680
 685
 690
 695
 700
 705
 710
 715
 720
 725
 730
 735
 740
 745
 750
 755
 760
 765
 770
 775
 780
 785
 790
 795
 800
 805
 810
 815
 820
 825
 830
 835
 840
 845
 850
 855
 860
 865
 870
 875
 880
 885
 890
 895
 900
 905
 910
 915
 920
 925
 930
 935
 940
 945
 950
 955
 960
 965
 970
 975
 980
 985
 990
 995
 1000
 1005
 1010
 1015
 1020
 1025
 1030
 1035
 1040
 1045
 1050
 1055
 1060
 1065
 1070
 1075
 1080
 1085
 1090
 1095
 1100
 1105
 1110
 1115
 1120
 1125
 1130
 1135
 1140
 1145
 1150
 1155
 1160
 1165
 1170
 1175
 1180
 1185
 1190
 1195
 1200
 1205
 1210
 1215
 1220
 1225
 1230
 1235
 1240
 1245
 1250
 1255
 1260
 1265
 1270
 1275
 1280
 1285
 1290
 1295
 1300
 1305
 1310
 1315
 1320
 1325
 1330
 1335
 1340
 1345
 1350
 1355
 1360
 1365
 1370
 1375
 1380
 1385
 1390
 1395
 1400
 1405
 1410
 1415
 1420
 1425
 1430
 1435
 1440
 1445
 1450
 1455
 1460
 1465
 1470
 1475
 1480
 1485
 1490
 1495
 1500
 1505
 1510
 1515
 1520
 1525
 1530
 1535
 1540
 1545
 1550
 1555
 1560
 1565
 1570
 1575
 1580
 1585
 1590
 1595
 1600
 1605
 1610
 1615
 1620
 1625
 1630
 1635
 1640
 1645
 1650
 1655
 1660
 1665
 1670
 1675
 1680
 1685
 1690
 1695
 1700
 1705
 1710
 1715
 1720
 1725
 1730
 1735
 1740
 1745
 1750
 1755
 1760
 1765
 1770
 1775
 1780
 1785
 1790
 1795
 1800
 1805
 1810
 1815
 1820
 1825
 1830
 1835
 1840
 1845
 1850
 1855
 1860
 1865
 1870
 1875
 1880
 1885
 1890
 1895
 1900
 1905
 1910
 1915
 1920
 1925
 1930
 1935
 1940
 1945
 1950
 1955
 1960
 1965
 1970
 1975
 1980
 1985
 1990
 1995
 2000
 2005
 2010
 2015
 2020
 2025
 2030
 2035
 2040
 2045
 2050
 2055
 2060
 2065
 2070
 2075
 2080
 2085
 2090
 2095
 2100
 2105
 2110
 2115
 2120
 2125
 2130
 2135
 2140
 2145
 2150
 2155
 2160
 2165
 2170
 2175
 2180
 2185
 2190
 2195
 2200
 2205
 2210
 2215
 2220
 2225
 2230
 2235
 2240
 2245
 2250
 2255
 2260
 2265
 2270
 2275
 2280
 2285
 2290
 2295
 2300
 2305
 2310
 2315
 2320
 2325
 2330
 2335
 2340
 2345
 2350
 2355
 2360
 2365
 2370
 2375
 2380
 2385
 2390
 2395
 2400
 2405
 2410
 2415
 2420
 2425
 2430
 2435
 2440
 2445
 2450
 2455
 2460
 2465
 2470
 2475
 2480
 2485
 2490
 2495
 2500
 2505
 2510
 2515
 2520
 2525
 2530
 2535
 2540
 2545
 2550
 2555
 2560
 2565
 2570
 2575
 2580
 2585
 2590
 2595
 2600
 2605
 2610
 2615
 2620
 2625
 2630
 2635
 2640
 2645
 2650
 2655
 2660
 2665
 2670
 2675
 2680
 2685
 2690
 2695
 2700
 2705
 2710
 2715
 2720
 2725
 2730
 2735
 2740
 2745
 2750
 2755
 2760
 2765
 2770
 2775
 2780
 2785
 2790
 2795
 2800
 2805
 2810
 2815
 2820
 2825
 2830
 2835
 2840
 2845
 2850
 2855
 2860
 2865
 2870
 2875
 2880
 2885
 2890
 2895
 2900
 2905
 2910
 2915
 2920
 2925
 2930
 2935
 2940
 2945
 2950
 2955
 2960
 2965
 2970
 2975
 2980
 2985
 2990
 2995
 3000
 3005
 3010
 3015
 3020
 3025
 3030
 3035
 3040
 3045
 3050
 3055
 3060
 3065
 3070
 3075
 3080
 3085
 3090
 3095
 3100
 3105
 3110
 3115
 3120
 3125
 3130
 3135
 3140
 3145
 3150
 3155
 3160
 3165
 3170
 3175
 3180
 3185
 3190
 3195
 3200
 3205
 3210
 3215
 3220
 3225
 3230
 3235
 3240
 3245
 3250
 3255
 3260
 3265
 3270
 3275
 3280
 3285
 3290
 3295
 3300
 3305
 3310
 3315
 3320
 3325
 3330
 3335
 3340
 3345
 3350
 3355
 3360
 3365
 3370
 3375
 3380
 3385
 3390
 3395
 3400
 3405
 3410
 3415
 3420
 3425
 3430
 3435
 3440
 3445
 3450
 3455
 3460
 3465
 3470
 3475
 3480
 3485
 3490
 3495
 3500
 3505
 3510
 3515
 3520
 3525
 3530
 3535
 3540
 3545
 3550
 3555
 3560
 3565
 3570
 3575
 3580
 3585
 3590
 3595
 3600
 3605
 3610
 3615
 3620
 3625
 3630
 3635
 3640
 3645
 3650
 3655
 3660
 3665
 3670
 3675
 3680
 3685
 3690
 3695
 3700
 3705
 3710
 3715
 3720
 3725
 3730
 3735
 3740
 3745
 3750
 3755
 3760
 3765
 3770
 3775
 3780
 3785
 3790
 3795
 3800
 3805
 3810
 3815
 3820
 3825
 3830
 3835
 3840
 3845
 3850
 3855
 3860
 3865
 3870
 3875
 3880
 3885
 3890
 3895
 3900
 3905
 3910
 3915
 3920
 3925
 3930
 3935
 3940
 3945
 3950
 3955
 3960
 3965
 3970
 3975
 3980
 3985
 3990
 3995
 4000
 4005
 4010
 4015
 4020
 4025
 4030
 4035
 4040
 4045
 4050
 4055
 4060
 4065
 4070
 4075
 4080
 4085
 4090
 4095
 4100
 4105
 4110
 4115
 4120
 4125
 4130
 4135
 4140
 4145
 4150
 4155
 4160
 4165
 4170
 4175
 4180
 4185
 4190
 4195
 4200
 4205
 4210
 4215
 4220
 4225
 4230
 4235
 4240
 4245
 4250
 4255
 4260
 4265
 4270
 4275
 4280
 4285
 4290
 4295
 4300
 4305
 4310
 4315
 4320
 4325
 4330
 4335
 4340
 4345
 4350
 4355
 4360
 4365
 4370
 4375
 4380
 4385
 4390
 4395
 4400
 4405
 4410
 4415
 4420
 4425
 4430
 4435
 4440
 4445
 4450
 4455
 4460
 4465
 4470
 4475
 4480
 4485
 4490
 4495
 4500
 4505
 4510
 4515
 4520
 4525
 4530
 4535
 4540
 4545
 4550
 4555
 4560
 4565
 4570
 4575
 4580
 4585
 4590
 4595
 4600
 4605
 4610
 4615
 4620
 4625
 4630
 4635
 4640
 4645
 4650
 4655
 4660
 4665
 4670
 4675
 4680
 4685
 4690
 4695
 4700
 4705
 4710
 4715
 4720
 4725
 4730
 4735
 4740
 4745
 4750
 4755
 4760
 4765
 4770
 4775
 4780
 4785
 4790
 4795
 4800
 4805
 4810
 4815
 4820
 4825
 4830
 4835
 4840
 4845
 4850
 4855
 4860
 4865
 4870
 4875
 4880
 4885
 4890
 4895
 4900
 4905
 4910
 4915
 4920
 4925
 4930
 4935
 4940
 4945
 4950
 4955
 4960
 4965
 4970
 4975
 4980
 4985
 4990
 4995
 5000
 5005
 5010
 5015
 5020
 5025
 5030
 5035
 5040
 5045
 5050
 5055
 5060
 5065
 5070
 5075
 5080
 5085
 5090
 5095
 5100
 5105
 5110
 5115
 5120
 5125
 5130
 5135
 5140
 5145
 5150
 5155
 5160
 5165
 5170
 5175
 5180
 5185
 5190
 5195
 5200
 5205
 5210
 5215
 5220
 5225
 5230
 5235
 5240
 5245
 5250
 5255
 5260
 5265
 5270
 5275
 5280
 5285
 5290
 5295
 5300
 5305
 5310
 5315
 5320
 5325
 5330
 5335
 5340
 5345
 5350
 5355
 5360
 5365
 5370
 5375
 5380
 5385
 5390
 5395
 5400
 5405
 5410
 5415
 5420
 5425
 5430
 5435
 5440
 5445
 5450
 5455
 5460
 5465
 5470
 5475
 5480
 5485
 5490
 5495
 5500
 5505
 5510
 5515
 5520
 5525
 5530
 5535
 5540
 5545
 5550
 5555
 5560
 5565
 5570
 5575
 5580
 5585
 5590
 5595
 5600
 5605
 5610
 5615
 5620
 5625
 5630
 5635
 5640
 5645
 5650
 5655
 5660
 5665
 5670
 5675
 5680
 5685
 5690
 5695
 5700
 5705
 5710
 5715
 5720
 5725
 5730
 5735
 5740
 5745
 5750
 5755
 5760
 5765
 5770
 5775
 5780
 5785
 5790
 5795
 5800
 5805
 5810
 5815
 5820
 5825
 5830
 5835
 5840
 5845
 5850
 5855
 5860
 5865
 5870
 5875
 5880
 5885
 5890
 5895
 5900
 5905
 5910
 5915
 5920
 5925
 5930
 5935
 5940
 5945
 5950
 5955
 5960
 5965
 5970
 5975
 5980
 5985
 5990
 5995
 6000
 6005
 6010
 6015
 6020
 6025
 6030
 6035
 6040
 6045
 6050
 6055
 6060
 6065
 6070
 6075
 6080
 6085
 6090
 6095
 6100
 6105
 6110
 6115
 6120
 6125
 6130
 6135
 6140
 6145
 6150
 6155
 6160
 6165
 6170
 6175
 6180
 6185
 6190
 6195
 6200
 6205
 6210
 6215
 6220
 6225
 6230
 6235
 6240
 6245
 6250
 6255
 6260
 6265
 6270
 6275
 6280
 6285
 6290
 6295
 6300
 6305
 6310
 6315
 6320
 6325
 6330
 6335
 6340
 6345
 6350
 6355
 6360
 6365
 6370
 6375
 6380
 6385
 6390
 6395
 6400
 6405
 6410
 6415
 6420
 6425
 6430
 6435
 6440
 6445
 6450
 6455
 6460
 6465
 6470
 6475
 6480
 6485
 6490
 6495
 6500
 6505
 6510
 6515
 6520
 6525
 6530
 6535
 6540
 654

и это есть признак его силы. И оно располагает их быть склонными к добру, подобно Ангелам, *крепкими силой, исполняющими волю Божию*⁵⁸. И для того Христос дал Свою божественную Кровь верующим в Него, чтобы через приобщение и Причастие ее верующие в Него стали сначала причастниками Божеского естества⁵⁹, — ибо это кровь Бога, — [а затем,] как божественные и имеющие крепость божественной силы, жили по совершенному закону Евангелия Христова, творя Его волю как *крепкие силой*⁶⁰.

Впрочем, пусть всякий верующий и исповедующий Христа имеет в виду, что если он получил силу от этой крепости и стал способным исполнять закон Христов, но пренебрег [им] и не поступал по воле Божией, то он отрекся от Христа и, как говорит апостол, *попирает Сына Божия и не почитает за святыню Кровь завета*⁶¹. И если после святого Крещения и Причастия божественных Тела и Крови некоторые еще остаются подвижными на зло и не *крепки силой*, чтобы творить волю Божию, то на таких вода возливалась как будто на мертвых, потому что до сих пор еще не уверовали они во Христа. И таким надо придти к архиереям и священникам, принять оглашение словом веры и уверовать во Христа, полагая прежде всего твердое основание через покаяние в этом великом неведении, через возложение рук и принятие святого помазания. И когда откроется им Евангелие правды, и примут они разумное ощущение разумной благодати Христовой, коснувшейся их душ и созидающей в них сердце сокрушенное и смиренное⁶² и вселяющей в [него] чистый страх Божий, ибо это есть для христиан начало доброго пути, чтобы проходить жизнь согласно Христу, — тогда они будут заслуженно удостоены и Причастия Пречистых Тела и Крови Христовых, чтобы стать им

⁵⁸ Ср. Пс. 102, 20. ⁵⁹ Ср. 2 Пет. 1, 4. ⁶⁰ Пс. 102, 20. ⁶¹ Ср. Евр. 10, 29. ⁶² Ср. Пс. 50, 19.

δυνατὸν ἰσχύι⁶³ πρὸς τὸ ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ⁶⁴, ὅπως ἂν δυναμωθῆις καὶ πιστὸς ὀνομάζῃται χριστιανός, τοῦ Χριστοῦ τὴν χάριν καὶ δεξάμενος καὶ πιστευθῆις καὶ πολιτευόμενος ἐν Πνεύματι Ἁγίῳ.

Οὕτως γὰρ καὶ οὐχ' ἐτέρως δυνατὸν γενέσθαι τινὰ καὶ εἶναι χριστιανόν.

55 Τῷ μέντοι προτέρῳ πολλῆς κολάσεως χρεῖα, τοῦ τὴν διόρθωσιν ἀντιμετρεῖν ἁμαρτία καὶ δάκρυα κενοῦν τῆ πηγῆ τοῦ βαπτίσματος ἀντισούμενα καὶ προσάγειν ἔτι καὶ δέησιν τοῦ μεῖναι τὴν θεραπείαν τὸ τέλος καὶ μὴ τὸ κριτήριον τῆς γεέννης πρὸ τῆς ἰάσεως ἀρπαγέντα καθυποδέξασθαι τοῦτον τῆς ἐκεῖσε δεηθέντα πυρώσεως. Τίς γὰρ ὁ ἐγγυητής, ὅτι μενεῖ τὴν θεραπείαν τὸ τέλος;

60 Ἐνταῦθα οἱ δεσμοί, ἐνταῦθα οἱ ἀφορισμοί, ἐνταῦθα οἱ χρόνιοι προσκλαύσεις, ἐνταῦθα αἱ ὑποπτώσεις καὶ ἡ ποτὲ καὶ μόλις μετὰ τῶν πιστῶν σύστασις. Καὶ ἡ τοιαύτη κρίσις δικαία· διατί γὰρ οὐκ ἐφύλαξεν ὁ μετ' ἐπιγνώσεως ἔλαβε θεῖον

f.10*

μυστήριον; Τὸ παραπτώμα τοῦτο τοῦ ἀδαμιαίου παραπτώματος τὰ δευτερεῖα φέρειν οὐκ ἔχει λέγειν. Ἐκεῖνος γὰρ εἰ ἤδει ὅτι Θεὸς ἐστὶν ἐν αὐτῷ, οὐδ' ἂν ἐγεύσατο τῆς παραβάσεως· καίτοι ἑαυτὸν οὐκ ἤδει πρότερον μὲν ἐν στερήσει Θεοῦ, ὕστερον δὲ γενόμενος ἐν ἔξει. Οὗτος δὲ διὰ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος Χρισ-

65 τὸν ἐν ἐπιγνώσει γέγονεν ἐνδυσάμενος, γυμνὸς ὢν πρότερον, καθὼς φησὶν ὁ ἀπόστολος· «Ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε»⁶⁵. Πᾶσα γὰρ νοερά ψυχὴ ἀπ' αὐτοῦ τοῦ θείου βαπτίσματος μεταλαμβάνει νοερώς τὴν

70 τοῦ Χριστοῦ χάριν, μορφοῦται γὰρ ἐν αὐτῇ αὐτίκα Χριστός.

Ἐπεὶ δὲ τοῖς νηπίοις βαπτισθεῖσιν ὁ ἁγιασμὸς τοῦ βαπτίσματος οὐκ ἐν αἰσθήσει, — νοερά γὰρ ἡ αἴσθησις, — διὰ τὴν ἄγνοιαν, κατὰ μικρὸν προϊόντος τοῦ χρόνου, γίνεται καὶ ἀλλοίωσις. Καὶ τοῖς μὲν σβέννυται πάντη, τοῖς δὲ ζώπυρόν τι μικρὸν ὑπολείπεται καὶ πάλιν ἀνάπτεται τὸ μέγα ἔλεος τοῦτο

75 διὰ πίστεως καὶ διδαχῆς καὶ ἐλπίδος· τοῖς γὰρ πιστεύσασι καὶ ἐλπίσασιν ἐν

⁶³ Ps. 102, 20. ⁶⁴ Cf. 1 Par. 9, 13. ⁶⁵ Gal. 3, 27.

51 δυναμωθῆς A B C D || 52 ὀνομάζεται C || 54 Οὕτω M || 57 μὴ] *supra lin.* G || 60 οἱ] αἱ G M || 62 τοιαύτοι κρίσεις D | διὰ τί C || 63 δευτερεῖα] G : ...ρία B : ...ρεῖα *ect.* || 64 ἤδει] C^{pc} M : εἶδει *ect.* || 66 ἐν] *supra lin.* M || 67 γέγονεν] *in marg.* C | τὸ [πρότερον + M | καθὼς] καθὰ M || 68 ἐβαπτίσθητε B : ἐβαπτίσασθε M || 69 μεταλαμβάνει B | τὴν ... χάριν] τῆς ... χάριτος C^{pc} M || 70 αὐτῷ M || 71 δὴ C || 72 gl. Περὶ τοῦτου εὐρήσεις πλατύτερον ἐν τῷ ἰδ' λόγῳ. A^{ms} || 73 ἢ [ἀλλοίωσις + C^{pc} | πάντα G

причастниками Божеского естества⁶⁶. И когда они будут освящены, уже не будет, как прежде, господствовать над ними грех⁶⁷, потому что это и есть освящение: стать христианину *сильным крепостью*⁶⁸ на исполнение воли Божией⁶⁹, чтобы когда он укрепится, христианин назывался также и верным, поскольку он принял благодать Христову, и она вверена ему, и он живет во Святом Духе.

Только таким образом и никак иначе можно стать и остаться христианином. Но тому, о ком была речь, необходимо сильное наказание, чтобы в равной мере отплатить исправлением за грех и пролить слезы, равные источнику Крещения. Также [нужно ему] приложить к этому и просьбу о том, чтобы лечение достигло своего конца, и не получить ему осуждения в геенну в случае, если будет он взят прежде исцеления, и станет необходим ему ее огонь. Ведь кто поручится, что лечение достигнет конца? Отсюда узы, отсюда разлучения, отсюда продолжительные рыдания, отсюда земные поклоны и едва лишь когда-то стояние с верными. И праведен такой суд. Почему не сохранил он то божественное таинство, которое принял сознательно? И он не может сказать, что его падение на втором месте по отношению к падению Адама. Ведь если бы Адам знал, что в нем Бог, то не вкусил бы преступления. Впрочем, сначала не узнал он, что лишился Бога, а потом это стало его обычным состоянием. А этот в святом Крещении сознательно облекся во Христа, прежде быв обнаженным, как говорит апостол: «Во Христа крестившиеся, во Христа облеклись»⁷⁰, потому что всякая разумная душа от самого божественного Крещения разумно воспринимает благодать Христову, так как в ней тотчас изображается Христос.

Но поскольку, когда крестятся младенцы, они не чувствуют освящения в Крещении, — ведь это разумное чувство, — то по прошествии небольшого времени из-за неведения происходит в них изменение. И в одних [благодать] совершенно угасает, а в других остается лишь малая искра, и эта великая милость вновь возгорается от веры,

⁶⁶ Ср. 2 Пет. 1, 4. ⁶⁷ Ср. Рим. 6, 14. ⁶⁸ Пс. 102, 20. ⁶⁹ Ср. 1 Пар. 9, 13. ⁷⁰ Гал. 3, 27.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Дунаев 2007 — Дунаев А. Г. Рец. на: [Дунаев А. Г. Review of:] Ἀγίου Συμεῶν τοῦ Νέου Θεολόγου Ἀλφαβητικὰ κεφάλαια / Εἰσαγωγή – Κείμενο – Νεοελληνικὴ ἀπόδοση ἀπὸ Μοναχοῦς τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Σταυροεικῆτα. Ἁγιον Ὅρος, 2005. 375 σ. (Святого Симеона Нового Богослова «Алфавитные главы» / Введ., текст, новогреч. пер. монахов священнообители Ставроникита. Афон, 2005. 375 с.) // БТ. 2007. № 41. С. 547–549. [Bogoslovskie trudy (Theological works). 2007. № 41. P. 547–549.]
- Дунаев 2015 — Макарий Египетский, прп. (Симеон Месопотамский). Духовные слова и послания. Собрание I / Предисловие, перевод, указатели и комментарии А. Г. Дунаева. Критическое издание и французский перевод греческого текста, указатели В. Депрэ. Критическое издание греческого, славянского и др.-грузинского текста М. М. Бернацкого и С. С. Кима. М., 2015. [Makarii Egipetskii, prp. (Simeon Mesopotamskii). Dukhovnye slova i poslania. Sobranie I (Spiritual homilies and epistles. Collection I) / Predislovie, perevod, ukazateli i komentarii A. G. Dunaeva. Kriticheskoe izdanie i frantsuzskii perevod grecheskogo teksta, ukazateli V. Depre. Kriticheskoe izdanie grecheskogo, slavianskogo i dr.-gruzinskogo teksta M. M. Bernatskogo i S. S. Kima.]
- Angold 1995 — Angold M. Church and Society in Byzantium under the Comneni. Cambridge, 1995.
- Devreesse 1945 — Devreesse R. Le fonds Coislin: Catalogue des manuscrits grecs. P., 1945. Vol. 2.
- Eustratiades 1924 — Eustratiades A. Catalogue of the Greek manuscripts in the Library of the Monastery of Vatopedi. P., 1924.
- Gouillard 1973 — Gouillard J. Constantin Chrysomallos sous le masque de Syméon le Nouveau Théologien // Travaux et mémoires. P., 1973. Vol. 5. P. 313–327.
- Gouillard 1978 — Gouillard J. Quatre procès de mystiques à Byzance (vers 960–1143). Inspiration et autorité // REB. 1978. Vol. 36. P. 5–81.
- Hajdú 2003 — Hajdú K. Katalog der griechischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Bd. 3. Codices graeci Monacenses 110–180. Wiesbaden, 2003 (Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis).
- Hardt 1812 — Hardt I. Catalogus codicum manuscriptorum graecorum Bibliothecae regiae Bavaricae. München, 1812. Vol. 2.
- Martini, Bassi 1906 — Martini E., Bassi D. Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Ambrosianae. Milano, 1906. Vol. 1.

- Omont 1891 – *Omont H.* Supplément au Catalogue des manuscrits grecs des bibliothèques de Suisse // Zentralblatt für Bibliothekswesen. Leipzig, 1891. Bd. 8.
Parrinello 2008 – *Parrinello R. M.* Santità, eresia e politica a Bizanzio nel XII secolo. Constantino Crisomallo, il falso bogomilo. Brescia, 2008.

ИЗДАНИЯ

- Ἀλφαβητικὰ κεφάλαια 2005 – *Συμεὼν ὁ Νέος Θεολόγος.* Ἀλφαβητικὰ κεφάλαια / Εἰσαγωγή, Κείμενο, Νεοελληνικὴ ἀπόδοση ἀπὸ Μοναχοῦς τῆς Ἱεραῆς Μονῆς Σταυρονικήτα. Ἅγιον Ὅρος, 2005.
Ζαγοραῖος 1790 – Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Συμεὼν τοῦ Νέου Θεολόγου τὰ εὐρισκόμενα / Ἔκδ. Διονυσίου Ζαγοραίου. Βενέτια, 1790.
Pontanus 1603 – *Simeonis Iunioris, theologi, presbyteri et praepositi monasterii sanctissimi martyris Mamantis ad Xylocercum de fide et de moribus tum christianis, tum monasticis Orationes XXXIII.* Eiusdem divinorum amorum, sive commentationum sacrarum liber singularis. Eiusdem capita moralia ducenta duodetriginta / Ed. J. Pontanus. Ingolstadt, 1603.
Catéchèses 1963, 1964, 1965 – *Syméon le Nouveau Théologien.* Catéchèses / Introd., texte critique et notes par B. Krivochéine. Trad. par J. Paramelle. P., 1963, 1964, 1965 (SC 96 [Cat. 1–5], 104 [Cat. 6–22], 113 [Cat. 23–34]).

Abstract

St. Symeon the New Theologian. Homilies 1, 2 of the corpus “33 Homilies” (Orationes [Dub.]) (Critical text, translation from Greek, foreword by A. S. Tvorogov)

In this publication, the reader presented with an editio princeps of the Greek text and the Russian translation of the first two Homilies of the Corpus of 33 Homilies, which are attributed to the handwritten tradition of St. Simeon the New Theologian. The main theme of the Corpus is spiritual birth and growth of a Christian, his sanctification and transfiguration by divine grace. The Greek text and discrepancies are given on the basis of the six most important manuscripts, the earliest of which dates back to the late 11th – early 12th century. Attribution of some homilies (including, Homily 1 and 2) is questioned by modern researchers.

Keywords: Symeon the New Theologian, Constantine Chrysomalus, critical text, ascetics, Messalians, Bogomils, Baptism, grace, Orationes.

ЕВАГРИЙ ПОНТИЙСКИЙ
О СЕРАФИМАХ И ХЕРУВИМАХ
ПРЕДИСЛОВИЕ, ПУБЛИКАЦИЯ
И ПЕРЕВОД ДРЕВНЕАРМЯНСКОГО ТЕКСТА
ДИАКОНА СЕРГИЯ ПАНТЕЛЕЕВА,
ПЕРЕВОД С СИРИЙСКОГО
ДИАКОНА НИКОЛАЯ ШАБЛЕВСКОГО

УДК 235.1 (801.82)

Аннотация

Данная статья представляет перевод на русский язык сочинений Евагрия Понтийского «О серафимах» и «О херувимах», а также публикацию армянского перевода сочинений на основании рукописей. Поскольку предыдущие издания армянского текста содержали ошибки, в настоящей публикации приводится новое издание армянского текста на основании не учтенных ранее рукописей, которые дают местами лучшее чтение.

Ключевые слова: серафимы, херувимы, Евагрий Понтийский, армянская литература, сирийская литература, армянская рукописная традиция.

Судьба сочинений Евагрия Понтийского, как известно, весьма трагична. «В силу ряда обстоятельств»¹ часть их сохранилась только на восточных языках, преимущественно на сирийском и армянском, а часть хотя и сохранилась на языке оригинала, но зачастую под именем других авторов. Все это, разумеется, не способствует пониманию мысли Евагрия и успешной реконструкции его мировоззрения². Определенную трудность создают и имеющиеся различия в переводах на восточные языки: примером могут служить знаменитые «Гностические главы». Следует отметить, что как армянская, так и сирийская литературы не

¹ Сидоров 1994. С. 14.

² Не способствует пониманию мысли Евагрия и состояние изданий его сочинений. См.: Gabriel (Bunge) 1986. S. 165–167.

только сохранили сочинения Евагрия, но и испытали их влияние. Например, можно говорить, по всей видимости, о влиянии Евагрия на святого Исаака Сирина³. В армянской традиции сочинения Евагрия были широко распространены⁴ и довольно активно комментируемы⁵: можно, к примеру, назвать неизданные схолии Григория Скевраци и Киракоса Ерзникаци на «Гностические главы» или изданные в XVIII веке схолии Матеоса Джугаеци на трактат «О восьми духах лукавства» (или «О восьми помыслах»)⁶.

На названных восточных языках до нас дошли, кроме прочего, два довольно интересных фрагмента из сочинений Евагрия, представляющих собой комментарий на ветхозаветные тексты: видение пророком Исаией серафимов⁷ и видение пророком Иезекиилем херувимов⁸, которые в рукописях получили наименование «О серафимах» и «О херувимах». Первый из названных фрагментов сохранился на сирийском и армянском языках, а второй — только на сирийском. Выдержками из какого сочинения являются данные отрывки, определенно сказать нельзя, можно только строить различного рода предположения. Совершенно не исключено, что два пассажа являются частью какого-то не оконченного Евагрием сочинения. Проследить их бытование в рукописной традиции, с учетом судьбы его сочинений, почти так же невозможно. Однако можно попытаться сделать предположение о судьбе этих, равно как и других, сочинений Евагрия на самом раннем этапе их бытия.

Отправной точкой может послужить вопрос относительно эпистолярного наследия аввы Евагрия. Известно, что судьба писем «теоре-

³ Некоторые подробности, а также библиографические ссылки см.: Муравьев 2008. С. 41.

⁴ В качестве иллюстрации можно указать на богатую рукописную традицию «Гностических глав». Вот некоторые рукописи из собрания Матенадарана, которые донесли до нас этот текст: № 518, лл. 3–96; № 1500, лл. 1041–1047 об; № 1666, лл. 200–250 об; № 1735, лл. 265–298 об.; № 1902, лл. 131–177 об; № 1980, лл. 1–40; № 1981, лл. 3–54; № 2467, лл. 1–63.

⁵ См.: Григорян 2014. С. 29–39.

⁶ *Евагрий. О помыслах (Евагрий 1750)*.

⁷ Ис. 6, 2–3.

⁸ В частности, Иез. 1, 5.18; 10, 12. СРГ 2459, 2460.

тика монашества» оказалась очень непростой, наилучшим образом они сохранились только на сирийском языке, существуя в рукописной традиции как единое целое⁹. Полностью на языке оригинала сохранилось только «Послание о вере», текст которого довольно давно известен русскому читателю как VIII послание святителя Василия Великого¹⁰. Оно наличествует и в сирийской рукописной традиции, следуя за основным корпусом писем, подобно «Посланию к Меланию»¹¹.

Можно попутно отметить интересную особенность, касающуюся содержания писем: Евагрий сам охотно цитирует свои послания, хотя никак не декларирует этого. Фрагменты из его писем мы встречаем и в его «восточных», и в «греческих» сочинениях. Сложно с уверенностью говорить о причине такого явления, но вполне вероятно, что она заключается в единожды найденной удачной формулировке той или иной мысли.

⁹ Как единое целое они существуют на обоих языках. При этом количество писем в сирийской традиции не всегда одинаково. Впервые корпус из шестидесяти двух писем, сохранившихся на сирийском, опубликовал в 1912 году В. Франкенберг: Frankenberg 1912. Еще прежде, в 1907 году, Б. Саркисян издал армянскую версию сочинений Евагрия, среди которых были и письма, общим числом тридцать, считая весь корпус (см.: Саркисян 1907. Ёр 334–376). «Святого отца» — авва Евагрий почитается в Армянской церкви как святой и гласно поминается на литургии среди прочих святых. Указание в «Православной энциклопедии» (Фокин 2007. С. 559 со ссылкой на ВНО № 277) на то, что «в армянских святцах имя Евагрия Понтийского упоминается 11 февраля», требует уточнения: уже на протяжении не одного столетия память святых в данной церкви очень подвижна и каждый год совершается в разные числа. Память Евагрия, совершаемая вместе с некоторыми другими египетскими отцами, бывает в один из дней декабря (в четверг после второго воскресения Пятидесятидневого (предрождественского) поста). Фиксированная дата памяти святых имеет место только в сборниках житий святых. При этом можно указать, что, например, в знаменитом синаксаре Тер-Исраэля под 11 февраля (5 мееки (տիտիկի)) жизнеописание Евагрия отсутствует. См.: Le synaxaire armenien de Ter Israel: T. 7: Mois de Mèhéki / Publ., trad. par G. Bayan. P., 1930. P. 21–24 (РО 21).

¹⁰ Письмо 8: К кесарийским монахам // *Василий Великий, свт.* Творения. Сергиев Посад, 1892. Ч. 6. С. 25–41.

¹¹ Г. Бунге называет «Послание к Меланию» «духовным завещанием понтийского монаха» (Gabriel (Bunge) 1986. S. 200). В 2009 году был опубликован перевод этого текста с сирийского, выполненный Ю. Н. Аржановым (*Евагрий Понтийский* 2009. С. 477–497). Кроме этих двух писем и корпуса из шестидесяти двух писем, известно еще письмо о терпении, адресованное епископу города Антиохии и сохранившееся на арабском языке (см.: СРГ 2482a).

В любом случае, данное обстоятельство зачастую помогает нам определить первоначальный контекст различных выражений Евагрия¹².

Итак, письма Евагрия в рукописной традиции существуют как единое целое, и это наблюдается с самого начала их бытования¹³. Но кто и когда собрал их воедино? Одно из первых возможных объяснений: не является ли издателем сборника сам Евагрий? Идея довольно интересная, однако приходится констатировать, что у нас нет никаких фактов, подтверждающих ее.

Следующее предположение для решения поставленного вопроса можно построить на любопытном указании, которое дают, в частности, сирийские рукописи: почти все они указывают на то, что корпус писем адресован Мелании. Что касается писем на армянском языке, то первое, а также ряд последующих, также адресовано ей¹⁴. Быть может, она является издателем писем Евагрия? Однако даже поверхностный взгляд на письма показывает, что они не могут быть адресованы ни ей, ни вообще какой-либо женщине, и вряд ли наше предположение будет соответствовать истине. Но, может быть, составление сборника в той или иной степени все же обязано личности Мелании, даже если она не была в числе адресатов? Сирийская рукописная традиция не дает однозначного ответа на этот вопрос: если взять самые древние манускрипты, то в одном из них весь корпус писем приписывается Мелании¹⁵, а в другом о ней вообще ничего не говорится. Установить причину этого явления непросто, но ясно, что сирийские рукописи не ведут нас с очевидностью к решению вопроса о составителе сборника писем Евагрия. К такому же результату приводят и армянские манускрипты.

¹² См.: Gabriel (Bunge) 1986. S. 167–168.

¹³ Это справедливо не только по отношению к переводным сборникам, но и по отношению к письмам на языке оригинала, насколько об этом можно судить по сохранившимся фрагментам.

¹⁴ Первое письмо имеет следующий заголовок: «Того же Евагрия послание к госпоже Мелании», после чего добавлено: «Ибо послала она к Евагрию [письмо], [вопросившая], где он и как его жизнь, и написал он [ей] о своих испытаниях» (см., в частности, Матенадаран № 1500. Л. 1049 об.).

¹⁵ В рукописи Mingana 68 указывается, что первое письмо адресовано Мелании (см.: Gabriel (Bunge) 1986. S. 174–175), из-за чего могла возникнуть мысль, что весь сборник адресован ей.

Возможно, правильный ответ мы получим, если обратимся к биографии «философа в пустыне». Как считается, Евагрий умер на Богоявление 399 года, то есть незадолго до возникновения в Египте оригиналистской смуты, во время которой Феофил Александрийский приказал разрушить монашеские жилища в Келлиях (где закончил земной путь Евагрий), книги насельников этого монашеского центра сжечь, а их самих изгнать. Сочинения Евагрия, вполне вероятно, не избежали бы этой участи¹⁶. Палладий, долгие годы бывший с Евагрием в хороших отношениях, покинул Келлии незадолго до постигшей их катастрофы, вероятно, непосредственно после смерти своего учителя. Какими бы ни были причины, заставившие его покинуть Египет, вряд ли можно предположить, что в условиях начинавшихся споров он не взял с собой архив недавно почившего Евагрия и не вручил монахам монастыря Руфина Аквилейского на Елеонской горе. Насельники этой обители занялись переписыванием полученных книг. В числе трудов Евагрия, по всей видимости, могли оказаться и письма, которые были собраны монахами воедино¹⁷.

Изложенное предположение отца Габриэля Бунге, как кажется, вполне удовлетворительно объясняет, каким образом сформировался корпус писем Евагрия, а также как сохранились и получили дальнейшее распространение его иные сочинения, включая многочисленные фрагменты (преимущественно богословского содержания) неоконченных произведений, к числу которых, возможно, относятся и публикуемые ниже экзегетические отрывки «О серафимах» и «О херувимах».

Несмотря на то, что перед нами, на первый взгляд, два библейских комментария, эти произведения являются «самыми философскими», по мнению Й. Мейлдерманса, среди творений Евагрия¹⁸. Как известно, философский язык является характерной чертой многих других его произведений. Поскольку же сочинения Евагрия, судя по всему, оказали значительное влияние на последующую христианскую лите-

¹⁶ Согласно «Лугу духовному», жилище Евагрия не подверглось разрушению. При этом повествуется, что в его келлии никто не жил, а решавшиеся на это оканчивали плохо (см.: *Joannes Moschus. Pratum spirituale* 177 // PG 87/3, 3048:1–24. Рус. пер.: *Иоанн Мосх* 1915. С. 209–210).

¹⁷ См.: Gabriel (Bunge) 1986. S. 173–176.

¹⁸ Muyldermans 1952. P. 81.

ратурную традицию, постольку и его философский язык сыграл определенную роль в истории христианской мысли. Отец Иоанн Мейендорф пишет об этом довольно критично: «Благодаря произведениям Оригена и Евагрия терминология платонизма заполнила христианскую литературу, а поправки ее в библейском смысле, делавшиеся святыми отцами, не всегда в достаточной степени ограничивали ее воздействие на аскетику и богословие»¹⁹.

О рассматриваемых экзегетических фрагментах можно вполне уверенно говорить, что они действительно принадлежат перу аввы Евагрия; сомнений в этом ни у издателей, ни у последующих исследователей его творчества не было. В качестве свидетелей их подлинности выступают не только указания рукописей, но и некоторое тождество содержания фрагментов с другими сочинениями Евагрия. В частности, оба текста обнаруживают большую близость с идеями, изложенными в «Гностических главах»²⁰.

Как уже было сказано, толкования «О серафимах» и «О херувимах» сохранились в сирийском и армянском переводах. Сирийский текст представлен четырьмя рукописями Британского музея²¹: А — VI—VII вв., В — VI в., С — VI—VII вв., D — IX в. Несмотря на то, что последняя из этих рукописей (№ 17192) самая поздняя, именно она внушает больше доверия (особенно в случае с текстом «О серафимах»), и ей следовал Й. Мейлдерманс в своей публикации в 1946 году. Во всех рукописях тексты «О серафимах» и «О херувимах» следуют один за другим. Рукописи ВСД являются аскетическими сборниками, в которых рассматриваемые нами фрагменты расположены вместе с другими сочинениями Евагрия, представленными преимущественно выдержками. Кодекс А целиком состоит из трудов нашего автора, где наряду с сочинениями «Практик», «Гностик», «К Евлогию монаху», «Гностические главы», «Опровергатель», «О восьми духах лукав-

¹⁹ Мейендорф И., прот. 1997. С. 217—218.

²⁰ Muyltermans 1946. P. 367.

²¹ А — Brit. Libr. add. 14578. Л. 118—119. VI—VII в.;

В — Brit. Libr. add. 12175. Л. 64—64 об. VI в.;

С — Brit. Libr. add. 17167. Л. 14—15. VI—VII в.;

D — Brit. Libr. add. 17192. Л. 2 об. — 4. IX в.

ства», «О различных лукавых помыслах» содержится много фрагментов творений Евагрия.

Армянский текст «О серафимах» впервые был издан Б. Саркисяном в Венеции в 1907 году. Фрагмент занимает двадцать пятое место в упоминавшемся сборнике писем²². Хотя в содержании ни сирийского, ни армянского текстов сочинений нет ни одного признака эпистолярного жанра в обычном смысле этого слова, нельзя считать решение издателя опубликовать фрагменты среди посланий Евагрия необоснованным. Именно среди писем это произведение существует в рукописной традиции. Хотя само оно при этом не называется «посланием», однако следующее за ним произведение в известных нам манускриптах всегда надписывается как «Другое письмо Евагрия»²³. В ереванской рукописи *Матенадаран 1500* имеется, кроме того, проставленная на полях нумерация писем, в которую включен и наш текст, он есть часть корпуса писем. В венской копии этой рукописи 1851 года (№ 235) данная нумерация с полей внесена в сам текст.

Текст, изданный Б. Саркисяном, был повторно опубликован Й. Мейлдермансом. В примечаниях он, вслед за армянским ученым, поместил разночтения по рукописи вардапета Корюна, созданной в 1384 году и ныне утраченной²⁴. К сожалению, это издание воспроизводит первоначальную публикацию с опечатками.

Й. Мейлдерманс полагал, что известный ему армянский текст является переводом с сирийского, но какой-то иной версии, отличной от имеющихся в нашем распоряжении, ибо сирийский текст, известный в настоящее время, довольно часто расходится в деталях с армянским. Для более подробного анализа взаимоотношений двух версий мы имеем слишком маленькие фрагменты²⁵.

²² Саркисян 1907. Ёр 363–364.

²³ Матенадаран № 1500 (и его венская копия № 235, л. 74), л. 1052 об.; 1735, л. 317; 1902, л. 205; 1981, л. 83 об.; 2220, л. 284.

²⁴ Muyldermans 1946. P. 376.

²⁵ См.: Muyldermans 1946. P. 375–376. Армянскому ученому также были известны сирийские рукописи, содержащие текст обоих фрагментов; кроме того, он полагал, что на армянский язык были переведены оба фрагмента (см.: Саркисян 1907. Ёр 363; также Muyldermans 1946. P. 376).

В Институте древних рукописей имени Месропа Маштоца г. Еревана (Матенадаран) имеются еще несколько содержащих текст «О серафимах» рукописей, не учтенных прежними издателями: № 1500, 1735, 1902, 1981, 2220. С первого из этих манускриптов в 1851 году с него была сделана копия, которая легла в основу публикации Б. Саркисяна, — упомянутая выше рукопись № 235 из венского собрания²⁶.

Тем не менее, с учетом ошибок в издании Й. Мейлдерманса и в виду наличия неизданных рукописей, которые в ряде случаев содержат более ясные чтения, представляется целесообразным сделать повторную публикацию этого небольшого сочинения Евагрия на основании всех известных на данный момент рукописей и печатных изданий²⁷. Поскольку подробное описание использованных при издании рукописей дано в выходящем ныне в Ереване «Сводном каталоге», ниже будут указаны только основные сведения о них.

Рукопись *Матенадаран 1981* является сборником, состоя при этом в действительности из двух манускриптов, первый из которых был создан в XIII веке, а второй — в XV веке. Сочинения Евагрия располагаются в первой из рукописей на листах 3—91 об. Материал этой рукописи, равно как и всех других, — бумага.

Рукопись из собрания *Матенадаран 1500* — тоже сборник, датированный 1283 годом, содержащий в начале текст Священного Писания, затем сочинения отцов Церкви, после чего следуют тексты Евагрия, Давида Анахта и некоторых иных авторов. Сочинения Евагрия расположены на листах 1011—1053.

Рукопись *Матенадаран 1902* была создана между 1279—1311 годами. Она также является сборником, сочинения Евагрия располагаются на листах 131 — 212 об.

Рукопись *Матенадаран 1735* создана в третьей четверти XVII века и является сборником смешанного характера, сочинения Ева-

²⁶ Й. Мейлдерманс пишет, что публикация Б. Саркисяна основывается на рукописи № 1500 из собрания Матенадарана (Muyldermans 1946. P. 376), однако, как представляется, он использовал именно венскую рукопись (№ 235), что видно из сравнения текстов Б. Саркисяна и рукописей (см. также: Саркисян 1907. Ёр 43).

²⁷ Кроме издания Й. Мейлдерманса, по изложенным выше причинам.

грия занимают в нем большую часть. Письма располагаются на листах 303 об. — 322 об.

Последний используемый манускрипт из собрания Матенадарана — № 2220 — был создан в 1789–1790 годах в Эчмиадзине. Рукопись по содержанию тоже является сборником, сочинения Евагрия располагаются в разных местах²⁸.

Венская рукопись, хранящаяся в монастыре армян-мхитаристов под номером 235, является копией ереванской рукописи № 1500, созданной в 1851 году.

Все армянские рукописи передают практически один текст, анализ различий не позволяет говорить о различных редакциях издаваемого сочинения Евагрия. Имеющиеся различия незначительны и имеют, преимущественно, орфографический и грамматический характер²⁹. Между тем наблюдается разница между армянской и сирийской версиями, расходящимися во второй части текста довольно серьезно в подробностях, которых значительно больше в сирийском переводе. В частности, здесь кратко упоминается о способностях ума, о сотворении человека — «разумной (словесной) природы» — по образу и подобию Бога. Однако ни сирийская, ни армянская редакции не дают никаких дополнительных сведений об истории текста Евагрия.

В основу публикации армянской версии была положена рукопись *Матенадаран 1981 (D)*, которая является одной из древнейших, — она создана в XIII веке (более точная датировка не представляется возможной), — и которая аккуратно передает текст Евагрия. Различия по другим рукописям и изданиям приводятся в примечани-

²⁸ Описание рукописей см.: Кеошкерын 2008. Էջ 1449–1462; Еганиян 2009. Էջ 1019–1026; Тер-Варданян 2012а. Էջ 465–468, 821–824; Тер-Варданян 2012б. Էջ 479–487. Электронная версия каталога доступна на сайте: Մատենադարանի Մ. Մաշտոցի անվան հին ձեռագրերի գիտահետազոտական ինստիտուտ. [Матенадаран. Научно-исследовательский институт древних рукописей им. М. Маштоца] URL: <http://www.matenadaran.am/Pid=82&lng=3>. (дата обращения 18.12.2015)

²⁹ Наибольшее орфографическое своеобразие присуще рукописи А. Так, наряду с буквенным сокращением числительных (даже в составе слова, например: գրեկտիր (образец из № 1981)), что в той или иной степени встречается во всех манускриптах, писец этой рукописи, например, в последнем слове всегда вместо էտ пишет է без титла, сочетание букв ш и ւ в позиции перед гласной передает через о (шոթի, րիւօրրի).

ЕВАГРИЙ ПОНТИЙСКИЙ

ях. При публикации все титла полностью раскрываются, осознанные пропуски гласных не учитываются. Правописание է и է, տ и ո, եւ и լւ унифицировано и в разночтениях не отражено³⁰.

АРМЯНСКАЯ ВЕРСИЯ

Рукописи:

- А – Матенадаран 1500. Л. 1052. 1283 г.;
В – Матенадаран 1735. Л. 316 об. – 317. 1664–1669 гг.;
С – Матенадаран 1902. Л. 204–205. XIII в. (между 1279–1311 гг.);
D – Матенадаран 1981. Л. 82 об. – 83 об. XIII в. (рукопись состоит из двух частей, первая из них, в которой расположен интересующий нас текст, датируется XIII в.);
Е – Матенадаран 2220. Л. 283 об. – 284. 1789–1790 гг.;
V – Vindobonensis arm. 235. Л. 74 об. 1851 г.

Печатный текст:

- S – Саркисян 1907. Ёջ 363–364;
K^S – Саркисян 1907. Ёջ 363–364. Разночтения под синглом ՉՉՕ (Չորիւն փարիսիւտի օրիւնսլ, утраченная рукопись вардапета Коряна 1384 г.).

³⁰ Автор приносит благодарность сотруднице Института древних рукописей им. Маштоца, преподавателю Эчмиадзинской духовной академии «Геворкян» Анаит Авагян за неоценимую помощь в подготовке текста к изданию.

ЕВАГРИЙ ПОНТИЙСКИЙ

«О СЕРАФИМАХ»

Նորին Եւագրեա

վասն սերովբէից¹

Սերովբէքն² վեցթեւանք անձինք³ են բանաւորք⁴ եւ զգիտութիւն տիեզերաց ունին: Պայծառութիւնք եւ ընտրագայթք եւ ճաճանչք⁵ Ն. 83 Աստուծոյ եւ զիտութիւնք իմանալիք: Երկու թելքն⁶ ծածկոյթ դիմացն, զի մի համարձակեցին քննել զանքննելին: Եւ ոտիցն ծածկիլն⁷ երկու թելաւքն, զի մի կարծեսցեն⁸ հասանելի գոլ⁹ զոնարէնութիւն¹⁰ Տեառն Յիսուսի եւ կամ զնախախնամութիւն¹¹ վերնոցն¹² եւ ներքնոցս¹³ եւ զդատաստանն¹⁴ յերկոսին աշխարհս¹⁵: Եւ երկու թելաւքն¹⁶ թոչելն¹⁷ հասանելեացն սպասաւորութիւնն¹⁸: Եւ աղաղակելն անձանձիր՝ սուրբ, սուրբ, սուրբ, խոստովանութիւն է եւ փառաբանութիւն եւ զիտութիւն երեք երեսաց եւ միոյ¹⁹ Աստուածութեանն, զի մեծացին բանաւորքս ներքին աճմամբ փառաբանութեանն Աստուծոյ եւ առ կատարեալ միտս մատչիցին եւ բարձրացին առ վերնականսն: Գոհանան զխոնարհութենէ

¹ Նորին Եւագրեա վասն սերովբէից: Եւագրեա վասն սերովբէից AC (ԻԵ add. in marg. A), Եւագրեա վասն սերովբէից B, Եւագրեայ վասն սերովբէից EK^S, Եւագրեայ վասն սերովբէից. ԻԵ. V, Եւագրեայ վասն սերովբէից քսաներորդ հինգերորդ S

² սերովբէքն: սերովբէքն ACK^S, սերովբէք V, սերովբէք S

³ անձինք: անձինքեանք AVS

⁴ բանաւորք: աւորք K^S

⁵ ճաճանչք: ճաճանք BC

⁶ թելքն: թելք AVS

⁷ ծածկիլն: ծածկելն V

⁸ կարծեսցեն: կարծեսցին V

⁹ հասանելի գոլ: հասանել ՚ի գոլ V

¹⁰ զոնարէնութիւն: զոնարէնութիւնն AVS

¹¹ զնախախնամութիւն: զնախախնամութիւնն BCEK^S

¹² վերնոցն: վերնոցս AVS

¹³ ներքնոցս: ներքնոցս V, ներքնոցն K^S

¹⁴ զդատաստանն: զդատաստանն S(K)^S

¹⁵ աշխարհս: աշխարհն AVS

¹⁶ թելաւքն: թելաւք V

¹⁷ թոչելն: թոչել K^S

¹⁸ սպասաւորութիւնն: սպասաւորութիւն AVS

¹⁹ միոյ: միոյ ACK^S

նորա՝ ի բարձրութիւն²⁰ նուաստիցս: Աջ թեւն մտացն²¹ հաւատքն է, ահեկեան՝ || բանն է, պատկերքն՝ յայտնութիւնն²² է Բանին, ոտքն՝ անբան աշխարհս²³, որ²⁴ նովաւ կեայ²⁵, եւ բանաւորքն առաւել փառաւորեն զնա գիտութեամբ²⁶, որով Քրիստոսի լցաւ երկրորդս բանականութիւն հանճարով եւ ուսոյց զվերնագոյնսն²⁷ ըստ բանին Պաղոսի²⁸:

ЕВАГРИЙ ПОНТИЙСКИЙ
«О СЕРАФИМАХ»²⁹
ПЕРЕВОД АРМЯНСКОЙ ВЕРСИИ

Того же Евагрия о серафимах.

Шестокрылые серафимы суть разумные³⁰ существа и обладают ведением вселенной. Они — светлы, лучи и сияния Бога и умопостигаемые умы. Два их крыла — покрывало для лица, чтобы они не осмеливались исследовать непостижимое³¹. И ноги они покрывают двумя крыльями,

²⁰ ի բարձրութիւն: ի բարձրութեան S

²¹ մտացն: մտաց BE

²² յայտնութիւնն: յայտնութիւն AVSK^S

²³ աշխարհս: աշխարհ AVS

²⁴ որ: om. ABCEVSK^S

²⁵ կեայ: կեա ABCK^S

²⁶ զնա գիտութեամբ: զնախագիտութիւն VS

²⁷ զվերնագոյնսն: զվերագոյնսն K^S

²⁸ Պաղոսի: add. առաքելոյ E

²⁹ Как уже говорилось, текст является комментарием на Священное Писание: «Вокруг Него стояли Серафимы; у каждого из них по шести крыл: двумя закрывал каждый лице свое, и двумя закрывал ноги свои, и двумя летал. И взывали они друг ко другу и говорили: Свят, Свят, Свят Господь Саваоф! вся земля полна славы Его!» (Ис. 6, 2–3).

³⁰ բանաւորք (banawork^c) = λογικός. В сирийском варианте в данном месте стоит ܡܠܝܬܐ (milā²), передаваемое переводчиком как «словесный».

³¹ Քննել զանբննելին (k'nnel zank'nnelin) — трудно точно понять мысль Евагрия: идет ли речь о Непостижимом или о Его действии, недоступном постижению со стороны творения.

чтобы не думали, что доступно постижению домостроительство Господа Иисуса или Промысл о вышних и нижних и суд об этих двух мирах. И два крыла, — чтобы летать, совершая служение в том, что доступно постижению³². Они неустанно взывают: «Свят, Свят, Свят», что есть исповедание, прославление и созерцание Трех Лиц и Единого Божества, чтобы разумные существа, находящиеся долу, возвышались бы через прославление Бога, и приближались бы к совершенным умам³³, и восходили бы к вышнему. Они благодарят Его смирение ради возвышения нас, униженных. Правое крыло умов³⁴ есть вера, левое — слово, лица — откровение Слова. Ноги суть этот неразумный мир, который существует через Него, а существа разумные всё более прославляют Его, укрепляясь в ведении, ибо благодаря Ему, Христу, второй ум³⁵ наполнился мудростью и научился вещам возвышенным, по слову Павла³⁶.

³² Հասանելիաց սիսիւսիրուիւն (*hasaneleac^c spasaworutⁱwn*). Как замечает Й. Мейлдерманс, смысл слова հասանելի, которое имеет несколько значений, не совсем ясен в данном контексте. Сирийский текст в этом месте расходится с армянской версией, что делает невозможным его использование для выявления точного смысла армянского перевода.

³³ Т. е. серафимам.

³⁴ По всей видимости, также имеются в виду серафимы.

³⁵ Речь идет о человеческой природе (см.: Muyldermans 1946. P. 379).

³⁶ Ср.: Еф. 4, 10.13; Кол. 3, 1–2.

ЕВАГРИЙ ПОНТИЙСКИЙ
 «О СЕРАФИМАХ» И «О ХЕРУВИМАХ»
 ПЕРЕВОД СИРИЙСКОЙ ВЕРСИИ³⁷

**С помощью Господа нашего Иисуса Христа
 мы начинаем писать собрание из [творений] святых отцов,
 прежде всего из [сочинений] Евагрия**

[О серафимах]³⁸

Шестикрылые серафимы — словесные³⁹ существа, обладающие созерцанием⁴⁰ последних пределов⁴¹, а также добродетелью и разумным познанием. Двумя [крыльями] они покрывают лицо⁴², чтобы не устремлять свой взор с дерзостью на непостижимое, двумя же другими — ноги, чтобы не говорить [ничего] о неизреченной тайне суда и о промыслительном предведении Божьем. Двумя своими [крыльями] они летают с двух сторон, словно одесную, они созерцают непостижимое и сохраняются [живыми]⁴³. Они взывают и говорят: «Свят, Свят,

³⁷ Сир. текст: Muyldermans 1946. P. 370–372.

³⁸ Наименование трактата «О Серафимах» (ܩܠܠ ܫܪܦܝܡܐ) встречается только в рукописи С. В других рукописях названия отличаются: «Снова о серафимах [сочинение] Евагрия» (А), в рукописи В трактат не озаглавлен.

³⁹ См. примеч. 64.

⁴⁰ Переводчик сочинения Евагрия «О серафимах» использовал здесь заимствование из греческого языка, ставшее традиционным для классического сирийского: ܩܠܠܐܢܐ (*tē?ōriya?*) (от греч. θεωρία). Подробнее о значениях рассматриваемого слова в сирийском см.: Sokoloff 2009. P. 1618.

⁴¹ В рукописи В стоит ܩܠܠܐܢܐ (*da-srāpē?*) — «серафимов». По всей видимости, переводчик воспринял букву «о» в слове ܩܠܠܐܢܐ (*d-sawpē?*) «пределов, концов» как «и».

⁴² В основном тексте Лейденского издания Пешитты цитируемый Евагрием фрагмент выглядит следующим образом: ܩܠܠܐܢܐ ܩܠܠܐܢܐ ܩܠܠܐܢܐ (*ba-trayn m?assēn paršōpēh*) «двумя [крыльями] они покрывают свое лицо». Одна же из рукописей, приведенных в примечании, предлагает плюрализацию существительного «лицо», то есть буквальный перевод формально инвариантного в числовом значении древнееврейского (*pānā^hw*): «свое лицо» — «свои лица»: ܩܠܠܐܢܐ ܩܠܠܐܢܐ (*paršōpāyhōn*) «свои лица» (Peshitta. Isaiah 1993. P. 10).

⁴³ Своего рода антигезой можно считать следующий стих из Ветхого Завета: ܩܝܡ ܐܝܢܐ ܩܝܡ ܐܝܢܐ ܩܝܡ ܐܝܢܐ (*lō²-yir?anī hā-?āqām wā-hāy*) — «[если] человек увидит Меня, то не останется жив» (Исх. 33, 20).

Свят» — это непрестанное благодарение и хвалебное⁴⁴ славословие Святой Троицы. Это славословие умножается у словесных [сущест^в]⁴⁵, и приближает их к совершенству ума⁴⁶, и возвышает их⁴⁷, всей душой исповедующих господство Святых, выраженное в [трисвятом] славословии. Ведь правило духовного созерцания заключается не только в том, чтобы мы изумлялись⁴⁸, но и в том, чтобы мы не дерзали исследовать что-либо. Опять же, они постигают не как бы лицами — неизреченное и не как бы ногами — относящееся к Суду, но как бы несвязанными и свободными крыльями — относящееся к промыслительному предведению. Способность ума⁴⁹ двояка: словесная сила⁵⁰ и умная сила⁵¹. Словесная сила есть то, что может быть изречено, умная же сила есть то, что из послушания веры не изречается. Ведь десница ума — это вера, а шуйца его — слово, лицо же его — откровение, ноги же — бессловесная часть⁵², [проявляемая] через совесть и попечение, возгласение же — исповедание славословия, оная троичная песнь, таинственное славословие, свойственное служению бестелесных. Ведь они — наипаче же словесная природа⁵³, сотворенная по образу Его и по подобию Его, то есть Сыном и Святым Духом, когда Святой Отец определил и совместно с Ними сотворил — исповедуют Его славу по отношению к Божественной, и препрославленной, и единоприродной Троице⁵⁴, Господу Саваофу, славой Которого полны Небеса и земля⁵⁵.

⁴⁴ В рукописи А к слову «хвалебное» добавлено прилагательное «великое» (רַבִּי (rabbi²)).

⁴⁵ Под словесными (разумными) существами (מְלִילִי (mlilē²)) подразумеваются люди.

⁴⁶ הַנֶּאֱמָר (hawnā²).

⁴⁷ В рукописи А отсутствует.

⁴⁸ יָדָו (neṭwar).

⁴⁹ הַנֶּאֱמָר (hawnā²).

⁵⁰ מְלִילִי (mlilūtā²).

⁵¹ הַנֶּאֱמָר (hawnānūtā²).

⁵² מְלִילִי לֵא (lā² mlilūtā²).

⁵³ Выражение «словесная природа» — מְלִילִי קְיָנָא (kyānā² mlilā²), как и встречающиеся выше מְלִילִי (mlilē²), обозначает в данном тексте человеческий род.

⁵⁴ Буквально: «дочь природы единство Троица» (בְּתוּלַת קְיָנָא יְהוָה הַיְחָדָוּתָא (bat kyānā² ihidāyūtā² tūtāyūtā²)).

⁵⁵ В масоретском тексте (Biblia Hebraica Stuttgartensia (K. Elliger, W. Rudolph. Stuttgart, 1997. S. 684)), Септуагинте (Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece

БИБЛИОГРАФИЯ

- Мейендорф И., прот. 1997 — *Мейендорф И., прот.* Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение / Пер. Г. Н. Начинкин, ред. И. П. Медведев, В. М. Лурье. СПб., 1997 (Subsidia Byzantinorossica 2). [*Mejendorf I., prot. Zhizn' i trudy sv. Grigoriia Palamy: Vvedenie v izuchenie (Life and Works of St. Gregory Palamas: Introduction to the Study) / Per. G. N. Nachinkin, , red. I. P. Medvedev, V. Lourié. Saint Petersburg, 1997 (Subsidia Byzantinorossica 2).*]
- Сидоров 1994 — *Сидоров А. И.* Евагрий Понтийский: жизнь, литературная деятельность и место в истории христианского богословия // *Евагрий, авва.* Творения: Аскетические и богословские трактаты / Перевод, вступ. ст. и ком. А. И. Сидорова. М., 1994. С. 5–75. [*Sidorov A. I. Evagrii Pontiiskii: zhizn', literaturnaia deiatel'nost' i mesto v istorii khristianskogo bogosloviiia (Evagrius of Pontus: life, literary work and its place in the history of Christian theology) // Evagrii, avva. Tvoreniia: Asketicheskie i bogoslovskie traktaty (Evagrius, Abba. Works: Ascetic and theological treatises) / Pervod, vstup. st. i kom. A. I. Sidorova. Moscow, 1994. P. 5–75.*]
- Фокин 2007 — *Фокин А. Р.* Евагрий Понтийский // ПЭ. 2007. Т. 16. С. 557–579. [*Fokin A. R. Evagrii Pontiiskii (Evagrius of Pontus) // Pravoslavnaia Enciklopediia (Orthodox Encyclopedia). 2007. T. 16. P. 557–579.*]
- Frankenberg 1912 — *Frankenberg W.* Evagrius Ponticus. B., 1912 (Abhandlungen der Königlich Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. NF 13/2).
- Gabriel (Bunge) 1986 — *Evagrius Pontikos.* Briefe aus der Wüste / Eingeleit., übersetz., komment. von G. Bunge. Trier, 1986.
- Muyldermans 1952 — *Muyldermans J.* Evagriana syriaca. Textes inédits du British Museum et de la Vaticane. Louvain, 1952.
- Muyldermans 1946 — *Muyldermans J.* Sur les séraphins et sur chérubins d'Évagre le Pontique dans les versions syriaque et arménienne // Mus. 1946. Vol. 59. P. 367–379.
- Sokoloff 2009 — A Syriac Lexicon. A translation from the latin, correction, expansion and update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum / Ed. M. Sokoloff. Winona Lake, 2009.
- Payne-Smith 1879 — Thesaurus Syriacus / Ed. R. Payne-Smith. Oxford, 1879.
- Григорян 2014 — Գրիգորյան Ա. Եվագր Պոնտացիի հայ մատենաարարչյան մեջ, Երևան, 2014. (*Григорян А.* Евагрий Понтийский в армянской лите-

- ратуре: диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Ереван, 2014 (машинопись).] [*Grigorjan A. Evagrii Pontijskij v armjanskoj literature: dissertacija na soiskanie stepeni kandidata istoricheskikh nauk (Evagrius Ponticus in the Armenian Literature: Thesis for PhD degree in History)*. Erevan, 2014 (typewritten edition).]
- Кеоскерян 2008 — Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի Երևան. Հատ. Դ. / Կազմ. Ա. Քեօշկերեան, Կ. Սուքիասեան, Յ. Քեօսեան. Երևան, 2008. [Генеральный каталог армянских рукописей Матенадарана имени Маштоца / Сост. А. Кеоскерян, К. Сукиасян, А. Кеосеян. Ереван, 2008. Т. 4.]
- Еганян 2009 — Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի Երևան. Հատ. Ե. / Կազմ. Օ. Եգանեան. Երևան, 2009. [Генеральный каталог армянских рукописей Матенадарана имени Маштоца / Сост. О. Еганян. Ереван, 2009. Т. 5.]
- Тер-Варданян 2012a — Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի Երևան. Հատ. Զ. / Խմբագ. Գ. Տէր-Վարդանեանի. Երևան, 2012. [Генеральный каталог армянских рукописей Матенадарана имени Маштоца / Ред. Г. Тер-Варданян. Ереван, 2012. Т. 6.]
- Тер-Варданян 2012b — Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի Երևան. Հատ. Է / Խմբագ. Գ. Տէր-Վարդանեանի. Երևան, 2012. [Генеральный каталог армянских рукописей Матенадарана имени Маштоца / Ред. Г. Тер-Варданян. Ереван, 2012. Т. 7.]
- Саркисян 1907 — Վարք եւ մատենագրութիւնք սրբոյ հարն Եւագրի Պննտացոյ աշխատասիրութեամբ եւ ծանօթութեամբք ի յոյս ընծայեաց Բ. Սարգիսեան. Վենետիկ, 1907. Էջ 363—364 (Жизнь и творения святого отца Евагрия Понтийского / Изд. Б. Саркисян. Венеция, 1907.) [*Zhizn' i tvorenija svjatogo otca Evagria Pontijskogo (The Life and Writings of Saint Evagrius Ponticus)* / Izdanie B. Sarkisjana. Venice, 1907.]

ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

- Евагрий 1750. О помыслах* — Գիրք ութն խորհրդոց մեղաց արարեալ սրբոյ հորն Եւագրեայ եւ հաւարեալ ի մի յոգնաջան երկամբ Մատթեոսի վարդապետի բնասիրի, Կոնստանտինուպոլ, 1750. [Книга о восьми греховных помыслах, написанная святым отцом нашим Евагрием и собранная воедино усердным трудом ученого вардапета Матфея. Константинополь, 1750.]

- Евагрий Понтийский* 2009 – *Евагрий Понтийский*. Послание к Мелании / Пер. Ю. Н. Аржанов // Антология восточно-христианской богословской мысли: Ортодоксия и гетероксия. М. – СПб., 2009. Т. 1. [*Evagrii Pontiiskii. Poslanie k Melanii (Letter to Melania)* / Per. Ju. N. Arzhanov // *Antologija vostochno-khristianskoi bogoslovskoi mysli: Ortodoksiia i heteroksiia (Anthology of Eastern Christian theological thought: Orthodoxy and heterodoxy)*. Moscow – Saint Petersburg, 2009. T. 1.]
- Иоанн Мосх* 1915 – *Иоанн Мосх*. Луг духовный / Пер. прот. М. Хитров. Сергиев Посад, 1915. [*Ioann Mosh. Lug duhovnyi (Spiritual pasture)* / Per. prot. M. Hitrov. Sergiev Posad, 1915.]
- Муравьев 2008 – *Мар Исхак с горы Матут (Преподобный Исаак Сирин)*. Воспламенение ума в духовной пустыне / Пер. А. В. Муравьев, ред. Д. А. Поспелов. Святая гора Афон – М., 2008. [*Mar Ishak s gory Matut (Prepodobnyi Isaak Sirin). Vosplamnenie uma v duhovnoj pustyne (Inflammation of the mind in a spiritual desert)* / Per. A. V. Murav'ev, red. D. A. Pospelov. Svjataja gora Afon – Moscow, 2008.]
- Peshitta. Isaiah 1993 – The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version. Part III, fascicle I. Isaiah / Ed. S. P. Brock. Leiden – New York – Köln, 1993.

Abstract

Evagrius of Pontus. About seraphim and cherubim (Preface, publication of the Ancient Armenian text and translation from Ancient Armenian by deacon Sergius Panteleev, translation from Syriac by deacon Nicolas Shablevsky)

This is a publication of a Russian translation of two works of Evagrius of Pontus: “On seraphim” and “On the cherubim”, as well as a publication of the Armenian text on the basis of manuscripts. Since the Armenian text was published with errors which hampered the understanding of the text, a new edition of the Armenian text is given based on unpublished manuscripts. The Syrian text is translated according to the edition in Muséon.

Keywords: seraphim, cherubim, Evagrius of Pontus, Armenian literature, Syrian literature, Armenian manuscript tradition.

ИОСИФ ХАЗЗАЙЯ

ПОСЛАНИЕ О РАЗЛИЧНЫХ ДЕЙСТВИЯХ
БЛАГОДАТИ [, БЫВАЮЩИХ]
У ПОДВИЖНИКОВ¹

ПЕРЕВОД С СИРИЙСКОГО М. Г. КАЛИНИНА,
ПРИМЕЧАНИЯ А. М. ПРЕОБРАЖЕНСКОГО

УДК 248.143 (801.82)

Аннотация

Впервые для русскоязычного читателя публикуется перевод с сирийского языка послания о различных действиях благодати Иосифа Хаззайя, восточносирийского мистика и богослова VIII века. В предисловии к переводу рассматривается рукописная традиция сирийского текста послания и существующие переводы на современные европейские языки.

Ключевые слова: Восточносирийская мистика, Иосиф Хаззайя, Авдишо Хаззайя, действие благодати, место ясности, созерцание.

Данное послание сохранилось как в составе корпуса писем, написанном именами мар Сабы (Старца), мар Иоанна Сабы (Старца), Иоанна Дальятского или Иоанна бар Пенкайе² (*Послание 48³*), критическое издание которого подготовил о. Робер Бёле, так и под именем мар Авдишо Хаззайя в кодексах Mingana syr. 47, Baghdad, Chaldean Monastery Dawra syr. 680 (*olim Notre-Dame des Semences / Vosté 237*) и трех его поздних копиях⁴. Текст известен в 19 рукописях:

¹ См. русский перевод предшествующего послания: Калинин, Преображенский 2016.

² Об атрибуции этого корпуса в рукописной традиции см.: Beulay 1978. P. 87–88.

³ Beulay 1978. P. 248–255.

⁴ Рукописи Baghdad, Chaldean Monastery Dawra syr. 681 (*olim Notre-Dame des Semences / Vosté 238*), Vat. syr. 509, Mingana syr. 601.

Востоносирийские манускрипты:

- Baghdad, Chaldean Monastery Dawra syr. 680 (olim Notre-Dame des Semences / Vosté 237) (1288/9 г.), Багдад, Ирак. Библиотека халдейского монастыря Даура; размер 13,5 × 20,5 см.⁵.
- Baghdad, Chaldean Monastery Dawra syr. 681 (olim Notre-Dame des Semences / Vosté 238) (1909 г.), Багдад, Ирак. Библиотека халдейского монастыря Даура; размер 29 × 41 см.⁶.
- Vat. syr. 509 (1928 г.), Ватикан, Ватиканская библиотека; размер 25,8 × 37,5 см.⁷.
- Mingana syr. 601 (17 декабря 1932 г.), Бирмингем, Великобритания. Научная библиотеки имени Эдварда Кэдбери Бирмингемского университета, собрание А. Минганы; размер 24,7 × 37 см.⁸.
- Mingana syr. 47 (1907 г.), Бирмингем, Великобритания. Научная библиотеки имени Эдварда Кэдбери Бирмингемского университета, собрание А. Минганы; размер 20,3 × 28,2 см.⁹.

Западносирийские манускрипты:

- BL Add. 14,729 (olim British Museum 832) (1172/3 гг.), Лондон, Великобритания. Британская библиотека; размер 12,1 × 16,5 см.¹⁰.
- BL Or. 4074 (XV в.), Лондон, Великобритания. Британская библиотека¹¹.
- Mardin, Church of the Forty Martyrs, Orth. 417 (март 1474 г.), Мардин, Турция. Библиотека Церкви Сорока Мучеников; размер 17,5 × 22 см.¹².
- Mardin, Church of the Forty Martyrs, Orth. 418 (1470/1 г.), Мардин, Турция. Библиотека Церкви Сорока Мучеников; размер 13,5 × 19 см.¹³.

⁵ Vosté 1929. P. 91–92.

⁶ Ibid. P. 92.

⁷ Van Lantschoot 1965. P. 41.

⁸ Mingana 1933. Col. 1150–1151.

⁹ Ibid. Col. 131.

¹⁰ Wright 1871. P. 863.

¹¹ Margoliouth 1899. P. 23–24.

¹² См.: <http://www.vhmm1.us/research2014/catalog/detail.asp?MSID=137628>.

¹³ Там же.

- Aleppo Orth. 102 (XV в.), Алеппо, Сирия. Библиотека церкви мар Георгия¹⁴.
- Mar Mattai 27 (1484/5 г.), Ирак. Библиотека монастыря Мар-Маттай¹⁵.
- Harvard syr. 42 (*olim* Semitic Museum 3968) (XV в.)¹⁶, Кембридж, США. Библиотека Гарвардского университета¹⁷.
- Pamrakuda, Konat syr. 303 (XVIII в.), Пампакуда, Индия. Частная коллекция семьи Конат; размер 15 × 22 см¹⁸.
- Cambridge Add. 1999 (1573 г.), Кембридж, Великобритания. Кембриджская университетская библиотека; размер 13,6 × 17,8 см¹⁹.
- Harvard syr. 115 (1889 г.)²⁰, Кембридж, США. Библиотека Гарвардского университета²¹.
- Damascus Patr. 10/5 (1898 г.), Дамаск, Сирия. Библиотека патриархата Сирийской ортодоксальной церкви; размер 20 × 28 см²².
- Sharfe Rahmani syr. 232 (1901 г.), Шарфе, Ливан. Библиотека патриархата Сирийской католической церкви.
- Sharfe Rahmani syr. 310 (1905/6 г.), Шарфе, Ливан. Библиотека патриархата Сирийской католической церкви.

¹⁴ Vööbus 1975. P. 268. Примеч. 16.

¹⁵ С этой рукописи в кон. XIX — нач. XX века были сделаны три копии: Harvard syr. 115, Sharfe Rahmani syr. 232, Mingana syr. 7 (Beulay 1978. P. 264–265).

¹⁶ Согласно замечанию в онлайн-каталоге библиотеки Гарвардского университета, данный кодекс ошибочно указан в работах Бёла, как Harvard syr. 30 (<http://id.lib.harvard.edu/aleph/007583217/catalog>): «Detailed description of ff. 1–102 by R. Beulay in *Patrologia Orientalis* 39:3, pp. 268–272. (It is wrongly called “Harvard Syr. 30”)». Тем не менее, на первой странице рукописи, в правом верхнем углу имеется пометка «Syr. Ms. № 30» (ср. описание Н. Хайят: «42 (в прошлом 30)», Khaуayut 2007. P. 34). Выыбус датирует этот манускрипт XVII/XVIII вв. (Vööbus 1975. P. 269. Примеч. 21).

¹⁷ Beulay 1978. P. 270–271.

¹⁸ См.: <http://www.vhmmml.us/research2014/catalog/detail.asp?MSID=137601>.

¹⁹ Wright 1901. P. 465.

²⁰ У Бёла этот кодекс значится как Harvard syr. 109 (Beulay 1978. P. 265–266).

²¹ См.: <http://id.lib.harvard.edu/aleph/009275496/catalog>.

²² Dolabani, Lavenant, Brock, Samir 1994. P. 599.

- Mingana syr. 7 (17 мая 1906 г.), Бирмингем, Великобритания. Научная библиотеки имени Эдварда Кэдбери Бирмингемского университета, собрание А. Минганы; размер 14,3 × 20,8 см²³.

Существуют переводы на немецкий²⁴, английский²⁵ и арабский²⁶ языки, сделанные на основе критического издания.

²³ Mingana 1933. Col. 24.

²⁴ Gabriel (Bunge) 1982. P. 213–218.

²⁵ Hansbury 2006. P. 282–290.

²⁶ Kessel, Pinggéra 2011. P. 158.

МАР АВДИШО ХАЗЗАЙИ¹:
О РАЗЛИЧНЫХ ДЕЙСТВИЯХ БЛАГОДАТИ
[, БЫВАЮЩИХ] У ПОДВИЖНИКОВ (PĀLŌNĒ)²

Читатель, собери свой ум!

1. Я прочел о тайне, которая была сокрыта в твоём послании, о усердном подвижнике, и моя душа исполнилась радостью и неизречённым ликованием.

2. Ибо любовь твоя написала мне: «Я вижу, как иногда солнце восходит к зениту³, а вся твердь⁴ [сердца] полна звезд. И сияние их скрывает свет солнца, так что его не видно. А [потом] я вновь зрю солнце без звезд, ибо солнечный свет скрывает прекрасное сияние звезд, так что их не видно. А иногда я [опять] вижу сияние звезд без солнечного света. Порой же я вижу, что и лунный диск целиком заполнен звездами. А иногда я вижу, как он солекается звезд и остается один»⁵.

3. И относительно сего ты сомневаешься, [полагая] что зришь заблуждение, как я понял из чтения твоего послания. И ты обратился ко мне, убеждая⁶ изложить в письме тайны сих действий и послать тебе. И также я, о возлюбленный, видя твоё смирение, покоряюсь любви твоей и пишу⁷ о некоторых этих действиях из пережитого мною опыта, о некоторых же — по рассказу заслуживающих доверия людей, кото-

¹ Таково надписание в манускрипте Vat. syr. 509. В корпусе «Посланий» Иоанна Дальятского это 48-е письмо: «Послание того же инока к одному из усердных братьев о различных действиях благодати [, бывающих] у подвижника» (Beulay 1978. 500 [248]–507 [255]).

² Букв. «трудник».

³ Букв. «в высшее место».

⁴ Из § 5 этого послания следует, что речь идет отнюдь не о восприятии физических феноменов посредством телесного зрения, а об умном созерцании в сердечной клетке.

⁵ Ср.: *Евагрий Понтийский*. Главы о ведении 2, 90 (Guillaumont 1958. P. 96–97).

⁶ Букв. «привел мне убеждение».

⁷ В оригинале использована конструкция с *kaḏ*, выражающая добавочное действие. Прагматически близким способом ее передачи на русский язык был бы в данном случае дееспричастный оборот. Поскольку в русском языке не образуется дееспричастие от глагола «писать», мы передали конструкцию *kaḏ... kaṭeb-nā* через глагол в настоящем времени.

рым были вверены подобные сим тайны, и сообщаю твоей любви [об этих действиях].

4. Многообразны действия благодати в чистом сердце и в уме (hawnā), достигшем «места ясности (ʔatrā d-šaruūtā)»⁸. Ибо все действия, которые ты мне перечислил, относятся по [присущему им] ведению к трем степеням ума (madfā). Первая есть [степень] чистоты, которая свойственна бесстрастию души. Другая — [степень] ясности (šaruūtā) ума. Действие же третьей [степени] — превыше чистоты и ясности.

5. Относительно же сказанного тобой: «Иногда я вижу, как солнце восходит к зениту, а это место полно звезд⁹, сияние которых ярче¹⁰ солнечного света», — это то действие превыше чистоты и ясности, которое есть видение (hzātā) света Святой Троицы. Звезды же, превосходящие яркостью¹¹ солнечный свет, которые были тебе видны в оном месте, суть помышления (sukkālē) будущего века, которые из-за своей тонкости не могут быть выражены словами¹². Именно они восприимлют свет от солнца, и благодаря их сиянию солнце видимо для ума, а [самого] солнечного диска, коий есть зрак (hzātā) нашего Спасителя, в это время не видно, потому что ум (hawnā) пребывает в оцепенении (meṭbalhā) от сияния при видении звезд¹³, ибо [именно] звезды суть причина видения (hzātā) солнца на тверди сердца в это время.

6. Относительно же сказанного тобой: «Я вижу солнце без звезд, ибо красота солнечного света препобедила звезды и их не видно в это время», — это действие превосходит то первое, ибо здесь уму виден сей самый (hū) диск *Солнца правды*¹⁴, и ум стоит в изумлении, так что не может в нем быть движения помысла ни о домостроительстве Спа-

⁸ Ср.: Book of Paradise. Thesayings of the Fathers 15. 472 (Budge 1904. P. 956, англ. пер.; Budge 1904. P. 494, сир. текст); Шемон д-Тайбуте. Книга благодати 7. 67 (Vat. syt. 562. F. 206v–207r).

⁹ Букв. «в высшее место, а оно полно звезд».

¹⁰ Букв. «сильнее».

¹¹ Букв. «силой».

¹² Букв. «не идут в сочетание слов».

¹³ Букв. «в свете видения звезд».

¹⁴ Ср. Мал. 4, 2.

сителя нашего, ни о тайне нового века¹⁵, но только свет славы Господа нашего виден уму.

7. Таковы два действия, свойственные [тому] месту, которое выше естества.

О втором действии благодати в уме

8. Звезды же, о коих ты сказал, о брат мой, что зришь их без солнечного света, — это место чистоты, называемое бесстрастием души. Звезды [сии] суть помышления (sukkālē) о тварных природах¹⁶. Причиной их явления внутри ума являются сии [три вещи]: чтение Писаний и научение от других [людей] и от ангела-хранителя¹⁷. И, коротко говоря, эти звезды суть действие природных семян¹⁸ — тех, которые нашими отцами именуются вторым естественным созерцанием¹⁹. В этом месте не виден диск солнца, но только лишь его свет.

О третьем действии благодати в уме

9. Луна же, о которой ты сказал, что иногда видно, как ее диск наполнен звездами, есть созерцание бестелесных (teʔoriyā dlāgšom)²⁰, которое зрится в месте ясности. Звезды же, которыми он наполнен, — это действие второго [умного] чувства души²¹, принимающего от них

¹⁵ См.: 3 Езд. 7, 50; 3 Езд. 7, 112–114; 3 Езд. 8, 1.

¹⁶ Ср.: *Евагрий Понтийский*. Главы о ведении 1, 27; 1, 70; 3, 21 (Guillaumont 1958. P. 28–29, 50–51; 104–105).

¹⁷ Букв. «ангела Промысла».

¹⁸ Ср.: *Евагрий Понтийский*. Главы о ведении 1, 40 (Guillaumont 1958. P. 36–37).

¹⁹ Ср.: *Евагрий Понтийский*. Главы о ведении 3, 84 (Guillaumont 1958. P. 132–133).

²⁰ Ср.: *Евагрий Понтийский*. Главы о ведении 1, 27; 3, 52 (Guillaumont 1958. P. 28–29, 118–119).

²¹ См.: *Евагрий Понтийский*. Главы о ведении 2, 35. Версия S₁: «Ум также обладает пятью духовными чувствами (teḡššē), коими он зрит и чувствует [божественные] помышления (sukkālē) о тварных [вещах]. Итак, зрение показывает ему подлинное (ʔaʔksuḡrāne) бытие вещей (šəḡwāḡā); слухом же он приемлет логосы о них; посредством же обоняния он услаждается святым благоуханием, в коем нет искаженного смешения, — при том что [и умное] небо устен его услаждается сими [вещами]. Посред-

помышления вѣдения (sukkālē d-idaftā). В это время действие есть у первого и у второго [умного] чувства, ибо первое [умное чувство] есть видение света диска, а звезды суть действие второго [умного] чувства.

10. Когда же ты видишь лунный диск, совлекающийся звезд, в сие время то же самое созерцание открывается (meḥzē) уму без помышлений (sukkālē), то есть имеет место действие не второго, а только первого [умного] чувства. Ведь действие, при котором лунный диск наполнен звездами, намного превосходит то, при котором он совлекается звезд.

11. И опять в первом месте ум выглядит облеченным в безвидный свет (nuhgā d-lā dmū)²²; во втором — душа становится огневидной²³; в третьем же — ум во время молитвы выглядит облеченным в подобие сияния кристалла²⁴, которое отцы наши называют местом ясности.

12. Опять же, о возлюбленный души моей, во время молитвы душа выглядит подобной сапфиру²⁵ или небесному цветку. Это образ (ḥezwā), свойственный месту естества. А иногда состояние ума выглядит смешанным со светом и огнем. Это образ (ḥezwā), свойственный месту ясности. И опять состояние ума во время молитвы выглядит подобным небесному свету. Это образ, свойственный тому месту, что превыше естества. И это то, о чем сказал святой Евагрий: «Ум иногда стран-

ством же осаязания он с точностью примет истинное удостоверение в сих [вещах]». Версия S₂: «Ум также обладает пятью духовными чувствами (margśānwātā), кони он ощущает сродные себе вещи (hulas (= ὕλη) ḥyānāyūāṭēh). И так, [умное] зрение являет ему неприкрыто (ṣarṭellāḥī) умопостигаемые деяния (suḡrānē metyaḡānē), слухом же он примет логосы о них; благоуханием же, чуждым всякого искажения, услаждается обоняние[ума]; сладость же (букв. «от сладости») сих [вещей] приемлют уста; посредством же осаязания он [ум] уверяется, получая удостоверение в [умопостигаемых] деяниях (taḥwīṭāḍīlhond-suḡrāne)» (Guillaumont 1958. P. 74–75).

²² См.: *Евагрий Понтийский*. Мысли 21 (Frankenberg 1912. P. 440–441; сирийский текст и обратный перевод на греческий) — «безвидный свет»; *Пс.-Нил*. Мысли 22 (Muyltermans 1931b. P. 376; греческий текст) — «безвидное состояние»; Там же, 22 (Muyltermans 1931a. P. 60; латинский текст) — «безвидное состояние».

²³ Букв. «вид души (hzāṭāhd-narṣā) становится огненным».

²⁴ См.: *Иез.* 1, 22; *Откр.* 4, 6; *Откр.* 21, 11; *Откр.* 22, 1.

²⁵ См.: *Исх.* 24, 9–11; *Иер.* 4, 7; *Иез.* 1, 26; *Иез.* 10, 1. Ср.: *Евагрий Понтийский*. Мысли 2 (Frankenberg 1912. P. 424–425); *Евагрий Понтийский*. Послание 39 (Frankenberg 1912. P. 592–593); *Евагрий Понтийский*. О помыслах 39 (Géhin 1998. P. 286–287).

ствует от помышления к помышлению и от созерцания к созерцанию и опять восходит от видения созерцания к видению безвидного света»²⁶.

13. Когда же все эти дарования пройдут через твой ум, познай, что ты стоишь на месте ясности, которое отцы наши называют «землей обетованной»²⁷. Первый образ (ḥezwā) есть видение (ḥzāṭā), свойственное созерцанию телесных, которое сопутствует образу (ḥezwā) чистоты. Смещение света и огня есть образ (ḥezwā) места ясности, который есть видение, свойственное созерцанию бестелесных. А тот небесный образ (ḥzāṭā) есть видение (ḥzāṭā) света Святой Троицы.

14. Итак, возлюбленный мой, в той мере, в какой открывалась [нам] тайна сих действий, открыли мы [ее] перед тобой. Ведь есть различные действия благодати, бывающие в душе, которые невозможно начертать на письме. Только тот, кто очищается от страстей, на деле принимает их в душе своей, посему ты, любезный возлюбленный наш, стяжи себе смирение, и любовь, и пост, и молитву, и ночное бдение вместе с верой и терпением скорбей. И молись Господу нашему, дабы он соделал тебя сосудом любви для Себя и обиталищем дара действий Своих. И о нас молись с любовью, да совершит Господь наш подвиг по воле Своей. Аминь.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Dolabani, Lavenant, Brock, Samir 1994 — *Dolabani F., Lavenant R., Brock S. P., Samir K.* Catalogue des manuscrits de la bibliothèque du patriarcat Syrien Orthodoxe à Homs (auj. à Damas) // *Parole de l'Orient*. 1994. Vol. 19. P. 555—661.
- Frankenberg 1912 — *Frankenberg W.* Evagrius Ponticus. B., 1912 (Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. NF 13/2).
- Kessel, Pinggéra 2011 — *Kessel G. M., Pinggéra K.* A Bibliography of Syriac Ascetic and Mystical Literature. Leuven — P. — Walpole, MA, 2011 (Eastern Christian Studies 11).

²⁶ Ср.: *Евагрий Понтийский*. Мысли 21 (Frankenberg 1912. P. 440—441; сирийский текст и обратный перевод на греческий).

²⁷ Ср. Евр. 11, 9.

- Margoliouth 1899 — *Margoliouth G.* Descriptive list of Syriac and Karshuni MSS in the British Museum acquired since 1873. L., 1899.
- Mingana 1933 — *Mingana A.* Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts. Cambridge, 1933 (Syriac and Garshūni Manuscripts 1).
- Muyldermans 1931a — *Muyldermans J.* Euagriana // Mus. 1931. Vol. 44. P. 37–68.
- Muyldermans 1931b — *Muyldermans J.* Note additionnelle à: Euagriana // Mus. 1931. Vol. 44. P. 369–383.
- Van Lantschoot 1965 — *Van Lantschoot A.* Inventaire des manuscrits syriaques des fonds Vatican (490–631). Barberini oriental et Neofiti. Città del Vaticano, 1965 (Studi e testi 243).
- Vosté 1929 — *Vosté J.-M.* Catalogue de la bibliothèque syro-chaldéenne du Couvent de Notre-Dame des Semences près d'Alqoş (Iraq). R. — P., 1929.
- Vööbus 1975 — *Vööbus A.* Die Entdeckung wichtiger Urkunden für die syrische Mystik: Jōhannān von Dālajā // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 1975. Bd. 125. № 2. S. 267–269.
- Wright 1871 — *Wright W.* Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum acquired since the year 1838. L., 1871. Vol. 2.

ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

- Калинин, Преображенский 2016 — *Иосиф Хаззайя.* Письмо о действии [, происходящем] от благодати / Перевод с сирийского М. Г. Калинина, примечания А. М. Преображенского // БВ. 2016. № 20–21. Вып. 1–2. С. 327–341. [*Iosif Khazzaiia.* Pis'mo o deistvii [, proiskhodiashchem] ot blagodati (Epistle concerning the effect, [coming] from grace) / Perevod s siriiskogo M. G. Kalinina, primechaniia A. M. Preobrazhenskogo // Bogoslovskii Vestnik (Theological Herald). 2016. № 20–21. Вып. 1–2. P. 327–341.]
- Beulay 1978 — La Collection des lettres de Jean Dalyatha / Ed., trad. R. Beulay. Turnhout, 1978 (PO 180 (39.3)).
- Budge 1904 — The Book of Paradise: being the histories and sayings of the monks and ascetics of the Egyptian desert / Ed. E. A. W. Budge. L. — Leipzig, 1904. Vol. 2.
- Gabriel (Bunge) 1982 — *Rabban Jausep Ḥazzaya.* Briefe über das geistliche Leben und verwandte Schriften: Ostsyrische Mystik des 8. Jahrhunderts / Eingel. u. übers. von G. Bunge. Trier, 1982 (Sophia 21).

- Géhin 1998 — *Évagre le Pontique. Sur les pensées* / Ed. du texte grec, intr., trad., notes et index par P. Géhin, C. Guillaumont, A. P. Guillaumont. P., 1998 (SC 438).
- Guillaumont 1958 — *Guillaumont A. Les six Centuries des «Kephalaia gnostica» d'Évagre le Pontique.* P., 1958 (PO 28/1).
- Hansbury 2006 — *Hansbury M. T. The Letters of John of Dalyatha.* Piscataway (New York), 2006 (Texts from Christian Late Antiquity 2).
- Khayyat 2007 — *Jean de Dalyatha. Les Homélie I—XV* / Ed., trad. N. Khayyat. Antélias, Liban, 2007 (Sources Syriaques 2).

Abstract

Joseph Hazzaya. On the various effect of grace [, which] ascetics achieve (Translated from Syrian by M. G. Kalinin, notes by A. M. Preobrazhensky)

For the first time for the Russian-speaking reader, a translation from Syrian is made of the epistle concerning the various actions of grace by Joseph Hazzaya, an East Syrian mystic and theologian of the VIII century. In the preface to the translation, the A. considers the handwritten tradition of the Syrian text of the epistle and the existing translations into modern European languages.

Keywords: East Syrian mysticism, Joseph Hazzaya, Avdisho Hazzay, action of grace, place of clarity, contemplation.

ОТДЕЛ III
АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ И ПУБЛИКАЦИИ

ПУБЛИКАЦИИ

МОНАХ АГАФОДОР

ОРГАНИЗАЦИЯ КАТОЛИЧЕСКОГО
МОНАШЕСКОГО ОРДЕНА
СВЯТОГО АВГУСТИНА

ПУБЛИКАЦИЯ В. В. КОСТЫГОВА, А. В. ЛАРИОНОВА

УДК 271.4

Аннотация

Публикация посвящена описанию жизни, организации и миссии католического монашеского ордена святого Августина — ассумпционистов (лат. *Congregatio Augustinianorum ab Assumptione*), конгрегации Успения Богоматери. Автор публикации жил на рубеже XIX—XX веков в районе Стамбула Кадыкёй и стал очевидцем деятельности конгрегации ассумпционистов, основанной французским священником Эммануэлем д'Альзоном в 1845 году в Южной Франции. В описании монаха Агафодора эта монашеская конгрегация расширительно именуется орденом святого Августина. В своей заметке он описывает деятельность ордена на территории Болгарии и Турции, правила и организацию внутренней жизни, распорядок дня в общине, обряд посвящения в различные степени братства, процедуру рукоположения в священный сан и архиерейского служения. Весьма подробные описания предоставляют ценную информацию для интересующихся историей католических монашеских орденов, как и в целом историей гатолицизма.

Ключевые слова: ассумпционисты, орден святого Августина, история Римо-католической церкви, католическая миссия на Балканах, Святая гора Афон, Стамбул.

В архиве Русского Пантелеимонова монастыря хранится рукопись иеромонаха о. Агафодора (Буданова) под названием «Организация католического монашеского ордена св. Августина» за 1900 г. Рукопись представляет из себя каллиграфическую скоропись одного почер-

ка, 11 листов без переплета и внесена в печатный каталог Славяно-русских рукописей Русского Свято-Пантелеимонова монастыря (№ 1001. А004973)¹.

Возникновение рукописи, возможно, связано с пребыванием отца Агафодора в Константинополе, где располагались отделения ордена св. Августина в старой европейской части города.

Пантелеимоновский монастырь располагал своим подворьем в османской столице, в портовом квартале Галата (ныне Каракей). Обладая значительными человеческими ресурсами, русская обитель помогала, чем могла, императорскому посольству: певчие пели в посольской церкви, монахи занимались обеспечением паломников из России, а после открытия русской больницы в Константинополе бесплатно работали там на постоянной основе. Представители монастыря постоянно контактировали с Константинопольской патриархией и были надежными информаторами посольства обо всех событиях, происходивших в Православных Восточных Церквях. Таким информационным докладом и является публикуемая рукопись из архива обители².

Автор рукописи, иеромонах Агафодор (в миру Александр Иванович Буданов) родился 18 января 1845 года в московской купеческой семье. Вместе со старшим братом Петром (впоследствии иеромонахом Уриилом) весной 1869 года поступил в русскую обитель Святого великомученика Пантелеимона. В 1871 году послушник Александр был пострижен в мантию с именем Агафодор, а затем послан певчим в Константинопольское русское посольство. Когда он вернулся в обитель, вскоре после окончания Русско-турецкой войны, ему пришлось опять ехать в Константинополь — певчим в посольскую церковь. Возвратился он на Святую Гору только в 1882 году.

21 ноября 1882 года отец Агафодор был рукоположен в иеродиакона, а затем 10 апреля следующего года — в иеромонаха. С того времени начинается его деятельность сперва в качестве антипосопа — представителя Пантелеимонова монастыря при Священном Киноте Святой Горы, а затем — и духовника. Прекрасно изучив греческий язык, он с

¹ Ермолай (Чежия), монах 2013. С. 543.

² История Пантелеимонова монастыря 1735–1912. С. 324.

успехом выполнял ответственное послушание в Киноте. Потрудившись в Карее около 10 лет, отец Агафодор по болезни (бронхит) должен был оставить это послушание. Однако важнейшей заслугой отца Агафодора можно считать его духовничество над русской монашеской братией Афона. На этом святом и ответственном поприще он не имел себе равных. Всегда добрый, внимательный и ласковый к окружающим, он сумел привлечь к себе сердца многих иноков — как новичков-послушников, так и убежденных седидами старцев. Двери его кельи всегда были открыты для желающих очистить свою совесть таинством покаяния. Достойна отдельного упоминания та характеристика, которую оставил отец Агафодор в отношении монашеских нравов августинцев в своей заметке: «Замечательно у них и заслуживает внимание и похвалу то обстоятельство, что умеют держать себя всегда в веселом расположении духа. Спорам и неудовольствиям у них будто и места нет. Каждый из них обладает замечательно умной выдержкой». Очевидно, что эти свойства были присущи и самому отцу-духовнику, за что большинство духовных его чад искренне любили и уважали своего старца³.

В архиве монастыря сохранились многочисленные духовно-нравственные сочинения, сборники из творений святых отцов, составленные отцом Агафодором, и обширная переписка, вынесенная в отдельную опись⁴.

Вот некоторые из его произведений: «Молитвы. Воспоминания. Описание поездки в Иерусалим. Записки духовно-нравственного содержания», 1907 г.; «О молитве и духовном совершенстве», 1900 г.; «Письма духовно-нравственного содержания», 1891—1892 гг.⁵; «История имябожничества», 1914 г.⁶, «Записки о правах и привилегиях Афона» (без даты)⁷, «Дневник военно-политических событий».

³ Сведения по биографии о Агафодора подробнее см.: Афонский отчетник 2012. С. 220—225.

⁴ Опись 40. «Переписка духовника Руссика иеросхимонаха Агафодора (Буданова) с разными лицами за 1875—1920 годы». См.: Каталог Архивного фонда РСГМ 2015. С. 199—205.

⁵ Док. А000605.

⁶ Док. А005309.

⁷ Дело 181. Док. А005500.

1912—1914 гг.»⁸ Прекрасный знаток греческого, отец Агафодор перевел для братии «Четыре главы о помыслах Никодима Святогорца»⁹ и «Греческую грамматику»¹⁰. Некоторые свои рукописи отец Агафодор еще при жизни передал знаменитому духовнику Руссика — своему преемнику отцу архимандриту Кирику (Максимову)¹¹. На форзаце рукописной «Памятной книги»¹² отца Агафодора, куда вошли «Заметки о духовной жизни, заимствованные от разных святых отцов и подвижников благочестия», «Дневник автобиографический», «Описание путешествия в Иерусалим», архимандрит отец Кирик оставил памятную запись: «Рукопись сию унаследовал аз лично от старца иеросхимонаха Агафодора при жизни его пред кончиной Аввы, последовавшей 17 ноября 1920 года. Архимандрит Кирик». Совместно с архимандритом Макарием (Сушкиным) и иеродиаконом Тихоном (Фон Рамбахом), отец Агафодор оставил воспоминания о знаменитом духовнике Русского Пантелеимонова монастыря Иерониме (Соломенцове)¹³, был адресатом писем со стороны игумена Макария (Сушкина)¹⁴ и сам оставил после себя множество писем по различным поводам¹⁵.

После смерти грамматика и библиотекаря отца Матфея (Ольшанского) отцу Агафодору пришлось заместить его и трудиться на послушании библиотекаря.

17 ноября 1920 года после 50-летней иноческой жизни отец Агафодор отошел в вечность.

⁸ Док. А000470.

⁹ Док. А005287.

¹⁰ Док. А005286. Там же. С. 47, 50, 69, 71.

¹¹ Архимандрит Кирик (Константин Никифорович Максимов 1864—1938 г.) Послушание проходил на подворье в Одессе — настоятелем, в обители — духовником. В 1931 году во время поездки в Сербию по указу патриарха Варнавы назначен духовником всего белградского духовенства. В архиве монастыря сохраняется сборник проповедей, поучений, статей, духовных записок архим. Кирика. См.: Каталог Архивного фонда РСГМ 2015. С. 73, 75.

¹² Док. А000502.

¹³ Дело 8. Док. А003932.

¹⁴ Дело 15. Док. А003942.

¹⁵ Там же. С. 135, 165.

Установить точно, при каких обстоятельствах была создана рукопись «Организация католического монашеского ордена св. Августина», не удалось. Отец Агафодор постоянно поддерживал переписку с настоятелями Константинопольского подворья, настоятелем посольской церкви архимандритом Арсением (Изотовым), учащимися Халкинской Богословской школы, директором Русского археологического института в Константинополе Ф. И. Успенском и др.

Место написания — Кадыкей, в азиатской части Царьграда. Там располагался монастырь августинцев, греческий храм Святой Евфимии, греческая церковь Святой Троицы, армянские церкви и синагога. Одним из самых примечательных упоминаний автора является его описание различных степеней посвящения в братство, которые несут на себе явный отпечаток влияния на них греческого православного окружения.

В изображении монаха Агафодора описываемый им орден представляется в качестве одного из современных и новых орденов католической Церкви, поскольку учрежден он был лишь за 55 лет до написания его заметки, датированной 1900 годом¹⁶. Действительно, история ордена начинается с пастора Эммануэля д'Альзона, который посвятив себя обучению юношества, основал в городе Ним, на юге Франции, колледж в честь Успения Богородицы (Assumption College) и в 1845 году сделал его местом рождения и центром религиозной конгрегации ассумпционистов¹⁷. Согласно замыслу д'Альзона, Церковь сама призвана давать обучение и подготавливать из молодежи будущую церковную и светскую элиту, что должно было привести к согласию веры и культуры в ответ на растущую угрозу безверия и классовый борьбы¹⁸.

После путешествия в Константинополь в 1863 году д'Альзон представил вниманию папской конгрегации «De Propaganda Fide» доклад, по итогам которого в Константинополе, с целью укрепления католического клира, были учреждены семинарии для священников восточ-

¹⁶ Официальная страница конгрегации ассумпционистов в сети Интернет — <http://www.assumptio.org>

¹⁷ Richards 1980. P. 6.

¹⁸ Алтухова 2008. С. 627–630.

ного обряда, а также были открыты начальные и средние школы для усиления католического влияния в целом. Когда это случилось, это привлекло благосклонность папы, и деятельность ассумпционистов на православном Востоке стала ключевой для их миссии¹⁹. Таким образом, миссионерская деятельность ассумпционистов получила развитие в двух направлениях: как проповедь среди протестантов, отколовшихся от Католической церкви, и как проповедь среди восточных православных христиан на территории Османской империи²⁰.

Уже в 1880-м, в год кончины д'Альзона, ассумпционисты имели две начальные школы в Болгарии и открыли свое представительство в Кумкапы, в старом квартале Стамбула, а в дальнейшем учредили миссии в Анкаре, Кадыкее, Бурсе, Измире, Конье и основали собственный новациат на территории Османской империи в Фанараки (1896—1904) и семинарию в Кадыкее (1896—1914)²¹.

Монах Агафодор указывает, что на территории Российской империи в 1900 году у ордена еще не было своего присутствия, несмотря на направленность его миссии на проповедь среди христиан восточного обряда. В России ассумпционисты появились спустя три года, в 1903 году, но так и не сумели продвинуться дальше основания некоего авангарда из-за нежелания российского правительства признавать их учреждения²². Первая их резиденция в России была основана 14 сентября 1903 года, когда в Петербург прибыл пастор Баурейн, что стало воплощением одной из главнейших и наиболее амбициозных идей основателя ордена Эммануэля д'Альзона относительно католической миссии в России. Два года спустя пастор Маниглер основал храм святого Петра в Одессе, превратив давнюю мечту сторонников ордена в реальность. После революции 1917 года большинство иностранных членов конгрегации в России были высланы из страны, и лишь малое число ассумпционистов сохранилось вокруг храма Святого Людовика в Москве²³.

¹⁹ Tavard 1950. P. 482—494.

²⁰ Ibid. P. 483.

²¹ Ibid. P. 483—484.

²² Ibid.

²³ Страница храма Святого Людовика (ул. М. Лубянка, 12/7) в сети Интернет — <http://ru.eglise.ru>. Информацию о деятельности ассумпционистов в России см.

В заключение, можно с уверенностью утверждать, что рукопись монаха Агафодора предоставляет нам уникальные сведения об ордене св. Августина в Константинополе, составленные с позиции выдающегося русского монаха, духовного писателя и духовника, каковым являлся о. Агафодор и является ценным памятником для исследования того, как относились к наследию блж. Августина православные монахи в России и за ее пределами²⁴.

МОНАХ АГАФОДОР.
ОРГАНИЗАЦИЯ КАТОЛИЧЕСКОГО МОНАШЕСКОГО ОРДЕНА
СВЯТОГО АВГУСТИНА

В число новых монашеских орденов Западной церкви, основанных в прошлом столетии, входит и орден св. Августина, основанный в 1845 году некоторым Эммануилом d'Alzon и насчитывающий в настоящее время до восьмисот братьев и сестер. Орден, несмотря на такой небольшой промежуток времени, успел, как численностью членов, так и материально окрепнуть и распространиться по лицу чуть не всей земли. Завел себе массу учреждений во всех европейских государствах, исключая Россию и Грецию, а также и в Америке. Наиболее успехов удалось ему сделать в пределах несчастной Турции и Болгарии, где имеется до тридцати разных домов и школ; в одном Константинополе имеется шесть учреждений: в Кум-Капу два дома для братьев и сестер, с училищами для мальчиков и девочек, в Хайдар-Паше дом для сестер с училищем, в Кади-Кейе монастырь, с громадной церковью и с богословским училищем для своих братьев, в Фанараки два дома для сестер и братьев (последние составляют школу новоначальных); затем имеются учреждения в Адрианополе, Софии, Филиппополе, Варне, Калиполе, Никомидии, Бруссе, Ангии, Икони, Иерусалиме и других местах.

на странице: http://www.assumption-orient.org/histoire/assumptionist_in_Moscow.htm
(дата обращения 09.12.2016).

²⁴ Об этом см.: Дионисий (Шленов), игум. 2013.

Это только одного Августиновского ордена, но всех заведений папских воинов в Турции — громадная цифра, потому что некоторые ордена ведут свое начало почти с первых веков после разделения Церкви на восточную и западную, то есть с X и XI, и число братьев некоторых из них дошло до ужасающих размеров, как, например, доминиканцев около 30000, иезуитов около 25000, францисканцев около 20000, христианского братства около 15000 и т.д. Кроме же Турции, эта армия разных наименований распространена буквально по всему свету, не исключая даже и России, потому что иезуиты имеют кое-что и в Петербурге.

При каждом, почти, ордене имеется, как у Августинцев, воюющая часть и от прекрасного пола, которая состоит с первой половиной в весьма тесной связи в хозяйственном отношении. Братья ежедневно служат литургии и прочие богослужения сестрам, раза по два в неделю проповедывают им слово Божие, исповедывают их, сопровождают их при переездах с места на место, а также в путешествиях. Сестры же, в свою очередь, шьют братьям все одеяния, починяют и стирают белье для них. Кроме сего, если учреждения находятся близко, то и пища готовится для всех общая сестрами в своей кухне, откуда братья берут в свою трапезу. Помимо этой помощи сестер к братьям, они не чуждаются и от педагогической деятельности; большинство их с большим усердием занимается воспитанием девочек и таким образом смело могут названы воинами и сестры, вместе с которыми вся армия папы в совокупности, по словам их, достигает до пяти с половиной миллионов, то есть вдвое больше, чем население всей Греции.

Вот и войей против этих полчищ, полчищ не из простой и темной народности состоящих, а из тонко образованных и строго и умно организованных отрядов, каждый из которых управляется строгими для внутренней связи, но вместе с тем не одинаковыми с другими правилами, безукоризненно всеми исполняемыми!

Хотя правила жизни и управление, а также и деятельность всех орденов не одинаковы между собою, но тем не менее итоги у всех сходятся к общей цели, цели распространения имени и власти безгрешного папы.

Касательно же правил управления и внутренней жизни, орден св. Августина руководствуется следующими порядками.

1) Административно он непосредственно подчинен папе, как и другие ордена. Члены ордена не имеют права быть кардиналами и епископами. Все учреждения ордена разделены на епархии, например, все учреждения, находящиеся в Турции и Болгарии, составляют епархию, в Италии другую, в Испании третью и т.д., и в каждой епархии имеется особый игумен, называемый *le supérieur de province*, которому подчиняются все игумены учреждений в епархии; над всеми же епархиальными состоит общий игумен, называемый *le supérieur général*, который выбирается из среды попов ордена в общем собрании всех игуменов епархиальных и учреждений, кроме женских. Местом (же) постоянного жительства *du supérieur général* раньше был Париж, в настоящее же время в Бельгии. Это произошло полтора года тому назад во время известного всему миру процесса Дрейфуса, когда печать ордена, сильно увлекшись в это дело, резко скомпрометировала защитников Дрейфуса и самое правительство за некоторые упущения и послабления; тогда было этим задето честолюбие правительства, было возбуждено им против ордена судебное дело, оконченное с таким заключением, чтобы уничтожить права и само имя ордена. Конечно, после такого решения правительства генеральному сюрарьеру нельзя было более оставаться в Париже во враждебном лагере, и [он был] принужден со всем своим штабом переселиться в маленький город Бельгии, называемый Бюр. Теперь орден во Франции пока не имеет прав и члены его не могут ходить там в своей форме, но, находясь за границей, везде и всегда пользуются всеми правами французско-подданных и защитой французских послов и консулов, называясь августиновцами. Через несколько времени, вследствие частых перемен в составе правительственного персонала Франции, они надеются прийти вновь в соглашение с правительством и получить прежние права, в чем уже успели сделать кое-какие успехи, как, например, сохранили во Франции право своих печатных органов.

2) При *supérieur général* находится общая касса, куда во времена папской политической власти поступали не малые куши. Теперь же этого нет; в настоящее время материальные средства ордена не осо-

бенно велики, да и доходы также вследствие ослабления как во Франции, так и других странах католического мира религиозных чувств в народе. К источникам доходов можно прибавить литературную деятельность членов ордена, который на свои средства издает двадцать пять разных периодических иллюстрированных изданий, как, например: «Le mois», «Le Noël», «Le pèlerin», «Le petit alumniste», «Echos d'Orient», «Conférence hellon», «Chronique de la bonne presse», а также и одну ежедневную газету «La Croix». Редакторами, сотрудниками и корреспондентами всех этих изданий состоят повсеместно сами братья. Кроме печатных органов, орден имеет собственный большой пароход, под названием «Notre Dame de salut», который кое-когда посещает и Константинополь; в последнее же время французское правительство зафрахтовало его для перевозки войск и сестер милосердия в Китай.

3) Денежное довольствие в учреждениях производится двояко. Дома, при которых содержатся учебные заведения, получают на все потребности от *supérieur général*, а без училищ довольствуются своими доходами, по усмотрении общего эконома в епархии. Братья ордена не имеют права иметь при себе собственных денег, каждый из них получает все общее в натуре, деньги же даются заведывающим хозяйством учреждения только на путевые расходы, по исполнению каких-либо служебных поручений.

4) В орден принимаются почти всегда только молодые люди и не моложе пятнадцати лет. Заявивший желание сделаться братом в ордене сначала должен до трех или четырех месяцев ходить в своих одеждах, знакомясь с уставами ордена, затем, по истечении этого срока, подает о принятии прошение игумену, который и решает дело. Затем новопоступивший отправляется в школу послушников, каковых орден имеет две: в Фанараки и в г. Брабанте (в Голландии), где дается ему (на первых порах только для приличия) форма ордена, а потом, чрез несколько времени, доказав на деле свое истинное желание и усердие к монашеству, одевается формально в церкви с прочтением кое-каких молитв, что соответствует нашему рясофору. С этого дня начинает считаться время его послушничества, в котором остается два года, [он] изучает церковный и монашеский уставы, а также и пригготовительные науки для богосло-

вия, как то: толкование Священного Писания, Библейскую историю и катехизис. Так поступает, нужно сказать, только с теми, которые до поступления в орден получили, по крайней мере, среднее образование, но, кроме таковых, принимается также небольшой процент и с малыми познаниями, каковые степени священства не получают, а остаются навсегда для черных работ, огородниками, садовниками и проч.

После двухлетнего, при хорошем поведении, пребывания новона- чальный постригается в монахи, с переменой также имени, если уже [есть] член ордена, носящий мирское имя постригаемого. Постриг у них имеет так же большое значение, как и в монашестве Восточной Церкви. Постриженный считается уже, так сказать, сыном ордена, которому посвящает себя до самой смерти и которого оставить может только с разрешения папы. Пострижение²⁵ (le profession) заканчивается не в пострижении волос, а в публичном исповедании своего желания принять монашество, для чего все обещания относительно хранения себя в чистоте и исполнении всех монашеских обязанностей излагаются собственноручно на бумаге, которую постригаемый держа в руках читает вслух пред игуменом, после чего все постригаемые (несколько человек постригается в одно время) падают ниц, распростершись крестообразно, и лежат в таком положении около пятнадцати минут, т.е. до тех пор пока не сделает все братство по два раза призывания ко всем великим святым, наподобие: «св. Петре, моли о нас» («Sancte Petre, ora pro nobis») и разные моления ко Господу (с повторением стиха «Libera nos Domine, te rogamus, audi nos» = «избави нас Господи, молим Тя, услыши нас»).

По окончании этих призываний и молений совершающим постриг иеромонахом делается над ним каждение и окропление с водой, как это бывает в Католической церкви над покойниками, и затем встают. Все это происходит по окончании литургии, за которой постриженные приобщаются Св. Тайн и пред начатием которой служащий иеромонах говорит им поучение, изъясняя значение и важность пострига.

После пострига новые члены ордена рассылаются на двухгодичную педагогическую деятельность в разные страны, в школы ордена, как

²⁵ Пострижение было в Фанараки 28 августа 1900 г.

бы для ознакомления с общественной жизнью, затем определяются в училища для изучения богословия, каковых имеется два: в Кади-Кейе и Иерусалиме, с четырехгодичным курсом, где богословие проходит на латинском языке. В продолжение этого учебного времени ученики рукополагаются в иподиакона и в диакона, а по окончании — в иеромонахи и затем рассылаются во все учреждения по способностям, для возделования папской широкой нивы.

Замечательно у них и заслуживает внимание и похвалу то обстоятельство, что умеют держать себя всегда в веселом расположении духа. Спорам и неудовольствиям у них будто и места нет. Каждый у них обладает замечательно умной выдержкой.

Аккуратно также исполняются ими ежедневные свои правила и потребности, для этого исполняется следующее распределение времени и порядок.

Утром всегда встают в 5 ч. (это, конечно хорошая льгота) по колокольчику будильника, который, подобно нашему на Афоне, проходит по коридорам и пред каждой дверью произносит: «Господу благодарение» («*Domino gratias*»); чрез полчаса затем — повестка в церковный колокол. В церкви первым делом начинается первый час, а за ним *la messe* (литургия), которая в обыкновенные дни совершается читком, а в праздничные — на распевы, под аккомпанировку громогласного и величественного органа. Кроме установленной ежедневной литургии, служатся по заказу или желанию иеромонаха (с разрешения игумена) и другие литургии в одно время в той же церкви на других престолах; служатся также литургии на одном и том же престоле и столько, сколько могут успеть до 12 часов дня. Таковые литургии продолжаются от 15 до 20 минут и совершаются без участия диаконов и певцов.

В 7 1/2 часов бывает завтрак, состоящий круглый год из одной, почтенных размеров, чашки кофе с молоком и порций франзоли. После завтрака до 11 ч. каждый занимается своим делом, а потом собираются для прочтения 3-го, 6-го и 9-го часов; в 12 ч. обед, который состоит из трех и четырех блюд: первое всегда бульон, второе мясное что-либо, третье растительное и четвертое десерт или кислое молоко. Из напитков каждому ставится полбутылки красного вина. После обеда

полчаса времени проводят в разных разговорах в саду или на дворе; в 2 ч. вновь в церковь, где читаются вечерня и повечерие в продолжение двадцати минут, затем до 6 ч. вновь занятие; окончив занятие, летнее время желающие идут купаться, а в 7 ч. читают полуношницу и утреню. Чтение у них исполняется не одним чтением, а всеми и в одно время вслух, для чего половинное число братьев составляют правый клирос, а второе — другой, причем один клирос читает первый стих псалма, другой следующий и т.д. все богослужения и трапезные молитвы, включая иерейские возгласы. Таким же образом исполняется и пение. Как при чтении, так и при пении каждый держит в руках книгу, в виде полного молитвослова, с изложением на ноты всех песнопений, поемых в церкви. В 8 ч. бывает ужин, подобный обеду; после ужина такая же дружная беседа, как после обеда на дворе, сидя на скамейках, при свете ламп; причем любителям развлечений позволено играть в шахматы, в домино, в дамки и проч., для чего имеются и необходимые предметы. В 9 1/2 ч. выстраиваются на дворе в один круг и благочинный тогда объявляет попам время и место служения литургии каждым из них на следующий день, игуменом дается общее благословение и расходятся все по келлиям. С той минуты более никому не позволено разговаривать, чрез что наступает везде полная тишина.

В трапезе (au réfectoire) изредка читают, но чтение не духовно-нравственного характера, а научно-увеселительного или листки из обыденной жизни. Когда же за трапезой чтения не бывает, то, после того как только садятся за стол, игумен произносит: «Deo gratias», за ним повторяют эти слова все разом вслух. Этим дается как бы позволение сидеть свободно и разговаривать между собой в продолжение трапезы. Перед кушаньем читается молитва, но если кто-нибудь по какой-либо причине не успел к ней, то таковой кто бы ни был, прежде чем сесть за стол, делает пред игуменом с крестным знаменем земной поклон и, получив от него благословение, садится. Подобный поклон и благословение делаются всегда при просьбе позволения идти куда-нибудь, пред отъездом в другое место и по возвращении.

При обращениях младшие к старшим выражаются просто: к игумену — «mon père», а прочим старшим в степени иеромонаха — «père

Paul, père George» и т.д., а игумен и прочие старшие к младшим — «père Antoine» или «frère Antoine», смотря père ли он или frère, т.е. père только для иеромонахов, а остальные все frères. Руки целуют только при богослужениях.

*Рукоположение и архиерейские службы*²⁶

При входе архиерея в церковь встречи ему не бывает, а происходит это следующим образом. Все подлежащие рукоположению (за одной литургией посвящено три диакона и семь иеромонахов), а также и прочие попы и диаконы собираются в отдельное при входе в церковь помещение (вроде ризницы), где иподиаконы и диаконы облачаются в длинную из сетчатой материи одежду в виде подризника с белой курткой, диакону же поверх куртки надевают чрез плечо короткий орарь, концы которого соединяются у правого бедра в виде орденской ленты чрез плечо. При появлении туда архиерея начинается вход в церковь, причем впереди несут папский крест в сопровождении двух подсвечников, затем идут попарно монахи, подлежащие посвящению на низшие степени церковного служения, за ними, также попарно, иподиаконы и диаконы, держа в руках все зажженные свечи; после их тянется другая вереница старых попов, за которыми мерными шагами замыкающим идет архиерей, в подряснике малинового цвета, опоясанный широким поясом такого же цвета и в шапке-четыреуголке. Шествие это с пением останавливается пред престолом, где на левой стороне владыка садится в кресло под балдахином и берет книгу, которую читает долго про себя. После чтения умывает руки и облачается. Затем пред престолом ставится стул и архиерей садится на него лицом к народу, с митрой на голове в форме больших раковин, называемых пита, и в белых перчатках. Тотчас после сего один за другим подходят к нему монахи, которым крестообразно постригает ножницами макушки и посвящает их во θρωρός и одев всех в белые куртки, вручает им церковные ключи. Οί θρωροί, в сопровождении одного старого попа, идут к дверям, запирают и отпирают их и каждый при этом делает по два удара

²⁶ Совершены в Кади-Кейе в церкви des Augustins de l'Assomption 20 августа 1900 г.

в церковный колокол за веревку. Вернувшись к архиерею, посвящаются ἀναγνώστας, при чем каждый из них касается руками апостола, затем посвящается в ἐξορίστους, т.е. дается им власть изгонять бесов от страждущих; после чего посвящаются в ἀκοῦθους, причем касаются руками свечи и графинчиков для воды и вина, которое значит, что им дается право помогать священнослужащим во время богослужений.

После посвящения в каждую степень архиереем читается молитва над посвященными, стоящими при этом на коленях. Читается апостол. Затем οἱ ἀκόλουθοι отходят в сторону, приступают на их место иподиаконы и диаконы, которые все падают ницъ распростершись, причем архиерей, держа посох, делает воззвания и моления, как при постриге, а рукополагаемые повторяют только «ога» и «libera», после чего архиерей, сидя на стуле, полагает свои руки на посвящаемых, подходящих к нему один за другим, исключая, рукополагаемых в попы, которые остаются на коленях. Затем архиерей призвав благодать Святого Духа на новых диаконов, надевает на них чрез плечо ораль, а сверху стихарь и подает им для прикосновения Евангелие. Диаконы отходят в сторону, а архиереем начинается над будущими попами чтение долгой молитвы, после которой сначала по одному подходят под руки архиерея, а потом становятся на колени в одну шеренгу, причем все старые попы надевают епитрахили и поочередно все полагают свои руки на посвящаемых. Затем архиерей читает молитву, призывая благодать Святого Духа и держа при этом правую руку благословляющей над посвящаемыми; точно так же держат и старые попы, стоя вокруг их. Архиерей, окончив молитву, облачает их по одному, предварительно снимая с каждого ораль, причем задняя пола фелони остается неразвернутой, которое означает, что еще не дано им власти вязать и решить; затем сняв свои перчатки, помазует миром каждому по два пальца обеих рук: большой и указательный, а остальные шесть завязывает вместе белой ленточкой, чтоб не касались миропомазанных. После этого завязанными руками касаются чаши и дискоса, которое значит, что дается им власть литургисать. Освобождают руки и умывают их. Архиерей читает Евангелие, причем рукоположенные держат зажженные свечи, а по окончании Евангелия подходят под благословение архиерея и це-

луют ему руку. Следует продолжение литургии читком, причем около каждого нового попа становится старый поп и указывает новому, что нужно делать. Те и другие до конца литургии стоят на коленях. По окончании литургии архиереи читают молитву, подая новопосвященным власть вязать и решать и затем развязывают задние полы фелоней и становятся уже полными иереями. Выход из церкви происходит таким же порядком, как и вход; предварительно разоблачают архиерея под тем же балдахином, где его облачали.

Монах Агафодор
Кади-Кей
30 августа 1900 г.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Алтухова 2008 — *Алтухова*. Ассумпционисты // ПЭ. 2001. Т. 3. С. 627–630. [*Altukhova*. Assumptionisty (Assumptionists) // *Pravoslavnaia Entsiklopediia* (Orthodox Encyclopedia). 2001. Т. 3. Р. 627–630.]
- Афонский отечник 2012 — Русский Афонский отечник XIX–XX веков. Св. Гора Афон, 2012 (РА 1). [*Russkii Afonskii otechnik XIX–XX vekov* (Russian Athonite Patrology of the XIX–XX centuries). Holy Mount Athos, 2012.]
- История Пантелеимонова монастыря 1735–1912 — История Русского Свято-Пантелеимонова монастыря с 1735 по 1912 год. Св. Гора Афон, 2015 (РА 5). [*Istoriia Russkogo Sviato-Panteleimonova monastyria s 1735 po 1912 god* (History of Russian St. Panteleimon's Monastery from 1735 to 1912). Holy Mount Athos, 2015.]
- Дионисий (Шленов), игумен 2013 — *Дионисий (Шленов), игумен*. Блаженный Августин в России // Материалы конференции «Блаженный Августин и мировая культура» 23 апреля 2013 г. Библиотека Иностранной литературы. Москва (готовится к публикации). [*Dionysius (Shlenov), hegumen Blazhennyi Avgustin v Rossii* (Augustine in Russia) // *Materialy konferentsii «Blazhennyi Avgustin i mirovaia kul'tura» 23 aprelia 2013 g.* Biblioteka Inostrannoi literatury. Moskva (gotovitsia k publikatsii) (Materials from the conference “St. Augustine and World Culture” April 23 2013 Foreign Literature Library. Moscow (forthcoming)).]

- Ермолай (Чезия), монах 2013 — *Ермолай (Чезия), монах*. Славяно-русские рукописи Русского Свято-Пантелеимонова монастыря. Св. Гора Афон, 2013 (РА 7. 1). [*Ermolai (Chezhiia), monakh*. Slaviano-russkie rukopisi Russkogo Sviato-Panteleimonova monastyria (Slavic-Russian manuscripts of Russian St. Pantelimon Monastery). Holy Mount Athos, 2013.]
- Каталог Архивного фонда РСПМ 2015 — Каталог рукописей, печатных книг и архивных материалов Русского Свято-Пантелеимонова монастыря. Ч. 4. Каталог Архивного фонда Русского Свято-Пантелеимонова монастыря. Св. Гора Афон, 2015 (РА 7. 4). [*Katalog Arkhivnogo fonda Russkogo Sviato-Panteleimonova monastyria (Catalog of the Russian St. Panteleimon's Monastery archive)*. Holy Mount Athos, 2015.]
- Монахологий 2013 — Монахологий Русского Свято-Пантелеимонова монастыря. Св. Гора Афон, 2013 (РА 2). [*Monakhologii Russkogo Sviato-Panteleimonova monastyria (Monachologion of the Russian St. Panteleimon Monastery)*. Holy Mount Athos, 2013.]
- Richards 1980 — *Richards R. A. A. The Assumptionists*. New York, 1980.
- Tavard 1950 — *Tavard K. H. The Assumptionists and the work for christian unity // The Eastern Churches Quarterly*. 1950. № 8. P. 482—494.

Abstract

Agathodorus, monk. The organization of the Catholic monastic order of St. Augustine (Published by V. V. Kostygov, A. V. Larionov)

The publication is devoted to describing the life, organization and mission of the Catholic religious order of St. Augustine — the Assumptionists (Latin: Congregatio Augustinianorum ab Assumptione), Congregation of Our Lady of the Assumption. The A. of the publication lived at the turn of XIX—XX centuries in Istanbul's Kadikoy district, and witnessed the activities of the congregation of the Assumptionists, established by the French priest Emmanuel d'Alzon in 1845 in the South of France. In the description of monk Agathodorus this monastic congregation is broadly referred to as the Order of St. Augustine. In his article, he describes the activities of the Order on the territory of Bulgaria and Turkey, the rules and organization of the inner life, daily routine of the community, a rite of passage to the various degrees of the fraternity, ordination procedure to the priesthood and episcopal ministry. His very detailed descriptions provide valuable information for those interested in the history of the Catholic monastic orders, as well as in the whole history of Catholicism.

Keywords: Assumptionists, Order of St. Augustine, history of the Roman Catholic Church, Catholic mission in the Balkans, Saint Mount Athos, Istanbul.

ЕПИСКОП СЕРГИЙ (ГОЛУБЦОВ)

ЖИВОПИСНОЕ И ИКОНОПИСНОЕ НАПРАВЛЕНИЯ В ЦЕРКОВНОЙ ЖИВОПИСИ И ИХ ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ОЦЕНКА¹

ЧАСТЬ I

УДК 246.5 (111)

Аннотация

Настоящее исследование ставит своей задачей выявить сущность живописного и иконописного направлений в отдельности, кратко рассмотреть основные вехи их развития. Сравнивая оба направления, автор показывает, насколько каждое из них выявляет полноту христианских истин, их глубину и возвышенность. В первой части работы публикуются предисловие, введение и первая глава. Автор приходит к выводу о том, что соединение условного и реалистического художественных приемов создает богатство впечатления. Этим объясняется право на сосуществование обоих направлений в искусстве, взаимно друг друга дополняющих.

Ключевые слова: живопись, иконопись, условное и реалистическое направления в искусстве, онтология.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Открытие за последние полвека многочисленных произведений древнерусской живописи из-под слоев копоти и поновлений было подлинным огромным событием в жизни Православной Церкви и драгоценным вкладом в сокровищницу русского искусства. И это тем более поразительно, что в то время, когда из-за границы отовсюду несутся восторженные отклики на столь значительное событие в нашей стране, далеко не малое число наших соотечественников до сих пор недо-

¹ Материалы для магистерской работы. Загорск — Новгород. 1953—1962.

оценивает глубины этого явления, многие церковные деятели еще не сделали его ревностными сторонниками и не разделили до сих пор радости, которою давно уже охвачены наши искусствоведы и любители старины.

Чем объяснить столь печальное явление?

Исторически оно объясняется очень длительным процессом прекращения древнего художественного иконописного стиля, превращением его в ремесленное направление, малоценное по своим художественным достоинствам, правда не лишенное в то же время большого мастерства.

С другой стороны, переход церковной живописи на основы реализма, вторжение мирского начала в дотоле возвышенный мир иконописи с ее особыми трудно понимаемыми формами породило новое представление об образе как отражающем понятные каждому чувственные природные формы, естественные пропорции, красоту видимого мира.

Образ древний стал чужд, непонятен — наоборот, образ живописный сделался близким, дорогим простой верующей душе.

То же явление мы наблюдаем и в старой церковно-археологической науке.

Под влиянием все более возраставшего прогресса реалистического искусства ученые сужали самодовлеющее значение древнерусской живописи. Сравнивая иконопись с живописью, они усматривали в первой много несовершенств и сводили все ее положительные качества к верности церковным традиционным иконографическим принципам, видя в этом преимущественное последование значительным византийским образцам.

Ученые, отмечая художественную культуру иконописи, весьма положительно отзывались об ее иконографических достоинствах, обзору которых посвящали огромные фолианты трудов. Бесконечные скучные, но весьма добросовестные описания содержания памятников иконописи, их иконографических особенностей заполняют страницы капитальных исследований XIX — начала XX вв.

Недооценка русской церковно-археологической наукой художественных достоинств древнерусской иконописи объяснялась главным образом искажением ее первоначального облика в силу произошедших поновлений, однако в силе остается явная склонность ученых к переоценке достоинств реальной живописи, ибо познавать иконописный

стиль они могли по сохранившимся прекрасным рукописям и по фрескам, [которые] кое-где нетронуты временем.

Настоящее исследование ставит своей задачей выявить существенную ценность каждого направления в отдельности, кратко рассмотреть главные вехи, через которые они проходили в развитии. Далее, на сравнении отличий живописного и иконописного направлений, показать, насколько каждое из них выявляет полноту христианских истин, их глубину и возвышенность. После чего рассмотреть, какое из этих направлений существенно отражает церковное понимание образа, а отсюда выявляет истинность православия, которое оно призвано отражать.

Нетрудно однако заметить, что эти вопросы, затрагивающие область изобразительного искусства, не могут быть ограничены рамками рассмотрения лишь церковного иконотворчества, ибо условный и реалистический подход к религиозному искусству существовал во многих народах и в их религиях решался по-разному, поэтому необходимо вначале коснуться принципов того и другого рода искусства и выявить их право на существование и развитие в изобразительном искусстве. Этот экскурс во многом углубит понимание сущности и важности поставленных вопросов, вызовет к ним большой интерес со стороны каждого читателя и придаст желаемую убедительность разрабатываемой теме.

В результате проделанной работы читатель может особенно ясно и исчерпывающе полно представить себе ценность иконописного направления церковной живописи, важность его понимания, изучения и оберегания оставшихся ценнейших памятников этого рода искусства.

Этим самым будет подтверждена своевременность и актуальность вопросов, поставленных в исследовании.

При наличии синтетического и богословско-философского характера исследования автор вправе ограничиться показом и анализом лишь тех памятников, которые непосредственно могут быть ему необходимы для подтверждения выдвигаемых положений, при наличии слишком большого количества произведений живописи, оставленных от различных эпох.

Ввиду всего вышеизложенного считаем целесообразным расположить материал в следующем порядке.

Во вступлении (введении) дать понятие о реалистическом и условном видах искусства, их самодовлеющем значении и ценности, выявить истоки того или иного вида и дать им соответствующую оценку.

Далее остановиться на сущности художественного образа вообще и рассмотреть, каковым должен быть религиозный художественный образ, а именно:

- в первой главе следует коснуться вопроса о том, каковым, в частности, должен быть религиозно-художественный образ в Церкви на основе учения слова Божия и святых отцов, какие цели преследует Церковь, создавая в своих недрах этот род искусства;
- во второй главе должен быть представлен обзор живописного направления церковной живописи в связи с историческим ходом его развития и показана его художественная и религиозная ценность для Церкви;
- третья глава² — особо важная часть исследования, в которой будет рассматриваться иконописное направление в церковной живописи, историко-художественные условия его возникновения и развития и объяснено его сугубо важное значение для Церкви;
- четвертая глава будет посвящена онтологически-сравнительной оценке обоих направлений в церковной живописи. В ней должна быть обстоятельно и убедительно доказана необходимость этой существенной оценки, без чего не может быть правильного критерия во взгляде на столь большие различия в обоих рассматриваемых направлениях.

ВВЕДЕНИЕ

Реалистический и условный виды изобразительного искусства, их самодовлеющее значение

План

1. Условное и реалистическое изображение явлений есть изначальная способность человеческого творчества.
2. Условный вид творчества не есть лишь одно неумение реалистически передавать явления жизни, но является наиболее простым, удоб-

² В оригинальном тексте автора имеются только две главы. — *Примеч. ред.*

ным и легким способом, потому и весьма распространенным в первобытные времена.

3. Условный вид творчества как особенно приемлемый в религиозном искусстве в силу устойчивости своих форм, которые канонизировались, приобретая характер священных изображений.

4. Реалистический вид творчества и его развитие в связи с умением схватывать правильно черты явлений окружающей действительности. Наличие его у народов, особенно любивших жизнь и понимающих самую религию как воплощение обожествленного человечества (Греция). Отсюда религиозное искусство данных народов принимало вид реализма.

5. Мирное сосуществование в древних культурах обоих видов изобразительного искусства — реалистического и условного, — чем достигалось их взаимодополнение.

6. Вышеизложенные моменты позволяют утверждать, что оба вида искусства имеют одинаковое право на существование, что, однако, не исключает возможности их сравнительной оценки.

Вопрос о происхождении живописного и иконописного направлений в церковной живописи своим исходным моментом имеет реалистическое и условное изображение явлений окружающей действительности.

Это, если так можно выразиться, различное по существу «видение мира», при котором человек стремится отразить на том или ином материале возникшие в нем представления или идеи.

Доисторическое человечество уже на первой ступени развития обладало способностью двояко видеть и изображать явления животного и растительного мира, поэтому оба способа передачи действительности — реалистический и условный — имеют одинаковое право на существование, а следовательно, и на закономерное развитие. И действительно, углубляясь в подобного рода вопросы, мы необходимо должны будем прийти к выводу о том, что оба способа изображения в действительности искони существовали в древнейших культурах и в своем развитии доходили до высокой степени творческого роста.

Еще в доисторические времена каменного века, когда люди обитали в пещерах, они создавали произведения, поражавшие потомство сход-

ством с произведениями искусства³. Они изображали различных животных, которые были изумительно живо ими схвачены и реалистично переданы в самых разнообразных положениях. Подобные рисунки нам встретятся, например, в Альтамире в Северной Испании, где в одной из пещер находится изображение ржущего бизона, относимое к древнему каменному веку. Выполнялись эти работы простыми земляными красками: охрой, железняком и углем; сначала наносились контурные изображения, потом накладывались тени⁴.

В этих рисунках нас поражает высоко развитое чувство существенного: прежде всего обрисовывается весь объем животного, как можно судить по одному из скульптурных изображений лошади и козы; затем выделяются существенные части: цилиндрическое туловище, округлая задняя часть его, вытянутая шея и прекрасно схваченная голова (статуэтка из пещеры Лурда).

Когда в 1875 г. были впервые открыты эти росписи в пещерах Северной Испании, никто не хотел верить в их столь седую древность. Одну пещеру, особенно украшенную красивыми росписями, даже называли Сикстинской капеллой⁵, настолько все были поражены талантом первобытных художников, их создавших.

На пути к более условному виду первобытного искусства стоит другое изображение, найденное в Африке. Мы имеем в виду силуэтно выполненный рисунок, изображающий три танцующих женских фигуры. Он поражает нас изумительно переданным чувством ритма при условно удлиннном силуэте фигур. Каждая из танцующих женщин особо движется в ритмично повторяющемся движении, и за этим искусно переданным грациозным движением мы забываем о нарушении реальных пропорций тела и неправильностью его передачи.

Перейдем к рассмотрению чисто условных форм. То, например, будет сосуд из Суз, принадлежащий к древнейшей месопотамской культуре шумерийцев. В подобных прикладных памятниках древнейших культур мы наблюдаем сложение так называемого геометрического сти-

³ Алпатов 1948. Т. 1. С. 38–39.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 41.

ля, характеризующегося большим применением геометрических фигур, и весьма стилизованных изображений из животного мира. Несмотря на геометрическую отвлеченность форм, мы легко узнаем изображенных на этих предметах животных, вроде бородатых козлов, бегущих собак или длинношеих птиц. Кстати, следует отметить, что подобные условные изображения мы увидим в нашем крестьянском искусстве: на прялках, лубках и прочих домашних обиходных предметах. Меткость, с которой схвачены главные характерные черты этих животных, делает их схожими с памятниками Альтамыры, несмотря на глубокое различие в формах: в первом случае чисто условных, а во втором — весьма приближающихся к формам реальной передачи действительности.

Итак, мы видим на заре человеческого творчества два совершенно различных подхода к изображению действительности. Один, нами называемый реалистичным, характеризуется формами, полностью соответствующими действительным природным очертаниям предметов и животных, второй, обозначаемый нами термином «условный», отличается от первого тем, что его характерные формы настолько подчеркнуты в противовес остальным, что они сильно утрируются, делаются похожими на карикатурные изображения, в которых отдельные существенные моменты доминируют за счет остальных, тем самым ясно подчеркивая, на что хотел обратить внимание художник. Это тенденциозное, преднамеренное утрирование форм ни в коем случае нельзя объяснить одним лишь неумением правдиво передавать природные формы. Здесь разгадка заключается в желании остро подчеркнуть выдвигаемые характерные черты, выпуклость которых заставляет художников жертвовать законами верной передачи действительности, это и есть иное видение, о котором мы говорили ранее⁶.

Оба рода искусства в своем развитии переживают много различных изменений, иногда сближаясь между собой, иногда резко отходя в своих способах друг от друга, а чаще всего они мирно сосуществуют. Подобные моменты различных соотношений этих направлений мы можем вполне ясно для себя выявлять в древних исторических культурах, вещественные памятники которых представляют собой не отдельные

⁶ Алпатов 1948. Т. 1. С. 60.

какие-либо остатки, но целые коллекции: на их основе можно строить науку об их последовательном развитии в той или иной культуре.

Изучая развитие обоих направлений искусства — реалистического и условного — в древнейших исторических культурах, мы замечаем, что стилистической обработке особенно заметно подвергается последний род искусства. И это не случайно.

Происходило это явление вследствие бóльшей доступности графического изображения условных форм для всякого человека, ибо в этом направлении требовалось не столько умение правдиво изобразить формы окружающей действительности, сколько главным образом подчеркнуть их характерные черты, подметив их остро, просто, по существу. Роль условных форм постепенно возрастала и особенно [бурно] развивалась, когда появилось идеографическое письмо. Тогда изображаемые условными формами понятия и идеи стали из века в век облекаться в устойчивые канонические знаки и служить цели связными повествованиями. Не только каждое изображение чеканилось в своих формах, но, будучи отдельным элементом, оно должно было путем композиционных построений представлять из себя красиво графически оформленные стелы, стены зданий и прочих вещественных памятников, представленных отдельными культурами.

Но не только целям письменности, текстуальности служил условный ряд искусства, он в не меньшей мере развивался по линии декоративного искусства, где вырабатывались законы композиционных построений, близко соприкасающиеся с задачами письменности. Достаточно [будет] краткого обзора видов условного искусства, чтобы судить, какую благодарную существенную роль сыграли условные формы искусства на самой ранней заре человеческой культуры.

Но этим не ограничилось развитие условного направления в искусстве. Оно готовилось человечеством к еще более возвышенному служению — воплощению религиозных верований народов. Здесь каноничной форме придавалось значение священной, непреходящей, как непреходящи были истины, ими выражаемые и осуществляемые к бытию. Отымите от древней египетской культуры ее многовековой иероглифический условный стиль надписей и условный язык форм бесконечных священных изображений, во множестве испещряющих стены

и колонны храмов и погребальных усыпальниц — и вы удивитесь, как обескровеет пред вами мощь и значительность, а равно и загадочная магическая глубина этой огромной древнейшей культуры.

Итак, условное направление в искусстве следует считать наиболее распространенным и значительнейшим явлением, как в жизни доисторического человека, так тем более в древнейших культурах человечества, послуживших прочным фундаментом, на котором впоследствии возвысилось величественное здание всеобщей человеческой культуры в ее высочайшем духовном проявлении в последующие века. В основу изобразительного искусства было положено видение мира путем условных форм, которые сами по себе являлись величественным доказательством духовности человеческой культуры, ее возвышенности над миром окружающей действительности. Детская душа первобытного человека, водимая Провидением Божиим, вела человечество к постижению мира духовного путем условных форм.

Но только ли условных? Нет, и путем реальных, но здесь задача была иная. Реальные формы предназначались отражать красоту видимого мира, его изящество, пропорциональность, под которой скрывалась невидимая духовная красота первоначального, не испорченного грехом мира.

Итак, оба рода искусства имели один источник — духовную сущность сотворенного мира, изображая который они шли двумя путями, любовно дополняя один другим, поэтому было бы огромным ущербом отметить одно направление ради превосходства другого. Вследствие этого нашей задачей является максимальное выявление положительных и отрицательных качеств обоих направлений в искусстве, их значительности и, наконец, их онтологической, то есть существенной, ценности самих по себе.

Однако этого мало. По отношению к нашей теме мы должны будем, сопоставляя оба направления, которые у нас примут наименования живописного и иконописного, решить, которое из них наиболее существенно передает значительность и глубину христианских истин, а потому заслуживает несравнимого предпочтения одного перед другим.

ГЛАВА 1

ПОНЯТИЕ О ХУДОЖЕСТВЕННОМ
И РЕЛИГИОЗНО-ХУДОЖЕСТВЕННОМ ОБРАЗЕ
В ДОХРИСТИАНСКОМ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОМ ИСКУССТВЕ

1. Понятие об изобразительном искусстве и преломление в нем форм природы и, в частности, человеческого образа.

2. Язык художественных форм в изобразительном искусстве.

3. Влияние идейного замысла на характер изобразительных средств.

4. Пути образования художественного образа и различный подход к нему на основе различного видения мира.

5. Художественный образ должен отражать в себе сюжет по существу в возможно идеальных существенных формах.

6. Необходимость выбора соответствующих изобразительных средств для лучшего достижения этой цели.

7. Установление законов развития изобразительного искусства вообще и художественного образа в частности в зависимости от национальной духовной культуры.

8. Влияние школы, традиции на созидание и развитие художественного образа. Значение индивидуальной и коллективной творческой работы. Их взаимодействие.

9. Понятие о религиозном и религиозно-художественном образе в изобразительном искусстве.

10. При каких условиях необходимо применение условных или реальных форм в создании религиозно-художественного образа.

11. Религиозное мировоззрение как основа для определенной категории форм изобразительного искусства в каждом народе и его культуре в разные времена его развития и состояния.

12. Осуществление в художественно-религиозном образе взаимосвязи между религией народа и его духовным культурным развитием, его вкусов, направленности в особого рода религиозном искусстве.

13. Что делает религиозно-художественный образ типичным, национальным, порой общечеловеческим, какими способами это достигается.

14. Сущность творческого процесса, его необходимые элементы. Божеское и человеческое в созидании религиозно-художественного образа.

15. Тесное взаимодействие между художником и его произведением. Важность приготовления художника к религиозно-художественному творчеству.

16. Черты условности в реалистическом религиозно-художественном образе и причины его возникновения.

17. Раскрытие религиозно-художественного образа на основе двух религий и культур: египетской и греческой, отражение их особенностей в двух направлениях искусства — условном и реалистическом. «карандашом нрзб.»

18. Лжеобраз в религиозно-художественном творчестве в дохристианском языческом искусстве и пути его развития (идеализация форм человеческой природы, возвышение ее над остальным человеческим миром).

Рассмотрение различных художественных течений в искусстве приводит к мысли о сущности самого творчества как такового. Будучи естественным проявлением человеческой одаренности, творчество выявляет стремление человека к выражению своих представлений о видимых или ощущаемых явлениях путем изобразительных средств, в данном случае путем рисунка или живописи. Человек фиксирует на любом материале все, что он видит, то, что отражается в его умопредставлении о явлениях духовного или физического порядка. Явления природы, события из жизни людей — всё, что отражается в его сознании, находит преломление в тех или иных изобразительных формах.

Однако, следует различать фотографическую фиксацию явлений в природе от творческого их преломления в изобразительном искусстве. Творческий процесс, возникая в сознании художника, запечатлевает виденное в иных формах, отличных от тех, которые он видит и наблюдает. Иначе говоря, происходит отбор характерных черт данного явления, их акцентация⁷ в искусстве. Это явление ясно видно уже в первобытной первоначальной стадии развития искусства, в особенности в формах условного отображения действительности. Подобного явления

⁷ Очевидно, автор имеет в виду акцентирование — один из механизмов переработки представлений в воображаемые образы, а именно выделение характерной детали в создаваемом образе. — *Примеч. ред.*

не миновало и реалистическое направление, в котором отбор характерных черт не выходит за пределы правильного отражения природных форм и их отношения между собой.

Здесь уже налицо два видения мира: условное и реалистическое с последующим их закономерным развитием в искусстве. Итак, творчество есть факт изменения природных форм, акцентация всего характерного как следствие особого творческого процесса. Отсюда можно говорить, что всякий род искусства несет изменение наблюдаемых форм природы, ее явлений, создавая тем самым художественный образ человека или природы. Творчество всегда условно в большей или меньшей степени. В этом его коренная особенность от фотографической объективной фиксации природы, исключая область художественной фотографии.

Преломление в творческом процессе форм природы или человека путем развития искусства приводит к созданию определенного характера изобразительных форм с последующими законами особого художественного их построения.

В самом начале развития искусства не могло быть и речи о создании художественной картины, хотя бы в примитивном виде. Явления из жизни природы, животного мира и человека носят характер отдельных явлений, запечатлевшихся в человеческом сознании. Нам важно отметить здесь сам по себе характер изобразительных средств, какие рождаются при начальной стадии творческого процесса, и мы ясно можем видеть, что, однажды встав на путь тех или иных форм, первобытные люди, а за ними вся данная народность, начинают развивать закономерно те или иные изобразительные формы. Так, неуверенное робкое начало развития письма у ребенка при дальнейшем развитии его почерка приводит к сложению его определенного характера, фиксирующего на бумаге внутренний душевный склад человека.

Искусство и его формы суть нечто значительно большее и выражают собой духовный склад целого народа, нации в определенную эпоху ее существования. В таком случае мы можем говорить об образовании тех или иных форм изобразительных средств или, иначе говоря, о различных формах художественного языка с выявлением законов специфического его развития. Изучая и углубляясь в вопросы художествен-

ного воплощения искусства отдельных народностей, мы замечаем, что своим истоком они имеют тот или иной характер мировоззрения народа, его духовную культуру и религиозные верования на основе национальных особенностей. Это обстоятельство позволяет ставить вопрос о внутреннем содержании искусства данного народа, нашедшего выражение в соответствующих формах. То будут формы искусства, присущие данному народу в определенные эпохи его духовного состояния и развития, что дает возможность создавать историю его искусства.

Тесная взаимосвязь религиозных верований, духовной культуры в определенную эпоху развития народа сообщает ему особый национальный характер художественного творчества, по которому легко отличить искусство каждого народа, как по почерку людей мы узнаем не только их, но и характер, и духовную сущность. Изучение форм национально-го искусства в связи со всеми элементами духовной культуры и религиозных воззрений раскроет перед нами закономерное развитие этих форм, продиктованных единством духовной сущности данной нации, и выявит необычайную устойчивость их природы, которая лежит в основе искусства каждого народа на протяжении длительных периодов его существования. Здесь уже можно говорить о созидании художественных образов в искусстве народов, а также при возникновении системы мифологии ставить вопрос о характере воплощения религиозно-художественных образов в их религиозном искусстве.

Под художественным образом следует понимать выявление духовной сущности человеческой личности или лика природы, которые путем различных изобразительных форм запечатлевают художник на любом материале. Переходя к вопросу сложения религиозно-художественного образа, мы должны отметить, что религиозное творчество в целом есть высшее выражение духа народа и чем глубже духовная культура, его породившая, тем выше религиозные формы, в которых оно выражается, тем они иногда более обособляются от прочих видов искусства, хотя имеют общий корень в творчестве как таковом. Следовательно, вопросы, связанные с путями художественного выражения религиозного творчества, самым тесным образом сосуществуют с вопросами творчества в целом и с созиданием художественного образа в религиозном изобразительном искусстве. Чем шире становятся эти во-

просы, тем большую убедительность они получают в глазах людей, интересующихся искусством живописи вообще и церковным иконотворчеством в частности. Степени воплощения этого рода образов весьма различны, как многообразны бывают и пути, по которым устремляются художники, выявляя тот или иной художественный образ. Глубина постижения того или иного художественного образа зависит равно как от его содержания, так и от форм, в которые он облекается. Однако внутреннее содержание образа тесно связано с той или иной идеей, в нем воплощенной.

Итак, с одной стороны — идея, вкладываемая в тот или иной художественный образ, а с другой — формы, в которые он облекается, — вот те главные решающие моменты, которые придают глубину и убедительность художественному образу в изобразительном искусстве. Ему одинаково должно быть присуще, кроме единства формы и содержания, простота и общедоступность, при которых зритель, кто бы он ни был, мог проникнуться значительностью произведения до глубины души.

По-видимому, все эти и тому подобные качества требуют столь же специфических средств выражения, на поиски каковых художники иногда затрачивают немало творческих усилий. Мы знаем примеры, когда художники мучительно долго, целыми поколениями ищут формы искусства, которые отвечали бы их творческим замыслам. Выбор средств для художественного воплощения образа играет решающую роль в его созидании, в его наиболее глубоко-исчерпывающем постижении. Здесь нет места случайностям, здесь кажущиеся мелочи скрывают под собой глубоко прочувствованный образ, идею, вынашиваемую художниками. Сам по себе творческий процесс созидания того или иного образа в искусстве весьма сложен, труден, здесь налицо и помощь Божия, и человеческие дарования, приумноженные научением, здесь налицо творческое вдохновение представителей целых поколений и народов, произведения коих являются синтезом длительных исканий в искусстве. Отсюда формы для выражения вынашиваемой идеи проходят путь отбора, кристаллизации, путем которого удаляется из них все мелочное, незначительное, остается лишь одно существенно-важное, что приобретает характер идеального, присущего данному художественному образу. Постигание и оформление идей в различные эпохи

и различными мастерами бывают различны. Отсюда многогранность искусства и художественных образов, в нем возникающих.

Рассмотрение искусства в его многовековом развитии в различных культурах приводит к выводу о наличии стилевого единства, единства изобразительных приемов и материалов, употребляемых для созидания, в частности, памятников живописи. Это явление стоит в тесной связи с наличием школ, направлений, вкусов и симпатий различных эпох, духовного развития тех или иных культур, поэтому на любом художественном произведении или образе лежит печать эпохи, его породившей. Творчество художника тесно связано с данной культурой и определенной средой; в нем одинаково отражается не только его личное Я, но и лицо его эпохи. Это позволяет нам говорить о произведении как о продукте самосознания данного народа в определенный период его духовно-нравственного состояния. Художественный образ — носитель духа народа, его создавшего. Так возникает народное творчество во всех его видах. Все эти моменты крайне важно отметить при дальнейшем углублении в анализ различных художественных произведений, ибо в них мы увидим тот же отпечаток эпох и культур, их породивших.

Однако на лучших произведениях лежит явный отпечаток общечеловечности, что дает им право называться мировыми произведениями искусства. Подобные произведения — явное доказательство общечеловечности языка искусства, выражение единого человеческого духа. Таковыми, в частности, сделались в глазах всего мира лучшие произведения древнерусской иконописи.

Изобразительные приемы созидания памятников живописи весьма разнообразны, но и они могут быть подразделены на определенные группы как по материалу, на котором выполнялись, так и по технике письма. Выбор изобразительных средств и приемов в искусстве является наследием огромного накопленного веками опыта, который переходит из поколения в поколение, от одного народа к другому. Идя шаг за шагом в изучении и углублении элементов, из которых слагается творчество художественных образов, мы все более будем проникаться уважением к многовековым творческим усилиям народов, созидавших культурные и художественные ценности. Накопление теоретических и практических знаний об этой замечательной области человеческого

духа приведет нас к ее весьма существенной оценке, что, в свою очередь, вызовет повышенный интерес к ней, горячую любовь и желание всемерно ее беречь как великое сокровище народного гения в различных его преломлениях: будет ли то условный или реалистический род искусства.

Чем, однако, объяснить, что формы религиозного искусства отличаются у разных народов, но иногда один и тот же народ применяет и те, и другие формы при длительном периоде своего существования? Эти вопросы могут быть разрешены путем углубления в сущность религиозного мировоззрения данного народа, с одной стороны, и различных его духовных возрастов и нравственных состояний, с другой. Для лучшего представления об этом явлении следует рассмотреть принципы художественного построения религиозно-художественных образов у египтян и греков, культуры которых засвидетельствовали себя в памятниках выдающегося религиозного творчества.

Вопросы зарождения и усовершенствования форм религиозного искусства, видимо, будут иметь исходным моментом образование идеографической письменности, впоследствии перешедшей в иероглическое письмо. Например, у египтян оно будет выражаться в иероглифах, объединивших оба вида письма между собой в единое художественное целое.

Через письменность изобразительного характера человечество привыкло выражать сущность представлений в сжатых характерных формах, подобно тому как народ веками вынашивает красноречивую краткость пословиц или летописный язык. В свою очередь, подобный навык неминуемо связан с условностью формы: следовало сказать о явлении кратко и понятно для каждого, подобно тому как буквенное выражение письменности легко читается каждым грамотным человеком.

Через иероглическую письменность один лишь шаг к изобразительным каноническим формам, каковые были блестяще выполнены египтянами в религиозной настенной живописи, особенно в рельефе. Здесь же зародились законы условного построения сложных композиций.

Каковы их основные отличия? Прежде всего, силуэтность изображений на основе ритмической связи отдельных элементов между собой. Как и надписи, изображения и композиции связанных между

собой событий и священных действий движутся слева направо по горизонтали. Благодаря силуэтности не углубляются изображения ни в глубину фона, ни в объемность действующих лиц, иногда показываемых путем графических углубленных линий. Отсюда необходимая строгая каноничность форм с обязательно присущей им условностью. Достаточно при этом вспомнить специфическое построение фигур у египтян с развернутыми в анфас плечами, профилно поставленной головой и широко прямо расставленными ногами. Плоскостной моделировке соответствует плоскостная же окраска живописи с отсутствием теней на основе локальности тонов. Строгая подчиненность церемониальному показу священнодействий исключает возможность для художника создавать свои индивидуальные формы и сюжеты, благодаря чему египетское искусство поражает мощью художественного воздействия на зрителя.

Под воздействием религиозного искусства с его законами художественного развития находятся роспись и рельефы, отражающие повседневную жизнь египтян, но здесь в значительно большей степени заявит себя реализм форм и художественного построения.

Чем объяснить строго-условную каноничность художественного религиозного искусства у египтян? Она, безусловно, кроется в религиозных верованиях, приобретших систематическую четкость мифологических учений, которые составили духовную идеологию египетской культуры. В ее основе лежала вера в телесное бессмертие человека. Отсюда желание сохранить неразложившимися тела умерших людей и обожествленных животных с завершенной блестящей техникой мумифицирования трупов. Тело человека с его душой продолжают загробную жизнь, поэтому на всем религиозном египетском культе лежит отпечаток непреходящих форм, долженствующих олицетворять собою вечное их существование. Отсюда неподвижность, статичность положений скульптурных погребальных изваяний с устремленными в вечность неподвижными глазами и исключительно переданной нежной улыбкой в раскрывающуюся пред умершими таинственную вечность.

Однако египтяне весьма хорошо умели ценить природу, и в реалистических формах передавать ее явления, и тонко подмечать их в своем

искусстве светского или прикладного характера. Эти любовь и умение сказались [во всем:] от монументальных росписей до мельчайших предметов домашнего обихода. В этом отношении египетское искусство стояло на пути к Древней Греции. Недаром греки испытывали влечение к Египту, а Платон высоко ценил египетское искусство и даже ставил его в пример своим современникам⁸. Надо лишь удивляться тому обстоятельству, что это родство с греческой классикой наблюдается не в ближайший исторический период существования египетской культуры, а, наоборот, в отдаленнейшую эпоху Древнего царства. «Посмотрите на произведения египетской культуры, на человеческие фигуры или животных и скажите, не производит ли четкая определенность существенных контуров тревожное впечатление священного гимна?» — так отзывался о египетском искусстве знаменитый французский скульптор Роден⁹. В этом выдающемся по силе художественного выражения искусстве, монолитном и непреходящем по условной структуре форм, проявилось в исключительной степени видение мира как исключительная способность человека, бессмертного по своему существу.

Если мы посмотрим на содержание египетских ритуальных молитв, то нас поразит характер возвышенной духовности. Вот, например, текст священного гимна, посвященный богу Амону (тельцу): «Единственный среди богов, прекрасный телец — владыка правды, отец богов, создатель людей, и зверей, и плодоносных трав. Ты, создавший всех людей, давший им жизнь, разделивший их по цвету кожи, внимающий бедному, утесненному, сладостный сердцем к тому, кто взывает к тебе, избавляющий боязливого от надменного, творящий суд убогим и богатым. Ты даешь траву для питания скоту и дерево плодоносное людям, жизнь рыбам речным, птицам небесным, дыхание вылупившимся из яйца, питатель пресмыкающихся, мышей в их норах, птиц на деревьях...»¹⁰. Не правда ли, в этих поэтических словах возвышенного по содержанию молитвенного гимна в сильнейшей степени запечатлено живое религиозное чувство, рвущееся к познанию единого истинного Бога? Но, увы, эти

⁸ Алпатов 1948. Т. 1. С. 105.

⁹ Роден 1914. С. 179.

¹⁰ Алпатов 1948. Т. 1. С. 97.

молитвы относятся лишь к обожествленному египтянами бессловесно-му животному — тельцу! Здесь удивительно сильно сказалась богоподобная сущность человеческой души в ее неудержимом стремлении к создавшему ее Творцу. В египетском религиозном искусстве в исключительной степени запечатлены достижения естественной религии с ее отдаленными отзвуками преданий богооткровенной религии, каковую исповедовал и хранил искони еврейский народ.

Почти полную противоположность представляет собой греческое искусство эпохи наивысшего расцвета в VI—V вв. до Р.Х. В нем наблюдается постепенный переход от архаических несколько условных форм религиозного искусства к реалистически-идеальному их завершению, причем исключительно большой художественной значимости. Насколько египетское искусство влекло людей к потустороннему миру, поражало их воображение мощью и величием архитектурных храмовых сооружений и колоссальных пирамидных усыпальниц в честь обожествленных фараонов, настолько греческое искусство привлекало своей возвышенной красотой к прелестям здешнего мира и через идеальную гармонию реальных форм и их соотношений располагало видеть мир в его гармоническом единстве.

Этому во многом способствовала сама по себе греческая мифология с ее обожествленными героями, говорившая о подвигах людей в самых разнообразных фантастических образах. Обожествление человеческой личности влекло к ее возвышенному идеальному представлению в искусстве. Вот краткая характеристика статуи Зевса работы скульптора Фидия: «Статуя действовала не только своей мощью. От нее исходило исключительное обаяние мира, благости и долготерпения, вид ее укреплял веру людей. “Идите в Олимпию, — воскликнул один оратор, — чтобы лицезреть творение Фидия! Великое несчастье умереть, не увидав подобного чуда”. А другой утверждал, что все удрученные житейскими заботами и невзгодами забывают перед изображением Зевса всю тяжесть жизни»¹¹.

Греки через красоту тела и гармоничность составляющих его членов постигали красоту и возвышенность человеческого духа, его раз-

¹¹ Лёви 1915. С. 37.

умность. Через формы возвышенного одухотворенного искусства они влеклись к Творцу-Художнику созданного мира, стремились через творчество постигнуть тайну сотворенного мира. «Совершенная идеальность естественно должна была вести к божественной высоте»¹². «Впечатление таинственного получается не только от шедевров христианской цивилизации, его в не меньшей степени испытываешь перед антиками. В группе, например, трех сидящих женщин («Мойры» Парфенона), в их позах столько мира, столько величия, что они, видимо, приобщены к чему-то громадному, скрытому от наших глаз. Над ними витает великая тайна, вечный разум. Ему покорна природа, а они — как божественные служанки»¹³. «Не простое явление реального мира пред нами, а Платоновская идея, видение из мира, где всё — гармония и свобода. Формы у фигур самые совершенные по чистоте, благородству, по гармонии образуемого ими целого, они — единственные в мире»¹⁴. «Идея создать Афины как центр всей Эллады, в них центр — Акрополь, в Акрополе — Афина-Дева — грандиозный замысел»¹⁵. «Чувство религиозно-торжественной радости, характеризующее искусство Афин середины V в., было общим чувством народа. Соборность, ансамбль, целое является законом жизни, прекрасная гармония, чудная целостность, вера в силу Предвечной Мудрости дают основной тон искусству»¹⁶. То было устремление всего народа в целом, оно проникало в сущность всей духовной культуры Греции.

Это обстоятельство неминуемо должно было отразиться на выборе художественных изобразительных средств, на их характере, идеальной передаче действительности, тонко подмеченной ее природе. Последовательное развитие греческого искусства привело к созданию, на основе идеальных соотношений частей целого, канонической художественной формы, полной синтеза и типовых обобщений. «Конечно, греки с их строго последовательным умом инстинктивно выделяли существенное и подчеркивали главные черты человеческого типа. Но никогда они

¹² Лёви 1915. С. 50.

¹³ Роден 1914. С. 183.

¹⁴ Фармаковский 1918. С. 198.

¹⁵ Там же. С. 91.

¹⁶ Там же. С. 86.

не жертвовали живыми деталями. Они только скрадывали их и сливали в общем ансамбле. Они увлекались плавными ритмами и поневоле сглаживали второстепенные рельефы, которые нарушали бы строгость ритма, но они никогда не уничтожали их совершенно... У древних обобщение линий, сумма, вывод из всех деталей...»¹⁷.

Греческие художники и скульпторы в совершенстве владели знанием этих форм и извлекали из них все лучшее и совершенное путем углубленного творческого процесса, длившегося на протяжении столетий и породившего целые школы мирового значения. «Фидий (художник-философ) в пластических образах резюмировал всю жизнь души (великой эпохи), ее сокровенные идеалы, все ее религиозное сознание»¹⁸.

Некоторые образцы греческого прикладного искусства, каковы-ми, в частности, являются терракотовые красные и черные расписные вазы, явят перед нами черты условности в художественном их построении. Они имеют изображения, построенные в виде горизонтальных поясов с силуэтами священного и светского характера. Здесь налицо родственный египетскому искусству условный прием художественного построения, который наряду с этим имеет реалистические основы построения человеческого тела. Соединение двух художественных приемов — условного и реалистического — создает богатство впечатления. Этим хорошо объясняется право на сосуществование обоих направлений в искусстве, объединенных единым творческим процессом, взаимно друг друга дополняющих, чем достигается богатство и полнота художественного образа. Это обстоятельство дает право ставить вопрос о возможности сосуществования обоих видов искусства как явления одаренности человеческого духа, выявивших себя в первоначальной стадии развития искусства вообще.

Объяснение этому явлению лежит в основе передачи реальных форм действительности, которые в творческом процессе, незаметно для художника, подмечаются и в любых формах запечатлеваются в его творчестве. Самые строгие канонические нормы не в силах удержать художника от навыка их осуществлять в том или ином виде: будут ли то

¹⁷ Роден 1914. С. 45.

¹⁸ Фармаковский 1918. С. 179.

детали художественного произведения или, порой, природные линии и формы, которые в творческом процессе приобретают путем обобщения или стилизации различного направления художественные образы.

Возникает вопрос: как влиял на языческое творчество тот или иной создаваемый образ божества, который в своем последовательном развитии выразился в столь возвышенном идольском лжеобразе? Постигание идольского лжеобраза в искусстве шло в разные эпохи и у разных народов двоякими путями: в смысле внешнего формального их превосходства над остальными людьми, каковыми, например, были огромные фигуры фараонов на стенах храмов, или в смысле внутренней и внешней их идеализации, как это наблюдаем в греческих статуях богов. Для первого рода изображений будут являться характерными не только их превосходящие размеры, но и величавость выражения. Этим художники и скульпторы старались внушить людям страх и трепет перед идолами или сфинксами, которые своим таинственным символическим выражением вели к познанию таинственности и величия вселенной и получеловеческой обожествленной силы, хотя бы в зверином образе. Этому же возвеличиванию человеческого обожествления служили в египетском искусстве и пирамиды.

Совершенно другое явление мы наблюдаем в греческом искусстве периода наивысшего его расцвета: желание воплотить в идольском лжеобразе всё лучшее, идеальное, что преподносилось вдохновению человеческого гения о человеке, ложно представляемом в виде божества — будет ли то мужское или женское начало, и [желание] придать ему формы, превосходящие рост человека. Греческое искусство, идя по линии идеализации человеческого образа, превзошло многие попытки других народов и до сих пор удивляет нас возвышенностью своих форм и показом величия души человеческой, богоподобной по существу. Чем объяснить подобное явление?

Человечество усиленно искало в этих формах свою, когда-то бывшую безгрешной, человеческую природу, и находило ее отзвуки в величайшем вдохновенном творческом порыве лучших своих представителей — художников, и в этом не ошиблось, ибо в теле человека была заключена богоподобная душа, которая жаждала увидеть Бога на земле в

человеческом образе. То будут в греческом искусстве Зевс, Афина-Дева и прочие боги в художественных лжеобразах. В римском языческом искусстве мы увидим статуи доброго Пастыря на основе мифологии о человекоподобном божестве и т. п. «Этот принцип торжествующей плоти был выражен с непревзойденным совершенством в языческом искусстве, том античном искусстве, красота которого и до наших дней сохранила свою притягательную силу»¹⁹. Так постепенно, путем возвышенных идеальных человеческих лжеобразов во вдохновенном языческом искусстве прокладываются пути к постижению богоподобных черт в человеке, знаменовавших собой стремление человечества представить себе чрез них Творца — Художника вселенной.

Эти стремления наилучшим образом запечатлелись, в частности, в философских исканиях одного из величайших философов древности — Платона. В диалоге «Федон», где раскрываются вопросы, связанные с бессмертием души, Платон влагает в уста одного из учеников Сократа следующие слова: «Необходимо ждать, пока кто не научит, как должно располагаться в отношении к Богу и людям. Когда же наступит это время, Сократ, и кто будет наставником? Кажется, с особенным удовольствием поглядел бы на этого человека. Кто он? — Это тот, который печется о тебе. — Но мне кажется, что как, по сказанию Гомера, Афина сняла покров с очей Диомеда, чтобы хорошо мог знать он и Бога, и человека²⁰, так и у тебя сперва надо прогнать мрак от души, которым она покрыта, а потом уже показать ей то, чрез что имеем познать добро и зло, ибо теперь, мне кажется, ты к этому не способен. — Пусть прогонит, мрак ли то будет или что другое, я готов и никак не убогу от Его повелений, кто бы ни был тот человек, лишь бы мне сделаться лучшим»²¹.

«Мы имеем основание думать, что Платон признавал единого верховного Бога, отождествляя Его с идеей блага, выше которой ничего быть не может, так как она сама выше бытия, служит конечной причиной и первым началом всего сущего и не обуславливается никакою

¹⁹ Успенский 1907. С. 146.

²⁰ Гомер. Илиада 5, 127.

²¹ Чистович 1891. С. 198.

иною высшею идеей или началом»²². Подобные устремления греческой философии по пути познания истины делали ее «христианкой до Христа», «пестуном язычников ко Христу». Вот какой высоты постижения истины достигала греческая философия в лице лучших ее представителей, а вместе с ними все лучшее, что было в духовной культуре Греции. Неудивительно, что и художники Эллады в своем религиозном творческом порыве простирались мыслью о едином Божестве, минуя пределы тщетного постижения этой истины в окружавшем их повседневном культе идолослужения на основе политеистической мифологии.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Айналов 1900 — *Айналов Д. В.* Эллинистические основы византийского искусства. СПб., 1900. [*Ainalov D. V.* Ellinisticheskie osnovy vizantiiskogo iskusstva (Hellenistic foundations of Byzantine art). Saint Petersburg, 1900.]
- Алпатов 1948 — *Алпатов М. В.* Всеобщая история искусств: в 3 т. М. — Л., 1948—1955. [*Alpatov M. V.* Vseobshchaia istoriia iskusstv. V 3 t. (Comprehensive history of the arts. In 3 volumes) Moscow — Leningrad, 1948—1955.]
- Кондаков 1914 — *Кондаков Н. П.* Иконография Богоматери. В 2 т. СПб., 1914. [*Kondakov N. P.* Ikonografiia Bogomateri. V 2 t. (Iconography of the Theotokos. In 2 volumes). Saint Petersburg, 1914.]
- Лёви 1915 — *Лёви Э.* Греческая скульптура. Пг. — М., 1915. [*Levi E.* Grecheskaia skul'ptura (Greek sculpture). Petrograd — Moscow, 1915.]
- Роден 1914 — *Роден О.* Искусство. СПб., 1914. [*Roden O.* Iskusstvo (Art). Saint Petersburg, 1914.]
- Трубецкой 1905 — *Трубецкой С. Н.* Курс древней философии. Сергиев Посад — М., 1905. [*Trubetskoi S. N.* Kurs drevnei filosofii (Course on ancient philosophy). Sergiev Posad — Moscow, 1905.]
- Успенский 1907 — *Успенский Л. А.* Иконоведение. П., 1907 (рукопись). [*Uspensky L. A.* Ikonovedenie (Iconology). Paris, 1907 (rukopis').]
- Фармаковский 1918 — *Фармаковский Б. В.* Художественный идеал демократических Афин. Пг., 1918. [*Farmakovskiy B. V.* Khudozhestvennyi ideal demokraticeskikh Afm (The artistic ideal of democratic Athens). Petrograd, 1918.]
- Чистович 1891 — *Чистович И.* Древне-греческий мир и христианство в отношении к вопросу о бессмертии. СПб., 1891. [*Chistovich I.* Drevne-grecheskii

²² Трубецкой 1905.

mir i khristianstvo v otnoshenii k voprosu o bessmertii (The world of Ancient Greece and Christianity with regard to the question of immortality). Saint Petersburg, 1891.]

Abstract

Sergius (Golubtsov), bishop. Realistic and iconographic styles of Church art and their ontological evaluation. Part I

The present study aims to reveal the essence of the realistic first and then the iconographic trends individually. The A. briefly reviews the major milestones in their development. By comparing both directions, the author shows how each of them reveals the fullness of Christian truths, their depth and sublimity. The first part of the paper contains the preface, introduction and the first chapter. The A. concludes that the missing of abstract and realistic artistic techniques create a rich impression. This explains the allowance for the co-existence of both directions in art, which mutually complement each other.

Keywords: painting, iconography, abstract and realistic styles of art, ontology.

ВСТРЕЧА С АФАНАСИЕМ,
МИТРОПОЛИТОМ ЛИМАССОЛЬСКИМ,
В МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ

УДК 347.781.8

20 сентября 2016 года состоялся визит митрополита Лимассольского Афанасия (Кипрская Православная Церковь) в Троице-Сергиеву Лавру. Его Высокопреосвященство молился за поздней Божественной Литургией в алтаре Успенского собора Лавры, затем поклонился честным мощам преподобного Сергия Радонежского и приложился к святыням Серапионовой палаты. Затем Высокопреосвященнейший Афанасий молитвенно почтил мощи прп. Максима Грека, почивающие в Трапезном храме во имя Преподобного Сергия Радонежского. В этот же день состоялась беседа владыки Афанасия с братией Лавры¹ и встреча со студентами Московской духовной академии и священством.

Предлагаем вашему вниманию текст беседы митрополита Афанасия со студентами, состоявшейся в большом актовом зале Академии.

Евгений, архиепископ Верейский: Досточтимые отцы, братья и сестры! Как вы знаете, этот год юбилейный: мы отмечаем 1000-летие присутствия русских монахов на Святой Горе Афон. Завтра в храме Христа Спасителя Святейший Патриарх Кирилл возглавит официальное открытие праздника. Затем начнет работу научная конференция по теме: «Русь — Святая Гора Афон: 1000 лет духовного и культурного единства». В четверг конференция продолжится в храме Христа Спа-

¹ См. публикацию перевода беседы на сайте ТСЛ: *Митрополит Лимассольский Афанасий*. Об актуальных вопросах монашеской жизни (беседа с братией Троице-Сергиевой Лавры) / Синхронный перевод игумена Дионисия (Шленова), доцента Московской духовной академии (<http://www.stsl.ru/news/all/mitropolit-limassolskiy-afanasiya-ob-aktualnykh-voprosakh-monasheskoy-zhizni-beseda-s-bratney-troits>). опубликовано 11 октября 2016 г.).

сителя, там же пройдет собрание игуменов и игумений Русской Православной Церкви. В тот же день состоится выездное заседание здесь, в актовом зале Троице-Сергиевой Лавры.

А сегодня у нас в гостях иерарх Кипрской Православной Церкви, митрополит Лимассольский Афанасий, который является участником юбилейной конференции. Как я уже сказал, конференция открывается завтра, а сегодня владыка пожелал приехать сюда и у него уже состоялась встреча с братией Лавры. А сейчас мы имеем возможность услышать слово наидания владыки митрополита, затем желающие могут задавать вопросы.

Афанасий, митрополит Лимассольский: Вначале я хочу поблагодарить Высокопреосвященнейшего Евгения за честь приглашения, за возможность быть сегодня здесь вместе с вами. Особо я рад тому, что передо мной столько молодых людей, изучающих священную науку богословия. В этом благословенном месте, освященном трудами преподобного отца нашего Сергия, я скажу несколько слов касательно той темы, которую, при помощи и милости Божией, буду раскрывать в четверг. Поскольку я жил достаточно долго на Святой Афонской Горе, мне была дана тема «Актуальность святогорских традиций в современной монашеской жизни»², а именно: что может сказать современному миру Святая Гора Афон своим опытом, своим преданием, своим учением. Позвольте же мне сегодня сказать о том, что означает Святая Гора Афон для студентов-богословов, которые или станут священниками, или будут служить Церкви любым иным образом.

Когда я получил указание от своего, ныне покойного, присноблаженного старца Иосифа³ отправиться со Святой Афонской Горы на Кипр, я не был с ним согласен, потому что в первые юношеские годы

² Афанасий Лимассольский, митр. Актуальность святогорских традиций в современной монашеской жизни. // [Электронный ресурс]. Монастырский вестник. URL: <http://monasterium.ru/publikatsii/doklady-2/rus-afon/aktualnost-svyatogorskikh-traditsiy-v-sovremennoy-monasheskoy-zhizni/> (дата обращения: 13.11.2016).

³ Иосиф Исихаст (1897–1959) – известный афонский подвижник, духовник, делатель Иисусовой молитвы. Сохранилось большое количество писем Старца к родственникам и духовным чадам, посвященных различным вопросам духовной жизни. См.: *Старец Иосиф Исихаст*. Полное собрание творений. Ахтырский Свято-Троицкий монастырь, 2015.

постоянно находился на Афоне, никогда не посещая отечество. И вот теперь, по прошествии многих лет, я получаю указание от своего старца возвратиться на Кипр и служить Кипрской Церкви. Конечно, это произошло в результате специального приглашения со стороны архиепископа Кипра, адресованного старцу Иосифу. Не буду подробно излагать вам всю историю: в конце концов, я оказался на Кипре.

Перед отъездом старец сказал мне: «Ты отъезжаешь на Кипр для того, чтобы приобщить их к преданию Святой Афонской Горы. То, что ты увидел, услышал, чему научился на Афоне, ты передашь Кипрской Церкви».

Мне было очень трудно приспособиться, мне казалось странным, что в церкви молились и женщины. Я возвращался в алтарь и, обращаясь в храм и произнося: «Мир всем», думал: «Что за люди здесь находятся?» — потому что мне было непривычно присутствие стольких людей после безмолвия, уединения и традиции Святой Афонской Горы. Прихожане задавали мне различные вопросы или хотели исповедаться, а я не знал, что должен им сказать. Прошло около десяти лет, прежде чем я смог понять и принять, что я действительно нахожусь именно на Кипре, но при этом меня постоянно беспокоил и занимал вопрос, в чем именно заключается предание Святой Афонской Горы. Мы создали несколько монастырей на Кипре, научили их всему афонскому преданию, оснастили иконами, лампадами, паникадилами, иконостасами — всем, вплоть до того, что обучили, как готовят и как вкушают пищу на Святой Горе, но я понимал, что предание Святой Горы является чем-то более глубоким, более важным, чем все то, что я пытался преподавать своим ученикам. После этого многолетнего поиска я осознал через изучение жизни святых отцов, наших старцев, что предание Святой Афонской Горы — это Христос, и что этот Христос не является отличным от того, Которого преподает Церковь, и что Святая Гора является частью Церкви и имеет ценность ее единство с Церковью, и этот Христос находится только внутри Церкви. По словам святого Николая Кавасилы, «Церковь обозначается в таинствах»⁴, а именно выражается, завершается и

⁴ Διὰ δὲ τῶν μυστηρίων καὶ ἡ ἐκκλησία σημαίνεται... *Nicolaus Cabasilas*. *Explicatio divinae liturgiae* 38, 1:1 (Ed. R. Bornert, J. Guillard, P. Périchon. P., 1967 (SC 4)).

исполняется в священных таинствах. Я понял, что Церковь имеет необходимость во Христе, Которого преподает и Которому учит. Что же теперь может принести Святая Гора? Подтверждение!

Я помню, что когда впервые отправился к святому старцу Паисию⁵ в 1976 году, мне было 18 лет, я был студентом 1-го курса богословского факультета и, естественно, имел множество одолевавших меня вопросов. Вначале, когда старец говорил с нами, я его не понял или, может быть, понял превратно. Скажу вам правду: я тогда решил, что этот человек сумасшедший, потому что он постоянно говорил нам вещи, над которыми мы смеялись. Когда я спрашивал его, он давал мне лукум, а я думал: «Как он может быть святым? Так устроены святые? Они говорят, смеются, угощают лукумом?» Тогда я не придавал этому значения. Но когда нам было пора уходить, Бог открыл святость старца Паисия, в то время как сам он ее прятал. На моих глазах и в присутствии других молодых людей произошло чудесное событие — тогда мы поняли, что перед нами великий святой. С того времени, как говорит пророк Давид, мое сердце прилепилось к этому человеку⁶ и я понял, убедился внутри себя, что то, о чем говорит Христос, то, о чем говорит Церковь, является истиной. Я понял это не философски и не академически, я понял это эмпирически. Какое бы недоумение я ни имел внутри себя, ответ заключался в том, что раз существует отец Паисий, то слова Христа являются истиной.

Я прожил с ним 16 лет и был к нему очень близок. Я видел, как Бог запечатлевал его собственные слова: то, что говорил старец Паисий, Бог исполнял. Даже шутки, которые он произносил, исцеляли людей. Я приведу один пример, чтобы сильно вас не утомлять, потому что сейчас полдень и я вижу, что вы устали [смех]. Однажды пришел ко мне молодой человек — крещеный грек, который уклонился в заблуждение индуизма. Он говорил, что имеет шестое чувство и может при помощи одного «чувствилища», которое находится на лбу, духовно ощущать предметы и слышать голос гуру, который «вел» его из Индии, сове-

⁵ Паисий Святогорец, преподобный (1924–1994). Подвижник, духовник. За годы монашеской жизни сменил несколько мест монашеского подвига. Наиболее продолжительный период жизни на Святой горе Афон с 1964 г. по 1993 г.

⁶ Ср. Пс. 62, 9: «К Тебе прилеплась душа моя; десница Твоя поддерживает меня».

товал, что ему говорить и что делать. Всю ночь, пока он находился в монастыре, я старался убедить его, что это не истина, но заблуждение. Я боролся всеми аргументами, которые только мог применить, но наш друг был неубедим. На другой день я сказал ему, что возьму его с собой к отцу Паисию. Приведа его, я объяснил старцу: «Мой друг говорит, что имеет здесь [владыка показал на лоб] “чувствилище”, говорит со своим гуру и духовно видит предметы». Старец рассмеялся и спросил: «Это действительно так?» — «Да, это так», — ответил юноша. Потом старец сказал, что наденет очки, дабы посмотреть, что происходит, и добавил: «Покажи мне, где это?» Индуист показал ему на лоб — и сразу исцелился. Он потерял всякую связь [с гуру] и более ни с кем не говорил об этом. Он пришел в себя, понял свою ошибку и возвратился в Церковь.

Бог запечатлевал и благословлял даже шутки старца. Я рассказал об этом, чтобы вы немного отдохнули и чтобы поняли, почему монашество и Святая Гора Афон являются истинным подтверждением Евангелия. То, чему учат нас святые отцы — не только Святой Горы, а все отцы Церкви, через свою святую жизнь, — все это подтверждает истину Евангелия.

Особым образом Святая Гора имеет некие прекрасные украшения, которые она приносит человеку, имеет некие драгоценные сокровища, которые создала, приобрела благодаря своему опыту, и именно в этих сокровищах современные люди так сильно нуждаются. Я не знаю, что именно происходит в вашей стране, но на Западе и в наших странах, маленьких и больших, существуют люди с огромными и очень серьезными проблемами. Весь мир претерпевает горечь изоляции, уединения, заброшенности. Иногда старец Паисий говорил так: «Живут внутри больших многоэтажных зданий словно маленькие рыбки в аквариуме», — но несмотря на это каждый переживает уныние и изоляцию. Мир имеет огромную неуверенность, небеспеченность. Все люди испытывают сегодня страх, особенно Европа боится и трепещет, и все современные европейцы страдают от неуверенности, как говорит Евангелие, «по всей вселенной»⁷.

⁷ См. Лк. 21, 26.

Еще несколько лет назад в нашем отечестве, по крайней мере рядом со Святой Горой и на Афоне, люди не знали беспокойства. На греческом языке слово «беспокойство» имеет значение «я задыхаюсь»⁸. Сегодня и люди пожилого возраста, и младенцы страдают беспокойством, они задыхаются. Я помню, когда мы находились в пустыне Нового скита на Афоне, меня однажды позвал наш сосед в преклонных годах и сказал: «Ты — ученый, который закончил богословский факультет. Вот ко мне приходят люди и жалуются на свое беспокойство. Объясни мне, что такое беспокойство», — он вообще не знал, что это такое. Я ответил ему: «Отче, это нечто берущее тебя за горло, и тогда ты начинаешь задыхаться». Я не мог по-другому объяснить ему смысл этого явления. Через несколько дней он простудился, позвал меня и спросил: «Посмотри, может у меня беспокойство?» — потому что у него болело горло.

Проблема современного человека — это заброшенность, беспокойство и потеря чувства безопасности, особенно в наших странах — ведь мы живем на Востоке в очень трудных условиях и обстоятельствах. Среди нас, не живущих в великой и сильной России, даже маленькие дети переживают чувство беспокойства, заброшенности и неуверенности.

Если мы откроем кладезь Святой Афонской Горы, то найдем многочисленные и очень ценные сокровища. Среди них самое главное и первое — это послушание Богу, которое научает человека слушаться слова Божия, слушаться любви своего собрата через послушание старцу, а в миру через послушание Евангелию и Церкви. Тот, кто слушается, научается говорить Богу: «То, что Ты хочешь, Боже мой»; как говорил один современный греческий старец, «что Ты хочешь и как Ты хочешь». Когда современный человек этому научается, он сразу освобождается от беспокойства. Потому что часто он хочет всё делать своими собственными силами так, как хочет он сам, и тогда, когда сам хочет. А послушание освобождает его, и он говорит: «Не так, как я хочу, но так, как Ты». И тогда он стремится к тому, чтобы всё происходило не по его воле, но по Божией. Эту [свободу] дарует блажен-

⁸ ἄγχος — беспокойство, стресс. Ср. ἄρχω — душить, задыхаться.

ное послушание Церкви, освобождающее человека от беспокойства и мрачной атмосферы, обволакивающей душу.

Другое драгоценное сокровище, которое хранится на Святой Афонской Горе, — это непрестанная молитва. Она — меч против отчаяния. Тот, кто молится, никогда не чувствует себя в одиночестве: Бог присутствует в его сердце. И молящийся не только не несчастен от того, что он один, но, как говорят святые отцы, наслаждается в уединении, радуется тому, что он один, потому что соединен с Богом. А когда он вместе с Богом, тогда — вместе и со всем миром. Монах может быть в пустыне совершенно один и не чувствовать себя в одиночестве, потому что он непрестанно молится. А другой может жить в городе с миллионным населением, может с утра до вечера находиться в движении, в делах, разъездах, может постоянно общаться по телефону и через интернет и при этом умирать от изоляции и одиночества. Одиночество — это трагедия, это наказание, это демоническое состояние. Только дьявол — один.

Как-то одна киприотка отправилась в монастырь в Эссексе, которым руководил ваш соотечественник, старец Софроний. Она хотела его сфотографировать и спросила разрешения. Он ответил: «Конечно, идите все сюда, и мы вместе сфотографируемся». Но женщина сказала: «Нет, отче, я хочу, чтобы вы стояли один». Старец покачал головой и ответил: «Один — только дьявол. Я не могу быть один». Непрестанная молитва — это драгоценное знамя Святой Афонской Горы, действующее, исцеляющее одиночество и уныние современного человека.

Третье драгоценное сокровище Святой Афонской Горы, о котором хочу вам сказать, — это Божественная Евхаристия. Та Евхаристия, которую совершает каждый день вся Афонская Гора с великим благочестием и вниманием. Монахи часто приобщаются Телу и Крови Господа и научают людей приобщаться Телу и Крови Христовой как можно чаще. Конечно, подразумевается, что причастие происходит при соответствующем приготовлении. Это опыт переживания Христа в сердце человека — не теоретический и абстрактный, а действительный. Христос находится вместе с нами, и мы находимся вместе с Ним. Как мы говорим в молитве Божественной Литургии Василия Велико-

го, «мы имеем Христа, живущего и пребывающего в наших сердцах»⁹. Когда Христос находится внутри нас таким образом, тогда мы не можем иметь никакого страха, никакого чувства ненадежности, никакой трусости, — потому что Иисус Христос побеждает, как мы говорим в Церкви. Христос-победитель вместе с нами — таково предание Святой Горы, которое подтверждает Евангелие. Вот что может предложить Святая Гора.

Вы станете служителями Церкви. И где бы вы ни находились, вы обязаны предлагать ее сокровище современному человеку, который имеет потребность во Христе, и только в Нем. Всё остальное человек уже попробовал: и деньги, и ученость, и силу, и удовольствия — всё изведаль, но остался обнаженным и раненым. Но для того чтобы мы могли передать это сокровище миру, мы прежде должны приобрести его сами. В этом и состоит наше дело — дело людей, призванных к тому, чтобы передать дело Христово современным людям. Я уверен, что всему этому вы учитесь здесь, в вашей Академии, ежедневно переживаете на Божественной Литургии, получаете, поклоняясь мощам преподобного Сергия и других святых, которые покоятся в Лавре. Поскольку вы переживаете великое чудо воскресения Русской Церкви, вы — и мы все — должны осознать, что обязаны приобрести опыт Христа в своих сердцах и передать этот опыт современному человеку, нуждающемуся в нем.

Это я и хотел вам сказать. Простите меня за то, что я вас утомил. Я не сказал ничего нового. Всё это вы знаете. Я просто напомнил об этом. Благодарю [*произнес по-русски*].

Евгений, архиепископ Верейский: Спаси, Господи, Ваше Высокопреосвященство. А теперь, отцы, братья и сестры, пожалуйста, задавайте вопросы.

Павел Великанов, протоиерей: Владыко, у меня два кратких вопроса. Первый — очень практический. Оказавшись на приходе, я стол-

⁹ «...и приемше их достойнее, имамы Христа живуща в сердцах наших и будем храм Святаго Твоего Духа» (Служебник. М., 2009. С. 252).

кнулся с неожиданной для меня ситуацией: храм заполнен большим количеством детей, в храме много людей взрослого возраста, пожилых, и почти нет подростков. И этот подростковый слой постоянно оказывается вымываемым из прихожан. Пытаясь узнать, в чем причина, я понял, что подросткам в церкви не интересно, они уже все там знают. А вокруг интересный, завлекающий, красивый мир. И когда они, выходя из-под опеки родителей, могут сказать: «Нет», они начинают это говорить. Это частный случай или общая проблема? Может быть, это касается только нашей Церкви, а в других православных поместных Церквях такой ситуации не существует? Ведь вопрос очень сложный: каким образом можно транслировать родительский религиозный опыт молодому человеку, который начинает вести сознательную жизнь? Это был первый вопрос. А второй вопрос совсем простой.

Афанасий, митрополит Лимассольский:

Мы повсеместно переживаем трудности с людьми молодого возраста, хотя, конечно, в каждой стране есть свои особенности. Однако, от нашего малого опыта, мы увидели, что не должны беспокоиться об этом, но должны знать, что Бог совершает спасение каждого человека, находит для каждого соответствующий час, когда человек может Его услышать. Бог является Тем, Кто говорит, обращаясь к сердцу. Наша задача заключается в следующем: когда Бог будет стучать в человеческие сердца и эти люди придут к нам, мы должны оказаться способными продолжить дело Божие. Надо, чтобы семя, которое насадил Бог, мы умели поливать, защищать, возделывать и возвращать. Когда человек приходит в церковь, нужно чтобы он нашел Бога, чтобы сказал: «Как я представлял, о чем я мечтал, что полагал, то и нашел», чтобы он не впал в состояние уныния и отчаяния, чтобы мы сами не обманывали человека. Поэтому нам следует быть настоящими, смиренными и, прежде всего, мы сами должны иметь опыт Бога. Святая Гора приобретает молодых людей через свое смирение, через молитву и прежде всего через свою подлинность. Она предлагает человеку Христа через собственный опыт. Если у нас получится делать это на приходах, то люди будут легко обретать Христа.

Павел Великанов, протоиерей: Спасибо, владыка. А можно я задам полтора вопроса, прежде чем перейду ко второму?

Владыка, на Руси есть такая поговорка: когда в семье появляется не-офит, остальные члены семьи становятся мучениками.

Дионисий (Шленов), игумен: Отец Павел, это трудно понять без контекста. Непонятно, это критика или какое-то положительное утверждение?

Павел Великанов, протоиерей: Это констатация факта.

Дионисий (Шленов), игумен: Скажи по-гречески, отец Павел.

Павел Великанов, протоиерей: Когда кто-то становится очень сильно верующим человеком, то остальные оказываются заложниками его веры. И самые страшные заложники — это дети новообращенных людей, потому что самое лучшее, что есть у этих родителей, — это обретенный ими Христос. Вот они и стремятся всеми возможными способами навязать Его детям. Как родителям избежать опасности навязывания своего религиозного опыта детям?

Афанасий, митрополит Лимассольский: Конечно, это явление происходит от очень чистой ревности и от очень чистого расположения, когда мы поступаем без рассуждения. Поэтому неофит нуждается в том, чтобы был некий человек, который немного бы удерживал его на веревочке. Необходимо, чтобы неофиты находились под более пристальным взглядом и контролем со стороны духовника, который ведет их так, чтобы они действовали рассудительно и не утомляли [своих] супругов и детей, чтобы они не мерили своими собственными мерками других людей. Это обычное явление, которое всегда происходит с теми, кто вновь для себя открывает и находит Церковь. Но мы должны относиться к этим людям с большой любовью и пониманием. Нужно с большим вниманием помогать им, чтобы они направляли в правильное русло свою ревность, чтобы они не наносили вреда другим людям.

Однажды такой зилот пришел к старцу Паисию и говорил с ним на множество разнообразных тем с большим фанатизмом, задавал зилотские вопросы. Так, он сказал старцу Паисию: «Если ты не сделаешь то, что я тебе говорю, ты пойдешь в ад, а если ты сделаешь то, что я тебе говорю, ты будешь вместе со мной в раю». Старец ответил: «Благодарю-благодарю, я не хочу быть с тобой в раю». Нужно, чтобы мы не поступали так ни с детьми, ни с их родителями.

Павел Великанов, протоиерей: Спасибо, Владыка. Последний вопрос. Расскажите нам, что собой представляет ваша практика в подготовке детей к участию в Божественной Литургии? Вы, будучи духовником, как объясняете детям, что такое причастие, и с какого возраста рекомендуете готовиться к нему?

Афанасий, митрополит Лимассольский: Это трудный вопрос, потому что кто может сказать: «Я готов к причащению»? С того момента, как ты скажешь: «Я готов ко причастию», ты уже пал. Готов тот, кто идет и говорит: «Боже, помилуй мя, грешного». Готовым является мытарь, готовым был разбойник, готова была хананейская жена. Фарисей внешне был готов, но в глазах Божиих он был годен только для того, чтобы выбросить его на свалку. Об этом говорил святой Силуан, плача каждый вечер о себе самом. Что он говорил? — «Все спасаются, только я погибаю. Все спасутся, только я погибну». Священник, идущий совершать Литургию, и каждый идущий причащаться, должны иметь чувство, что все наши братья достойны причащения, а единственный недостойный здесь — это я. Если мы идем с таким смиренным мудрованием, то мы готовы. А все остальное: правила к божественному причащению, исповедь, пост — все это должно вести нас к сущности нашего предстояния пред Богом. Но устоять пред Богом может только мытарь.

В «Геронтиконе» описывается прекрасный эпизод, когда один авва пришел к великому святому и спросил: «Что я должен сделать, чтобы спастись?» Тот ответил: «Иди в свою келью, когда голодаешь — ешь, когда жаждешь — пей, когда хочешь спать — спи, только имей непре-

станно слово мытаря в сердце. Будешь это делать — и спасешься»¹⁰. Когда мы хотим приготовиться к божественному причастию, мы, конечно, будем исполнять все необходимые установления и предписания, но мы должны стоять пред Богом так, как стоял пред Ним мытарь. Что он делал? Он бил себя в грудь, он пал ниц, он плакал, он осознал свои грехи и сказал: «Боже, помилуй мя, грешного!»¹¹ Это сделало его достойным Божественной милости — такой человек может причащаться.

Студент 1-й: Владыка, я хотел бы задать вам следующий вопрос. Вы не один год общались с подлинно святыми людьми и, наверняка, отметили для себя те черты характера, которые имеет святой человек. Вы могли бы сказать о тех верных признаках, которые должен иметь святой человек в общении с людьми? И наоборот, какие черты характера имеет человек, находящийся в прелести, то есть в ложной святости? Спасибо.

Афанасий, митрополит Лимассольский: Нелегко описать святых людей, потому что каждый человек имеет собственный характер, но некоторые общие признаки есть: все святые являются образом и подобием Божиим.

Я расскажу вам одну историю, бывшую на Святой Афонской Горе. На Святой Горе великое множество святых монахов. Есть также некоторые другие, которые не столь святые. Они, как говорит ваш епископ Тихон, «почти что святые» или «несвятые святые». Был и у нас «почти святой» человек, постоянно находившийся в состоянии опьянения. Он ходил по центру Афона — Карее — и создавал самое плохое впечатление о Святой Горе. При этом он все время говорил глупости. Когда я был протом¹² на Афоне, туда прибыла телевизионная компания. Тайным образом, ничего нам не сообщая, где-то на заброшенной тропинке

¹⁰ Ср. 4-ю апофтегму аввы Аммона из алфавитного собрания, которая заканчивается следующим увещанием: «...но более сиди в твоей келье и вкушай по немного в течение дня; и имей всегда слово мытаря в твоём сердце; и сможешь спастись» (PG 65, 120С).

¹¹ Лк. 18, 13.

¹² Протоэпистат — управляющий Святой Горы Афон. Время пребывания митр. Афанасия на этом послушании — с 1991 по 1992 г.

они взяли интервью у этого человека. Ко мне прибежали отцы и сказали: «Отче, беги быстрее, принимай меры. “Святой”, — назовем его измененным именем Афанасий, — говорит перед телекамерами». Я почувствовал, что это страшная ситуация, и подумал: «Божия Матерь, что он скажет!? Теперь произойдет хаос». Но Божия Матерь позаботилась. Произошло чудо: он ответил самым подлинным, аутентичным образом, сказав о том, как учит Церковь, согласно истинному положению вещей. Его спросили: «Отче, на Святой Горе есть святые?» Он им ответил: «Посмотрите, я не святой, я очень плохой пример, не берите меня в расчет. Но на Святой Афонской Горе есть святые». — «Скажи нам хотя бы об одном». Тогда еще был жив отец Паисий, и он назвал именно его. Корреспонденты спрашивают: «Почему он является святым?» — Афанасий рассказал: «Другие люди говорят о том, что он очень строго постится, совершает чудеса, очень строгий аскет, но я не знаю, насколько это соответствует истине. Однако я знаю, что он святой. Почему? Потому что каждый год, хотя он может сам рубить дрова, он зовет меня, чтобы я приготавливал дрова вместе с ним, в то время как другие отцы со мной не разговаривают, потому что я постоянно пьян. Другие относятся ко мне с презрением, никто не берет меня в расчет. А он зовет меня и дает работу, которую я могу сделать. Я прошу у него, скажем, тысячу драхм, а он дает две. И через короткое время говорит мне: “Сядь, отче, отдохни, а когда отдохнешь — уже не приступай к работе, оставь ее и приходи завтра”. Он часто приносит мне лукум, сладости, воду, чтобы я вкусил и отдохнул. Когда я ухожу, он обнимает меня, лобызает и говорит: “Я очень рад, что ты оказался сегодня со мной в пустыне. Когда хочешь — приходи, для меня огромная радость тебя видеть”. И он действительно так думает. Он святой». Святым является тот, кто подобен Богу. Через свое смирение, через свою любовь, через свое покаяние.

Студент 2-й: Благословите, Владыка. У меня вопрос о взаимоотношении Церкви и государства. Недавно у нас были выборы в Государственную Думу, событие политическое. Вопрос заключается вот в чем: христианин должен быть апатичным к политике или он должен проявлять политическую активность? Не помню, кто из святых отцов

сказал, что «хороший гражданин Царствия Небесного соответственно должен быть хорошим гражданином царствия земного». У меня есть православные друзья, которые политически активны, они состоят в оппозиции, они могут пойти на митинги. Где для православного христианина проходит граница участия в политике и где граница Церкви с государством? В какой мере они могут взаимодействовать? Спаси, Господи.

Афанасий, митрополит Лимассольский: Христос сказал нам в Евангелии, чтобы мы отдали *кесарю кесарево, а Богу Божие*¹³. Мы живем в стране и являемся ее гражданами, конечно, нас интересуют блага, справедливость, добро — то, что является счастьем для каждого человека этой страны. Когда приходит час выборов, мы будем выбирать лучшего. Это не означает, что внутренне мы относимся с пристрастием, со злобой к тем, кого мы не избираем. Но иметь свою точку зрения относительно того, кто управляет моим краем, — это не является злом. Злом является злоба. Зло — ненавидеть тех, которые не разделяют мою точку зрения, приносить вред и ущерб тем, которые имеют мнение, противоположное тому, во что верю я. Поскольку я живу в демократической стране, насколько это возможно применительно к человеческим возможностям, постольку, когда приходит час отдать *кесарю кесарево*, я это сделаю. Но я сохраню свое сердце, чтобы не ненавидеть, чтобы не становиться чьим-то врагом, чтобы не отвергнуть какого бы то ни было человека. Все буду делать с любовью.

Студент 3-й: Ваше высокопреосвященство! Вы сказали о непрестанной молитве, которая позволяет человеку избавиться от чувства одиночества. Однако это является скорее выражением монашеского опыта. Мой вопрос такой: возможно ли и если возможно, то в какой форме это делание осуществлять в миру — мирянам или женатым священникам? Современная жизнь, как кажется, заставляет живущих в миру постоянно находиться в потоке посторонних мыслей, помыслов, которые препятствуют сосредоточению на внутреннем состоянии, внутренней

¹³ Мф. 22, 21; Мк. 12, 17; Лк. 20, 25.

молитве. Мы всегда должны принимать решения о работе, о себе, строить диалоги одновременно с разными группами людей и постоянно об этом думать. У современного человека нет возможности взглянуть внутрь себя. Спасибо.

Афанасий, митрополит Лимассольский: И я благодарю. Бог не говорил нам о том, что неисполнимо и невозможно для нас или доступно только монахам. Просто каждый выполняет Его слово своим способом и в границах собственных возможностей. Святые апостолы должны были заботиться о Церквах, претерпевали бесконечные гонения, преодолевали трудности во время миссионерских путешествий. Но разве они не имели времени для молитв и служб — всего того, что мы должны делать сегодня? Может быть, они не имели непрестанной молитвы? Беда, горе так думать — конечно, они ее имели. Непрестанная молитва — это дарование Святого Духа. А для Святого Духа не существует препятствий, Он не удерживается какими бы то ни было внешними событиями. Человек может находиться в постоянном общении с Богом, где бы он ни был: и в семье, и на работе, — везде. Мы видели людей рядом с нами: мужей и жен любого возраста и любой профессии, которые действительно имеют непрестанную благодать Христову в сердцах. Непрестанная молитва не заключается только в постоянном повторении: «Господи, Иисусе Христе Сыне Божий, помилуй мя». Мы, монахи, можем делать это более легким образом. Те, которые могут. Но непрестанная молитва заключается в том, чтобы Христос постоянно находился в нашем сердце: через исполнение святых заповедей Христовых, через послушание Церкви и Евангелию, через святые таинства, через всю аскетическую жизнь Церкви — вот так Христос может постоянно находиться в сердце каждого. Любой человек, любого возраста, принадлежащий к любому классу может иметь непрестанную благодать Божию внутри себя. Вокруг нас существует очень много таких людей: и маленьких детей, и взрослых, и молодых, и пожилых, и бедных, и богатых.

Студент 4-й: Дорогой Владыка, в православных семьях часто можно встретить детей, которые живут не по-христиански, а непотребным об-

разом. Обычно это приводит к плачевным последствиям: дети начинают пить, становятся алкоголиками, обретают душевные и психические расстройства. Родители оказываются в растерянности и не знают, как им поступать. Они не понимают, духовные это расстройства или психические, отдавать их в психиатрические лечебницы или нет? Государство при этом не предлагает каких либо определенных решений. Как им поступать, что им делать? Спасибо.

Афанасий, митрополит Лимассольский: В этих случаях, я считаю, необходимо и то и другое. Если мы имеем психическую проблему, врач-психиатр должен постараться ее решить, если мы имеем духовную проблему, на нее должен посмотреть духовный врач. Обычно имеют место обе болезни. Родители, пытающиеся помочь своим детям в этих тяжелейших обстоятельствах, в этих болезнях, должны позаботиться о том, чтобы показать ребенка и одному, и другому врачу, потому что человек не исцеляется только лекарствами. Нужно, чтобы его душа тоже была исцелена. Иногда когда исцелится душа, тогда исцеляется и весь человек. Но если нет телесного врача, который мог бы помочь, то мы имеем только Бога помощником в нашей жизни. Мы не должны терять дерзновение, но должны иметь веру в Бога. Однако, имея возможность пойти к врачу, который лечит тело, мы должны использовать это врачебное искусство.

Киприан (Яценко), игумен: Владыка, благословите. Два года назад по просьбе Лимассола¹⁴ показывали пятую серию о Паисии Святогорце. На данный момент снято еще пять серий — и мы с радостью подарим вам их и на греческом, и на английском языках.

Владыка, вопрос у меня такой. Когда мы снимали этим летом последние серии о Паисии — в Коницах были, в Кутлумуше и в других местах, мы поговорили с руководством Фессалоникийской епархии, — неожиданно возникло такое предложение: хорошо бы тем, кто любит преподобного Паисия, почитать его молитвой по соглашению в одно и тоже время: в воскресенье в двадцать часов тридцать минут по москов-

¹⁴ Город на юге Кипра.

скому и берлинскому времени. Мы обычно молимся по соглашению небольшой группой в определенное время по какому-то случаю, о каком-то человеке, а здесь возникает молитва, которая превосходит границы Поместных Церквей, потому что Паисий — действительно вселенский Святой, с большой буквы. Ряд монастырей в Греции согласились даже ввести такую молитву в монашеское правило. На Афоне сказали: «Да мы здесь все по соглашению молимся, нам это не накладно». Вы, ученик преподобного Паисия, как считаете, что было бы полезно для людей и для преподобного Паисия?

Афанасий, митрополит Лимассольский: Я в первый раз о таком слышу, в нашем предании такой практики нет, хотя звучит очень хорошо. Но, может быть, практически для всех людей молиться в один и тот же час — это не так просто? Однако для тех, кто может, почему нет?

Старец Порфирий рекомендовал молитву многих людей в один и тот же час по определенным, конкретным вопросам. Он говорил: «В такой-то день, в такой-то час, все вместе помолимся о том-то». Однажды, помню, как старец отправил всем отцам, которые были тесно связаны с ним, весть за месяц до первого октября. И в этой вести говорилось: накануне первого октября, где бы вы ни находились, совершайте всенощное бдение за Грецию. Мы сказали: «Да будет благословенно». Он нам ничего другого не объяснил. Через много месяцев, на Святую Афонскую Гору, в скит, где мы находились, прибыл из Афин генерал очень высокого чина и звания. В беседе с ним мы узнали об очень большой опасности: могла разразиться огромная война. Он был ответственным военачальником, и от него зависел ответ, вступит Греция в войну или нет. И он сказал: «Да, пусть будет война». Но я спросил его: «Разве возможно, чтобы мы вступили в войну?» Он ответил: «Накануне первого октября мы только чудом избежали войны с Турцией». Я пришел к старцу и рассказал об этом. Он ответил: «Благодарю». Но преподобный Паисий уже знал об этом за месяц. В другой раз он нам рассказал, что в ту ночь увидел Божию Матерь, покрывавшую Своим Покровом Грецию и спасавшую от войны, которая должна была начаться в ту ночь. Также он нам говорил, чтобы в те или иные моменты

мы совершали Божественную Литургию о некоторых людях, или по разным поводам, или о городах, или ради ситуаций, нуждавшихся в урегулировании.

Студент 5-й: Владыка, благословите. Студент второго курса бакалавриата. У меня такой вопрос: как человеку научиться видеть свои грехи?

Афанасий, митрополит Лимассольский: Прежде всего, он должен начать с простоты, чтобы судить самого себя на основании заповедей Христа и Церкви, а точнее, не заблуждаться и не говорить: «Я не знал о том, что это грех». Ведь Христос дал нам святые евангельские заповеди, а Церковь дала нам святые каноны, таким образом, мы не можем в свое оправдание сказать: «Я не знаю, что это грех». Конечно, это начало. Впоследствии, когда мы осознаем наши грехи, мы должны научиться каяться пред Богом в них — не потому что Бог гневается, но потому что мы ранены нашими грехами. Грех — это наша собственная рана, грех удаляет нас от Бога. Он как яд, который распространяется по всему нашему организму. Грех — это смерть. Если мы поймем это, то сможем обратиться и кричать изо всех сил: «Христе мой, помоги мне!» Но для этого нужен подвиг, борьба. Мы должны научиться подвигу покаяния. Конечно, хороший духовник поможет нам и научит правильно каяться пред лицом Божиим.

Студент 6-й: Владыка, благословите. У одного из героев Лермонтова есть такие слова: «Я люблю сомневаться во всем, но такое расположение ума не мешает решительности характера»¹⁵. Я хочу спросить, каким образом православному христианину, ищущему воли Божией, принимать решения и преодолевать сомнения, чтобы пребывание в таком нерешительном состоянии не носило патологического характера? Спасибо.

Афанасий, митрополит Лимассольский: Благодарю. Я считаю, что это вопрос покаяния. Если кто-то собирается принять решение,

¹⁵ Лермонтов М. Ю. Герой нашего времени. М., 2011. С. 86.

он должен прежде понять, соответствует ли это решение заповедям Христовым? Если это решение не противоречит заповедям Христовым, и он хочет что-то сделать, то пусть смиренно помолится и сделает это. Вы скажете, что он может ошибиться. Пусть ошибется, неважно. Мы должны и ошибки делать в своей жизни, чтобы быть смиренными людьми. «Так я мог подумать, это я мог понять, это я сделал». Если я ошибся — простите. На Святой Афонской Горе для этого употребляют слово «благослови», которое означает «прости». Если ошибся, скажи: «Благословите». Есть такой святогорский анекдот: «Ты можешь сжечь всю Святую Гору — и сказать: “Благослови”».

Студент 7-й: Владыка, благословите. Когда я, будучи на Афоне и обходя монастыри, смотрел на полки книг и хотел посмотреть литературу, я обратил внимание, что книги ограничиваются только избранными греческими святыми отцами. Многим ли известно, что Русская Церковь имеет большое духовное наследие? И мне бы хотелось узнать, как относится Греческая Церковь к нашим духовным сокровищам? Спасибо.

Афанасий, митрополит Лимассольский: Я считаю, что наши братья-греки оказывают большое почтение книгам святых Русской Церкви и ценят их очень высоко. Существует много изданий, переведенных с русского на греческий. Я с малолетнего возраста читал жития русских святых. Еще в гимназии я прочел «Житие преподобного Сергия», о его Лавре, о преподобном Серафиме Саровском, о враче Луке (который уже канонизирован и которому посвящаются огромные храмы и пишутся иконы в Греции), о святой Матроне, о святой Ксении. В очень многих храмах у нас стоят иконы русских святых. Неважно, кто святой: русский ли, румын, грек ли, серб — Церковь является единой во всем мире. Православная Церковь является нашей матерью, а мы все — ее чадами.

Евгений, архиепископ Верейский: Большое спасибо, дорогой владыка. Благодарим за то, что вы нашли время посетить нашу Академию. Мы видим в Вас посланника Святой Афонской Горы, хотя вы проходи-

те архиерейское служение в Кипрской Православной Церкви. Афон — это духовная твердыня Православия. Современному миру очень важен голос Святой Горы. Но услышит ли современный мир ее обращение? Те, кто готовятся стать служителями алтаря или вообще проходить служение в Церкви, в любом качестве, должны слышать этот голос. Такие проблемы как неуверенность, боязнь, беспокойство, — все они существуют и в нашем обществе. Наверное, современный мир объединен и интернетом, и телевидением, и телефонами, но это объединение только кажущееся. Современный человек во многом одинок. Одинок, потому что не живет по законам Православной Церкви. И задача всех служителей алтаря показать ортодоксальное Православие современному человеку. Конечно же, каждый православный должен открыть для себя красоту Православия.

Мы расцениваем ваш приезд как благословение Святой Афонской Горы и благодарим за то, что вы сегодня поделились своим духовным опытом. Это очень важно, потому что в в Академии изучается множество предметов, современные студенты получают много теоретических знаний, но если эти знания останутся только теорией, значит мы ничего не достигли. Это все должно воплотиться в личном духовном опыте, поэтому можно считать, что у нас состоялась «лекция о духовной жизни». И мы благодарим Вас за эту лекцию [*аплодисменты*].

На этом позвольте завершить нашу встречу. Надеемся, что она не последняя. Если у вас будут возможность и желание, мы всегда будем рады видеть вас в нашей Академии.

Афанасий, митрополит Лимассольский: Благодарю.

Евгений, архиепископ Верейский: Помолимся.

20.09.2016 г.

Переводчик игумен Дионисий (Шленов)

HEGUMENUS DIONYSIUS (SHLENOV)

DE EDUCATIONE THEOLOGICA ET CLASSICA¹

УДК 378.14.014.13 (811.124)

Аннотация

В Московском государственном университете 7 декабря 2016 г. по инициативе кафедры Классической филологии состоялась IX Международная конференция «Классическая филология в контексте мировой культуры. Новолатинская традиция в Европе. Научные чтения, посвященные памяти О. Д. Никитинского». В сообщении говорится об особой роли в классическом образовании как Греческого кабинета, так и библиотеки Московской духовной академии. Приобретение основной части собрания иностранной литературы в университетах Западной Европы оказывается частью этого образовательного процесса. Значимость высокого идеала классического и богословского образования подчеркивается эгзегезой Пс. 45, 9. Автор выражает надежду, что изучение древних языков, которые так необходимы для глубокого и осмысленного понимания богословия и святоотеческой традиции, станет неотъемлемой частью духовного образования.

Ключевые слова: классическое образование, изучение древних языков, латинский язык, богословие, экзегетика.

Sodales carissimi et honoratissimi!

Propositum mihi est de bibliotheca et de eorum studiis Graecis Latinisque vobis narrare, qui in Academia Theologica Moscoviensi versantur. Hodie bibliotheca nostra de novo, a capite ad calcem, restauratur iam sex annis

¹ Особую благодарность выражаю А. И. Солопову, заведующему кафедрой Классической филологии МГУ, и П. Н. Лонгану, студенту отделения Греческой христианской литературы МДА, за редактирование латинского текста данного сообщения, а также латинского перевода «Гимна о поздней античности» для «Материалов конференции». См.: *Dionysius (Schlenus), hegumenus. Hymnus de Antiquitate infima // Классическая филология в контексте мировой культуры — IX. Новолатинская традиция в Европе. Материалы Международной конференции, посвященной памяти Олега Дмитриевича Никитинского. М., 2016. С. 122–126.*

progreŕientibus. Pro initio causaque restaurandi habuimus illos libros (numero quinquaginta tria milia), qui per sex annos, separatis oneribus, ex variis universitatibus Europae occidentalis importabantur. Libri illi, in capsulis iacentes neque in schedulas relati, onera mortua sunt, quod nos ad bibliothecae illum statum mutandum excitavit. Verumtamen hoc Europaeum inceptum ortum est vicissim ex incepto Graeco continuato. Multo tempore ante, priusquam in Europam Occidentalem profectus sum libros petitem, peregrinatus eram discendi, venerandi, cognoscendi causa per Graeciam, unde multos libros collegi et ad Academiam rettuli. Potissimae disciplinae, ad quas libri importati pertinebant, sunt theologia et patrologia et byzantinologia et philologia classica. Ut hoc unum afferam, cum in Cyprum anno MMVII proficiscerer, invitatus sum quondam ab incolis alicujus vici, ut die Martis hebdomade paschali prima eam terram, quae neque Graecorum nunc est nec Turcorum visitarem, unde propulsi sunt ipsi, qui habitavissent illic usque ad annum MCMLXXI. Rogavi matrem familias, quae per longum tempus anus facta est, liceretne libros scholasticos de Graeca lingua scriptos a pavimento tollere, cui rei “certe” respondit. Proinde anthologias et vocabularia primo in museum Graecorum studiorum gerebam, deinde illic in bibliothecam Academiae transtuli. Libri Latini largo flumine in bibliotheca quoque aggregi coeperunt. Universitates Bibliothecas in Hispania, Germania, Britannia, Batavia, Italia nobis visitantibus optio data est, ut singula de duplicibus exemplaribus librorum caperemus, quorum multi Latine scripti sunt, exempli gratia: Florilegii magni seu Polyanthae floribus novissimis sparsae libri viginti: opus a Dominico Nano Mirabello Bartholomaeo Amantio et ceteris ex auctoribus cum sacris, tum profanes vetustioribus et recentioribus collectum, Francofurti, anno MDCXXXVIII; Tractatus canonico-moralis de sacramentis pars III: De sacra ordinatione, Taurinorum Augustae, anno MCMXXXV.

Memor sum diei, mensis Octobris anno MMVII, quo latinistam, philosophum, theologum Hispanum Hermenegildam conveni, qui omnes libros Latinos, in museo suo in Unversitate Eliberritana (Granatae) asservatos nobis tradere desideravit, quorum erant ducenta exemplaria chrestomathiae Latinitatis mediaevalis recentisque novem variorum graduum, ex tertio subterraneo tabulato bibliothecae deprompta. “Omnes”, inquit, “egregii latinitatae mortui sunt, et ego moriturus sum”. Cuius tristis dicti vera significatio

non eo spectat, ut senectutem suam exprimat, sed, ut incolae Ruteniae certiores fiant Latinam linguam non florere hactenus in eis locis, quibus incubula ipsius humanitatis Latinae Hispaniae posita sunt et ipsi student hunc thesaurum servare.

“Lege”, inquit, “et cape quamvis multos libros. Ecce testamentum tibi”. Post, delectus meos annuebant “optime” interdum dicens. Ad ultimum dixit mihi, “donare tibi volo triptycha”. Dum cogitabam, quomodo animi illius egregii viri offensam evitarem, nam sane non possem mecum in Patriam referre picta triptycha, honestus vir ostendit, quid in animo haberet. Triptycha sunt dicta Christiana in tres partes divisa, evangelicae invocationes et Latine et vulgo scriptae. “Populi Hibernus libros legere desiit, atque ego coepi triptycha scribere. Eheu, et textus breves iam non legunt, quamobrem obestur: auferte ea in Ruteniam”...

Volo vos animadvertere magni momenti esse libri Europaeos saeculi praeteriti decenniis tertio quarto quinto impressi, qui nusquam in bibliothecas Sovieticas relati sint. Itaque linguae Graeca et Latina in Academia Theologica Moscoviensi alteram domum invenerunt.

Singularem attentionem merebant illi libri Graeci Latinique, qui de theologia simulac de philologia narrant. Theologia sine textibus, fontibus, sine imbuendo vigente elemento Christiani verbi, valde abstracta et non satis vigenis fit. Textibus legendis theologia transfiguratur. Exempli parvuli gratia: rogatur, quomodo Russice tradatur Psalmi XLV versus IX: *σχολάσατε καὶ γινώτε ὅτι ἐγὼ εἶμι ὁ Θεός*? Qui duo habet interpretamenta, secundum duo principias significationes dictionis “σχολάζω”: primum, si vertamus “vacate”: ita fit, ut se absolvere liceat de mundo ad Deum cognoscendum. Sic in Vulgata: “Vacate et videte quoniam ego sum Deus”. “*Ἡ ἀρχὴ τοῦ κατὰ Θεὸν βίου ἢ καθόλου τοῦ κόσμου φυγῆ*”² (i.e. “principium vitae secundum Deum absoluta de mundo fuga est”) secundum sanctum monachum XI saeculi Nictan Stethatum. Deiectio a mundo monasticae traditioni propria est, et Laurae, ubi Academia Theologica sita est. Sed *σχολάσατε* alteram quoque rem significat: “discatis”. Versus igitur sibi vult non Ascēsīm monachorum significare, sed theologicam in Laura traditionem. Hoc psalterii exemplo patet, quid a saeculo ad saeculum Ecclesia proferat, nempe, species

² *Niceta Stethatus*. Centuria 1, 2.

philosophiae, quam antiqui persequi temptabant, et quae, ut nobis videtur, in Christianitate solum plena luce apparet.

Denique, ut acroasim meam parvam concludam, videntur mihi bibliotheca et “museum” Graecum, de Academia inseparabilia, quandam “exegesim” esse Scripturae Sanctae et traditionis, sine qua theologica eruditio fieri non potest.

Abstract

Dionysius (Shlenov), hegumenus. De educatione theologica et classica

In the Moscow State University, on December 7, 2016 the Department of Classical Philology held an international conference called “Classical Philology in the Context of World Culture – IX. New Latin tradition in Europe. Scientific readings in memory of O. D. Nikitinsky”. The present publication reports on the special educational role of the Greek Studies department and the library of MThA. An important part of the process of education is the acquisition of foreign literature in the universities of Western Europe. The significance of the high ideals of classical and theological education is emphasized by the exegesis of Ps. 45, 9. The author expresses the hope that the study of ancient languages, which are so necessary for a deep and meaningful understanding of theology and patristic tradition, become an integral part of theological education.

Keywords: classical education, study of ancient languages, Latin, theology, exegesis.

ОТДЕЛ V ХРОНИКА

ХРОНИКА НАУЧНОЙ ЖИЗНИ АКАДЕМИИ ЗА 2010/2011 УЧЕБНЫЙ ГОД

УДК 378.225

В 2010/2011 учебном году дипломные работы защитили выпускники Семинарии — 48, выпускники Академии по СЗО — 10. Кандидатские диссертации защитили 10 человек, а магистерские — 5 человек.

В 2010/2011 учебном году дипломные работы защитили выпускники Семинарии:

1. Асеев Серафим, иерей, по кафедре Богословия на тему: «История секты адвентистов седьмого дня в России (1991—2010)»;
2. Афанасьев Александр, диакон, по кафедре Филологии на тему: «Духовно-литературные труды архиепископа Василия Кривошеина»;
3. Базатин Артемий по кафедре Богословия на тему: «Критика западного христианства в работах святых Николая Сербского и Иустина Поповича»;
4. Белецкий Илья по кафедре Церковной истории на тему: «Сергиево-Казанский собор г. Курска. Исторический очерк»;
5. Климик Иван по кафедре Филологии на тему: «Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин. Сочинение “Против Нестория” (книги 1—3). Перевод, комментарий, исследование»;
6. Тихон (Зимин), иеромонах, по кафедре Филологии на тему: «Учебник древнегреческого языка для духовных семинарий. Первая часть»;
7. Галян Виктор, иерей, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «История и архитектура Владимир-Волынского кафедрального собора»;
8. Гаргальк Александр по кафедре Филологии на тему: «О развитии пастырских качеств у учащихся духовных школ»;
9. Грозов Максим по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Перспективы возрождения Православия в Китае»;

10. Гуляев Александр по кафедре Филологии на тему: «Русская гимнографическая терминология Божественной Литургии: история и особенности употребления в научно-богословской речи»;

11. Гурдяев Сергей, диакон, по кафедре Богословия на тему: «Сектоведческая тематика в документах Предсоборного Совета и Поместного Собора 1917–1918 гг.»;

12. Алексеев Алексей, диакон, по кафедре Филологии на тему: «Образ патриарха Константинопольского Германа (715–730) как святителя и исповедника по «Житию» анонимного автора (комментированный перевод с древнегреческого языка)»;

13. Емельянов Михаил по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Особенности богослужебного пения Русской Православной Церкви в сравнении с “паралитургическим”»;

14. Ефремов Евгений по кафедре Библистики на тему: «Взаимоотношения Христа и Церкви как парадигма христианского брака согласно посланию апостола Павла, к Ефесянам»;

15. Жучков Александр по кафедре Церковной истории на тему: «Храмы города Бор и его окрестностей и их служители первой половины XX века»;

16. Зуев Димитрий, иерей, по кафедре Церковной истории на тему: «История храма Рождества Христова в Измайлово в период с 1664 г. по настоящее время»;

17. Иоанн (Копейкин), иеродиакон, по кафедре Церковной истории на тему: «Проблематика происхождения анафоры Василия Великого»;

18. Иов (Маркелов), иеродиакон, по кафедре Библистики на тему: «Архиепископ Василий (Богдашевский) как экзегет Евангелия от Матфея»;

19. Калинин Дмитрий по кафедре Библистики на тему: «Раскрытие богословских тем Ветхого Завета в послании святого апостола Павла к Евреям»;

20. Копырин Дионисий по кафедре Филологии на тему: «Духовно-литературные труды священноисповедника Афанасия (Сахарова), епископа Ковровского»;

21. Кравчук Александр по кафедре Богословия на тему: «Доказательства бытия Бога по Ансельму Кентерберийскому»;

22. Курекеръ Георгій, диакон, по кафедре Филологии на тему: «Теория Логоса в апологиях святого Иустина Мученика и Философа. Перевод с румынского языка книги священника Иоанна Г. Комана “Teoria Logosului în apologiile sfântului Iustin Martirul și Filosoful”»;

23. Лавренюк Николай по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Проповедническая деятельность священномученика Фаддея (Успенского)»;

24. Лукьянов Илья по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Архитектура Высоко-Петровского монастыря по исследованиям Б. П. Дедушенко»;

25. Лысиков Денис по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Полемика между православным эволюционизмом и креационизмом на рубеже XX—XXI веков»;

26. Лысиков Игорь, иерей, по кафедре Богословия на тему: «Антропный принцип и его богословское осмысление»;

27. Лях Михаил по кафедре Церковной истории на тему: «Жизнь и деятельность архимандрита Василия (Пронина)»;

28. Максимишинец Василий по кафедре Филологии на тему: «Перевод избранных глав из книги архимандрита Василия (Пападакиса) “Το σχίσμα του ζηλωτικού παλαισημερολογιτισμού”»;

29. Малков Иван по кафедре Богословия на тему: «Вероучение секты “Слово Жизни”»;

30. Мальцев Николай, диакон, по кафедре Богословия на тему: «История и вероучение секты “Новоапостольская Церковь”»;

31. Мамаенко Иоанн, диакон, по кафедре Библистики на тему: «Экзегетический подход блаженного Феофилакта к истолкованию послания святого апостола Павла к Римлянам»;

32. Матвеев Евгений по кафедре Филологии на тему: «Перевод второй книги трактата “Против донатиста Пармениана”»;

33. Мельников Алексей по кафедре Богословия на тему: «Священномученик Иринея Лионский как экзегет Священного Писания»;

34. Морозов Александр, иерей, по кафедре Библистики на тему: «Учение святого апостола Павла об усыновлении и прославлении как основание святоотеческого учения об обожении человека»;

35. Мурашов Алексей по кафедре Библистики на тему: «Проблема автокефалии в работе Межправославных подготовительных комиссий по созыву Святого и Великого Собора Православной Церкви»;

36. Мурилкин Павел по кафедре Богословия на тему: «Преображение Господа Иисуса Христа на Фаворе по учению отцов Церкви»;

37. Мухин Сергей по кафедре Филологии на тему: «Перевод трех разделов книги Vogué A. “Regards sur le monachisme des premiers siècles” (К истории монашества первых веков)»;

38. Павленко Максим по кафедре Церковной истории на тему: «Митрополит Платон (Рождественский) и его деятельность в Грузии»;

39. Пелих Роман по кафедре Богословия на тему: «Полемика Климента Александрийского против гностиков Валентина, Василида и их последователей»;

40. Перченко Александр по кафедре Богословия на тему: «Бхагавадгита как вероучительная книга индуизма»;

41. Грилихес Леонид, протоирей, по кафедре Филологии на тему: «Практический курс библейско-арамейского языка»;

42. Соколов Андрей по кафедре Богословия на тему: «Понятие красоты у Каппадокийских отцов»;

43. Степаненков Дмитрий по кафедре Богословия на тему: «Обзор интернет-ресурсов российских баптистов»;

44. Тюхалкин Петр, диакон, по кафедре Библистики на тему: «Богословско-экзегетический анализ толкования свт. Феофаном Затворником Послания святого апостола Павла к Римлянам»;

45. Череп Виталий по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Пастырское служение святителя Луки (Войно-Ясенецкого)»;

46. Черепенников Кирилл по кафедре Библистики на тему: «Протоирей А. В. Горский как церковный библиист»;

47. Шинов Григорий, иерей, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Искусство художественного оформления книги в отечественных памятниках церковной письменности XV–XVIII вв.»;

48. Яковлев Роман, иерей, по кафедре Библистики на тему: «Принципы и методы воспитания согласно посланиям апостола Павла».

В 2010/2011 учебном году защитили дипломные работы выпускники Академии по СЗО:

1. Андрей (Тарасов), архимандрит, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Покровский кафедральный собор: история, архитектура, святыни»;

2. Артемий (Снигур), епископ, по кафедре Богословия на тему: «Служение оптинских старцев миру»;

3. Афанасьев Евгений, иерей, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Формирование русского высокого иконостаса в XV—XVI вв.»;

4. Васильев Александр, протоиерей, по кафедре Церковной истории на тему: «Монастырская община в условиях гонения на Церковь: история и источники (на примере женского монастыря “Отрада и утешение” с 1917 по 1934 год)»;

5. Гирич Алексей, протоиерей, по кафедре Церковной истории на тему: «Служение святителя Луки (Войно-Ясенецкого) на Тамбовской кафедре (1944—1946 гг.)»;

6. Кохно Георгий, протоиерей, по кафедре Церковной истории на тему: «Святитель Тихон, патриарх Московский и всея России, и его миссионерское служение в Америке»;

7. Леонид (Лушкин), иеромонах, по кафедре Богословия на тему: «История и вероучение секты Уитнеса Ли “Поместная Церковь”»;

8. Сергей (Карамышев), архимандрит, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Отпуст в русской литургической традиции XVII—XVIII вв.»;

9. Соболевский Димитрий, протоиерей, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Церковно-государственные отношения на Дону в 20-е годы XX века»;

10. Феофан (Евтихеев), игумен, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «История Иркутского Знаменского женского монастыря».

В 2010/2011 учебном году защитили магистерские диссертации:

1. Банчев Петр по кафедре Церковной истории на тему: «Появление и распространение исихазма в Болгарии в XIV веке»;

2. Воеца Дмитрий по кафедре Церковной истории на тему: «Документальное наследие Григория (Чукова), митрополита Ленинградского и Новгородского (по материалам Государственного архива Российской Федерации)»;

3. Зубов Сергей по кафедре Библистики на тему: «Историко-исагогическое исследование книги Иова»;

4. Лукин Денис по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Историко-канонические сочинения профессора А. С. Павлова в контексте русской церковно-канонической науки второй половины XIX века»;

5. Правдолюбов Сергей, диакон, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Теория и практика проповедничества архиепископа Амвросия (Ключарева)».

В 2010/2011 учебном году

защитили кандидатские диссертации:

1. Аврамов Владимир по кафедре Богословия на тему: «Теория символа в Ареопагитском корпусе»;

2. Барицкий Димитрий, иерей, по кафедре Библистики на тему: «Герменевтический анализ экзегетического наследия преподобного Симеона Нового Богослова»;

3. Борисов Антоний, иерей, по кафедре Богословия на тему: «Диалог между Римско-Католической и Англиканской церквами в конце XIX — начале XXI века: богословский, канонический и исторический аспекты»;

4. Глигоров Георгий, по кафедре Библистики на тему: «Ветхозаветные праздники в историческом контексте и их прообразовательное значение для Нового Завета»;

5. Дружинин Димитрий, иерей, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Основные положения теософии»;

6. Иов (Чернышев), иеродиакон, по кафедре Церковной истории на тему: «Николо-Угрешский монастырь в XX веке»;

7. Мракич Александр, по кафедре Богословия на тему: «Антропология преподобного Иустина (Поповича)»;

ВЫПУСКНИКИ АКАДЕМИИ

8. Пантелеимон (Королев), монах, по кафедре Библистики на тему: «Эволюция и функционирование служебной и четьей редакций церковнославянского Апостола в эпоху книгопечатания (на материале 91-го и 153-го зачал)»;

9. Ферапонт (Кашин), игумен, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Монастыри северо-запада Костромской земли (Буйский район)»;

10. Филипп (Рябых), игумен, по кафедре Богословия на тему: «Богословско-философские основания воззрений святого патриарха Константинопольского Фотия на устройство государства в послании к князю Михаилу Болгарскому о должности княжеской».

ОТЗЫВЫ РЕЦЕНЗЕНТОВ НА КАНДИДАТСКИЕ ДИССЕРТАЦИИ ВЫПУСКНИКОВ АКАДЕМИИ

УДК 801.731

1.1. Отзыв официального оппонента преподавателя М. В. КОВШОВА на кандидатскую диссертацию иерея Димитрия БАРИЦКОГО на тему «Герменевтический анализ экзегетического наследия преподобного Симеона Нового Богослова»

В процессе вхождения наших духовных школ в Болонский процесс одним из самых проблемных вопросов стал статус кандидатской диссертации по богословию, а именно: какой степени, признаваемой Болонским процессом, она должна соответствовать: магистра (Master's degree) или доктора (Doctor of Philosophy)?

Основным отличием кандидатской диссертации от PhD зачастую считают то, что кандидатская диссертация, согласно стандарту ВАК, направлена на решение какой-либо одной крупной научной задачи, в то время как диссертация Philosophy Doctor — целого комплекса задач. Рецензируемая работа убедительно свидетельствует о том, что студенты МДА способны к написанию диссертаций, которые по своему уровню не уступали бы требованиям к PhD. Настоящая работа может служить наглядным подтверждением словам Святейшего Патриарха о том, что кандидатские диссертации по богословию должны соответствовать международному стандарту требований к работам на соискание степени Philosophy Doctor.

Результаты работы священника Димитрия Барицкого имеют значение для трех ветвей богословской науки: 1) для патрологии, поскольку автор восполняет пробел в области исследования экзегезы прп. Симеона; 2) для святоотеческой экзегетики, так как автор предпринимает попытку построения единой для всех святых отцов семантико-интерпретационной модели; и, наконец, для 3) библейской герменевтики, поскольку автор на материале святоотеческой экзегезы пытается построить систему принципов и методов толкования Священного текста в Православной Церкви.

Как преподавателя библейской герменевтики, меня в наибольшей степени интересует третья сфера актуальности данной работы, поэтому речь в отзыве пойдет преимущественно о ней.

Проблема, которой посвящена кандидатская диссертация священника Дмитрия Барицкого, до сих пор не была окончательно разрешена ни в отечественной, ни в зарубежной науке. Сам автор формулирует ее как «создание универсальной семантико-интерпретационной модели» (с. 9), «которая учитывала бы, с одной стороны, наличие в священном тексте нескольких смысловых уровней, а с другой — условия и методы их извлечения» (с. 10). Затем диссертант реконструирует семантико-интерпретационную модель, которую использует в своей экзегетике прп. Симеон Новый Богослов (с. 9). В нашей академической науке последней работой подобного рода было фундаментальное исследование профессора МДА Ивана Николаевича Корсунского «Новозаветное толкование Ветхого Завета» (М., 1885), в котором он, опираясь на библейский и патристический материал, дает подробную характеристику основным методам толкования Священного Писания в Православной Церкви. Автор также называет ряд современных отечественных исследователей, разрабатывающих данную проблематику, однако никто из них не ставил перед собой столь сложной и ответственной задачи, как священник Дмитрий Барицкий.

Избранную диссертантом цель мне хотелось бы сравнить с той задачей, которую поставил себе молодой ученый А. Любищев из книги Даниила Гранина «Эта странная жизнь». Будучи ученым-биологом, он захотел создать систему биологических элементов, подобную периодической системе химических элементов Д. И. Менделеева. Решение подобной задачи для современной библейской герменевтики было бы как нельзя более актуальным, поскольку в настоящее время отсутствует единая четкая терминологическая система, которая учитывала бы все многообразие форм святоотеческой экзегетики.

Несмотря на то, что решению данной проблемы могла бы быть посвящена не только кандидатская, но и докторская диссертация, необходимо констатировать, что диссертант с поставленной задачей справился.

Основательное знание состояния исследований в области святоотеческой экзегетики и библейской герменевтики позволило диссертанту подойти к решению поставленной задачи проблемно, системно и глубоко.

ко. В особенности необходимо отметить теорию смыслов Священного Писания и методов их извлечения, которую автор именует семантико-интерпретационной моделью. Для построения семантико-интерпретационной модели святоотеческой экзегетики вообще и преподобного Симеона в частности автор привлек ключевые отечественные и зарубежные источники. На конкретных примерах (английской исследовательницы Ф. Янг и священника Теодора Стилианопулоса) иерей Димитрий показывает, что имеющиеся на сегодняшний день попытки систематизации святоотеческой экзегезы учитывают только один из ее аспектов — либо субъективный, либо объективный, — в то время как Д. Барицкий предлагает свой, комплексный подход к решению этой проблемы. Систематизация по принципу субъекта и объекта интерпретации, с одной стороны, и буквального/небуквального смысла — с другой, является достаточно удачной для автора. Соискатель проводит различие между буквальными и иносказательными толкованиями и затем проводит систематизацию внутри каждой из этих групп. Диссертант убедительно показывает, что буквальный смысл в понимании христианских экзегетов не сводится всего лишь к простому и ясному значению, которое лежит на поверхности. Автор блестяще проводит грань между произвольной аллегорией и тропологическим толкованием для нравственного назидания. В работе дается ясное определение термину «типология» и его отличию от аллегории, выявляются четкие критерии их различения, а также различные смысловые грани понятия «типос». Прекрасно систематизировано и грамотно изложено святоотеческое учение о *θεωρία*, приведены различия в понимании этого термина у представителей двух богословских школ — Александрийской и Антиохийской, и показано его значение для толкования Священного Текста. Хотелось бы также отметить, что автор обосновывает особую роль Священного Предания в понимании библейского текста и убедительно доказывает, что для его верного уразумения экзегет должен непрестанно находиться в этом присно живом потоке Предания.

Композиция работы выверена и четко структурирована. Единственным упущением можно считать отсутствие главы под названием «История исследования», однако этот недочет в значительной мере компенсируется весьма подробным и обстоятельным Введением, в котором, помимо всех необходимых его структурных элементов, хотелось

бы обратить особое внимание на апробацию исследования. Диссертант выступил с докладами по теме диссертации на 7 конференциях и опубликовал или подготовил к печати в общей сложности 8 статей.

При желании автора, одна лишь первая часть его исследования при незначительной доработке могла бы составить содержание отдельной диссертации, однако соискатель, по-видимому, не ищет легких путей. Опираясь на выработанную в первой части семантико-интерпретационную модель, он дает прекрасную систематизацию экзегезы прп. Симеона, ясно показывает, чем отличается его нравственная аллегория от аллегорезы александрийского типа, подробно описывает важнейшие типологические образы у прп. Симеона и т.д.

Все вышеперечисленное представляет собой бесспорные достоинства диссертации и несомненный успех ее автора. В то же время, именно потому, что тема работы представляет большой интерес, она вызывает желание дискутировать, полемизировать, спорить и не соглашаться с автором. Однако хотел бы сразу отметить, что все нижеперечисленное представляет собой не критические замечания, а скорее вопросы для дискуссии и пожелания автору в том случае, если он решится публиковать свою работу.

Во-первых, в положении 2 на с. 33 автор выделяет в буквальном смысле его доступный уровень, для понимания которого, по его словам, требуется в первую очередь та или иная степень интеллектуальной адекватности экзегета. Из слов автора следует, что для понимания доступного уровня буквального смысла в принципе не важно, к какой конфессии принадлежит экзегет, в каком духовном состоянии он пребывает и т. п. Достаточно лишь, чтобы он обладал определенным интеллектуальным коэффициентом, а если у него к тому же есть хотя бы минимальное библейское образование, то достаточно запустить Bible Works или Logos Bible — и правильная экзегеза готова. Когда два года тому назад в этом же зале мне пришлось защищать диссертацию, от одного из участников дискуссии прозвучало сравнение библеиста с электриком, главная задача которого — «осветить» темные места, прояснить исторический контекст, филологию и т. п. Действительно, в случае с электриком неважно, какой он конфессиональной принадлежности, обладает ли он духовным опытом или нет и т.п.

В этой связи хотелось бы узнать у соискателя, как провести четкую границу между теми толкованиями, для которых достаточно только

интеллектуальной адекватности, и теми, где требуется уже некий духовный опыт? И можно ли в принципе провести такую границу? Ведь в разделе о буквальном смысле автор убедительно показывает, что буквальный смысл — далеко не просто тот, который лежит на поверхности. Так стоит ли определять его как «доступный»?

В предлагаемом автором подходе заметны следы наивного научного позитивизма, характерного скорее для науки XIX — начала XX века, а если говорить о библеистике, то для либеральной библейской критики XIX столетия. Впрочем, многие современные библеисты также придерживаются подобного подхода: экзегет якобы «освобождается» от всех своих исходных предпосылок — мировоззрения, религии, профессиональной принадлежности — и пытается с «абсолютно чистым» умом подойти к анализу библейского текста. Исходя из такой логики, действительно можно выделить в Священном Тексте некий «доступный смысл», извлекаемый сугобо научными методами, и если мы эти методы применим, то обязательно данный смысл извлечем. Такой подход слишком многое упрощает. Очень многие высокоинтеллектуальные и одаренные люди, начиная от библейских критиков Нового времени и заканчивая современными, выводили свои критические теории именно из буквального прочтения библейского текста. Для того чтобы понять, что все не так просто, достаточно было бы более внимательно почитать того же Гадамера, которого цитирует диссертант.

Излагая учение о доступном смысле, автор время от времени сам себе противоречит. Например, на с. 47 он заявляет, что буква Писания амбивалентна и антиномична, и сразу же после этого вновь определяет буквальный смысл как доступный. На с. 73 за утверждением о том, что буквальный смысл не требует особого духовного опыта, через несколько строчек следуют слова о духовной экзегезе, которая встречается и на уровне буквальной интерпретации.

На с. 119 соискатель приводит примеры таких предписаний, где смысл полагается как доступный, которые, очевидно, должны снять все вопросы и прояснить недоумения. Это заповеди, или, как называет их автор, «легислативные предписания»: «любите врагов ваших»¹; «по-

¹ Мф. 5, 44.

кайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное»²; «сберегий душу свою потеряет ее; а потерявший душу свою ради Меня сбережет ее»³; «если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною»⁴. Все это заповеди (легислативные предписания) — то, что, по мысли преподобного, человек должен узнать из Писания в первую очередь и что может воспринять любой, независимо от своего духовного состояния (с. 113—114). Все вроде бы понятно. А как быть, к примеру, с аналогичными «легислативными» предписаниями Спасителя относительно рук, ног, глаз и других членов в том случае, если какой-либо из них соблазняет человека?⁵ Если верить святоотеческим сочинениям, «непосредственное восприятие» этих заповедей приводило некоторых вполне адекватных в интеллектуальном плане людей к толкованию, последствия которого были поистине ужасны.

Второй вопрос связан с иносказательными толкованиями Священного Писания. В положении № 3 из числа выносимых на защиту автор утверждает, что иносказательный смысл «поддерживается лишь философско-богословскими взглядами экзегета, но не ближайшим или более широким контекстом Писания» (с. 34; см. также с. 83). Хотелось бы узнать у диссертанта, считает ли он, что типология также поддерживается только философско-богословскими взглядами экзегета?

На с. 73 автор утверждает, что «не сам текстологический материал, но церковное Предание является для экзегетов матрицей извлекаемых смыслов», а на с. 76 он говорит о «Предании Церкви, которое наполняет текст Писания смыслом». Действительно ли Предание наполняет текст смыслом, или все-таки толкователь, который находится в потоке Предания, извлекает те смыслы, которые находятся в самом тексте? Если верно первое, то это уже не экзегеза, а эйсэгега. К такому выводу подводит и следующее утверждение диссертанта: «Для нашей работы необходимо упомянуть о двух разновидностях буквальной экзегезы. Во-первых, это толкования, которые ставят своей задачей прояснить референт по-

² Мф. 4, 17.

³ Мф. 10, 39.

⁴ Мф. 16, 24.

⁵ См.: Мф. 5, 19.30; 18, 8—9; Мк. 9, 43.45.47.

вестования, исходя единственно из тех данных, которые предлагает историко-филологический материал. Во-вторых, те толкования, которые ставят своей задачей прояснить референт повествования, исходя из тех данных, которые предлагает вероучительное, нравственно-аскетическое, а также мистическое Предание Церкви» (с. 68). При таком противопоставлении получается, что во втором случае толкователь фактически занимается эйсэгейзой, то есть «вчитыванием» в библейский текст чуждых смыслов, вместо того чтобы извлекать имеющиеся в нем самом значения.

Может сложиться впечатление, что в данном случае для автора гораздо большее значение имеет авторитет «современной научной традиции», как он сам ее называет на с. 37–38, чем традиции церковной или, по крайней мере, традиции отечественной библейской науки. В частности, необходимо констатировать определенную зависимость от иностранных источников, в особенности от работ Ф. Янг, на которую соискатель ссылается чаще всего.

Впрочем, все перечисленное представляет собой скорее указание на проблемные места, которые необходимо обдумать и уточнить перед публикацией работы в виде монографии.

В заключение необходимо сказать о нескольких принципиальных недочетах работы. В числе источников диссертации автор упоминает только Синодальный перевод и Септуагинту; критические издания текста Нового Завета совсем не упоминаются. Может сложиться впечатление, что автор пользовался как основным источником русским переводом Нового Завета, который таковым не является.

Словосочетание «священный текст» в традиции отечественной богословской науки принято писать с заглавной буквы.

В диссертации встречаются отдельные стилистические, грамматические, орфографические и пунктуационные ошибки. В вводной части неоправданно часто предложения начинаются со слов «так, также». Диссертант почему-то особенно не любит запятые — именно этот знак препинания отсутствует чаще всего. Общее количество пропущенных запятых сопоставимо с числом страниц или с количеством источников диссертации (см. в особенности с. 28, 32, а также 93, на которой в основном тексте вместе со сносками пропущено в общей сложности 7 запятых). Вероятно, они мешают динамичному стилю изложения автора.

Однако в целом необходимо отметить, что оформление работы соответствует действующим в церковной науке стандартам и требованиям ГОСТа. Диссертация снабжена подробным научным аппаратом, практически все ссылки на святоотеческие творения являются ссылками на первоисточники. Автор показал способность к аналитической и синтетической работе и владение необходимым методологическим инструментарием. Исследование выполнено на должном научном уровне и соответствует предъявляемым ВАК требованиям к кандидатским диссертациям, а также рамочному документу Священного Синода от 22.03.2011.

Диссертация заслуживает самой высокой оценки, а ее автор — исковой степени кандидата богословия.

1.2. Отзыв официального оппонента доктора философских наук, профессора кафедры Философии религии и религиоведения Философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова В. Я. САВРЕЯ на кандидатскую диссертацию иерея Димитрия БАРИЦКОГО на тему «Герменевтический анализ экзегетического наследия преподобного Симеона Нового Богослова»

Автор вполне логично и убедительно обосновал актуальность исследования текстов Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русле патристической герменевтической и экзегетической традиции с особым указанием на отсутствие полноты изучения святоотеческого наследия в корпусе исследований, относящихся к поздневизантийскому периоду, виднейшим представителем которого является преподобный Симеон Новый Богослов.

Изучение герменевтики этого выдающегося отца Церкви (неизвестно, зачем слово «отец» и «отцы» автор везде пишет с большой буквы?) является основной, центральной частью исследования, которая предваряется весьма внушительным, фундаментальным и систематически развернутым введением в теорию христианской библейской герменевтики.

Диссертация состоит из двух частей. Часть I — «Опыт построения семантико-интерпретационной модели на основании данных христианской герменевтики», часть II — «Субъектный аспект герменевтического процесса у преподобного Симеона Нового Богослова». По стилю и содержанию они не похожи одна на другую: здесь нет взаимного проникнове-

ния, они не слитны и раздельны, это сфинкс из двух частей, это поток, в котором две струи не смешиваются и не имеют целостного единства.

В результате все построение приобретает характер весьма условной конструкции, и данное обстоятельство ярко бросается в глаза при первом же знакомстве с диссертацией.

Помимо этой особенности диссертации к ней может быть предъявлен ряд не принципиальных, но все же существенно значимых замечаний.

1. Обоснование выбора трудов св. Симеона как предмета исследования (с. 6) не выглядит вполне убедительным.

2. Недостаточная вычитанность текста. В тексте наличествуют не исправленные грамматические ошибки: орфографические, пунктуационные, ошибки согласования. Так, например, на с. 11 в третьем абзаце автор пишет «субъекта», очевидно, вместо «объекта».

3. Не вполне убедителен переход от «объектного» аспекта экзегезы к «субъектному» и обратно. Неясны границы между ними. Когда именно экзегет может быть убежден в том, что текст объективно содержит духовный смысл Священного Писания? При каких условиях он может субъективно считать себя вправе дать ему толкование?

4. Принципиально неправильной представляется часть 3-го тезиса, выносимого автором на защиту: иносказательные смыслы «становятся доступны... в результате перехода от знака к тому референту, который поддерживается лишь философско-богословскими взглядами экзегета, но не ближайшим или более широким контекстом Писания» (с. 34).

Во-первых, такое утверждение представляет собой не что иное, как субъективизацию иносказательного толкования и фактически уничтожает «объектность» рассматриваемого аспекта интерпретации Священного Писания. Во-вторых, оно по существу неверно, так как философско-богословские взгляды экзегета, в свою очередь, должны поддерживаться широким контекстом Священного Писания и, что немаловажно, церковной традицией (соборной), которая это Священное Писание толкует.

5. Соответственно, и определение производимого аллегорезой действия как «подмены» референта в 5-м тезисе (с. 35) выглядит весьма неудачной. Очевидно, что для святых отцов Церкви речь идет не о «подмене», а о прозрении скрытого за буквой повествования замысла Бога, который не произвольно надуман толкователем, но стоит в связи

как с «целым» Священного Писания, так и с «целым» Священного Предания.

6. Автор забывает связать в 6-м, 8-м и 10-м тезисах «опыт θεωρία» и «опыт ὑπόψις» с соборным опытом Церкви так, как будто речь идет лишь о частном, субъективном опыте экзегета. Хотя в дальнейшем он пишет, что «созерцание таинственного смысла Писания... помещает экзегета в живой поток Предания, которое и есть жизнь Духа Святого в Церкви» (с. 140), этому аспекту он уделяет недостаточно внимания.

Между тем преподобный Симеон Новый Богослов ясно пишет в 56-м гимне, что «Бог сотворил нас, чтобы каждый верный совершал в жизни свои дела: одних Он поставил учить, других учиться» и прочее. Господь, говорит он, «предал меня в руки земледельцев — святых, чтобы я совершал Божественные дела... Божественные земледельцы наставляют и других на деяния поистине благие, на дела спасения».

7. В главе 1 (с. 40 и далее) «букве» Писания было бы корректнее противопоставить «дух», а не «теорию». Последняя понималась отцами как средство извлечения «духа» из-под покровы «буквы».

8. Определяя вместе с Г. Г. Шпетом аллeгoрию как наделение текста «произвольными смыслами» (с. 87), автор фактически солидаризируется с чисто светским восприятием этой экзегетической практики.

Однако все эти критические замечания, относящиеся по преимуществу к структуре работы, меркнут перед достоинством содержания обеих частей диссертации, каждая из которых с успехов могла бы быть представленной в качестве самостоятельного исследования.

Автор проделал колоссальную и трудоемкую работу по выявлению, сбору и систематизации огромнейшего материала, о чем свидетельствует обширная библиография по теме исследования и впечатляющий научный подстрочный аппарат, представленный на каждой странице диссертации.

Квалификационная вводная часть диссертации и обе основные части исследования выполнены автором на достойном профессиональном уровне. К несомненным достоинствам диссертации следует отнести ее такие качественные характеристики, как:

1. Сильная сторона работы — постановка самой проблемы *методологии православной экзегезы*.

2. Корректное определение объекта и предмета, постановка целей и задач исследования.

3. Солидная источниковая база, использование современных изданий святоотеческих творений.

4. Широкое использование современной литературы по вопросу: Ф. Янг, К. Ванхузер, Дж. Брек, Т. Стилианопулос и др.

5. Различение «объектного» и «субъектного» аспектов экзегезы, как связанных соответственно со статусом священного текста и духовным опытом самого экзегета, выглядят методологически плодотворными и обладают новизной и актуальностью.

6. Исторический процесс развития герменевтической мысли отцов представлен корректно, сжато и доступно.

7. Схема соотношения принципов толкования в координатах противопоставлений доступного / духовного и буквального / иносказательного смыслов Священного Писания удачна по выраженной в ней мысли, равно как и по своей наглядности.

8. Раскрытие герменевтической мысли преподобного Симеона Нового Богослова обладает широтой, многосторонностью и глубиной проникновения в тексты святого.

Кандидатская диссертация священника Дмитрия Барицкого заслуживает безусловного признания и присуждения высокой искомой степени кандидата богословия.

2.1. Отзыв официального оппонента доктора филологических наук, профессора, заведующего кафедрой Русского языка и стилистики Литературного института им. Горького РАН А. М. КАМЧАТНОВА на кандидатскую диссертацию выпускника⁶ МДА (экстернат) игумена ИОСИФА (Крюкова) на тему «История почитания св. Иосифа Обручника в Православной Церкви»

Актуальность исследования игумена Иосифа не подлежит сомнению, ибо определяется тем парадоксальным фактом, что хотя св. Иосиф Обручник находился у самых истоков евангельской истории, его духовный облик недостаточно прояснен, духовный опыт недостаточно осмыслен,

⁶ 2008 года.

история его жизни, равно как и история его почитания в Православии, недостаточно изучены. Все эти вопросы, а также ряд связанных с ними игумен Иосиф сделал предметом своего научного и богословского анализа.

Структурно диссертация игумена Иосифа отвечает самым высоким требованиям научности.

Во Введении обоснована актуальность исследования, обозначены основные проблемы, поставлены задачи, произведен критический разбор существующей историографии. Что касается последней, то автору удалось установить многоаспектность иосифологической темы, основные линии в ее изучении, избыточную тенденциозность некоторой части литературы (особенно католической) и в то же время определить, какая литература и в каком отношении заслуживает доверия.

Всякая историческая работа, как известно, основывается на исторических источниках. Не является исключением и агиографическое исследование, в котором жизнь подвижника должна быть изучена на основе всей совокупности имеющихся подлинных данных на фоне реальной исторической обстановки, и только после этого жизнь заканчивается и начинается житие, то есть осмысление того духовного опыта, которым может обогатиться церковное предание, поэтому совершенно логично, что игумен Иосиф начинает исследование с обозрения тех исторических источников, из которых можно извлечь факты жизни св. Иосифа Обручника. Автор диссертации выделяет две группы таких источников: это евангельские тексты и тексты апокрифов. Каждая из этих групп создает свои трудности для анализа: евангельские свидетельства, при всей их неоспоримой ценности, весьма скупы в отношении личности св. Иосифа; апокрифические источники, напротив, могут быть многословными и красочными, но возникает проблема отделения достоверных фактов от всего вымышленного, фантастического и мифологического.

Впрочем, проблема исторической достоверности имеет отношение и к евангельским источникам. Автор отмечает тот факт, что эпизода с пастухами нет в Евангелии от Матфея, а эпизода с волхвами — в повествовании Луки; верно и то, что «никто не сможет доказать, что различающиеся детали не имеют исторического основания, но доказать, что такое есть, — тоже невозможно» (с. 31). Однако вывод автора о том, что богодухновенность этих деталей «не означает, что они верны с исторической

точки зрения», при своем развитии может повести очень далеко. Ведь, с точки зрения историка-позитивиста, и факт Благовещения не является исторически достоверным, ибо подтверждается только конфессиональными, то есть заинтересованными, источниками, поэтому отношение между понятиями исторической достоверности и богодухновенности является, по-видимому, односторонним: не все исторически достоверное является богодухновенным, но все богодухновенное является исторически достоверным. Во всяком случае, соотношение этих понятий требует более глубокого освещения, чем это имеет место в диссертации.

После скрупулезного рассмотрения повествования о детстве в Евангелиях от Матфея и Луки автор устанавливает незаменимую роль св. Иосифа в домостроительстве спасения рода человеческого и связанные с ней основные черты его духовного облика — смирение и послушание воле Божией. Кроме того, анализ этих источников ставит перед исследователем ряд нелегких вопросов (о различии в родословиях, о жизни Иосифа до обручения с Марией, об отцовстве Иосифа, его смерти и др.), которые станут предметом исследования в основной части работы.

Вторая группа источников — это апокрифы. В вопросе об исторической достоверности автор диссертации занимает взвешенную позицию: он равно далек и от безапелляционного отвержения этих источников, как сказочных, фантастических, и от безусловного их приятия. Важным представляется следующее замечание отца игумена: те исследователи, которые ставят под вопрос историчность апокрифических повествований, «не могут ни отрицать, ни найти в связи со своими сомнениями должно-го объяснения глубокому восприятию церковным благочестием и широкому распространению заимствований из П[ротоевангелия] И[акова] в назидательной и даже в литургической литературе как на Западе, так и на Востоке» (с. 55). Действительно, церковное предание — это не только передача исторической информации, но и формирование и передача смыслов, связанных с теми или иными лицами евангельской истории, среди которых свое место занимает и св. Иосиф Обручник. В этом отношении апокрифические источники могут дать много ценного.

После обзора источников автор диссертации переходит во второй главе к жизнеописанию св. Иосифа Обручника. Описание политической и социальной обстановки в Палестине и Египте I в. до Р. Х. сде-

лано в целом верно, ибо опирается на большую освоенную автором литературу, однако в качестве элемента диссертационного исследования оно не выглядит органической его частью, так как ничего не объясняет.

Важным для восприятия духовного облика св. Иосифа Обручника является прообразовательный метод толкования Библии, когда лица и события Ветхого завета толкуются как прообразы лиц и событий Нового; благодаря этому духовные свойства первых могут быть перенесены на вторых. В отношении св. Иосифа в христианской традиции устанавливаются три типологические параллели: с Иаковом, Моисеем и Иосифом Прекрасным, о чем автор диссертации подробно пишет на с. 70–75.

В вопросе о примирении расхождений в показаниях евангелистов о происхождении св. Обручника игумен Иосиф благоразумно придерживается традиционной точки зрения, согласно которой св. Иосиф был сыном Иакова по плоти и сыном Илия по еврейскому закону о левирате.

Вполне обоснованно, хотя и с известной долей вероятия, решены в диссертации вопросы о месте рождения св. Иосифа (Вифлеем), о неслучайности наречения его именем Иосифа Прекрасного, о возрасте св. Обручника ко времени вступления в брак с Марией (около 80 лет), о первом браке Иосифа и его детях от этого брака — «братьях и сестрах Господних». Хотя эти решения, как, впрочем, и всякие иные, могут быть подвергнуты ревизии, мы соглашаемся с общим заключением автора диссертации о том, что «выбранные аргументы и сделанные выводы позволяют не противопоставлять апокрифы церковной традиции и церковную традицию — апокрифам, а то и другое — здравому смыслу, а дают возможность их согласовать» (с. 107).

Очень сложны и неоднозначно освещены в святоотеческой литературе духовные и психологические мотивы поведения св. Иосифа в тот момент, когда обнаружилось, что Святая Дева «непрадна сущи», однако автор диссертации очень тонко, даже виртуозно свел воедино святоотеческие высказывания на сей счет (см. с. 133–134) с одновременной здоровой критикой католической традиции решения этих вопросов. То же нужно сказать и о роли, месте, духовном облике св. Иосифа в событиях Рождества Христова.

Свидетельства источников о бегстве святого семейства в Египет во время Иродовых гонений настолько разноречивы, что игумен Иосиф с большим трудом, но с большим искусством выстраивает вероятный

путь беглецов и вероятную хронологию событий, в целом справедливо отказываясь от определенного решения и в большей мере останавливая внимание читателя на духовном облике Обручника, вновь подчеркивая в нем черты смирения и послушания Божественной воле.

Период жизни святого семейства в Назарете после возвращения из Египта стал для диссертанта поводом еще раз обсудить характер отцовства Иосифа в отношении Иисуса Христа, рассмотреть существующие на сей счет точки зрения и привести новые аргументы в пользу святоотеческой традиции в этом вопросе.

Наконец, третья глава открывается краткой сводкой тех упоминаний о св. Иосифе, которые содержатся в святоотеческом наследии и в научной литературе, начиная со II века и кончая современностью. При всей их немногочисленности они дают, как это показывает диссертант, прочную основу для исторически достоверного и духовно ясного облика Обручника, способного противостоять всякого рода фантастическим измышлениям последних лет. Хотелось бы, чтобы последняя тема была развита игуменом Иосифом более подробно в научно-популярных статьях.

В разделе о литургическом почитании св. Иосифа Обручника, конечно же, обращает на себя внимание упоминание об уникальном древнерусском тексте службы св. Иосифу (ГИМ, собр. Уварова). Понятно, что текстологическое, лингвистическое и богословское исследование этой службы должно стать темой отдельного исследования вплоть до научной публикации ее текста, и мы можем лишь пожелать, чтобы эту работу взял на себя игумен Иосиф — первооткрыватель рукописи.

Рассмотрение иконографических и живописных сюжетов, связанных со св. Иосифом как на Востоке, так и на Западе, позволило автору диссертации выработать иконописный канон, выражающий именно православное богословие места и роли Обручника в Божественном домостроительстве, а изучение истории почитания св. Иосифа в Римско-католической церкви позволило определить неприемлемые для православия особенности этого почитания.

Замечаний по работе немного.

Не очень хорошо сформулированы положения, выносимые на защиту. Так, во втором пункте сказано, что «в работе приведен анализ перикоп Священного Писания, содержащих информацию о св. Иосифе Обручнике».

Это, конечно, не положение, которое можно защищать; положением был бы полученный автором результат этого анализа, а не сам факт анализа. То же можно сказать и о третьем «положении»; здесь сказано: «В работе продемонстрировано влияние апокрифической литературы на формирование православного церковного предания вообще и того образа, который в контексте этого предания имеет св. Иосиф». Действительным положением был бы авторский вывод о характере этого влияния апокрифов. В сущности то же можно сказать и об остальных пунктах: везде говорится, над чем работал автор, и нигде не говорится о тех результатах, которых он достиг и которые намерен защищать перед научным сообществом прежде всего в лице диссертационного совета. Напротив, выводы из диссертационного исследования, представленные на с. 263–264, являются теми положениями, которые автор защищал на протяжении своей работы.

Работа написана хорошим русским литературным языком, погрешностей вроде словосочетания *точка преткновения* очень немного. Можно указать еще на часто встречающиеся в тексте диссертации слова *свидетельство*, *свидетельствовать*, которые употреблены не вполне корректно, например: «... Георгий Кедрин (XII в.) *свидетельствует* о доверительных беседах Божией Матери с дочерьми Иосифа» (с. 197). Неужели Георгий Кедрин, живший в XII веке, мог быть свидетелем этих бесед?

Таким образом, диссертация игумена Иосифа представляет собой цельное, законченное исследование, содержащее новые и важные для православного Предания выводы. Святоотеческая письменность, литургическое предание, иконографические источники в целом позволили автору диссертации воссоздать целостную картину жизни св. Иосифа, определить его духовное значение для православной традиции. Представленные в работе материалы профессионально необходимы не только богословам, но и историкам, литературоведам, археографам. Несомненно их польза и для духовенства. Автор диссертации предстает как весьма эрудированный, начитанный в литературе вопроса, трудолюбивый, самостоятельный исследователь, сочетающий профессионализм историка и богослова с глубокой верностью Преданию Православной Церкви.

На основании всего вышесказанного считаю работу игумена Иосифа (Крюкова) успешно состоявшейся, а его самого — безусловно заслуживающим присуждения ему искомой ученой степени кандидата богословия.

2.2. Отзыв официального оппонента преподавателя М. В. ПЕРВУШИНА на кандидатскую диссертацию выпускника МДА (экстернат) игумена ИОСИФА (Крюкова) на тему «История почитания св. Иосифа Обручника в Православной Церкви»

Представленная к защите диссертация игумена Иосифа (Крюкова) «История почитания святого Иосифа Обручника в Православной Церкви» — это, согласно ее автору, «попытка возможно полно собрать то, что нам сохранила о святом Иосифе Обручнике традиция Православной Церкви» (с. 5), и, добавим от себя, попытка весьма успешная.

Работа посвящена разностороннему анализу личности святого Иосифа Обручника. Диссертационное исследование суммирует основные высказывания о святом Иосифе в апокрифах первых веков христианства, трудах святых отцов Церкви и последующих богословов как Восточной, так и Западной Церквей. К работе также привлекаются и рассматриваются памятники церковного искусства, гимнографии, анализируются их содержание и взаимоотношения друг с другом.

Тема эта удивительно нова и своевременна несмотря на то, что фигура святого праведного Иосифа известна уже две тысячи лет и стоит «у самого центра евангельской истории» (с. 5). До сегодняшнего дня личность этого святого, согласно автору диссертации, не становилась объектом углубленного анализа, как остается практически неисследованным и его значение в жизни всего православного христианства (с. 9). Те же труды, которые хоть как-то затрагивают вопросы его личности, как правило, представляют собой «недифференцированную компиляцию всевозможных апокрифических данных и легенд... оставляя место для безответственного фантазирования и мистификаций» (с. 221).

Соискатель представил в диссертации богатейший материал, посвященный Иосифу Обручнику, попытавшись «собрать все, что сохранило предание Православной Церкви об этом праведнике». Актуальность его работы бесспорна, ведь «не существует ни одной работы, посвященной изучению места святого Иосифа в богословии и духовной жизни Православной Церкви» (с. 23). Не вызывает сомнений и ее практическая значимость (с. 8—10).

Думаю, что нет надобности в пересказе основных положений работы. Отметим особо, что приязнь автора к герою своей диссертации

сообщает работе яркий колорит, позволяя видеть многие грани этой замечательной личности. Радует в работе и хорошо продуманная структура исследования. Немаловажно, что в представленной диссертации соискатель ведет творческий диалог с предшественниками, не избегает дискуссионных проблем. Делается это аргументированно и корректно. Обладая серьезным знанием источников и литературы, соискатель не боится подвергнуть сомнению общепризнанный взгляд на ту или иную частную проблему, порой критикуя точки зрения крупных научных авторитетов (например, А. П. Лебедева и др.). Небезосновательно критикует диссертант и западные научные издания (см., например, с. 88 и др.). В решении поставленных задач соискатель основывается на современных методах исследования, комплексно применяемых в процессе работы, что обеспечивает полноту охвата материала и достоверность выводов.

Наряду со значительными достоинствами следует отметить также ряд отдельных недочетов работы, которые носят скорее рекомендательный характер:

1. Приязнь автора к своему герою иногда переходит всякие жанровые границы, превращая научный труд в эпистолию, гомилию или даже панегирик (см., например, с. 9).

2. На наш взгляд, автор злоупотребляет такими выражениями, как: «будет рассмотрен в соответствующей части» (с. 29), «о чем будет сказано позже» (с. 32), «рассмотрению этой темы будет посвящен отдельный раздел данной работы» (с. 36), «часть... будет вкратце рассмотрена чуть ниже» (с. 88), «к этому вопросу нам еще придется вернуться» (с. 88), «к некоторым нам еще придется вернуться» (с. 91) и т.д. Эти выражения мало конкретны, а хотелось бы более точных отсылок в научном исследовании.

3. Вызывает удивление, что, описывая используемые в работе источники, диссертант почему-то относит к ним и «исследования по церковной археологии» (см. с. 13), и «работы западных иосифологов» (см. там же); раздел же историографии он начинает с патристической литературы «золотого века святоотеческой письменности» (см. с. 13–14), а чуть дальше (в том же разделе историографии) перечисляет изданные апокрифы (см. с. 17–18).

4. На наш взгляд в богословской работе (подчеркну, по специальности «агиография») следует более внимательно отнестись к прославленным и непрославленным святым: «...в проповедях свт. Платона (Левшина) и свт. Филарета (Дроздова)... свт. Иннокентий (Борисов)» (с. 21) — и если последние два иерарха действительно прославлены Церковью, то первый — нет.

5. Также более внимательно следует отнестись в богословской работе к формулировке определения церковного Предания. В частности, вот как можно прочесть то, что пишет диссертант: «В данном разделе пойдет речь о первоисточниках предания Церкви... каковыми являются Священное Писание Нового Завета и апокрифическая литература» (с. 27). Сам же диссертант на с. 95 своего исследования цитирует святого Викентия Леринского: «К преданию относится то, во что веровали все, всегда и везде».

6. По некоторым разбираемым в работе вопросам хотелось бы чаще слышать мнение не только тех или иных ученых, но и самого диссертанта. Так, было бы важным, на наш взгляд, обозначить собственное мнение соискателя при разборе им апокрифов (с. 50—64) или родословной святого Иакова (с. 75—78).

7. В работе встречается ряд опечаток, повторов и стилистических ошибок (см. с. 15, 27, 29, 30, 104, 120 и т.д.), что требует более внимательного прочтения текста диссертации.

8. Хотелось бы, чтобы соискатель все-таки внес ясность в свое двусмысленное выражение, которое так и осталось с предзащиты: «воплощение мужских качеств» (с. 6), применимое к святому Иосифу, причем последующее перечисление этих качеств (жертвенное служение, терпеливое перенесение тягот и др.) показывает их эмансипированность от половой принадлежности.

Указанные недочеты ни в коей мере не умаляют значения работы игумена Иосифа (Крюкова) и, повторюсь, носят скорее рекомендательный характер. Автореферат и публикации раскрывают содержание диссертации.

Таким образом, представленное к защите исследование игумена Иосифа (Крюкова) «История почитания святого Иосифа Обручника в Православной Церкви» является научно-квалификационной работой, оно самостоятельно, завершено, соответствует требованиям диссертаци-

ционного совета МДА, а его автор заслуживает присуждения ученой степени кандидата богословия.

3.1. Отзыв официального оппонента профессора Н. К. ГАВРЮШИНА на кандидатскую диссертацию стажера МДА В. В. АВРАМОВА на тему «Теория символа в Ареопагитском корпусе»

Задача, которую поставил перед собой автор рассматриваемой диссертации, весьма непростая и сопряжена с целым рядом неочевидных допущений. Главное из них — это убеждение в том, что в позднеантичных и раннесредневековых текстах возможна развернутая рефлексия относительно выразительных средств как таковых.

Конечно, если говорят о теории метафоры у Аристотеля, об античных теориях языка и стиля, почему бы не быть и теории символа? Но здесь надо иметь в виду уже устоявшуюся двусмысленность словоупотребления, которая выдает современный анализ выразительных средств за якобы имевшую место или «реконструируемую» рефлексия древних. Так, например, А. Ф. Лосев много писал об «эстетике Гомера» или «эстетике Гесиода», хотя использованный им для этого поэтический материал явно не мог претендовать на философию выразительных форм. То же самое можно сказать, например, об «эстетике Древней Руси»...

В процессе обострения противоречий между наукой и религией появлялись такие, в частности, апологетические установки, как стремление показать первенство христиан во всех областях знания, не исключая и атомную физику (можно напомнить о брошюре епископа Василия (Родзянко) «Теория распада вселенной и вера отцов»), попытки продемонстрировать «прогрессивную линию» в развитии христианского учения и т.п.

Известную дань этой установке отдает и автор диссертации. Предлагая ответ на вопрос, поставленный прот. Иоанном Мейендорфом, почему св. Григорий Палама так активно использует термин «символ», употребляемый его противниками-варлаамитами и «вытесненный» иконопочитателями, В. В. Аврамов выдвигает гипотезу о том, что «свт. Григорий, последовательно развивает терминологию Ареопагитик» (с. 6). Относительно «последовательности развития» у св. Григория, конечно, все не так уж очевидно, как не очевидно и с «теорией символа» у Псевдо-Ареопагита.

В содержательном историографическом очерке сам автор диссертации отмечает, что, «по мнению А. Ф. Лосева, применительно к Ареопагитикам не стоит говорить о развитой философской теории символизма, потому что «это была эпоха *самих символов*, а не их теорий. Настоящей же теории символа с учетом всей логической сложности этого понятия, человечество не знало еще очень долго»⁷ (с. 18).

«Настоящая» теория символа появилась, как известно, в трудах самого А. Ф. Лосева, равно как «настоящее» обоснование иконопочитания появилось благодаря софиологической доктрине прот. Сергия Булгакова, которых объединяет не только приверженность учению имябожников.

И тем не менее не прислушаться к мнению одного из крупнейших в России XX века знатоков неоплатонизма, по-видимому, было бы неправильно. Автор прислушался и — надо отдать дань его смелости — поставил целью показать несостоятельность этого суждения А. Ф. Лосева.

Ближайшего союзника он нашел в лице «ученика и последователя А. Ф. Лосева» В. В. Бычкова, который видит в «Ареопагитиках» «качественно новый этап развития святоотеческой теории символа и говорит о том, что автор “Корпуса” попытался на методологическом уровне упорядочить бурный символический опыт ранних византийцев» (с. 18).

В этой цитате многое озадачивает. Где В. В. Бычков отыскал «святоотеческую теорию символа» и как выделял «этапы» ее развития? Что понимает он под «методологическим уровнем» в «Ареопагитиках»? Какой материал позволяет говорить о «бурном символическом опыте ранних византийцев»? Все это больше походит на высокопарную идеологическую риторику в духе упомянутой выше «теории распада вселенной»...

Диссертант вполне логично обращается к ставшему уже классическим словарю Лэмп (имя автора у нас транскрибируют и как Лэмп, и как Лампе, хотя английская фонетика для этого не дает оснований). Что же Lampe?

Вот какой вывод делает В. В. Аврамов из работы с его словарем. «Согласно обобщающему выводу статьи, в котором автор ссылается на Оригена и Ареопагитский корпус, σύμβολον — это некоторое означающее, представляющее “действительность (чаще всего сверхчувственную) иную по отношению к самому себе”. Хотя, по нашему мнению

⁷ Лосев А. Ф. Историческое значение Ареопагитик // ВФ. 2000. № 3. С. 76.

[В. В. Аврамова — Н. Г.], представленные в статье данные, позволяют сделать вывод о наличии у Ареопагита тенденции включения в содержание понятия *σύμβολον* не только означающего, но и означаемого» (с. 31).

Отсюда несложно заключить, что основная проблема с понятием «символ» в контексте рассуждений автора диссертации та же, что и с понятиями «образа» («иконы») или «имени»: тут, с одной стороны, — мистический онтологизм имябожников («Имя Божие есть Бог»), с другой — своего рода конвенционализм. На каком «минном поле» мы здесь оказываемся, само собой понятно.

Обратившись, вслед за диссертантом, к словарю Lampe, я нашел у него восемь оттенков значения или употребления слова *σύμβολον*⁸, которые, во-первых, ничего еще не говорят о наличии развернутой теории символа, а во-вторых, вообще могли иначе восприниматься такими греческими отцами, как, например, прп. Иоанн Дамаскин, который, как замечает сам автор диссертации, отклоняет применение понятия «символ» к Святым Дарам как недостаточно реалистичное (с. 31).

Наш автор полагает, что семантическое поле понятия «символ» существенно шире и берется это показать конкретно на текстах «Ареопагитик». В этом отношении он как бы продолжает традиции русской религиозной философии начала XX века. Тогда очень любили строить разные теории символа (Вяч. Иванов, А. Белый, свящ. П. А. Флоренский и др.) и конструировать их далекую родословную.

Запад в этом отношении был более прозаичен. Примером тому служит прежде всего автор «Философии символических форм» Эрнст Кассирер. Он рассматривает зачатки «теории символа» у Лейбница, который «символическое» познание противопоставляет «интуитивному» как более высокому... Легко понять, что в рассуждениях Кассирера речь идет не о «рецепции» и «реципиентах» символа (терминология диссертанта), а об их созидании в духовной деятельности человека. Символ есть откровение, «идушее изнутри вовне».

Автор диссертации во многом противостоит и Кассиреру, и Лосеву.

Он подробно рассматривает «сущностные характеристики и богословско-онтологические основания символа в Ареопагитском корпусе», как то: двуединство, аналогичность, контекстуальность, иерархичность

⁸ PGL. P. 1282.

и т.д., а затем выявляет в «символе» (согласно «теории» Псевдо-Ареопагита) следующие «функции»: кинетическую (адаптивную), эпифаническую, криптографическую, анагогическую, мистагогическую, диалогическую, теургическую, литургическую, «эсхатогогическую». Всего девять — больше, чем Lampe нашел оттенков значения и употребления термина во всей греческой патристике.

Автор основательно работал с текстами, соотносил их с современными «концептами» или приближал к ним, но усомниться в том, что он последовательно осуществлял намеченный план, используя основную имеющуюся литературу, на наш взгляд, невозможно.

В плане изучения семантики понятия «символ» в ареопагитском корпусе диссертант сделал немало и, вполне возможно, его наблюдения еще станут предметом научной дискуссии.

Из мелких замечаний.

К сожалению, для меня остался неудобопонятен следующий пассаж на с. 11: «1. Место источника в системе классификации: тип — письменный источник; вид — повествовательный источник; группа — памятник духовной литературы — канонической; жанр — патристика: трактаты и послания».

Если патристика — «жанр», то может ли произвольно взятый имярек написать что-либо «в жанре патристики», как формально может в жанре романа, сонета, элегии и т.п.? Какими признаками выделяется духовная литература «каноническая» — через *index librorum prohibitorum* и т.п.? Почему тип — письменный источник: разве автор работал с рукописями, а не печатными изданиями?

Оставляя за собой право сомневаться в аподиктической достоверности выводов автора, я полагаю, что он проделал большую и полезную работу, отвечающую всем формальным критериям, предъявляемым к такого рода квалификационным исследованиям, и вполне заслуживает присуждения ему ученой степени кандидата богословия.

3.2. Отзыв официального оппонента доктора филологических наук, главного научного сотрудника Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, заслуженного деятеля науки Г. М. ПРОХОРОВА на кандидатскую диссертацию стажера МДА АВРАМОВА В. В. на тему «Теория символа в Ареопагитском корпусе»

Диссертационное исследование В. В. Аврамова, посвященное смыслу того, что автор корпуса сочинений Дионисия Ареопагита называет символом, показывает хорошее знание Аврамовым литературы, в которой так или иначе об этом идет речь, и его собственную способность продуктивно размышлять на эту тему. Вполне справедливо и убедительно автор диссертации показывает, какое большое и важное значение для Ареопагита имеет понятие «символ» как означающее то, что делает возможным сопричастность означаемого символом воспринимающему его, то есть означающее энергичную сопричастность недоступного в своем существе Вечного тварному преходящему настоящему.

Согласно П. К. Доброцветову, как пишет автор работы, «глубинное понимание символа в «Ареопагитиках» может быть определено как «... реальное соединение в себе воедино двух реальностей», что существенно расширяет содержание категории символа, в которое, таким образом, включается не только означаемое, но и означающее. Так, автор отмечает наличие у символа, кроме внешней стороны, стороны внутренней и говорит, что, согласно Ареопагитскому корпусу, аллегория и символ существуют и функционируют только в контексте «сущностных отношений взаимодействия тварного и нетварного». Все это хорошо и убедительно. Заслуживает похвалы также нацеленность автора на «выявление не только отдельных функций символа, но и их взаимосвязей» (с. 207).

Не могу только согласиться с В. В. Аврамовым, когда он пишет, что «современная патрологическая наука с достаточной убедительностью доказала позднейшее происхождение “Корпуса”, датируемое границами примерно от 476 года — года введения обычая петь на Литургии Символ веры (уже упоминается в трактате “О Церковной Иерархии”) — и до двадцатых годов VI века — времени первых упоминаний о “Корпусе”» (с. 12), потому что известно, что в III в. сочинения Дионисия Ареопагита видел и комментировал его тезка Дионисий Великий, епископ Александрийский (ок. 190 — ок. 265 г.): на сирийском языке уцелели фрагменты его послания к папе римскому Сиксту I (238 г.), показывающие, что их автор знал послание Ареопагита Поликарпу и имел, как он пишет, перед глазами его «сочинение “О божественном богословии”» или же «книгу “О богословии”», каковую он характеризует как «философское и божественное произведение». Похоже, перед ним лежали «Богословские очер-

ки» Ареопагита, известные нам лишь по названию (упоминаются автором неоднократно, в том числе в начале книги «О божественных именах»⁹ как ей предшествующие). Об их авторе Дионисий Великий пишет: «Он был учеником Павла, устами которого Христос проповедал Евангелие язычникам. Книга этого знаменитого мужа ясно свидетельствует о том, сколь славен был великий Дионисий, написавший книгу “О богословии”, о которой у нас теперь речь. Впрочем, никто и не отрицает этого; даже те, которые полагают противное, если внимательно и вдумчиво прочтут это философское и божественное произведение, то, руководясь истинным свидетельством этого учителя, находящимся перед нашими глазами, без всякого затруднения поймут, что эти божественные писания принадлежат не какому-либо иному мужу, а именно великому Дионисию, который, будучи одарен божественным вдохновением, с великим благочестием стоял во главе Афинской Церкви». Здесь же он пересказывает послание Ареопагита епископу Смирнскому Поликарпу.¹⁰ А в другом сохранившемся фрагменте его толкований на сочинения Дионисия Ареопагита он говорит об аподиктическом и символическом богословии их автора. «В этих отрывках, — пишет переводчик и издатель трудов Дионисия Александрийского А. Дружинин, — заключается обширное и весьма ясное свидетельство о подлинности творений, приписываемых Дионисию Ареопагиту»¹¹.

Станным — на этот раз с точки зрения русского языка — кажется мне и одно из определений В. Аврамовым символа как «метода» («метод взаимодействия богопознания и обожения»). Не лучше ли было бы сказать «средство»?

Ошибочно объяснение автором работы слова «кеногическая» как происходящего от греческого κίνησις, что означает «движение» (автор, впрочем, часто вместо «кеногическая» пишет «кинетическая»). Правильнее было бы указать здесь на слово κένωσις — «опоражнивание».

В целом же работа В. В. Аврамова, я считаю, дает ему право на обретение им искомой степени кандидата богословия.

⁹ Дионисий Ареопагит. О божественных именах 1, 1.

¹⁰ См.: Творения св. Дионисия Великого, епископа Александрийского, в русском переводе / Перевод, примечания и введение свящ. А. Дружинина, под редакцией э. о. профессора Л. Писарева. Казань, 1900 (СПб., 2009).

¹¹ Во втором издании с. 24.

4.1. *Отзыв официального оппонента профессора Н. К. ГАВРЮШИНА на кандидатскую диссертацию выпускника МДА иерея Димитрия ДРУЖИНИНА на тему «Основные положения теософии»*

Теософское движение конца XIX — начала XX веков, начало которому положила деятельность Е. П. Блаватской, пустило достаточно глубокие корни в среде интеллигенции и вновь обнаружило свою живучесть столетие спустя, когда «Тайная доктрина» была широко растиражирована в России и привлекла новых адептов.

Нельзя сказать, что учение Е. П. Блаватской и ее последователей не встречалось с критикой со стороны православных апологетов. Но систематического, научно выдержанного обзора этого учения в отечественной литературе до сих не было, поэтому диссертация священника Димитрия Дружинина с полным основанием может рассматриваться как пионерская.

Диссертация состоит из Введения, трех разделов, поделенных на главы, Заключения, списка литературы и фотоприложения.

Во Введении автор раскрывает актуальность исследования, дает подробнейшую историографию темы и отвечает на весь спектр традиционных вопросов, предъявляемых в настоящее время к диссертациям в системе светского образования (объект, предмет, цель, метод и т.п.).

Уже по Введению становится совершенно очевидным, что автор уверенно ориентируется в достаточно объемном материале, самостоятельно и убедительно его систематизирует и интерпретирует.

Первый раздел диссертации, состоящий из двух глав, посвящен историческому обзору деятельности Е. П. Блаватской, Г. С. Олькотта, А. Безант и Ч. У. Ледбитера.

Во втором разделе автор весьма подробно разбирает теософскую доктрину.

В третьем излагает понимание теософами духовной жизни, в частности, их отношение к медитации, спиритическим явлениям, применению наркотических средств, специфику их отношения к аскезе.

Весь текст диссертации написан в целом продуманно и аргументированно, он свидетельствует о многолетней целенаправленной работе автора.

Тем не менее если следовать строго за названием диссертации, то возникают сомнения: а существуют ли «основные положения» теософии как таковой, независимо от российской «жрицы Изиды» и полковника Олькотта?

Открываем статью «Теософия» в фундаментальном французском «Словаре духовности», написанную известным специалистом по эзотеризму Антуаном Фэвром. Вот с каких слов она начинается: «Теософической доктрины не существует. Необходимо многократно повторять, что речь идет, как в отношении эзотеризма вообще, о некоторой установке ума (*esprit*) и некоторой форме исследования. Также, когда говорят о теософии, всегда нужно уточнять, какая имеется в виду. Помимо авраамических религий самих по себе, на Западе встречается теософия в основных текстах гностицизма первых веков... но больше всего, независимо от него, в неоплатонизме и герметических текстах»¹². По мнению Антуана Фэвра, теософию можно найти и в стоицизме; иудейская Каббала есть не что иное, как теософия, равно как и значительная часть шиитского учения.

Придерживается ли автор диссертации иной точки зрения? Похоже, что нет! На с. 60—61 мы находим следующие суждения: «Некоторые православные богословы считают, что мистическое богословие, которое с IV века по Р.Х. начало развиваться египетскими подвижниками и связано с именем преподобного Макария Великого, породило особую “отшельническую православную теософию”... Такое богословие — “плод мистической веры, значительно отличается от так называемого рационалистического догматического богословия... это богословие составило и составляет нашу православно-христианскую теософию”».

Далее автор рассказывает, что к представителям *такого рода* теософии относят прп. Исаака Сирина, последователей византийского исихазма, — и переходит к *западной* традиции: «Благодаря латинским переводам “*Corpus Aegoragiticum*” употребление слова “теософия” получило дальнейшее историческое развитие на Западе. Практически все образованные западноевропейские мистики средневековья испытали влияние языка “*Corpus Aegoragiticum*”, усвоив в свой лексикон слово “*theosophia*” и, более того, называя себя “*theosophi*” (теософы). Через них оно (в вариациях национальных европейских языков) было усвоено по отношению к своим системам следующими поколениями мистиков и оккультистов Ренессанса и Нового времени, такими как Парацельс, Беме, Экартгаузен, Сен-Мартен».

¹² *Favre A. Théosophie // Dictionnaire de Spiritualité. P., 1991. Vol. 15. Col. 548.*

«Однако не вся теософия, — продолжает автор, — пошла по оккультно-магическим стезям. В XIX веке ряд выдающихся ученых и философов — Фридрих Шеллинг, Владимир Соловьев, Макс Мюллер — выдвинули идеи построения теософии как системы “цельного” Богопознания в синтезе мистического и рационального элементов с отрицательным отношением к оккультизму».

В примечании 204 на с. 61 автор подчеркивает: «К сожалению, некоторые статьи о теософии даже в серьезных академических словарях неадекватно сужают понятие “теософия” как принадлежащее лишь нехристианским пантеистическим системам (такова статья профессора Ф. Г. Овсиенко¹³). Это ошибочное представление необходимо наконец исправлять!»

На с. 62 своего исследования автор утверждает, что исследуемую им систему взглядов Е. П. Блаватской вообще неправильно именовать *теософией*: «...присвоение системе Блаватской, Олькотта, Безант и Ледбитера названия “теософия” неправомерно вообще, ведь смысловым фундаментом термина “теософия” является понятие “Бог”. Это отмечал, в частности, Н. Бердяев, говоря, что наименование теософии Блаватской и ее коллег неоправданно, так как в ней нет познания Бога».

В таком случае неотвратимо встает вопрос: насколько название *диссертации* соответствует ее тексту? Мне представляется, что двух мнений здесь быть не может и название диссертации должно читаться следующим образом: «Основные положения теософии Е. П. Блаватской и ее последователей». Причем слово «теософия», согласно логике самого автора, здесь предпочтительно взять в кавычки.

Из более мелких замечаний. Хочу обратить внимание автора на то, что в диссертации нет упоминания работы прот. П. Я. Светлова, одного из первых критиков теософских увлечений конца XIX века, хотя и довольно «толерантного». Имею в виду издание: *Светлов П. Я. Мистицизм конца XIX века в его отношении к христианской религии и философии*. 2-е изд. Санкт-Петербург: Издание книгопродавца И. Л. Тузова, 1897.

В работе есть опечатки, в том числе и в библиографии, но где их не бывает?

¹³ Овсиенко Ф. Г. Теософия // Энциклопедия религий. М., 2008. С. 1256–1257.

С учетом высказанных замечаний считаю, что рассматриваемая диссертация соответствует требованиям, предъявляемым к такого рода работам, а автор заслуживает присуждения ученой степени кандидата богословия.

4.2. Отзыв официального оппонента доцента, заведующего кафедрой Философии и кафедрой Основного богословия и апологетики ПСТГУ В. П. ЛЕГИ на кандидатскую диссертацию выпускника МДА иерея Димитрия ДРУЖИНИНА на тему «Основные положения теософии»

Название работы священника Д. Дружинина сформулировано столь обтекаемо, что оно не настраивает читателя на серьезное и вдумчивое чтение. Однако с первых же страниц убеждаешься, что перед тобой не популярная брошюра, а фундаментальное исследование очень известного и влиятельного оккультного учения. При дальнейшем чтении лишь убеждаешься в правильности этого вывода.

Перед автором стоит, прямо скажем, весьма нелегкая задача. Теософия — очень разноплановое, противоречивое учение, имеющее самых разных сторонников, часто во многом не соглашавшихся друг с другом. Логика аргументации у теософов также совершенно не похожа на логику ни научную, ни философскую, ни традиционно-религиозную. Читая страницы различных теософских работ, трудно избавиться от впечатления, что перед тобой некое религиозное «фэнтези». Критиковать же и исследовать вымысел — довольно неблагодарная задача.

И тем не менее автору удастся найти правильный путь исследования. Прежде всего, автор уделяет много (иногда возникает впечатление, что слишком много) страниц разного рода историческим фактам. Диссертант подробно излагает биографии основных представителей раннего теософского движения, повествует об их трудах, взаимоотношениях друг с другом и т.п. Необходимость такой «биографической части» исследования обусловлена самим характером теософии, суть которой нельзя свести только к учению, поэтому даже и в последующих главах своей работы, когда священник Димитрий переходит к анализу теоретических положений теософии, он вновь и вновь возвращается к историческим и биографическим фактам.

Критический православный анализ любого религиозно-философского учения может основываться либо на поисках внутренних противоречий и нестыковок в данном учении, либо на его несоответствии святоотеческому христианскому учению, либо на несоответствии научным положениям. Священник Димитрий в полной мере продемонстрировал первый метод, показав противоречия у каждого из основоположников теософии, их несогласия друг с другом и даже несоответствия жизненных позиций теософов их теоретическим декларациям. В плане богословского анализа автор тоже достаточно часто демонстрирует фундаментальное отличие учения отцов Церкви от теософских спекуляций. К сожалению, третий метод, предполагающий демонстрацию несоответствия критикуемого учения научным положениям, в работе представлен гораздо меньше. Но это и не представляется большим недостатком, поскольку не нужно быть серьезным ученым, чтобы понять всю абсурдность оккультных выводов теософов с точки зрения науки.

Работа имеет четкую структуру. Она состоит из Введения, трех разделов, Заключения и списка использованной литературы и источников. В первой главе автор рассказывает об основоположниках теософии, во второй — об основных положениях теософского учения, в третьей — о том, как в теософии понимается духовная жизнь. В каждом разделе имеются несколько глав, в которых автор подробно раскрывает различные аспекты теософии и дает ее критику. Хотя священник Д. Дружинин совершенно справедливо указывает в заключении, что прежде чем критиковать какое-либо учение, необходимо в нем разобраться, однако при чтении его работы никак не можешь избавиться от впечатления, что изложение теософских мудрований все же превышает необходимое. Стрательность автора невозможно преуменьшить, но все же непонятно — зачем столь подробно описывать учение о карме, чакрах, кундалини и прочих бредовых измышлениях теософов? Тем более что далеко не всегда этот пересказ заканчивается критикой теософии. Да это и понятно: критиковать чужь — занятие неблагодарное. Для нормального христианина или ученого глупость теософии очевидна, а стороннику теософии такой пересказ ни к чему. Или эта подробность нужна для выработки иммунитета к теософии? Ибо, прочитав несколько десятков страниц, ощущаешь непреодолимое отвращение ко всяким теософским измышлениям.

Таким образом, говоря в целом о работе, можно заметить, что положительные ее стороны одновременно являются и ее сторонами отрицательными: необычайно большой для кандидатской диссертации объем (более 20 а/л.), говорящий о необыкновенной старательности, вдумчивости и усердии диссертанта, может свидетельствовать и о том, что автор не может четко и кратко изложить основные положения своей работы. По крайней мере, для столь объемного исследования наличие краткого резюме основных положений в заключении к работе явно не помешало бы.

Что особенно впечатляет в работе — это библиография. Автор действительно основательно проработал и практически все труды основоположников теософии, и многочисленные критические исследования их учения, и воспоминания различных лиц об этих людях. Достаточно лишь назвать количество книг, перечисленных в библиографическом списке, чтобы оценить грандиозность работы: 252 критических исследования и 185 работ основоположников, причем многие работы — на иностранных языках.

Разумеется, в работе присутствуют и небольшие недочеты. Что касается мелких и конкретных замечаний (и иногда даже придировок), можно было бы отметить следующие.

На с. 62 и 63 повторяется одна и та же цитата Е. Блаватской из ее 57-го письма.

Во французских словах, иногда встречающихся в тексте, отсутствуют диакритические знаки (ударения).

Непонятно, что такое гносеологическая несостоятельность теософии (с. 105—121, 221)? При чем здесь гносеология как учение о познании? В главе 3.6, где говорится о «гносеологической несостоятельности концепций космогенеза и антропогенеза», автор пишет о близости теософии с гностицизмом. Но, думается, автор все-таки должен знать, в чем состоит отличие гностицизма от гносеологии.

Незаконченными представляются рассуждения автора о том, к какому виду религиозности следует отнести учение Е. Блаватской и ее последователей (с. 69 и далее). Является ли оно пантеизмом или атеизмом — до конца непонятно. И что такое в этом случае Абсолют, и какую роль он играет в теософии?

Некоторые фразы выглядят несколько странно построенными. Например: «в христианстве страх оказаться неготовым к вечным мукам»

(с. 155). Как будто вся жизнь христианина должна состоять в подготовке к этим вечным мукам. Очевидно, что автор имел в виду совсем противоположное, но корявость стиля привела к странным выводам. Иногда неправильно проставленные знаки препинания также меняют смысл фразы. Но все это скорее исключение, чем правило, ведь работу в целом отличает хороший стиль изложения.

Несмотря на эти мелкие замечания можно сделать вывод, что работа проделана очень большая, аргументация в ней приводится совершенно логичная, а выводы сделаны тоже правильные, поэтому, на мой взгляд, автор данного диссертационного исследования заслуживает присуждения ему искомой степени кандидата богословия.

5.1. Отзыв официального оппонента преподавателя иерея Сергея ЕЛИСЕЕВА на кандидатскую диссертацию иерея Антония БОРИСОВА на тему «Диалог между Римско-Католической и Англиканской церквями в конце XIX — начале XXI века: богословские, исторические и канонические аспекты»

Целью представленной к защите диссертации иерея Антония Борисова является «изучение англикано-католического диалога в его различных проявлениях, а также подробный анализ его развития и итогов» (с. 6). Актуальность и новизна темы диссертационного исследования не вызывают сомнений. Изучение богословия экуменизма важно не только для успешной миссионерской работы и проповеди православия в мире, но и для более глубокого и ответственного усвоения православного догматического богословия. Поместные Православные Церкви на протяжении долгого времени участвуют в межконфессиональном диалоге. Изучение истории диалога Римско-Католической и Англиканской церквей безусловно способно положительно повлиять на характер участия Православных Церквей в экуменическом диалоге. Следует также отметить, что в отечественной богословской литературе нет исследований, посвященных теме представленной диссертации. Автор постарался собрать, перевести на русский язык и представить в своем труде все доступные ему материалы, и прежде всего официальные документы, посвященные диалогу между Римско-Католической

и Англиканской церквами в конце XIX — начале XXI вв., активно используя для этих целей сеть интернет.

Несмотря на вышеприведенные достоинства представленной работы у рецензента есть к ней несколько замечаний.

1. Подробно излагая содержание документов, относящихся к диалогу между РКЦ и АЦ, автор, по мнению рецензента, недостаточно подробно описывает его историческую канву. Это замечание относится в первую очередь к непростому положению (статусу) Римско-Католической церкви в Англии в XIX веке.

2. Автор лишь вскользь (с. 18) упоминает о так называемом Оксфордском движении и о том, что его идеология отличалась от позиции других представителей Высокой церкви, впрочем, чем именно отличалась эта позиция — об этом автор умалчивает. Думается, что именно на примерах Дж. Г. Ньюмена и Э. Б. Пьюси было бы уместно показать, чем именно отличалось отношение к РКЦ в среде Высокой церкви.

3. При упоминании о Ламбетских конференциях и роли Кентерберийских архиепископов автору стоило бы упомянуть об их статусе и роли в жизни Англиканского содружества, о том, насколько они сопоставимы по значению, например, с папским служением и Вселенскими соборами в РКЦ или с Православными Поместными Соборами.

4. Недостаточно полно освящена и православная позиция относительно «англиканских посвящений». В тексте диссертации упоминается главным образом о Московском Совещании глав и представителей Православных Церквей 1948 года и о непризнании им англиканских посвящений. Впрочем, автору известно и о прямо противоположном отношении к данному вопросу, высказанном частью Православных Поместных Церквей в 20–30-е гг. XX столетия. И хотя тема православно-англиканского диалога напрямую не связана с темой представленной диссертации, попытки автора дать православную оценку как самому диалогу между АЦ и РКЦ, так и поднятым во время него вопросам выглядят не всегда убедительными. Например, о политических причинах резкого охлаждения отношений РПЦ с АЦ, проявившегося на Московском Совещании 1948 года, в настоящее время написан ряд статей¹⁴.

¹⁴ См., например: *Армеев М. В.* Вынужденность решений Московского Совещания глав и представителей Православных Церквей 1948 года. <http://www.bogoslov.ru/text/571168.html>.

5. Автор справедливо указывает на то обстоятельство, что «решение Всеправославного совещания в Москве переключается с мыслями, изложенными митрополитом Антонием (Храповицким) в его работе “Почему англиканские клирики могут быть приняты в существующем сане”» (с. 50), но автор, к сожалению, не проверяет, насколько безальтернативной с канонической и богословской точки зрения выглядит позиция как самого митрополита Антония, так и участников Московского Совещания 1948 года¹⁵.

6. Диссертант пишет, что, «несмотря на решения, принятые в рамках Второго Ватиканского собора, а также заявления, сделанные в ходе Баламандского соглашения, уния «более не может быть принята ни в качестве метода, которому можно было бы следовать, ни в качестве образца для объединения христиан — католики по-прежнему рассматривают свою экуменическую деятельность в присоединении к Риму всех прочих христиан. По сути, единственным условием восстановления общения с Римом сегодня для всех христиан остается признание папского главенства в Церкви» (с. 150). В связи с этим хотелось бы задать автору вопрос, а чем по сути отличается православный метод присоединения инославных христиан к Церкви Христовой от римско-католического?

Несмотря на ряд замечаний к диссертационному исследованию, которые, впрочем, порой выходят за пределы его темы, автор, проделавший обширную работу по поиску и систематизации материала, безусловно, заслуживает присуждения искомой степени кандидата богословия.

5.2. Отзыв официального оппонента, доцента, заведующего кафедрой Сравнительного богословия ПСТГУ протоиерея Валентина ВАСЕЧКО на кандидатскую диссертацию иерея Антония БОРИСОВА на тему «Диалог между Римско-Католической и Англиканской церквями в конце XIX — начале XXI века: богословские, исторические и канонические аспекты»

Представленное к защите диссертационное исследование посвящено всестороннему осмыслению новейшей фазы англикано-католического диалога, история которого имеет особое значение для отечественного

¹⁵ По этому вопросу см., например: Пашков Дмитрий, иерей. Иконономия // ПЭ. 2009. Т. 22. С. 51–58.

богословия, обладающего собственным опытом надежд и разочарований в общении с Англиканской церковью. Такое направление научного поиска представляется безусловно актуальным, ибо проблематика этого диалога позволяет определить как степень возможного единения, так и принципиальные противоречия, существующие между католичеством и той ветвью протестантизма, которая до недавнего времени считалась одной из самых традиционных.

Работа состоит из введения, трех глав основной части, заключения и списка источников и литературы, большая часть которых — на английском языке. После обоснования во введении актуальности исследования, определения его цели, задач и круга источников автор представляет обзор научной литературы по теме. Исследовательский материал основной части сведен в три основные главы, первая из которых посвящена неофициальным контактам представителей англиканства и католичества в конце XIX — начале XX столетий. Вторая глава описывает начало и развитие официального диалога Римо-Католической церкви и Англиканской, третья — его современное состояние, после потрясений, которые охватили Англиканское содружество в последние десятилетия. В заключении представлены основные итоги диалога, обозначены направления, по которым было достигнуто некое единение, и те вопросы, по которым мнения сторон разошлись.

В своем диссертационном исследовании автор обнаруживает свободное владение исследуемым материалом, а также широкую богословскую эрудицию, которую он плодотворно использует для изучения поставленной проблемы. Работу отличает подлинная новизна в обращении к самым современным достижениям и противоречиям англикано-католического диалога, остающегося до сих пор малоизученной страницей в отечественной церковной науке. Безусловным достоинством данного диссертационного исследования является широкое использование новейших первоисточников, преимущественно на английском языке, которые автор вводит в научный оборот. Несомненным достоинством и, смею надеяться, отрадной тенденцией последних лет является и использование современной западной литературы по теме, свободное и одновременно непредвзято критическое. Учитывая отечественный опыт диалога с англиканством, соискатель предлагает цельное и объективное осмысление заявленной проблематики.

В оценке труда такого уровня неизбежно присутствуют замечания, которые, однако, вполне могут быть отнесены к числу пожеланий на будущее. Самое существенное из них относится к теме работы, ее ограничение по времени или по аспектам исследования придало бы исследованию дополнительную глубину и детальность. Местами работа перегружена биографическими подробностями, не относящимися напрямую к теме, например в описании жизненного пути лорда Галифакса и аббата Фердинанда Портала на с. 17–24. Досадно портят общее впечатление от работы стилистические погрешности, например, термин «доктрина» в русском словоупотреблении отягощен военно-политическим его применением, в богословском сочинении более уместно заменить его на «вероучение», подобным же образом стоит заменить «клерикальное» на «священническое» и т.д.

Все вышесказанное никоим образом не отменяет объективную научно-богословскую ценность данного труда. Считаю, что представленное к защите диссертационное исследование вполне соответствует квалификационным требованиям, предъявляемым к работам данного уровня, а соискатель — присуждения искомой степени кандидата богословия.

6.1. Отзыв официального оппонента кандидата исторических наук, доцента кафедры Истории Церкви исторического факультета МГУ Г. М. ЗАПАЛЬСКОГО на кандидатскую диссертацию выпускника МДА СЗО игумена ФЕРАПОНТА (Кашина) на тему «Монастыри северо-запада Костромской земли (Буйский район): опыт церковно-археологического исследования (история, архитектура, святыни)»

Объектом исследования в диссертации игумена Ферапонта (Кашина) выбраны три обители, расположенные в северо-западной части Костромской епархии, в пределах современных границ Буйского района Костромской области. Это Свято-Предтеченский Иаково-Железоборовский, Макариево-Писемский и Ферапонто-Монзенский монастыри. Диссертант является наместником первого из них, и в его работе неизбежно научный интерес сочетается со стремлением возродить традиции в наши дни. Это обстоятельство придает диссертации не только академическое, но и живое практическое значение.

Структура работы проста и понятна. Каждая из трех глав посвящена одному из монастырей и делится на параграфы, посвященные истории обители, ее архитектуре, святыням и предметам церковного искусства. В случае с Иаково-Железнодорожским монастырем, более известным и сравнительно лучше обеспеченным источниками, чем два других, выделяются также параграфы о подворьях, иконографии основателя обители и т.д. Правда, некоторые структурные решения выглядят нелогично. Так, жизнеописание преподобного Иакова Железнодорожского помещено в параграфе, посвященном соответствующему периоду истории монастыря, а сведения о жизни других местных святых XV в. — Иакова Брылеевского, Саввы и Вениамина — почему-то выделены в отдельный параграф, размещенный гораздо дальше, после рассказа о возрождении монастыря в наши дни.

В исследовании использован большой массив источников: как опубликованных, так и извлеченных из архивов Костромы, а также РГИА и РГАДА. Очень ценны составленные диссертантом списки относящихся к Иаково-Железнодорожской обители документов Государственного архива Костромской области (в том числе утраченных) и Костромского областного архива новейшей истории. В то же время приведенную классификацию источников и литературы трудно признать удачной. Игумен Ферапонт справедливо отмечает, что исторические документы, на которые ссылаются авторы дореволюционных монографий, зачастую утеряны. Однако на этом основании сами монографии отнесены в диссертации к группе источников, что нельзя признать оправданным. А в библиографическом списке в конце работы мы обнаруживаем их уже в разделе «Литература». В результате происходит путаница между научным исследованием и опубликованными (или процитированными) в нем источниками. Источники делятся во вводной части работы на архивные, библиографические и визуальные. Хотя несложно доказать, что один и тот же текст (например, житие) может легко оказаться как в первой, так и во второй группе. Представляется более правильным, указав, какие архивы и архивные фонды исследованы, разделить источники на традиционные виды: законодательные, мемуарные, периодическую печать и т.д. Также удивительно, что, используя несколько статей из «Православной энциклопедии», автор не обратился к статье, специ-

ально посвященной Железоборовскому монастырю¹⁶. Знакомство с ней помогло бы еще немного расширить круг источников и литературы.

Игумену Ферапонту удалось не просто подробно изложить историю обителей, но и исправить ошибки в публикациях дореволюционных авторов или предложить различные трактовки и датировки исторических событий. Кроме того, после выхода этих трудов прошло еще одно столетие монастырской истории — с его специфическими явлениями, в том числе изъятием церковных ценностей, репрессиями и мученичеством монахов. Эти сюжеты диссертант подробно разбирает. В целом главы, посвященные монастырской истории, тяготеют к описательности. Можно было бы поставить в работе дополнительные задачи, например исследовать в исторической динамике состав братии Железоборовской обители по сохранившимся формулярным спискам. Почти не использованы источники личного характера: переписка, воспоминания как монашествующих, так и светских людей, паломников, а это могло бы украсить диссертацию.

В искусствоведческих главах читатель встретит целый ряд важных наблюдений и выводов автора. Скажем, он отмечает, что два главных каменных храма Иаково-Железоборовского монастыря — Рождества Богородицы и Рождества Иоанна Предтечи — строились в середине XVIII в. с разницей всего в несколько лет, но при этом отличаются по стилю. Первый тяготеет к провинциальному барокко, а второй — скорее к древнерусскому стилю. Проводятся сопоставления памятников архитектуры с близкими образцами, прежде всего в Костромской губернии. Как несомненную заслугу игумена Ферапонта отметим собрание сведений обо всех известных иконографических изображениях преподобных Иакова Железоборовского, Иакова Брылеевского, Макария Писемского, Ферапонта Монзенского (в том числе несохранившихся, упомянутых в дореволюционных описях имущества обителей и т. п.). В диссертации впервые достаточно подробно описан редкий поклонный крест из Макариево-Писемского монастыря, предложена его датировка — XVI в., хотя и оговорены возможности иной датировки. Впервые изучены сохранившиеся росписи Благовещенского храма Ферапонто-

¹⁶ Зонтиков Н. А., Кочетов Д. Б. Железоборовский во имя святого Иоанна Предтечи мужской монастырь // ПЭ. 2008. Т. 19. С. 133–137.

Монзенского монастыря. Интересна попытка реконструкции несохранившегося житийного образа преподобного Иакова Железоборовского.

Избранным в диссертации жанром автор наследует не только своим многочисленным современникам, создавшим историко-археологические описания различных храмов и монастырей, но и родоначальникам жанра — духовным писателям XIX в., среди которых выделяется такой классик, как архимандрит Леонид (Кавелин). В целом рецензируемый труд является качественным по исполнению, опирающимся на солидную источниковую базу научным исследованием. Оно дает почти исчерпывающее представление о трех обителях Костромского края, их многовековой истории и особенно о художественном наследии.

Результаты работы могут быть использованы в исследованиях и учебных пособиях по истории Православной Церкви, истории искусства, а также могут помочь при определении путей реставрации монастырских храмов. Основные положения диссертации нашли отражение в автореферате и публикациях автора. Содержание диссертации игумена Ферапонта (Кашина) «Монастыри северо-запада Костромской земли (Буйский район): опыт церковно-археологического исследования (история, архитектура, святыни)» не оставляет сомнений, что автор заслуживает присуждения ученой степени кандидата богословия.

б.2. Отзыв официального оппонента доцента Н. В. КВЛИВИД-ЗЕ на кандидатскую диссертацию выпускника МДА СЗО игумена ФЕРАПОНТА (Кашина) по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему «Монастыри северо-запада Костромской земли (Буйский район): опыт церковно-археологического исследования (история, архитектура, святыни)»

Настоящая диссертация посвящена церковно-археологическому исследованию трех монастырских комплексов Костромской епархии, в которых вновь восстанавливается монашеская жизнь. Практическая необходимость реставрации архитектурных сооружений, а также стремление возродить духовные традиции и историческую преемственность в жизни воссозданных обителей обусловили актуальность выбранной темы.

Избранная тема является достаточно традиционной. Возрожденный в науке XX в. тип церковно-археологического описания, характерного

для исследователей церковных древностей XIX в., стал особенно популярен в церковной науке последних десятилетий. Это связано с историей Русской Церкви в XX в., с возвращением Церкви ее достоинства и попыткой научного освоения этого наследия. Каждый новый объект становится, таким образом, актуальным и определяет новизну исследования самим фактом своего включения в церковную жизнь. Даже в тех случаях, когда объем новых письменных источников, привлекаемых исследователем, невелик, как в данной работе, само обобщение известного материала, его комплексный анализ и систематизация представляют несомненный интерес и имеют научное значение.

В диссертации игумена Ферапонта исследуются три монастырских комплекса — Иаково-Железнодорожный монастырь, Макариево-Писемский и Ферапонто-Монзенский. Отличия в историческом значении и степени изученности выбранных объектов исследования нашли соответствующее отражение в работе. Наиболее известному, Иаково-Железнодорожному монастырю, посвящено более половины работы, два менее известных монастыря занимают более скромное место. Однако именно эта часть демонстрирует исследовательский подход автора диссертации. Введение в научный оборот новых архивных документов позволило заложить прочную базу церковно-археологического изучения памятников. Многолетние исследования автора, часть которых отражена в научных публикациях, позволили представить в данной диссертационной работе широкую историческую картину жизни трех обителей Костромской епархии, основанную на глубоком анализе источников и обобщении разнообразных фактов исторического, экономического, литературного и художественного характера.

Для решения поставленных в диссертации задач (исследование истории обителей, анализ архитектуры, исследование убранства интерьеров, анализ художественных особенностей произведений церковного искусства, а также новейшая агиология) избран комплексный метод исследования. Особенностью данной работы, проявившейся в отношении каждого из объектов исследования, является широкое привлечение агиографического материала в качестве основного исторического источника.

Диссертация состоит из Введения, трех глав, подразделенных на параграфы, и Заключения, снабжена Библиографическим списком и Приложениями, в которых представлены перечни архивных докумен-

тов по истории монастырей (1, 2), копии следственных дел насельников Иаково-Железоборовского монастыря, пострадавших в период советских гонений (5), копия описи Иаково-Железоборовского монастыря конца XVI — начала XVII века (6), иллюстрации (7).

Во Введении автор обосновывает актуальность исследования, формулирует его цели и задачи, характеризует избранный метод исследования и дает характеристику использованных источников. Следует отметить, что несомненной удачей является обнаружение автором не только документов частного характера, освещающих хозяйственную деятельность монастырей, но и таких важнейших исторических источников, как монастырские описи. Найденный автором диссертации фрагмент древнейшей монастырской описи рубежа XVI—XVII вв., фиксирующей иконное убранство, является ценнейшим памятником, заслуживающим отдельного исследования.

Каждая из трех глав диссертации посвящена одному монастырю. Материал в главах распределяется по одной и той же схеме, определенной уже в подзаголовке диссертации. В первой главе «Иаково-Железоборовский монастырь» рассматривается история монастыря, его зданий и святынь, а также затронуты вопросы иконографии. В основе первого раздела лежат церковно-археологические описания монастыря П. Румянцев и А. Воскресенского, опубликованные в конце XIX и начале XX века.

Вторая глава посвящена Спасо-Преображенскому Макариево-Писемскому монастырю. Третья глава — соответственно Ферапонто-Монзенской обители. Опираясь на публикации Н. А. Зонтикова, посвященную Макариеву монастырю, и сведения из «Жития Ферапонта Монзенского», автор представляет убедительный очерк истории этих обителей.

Введение новых архивных документов, внушительный список которых приведен в приложении, позволяет положительно оценить работу автора диссертационного исследования. Одной из сильных сторон работы является использование житий святых как исторического источника. Несомненным научным вкладом является привлечение большого объема визуальных источников. Найденные архивные фотографии и подробные описания сохранившихся памятников архитектуры, монументальной живописи и выявленных икон позволяют не только решить исследовательские задачи, но и обоснованно подойти к задаче научной реставрации памятников архитектуры и монументальной живописи возобновленных обителей.

Наряду с отмеченными положительными сторонами работа не лишена недостатков. В качестве замечаний отметим следующее.

1. В библиографическом списке (с. 167—174) нет четкого разделения на литературу и источники. К источникам, за исключением Синодального издания Библии, отнесены только рукописные материалы. Такие опубликованные источники как ПСРЛ, жития святых, описи монастырского имущества, иконописный подлинник помещены в разделе «Литература».

2. В историографическом обзоре (с. 12—14), указывая на публикации предшественников, автор не анализирует проблематику работ, их методики и результаты, отмечая лишь, что в настоящее время, в связи с утратой многих упоминаемых в них документов и предметов, эти исследования получили значение исторических источников. Отсутствие критического разбора, во-первых, затрудняет анализ исследовательской работы автора, во-вторых, не позволяет составить отчетливого представления о круге памятников, связанных с исследуемыми монастырскими комплексами.

3. Предложенная автором реконструкция состава клейм утраченной житийной иконы прп. Иакова (с. 78—79) не имеет научной аргументации.

Однако эти замечания не могут изменить в целом положительное мнение о диссертационном исследовании. Работа игумена Ферапонта (Кашина) соответствует требованиям, предъявляемым к кандидатским диссертациям, а соискатель заслуживает присвоения ему искомой степени кандидата богословия.

Автореферат отражает содержание диссертации.

7.1. Отзыв официального оппонента доцента О. В. СТАРОДУБЦЕВА на кандидатскую диссертацию выпускника МДА СЗО иеродиакона ИОВА (Чернышева) на тему «Николо-Угрешский монастырь в XX веке»

Представленная к защите на соискание ученой степени кандидата богословия работа иеродиакона Иова (Чернышова) на тему: «Николо-Угрешский монастырь в XX веке» выполнена в установленные учебной частью сроки с соблюдением формальных требований, предъявляемых к данному виду работ, и, пройдя предзащиту на кафедре Церковной истории, допущена к защите. Общий объем работы — 186 страниц.

Представленная работа состоит из введения (с. 4—17), основной части из 5 глав (с. 18—142), заключения (с. 143—148) и пр.

Безусловным достоинством работы является то, что автор продолжает свое дипломное исследование, углубляя его и выводя на новый уже профессиональный уровень. Это, в свою очередь, накладывает на соискателя иные требования и подходы к написанию кандидатского труда, что, впрочем, во многом автору удалось.

Заявленная тема в современных условиях звучит несколько архаично, хотя во «Введении» автор ставит себе много задач, решение которых необходимо было выполнить в соответствии с требованиями современной церковно-исторической науки. Достоинством работы, которое служит примером и для других соискателей, является то, что автор сам является насельником Николо-Угрешского монастыря и его интерес к данной теме обусловлен не формальным исполнением необходимых требований, а живым участием в жизни родной обители. Это подтверждает и дипломное исследование и опубликованная работа «Летопись Николо-Угрешского монастыря 1905—2009 гг.», текст которой составлен автором. В работе представлен обширный фактологический материал и прежде всего архивные документы, которые вводятся в научный оборот впервые, что придает работе актуальность и новизну.

В своей работе автор, приводя архивные документы, сам столкнулся с проблемой как сложно работать с архивными документами и сколько нужно прилежания, чтобы из разновременных документов путем анализа и критического метода изучения воссоздать историческую картину. К сожалению, есть собранный автором архивный материал и воспоминания очевидцев исторических событий, но критического анализа представленных документов в работе не сделано.

Автор указывает на многие исторические документы, с которыми он не только знаком, но и непосредственно работал, особенно с материалами касательно возрождения обители, однако в работе полностью отсутствует фотографический материал, который тоже является важной частью истории и сугубо необходим в данном труде.

Было бы уместно дать полноценную информацию о структуре монастыря и его насельниках после его открытия в 1990 году и до 2000 года.

Поспешность сказывается и в оформлении самой работы. В некоторых местах ссылки не соответствуют указанным страницам (с. 94, 96, 98). Есть несоответствие страниц оглавления и фактической нумерации страниц. Встречаются пропущенные чистые листы. В некоторых местах автор несоответственно требованиям оформляет сноски.

Во введении автор достаточно подробно останавливается на разработке данной темы историками и краеведами, указывая на положительные аспекты изученных им трудов и привлеченных в работе, а также на их недостатки. Автором указаны и две дипломные работы, защищенные в Угрешской семинарии в 2003 и в 2010 годах. Судя по комментариям соискателя, они привнесли не много нового в церковно-историческую науку, но это не помешало автору ссылаться на них в рамках своего научного исследования (с. 69, 99).

На с. 21 описывая погребение архимандрита Валентина, автор явно забыл поставить кавычки и дать сноску на некролог. На этой же странице говорится о том, что в обитель 5 апреля приехал епископ Серафим и совершил панихиду, и только позднее упоминается, что его визит был не случайным, а совершённым по благословию Московского митрополита. В параграфе 2 (с. 22) «Имущественная деятельность Никола-Угрешского монастыря в начале XX века» даются пространственные сведения о земляных наделах и недвижимости, начиная с 1877 года, что не укладывается в исторические рамки озаглавленного параграфа, а повествование идет с 22 по 25 страницу.

Во 2 главе автор говорит об устроенной в 1913 году пустыни с церковью в честь свт. Гермогена. «Угрешский монастырь, пользовавшийся благожелательным вниманием и особым вниманием первых Романовых, засвидетельствовал свое почитание подвига святого патриарха Ермогена». Правда автор не упоминает, что и пустынь, и сам храм были деревянными и более чем скромными. Вот и все почитание святого. На с. 33 автор приводит тексты и забывает дать сноски. Во 2 параграфе повествуется о пребывании в монастыре епископа Гермогена (Долганова). Среди прочего мы узнаем, что в 1915 году «монастырь обнесен высокой красной стеной, с башнями по углам» (с. 35), а до этого, получается, стены и башен просто не было.

На с. 37, да и в других местах, автор не указывает, что свт. Макарий причислен к лику русских святых и упоминает его просто как митро-

полита. Здесь же достаточно некорректная фраза: «... митрополичье место достается...».

Приведенная цитата на с. 48—49 не относится к большевистской власти, а говорит о ситуации при Временном правительстве. Осталось неизвестным (с. 49), когда была упразднена церковно-приходская школа обители, так как на с. 55 она числится в «полном запустении» уже в 1919 году.

На с. 51, кроме прочего, указано: «Братия разбежалась по домам от голода», а на с. 60 читаем, что «архимандрит Макарий сумел сохранить братство обители». На с. 51 мы вновь узнаем о свт. Макарии, что «он, как и прежде, занимал архиерейские палаты», а ранее говорилось о весьма скудном жилище, и непонятна позиция автора относительно этого факта. Приведенная на той же странице цитата все же подтверждает, что настоятель монастыря относился к свт. Макарию не очень дружелюбно.

Подводя один из итогов 3 главы, автор утверждает: «... на Московский регион пришлось большая часть ценностей, изъятых в ходе кампании 1922 года», хотя непонятно, на основании каких цифр сделано это заключение. Вывод был сделан следующий: в Николо-Угрешском монастыре изъятие церковных ценностей было «достаточно спокойным», почти образцовым и дало возможность обители продолжить существование.

Совсем неубедительно выглядит параграф «Жизнь Гермогеновой пустыни», большей частью составленный на основании противоречивых воспоминаний. Непонятно, зачем разыскивать это место в наше время по «воспоминаниям» отца Сергия, если «в 1924 году Сергиевским уездным Исполнительным комитетом была издана карта Сергиевского уезда...».

Параграф 6 — «Первосвятительские визиты Патриарха Тихона в монастырь». В этом параграфе, как и в самой заглавии, автор часто забывает о том, что Патриарх — святитель.

Непонятно почему, говоря об обновленчестве в центре, автор приводит как пример белорусские монастыри (с. 78).

С чувством некоей внутренней радости начинает автор четвертую главу: «С 1927 года начинается период трудовой коммуны, которая на время (63 года! — О. С.) сменила иноческое бытие Угрешской земли на динамичную жизнь коммунаров...».

На с. 115 указано, что в «монастыре начались реставрационные работы», однако непонятно, когда именно, а «в начале 1990 года завер-

шилась частичная реставрация Успенской церкви». На этой же странице читаем о «возникшем плане реставрации»: непонятно, когда он возник и кто был его инициатором.

Таинственно звучит предложение на с. 120: «Хор, участвовавший в богослужении, появился совершенно неожиданно, украсив своим пением древнюю обитель».

Широкий жест сделал временно управляющий Астраханской епархией епископ Дмитровский Филарет, передав в качестве монастырского подворья храм Спаса-Преображения в Астрахани. Однако необходимо заметить, что данное событие произошло в ту пору, когда епископ Филарет был управляющим этой епархией, а не московским викарием и ректором Академии, и что на это дал благословение Патриарх.

На с. 126 говорится, что в музее-ризнице монастыря, кроме богослужебных предметов, икон, книг, хранятся «памятники истории». Хотелось бы уточнить, какие.

Мы достаточно подробно остановились на недочетах работы с уверенностью, что они будут критично изучены автором и учтены в дальнейших трудах. Столь придирчивое отношение к диссертации вызвано еще и тем, что она написана живым языком в жанре церковного краеведения и безусловно интересна как по подбору архивного материала, так и по отношению автора к истории родной обители.

Хотелось бы больше увидеть в работе исторического анализа и более критичного подхода особенно к воспоминаниям. Но все же исследование зримо находится уже на ином уровне, нежели подобные работы, написанные и защищенные в Академии 10–15 лет назад, хотя в современных условиях быстрого развития церковно-исторической науки этого может оказаться недостаточно.

При всех указанных недостатках и недочетах считаем возможным поддержать труды молодого историка-краеведа иеродиакона Иова и признать работу состоявшейся, а соискателя заслужившим степень кандидата богословия.

7.2. Отзыв официального оппонента кандидата исторических наук, доцента, секретаря Ученого совета Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла

и *Мфодия А. И. МРАМОРНОВА* на кандидатскую диссертацию выпускника МДА СЗО иеродиакона *ИОВА (Чернышева)* на тему «*Николо-Угрешский монастырь в XX веке*»

Рецензируемая диссертация иеродиакона *Иова* посвящена новейшей истории одного из самых известных монастырей Русской Православной Церкви — Николо-Угрешского.

Хронологическими рамками работы выбран XX век, хотя пятая глава выходит за эти оговоренные в названии диссертации рамки (в ней материал доводится почти до настоящего времени — на с. 129 этот экскурс автор объясняет, хотя, на наш взгляд, неубедительно). Объединение в одной работе разных эпох — дореволюционной, первых лет советской власти, периода массовых репрессий, позднего советского периода и современности является во многом искусственным и должного обоснования во введении не находит.

Фактически в течение нескольких десятилетий монастыря не существовало и «истории» как таковой у него не было. Во введении автор справедливо указывает на невозможность рассмотрения истории отдельной обители вне контекста истории Русской Церкви в целом. Но в том-то и заключается проблема, что последнее столетие делится на ярко выраженные хронологические этапы, и для каждого характерна своя источниковая база, а порой — и свои методы исследования. Показать глубокое владение ими в рамках одной кандидатской диссертации, на наш взгляд, затруднительно.

Нельзя не согласиться с характеристикой, данной автором диссертации состоянию историографии темы. Как он справедливо показал, в новейшей истории обители много неизученных сюжетов, а серьезных исследовательских работ — мало. Историографическая база рассмотрена диссертантом исчерпывающе, что, несомненно, является достоинством работы.

Завершая обзор историографии, автор указывает на ее публицистичность и перечисляет недостатки. К ним он, в частности, относит отсутствие «достаточно подробного описания имущества и владений монастыря» (с. 12), не объясняя научную ценность и необходимость такого описания. Требуется, как представляется, обоснования и отнесение самим автором его работы к жанру «церковного краеведения» (там же).

В источниковом обзоре мы встречаем классификацию источников не по типам и видам, как это принято в исторической науке, а по принципу их опубликованности или неопубликованности и по местам архивного хранения неопубликованных источников. При этом аналитического обзора используемых источников автор во введении не приводит.

Необходимо указать на слабую степень апробированности работы. Автором опубликованы три научных труда, из них только один имеет непосредственное отношение к содержанию данной диссертации. Ни одна статья не была опубликована в ведущих научных светских или церковных изданиях.

Первая глава диссертации посвящена периоду истории Николо-Угрешской обители с 1900 (почему не 1901?) по 1905 год. Первый параграф содержит предельно краткие биографические данные об архимандрите Валентине (Смирнове), в период управления которого монастырь вступил в XX в., а второй — имущественному положению монастыря на рубеже XIX — XX вв. Материал двух параграфов между собой не связан, изложение носит исключительно описательный характер, выводы ни после параграфов, ни в целом по главе не сделаны.

Вторая глава посвящена деятельности архимандрита Макария (Ятрова) и жизни обители с 1905 по 1917 год. Участие настоятеля во всероссийском монашеском съезде не является уникальным фактом истории обители. Странное впечатление производит обширное цитирование на с. 29 — 30 данных из «Ведомости о школах, богадельнях и больницах за 1909 год». Почему именно этот год? Если это единственная сохранившаяся ведомость такого рода, об этом следовало написать. Каким было участие настоятеля монастыря в организации школ, богаделен и больниц? Ведь именно ему посвящена глава.

Чем монашеская жизнь, богослужebная практика, социальный состав братии, хозяйство Николо-Угрешского монастыря отличались от других русских православных обителей того же времени? На наш взгляд, ответ на этот вопрос обязательно должна была дать представленная к защите работа. Но такого ответа в тексте второй главы нет.

Примечательно, конечно, выделение в отдельный параграф сюжета о пребывании в Николо-Угрешском монастыре епископа Гермогена (Долганова), но все наполнение параграфа свелось к цитированию ранее

публиковавшихся воспоминаний Б. М. Эйхенбаума. Нужно, кстати, заметить, что это были годы Первой мировой войны, когда вся Русская Церковь не только молитвенно, но и организационно, и материально осуществляла помощь русскому воинству и страждущему народу. Каково было участие в помощи воинам и беженцам Николо-Угрешского монастыря? Об этом в диссертации иеродиакона Иова не сказано ни слова.

Третья глава посвящена истории монастыря в первые годы советской власти. Первый параграф призван раскрыть роль святителя Макария (Невского) в истории обители. Особое внимание уделено назначению владыки на московскую кафедру и восприятию его московским обществом (хотя этот вопрос к теме диссертации прямого отношения не имеет), а потом и удалению с кафедры. Затем следуют обширные цитаты из сохранившихся воспоминаний о пребывании святителя в монастыре. Документального (с использованием официального делопроизводства) исследования этих страниц истории обители не проведено: автор опирается преимущественно на мемуары. Выводы по материалу параграфа отсутствуют.

Второй параграф, судя по названию, призван осветить влияние Поместного Собора 1917 — 1918 гг. на жизнь обители. Автор отметил, что «важным звеном, связующим Угрешский монастырь и Поместный Собор, стало участие в работе Собора делегата от мирян Гродненской епархии Евлампия Осиповича Красина» (с. 47). При этом никакой другой связи между Николо-Угрешским монастырем и Поместным Собором, как видно из текста параграфа, не было.

В третьем параграфе рассказано о первых советских декретах, касавшихся Церкви. Здесь же описаны первые практические антицерковные мероприятия, коснувшиеся обители и пребывавшего в ней на покое святителя Макария. Подробно, на полутора страницах, процитировано ранее публиковавшееся письмо владыке к Патриарху Тихону (с. 53—55).

Далее в главе приводится ценный архивный материал, обнаруженный автором диссертации: акт осмотра монастырского училища и гостиницы 1919 г., документы о деятельности трудовой артели при Николо-Угрешском монастыре, список братии 1920 г.

Отдельный параграф посвящен изъятию церковных ценностей из монастыря в 1922 г. Автор как будто пытается ввести читателя в тему изъятия, хотя в целом она уже неоднократно рассматривалась в литературе,

и потому такое введение представляется излишним. На него отведено несколько страниц, что, на наш взгляд, излишне и является скорее недостатком работы. Затем приведен уже материал, относящийся к изучаемой теме. Выводы, сделанные диссертантом, следующие: судьба изъятых из Николо-Угрешского монастыря ценностей неизвестна, их изъятие проходило спокойно, что позволило монастырю сохраниться (с. 72).

Пятый параграф посвящен жизни Гермогеновой пустыни в после-революционные годы. Связь ее с обителью хотя и обозначена, но не раскрыта в работе (как раз здесь-то и нужна предыстория).

Шестой параграф посвящен визитам Святейшего Патриарха Тихона в Николо-Угрешский монастырь. Здесь автор проводит тезис о верности монастыря канонической Церкви и стойкости под давлением «обновленцев», хотя приводимые факты и аргументы относятся к 1924 г. (а не к 1922 — 1923 гг.). Параграф почти полностью построен на опубликованных мемуарных источниках и содержит обширные цитаты из них.

Седьмой параграф посвящен истории с выселением из монастыря святителя Макария и началу закрытия монастыря. Ход событий прослеживается по архивному делу из ЦГАМО и Архиву Объединенного музея-заповедника, что, несомненно, относится к достоинствам рецензируемой диссертации. Здесь же описана кончина святителя Макария. Недостатком можно считать то, что автор предпочитает передавать сведения источников в виде громоздких цитат, иногда доходящих до полутора страниц. Таким образом, текст лишается самостоятельности.

В четвертой главе рассматривается жизнь трудовой коммуны в монастыре и последующая история обители. Здесь подробно описывается характер производственной деятельности на территории монастыря начиная с рубежа 1920-х — 1930-х гг.

Во втором параграфе автор предпринимает попытку исследовать судьбы насельников монастыря в годы гонений. Этот раздел диссертации представляет собой собрание биографий отдельных насельников. Какие-либо обобщения, анализ печальных тенденций этого трагического времени диссертантом не представлены, поэтому научное значение данного параграфа невысоко.

Третий параграф посвящен судьбе монастырского ансамбля в 1930-е — 1980-е гг. Автор достаточно подробно раскрывает перипетии перехода

зданий от одного советского учреждения к другому. Данный параграф можно отнести к лучшим местам рецензируемой диссертации. Непонятно, правда, почему автор пишет, что советский период в истории обители завершился в 1988 г. «празднеством 1000-летия Крещения Руси» (с. 117), если уже из пятой главы читатель узнает, что постановление о передаче монастырского комплекса Церкви было принято в 1990 г.

Наконец, уже упомянутая пятая глава посвящена современному этапу в истории обители — ее возрождению. Достоинством ее является использование зафиксированных диссертантом устных свидетельств о возвращении монастыря Церкви. Основным недостатком главы, как представляется, является утомительное перечисление служивших и посещавших обитель в новейший период. Хроникальные подробности, которые могут фиксироваться в летописи или на официальном веб-сайте монастыря, совершенно не нужны в научном труде.

В работе, к сожалению, нет органического единства глав и параграфов, они не объединены общей идеей, принципами и методологией. Даже в тех параграфах, которые содержат ценный фактический материал, обнаруженный или актуализированный диссертантом, практически отсутствует анализ и оценка этого материала и серьезные выводы. Автор склонен к описательности, к подробной передаче источниковых материалов и их цитированию без критической оценки. Прочтение диссертации вызывает также серьезные претензии к стилю изложения и орфографии (точнее, графике, поскольку автор далеко не всегда использует формат написания имен и терминов, принятый в церковно-исторической научной литературе).

Объем диссертации без библиографии и приложений составляет 242 тысячи знаков, что соответствует лишь половине установленного Священным Синодом Русской Православной Церкви минимального объема квалификационных работ, представляемых на соискание ученой степени кандидата богословия (п. III. 4 «Положения об итоговых и научно-квалификационных работах (диссертациях) в системе духовного образования Русской Православной Церкви»). Но поскольку диссертация была в основном выполнена еще до принятия Священным Синодом указанного «Положения», то, на наш взгляд, возможно сделать уступку диссертанту и принять к защите текст в имеющемся объеме.

Квалификационная работа иеродиакона Иова нуждается в серьезной доработке, но, наш взгляд, эту доработку следовало проводить ранее, в период выполнения диссертации. Отмеченные недостатки исследования свидетельствуют, скорее, не об отсутствии необходимых компетенций и знаний у автора, а о недостаточно пристальной работе кафедры и научного руководителя с соискателем и мотивирования его к кропотливому труду.

Учитывая сказанное, рекомендую диссертационному совету Московской духовной академии присудить иеродиакону Иову искомую ученую степень кандидата богословия. В то же время выражаю надежду, что текст диссертации будет доработан и издан в виде научной монографии. Для ее подготовки хотелось бы дать следующие рекомендации:

1) Сузить хронологию работы и сформулировать ее тему следующим образом: «Судьба Николо-Угрешского монастыря в советское время с 1917 по 1991 год».

2) Привлечь дополнительные архивные источники, а также советскую периодическую печать.

3) Расширить круг архивных источников, сделать запросы в ведомственные архивы о наличии материалов по истории монастыря.

4) Более тщательно проработать опубликованные источники: как упомянутые во введении к работе и в библиографическом списке, так и оставшиеся вне поля внимания автора (например, сборник документов «Православная Москва в 1917—1921 годах: Сборник документов и материалов». М.: Изд-во Главархива г. Москвы, 2004).

5) Вписать историю Николо-Угрешского монастыря советского периода в историю Московской епархии.

6) Предпринять попытки просопографического изучения братии монастыря в годы гонений, опираясь на уже накопленный и представленный в диссертации материал.

7) Расширить базу устных свидетельств о состоянии монастырского комплекса в позднее советское время.

До переработки и опубликования диссертации в виде научной монографии да послужат настоящие рекомендации постоянным напоминанием автору о том, что ученая степень кандидата богословия была ему присуждена более по снисхождению, нежели по заслугам.

8.1. *Отзыв официального оппонента доцента А. А. МАТВЕЕВА на кандидатскую диссертацию выпускника МДА монаха ПАНТЕЛЕИМОНА (Королева) на тему «Эволюция и функционирование служебной и четвей редакций церковнославянского Апостола в эпоху книгопечатания (на материале 91-го и 153-го зачал)»*

Весь труд монаха Пантелеимона свидетельствует о большом трудолюбии и усердии автора. Автор в своем сочинении показал значительную начитанность и знакомство с источниками и литературой вопроса. Судя по списку источников и пособий, автору пришлось перечитать и познакомиться с обильным материалом. Уже само собрание довольно богатого исторического материала по всем аспектам темы придает сочинению весьма значительную ценность. При всем обилии литературы монах Пантелеимон сумел сохранить чувство истины, хотя не везде сумел угадать действительную ценность отдельных сочинений. Содержание всех источников усвоено им в достаточной мере. Чужие мнения он излагает частью своими словами, частью цитирует.

Видно, что автор не жалел сил и не скупился на труд, стараясь сделать то, что он мог сделать, наилучшим образом. На всем сочинении лежит печать труда не только вполне добросовестного и самостоятельного, но и исполненного с большой любовью и увлечением. И если оценивать рассматриваемый труд с точки зрения той пользы, какую получил лично сам автор, то бесспорно, что он сделал для себя капитальное приобретение и выходит из Академии с большим запасом знаний, подкрепленных самостоятельным изучением.

Труды автора принесли хорошие плоды. В его сочинении, носящем на себе следы продуманности в целом и в большинстве деталей и свидетельствующем не только о работоспособности автора, но и о его умении анализировать и отделять главное от второстепенного, дается ясное раскрытие темы.

Изложение монаха Пантелеимона насыщено ссылками на документы, с постоянными (на своих местах) цитатами. Сочинение обнимает все главные стороны предмета. Оно написано хорошо выработанным научным литературным языком, без лишних словоизлияний, в достаточно строго проведенной системе научного изложения. Единственное, что вызывает неприятие у автора рецензии, это встречающееся стилистически неоправданное выражение «фрагменты Апостола».

Во вступлении к работе, говоря о цели исследования, автор пишет: «Целью исследования было выявление истории текста Апостола, составление единой картины...» (с. 7). Хотелось бы услышать от автора ответ на следующий вопрос: в какой степени мы можем увидеть эту картину полной при столь малом объеме исследуемого материала?

Следующий вопрос касается слов на с. 8: «Особо отметим практическую значимость приложения В, которое можно считать началом работ по составлению критического текста...». Разве это начало не положили предыдущие поколения исследователей?

Конечно, дело не обошлось без некоторых промахов. Встречающиеся опечатки (их мало) отмечены в сочинении. Но все они ничтожны и случайны и не вредят существу дела. Вопросы, обращенные к автору, нужно воспринимать как уточняющие.

Нужно заметить, что монах Пантелеимон потрудился вполне добросовестно. Он сжился с темой и полюбил ее. Автор показал себя добрым хозяином своего дела и продемонстрировал свое развитие как богослова. В его лице мы имеем дело с человеком, который с большой пользой прошел академический курс и совершенно достаточно подготовился к делу на пользу Православной Церкви.

Сравнивая достоинства и недостатки сочинения, мы находим, что последние не превышают первых и не лишают нас возможности признать труд монаха Пантелеимона достаточным для присвоения ему ученой степени кандидата богословия.

8.2. Отзыв официального оппонента кандидата филологических наук, старшего научного сотрудник Института русского языка им. В. В. Виноградова РАН Г. КРАВЕЦКОГО на кандидатскую диссертацию выпускника МДА монаха ПАНТЕЛЕИМОНА (Королева) на тему «Эволюция и функционирование служебной и четвѣй редакций церковнославянского Апостола в эпоху книгопечатания (на материале 91-го и 153-го зачал)»

Диссертационное исследование монаха Пантелеимона посвящено текстологии Нового Завета эпохи книгопечатания. Актуальность этой темы сомнений не вызывает. Уже более ста лет текстология славянской Библии относится к числу приоритетных тем славистики. Но говорить

о том, что мы имеем историю славянской Библии, преждевременно. На сегодняшний день мы имеем критические издания лишь небольшой части библейских книг. К тому же хронологические рамки всех без исключения работ, посвященных истории славянского библейского текста, ограничиваются периодом рукописного бытования текстов. Эпоха книгопечатания остается при этом совершенно неисследованной. Таким образом, работа монаха Пантелеимона представляет собой не только первое рассмотрение текста Апостола эпохи книгопечатания, но и вообще первый опыт изучения, посвященного текстологии славянской Библии эпохи книгопечатания. Радуется, что этот труд был проделан в стенах Московской духовной академии. Более века назад в России изучение библейской текстологии велось в основном силами духовных школ. Вне всякого сомнения, работа монаха Пантелеимона соответствует современному уровню славянской библеистики.

Исследования библейского текста эпохи книгопечатания невозможно предпринимать без опоры на историю рукописной традиции, поэтому в первой главе диссертации содержится обзор исследований рукописного текста славянского Апостола. Для своих целей монах Пантелеимон привлекает материал классического труда Г. Воскресенского и недавнего исследования Христовой-Шомовой. Этот материал монах Пантелеимон соотносит с группировкой евангельских рукописей, полученной группой А. А. Алексева. Вслед за историками книги монах Пантелеимон связывает появление редакции Апостола, легшей в основу печатной версии текста, с деятельностью Максима Грека.

Если первая глава представляет собой свод исследований рукописной традиции Апостола, основывающийся на результатах, которые были получены предшествующими исследователями, то вторая глава, в которой анализируется печатный текст Апостола на материале двух зачал, является результатом текстологического анализа, предпринятого впервые. Для удобства хранения и обработки значительного по объему материала автором была написана база данных, позволяющая хранить материал в формате *h1p*. К сожалению, в тексте диссертации описание этой базы не дается. Между тем написанная автором база является, судя по всему, представляющим самостоятельную ценность инструментом, который может быть использован и в других работах по текстологии. Будем наде-

яться, что у автора еще будет случай описать созданный им инструментарий и дать другим исследователям возможность им воспользоваться.

Собирая и группируя текстологический материал, монах Пантелеимон пошел по наиболее трудоемкому пути, фиксируя не только текстологические разночтения, но и грамматические и орфографические расхождения различных изданий. Обычно столь полного свода разночтений исследователи библейской текстологии не приводят, потому что особенности графики и орфографии для истории текста дают немного. Однако в процессе чтения работы приходится признать правоту автора. Дело в том, что в печатных книгах число разночтений существенно меньше, чем в рукописных. Пользоваться теми критериями отбора разночтений, которыми пользуются исследователи текстов, бытующих в рукописной традиции, здесь кажется рискованным. Приходится признать, что способа априори определить, какие особенности текста являются значимыми, пока не существует, поэтому максимально полное (и, несомненно, избыточное) описание материала на данном этапе оказывается единственно возможным способом работы. К тому же фиксация всех разночтений дает возможность отвечать на вопросы, касающиеся истории становления церковнославянской книжной нормы. Собранный монахом Пантелеимоном материал позволяет проследить, где и когда прописные буквы начинают использоваться в *Nomina sacra*, в каких изданиях дублетные буквы и диакритические знаки начинают использоваться для противопоставления омографов и в каких позициях это делается. К сожалению, в тексте работы общие вопросы истории церковнославянского языка не рассматриваются (исключением являются наблюдения над употреблением прописных-строчных букв в *Требнике Петра Могилы* и в других изданиях). Вероятно, автор не счел это необходимым, поскольку эти вопросы выходят за рамки заявленной темы диссертационного исследования. Но в некоторых случаях таких экскурсов явно не хватает. Так, сравнивая текст Московской Библии 1663 с Острожской, монах Пантелеимон указывает на значительное количество замен «o» на «w» и вскользь замечает, что «Московская Библия представляет собой результат не столько сопоставления текстов, сколько последовательного применения грамматических норм к федоровскому тексту» (с. 105). Здесь было бы уместно пояснить, о каких нормах идет речь. Почему-то здесь ничего не говорится о литере

«о-широкое», в то время как в Московском издании «о» употребляется. Или же распределение «о — о» правке не подверглось?»

Анализируя материал, автор стремится к максимальной строгости, не позволяя себе фантазий и домыслов. Сравнивая славянский материал с греческим и устанавливая связь разночтений, встречающихся в греческих рукописях, с разночтениями славянских печатных изданий, монах Пантелеимон лишь констатирует факт, что то или иное разночтение сделано под влиянием греческого текста и не пытается ответить на вопрос, какими греческими изданиями или рукописями могли пользоваться славянские справщики и каким вообще образом осуществлялось влияние греческого текста на славянский. Конечно же, такой отказ вполне разумен. Автор принципиально отвечает лишь на те вопросы, ответы на которые дает его материал. Поиск непосредственных источников, предполагающий обращение не к критическим изданиям греческого текста, а к обиходным изданиям XVII—XIX веков, является отдельной сложной работой, явно лежащей за пределами данного исследования. Аскетизм автора и его принципиальное нежелание прибегать к фантазиям и общим рассуждениям вызывает глубокое уважение.

Очень интересны наблюдения автора, связанные с тем, как последующая традиция принимала исправления, предложенные елизаветинскими справщиками. На материале тех небольших фрагментов описать полную картину едва ли возможно. Тем не менее предварительная группировка послеелизаветинских изданий по отношению к принятию / неприятию решений елизаветинских справщиков была произведена (с. 118—119). Эта предварительная классификация представляет собой первый в мировой славистике опыт текстологической истории отдельной библейской книги в истории славянского книгопечатания Нового времени. Это важнейший результат, который, вне всякого сомнения, окажет стимулирующее воздействие на изучение истории церковнославянской книжности Нового времени.

Конечно, хотелось бы, чтобы в будущем эта работа была проделана для большего объема текста. Вероятно, имело бы смысл параллельно с «бумажным» изданием опубликовать (на CD или в интернете) собранный монахом Пантелеимоном материал в виде базы данных, позволяющей получать не только характеристики конкретных изданий и списки

разночтений в пределах групп, но и списки разночтений, соотносящихся с конкретными явлениями (морфология, пунктуация, орфография, диакритика и т. д.). Такая база могла бы стать очень полезным инструментом для исследования церковнославянского языка и текста эпохи книгопечатания.

В качестве замечания можно указать на отсутствие полного списка книг, содержащих проанализированные монахом Пантелеимоном зачала. Имеется только список источников, включающий 65 позиций. Хотелось бы соотнести его с полной библиографией, что позволило бы понять, какая часть известных источников, содержащих рассмотренные зачала, была изучена. Навскидку, перечень источников кажется вполне достаточным, но было бы полезно иметь точную информацию.

Высказанные замечания и пожелания ни в коей мере не влияют на положительную оценку диссертационного исследования монаха Пантелеимона. Благодаря этой работе белое пятно, которое еще недавно представляла собой история славянской Библии, начало заполняться конкретным материалом. Работа представляет собой основу будущей монографии.

Основные положения диссертации отражены в автореферате и публикациях автора. Работа монаха Пантелеимона заслуживает самой высокой оценки. Она удовлетворяет всем требованиям, предъявляемым к диссертациям на соискание ученой степени кандидата богословия, а ее автор заслуживает присвоения искомой степени.

9.1. Отзыв официального оппонента преподавателя иерея Олега МУМРИКОВА на кандидатскую диссертацию выпускника МДА СЗО игумена АВГУСТИНА (Неводничка) на тему «Воспитание нравственных семейных ценностей у молодежи в условиях современного общества»

Диссертационное исследование состоит из введения, трех глав, включающих десять параграфов, заключения, библиографического списка (195 источников, в том числе два — на английском языке). Общий объем текста работы составляет 153 страницы. Объем двух приложений (Конспект лекций для воскресной школы «Богословское освещение этико-семейных отношений для молодежи» и Литературное приложение к данному курсу) — 205 страниц.

Диссертация посвящена исследованию возможностей богословского освещения этико-семейных отношений для молодежи в современных условиях, причем теоретическая работа находит исполнение в опыте разработки и построения масштабного лекционного курса, представленного в Приложении.

В ситуации, когда сам институт брака и за рубежом, и в нашем Отечестве находится в состоянии дискредитации и деградации (что ведет к трагическим последствиям — ломке миллионов человеческих судеб), актуальность работы сложно переоценить. Поставленная задача нашла вполне конструктивное исполнение.

К безусловным достоинствам работы следует отнести широкую эрудицию в области художественной, публицистической и христианской педагогической литературы, возрастной психологии, богословия; прекрасный стиль изложения; глубокую заинтересованность автора в предмете исследования; подход к решению указанных научных проблем в рамках системного анализа, умение творчески систематизировать материал и делать самостоятельные выводы.

Проведена серьезная работа с источниками по систематизации подходов к решению задач духовно-нравственного просвещения в сфере семьи и брака в современных условиях — в этом заключается научно-практическая новизна и значимость исследования.

Особую ценность представляет конспект лекций для воскресной школы «Богословское освещение этико-семейных отношений для молодежи», построенный в соответствии с дидактическими требованиями и возрастными особенностями аудитории. Данный курс, состоящий из девяти последовательно связанных между собой тематических разделов, не только раскрывает евангельские нормы нравственности при взаимоотношении полов, но в целом направлен на воцерковление молодых людей, органично включая в себя православную догматику (христологию, экклезиологию, сотериологию, антропологию) и элементы апологетики. Цикл в виде различных модификаций может найти широкое применение не только в приходской практике, духовно-просветительских центрах, но и в старших классах школ, колледжах, ВУЗах, воинских частях, являясь, по сути, адекватной православной альтернативой насаждаемых программ по «планированию семьи». Следует отметить наличие глубо-

ких систематических межпредметных связей с такими дисциплинами как литература, мировая художественная культура, обществоведение.

Говоря о достоинствах, вместе с тем следует отметить ряд следующих недостатков.

Замечания по существу.

1. В параграфе 2.1 («Тайнство брака»), говоря о богоустановленности брака в раю, игумен Августин мог бы глубже коснуться библейско-святоотеческого учения об образе Божиим в человеке как многоипостасном единстве, восстанавливаемом в таинствах Церкви, — искомая степень кандидата богословия к этому обязывает (то же относится и к другим замечаниям богословского характера).

2. В параграфе 2.1.1 («Брак и деторождение») следовало бы выделить и написать раздел, посвященный православному отношению к телу как святыне, храму Духа Святого (1 Кор. 6, 19), наследующему наравне с душой человека вечную жизнь после всеобщего воскресения и символически-таинственно несущему на себе печать Божественного образа. Это же замечание относится и к разработанному курсу.

3. В параграфе 7.4 Лекционного курса (с. 225—226) автор хорошо показал, как образ брачных отношений в Ветхом Завете используется для раскрытия понятия завета человечества (в частности, израильского народа) с Богом. Остается сожалеть, что в основной части работы (параграф 2.1) прообразовательные библейско-богословские места Ветхого Завета соответствующей тематики даже не упоминаются.

4. Цитируя «Основы социальной концепции РПЦ», автор совершенно не упоминает другой документ общецерковного значения, также прямо относящийся к теме диссертации, особенно к первой главе, посвященной анализу духовно-нравственного состояния современного общества, — «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека», принятый на Архиерейском Соборе в 2008 г. как дополнение к «Основам социальной концепции РПЦ». «Основы социальной концепции РПЦ» почему-то вообще отсутствуют в списке библиографии.

5. На с. 129 игумен Августин говорит о положительной динамике в уровнях сформированности ценностного отношения к семье у старших школьников, прослушавших курс «Богословское освещение этико-семейных отношений для молодежи». Непонятно, как были получены

эти результаты (проводились ли констатирующий, формирующий и контрольный этапы эксперимента — анкетирования, опросы и т.д.). На каком временном отрезке шел эксперимент (диссертант ограничивается неопределенным словосочетанием «несколько лет», далее говорит о 2008/2009 учебном году на с. 109)? Где можно познакомиться с точными данными, свидетельствующими об эффективности курса?

Замечания частного характера.

1. На с. 51 цитированные слова «блажен, кто несет иго брака с юности своей и пользуется природой для рождения детей» выглядят как прямая речь апостола Павла. На самом деле здесь проф. С. Троицкий цитирует I правило св. Афанасия Великого: в оригинале вместо слова «апостол» стоит «св. отец».

2. На с. 111 автор при планировании урока перепутал понятия «цель» и «задачи». Цель, как правило, одна, задач — несколько, а не наоборот.

3. В лекционном курсе на с. 187 автор, приводя филолого-экзегетический комментарий на Быт. 2, 21, спутал еврейский язык с английским (евр. *עֵצ* — «ребро» [cela], по-английски же — rib).

4. Представленный в приложении лекционный курс был бы более эффективным при системной разработке не только литературно-художественного, но и соответствующего иллюстративного материала (иконография, произведения живописи, иллюстрации к цитированным произведениям литературы).

5. Замечания по оформлению источников в списке библиографии: журналы без указания конкретных статей, не совсем должным образом оформленные электронные источники).

В целом же представленная диссертация, несмотря на некоторые недостатки, является вкладом в практическую православную педагогику и миссиологию, удовлетворяет основным требованиям, предъявляемым к кандидатским работам выпускников МДА, и заслуживает присуждения искомой степени кандидата богословия.

9.2. Отзыв официального оппонента доктора математических наук, доктора педагогических наук, профессора Вильнюсского педагогического университета О. Л. ЯНУШКЯВИЧЕНЕ на кандидатскую диссертацию выпускника МДА СЗО игумена АВГУСТИ-

НА (Неводничека) на тему «Воспитание нравственных семейных ценностей у молодежи в условиях современного общества»

В последнее время в психологических и педагогических исследованиях наблюдается все более возрастающий интерес к проблемам взаимоотношений мужчины и женщины. Духовная культура, сформировавшаяся после крещения Киевской Руси и долгое время дававшая фундамент для построения отношений между полами, уже значительное время не является для многих граждан России определяющей в рассмотрении вопросов указанного рода, что приводит к множеству проблем как в семейной жизни, так и в вопросах воспитания детей. Господствующий в обществе плюрализм ценностей приводит к размыванию целей воспитания вообще, семейного воспитания в частности. Уже говорится о том, что традиционная форма семьи «отжила свое», что однополюе семьи являются нормой, что родители не имеют права пытаться направлять детей, поэтому как нельзя более актуальны в настоящее время исследования, позволяющие с позиции Церкви на языке науки оценить процессы, происходящие в обществе, и подойти к вопросу воспитания, используя писания святых отцов. Последнее делает тему исследования очень актуальной.

В рецензируемом исследовании с опорой на работы святителя Иоанна Златоуста, церковных мыслителей: архиепископа Евгения (Решетникова), священников Александра Ельчанинова, Алексея Рождественского, Анатолия Гармаева, Артемия Владимирова, Василия Зеньковского, Владимира Воробьева, Глеба Каледы, Ильи Шугаева, Иоанна Мейендорфа, Сергия Четверикова, а также исследователей: Г. Г. Алексеева, А. Гусева, К. Зорина, И. Ильина, С. Колумзиной, Л. И. Писарева, А. А. Сараева, Н. Страхова, С. В. Троицкого, Н. Г. Храмова, О. Л. Янушкявичене, Р. В. Янушкявичюса и др. предлагается авторский вариант видения возможности богословского освещения этико-семейных отношений для молодежи с позиций православного вероучения путем интеграции педагогического и психологического знания.

Игумен Августин (Неводничек) подверг глубокому и всестороннему анализу большой пласт научных исследований философов, психологов и педагогов, соотнося их работы с положениями православного богословия.

Диссертация игумена Августина (Неводничека) является ярким научным исследованием, имеющим несомненную новизну, а также практическую и теоретическую значимость.

На основе учения святителя Иоанна Златоуста, работ протоиерея Василия Зеньковского, С. В. Троицкого и др. в работе предложен анализ системы нравственных семейных ценностей, обоснована и опытно подтверждена необходимость воспитания этих ценностей у молодежи в условиях современного общества, предложена система воспитания нравственных семейных ценностей у учащихся старших классов, включающая целенаправленное сотрудничество педагогов с родителями.

Несомненной заслугой автора является разработка оригинального конспекта лекций для занятий по программе «Богословское освещение этико-семейных отношений для молодежи» на основе православного учения о таинстве брака.

Важным для практики и теории семейного воспитания следует считать предложенные в исследовании содержание, формы и методы воспитания нравственных семейных ценностей у молодежи.

Исследование игумена Августина (Неводничека) имеет практическую значимость: его материалы могут быть использованы при разработке учебных курсов для молодежи по подготовке к семейной жизни, при подготовке программ старших групп воскресных школ. Особый интерес труды автора представляют для работы с родителями учеников воскресных школ, организации циклов лекций для них.

Представленные в диссертации выводы обоснованны и достоверны. Содержание исследования в полной мере отражено в публикациях автора, а текст автореферата адекватно отражает текст диссертации.

Вместе с тем следует сделать определенные замечания.

1. В диссертации неоднократно приводятся ссылки на проделанную практическую апробацию результатов работы, например, на с. 119 пишется, что материалы «опытной работы позволили зафиксировать качественные изменения, которые произошли в развитии ценностного отношения к семье у старшеклассников». Однако не приводится анализ экспериментальных данных, позволивший сделать такой вывод. Желательно более подробно осветить, каким образом проводился анализ качественных изменений в мировоззренческих установках участников эксперимента.

ОТЗЫВЫ НА КАНДИДАТСКИЕ ДИССЕРТАЦИИ

2. Во введении имеет смысл выписать отдельным пунктом основные положения, выносимые на защиту.

3. Также во введении следует описать теоретическую значимость исследования, которая является несомненной.

Указанные недостатки тем не менее не снижают общего уровня диссертационной работы и существенно не влияют на оценку значимости и качества исследования.

В целом рецензируемая диссертационная работа — самостоятельное научное исследование, обладающее научной новизной и теоретической значимостью, а ее автор игумен Августин (Неводничек) заслуживает присвоения ему искомой ученой степени кандидата богословия.

ГОСУДАРСТВЕННАЯ АККРЕДИТАЦИЯ МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ

УДК 378.21

16 декабря 2016 года в большом актовом зале Московской духовной Академии состоялось торжественное вручение свидетельства о государственной аккредитации по основной профессиональной образовательной программе Теология (уровень бакалавриата) Религиозной организации — духовной образовательной организации высшего образования «Московская духовная академия Русской Православной Церкви». Руководитель Федеральной службы по надзору в сфере образования и науки Сергей Сергеевич Кравцов передал ректору МДА архиепископу Верейскому Евгению соответствующий документ.

Это событие имеет историческое значение, а дата вручения свидетельства о государственной аккредитации программы бакалавриата навсегда станет памятным днем, олицетворяющим новую веху в развитии богословской науки в России. К данному событию Московская духовная академия шла не один год, и ее путь к получению государственной аккредитации был совсем не прост и преисполнен терниями.

Направление «Теология» было внесено в государственный классификатор образовательных направлений и специальностей в 1993 году. В 1996 году был утвержден первый теологический стандарт высшего образования. (Сегодня актуальным стандартом является стандарт «Теология» поколения «три плюс»). Несмотря на признание теологии государством в качестве образовательной специальности, возможность получения государственной аккредитации для духовных учебных заведений отсутствовала вплоть до 2008 года. Ситуация изменилась, когда 5 марта 2008 года президент РФ В. В. Путин подписал Федеральный закон № 14-ФЗ, предоставивший духовным образовательным учреждениям право на государственную аккредитацию.

Московская духовная академия, в числе прочих духовных учебных заведений Русской Церкви, воспользовалась полученным правом и с благословения Святейшего Патриарха Алексия Второго получила государ-

ственную лицензию на ведение образовательной деятельности по направлению «Теология». Вместе с этим начался непростой процесс подготовки к получению государственной аккредитации. Непростой по той причине, что Академии при поддержке Учебного комитета необходимо было согласовать присущую ей образовательную традицию с государственными требованиями. Целью являлось прежде всего то, чтобы важнейшие предметы программы подготовки пастырей были сохранены в привычном для Академии объеме и сложившийся за века уклад жизни не был бы навсегда утерян. Как рассказал архиепископ Верейский Евгений в слове на вручении свидетельства об аккредитации, Московской духовной Академии предлагали отказаться от статуса религиозной организации и «стать негосударственным учебным заведением. Тогда этот вопрос обсуждался со Святейшим Патриархом Алексием. По закону религиозные организации имеют преимущественное право подготовки священнослужителей, поэтому было принято решение не менять юридическую форму, а остаться религиозной организацией и добиваться выхода на аккредитацию».

В 2015–2016 гг. на заседаниях ВЦС были сформулированы стратегические поручения по реформированию духовного образования¹⁷. Предлагалось подготовить конкретные предложения по введению в духовных Академиях штатно-окладной системы с учетом вариативного расчета финансовых затрат, имея в виду возможный диалог с органами власти по снижению аккредитационных требований в части, касающейся финансирования духовных учебных заведений. Основываясь на ранее принятых нормативах¹⁸, Московская и Петербургская духовные Академии составили проект нового штатного расписания профессорско-преподавательского состава. 3 июня 2016 г. проект нового штатного расписания обеих Академий был представлен на рассмотрение Святейшему Патриарху Кириллу.

Исходя из требований по прохождению госаккредитации, в Академии провели конкурс на замещение должностей педагогических работ-

¹⁷ На заседании Высшего Церковного Совета 25 августа 2016 г. данные вопросы были окончательно обсуждены.

¹⁸ Согласно решению ВЦС от 30 ноября 2014 года (протокол № 25) и резолюции Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла от 06. 03.2015 г. был принят и утвержден документ «Положение о нормативах времени» для расчета учебной и научно-методической работы профессорского-преподавательского состава.

ников в соответствии с новым штатным расписанием. Результаты конкурса были приняты Номинационной комиссией Учебного комитета, заседание которой состоялось 5 июля 2016 г. На основании решения комиссии списки прошедших конкурс преподавателей были поданы на утверждение Святейшему Патриарху.

Утверждение нового штатного расписания и итогов конкурса на замещение должностей в рамках данного штатного расписания являлось непременным условием подачи заявления на получение государственной аккредитации. В идеале переход на штатно-окладную систему позволит повысить эффективность работы преподавательского состава, поскольку ставка будет включать не только аудиторную нагрузку (так называемые «горловые» часы), но и руководство квалификационными работами студентов, руководство практиками и методическую деятельность. Штатно-окладная система также позволит выявить наиболее трудолюбивых и заинтересованных в жизни Академии преподавателей, которые в дальнейшем составят костяк профессорско-преподавательской корпорации.

В процессе подготовки были задействованы все: администрация, кафедры, профессора, доценты и преподаватели. В общей сложности было составлено более сотни документов, регламентирующих образовательный процесс Академии. Вся учебно-методическая документация была приведена в соответствие с госстандартом. В главное здание Академии был организован доступ для лиц с ограниченными возможностями. В целом же стоит признать, что подготовка к государственной аккредитации позволила прояснить и улучшить ключевые моменты образовательной деятельности Академии.

14–15 октября 2016 года Московская духовная академия первой из церковных вузов прошла общественно-профессиональную аккредитацию в формате церковной аккредитации. По результатам общественной аккредитации было сделано заключение о готовности МДА к подаче заявления на госаккредитацию.

Убедившись в том, что возможно совместить требования государства с Академическими традициями церковного образования, Академия, по благословию Святейшего Патриарха Кирилла, подала 29 октября 2016 года заявление на получение государственной аккредитации программы бакалавриата. Подача заявления осуществлялась Академией с полным

осознанием ответственности перед лицом Церкви и государства, которую накладывает сам факт получения государственной аккредитации.

Поданные документы были приняты Рособрнадзором к рассмотрению по существу и, как следствие, были изданы приказы о проведении аккредитационной экспертизы. Аккредитационная проверка МДА проводилась 28–30 ноября. По итогам проведенных аккредитационных проверок и на основании вынесенных положительных заключений 8 декабря 2016 года руководитель Рособрнадзора Сергей Сергеевич Кравцов подписал приказы о государственной аккредитации бакалавриата МДА.

На вручении свидетельства об аккредитации архиепископ Верейский Евгений рассказал о некоторых подробностях подготовки к государственной проверке: «Мы действительно двигались согласно требованиям и даже больше этого. Мы решили, прежде чем подавать документы на аккредитацию, провести внутреннюю проверку. Сам Рособрнадзор не знал, что мы заказали себе проверку. Идеально, конечно, она не прошла, были высказаны замечания которые мы в течение последующего времени стремились исправить. К тому же нормативное время рассмотрения заявки — 105 дней, и в любой из этих дней может пройти проверка. Мы надеялись что это будет конец декабря, но Рособрнадзор неожиданно решил нас проверить раньше, однако мы были уже готовы».

Ректор МДА выразил признательность главе Рособрнадзора Сергею Сергеевичу Кравцову за понимание процесса, в который вступила Академия. По его словам, дальнейшими ступенями аккредитации будут магистратура и регентская школа.

В ответном слове Сергей Сергеевич Кравцов рассказал о ходе проверки со своей позиции: «Сегодня действительно исторический день. Сегодня Академия прошла очень серьезную экспертную проверку, показавшую высокий уровень теологического образования, и была аккредитована государством. Что это означает? Ранее, завершив учёбу в МДА, почти невозможно было продолжить обучение в магистратуре светского учреждения. Теперь же выпускники Академии получают диплом государственного образца, с которым можно будет работать преподавателем и поступать в магистратуру. Конечно я понимаю что многие выпускники МДА связывают свою дальнейшую судьбу со служением,

но есть определённые льготы, которые даёт государство имеющим диплом государственного образца, и теперь вы все сможете ими воспользоваться, например освобождением от армии на период обучения.

Я очень внимательно следил за ходом проверки в Академии. Мы с владыкой обстоятельно обсуждали каждый этап, и я сразу хочу сказать, что только благодаря решительности ректора мы сегодня здесь собрались. Дело в том, что решиться и пройти все процедуры, прийти в соответствие государственному стандарту может не каждое образовательное учреждение. Каждое пятое учреждение не получает аккредитацию.

Я вижу, как работают многие учреждения. И если сравнивать атмосферу воспитания, атмосферу общения, то сегодня духовно-религиозные учреждения, наверное, во многом превосходят светские. Я надеюсь, что многие выпускники МДА будут служить и нести в общество тот воспитательный, духовный элемент, которого, к сожалению, нам не всегда хватает. Я глубоко уважаю этот выбор и говорю “спасибо”, потому что этот выбор помогает вам улучшать наше общество и мир в целом».

Архиепископ Евгений добавил к этому, что, общаясь с руководством богословских факультетов Афин и Фессалоник, всегда бывал радушно встречен, но в то же время слышал: «Пусть государство вас признает — вот тогда мы будем разговаривать с вами на равных». А что значит разговаривать на равных? Это значит, что ученик, окончивший бакалавриат, может поступить в магистратуру любого из этих богословских факультетов. И вот теперь, сказал ректор МДА, нам предоставляется такая возможность, и мы будем в этом плане сотрудничать с другими университетами Европы.

Обращаясь ко всем присутствующим, архиепископ Евгений призвал не расслабляться, ибо впереди большая работа, кропотливый труд и нужно оправдать доверие Церкви и государства.

Академия осознает, что теперь перед ней стоит вдвойне сложная задача: по-прежнему обеспечивать Русскую Церковь достойными священнослужителями, которые являлись бы высокопрофессиональными специалистами в области православной теологии также с точки зрения Министерства образования и науки.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Андроник (Трубачев), игумен, кандидат богословия, доцент МДА
AndroniK-pavel@bk.ru

Воробьев К. В., магистр богословия, аспирант кафедры Церковно-практических дисциплин МДА
Kir_Vv@mail.ru

Выдрин Андрей, иерей, кандидат богословия, преподаватель кафедры Библистики МДА
vydan83@gmail.com

Далмат (Юдин), иеромонах, кандидат богословия
mon.dalmat@gmail.com

Диодор (Ларионов), монах, насельник Богородице-Сергиевой пустыни
mon.diodoros@gmail.com

Дионисий (Шленов), игумен, кандидат богословия, доцент кафедры Филологии МДА, заведующий библиотекой МДА
vestnik@mda.ru

Дьяченко Г. В., кандидат филологических наук, доцент, соискатель кафедры Систематического богословия и патрологии богословского факультета ПСТГУ
galya.dyachenko@gmail.com

Иванов М. С., доктор богословия, заслуженный профессор МДА, проректор по учебной работе МДА
mikhail.step.ivanov@gmail.com

Калинин М. Г., преподаватель кафедры Библистики МДА, преподаватель ОЦАД, сотрудник ЦНЦ «Православная Энциклопедия»
jerm-est@mail.ru

Кожухов Сергей, диакон, кандидат богословия, преподаватель кафедры Филологии МДА
patrology@yandex.ru

Сергий Пантелеев, диакон, кандидат богословия, доцент, секретарь кафедры Филологии МДА
philolog-mpda@yandex.ru

Парпара А. А., кандидат медицинских наук, магистр богословия, секретарь кафедры Богословия МДА
sekretar.bogoslovie.mda@gmail.com

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Платон (Игумнов), архимандрит, кандидат богословия, профессор МДА, заместитель директора по научной работе Центра дополнительного образования МДА
arhim.platon@gmail.com

Преображенский А. М., сотрудник издательской группы «Smaragdus Philocalias»
sonnenwacht@inbox.ru

Сергий (Голубцов), епископ, впоследствии архиепископ († 16 июня 1982 г.)

Сидоров А. И., кандидат исторических наук, кандидат богословия, доктор церковной истории, профессор МДА
isid-agapit@mail.ru

Силуан (Никитин), иеромонах, аспирант кафедры Церковной истории МДА
serge_nikitin@mail.ru

Ситало А. Ю., специалист богословия, магистр техники и технологии, аспирант ОЦАД им. свв. Кирилла и Мефодия
sitalo@rambler.ru

Творогов А. С., магистрант профиля Греческая христианская литература на кафедре Филологии МДА
tvorogov@gmail.com

Феодор (Юлаев), иеромонах, магистр богословия, преподаватель МДА
ulaev.theodor@gmail.com

Фокин А. Р., доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН, заведующий кафедры Богословия ОЦАД им. свв. Кирилла и Мефодия.
al-fokin@yandex.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Andronicus (Trubachev), hegumen, candidate of theology, assistant professor MThA

AndroniK-pavel@bk.ru

Dalmatus (Yudin), hieromonk, candidate of theology

mon.dalmat@gmail.com

Diodor (Larionov), monk, resident of Bogoroditse-Sergieva pustyn

mon.diodoros@gmail.com

Dionysius (Shlenov), hegumen, candidate of theology, assistant professor at the department of Philology MThA, head librarian MThA

vestnik@mda.ru

Dyachenko G. V., candidate of philology, assistant professor, aspirant at the sub-department of Systematic theology and patrology of the department of Theology St. Tikhon's Orthodox University

galya.dyachenko@gmail.com

Fokin A. R., doctor of philosophy, leading researcher at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, head of the department of Theology at St. Cyril and Methodius School for Post-Graduate Studies

al-fokin@yandex.ru

Ivanov M. S., doctor of theology, emeritus professor MThA, provost of academic affairs MThA

mikhail.step.ivanov@gmail.com

Kalinin M. G., faculty member of department of Biblical studies at MThA, faculty member at St Cyril and Methodius Theological Institute for postgraduate and doctoral studies, employee of the Center for Church studies «Orthodox Encyclopedia»

jerm-est@mail.ru

Kozhukhov Sergius, deacon, candidate of theology, lector at the department of Philology MThA

patrology@yandex.ru

Panteleev Sergius, deacon, candidate of theology, assistant professor, secretary of the department Philology MThA

philolog-mpda@yandex.ru

Parpara A. A., candidate of Medical Sciences, Masters of Theology, secretary of the department of Theology at MThA

sekretar.bogoslovie.mda@gmail.com

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Plato (Igumnov), archimandrite, candidate of theology, professor of theology at MThA, deputy director of the Research Center for Additional Education MThA
arhim.platon@gmail.com

Preobrazhensky A. M., employee of the publishing group «Smaragdus Philocalias»
sonnenwacht@inbox.ru

Sergius (Golubtsov), bishop, later archbishop († 16 June 1982)

Sidorov A. I., candidate of history, candidate of Theology, doctor of church history, professor MThA
isid-agapit@mail.ru

Siluan (Nikitin), hieromonk, post-graduate student of the department of Church history MThA
serge_nikitin_@mail.ru

Sitalo A. Yu., specialist in theology, master of engineering and technology, post-graduate student at St. Cyril and Methodius School for Post-Graduate Studies
sitalo@rambler.ru

Theodore (Yulaev), hieromonk, master of theology, MThA faculty member
ulaev.theodor@gmail.com

Tvorogov A. S., master's program student in the Greek Christian literature profile in the department of Philology MThA
tvorogov@gmail.com

Vorobyov Kirill, master of theology, postgraduate at department of Ecclesiastical practical disciplines MThA
Kir_Vv@mail.ru

Vydrin Andrew, priest, candidate of theology, professor at the department of Biblical studies MThA
vydan83@gmail.com

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 22–23

2016 • Выпуск 3–4

Научно-богословский журнал

ISBN 978-5-87245-215-7

Научное редактирование *Е. В. Ткачев, С. С. Ким*

Литературный редактор *А. О. Солдаткина*

Переводчик на английский *П. Н. Лонган*

под редакцией *С. Г. Тер-Минасовой*

Корректоры *И. М. Быкова, Е. В. Свинцова,*

П. А. Туркин

Макет и верстка *И. А. Пичугин*

Издательство МДА

141300, Московская обл., г. Сергиев Посад,

Свято-Троицкая Сергиева Лавра, Академия

Эл. почта: vestnik@mpda.ru