

Научно-богословский журнал
Московской духовной академии

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

ТОМ 33

№ 2

2019



Сергиев Посад
2019

Scientific Theological Journal
of Moscow Theological Academy

THEOLOGICAL HERALD

VOLUME 33

No. 2

2019



Sergiev Posad
2019

ISSN 2500-1450

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

Богословский вестник: научно-богословский журнал / Московская духовная академия. – Сергиев
Посад: Издательство Московской духовной академии, 2019. – Т. 33. – № 2. – 320 с.

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

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

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

РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА

Главный редактор: Архиепископ Амвросий (Ермаков)

кандидат богословия
ректор Московской духовной академии

Заместитель главного редактора: Игумен Дионисий (Шленов)

кандидат богословия
профессор кафедры филологии
Московской духовной академии

Секретарь журнала: Диакон Александр Ларионов

кандидат богословия

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

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

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

Священник Стефан Домусчи, кандидат богословия, кандидат
философских наук, доцент кафедры богословия Московской
духовной академии

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

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

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

Владимир Михайлович Кириллин, доктор филологических наук,
профессор, заведующий кафедрой филологии Московской
духовной академии

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

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

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

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

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

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

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

Дэвид Бредшоу, профессор, декан философского факультета Университета Кентукки

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

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

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

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

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

Архиепископ Белостокский и Гданьский Иаков (Костючук), доктор богословия

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

EDITORS

Head editor: Archbishop Ambrose (Ermakov)

Candidate of Theology
Rector of Moscow Theological Academy

Deputy editor: Hegumen Dionysius (Shlenov)

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

Secretary of the journal: Deacon Alexander Larionov

Candidate of Theology

EDITORIAL BOARD

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

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

Mikhail S. Ivanov, Candidate of Theology, Emeritus Professor

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

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

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

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

Priest Paul Lizgunov, Candidate of Theology, Provost of academic work at the Moscow Theological Academy

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

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

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

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

EDITORIAL COUNCIL

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Richard Swinburne, professor of philosophy at Oxford University, a member of the British Academy of Sciences

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

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

- 15 **Список сокращений**
- ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ
- Библеистика*
- 17 **Михаил Анатольевич Скобелев, Илья Александрович Хангиреев**
Юлиус Велльгаузен и Герман Гункель: методология библейского исследования
- Богословие и философия*
- 38 **Михаил Степанович Иванов**
Владимир Соловьёв и христианство
- 53 **Протоиерей Василий Петров**
Греческое православное богословие второй половины XX и начала XXI века
о влиянии латинской богословской традиции на мысль
прп. Никодима Святогорца (1749–1809)
- 75 **Иеродиакон Дамиан (Воронов)**
Смерть человека или смерть мозга? Часть II. Проблема критерия смерти
- Естественно-научная апологетика*
- 97 **Протоиерей Олег Мумриков, Илья Алексеевич Беломытцев**
Homo neanderthalensis (неандерталец) в свете современных данных
палеоантропологии: естественно-научное и библейско-богословское
осмысление
- Патрология*
- 127 **Протоиерей Тимофеев Борис**
Экзегеза прп. Исидора Пелусиота († 449): точка пересечения
александрийской и антиохийской экзегетических традиций
- 148 **Инокния Екатерина (Копыл)**
Богословие святых мест прп. Иоанна Дамаскина: основные темы
- Аскетика*
- 178 **Игумен Дионисий (Шленов)**
Учение прп. Никиты Стифата о «четырех главных добродетелях»
в контексте античной и византийской литературы. Часть II
- История*
- 204 **Архимандрит Макарий (Веретенников)**
Кончина Патриарха Филарета и память о нём в последующее время
- 226 **Диакон Никита Кузнецов**
Отделение Церкви от государства: как это происходило в советской России

Античная литература

- 239 **Роман Сергеевич Соловьёв**
Об относительной хронологии диалогов «Евтифрон» и «Протагор»

Агиография

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

Русская духовная литература

- 287 **Варвара Викторовна Каширина**
Проект святителя Феофана Затворника по изданию нового журнала «Апологет»

РЕЦЕНЗИИ, БИБЛИОГРАФИЯ

- 300 **Священник Андрей Выдрин**
Рецензия на: *Пеликан Я.* Кому принадлежит Библия. Краткая история Писания /
Пер. с английского. М.: Издательство ББИ; К.: Дух і літера, 2019. 253 с.
ISBN 978-5-89647-375-6 (ББИ) ISBN 978-9-66378-600-1 (Дух и літера)
- 312 **Валерий Яковлевич Саврей, иеромонах Феодор (Юлаев)**
Рецензия на: *Адриан (Пашин)*, игумен. Главное христологическое произведение
Анастасия Синаита «Путеводитель». Санкт-Петербургская Православная
Духовная Академия, 2018. 407 с. ISBN: 978-5-906627-48-3

CONTENTS

- 15 **List of abbreviations**
- RESEARCH AND ARTICLES
- Biblical studies*
- 17 **Mikhail A. Skobelev, Il'ya A. Khangireev**
Julius Wellhausen and Hermann Gunkel: Biblical Studies and Methodology
- Theology and philosophy*
- 38 **Mikhail S. Ivanov**
Vladimir Soloviev and Christianity
- 53 **Archpriest Vasilij Petrov**
Greek Orthodox Theology of the Second Half of the XX century and Beginning of the XXI century On the Influence Latin Theological Tradition on the Opinions of St. Nicodemus Hagioreites (1749–1809)
- 75 **Hierodeacon Damian (Voronov)**
Human death or brain death? Christian view. Part II. Death criterion problem
- Natural Sciences Apologetics*
- 97 **Archpriest Oleg Mumrikov, Il'ya A. Belomttsev**
Homo Neanderthalensis in Light of Modern Paleoanthropology: a Natural Science and Biblical/Theological Conception
- Patrology*
- 127 **Archpriest Boris Timofeev**
Exegesis of St. Isidore of Pelusium: A Meeting Point Between the Alexandrian and Antiochian Exegetical Traditions
- 148 **Nun Ekaterina (Kopyl)**
St. John Damascene's Theology of Holy Places: The Main Themes
- Ascetics*
- 178 **Hegumen Dionisiĭ (Shlenov)**
St. Nicetas Stethatus' Doctrine on the "Four Main Virtues" in the Context of Ancient and Byzantine Literature. Part II
- History*
- 204 **Archimandrite Makariĭ (Veretennikov)**
The Death of Patriarch Philaretus and the Memory of Him in Later Times

- 226 **Deacon Nikita Kuznetsov**
Separation of Church and State: How was It Done in Soviet Russia?

Ancient Literature

- 239 **Roman S. Solovyov**
On the Relative Chronology of the Dialogues “Euthyphron” and “Protagoras”

Hagiography

- 260 **Konstantin E. Skurat**
“I rather Want to Die, to Leave This Life, Remain in Communion with the Lord”
(Based on the Letters of Bishop Bejamin (Milov)). Part I

Russian Spiritual Literature

- 287 **Varvara V. Kashirina**
St. Theophanes the Recluse’ Project to Publish a New Journal “The Apologist”

REVIEWS, BIBLIOGRAPHY

- 300 **Priest Andreï Vydrin**
Review on: Pelican J. *To Whom does the Bible Belong. A Short History of the Scriptures*. Trans. from English. Moscow, BBI; Kiev, Dukh I liter, 2019, 253 p. ISBN 978-5-89647-375-6 (BBI) ISBN 978-9-66378-600-1 (Dukh I litera)
- 312 **Valerīi Ya. Savrey, Hieromonk Feodor (Yulayev)**
Review on: Adrian (Pashin), hegumen. *Anastasius’ of Sinai main christological work «The Guide»*. Saint-Petersburg Orthodox Theological Academy, 2018, 407 p. ISBN: 978-5-906627-48-3

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ И СЕРИИ

- АВ Археологические вести. М.: Издательство Института истории материальной культуры РАН, 1992–.
- БВ Богословский вестник. Сергиев Посад: Издательство МДА, 1892–1918; Н. с. № 1–. 1993–.
- ПЭ Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000–.
- ПС Православный собеседник. Казань, 1855–1918; 2016–.
- ХЧ Христианское чтение. СПб.: Издательство СПбДА, 1821–1917; 1991–.
- BTS *Biblich-Theologische Studien*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, Cop. 1998–
- BZ *Byzantinische Zeitschrift*. Berlin; München: Walter de Gruyter, 1892–1914, 1919– 1943, 1949–.
- CCSG *Corpus christianorum. Series graeca*. Turnhout: Brepols Publishers, 1977–.
- CFHB *Corpus fontium historiae Byzantinae. Series Berolinensis* De Gruyter, 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: Brepols, 2003.
- CSCO *Corpus scriptorum christianorum orientalium*. Paris, etc. (затем Leuven; книжная серия, все старые выпуски были воспроизведены в Лувене репринтно): Editions Peeters, 1903–.
- CSEL *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*. Wien; Berlin; Boston; Leipzig: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1866–.
- DPhA *Dictionnaire des philosophes antiques*. Vol. 1–7. Paris: CNRS-Éditions, 1989–2018.
- GCS *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*. Berlin, 1897–1935. 1–40 (под названием “Griechischen christliche Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte”). Berlin: Walter de Gruyter, 1953–1989; N. F. 1995–.
- OCP *Orientalia christiana periodica*. Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1935–.
- PG *Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series graeca*. Paris, 1857–1866. Т. 1–161.
- PTS *Patristische Texte und Studien*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 1963–.
- RSR *Recherches de Science Religieuses*. Paris: Publiée avec le concours du Centre national des Lettres, 1910–.
- SC *Sources chrétiennes*. Paris: Éditions du Cerf, 1941–.

АРХИВЫ И ИНСТИТУЦИИ

- РГБ Российская государственная библиотека (Москва)

УЧЕБНЫЕ ЗАВЕДЕНИЯ

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

БИБЛЕИСТИКА
ЮЛИУС ВЕЛЛЬГАУЗЕН
И ГЕРМАН ГУНКЕЛЬ:
МЕТОДОЛОГИЯ
БИБЛЕЙСКОГО
ИССЛЕДОВАНИЯ

Михаил Анатольевич Скобелев

кандидат богословия
доцент кафедры библеистики Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
доцент кафедры библеистики Православного
Свято-Тихоновского гуманитарного университета
127051, Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1
mskobelev@mail.com

Илья Александрович Хангиреев

начальник научно-административного отдела Богословского
факультета Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета
127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1
khangireev.ilya@gmail.com

Для цитирования: Скобелев М. А., Хангиреев И. А. Юлиус Велльгаузен и Герман Гункель: методология библейского исследования // Богословский вестник. 2019. Т. 33. № 2. С. 17–37. doi: 10.31802/2500-1450-2019-33-16-26

Аннотация

УДК 22.06 (221.1)

В статье анализируются труды и методы исследования Священного Писания двух выдающихся европейских библеистов — Юлиуса Велльгаузена (1844–1918) — и Германа Гункеля (1862–1932). Ссылками на труды обоих упомянутых исследователей «пестрят» научные монографии и статьи современных библеистов, им посвящаются конференции и сборники статей. Ю. Велльгаузен — представитель метода критики источников, который он последовательно использовал в отношении всех канонических книг Ветхого Завета, но главным предметом его исследования было Пятикнижие. Герман Гункель — разработчик метода анализа форм. Не отвергая подхода Ю. Велльгаузена, Гункель дополнил его анализом литературных форм, разработав классификацию жанров для всех книг Ветхого Завета. Кроме того, Гункель настаивал на необходимости при изучении Священного Писания не замыкаться исключительно на самом библейском тексте, а обязательно учитывать его связь с литературами Древнего Востока — сравнительный (компаративный) метод. Таким образом, Гункель ввёл в современную библеистику синтетический подход, объединив метод критики источников с жанровым и компаративным анализом. Авторы статьи представили основные научные положения Ю. Велльгаузена и Г. Гункеля о происхождении Пятикнижия, постарались дать оценку их методологии, рассмотрели возможность использования их трудов в православной экзегезе.

Ключевые слова: герменевтика, Пятикнижие, документальная гипотеза, устные традиции, критика источников, анализ форм, жанр, миф, легенда, книга Бытия.

Введение

Юлиус Велльгаузен (1844–1918 гг.) и Герман Гункель (1862–1932 гг.), как справедливо заметил Рудольф Сменд, являются ключевыми фигурами европейской библеистики XIX–XX вв.¹ Рудольфу Сменду принадлежит важное наблюдение, касающееся взаимоотношений между двумя упомянутыми исследователями: трудами Ю. Велльгаузена завершился важный этап (целая эпоха) в развитии документальной гипотезы о происхождении Пятикнижия, длившийся, начиная с Ж. Астриюка (1753 г.), почти полтора столетия, а исследованиями Г. Гункеля открылся новый этап в развитии библейской науки². В этом отношении показательна оценка самим Гункелем того вклада, который он внёс в изучение Писания:

«Я надеюсь, что будущее покажет, что я был истинным велльгаузенианцем, который перенес критическое исследование Ветхого Завета в другую эпоху и этим избежал упадка»³.

Помимо главного профессионального интереса к Священному Писанию, Ю. Велльгаузен и Г. Гункеля объединяло происхождение — оба были сыновьями евангелических (лютеранских) пастырей, оба учились в Геттингенском университете, и тот и другой оказали мощнейшее влияние на зарубежную библеистику XX–XXI вв.

Ю. Велльгаузен известен прежде всего как учёный, предложивший решение вопроса о происхождении Пятикнижия, его теория получила название документальной (англ. *documentary hypothesis*), или гипотезы четырёх источников (англ. *four sources*). Согласно данной гипотезе, Пятикнижие состоит из четырёх источников (слоёв): Ягвиста (J), Элогиста (E), Девтерономиста (D) и Жреческого кодекса (P). Перечисленные слои, по мнению Ю. Велльгаузена, продолжают и в книге Иисуса Навина, поэтому он назвал свою работу: «Композиция Шестикнижия» (нем. *Die Composition des Hexateuchs*)⁴. Необходимо отметить,

1 *Smend R. Gunkel und Wellhausen // Hermann Gunkel (1862–1932) / hrsg. E.-J. Waschke. Neukirchen-Vluyn, 2013. (BTS; Bd. 141). S. 21–40.*

2 *Ibid. S. 23.*

3 *Klatt W. Hermann Gunkel: zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtlichen Methode. Göttingen, 1969. S. 179.*

4 *Wellhausen J. Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testament. Berlin, 1885.*

что прежде него этой проблемой занимались: Вильгельм Де Ветте⁵ (1780–1849 гг.), Генрих Эвальд⁶ (1803–1875 гг.), Эдуард Рейсс⁷ (1804–1891 гг.), Герман Гупфельд⁸ (1796–1866 гг.), Карл Граф⁹ (1815–1869 гг.). Заслуга Велльгаузена состоит в том, что, используя научные разработки названных исследователей, он придал данной гипотезе окончательную форму, предложив решение вопроса о происхождении Пятикнижия. Исследуя текст Пятикнижия, Велльгаузен активно применял метод сравнения слоёв, который в современной науке получил название — критика источников (source criticism)¹⁰.

Главная задача, которую ставил перед собой Ю. Велльгаузен, состояла в том, чтобы дать ответ на следующие вопросы: как возникло Пятикнижие? На каком этапе израильской истории оно получило окончательную форму? Его предшественники и сам он пришли к выводу, что текст Пятикнижия компилятивный, принадлежит разным авторам, жившим в разные эпохи. Ю. Велльгаузен ставил перед собой задачу выяснить отношение между слоями внутри Пятикнижия. Он утверждал, что Закон Моисеев получил окончательную форму в середине V в. до Р. Х. Таким образом, согласно Велльгаузену, книги Закона по времени своего происхождения не открывают библейского канона, как утверждает иудейская и христианская традиции, а завершают его. Основные выводы документальной гипотезы были восприняты и развиты многими исследователями XIX–XX вв.: Германом Гункелем, Мартином Нотом (1902–1968 гг.), Герхардом фон Радом (1901–1968 гг.), Отто Айсфельдом (1887–1973 гг.).

Важно отметить, что в отечественной науке Ю. Велльгаузену было уделено достаточно внимания ещё дореволюционными учеными (В. П. Рыбинским¹¹, П. А. Юнгером¹², протоиереем Николаем

5 *De Wette W. M. L. Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Bibel Alten und Neuen Testaments. Berlin, 1817.*

6 *Ewald H. Die Composition der Genesis kritisch untersucht. Braunschweig, 1823.*

7 *Reuss E. Geschichte der Heiligen Schriften des Alten Testaments. Braunschweig, 1890.*

8 *Hupfeldt H. Die Quellen der Genesis von neuem Untersucht. Berlin, 1853.*

9 *Graf K. H. Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments. Zwei historisch-kritische Untersuchungen. Leipzig, 1866.*

10 *Barton J. Source Criticism. Old Testament // The Anchor Bible Dictionary / ed. D. N. Freedman. New Haven, 1992. Vol. 6. P. 162–165.*

11 *Рыбинский В. П. Библейская ветхозаветная критика // Труды Киевской духовной академии. 1908. Т. 3. № 12. С. 575–613.*

12 *Юнгер П. А. Введение в Ветхий Завет. М., 2003. Книга 2.*

Елеонским¹³), тогда как научная деятельность Г. Гункеля остаётся малоизученной. Его имя известно только узким специалистам. Главные его монографии: «Творение и хаос в изначальном и конечном времени» (*Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12*, 1895), «Легенды книги Бытия» (*Die Genesis*, 1901)¹⁴, «Введение в псалмы» (*Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels (zu Ende geführt von Joachim Begrich)*, 1933) на русский язык не переведены. В отечественной науке в 1920-х гг. к работам Г. Гункеля одним из первых обратился его современник отечественный востоковед И. Г. Франк-Каменецкий (1880–1937 гг.)¹⁵, и это единственный известный нам отечественный автор, в публикациях которого представлена точка зрения Гункеля на библейский текст.

В данной статье мы постараемся ответить на следующие вопросы:

- В чём заслуга и новаторство Германа Гункеля в изучении Ветхого Завета?
- Каково отношение Гункеля к документальной гипотезе?
- Как оценивают работы Гункеля современные исследователи?

1. Методология Германа Гункеля

В современной библеистике Герман Гункель известен прежде всего как основатель метода анализа форм (*Form criticism*)¹⁶, получившего широкое применение в современной библейской науке.

Литературно-исторические принципы исследования Священного Писания изложены Гункелем в двух его монографиях: *Die Genesis (Legends of Genesis)*, 1901; *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels (zu Ende geführt von Joachim Begrich)*, Göttingen 1933.

Новаторство Гункеля состоит в том, что он заменил историко-критический метод (диахронический), главенствующий в течение всего XIX в., на синтетический. Гункель не отказался полностью от историко-критического метода, который активно применяли его предшественники Вильгельм Де Ветте, Герман Гупфельд, Эдуард Рейсс, Карл Граф,

13 *Елеонский Н., прот.* Современная критика священных ветхозаветных писаний и её слабые стороны. М., 1904.

14 Английский перевод: *Legends of Genesis*, 1901.

15 См.: Франк-Каменецкий И. Г. Колесница Иеговы. Труды по библейской мифологии. М., 2004.

16 *Barton J.* Op. cit.

Юлиус Велльгаузен, но дополнил его несколькими новыми: жанровым, сравнительно-религиоведческим (компаративным). В комментарии на книгу Бытия Гункель пишет:

«Исследователи до сих пор, особенно Велльгаузен и его школа, часто совершают ошибку, утверждая, что история Израиля может быть понята исключительно изнутри (из неё самой), и тем самым игнорируя многочисленные связи, которые соединяли Израиль с остальным миром.

Хочется надеяться, что будущие исследователи будут более склонны поместить реконструкцию жизни Древнего Израиля в контекст мировой истории. Конечно, с нашим ограниченным знанием жизни Древнего Востока мы должны быть осторожны в своих гипотезах. Всё же нельзя позволить себе совершенно игнорировать окружение Древнего Израиля и те предположения, которые с определенной долей вероятности могут из этого следовать»¹⁷.

Можно предположить, что на применение Гункелем сравнительного метода повлияло открытие во второй половине XIX — начале XX в. многих литературных памятников Древнего Ближнего Востока.

Нельзя утверждать, что Гункель был абсолютным пионером в используемом им методе, поскольку, как он сам указывал, у него были предшественники: Иоганн Готфрид Гердер, Эдуард Рейсс, Герман Гупфельд. Исследователь научного наследия Гункеля Ридигер Ливак, рассуждая о его предшественниках, особо выделяет Гердера (1744–1804 гг.):

«Работы Гункеля по литературе Ветхого Завета имели предшественников. Уже в древности были известны литературные жанры, в основном в поэзии. Важное влияние оказал Гердер с его эстетическим воззрением на Ветхий Завет, он вдохновлялся также исследованиями по германистике и фольклористике, изучавшими сходные вопросы. И всё же он профессионально создал и развил методологию истории литературы на основании и в смысле истории жанров, не упустив таких областей литературоведения, как поэтика, метрика и стилистика. Иначе говоря, он снял ограничение на литературное изучение, которое раньше касалось только поэзии, и в противовес романтизму распространил понятие жанра на все имеющиеся формы прозы Ветхого Завета. Ветхозаветная наука обязана ему тем эпохальным

17 Gunkel H. *The Legends of Genesis* / transl. W. H. Carruth. Chicago, 1901. P. 89.

наблюдением, что в Ветхом Завете, чаще, чем в современной литературе, жанры, то есть надындивидуальные формы, воздействуют на речь при взаимодействии с местами в жизни, то есть типичными коммуникационными и социальными связями»¹⁸.

В частной беседе Гункель признавался, что в научных изысканиях он особое внимание уделяет интуиции, которую затем старается подтвердить доказательствами, основанными на тексте. Ученик Гункеля — Отто Айсфельдт вспоминал:

«[Гункель] принял меня очень дружественно и уделил мне много времени. Прежде всего, я должен был рассказать ему о Велльгаузен [лекцию которого на тему «Семитские народы и языки» Айсфельдт слушал в прошлом семестре]. Когда я при этом с юношеской наивностью сказал, что Велльгаузен в своём изложении израильско-иудейской истории, особенно что касается религии и культа, больше обращал внимание не на исследование отдельных феноменов, а скорее имел интуитивный взгляд на целое, то Гункель громко засмеялся и ответил: “Вы совершенно правы! Во всей науке дело идет к интуитивному взгляду. Но признаваться в этом нельзя. На самом деле надо делать так, как будто научные результаты основаны на скрупулезном исследовании частных»¹⁹.

Ключевыми для метода анализа форм (нем. *Formgeschichte*, *Gattungsforschung*; англ. *Form criticism*) являются следующие концепции, предложенные Гункелем: *Form*, *Gattung*, *Sitz im Leben*. Анализ текста, согласно данному методу, начинается с определения формы — структуры, метрики произведения (*Form*), затем изучается его содержание, а после исследуется его применение в Древнем Израиле (*Sitz im Leben*), и в завершении в соответствии с установленными данными определяется его жанровая принадлежность (*Gattung*).

Исходя из фундаментального различия поэзии и прозы, Гункель различает в Ветхом Завете следующие жанры:

- 1) нарративные: миф (история богов), сказки, народные саги, новеллы, духовные легенды и исторический рассказ;
- 2) поэтические: изречения мудрости, лирическую поэзию светского, политического и богослужебного назначения;
- 3) Тору и законы²⁰.

18 *Liwak R.* Hermann Gunkel und das Programm einer Literaturgeschichte des Alten Testaments. S. IX–XXXI.

19 *Smend R.* Op. cit.

20 *Witte M.* Von der Analyse zur Synthese — Historisch Anmerkungen zu Herman Gunkeles Konzept einer israelitischen Literaturgeschichte // Hermann Gunkel revisited: Literatur- und religionsgeschichtliche Studien / hrsg. U. E. Eisen, E. S. Gerstenberger. Berlin, 2010. S. 21–52.

2. Долитературная (устная) стадия повествований книги Бытия

Гункель был пионером не только в методе «критики форм», но и в попытке проникнуть в устные предания, лежавшие в основе книги Бытия. Он считает, что весь стиль её повествования может быть понят только на основании того, что это редакция устных традиций²¹. Свой метод он называет *Überlieferungsgeschichte* — изучение истории традиций.

Гункель отстаивает точку зрения, состоящую в том, что некоторые библейские личности — Каин, Авель, Иаков, Исав, Измаил, сыновья патриарха Иакова — на самом деле есть персонифицированные племена. Так, например, основой библейского сюжета о Дине, дочери патриарха Иакова, над которой было совершено насилие жителем Сихема, после чего братья Дины, Левий и Симеон, отомстили сихемлянам (см. Быт. 34), по мнению Гункеля, послужила следующая история: некая израильская семья была захвачена жителями Сихема, и соседние племена Симеона и Левия вероломно отомстили сихемлянам. Другие колена Израиля не приняли в этом участия и позволили сихемлянам истребить эти два племени²² — возможно, Гункель таким образом интерпретировал слова патриарха Иакова, обращённые к Симеону и Левию: *Проклят гнев их, ибо жесток; и ярость их, ибо свирепа; разделю их в Иакове, и рассею их в Израиле* (Быт. 49, 7).

В истории о кровосмешении Иуды с его невесткой Фамарью (см. Быт. 38), по мнению Гункеля, отображены ранние отношения в колене Иуды: представители этого колена соединились с хананеями, что в Священном Писании изображено как брак Иуды с Шуа, дочерью одоламитянина Хира. В результате появились два племени — Ир и Онан, которые вскоре погибли; в книге Бытия они представлены как сыновья Иуды от Шуа (см. Быт. 38, 1–10). Затем умножились два других племени — Фарес и Зара; согласно Священному Писанию, дети Иуды от Фамари²³.

В повествовании об Исаве и Иакове (см. Быт. 25, 27–34; 27, 1–41), считает Гункель, очевидны вполне исторические реминисценции: Исав и Иаков — братские племена. Исав — персонификация племени охотников, а Иаков — племени пастухов. Утрата Исавом первородства означает, по мнению Гункеля, что старшее и более известное

21 Gunkel H. Op. cit. P. 4.

22 Ibid. P. 21.

23 Ibid. P. 21.

племя Исава вынуждено было уступить дорогу (землю) более юному и изначально более слабому племени Иакова. Подобное соперничество, утверждает Гункель, было между племенами Иуды — Фаресом и Зарой (см. Быт. 38), а также между Ефремом и Манассией (см. Быт. 48)²⁴.

Анализируя предположение Гункеля, нужно заметить, что в Ветхом Завете достаточно примеров персонификации колен, когда всё племя названо по имени его родоначальника — от общего к частному. Подобные персонификации мы встречаем в благословении колен Моисеем (см. Втор. 33), а также в песне Деворы (см. Суд. 5). Пророк Осия всё Израильское царство называет Ефремом (см. 7, 8, 11; 8, 11) по имени наиболее многочисленного колена. Интерпретировав родоначальников израильских колен как персонификацию самих этих племен, Гункель сделал обратный ход — от частного к общему. С нашей точки зрения, реконструкция Гункеля не имеет исторического обоснования.

В комментарии на книгу Бытия Гункель сделал лишь очерк (набросок) её «истории традиций», его метод был воспринят и распространен на всё Пятикнижие следующим поколением ученых: Хуго Грессманом (Hugo Gressman), Альбрехтом Альтом (Albrecht Alt), Мартином Нотом (Martin Noth) и Герхардом фон Радом (Gerhard von Rad). Большинство современных исследователей Ветхого Завета приняли точку зрения Гункеля, состоящую в том, что текст Пятикнижия имеет своим источником устные предания (нем. *mündliche Tradition*, англ. *oral tradition*).

Здесь важно указать, что позиция Гункеля в этом вопросе отлична от точки зрения Ю. Велльгаузена, считавшего, что основу Пятикнижия составляют письменные документы.

3. Опыт создания Гункелем истории литературы Древнего Израиля

Вместо того чтобы писать очередное исагогическое Введение в Ветхий Завет, которых к началу XX в. в Европе было уже издано немало, Гункель подготовил очерк, посвященный истории древнеизраильской литературы²⁵. Ему не было суждено, в отличие от Велльгаузена, переработать его в полноценную историю израильской литературы, что, как он выражался, «исполнило бы завет Гердера», но в самом очерке было сказано достаточно.

24 Ibid. P. 21.

25 *Gunkel H. Die Israelitische Literatur // Die Orientalischen Literaturen / hrsg. P. Hinneberg. Berlin, 1906. S. 51–100.*

Для Гункеля, как и для И. Гердера, была важна эстетическая оценка произведения. Среди первооткрывателей эстетической оценки Гункель, кроме Гердера, называет Велльгаузена:

«Особенное величие которого заключается в основном не в остроте его критики, но в его великой и убедительной общей концепции, и особенно в его удивительной чуткости к ветхозаветным реалиям. Мы идём путём Гердера и Велльгаузена, когда обращаем внимание на форму ветхозаветных сочинений»²⁶.

Именно Гункель ввёл в современную библеистику понятие жанра как текста, характеризуемого определёнными языковыми и содержательными признаками. Определение назначения каждого конкретного библейского текста, его *Sitz im Leben* — места в жизни, стало ключом к истории древнеизраильской литературы.

По мнению учёных, наибольшая трудность в попытке создания истории литературы Древнего Израиля состоит в невозможности установить точную хронологию библейских произведений. Гункель решил неясность в хронологии ветхозаветных писаний, разделив все ветхозаветные тексты на три основные эпохи:

- 1) «народная литература до появления крупных писателей» (до 750 г. до Р.Х.),
- 2) «крупные личности писателей» (750–540 гг.),
- 3) «эпигоны» (время от вавилонского плена до эллинизма)²⁷.

В первую группу Гункель включил примеры поэзии Древнего Израиля: песнь Деворы (см. Суд. 5), песнь Мариам (см. Исх. 15), плач Давида о гибели Саула и Ионафана (см. 2 Цар. 1, 17–27), благословения Иакова (см. Быт. 49) и пророка Моисея (см. Втор. 33), пророчества Валаама (см. Числ. 23), нарративные части Пятикнижия — собрания преданий Ягвиста и Элогиста.

Во вторую группу вошли писания пророков Амоса, Осии, Исайи, Михея, Иеремии, Иезекииля и других пророков.

В третью — произведения послепленных священных писателей: Ездры, Неемии, Хрониста — книги Паралипоменон, составителей Жреческого кодекса.

26 Smend R. Op. cit.

27 Witte M. Op. cit.

4. Понятия «миф», «легенда», «сага» в классификации ветхозаветных жанров Германа Гункеля

Прежде чем изложить понимание мифа Г. Гункелем, важно отметить, что он обращался к христианской аудитории. Самое известное его высказывание на данную тему: «Мифы — не следует пугаться этого слова — это истории о богах»²⁸ — адресовано христианам. Таким образом, Г. Гункель сделал попытку ввести в науку понятие, чуждое его верующим современникам. Что вкладывал он в понятие «миф»?

Гункель развил свою концепцию мифа уже в сочинении «Творение и хаос в изначальном и конечном времени» 1895 г. Этим он заложил основание для толкования книги Бытия. На данную тему им была написана специальная статья для немецкой религиозной энциклопедии «*Religion in Geschichte und Gegenwart*» (Религия в истории и современности)²⁹. В ней Гункель указал следующие признаки мифа:

«Как мифов вообще, так и библейских, и восточных мифов касается то, что они происходят из первобытного прошлого человеческого рода. Самый чёткий признак мифа, особенно древневосточного, это дикость и грубость действующих лиц, и чудовищность их действий. Яснее всего это видно в вавилонских мифах. Там мы видим мир, полный насилия, ярости, гнева и грубого наслаждения, жестокости, в том числе в области пола. Повсюду ничем не сдерживаемый эгоизм. Могучие страсти сталкиваются друг с другом. Каждый использует ложь и предательство. И боги стоят посреди этой суеты»³⁰.

Миф и легенда, согласно Гункелю, являются частью поэзии. Он, как и Велльгаузен, при рассмотрении библейских текстов делал особое ударение на различии поэзии и истории, отмечая, что историческое повествование не является врождённым для человеческого ума, а возникает на определенном этапе истории. Нецивилизованные народы не пишут истории, они не способны изложить свой опыт объективно, они передают его в форме песни или саги. Эрнст-Йоахим Вашке (E. J. Waschke), исследователь наследия Гункеля, так передал различие поэзии и истории в Священном Писании:

28 *Gunkel H. The Legends of Genesis. P. 14.*

29 *Gunkel H. Mythen und Mythologie in Israel // Religion in Geschichte und Gegenwart / hrsg. F. M. Schiele, L. Zscharnack. Tübingen, 1913. Bd. 4. S. 621–632.*

30 *Ibid.*

«Один из ярчайших признаков саги, согласно Гункелю, то, что “она нередко говорит о таких вещах, которые кажутся нам невероятными”. Это касается в первую очередь рассказов о творении и изначальных временах, которые полностью противоположны современным взглядам на возникновение мира, поэтому для Гункеля важно разделение истории и поэзии. Если бы от этого отказались и включили поэтические повествования в “трезвую действительность”, то поступили бы “несправедливо с наивностью”. Гункель показывает эту точку зрения на примерах речи о Боге в обоих сферах. Для поэзии характерен антропоморфный образ Бога. Здесь Бог двигается, говорит и действует как человек. В “историческом повествовании”, например в рассказе о восстании Авессалома, всё описывается так же, как и в реальном мире: там “никакое железо не плавает по воде, и змей не говорит, Бог или ангел не выступает как личность, но всё происходит как обычно”»³¹.

По мнению Гункеля, легенда, как и миф, в отличие от истории изначально имела устную форму. Четыре жанра древней поэзии: миф, сага, сказка и легенда отнесены Гункелем ко времени детства человечества, в котором ещё нет различия между вымыслом и действительностью и где можно беспечно выдумывать невероятные истории³².

В комментарии на книгу Бытия Гункель классифицировал миф как жанр саги. Миф, в отличие от саги, повествует не только об Израиле, но и обо всем мире (человечестве). В книге Бытия, считал Гункель, мифологические сюжеты присутствуют в изложении праистории человечества (см. Быт. 1–11), а сага — в описании жизни патриархов (см. Быт. 12–50).

Гункель делил мифы на три вида: природные, этиологические, фантастические. Происхождение природных мифов, по его мнению, связано с персонификацией древними людьми проявлений сил природы:

«Изначально мифы о природе толковали именно повторяющиеся явления. Снова и снова бог рождался в Новый год и побеждал дракона зимы. И всякий раз, когда появлялась радуга после грозы, люди знали, что Яхве ставит свой лук. Однако позже появляется миф, описывающий уникальное явление изначальной эпохи. И в этой связи вместе передаются мифы Ветхого Завета: из мифа о весне появляется идея о том, что Бог “вначале” сотворил небо и землю и что Он поставил радугу в небо один раз, когда воды потопа покинули землю»³³.

31 *Waschke E. J.* Zum Mythosverständnis im Genesis-Kommentar Herman Gunkels // Hermann Gunkel (1862–1932) / hrsg. E.-J. Waschke. Neukirchen-Vluyn, 2013. (BTS; Bd. 141). S. 69–84.

32 Ibid.

33 *Gunkel H.* Mythen und Mythologie in Israel. S. 621–632.

Согласно Гункелю, мифы рассказывают о конечных временах так же, как в другом предании говорят об изначальном времени. Если сопоставить их вместе, то окажется, что конечное время равно изначальному: вначале появляется новый хаос, затем новое творение, в котором возникают новое небо и новая земля, а затем новый золотой блаженный век³⁴.

Этилогические мифы, по мнению Гункеля, объясняют некоторые явления:

«Например, история создания женщины из ребра мужчины объясняет, почему мужчина и женщина породили человеческий род: в любви объединяется то, что однажды было единым (см. Быт. 2, 21). История “вавилонской башни” объясняет, откуда взялось различие человеческих языков и рассеяние людей (см. Быт. 11), миф о рае объясняет, почему человек обречён на тяжкий труд, а женщина на трудности родов (см. Быт. 3, 16), при этом влияет также сказочное: этот же рассказ сообщает, как змея стала ползать на брюхе и есть странную еду — по мнению евреев, она питается пылью (см. Быт. 3, 14)»³⁵.

Фантастические элементы мифологического содержания Гункель находит в видениях ветхозаветных пророков:

«Так, Исаия видит страшного шестикрылого серафима у престола Яхве (см. Ис. 6). Иезекииль видит четырёхкрылого херувима и странные колеса (Иез. 1). Или он видит духов Божиих, исполняющих Его повеления, а среди них образ в льняной одежде и с тростью для письма; возможно, изначально это были семь вавилонских духов планет, среди них Набу, бог письменности (см. Иез. 9, 2). Ночные образы Захарии наполнены чудесными, изначально мифологическими фигурами и сценами. Это вестники Яхве на четырёх разноцветных конях, исполняющие послание Яхве (см. Зах. 1, 7) и небесные колесницы, исходящие от горы Яхве по всему миру для исполнения Его повелений, также другие четыре всадника на разноцветных конях. И те и другие всадники являются образом четырёх ветров, понимаемых как вестники или воины Бога. Там пророк видит необычный светильник, справа и слева от которого оливы дают масло, или свиток проклятия между небом и землёй, или “зlobу”, заключённую в некоей мере, которую несут женщины с крыльями аиста. Четыре мировых царства, изображённые в другом месте как чудовища с рогами, представляются ему в сокращённом виде

34 Ibid.

35 Ibid.

как четыре рога, которые должны быть повержены. Уже можно видеть четырёх небесных кузнецов, которые для этого заточили топоры (см. Зах. 2, 1). Очевидно, это следствие тесного соприкосновения с язычеством, которое после исхода из Вавилона наполнило иудейскую фантазию мифологическими образами»³⁶.

Гункель, как и Велльгаузен, считал, что израильтяне не написали ни одного мифа (легенды), а заимствовали их у соседних народов. Оба исследователя полагали, что израильские авторы их коренным образом переработали согласно монотеистическому характеру своей веры.

Подводя итог, приведём слова Гункеля о значении мифа для изучения Священного Писания:

«В общем и целом это очень богатый материал, которым пренебрегали в прошлых исследованиях, поскольку больше интересовались “библейским богословием” и временно-историческим материалом. Но для понимания пророков и апокалиптики миф очень важен»³⁷.

5. Отношение Гункеля к документальной гипотезе

Отношение Гункеля к документальной гипотезе изложено в его труде «Легенды книги Бытия»³⁸. Он положительно воспринял гипотезу четырёх источников, считая, что Велльгаузен решил проблему Пятикнижия³⁹. Признавая наличие в основе Пятикнижия четырёх документов: J, E, D, P, Гункель, в отличие от Ю. Велльгаузена, утверждал, что древнейшие источники Пятикнижия J и E прежде их письменной фиксации имели устную форму. Собрание текстов (в терминологии Гункеля — «легенд, саг»), входящих в состав книги Бытия, не было делом одного человека и одной эпохи, а формировалось в течение длительного времени при участии многих редакторов. Здесь мы видим важное отличие точки зрения Гункеля на источники Пятикнижия от Велльгаузена, рассматривавшего Ягвиста и Элогиста как персональных авторов этих текстов. «J и E, — пишет Гункель, — не индивидуальные авторы, не издатели древних уникальных писаний, но скорее школы рассказчиков»⁴⁰.

36 Ibid.

37 Ibid.

38 *Gunkel H. The Legends of Genesis. P. 123–159.*

39 *Smend R. Op. cit.*

40 *Gunkel H. The Legends of Genesis. P. 130.*

Сопоставляя Ягвиста и Элогиста, Гункель утверждал, что между ними нет литературной связи:

«Ягвист не копирует Элогиста, и Элогист не копирует Ягвиста. Если оба источника случайно, время от времени согласны друг с другом, это объясняется наличием общего оригинального источника»⁴¹.

В начале Ягвиста Гункель различает три источника, два из которых, по его мнению, имеют параллельные нити повествования. Он стремится продемонстрировать это на примере истории Авраама. Так, к циклам легенд об Аврааме и Лоте, по мнению Гункеля, добавлены истории о пребывании Авраама в Египте (см. Быт. 12, 10–20) и об изгнании Агари (см. Быт. 16; 21), а позже фрагмент из третьего источника — заступничество Авраама за жителей Содома (см. Быт. 18)⁴². Поздними добавлениями к Ягвисту он считает историю (легенду) о Фамари (см. Быт. 38) и благословение Иаковом сыновей (см. Быт. 49), которое он называет поэмой⁴³.

Размышляя над датировкой собраний Ягвиста и Элогиста, Гункель отмечает, что вопрос этот весьма трудный. Он датирует формирование легенд о патриархах приблизительно XIII–XII вв. до Р. Х. Корректность этой датировки, по мнению Гункеля, можно подтвердить следующими фактами: Иерусалимский храм, столь известный в монархический период истории Израиля, конфликт Саула и Давида, разделение единого царства, война между израильским и иудейским царствами никак не упоминаются в преданиях о патриархах. Это ясное доказательство того, считает Гункель, что новые легенды о патриархах не формировались в это время⁴⁴.

Когда мы читаем комментарий Гункеля на книгу Бытия, становится очевидным, что он вполне усвоил дух протестантской науки (библейской критики). Этот дух наиболее ярко проявился в отношении к ветхозаветным пророчествам, ибо протестантские учёные их отрицают, видя в них интерполяции в библейское повествование, отражающие политические события позднего времени. Так, по мнению Гункеля, обстоит дело с предсказанием Исаака своему сыну Исаву о том, что придёт время и он свергнет с себя иго своего младшего брата Иакова (см. Быт. 27, 40). В понимании Гункеля, это явная аллюзия на восстание Эдома в 840 г. до Р.Х., добавленная в библейское повествование об Иакове и Исаве современником этих событий⁴⁵.

41 Ibid. P. 127.

42 Ibid. P. 129.

43 Ibid. P. 129.

44 Ibid. P. 137.

45 Ibid. P. 138.

Гункель датирует письменную фиксацию обоих собраний: Ягвиста (J) — IX в. до Р.Х. и Элогиста (E) — первой половиной VIII в. до Р.Х., то есть прежде появления пророческих писаний. Хотя он усматривает некоторые элементы пророческой проповеди в заступничестве Авраама за жителей Содома (см. Быт. 18) и в прощальной речи Иисуса Навина, содержащей нескрываемое недоверие к верности израильтян Своему Богу (см. Нав. 24).

Гункель полагает, что оба собрания (источника) были объединены поздним редактором R* незадолго до падения Иудейского царства в 586 г. до Р.Х.

В датировке Жреческого кодекса (The Priestly Codex) после пленным периодом Гункель также последовал Ю. Велльгаузену:

«Это бессмертная заслуга Велльгаузена — определить истинный характер этого источника, который до него рассматривался как древний, показать некорректность этой точки зрения и подготовить почву для живого и истинного понимания истории Израиля»⁴⁶.

По мнению Гункеля, Жреческий кодекс отличается сухость и монотонность изложения. Автор имел особую склонность к точности и порядку, большая часть этого источника, — считает Гункель, — представлена в книге Бытия родословиями, хотя есть несколько длинных историй: творение, потоп, явление Бога Аврааму и покупка Авраамом пещеры Махпела.

Кроме родословий Жреческому кодексу (P), согласно Гункелю, свойственны хронологии — указания на возраст главных персонажей книги Бытия. По мнению Гункеля, хронологии не свойственны древним легендам, поскольку принадлежат истории. Кроме того, он указывает на несоответствие возраста библейских персонажей реальности: Сарра в шестьдесят пять лет всё ещё так красива, что фараон берёт её во дворец (см. Быт. 12, 10–20), Агарь несёт на плече сына Измаила, хотя тому уже исполнилось шестнадцать лет (см. Быт. 21)⁴⁷.

Гункель считал, что автор Жреческого кодекса показывает гениальный научный ум, проявившийся в систематизации библейского повествования — в описании порядка творения (см. Быт. 1) и разделении всей мировой истории на четыре периода: от творения до Ноя, от Ноя до Авраама, от Авраама до Моисея, от Моисея и далее. Гункель указывал,

46 Ibid. P. 145.

47 Ibid. P. 148. Нужно заметить, что из еврейского текста Быт. 21, 14 совсем не следует, что Агарь наряду с хлебом и мехом воды взяла к себе на плечи сына (Примеч. авторов — М. С., И. Х.).

что каждый из этих периодов начинается теофанией и дважды вводится новое имя Бога: Он — Элогим в творении, Эль Шаддай в истории Авраама и Ягве (Тетраграмматон) в истории Моисея⁴⁸.

Гункель делает вывод, что автор Жреческого кодекса, имея более возвышенное представление о Боге, чем составители сказаний о патриархах, достаточно произвольно обходился с содержанием древних преданий. Стремясь очистить религию патриархов от того, что ему представлялось оскорбительным, он отвергает: сору пастухов Авраама и Лота (см. Быт. 13), изгнание Авраамом Измаила (см. Быт. 21), хитрость Иакова (см. Быт. 27).

Согласно Гункелю, автор Р ничего не говорит о личном благочестии патриархов, он не упоминает об особом доверии Авраама Богу. Религия, которую он исповедует, состоит из соблюдения правил и церемоний: хранения субботы, обрезания, чистого и нечистого — в этих вопросах он предельно скрупулёзен.

Рассматривая вопрос происхождения Жреческого кодекса, Гункель считает, что в его составлении участвовала целая группа.

В Жреческом кодексе Гункель видит влияние более высокой культуры Вавилона, что проявилось в точной записи чисел и мер, генеалогических таблицах, хронологических вычислениях. Он усматривает общие с Жреческим кодексом тенденции в книгах Ездры и Неемии и в писаниях пророков Иезекииля, Аггея, Захарии.

В завершении своей характеристики источника Р Гункель высказал предположение, что книга Закона Ездры, на которой, по мнению многих учёных, иерусалимская община принесла клятву в 444 г. до Р. Х. (см. Ездр. 10, 5; Неем. 8) и в создании которой Ездра сам принимал некоторое участие, и есть документ Р. Время его создания Гункель датирует первой половиной V в. до Р. Х.⁴⁹.

Последний редактор, объединивший древнюю традицию — J (Ягвиста), E (Элогиста) и P (Жреческий кодекс), обозначается R^{JEP}. По мнению Гункеля, он жил уже после Ездры, но до отделения самаритянской общины, которая имела полное Пятикнижие. Точное время объединения указанных источников книги Бытия Гункель назвать затруднялся. Этот редактор, считает Гункель, отдавал предпочтение источнику P (Жреческому кодексу) и использовал его хронологию как структуру для повествования J (Ягвиста) и E (Элогиста).

48 Ibid. P. 148.

49 Ibid. P. 157.

Заключение

Подведём итог. Называя себя вельльгаузенианцем, Гункель говорил правду, поскольку он унаследовал от Вельльгаузена эволюционный принцип в отношении к библейским текстам, полагая, что религиозные представления евреев и само их выражение претерпели серьёзное развитие с течением времени. Это видно на примере классификации Гункелем «мифов» и «легенд» книги Бытия: он утверждал, что древней истории Израиля свойственны примитивные легенды — мифы.

Гункель воспринял от Ю. Вельльгаузена идею о том, что израильтяне заимствовали мифы из других ближневосточных литератур и перерабатывали их в монотеистическом ключе.

Гункель принял основные положения документальной гипотезы, предложенной Ю. Вельльгаузеном, и продолжил её обоснование.

Вместе с тем Гункель по отношению к Вельльгаузену оказался новатором. Он в значительно меньшей степени занимался реконструкциями источников, сосредоточившись на другой проблематике: какие жанры характерны для древнеизраильской письменности и как они взаимосвязаны с жанрами других ближневосточных литератур? Отвечая на указанные вопросы, Гункель создал свою классификацию ветхозаветных жанров, не устаревшую и по сей день.

Гункель, в отличие от старшего коллеги, не стремился написать историю Древнего Израиля, исходя из предполагаемых датировок источников (документов), а написал очерк по истории литературы Древнего Израиля.

В отличие от Вельльгаузена, считавшего, что Пятикнижие изначально имело письменную форму, Гункель настаивал на том, что большинству сюжетов книги Бытия предшествовала устная традиция.

Несомненная заслуга Гункеля состоит в том, что в библейских исследованиях он не ограничился одним историко-критическим (диахроническим) методом, господствовавшим в протестантской науке в течение всего XIX в., а стал активно использовать синтетический подход в изучении Священного Писания, дополнив историко-критический метод жанровым и компаративным.

Ещё одно важное отличие Гункеля от Вельльгаузена касается манеры изложения научных гипотез: Гункель более осторожен в своих выводах.

Исследователь наследия Гункеля немецкий профессор Рюдигер Ливак так определил его вклад в библеистику:

«Гункель вышел за пределы Юлиуса Вельльгаузена, создав методически совершенно новый путь исследования жанров. Его гуманитарные

корни были разнообразны: исторические импульсы были получены в основном от Леопольда фон Ранке (1795–1886) и Теодора Моммзена (1817–1903), а также Адольфа фон Гарнака и Юлиуса Велльгаузена. Так же сильно на религиозно-исторические исследования Гункеля повлиял романтизм с его ценностью личности и представления Гегеля (1770–1831) о мировом духе. Предпосылки его понимания эстетики литературных форм были у Гёте (1749–1832) и Йоханна Фридриха Гердера (1744–1803)»⁵⁰.

В заключение постараемся сформулировать православную оценку гипотез анализируемых библеистов и пользы их методологий для церковной науки. Очевидно, что церковные учёные не могут принять понятия «миф», «легенда», «сказка» применительно к Священному Писанию, несмотря на предложенные Г. Гункелем оговорки. Следует заметить, что определения ряда библейских сюжетов как мифов или легенд, свойственные Ю. Велльгаузену и Г. Гункелю, а также их последователям, напоминает нам отношение к Священному Писанию античных критиков — Цельса (III в.) и Юлиана Отступника (IV в.), сравнивавших библейские сюжеты с древнегреческими мифами.

Стремление Гункеля реконструировать устные традиции книги Бытия, на наш взгляд, лишено достаточного обоснования. Кроме того, оно представляет явную опасность, поскольку в этом случае мы отказываемся от единственной, общепринятой формы библейского откровения, получивший широкое отражение в церковном Предании, и становимся на зыбкую почву реконструкции, критерии проверки которых у нас отсутствуют. Вместе с тем следует отметить, что идея о наличии устных традиций, предшествовавших некоторым из библейских сюжетов, вполне допустима.

Несомненно полезными, на наш взгляд, являются жанровый и компаративный методы, разработанные Г. Гункелем, позволяющие значительно глубже понять специфику любого библейского отрывка.

Библиография

Источники

De Wette W. M. L. Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Bibel Alten und Neuen Testaments. Berlin: G. Reimer, 1817.

50 *Liwak R. Hermann Gunkel und das Programm einer Literaturgeschichte des Alten Testaments // Hermann Gunkel zur israelitischen Literatur und Literaturgeschichte / hsgb. R. Liwak. Waltrop, 2004. S. IX–XXXI.*

- Ewald H.* Die Composition der Genesis kritisch untersucht. Braunschweig: Ludwig Lucius, 1823.
- Graf K. H.* Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments. Zwei historisch-kritische Untersuchungen. Leipzig: T. O. Weigel, 1866.
- Gunkel H.* Die Israelitische Literatur // Die Orientalischen Literaturen / hrsg. P. Hinneberg. Berlin; Leipzig: B. G. Teubner, 1906. S. 51–100.
- Gunkel H.* The Legends of Genesis / transl. W. H. Carruth. Chicago: The Open Court Publishing Company, 1901.
- Gunkel H.* Mythen und Mythologie in Israel // Religion in Geschichte und Gegenwart / hrsg. F. M. Schiele, L. Zscharnack. Tübingen: Mohr, 1913. Bd. 4. S. 621–632.
- Hupfeldt H.* Die Quellen der Genesis von neuem untersucht. Berlin: Wiegandt und Grieben, 1853.
- Reuss E.* Geschichte der Heiligen Schriften des Alten Testaments. Braunschweig: Schwetschke, 1890.
- Wellhausen J.* Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testament. Berlin: G. Reimer, 1885.

Литература

- Елеонский Н., прот.* Современная критика священных ветхозаветных писаний и её слабые стороны. М., 1904.
- Рыбинский В. П.* Библейская ветхозаветная критика // Труды Киевской духовной академии. 1908. Т. 3. № 12. С. 575–613.
- Франк-Каменецкий И. Г.* Колесница Иеговы. Труды по библейской мифологии. М.: Лабиринт, 2004.
- Юнгеров П. А.* Введение в Ветхий Завет. М.: ПСТБИ, 2003. Книга 2.
- Barton J.* Source Criticism. Old Testament // The Anchor Bible Dictionary / ed. D. N. Freedman. New Haven: Yale University Press, 1992. Vol. 6. P. 162–165.
- Klatt W.* Hermann Gunkel: zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtlichen Methode. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969.
- Liwak R.* Hermann Gunkel und das Programm einer Literaturgeschichte des Alten Testaments // Hermann Gunkel zur israelitischen Literatur und Literaturgeschichte / hsgb. R. Liwak. Waltrop: Hartmut Spenner, 2004. S. IX–XXXI.
- Smend R.* Gunkel und Wellhausen // Hermann Gunkel (1862–1932) / hrsg. E.-J. Waschke. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2013. (BTS. Bd. 141). S. 21–40.
- Waschke E. J.* Zum Mythosverständnis im Genesis-Kommentar Herman Gunkels // Hermann Gunkel (1862–1932) / hrsg. E.-J. Waschke. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2013. (BTS. Bd. 141). S. 69–84.
- Witte M.* Von der Analyse zur Synthese — Historisch Anmerkungen zu Herman Gunkels Konzept einer israelitischen Literaturgeschichte // Hermann Gunkel revisited: Literatur- und religionsgeschichtliche Studien / hrsg. U. E. Eisen, E. S. Gerstenberger. Berlin: Lit Verlag, Dr. W. Hopf, 2010. S. 21–52.

Julius Wellhausen and Hermann Gunkel: Biblical Studies and Methodology

Mikhail A. Skobelev

PhD in Theology

Associate Professor of the Department of Biblical Studies

of Moscow Theological Academy

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

Associate Professor of the Department of Biblical Studies

of St. Tikhon's Orthodox University

6/1 Likhov pereulok, Moscow 127051, Russia

mksobelev@mail.ru

Il'ya A. Khangireev

Head of the Academic/Administrative Sector

of the Theological Faculty at St. Tikhon's Orthodox University

6/1, Likhov pereulok, Moscow 127051, Russia

khangireev.ilya@gmail.com

For citation: Skobelev, Mikhail A., Khangireev, Il'ya A. "Julius Wellhausen and Hermann Gunkel: Biblical Studies and Methodology". *Theological Herald*, vol. 33, no. 2, 2019, pp. 17–37. (In Russian). doi: 10.31802/2500-1450-2019-33-16-26

Abstract. The article analyzes the works and methods of scriptural research of two prominent European biblical scholars – Julius Wellhausen (1844–1918) and Hermann Gunkel (1862–1932). The academic monographs and articles of modern biblical scholars are “packed” with references to the works of both researchers, conferences and collections of articles are devoted to them. J. Wellhausen is a representative of the method of criticism of sources, which he consistently used in relation to all the canonical books of the Old Testament, but the main subject of his research was the Pentateuch. Herman Gunkel – the developer of the form analysis method. Without rejecting the approach of J. Wellhausen, Gunkel supplemented it with an analysis of literary forms, having developed a classification of genres for all the books of the Old Testament. In addition, Gunkel insisted on the need for studying the Holy Scriptures without confining oneself exclusively to the biblical text but taking into account its connection with the literatures of the Ancient East – the comparative method. Thus, Gunkel introduced a synthetic approach into modern biblical studies, combining the method of criticizing sources with genre and comparative analysis. The authors of the article presented the main scientific provisions of J. Wellhausen and G. Gunkel about the origin of the Pentateuch, they tried to assess their methodology and considered the possibility of using their works in Orthodox exegesis.

Keywords: hermeneutics, Pentateuch, documentary hypothesis, oral traditions, criticism of sources, analysis of forms, genre, myth, legend, book of Genesis.

References

- Barton, J. "Source Criticism. Old Testament". *The Anchor Bible Dictionary*, edited by D. N. Freedman, vol. 6, New Haven, Yale University Press, 1992, pp. 162–165.
- De Wette, W. M. L. *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Bibel Alten und Neuen Testaments [Textbook of Historical-Critical Introduction to the Bible Old and New Testaments]*. Berlin, G. Reimer, 1817. (In German)
- Frank-Kamenetskiĭ, I. G. *Kolesnitsa Iegovy. Trudy po bibleĭskoĭ mifologii [Jehova's Chariot. Works on Biblical Mythology]*. Moscow, Labirint, 2004. (In Russian)
- Gunkel, H. "Die Israelitische Literatur" ["The Israelite Literature"]. *Die Orientalischen Literaturen [The Oriental Literatures]*, Berlin, Leipzig, B. G. Teubner, 1906, pp. 51–100. (In German)
 --- *The Legends of Genesis*. Translated by W. H. Carruth, Chicago, The Open Court Publishing Company, 1901.
- Jungerov, P. A. *Vvedenie v Vethii Zavet [Introduction to the Old Testament]*. Vol. 2, Moscow, St. Tikhon's Orthodox University, 2003 (In Russian).
- Klatt, W. *Hermann Gunkel: zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtlichen Methode [Hermann Gunkel: To His Theology of the History of Religion and the Emergence of the Form-Historical Method]*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1969. (In German)
- Liwak, R. "Hermann Gunkel und das Programm einer Literaturgeschichte des Alten Testaments" ["Hermann Gunkel and the Program of a Literary History of the Old Testament"]. *Hermann Gunkel zur israelitischen Literatur und Literaturgeschichte [Hermann Gunkel on Israelite Literature and Literary History]*, Waltrop, Hartmut Spenner, 2004, pp. IX–XXXI. (In German)
- Smend, R. "Gunkel und Wellhausen" ["Gunkel and Wellhausen"]. *Hermann Gunkel (1862–1932) [Hermann Gunkel] (1862–1932)*, edited by E.-J. Waschke, vol. 141, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2013, pp. 21–40. (In German)
- Waschke, E. J. "Zum Mythosverständnis im Genesis-Kommentar Herman Gunkels" ["To the Understanding of Myth in the Genesis Comment Herman Gunkels"]. *Hermann Gunkel (1862–1932), [Hermann Gunkel] (1862–1932)*, edited by E.-J. Waschke, vol. 141, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2013, pp. 69–84. (In German)
- Witte, M. "Von der Analyse zur Synthese — Historisch Anmerkungen zu Herman Gunkels Konzept einer israelitischen Literaturgeschichte" ["From Analysis to Synthesis – Historical Notes on Herman Gunkel's Concept of an Israelite Literary History"]. *Hermann Gunkel revisited: Literatur- und religionsgeschichtliche Studien [HERMANN Gunkel Revisited: Literary and Religious History Studies]*, edited by U. E. Eisen, E. S. Gerstenberger, Berlin, Lit Verlag, Dr. W. Hopf, 2010, pp. 21–52. (In German)

БОГОСЛОВИЕ И ФИЛОСОФИЯ

ВЛАДИМИР СОЛОВЬЁВ И ХРИСТИАНСТВО

Михаил Степанович Иванов

доктор богословия
заслуженный профессор кафедры богословия
Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
mikhail.step.ivanov@gmail.com

Для цитирования: *Иванов М. С. Владимир Соловьёв и христианство // Богословский вестник. 2019. Т. 33. № 2. С. 38–52. doi: 10.31802/2500-1450-2019-33-27-34*

Аннотация

УДК 141.4

Написание статьи обусловлено ведущимся в наше время поиском путей духовного и культурного преображения современной России. Значительное внимание в этом поиске обращается на религиозно-философские истоки общечеловеческой культуры. Особый интерес в этой связи вызывает творчество отечественных мыслителей, стремившихся (по выражению П. П. Гайденко) «строить философию на религиозном основании, сближая её с богословием». Такая попытка была предпринята и знаменитым русским философом Владимиром Соловьёвым. В статье анализируются религиозно-философские искания В. Соловьёва, его личная религиозность, понимание философом соотношения философии и теологии и разработка им «свободной теософии», а также негативное отношение Соловьёва к «историческому христианству» и к догматическому учению Церкви как к «отвлечённому догматизму», изучается попытка философа «ввести вечное содержание христианства в новую форму» и создать «новое» богословие.

Ключевые слова: богословие, философия, наука, «свободная теософия», историческое христианство, христианская догматика, богочеловечество, «новое» богословие.

Хотя со времени революции 1917 г., потрясшей в России все общественные устои, прошло уже более ста лет, духовная растерянность в обществе наблюдается до сих пор. Одним из её значимых проявлений может служить, например, ведущаяся в наше время дискуссия о необходимости или бесполезности государственной идеологии в России. Что касается отечественной мысли в целом, то характер и направление её развития фактически до сих пор не имеют чётких ориентиров.

Это побуждает нас обратить ретроспективный взгляд на те времена, когда многие известные мыслители России задумывались над судьбой Отчизны, пытаясь искать пути её духовного и культурного преображения.

Среди таких мыслителей нас, естественно, в первую очередь интересуют те, кто стремился созидать своё мировоззрение и восприятие жизни на христианских основах. К ним можно отнести знаменитого Владимира Соловьёва, чьё философское наследие оказало решающее воздействие на формирование таких известных мыслителей, как Е. Н. и С. Н. Трубецкие, С. Л. Франк, Н. А. Бердяев, священник Павел Флоренский, протоиерей Сергей Булгаков, Иван Ильин и др.

При этом и сам Соловьёв, живший в эпоху Серебряного века, оказался под сильным влиянием этой довольно своеобразной эпохи, в которой

«слились не только разные стили и жанры, но и самые разные духовные течения, часто трудно между собой совместимые. Эта разнородность состава сказалась и на характере философии: тут присутствует и влияние западной метафизики, прежде всего немецкого идеализма, и восходящее к славянофилам стремление вернуться к христианским истокам и строить философию на религиозном основании, сближая её с богословием, и мистико-окультурные мотивы, восходящие к гностицизму...»¹.

Описывая это время, Е. Трубецкой отметил, что «учение Соловьёва зародилось в насыщенной утопиями духовной атмосфере второй половины прошлого столетия»². Среди этих утопий философ упоминает «социальное реформаторство», «национальное мессианство», «посюстороннее преображение вселенной». Их Трубецкой называет «мечтами», которые окрашивали в «розовый» цвет и философские

1 Гайдено П. П. Владимир Соловьёв и философия Серебряного века. М., 2001. С. 12.

2 Трубецкой Е., кн. Миросозерцание Вл. С. Соловьёва. Т. I. М., 1913. С. VII.

искания Соловьёва. Преодолеть эти «мечты» во многом удалось уже после кончины Соловьёва, когда «логику мысли» скорректировала, по выражению Трубецкого, «логика жизни». Трубецкой здесь имеет в виду «критическую эпоху, когда разразившиеся... катастрофы нанесли сокрушительный удар романтическому утопизму во всех видах и формах»³.

Вступая в борьбу с современным ему секуляризмом, Соловьёв поставил перед собой довольно необычную задачу: «ввести вечное содержание христианства **в новую**, соответствующую ему, то есть **разумную** безусловную форму» (выделено мной — *М. И.*), что означало, по мысли П. Гайдено, «оправдать его (т. е. христианство — *М. И.*) с помощью теософии»⁴.

«Новая форма» понадобилась Соловьёву потому, что он, считая себя христианином на протяжении всей своей жизни, к христианству «историческому» относился, однако, всегда довольно критически, о чём будет сказано ниже. На этой почве у русского философа часто возникали серьёзные проблемы как в личной жизни, так и в творчестве, что существенно затрудняет понимание религиозно-философских исканий Соловьёва. Не имея возможности в рамках данной статьи подробно проанализировать суть этих проблем, остановимся хотя бы на двух религиозных позициях Соловьёва. Сразу же отметим, что эти позиции довольно отчётливо расходятся.

С одной стороны, в ряде своих работ Соловьёв выступает как подлинно православный христианин, предлагающий исповедание веры, которое по существу является сокращённым вариантом Никео-Цареградского символа веры. Так, например, в «Духовных основах жизни» он пишет:

«Кафолично церковное исповедание... потому, что содержит в себе такие истины, которые одинаково значительны и важны для всех людей — учёных и невежд, простых и образованных, ибо истины говорят всему человеку и определяют судьбу всего человечества, а не относятся только к мышлению ума или к какой-нибудь отдельной познавательной способности. Бог — Вседержитель, Христос — Спаситель и Его Божественный подвиг, Животворящий Дух Божий и Его действие в единой вселенской Церкви через крещение и другие таинства, наконец, воскресение мёртвых и жизнь будущего века —

3 Там же. С. VII–VIII.

4 Гайдено П. П. Указ. соч. С. 46.

все эти догматы, в силу их глубочайшего смысла и совершенной разумности... не суть отвлечённо-теоретические умозрения, а жизненные и практические выводы, всякому доступные, всем указывающие один путь спасения и прямой вход в Царство Божие»⁵.

В православном духе проходили и некоторые публичные лекции Соловьёва. Так, выступая с лекцией о богочеловечестве в Петербургском университете, он стал говорить о подлинных христианских идеалах, об уникальности той любви, какая была явлена Христом к человеческому роду, о трудностях христианского подвига, в котором преодолевается аномалии мира, лежащего во зле, об «обожествлении человечества» и о «вселенском братстве». Лекция Соловьёва вызвала «бешеный взрыв» аплодисментов⁶.

У Соловьёва можно встретить даже критику юрицизма католического богословия. Примечательно, что эта критика появляется у него ещё в то время, когда о «западном пленении» (прот. Г. Флоровский) православного богословия раздавались лишь отдельные голоса. «Латинские богословы, — пишет в этой связи Е. Трубецкой, — как известно, построили юридическую теорию искупления, перешедшую впоследствии и в протестантскую теологию. По смыслу этой теории страдание явившегося во плоти Сына Божия есть акт божественного правосудия, удовлетворение (*satisfactio*) (курсив Трубецкого — *М. И.*) нарушенного божественного права. По Соловьёву, в этом учении зерно истины затемняется необыкновенно грубыми и недостойными представлениями об отношении Бога к человеку и к миру: как с точки зрения религиозной, так и с точки зрения философской «дело Христово не есть юридическая фикция — решение невозможной тяжбы; оно есть действительный подвиг, реальная борьба и победа над злым началом. Второй Адам родился на земле не для совершения формально юридического процесса, а для реального спасения человечества, для действительного избавления его из-под власти злой силы, для откровения в нём на деле царства Божия»⁷.

Эти и другие аналогичные свидетельства, по-видимому, послужили для апологетов творчества Соловьёва одним из поводов признавать русского философа «православным теологом»⁸. Однако эта причастность

5 Соловьёв В. С. Собрание сочинений: в 10 т. СПб., [б. г.]. Т. 3. С. 364.

6 Кони А. Ф. Очерки и воспоминания: (Публичные чтения, речи, статьи и заметки). СПб., 1906. С. 217–218.

7 Трубецкой Е., кн. Указ. соч. Т. I. С. 408.

8 Лосев А. Ф. Владимир Соловьёв и его время. М., 2000. С. 506.

определяется у них не очень отчётливо. «Соловьёв, — пишет А. Лосев, — чувствовал себя православным»⁹. Или: «Вл. Соловьёв с начала и до конца ориентировался на христианское богословие и особенно на православие»¹⁰. Однако при этом русский философ, «проповедующий, — по замечанию того же Лосева, — ... необходимость строгого и последовательного христианства совсем не касается сочинений отцов и учителей Церкви. И нельзя сказать, чтобы он их не читал или не знал. Некоторые главнейшие византийские церковные писатели и мистики с положительным к ним отношением упомянуты (правда, наряду с писателями неправославными) в статье “Понятие о Боге” (1897): “Азиатские и европейские мистики, александрийские платоники и еврейские каббалисты, отцы церкви и независимые мыслители, персидские суфии и итальянские монахи, кардинал Николай Кузанский и Яков Бём, Дионисий Ареопагит и Спиноза, Максим Исповедник и Шеллинг — все они единым сердцем и едиными устами исповедуют недомыслимую и неизреченную абсолютность божества”»¹¹.

«Вл. Соловьёв, — продолжает А. Лосев, — ставит православных мистиков в один ряд с такими мистиками, которые не имеют никакого отношения к православию, а частично даже и прямо настроены против него»¹². Сам Лосев вынужден признать, что «богочеловечество» Соловьёва окрашено «огромной примесью пантеизма»¹³, а его проповедь «строгого и последовательного христианства» находится у него по соседству с его «каббалистически-гностической» и «теософско-окультурной» «настроенностью», что нередко вводит в заблуждение исследователей Соловьёва¹⁴. Высказывания о Соловьёве А. Лосева не всегда однозначны. Так, пытаясь хоть как-то оправдать русского философа, к которому он чувствовал большую симпатию, Лосев пишет:

«Будучи православным теологом (? — М. И.), Вл. Соловьёв чувствовал себя ближе всего к древнерусским софийным представлениям, в результате которых в Древней Руси появлялись даже целые храмы, посвящённые Софии Премудрости Божией. Однако и здесь Вл. Соловьёв оказался оригинальным мыслителем. Он не остался и не хотел оставаться на почве наивных и философски

9 Лосев А. Ф. Владимир Соловьёв. М., 1983. С. 57.

10 Там же. С. 86.

11 Там же. С. 57.

12 Там же.

13 Лосев А. Ф. Владимир Соловьёв и его время. С. 192.

14 Лосев А. Ф. Владимир Соловьёв. С. 72.

не проанализированных верований, и поэтому его идеализм — и не античный, и не классический немецкий, и не теософско-окультистский, и не византийско-московский, и не наивно-фидеистический. Если задаться вопросом о специфике этого идеализма, то его необходимо назвать *софийным* (курсив Лосева — *М. И.*), который пользуется для своего доказательства острейшими и точнейшими категориями немецкого идеализма, но основан на обострённых и вселенских чувствах всеединства»¹⁵.

О своём критическом отношении к «историческому христианству» Соловьёв упоминает неоднократно. Он считает, что Церковь до сих пор так и не «дожила» до «своей Пятидесятницы», а христиане «не научились жить по-Божьи» и они не знают, какого они духа. «Прежнее... христианское общество распалось и растворилось в христианской по имени, а на деле — языческой громаде». Всё это впоследствии определило «собой средневековое мирозерцание и жизнь»¹⁶. Для Соловьёва «византийско-московское православие» тоже было язычеством. И лишь к католицизму он относился довольно положительно. Но это преклонение перед римским католицизмом продолжалось у него не всегда. Определённый интерес Соловьёв проявлял к протестантизму и к соединению Церквей. Примечательна эсхатология философа, в которой у него соединяются православие, католицизм, протестантизм и какие-то евреи. Так что понимание Соловьёвым исторического характера религиозности установить довольно трудно.

Не совсем понятна и личная религиозность философа. Осуждая его критику православия, его племянник С. М. Соловьёв писал:

«Думая, что он (В. С. Соловьёв. — *М. И.*) борется только с официальной Церковью, с обер-прокурором Святейшего Синода, (он. — *М. И.*) действительно боролся с вековой верой русского народа, имевшей своих мучеников и исповедников. Боролся он и с подвижниками Афона, перед религиозным авторитетом которых преклонялся»¹⁷.

Шокирующее свидетельство о том, как далеко зашёл В. Соловьёв в своей критике официального христианства, приводит Е. Н. Трубецкой. Он отмечает, что однажды в беседе с ним Соловьёв «выразил желание

15 Лосев А. Ф. Владимир Соловьёв и его время. С. 506.

16 Соловьёв В. С. Собрание сочинений: в 10 т. СПб., [б. г.]. Т. 6. С. 349–351.

17 Соловьёв С. М. Богословские и критические очерки: Собрание статей и публичных лекций. М., 1916. С. 180–181.

объединить всех неверующих против верующих»¹⁸. Практикующим, как говорят на Западе, христианином Соловьёв не был. «Брат, — отмечает его родная сестра Мария, — вообще в церковь, за редким исключением, почти никогда не ходил»¹⁹. Родственники и друзья Соловьёва отмечают в воспоминаниях, что философа посещали тёмные силы, причём не только во сне, но и наяву. Так, С. М. Соловьёв пишет: «В. Л. Величко передаёт, что в первый день Пасхи В. Соловьёв, войдя в каюту, увидел у себя на постели демона в виде мохнатого зверя. Соловьёв обратился к нему уже в шуточном тоне: “А ты знаешь, что Христос воскрес?” На это демон закричал: “Воскрес-то он воскрес, а тебя я всё-таки доконаю” — и кинулся на Соловьёва. Философа нашли распростёртым на полу без чувств»²⁰. Комментируя это воспоминание В. Величко, А. Лосев размышляет: поскольку В. Соловьёв был христианином, то его слова о воскресении Христа, казалось, должны были произвести на дьявола устрашающее действие и прогнать его. Однако этого не случилось, ибо эти жизнеутверждающие слова в устах Соловьёва потеряли силу²¹.

Пытаясь понять отношение Соловьёва к христианству, по-видимому, необходимо обратить внимание на понимание Соловьёвым соотношения философии и теологии. Это соотношение определяется философом через призму идеи всеединства, ставшей в его философском творчестве самой главной.

В рамках этой идеи Соловьёвым развивается так называемая «свободная теософия». Термин «теософия» в этом словосочетании, как отмечает Гайденок, «Соловьёв употребляет в том смысле, какой он имел у Шеллинга, Баадера и других религиозных мыслителей прошлого века, а не в том, какой он получил в конце века в необуддизме Е. П. Блаватской и её учеников»²². С какой целью Соловьёв использует это довольно редко употребляемое слово? Обратим внимание на то, что в ответе Лосева на этот вопрос одновременно упоминается и о том отрицательном отношении Соловьёва к христианскому богословию, какое он неоднократно и по разным поводам высказывает в своих сочинениях. «Термин “теософия”, — пишет Лосев, — понадобился ему (Соловьёву — М. И.) только ради того, чтобы **отгородиться** (выделено мной — М. И.) от той традиционной теологии (т. е. христианского богословия — М. И.), которая всегда представлялась

18 Лосев А. Ф. Владимир Соловьёв. С. 198.

19 Там же.

20 Соловьёв С. М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьёва. Брюссель, 1977. С. 365.

21 Лосев А. Ф. Владимир Соловьёв и его время. С. 499.

22 Гайденок П. П. Указ. соч. С. 110.

ему **слишком рассудочной и слишком мертвенной, слишком несвободной** (выделено мной — *М. И.*)»²³. Соловьёв, таким образом, «отгораживается» не только от исторического христианства, но и от его богословия. Как же в таком случае понимать его утверждение о единстве философии и теологии, которое он эпизодически высказывает? Так, например, он пишет: «Теология **в гармоническом соединении** (выделено мной — *М. И.*) с философией и наукой образует свободную теософию, или (то есть — *М. И.*) цельное знание»²⁴. Или: «Свободная теософия есть органический синтез теологии, философии и опытной науки, и только такой синтез может заключить в себе цельную истину знания»²⁵. Возникшее недоумение разрешается, по-видимому, следующим образом. Говоря об упомянутом синтезе, Соловьёв имеет в виду не критикуемое им христианское богословие, а богословие новое, создать которое, по замыслу философа, необходимо в процессе обновления самого христианства. Соловьёв пишет:

«Разум человеческий, когда вырос и вырвался на волю из средневековых монастырей, с полным правом восстал против *такого* (курсив автора — *М. И.*) христианства и отверг его. Но теперь, когда разрушено христианство в ложной форме, пришло время восстановить истинное. Предстоит задача: ввести вечное содержание христианства в новую, соответствующую ему, то есть разумную безусловно, форму. Для этого нужно воспользоваться всем, что выработано за последние века умом человеческим: нужно усвоить себе всеобщие результаты научного развития, нужно изучить всю философию. Теперь мне ясно, как дважды два четыре, что всё великое развитие западной философии и науки, по-видимому, **равнодушное и часто враждебное к христианству**, (выделено мной — *М. И.*) в действительности только вырабатывало для христианства новую, достойную его форму. И когда христианство действительно будет выражено в этой новой форме, явится в своём истинном виде, тогда само собой исчезнет то, что препятствует ему до сих пор войти во всеобщее сознание, именно его мнимое противоречие с разумом... Но до этого практического усвоения христианства в жизни пока ещё далеко. Теперь нужно ещё **сильно поработать над теоретической стороной, над богословским вероучением** (выделено мной — *М. И.*). Это моё настоящее дело»²⁶.

23 Лосев А. Ф. Владимир Соловьёв и его время. С. 117.

24 Соловьёв В. С. Собрание сочинений: в 10 т. СПб., [б. г.]. Т. 1. С. 261.

25 Соловьёв В. С. Собрание сочинений: в 12 т. Брюссель, 1966–1969. Т. 1. С. 290.

26 Письма Владимира Сергеевича Соловьёва / под ред. [и с предисл.] Э. Л. Радлова. Т. 3. СПб., 1911. С. 89.

Задача Соловьёва, как видим, превосходит даже ту разрушительную работу, которая была предпринята самим протестантизмом.

«Мнимое противоречие с разумом», о котором говорится в этом высказывании, Соловьёв усматривает в существующей многие столетия христианской догматике. Последняя, то есть «традиционная теология, — как полагает философ, — определяет истину, как только догмат веры и, таким образом, является как отвлечённый *догматизм* (курсив автора — *М. И.*), отрицательно относящийся к разуму»²⁷.

Это высказывание Соловьёва вызывает сразу два вопроса. Во-первых, почему догматическое учение Церкви воспринимается им как «отвлечённый догматизм»? И, во-вторых, на каком основании Соловьёв заключает, что христианская догматика отрицательно относится к разуму человека?

Относительно первого вопроса можно отметить, что церковные догматы обычно воспринимаются как нечто консервативное, устаревшее и отвлечённое секулярным, нецерковным сознанием. В этой связи, например, С. Л. Франк заметил:

«В сознании современного образованного человека, выросшего в духовной атмосфере последних веков, то есть под влиянием критики Церкви и её учения, слово «догмат» стало прямо означать какую-то неподвижную, застывшую, омертвевшую мысль, как бы оторвавшуюся от своего живого корня, от свободного умственного усилия познания и понимания, а слово «догматический» стало синонимом слепого, скованного, неподвижного склада ума»²⁸.

Такова позиция людей, далёких от христианства. Но как такую позицию мог занимать Соловьёв, считавший себя христианином и изучавший догматическое богословие? По-видимому, здесь сыграло роль упоминаемое ранее его крайне негативное отношение к «историческому христианству». Этот вывод вытекает из того факта, что философ, как уже было отмечено, не отрицает богословия как такового. Более того, он видит его даже в органическом единстве с философией и наукой. Однако, когда Соловьёв затрагивает исторический аспект богословия, его критицизм к вероучению Церкви достигает наивысшей точки. Он критикует богословие в его нынешнем состоянии прежде

27 Соловьёв В. С. Собрание сочинений: в 10 т. СПб., [б. г.]. Т. 2. С. 331–332.

28 Франк С. Л. С нами Бог: три размышления. Paris, 1964. С. 107.

всего за то, что оно не доверяет разуму человека, сдерживает его свободное и независимое познание Божественной истины. В «Критике отвлечённых начал» Соловьёв выражается ещё более решительно: «Теология (которую он критикует — *М. И.*) вообще исключает свободное отношение разума к религиозному содержанию, свободное усвоение и развитие разумом этого содержания»²⁹, что как раз и привело теологию к «отвлечённому догматизму». В результате пострадало и само христианство, ставшее только «обрядовым», «бытовым», «домашним». Была утрачена общественная активность Церкви, её социальная вовлечённость, в чём Соловьёв постоянно усматривал самую главную цель церковного служения. Поэтому свою задачу философ видел не в том, чтобы любой ценой сохранить христианскую теологию, а в том, «чтобы освободить её от отвлечённого догматизма, ввести религиозную истину в форму свободно-разумного мышления и реализовать её в данных опытной науки, поставить теологию во внутреннюю связь с философией и наукой и, таким образом, организовать всю область истинного знания в полную систему свободной и научной теософии»³⁰. Кому-то, вероятно, может показаться, что борьба Соловьёва с «отвлечённым догматизмом» напоминает собой борьбу со схоластикой, с католическим «пленением» в православном богословии. Однако при всём том, что схоластика действительно придавала отдельным богословским направлениям отвлечённый характер, что, несомненно, вызывало справедливую критику и у самого Соловьёва, борьба философа с христианской догматикой проходит чаще всего на другой почве. Прежде всего — на почве, как было отмечено выше, «мнимого противоречия» христианства с разумом, что делает христианскую теологию безжизненной и ущербной. Используемое здесь прилагательное «мнимое» показывает, что противоречия между христианством и разумом человека на самом деле не существует. Оно, по Соловьёву, было создано искусственно, что исказило историческое христианство, создано самим богословием, не доверявшим разуму человека и всячески ограничивавшим его возможности, но в то же время неоправданно расширявшим границы веры.

Это обвинение, выдвинутое в адрес христианского богословия, в первую очередь догматического, возникло у Соловьёва, на наш взгляд, по причине ошибочного понимания им специфики и уникальности всего христианского познавательного процесса, что, в частности,

29 Соловьёв В. С. Указ. соч. С. 331.

30 Там же. С. 332.

и привело философа к выводу о том, что христианское богословие якобы не доверяет разуму и даже может вступать с ним в противоречие³¹. Опровержение такого понимания начнём с высказывания о разуме проф. прот. В. Зеньковского: «Христианство настолько высоко ценит разум, что может быть названо “религией разума”»³². При этом Зеньковский отмечает, что «Сын Божий именуется в Евангелии» апостола Иоанна Богослова Логосом, а «логос» в переводе с древнегреческого языка означает не только «слово», но и «разум». Он напоминает о том, что Рождество Христово «воссия миру свет разума» (тропарь праздника). В христианстве, заключает Зеньковский, «ничего неразумного нет и не может быть... хотя его истины и превосходят наш разум: они сверхразумны, но не неразумны»³³. «Высоким и светлым Божиим даром» называет разум Иван Ильин³⁴. Аналогичное понимание разума можно встретить у многих христианских богословов. Естественно, возникает вопрос: что имел в виду Соловьёв, делая свои критические замечания? Ведь он и сам оценивал разум человека очень высоко.

Расхождения в оценке разума Соловьёвым и христианским богословием, на наш взгляд, произошли по нескольким причинам. В вышеприведённом высказывании прот. В. Зеньковского говорится о том, что христианские истины «превосходят наш разум; они сверхразумны, но не неразумны». Такой вывод Зеньковскому позволяет сделать христианское учение о Боге и человеке, согласно которому Бог как бытие Абсолютное и Безусловное не может быть полностью постигнуто человеком как бытием относительным и условным, хотя последний является носителем божественного образа. Это, во-первых. Во-вторых, наличия у человека образа Божия недостаточно для того, чтобы человек мог постигать Бога самостоятельно, без помощи со стороны Самого Бога. Эта особенность христианского богопознания может быть правильно понята только с учётом другой чрезвычайно важной особенности христианской религии: богопознание в ней есть не накопление информации о Боге, а соединение с Богом, в результате которого для человека открывается вечная жизнь. Христианский Бог — это прежде всего Бог любви и общения, а не только Бог трансцендентный. Он Сам хочет общения с человеком и открывается ему в этом общении.

31 Письма Владимира Сергеевича Соловьёва. С. 89.

32 *Зеньковский В., проф. прот.* Основы христианской философии. М., 1996. С. 329.

33 Там же.

34 *Ильин И. А.* Аксиомы религиозного опыта 18, 3 // *Ильин И. А.* Аксиомы религиозного опыта: Исследование. Т. 2. М., 1993. С. 293.

Поэтому и существует в христианской религии Божественное Откровение, через которое, с одной стороны, открываются тайны, недоступные человеческому разуму, а с другой — происходит общение Бога с человеком. Эту особенность в своём религиозно-философском миросозерцании Соловьёв как раз и упустил из виду. Скорее всего, упустил сознательно, так как она не соответствовала его учению о всеединстве и вытекающим из этого учения его представлениям о Боге и человеке, носящим на себе, как отмечают исследователи творчества Соловьёва, явные следы пантеизма. Даже сам А. Лосев вынужден был признать: «Принципиальный пантеист рассуждает совершенно так же, как рассуждает... Вл. Соловьёв»³⁵.

Оставим в стороне эти религиозно-философские представления Соловьёва и вернёмся к его высказываниям об участии разума в обновлении христианства. Философ, несомненно, прав, отводя разуму в познавательном процессе важное место. Однако при чтении его работ то и дело возникает подозрение, что его представления о возможностях разума человека чрезвычайно завышены. «Нечего поэтому удивляться, — пишет в этой связи прот. В. Зеньковский, — что Соловьёв постоянно стремится показать *тождество* (курсив Зеньковского — М. И.) или близость того, что открывается религиозной вере через Откровение, с тем, к чему приходит наш ум, опирающийся на “идеальную интуицию”»³⁶. Создаётся впечатление, что для разума, по Соловьёву, вообще не существует никаких пределов. Даже великая тайна Троичности, или, как отмечает Соловьёв, «общая идея триединства Божия», постигается человеком не только через Божественное Откровение, но и самостоятельно³⁷, «ибо всякое существо, — пишет философ, **обнажая пантеистические корни своего миросозерцания** (выделено мной — М. И.), — так или иначе **участвует в божественной сущности**»³⁸ (выделено мной — М. И.). Здесь Соловьёв вступает в полное противоречие со всеобщим святоотеческим и богословским преданием об абсолютной непостижимости Божественной сущности и абсолютной невозможности для человека сущностного участия в жизни Божества.

Представления Соловьёва о возможностях человеческого разума ошибочны и по другой причине. Дело в том, что философ вообще не признаёт христианского учения о первородном грехе, вызвавшем

35 Лосев А. Ф. Владимир Соловьёв и его время. С. 115.

36 Зеньковский В., прот. История русской философии. Т. 2. Paris, 1989. С. 32.

37 Соловьёв В. С. Собрание сочинений: в 10 т. СПб., [б. г.]. Т. 3. С. 88–89.

38 Там же. С. 88.

повреждение всей природы человека, в том числе и всех его познавательных способностей, что нашло отражение в словах апостола Павла: *Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно* (1 Кор. 13, 12). Отрицание Соловьёвым личного греха сопряжено у него с весьма своеобразным пониманием зла. «Зло, — пишет философ, — не имея физического начала, должно иметь начало *метафизическое* (курсив автора — М. И.); производящую причину зла может быть индивидуальное существо не в своём природном, уже обусловленном явлении, а в своей безусловной вечной сущности, которой принадлежит первоначальная и непосредственная воля этого существа. Если наш природный во зло лежащий мир, как земля проклятия и изгнания произращающая волчцы и терния, есть неизбежное *следствие* (курсив автора — М. И.) греха и падения, то, очевидно, *начало* (курсив автора — М. И.) греха и падения лежит не здесь (т. е. не в раю — М. И.), а в том саду Божиим, в котором коренится не только древо жизни, но также и древо познания добра и зла, иными словами: *первоначальное* (курсив автора. — М. И.) происхождение зла может иметь место лишь в области **вечного доприродного мира**»³⁹ (выделено мной — М. И.), то есть, по Соловьёву, в имеющей божественное начало душе этого мира.

Усматривая истоки зла во внутритроичном бытии (неважно, в каком смысле и в каких категориях), Соловьёв слишком далеко ушёл от христианского богословия. «Основное и роковое противоречие Соловьёва, — замечает в этой связи прот. Г. Флоровский, — заключается в том. — М. И.), что он пытается строить церковный синтез из... нецерковного опыта»⁴⁰.

Это противоречие нашло отражение и в соловьёвской идее Богочеловечества. Используя христологический термин христианского богословия «Богочеловек», философ сближает философию и богословие лишь терминологически. «Странным образом, о Богочеловечестве Соловьёв говорит много больше, чем о Богочеловеке, и образ Спасителя, — по замечанию Флоровского, — остаётся в его системе только бледной тенью. Именно христологические главы в «Чтениях о Богочеловечестве» совсем не развиты. Это удивляло и смущало даже Розанова»⁴¹.

Заканчивая данную статью, можно сделать следующий вывод.

39 Там же. С. 124.

40 *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия / с предисловием прот. И. Мейендорфа и указ. имен. Киев, 1991. С. 316.

41 Там же. С. 317.

Несмотря на правильное и глубокое заключение Соловьёва о том, что христианское вероучение вообще и христианские догматы, в частности, — это не «отвлечённо-теоретическое» умозрение, «а жизненные и практические истины, всякому доступные, всем указывающие один путь спасения и прямой вход в царствие Божие»⁴², философу в борьбе с секуляризмом так и не удалось развить вероучение Церкви «в самую полную философскую систему»⁴³ и достичь синтеза философии и богословия, при котором последнее преобразовало бы метафизику.

Библиография

Источники

- Ильин И. А.* Аксиомы религиозного опыта: Исследование. Т. 1–2. М.: ТОО «Рарогъ», 1993.
- Письма Владимира Сергеевича Соловьёва / под ред. [и с предисл.] Э. Л. Радлова. Т. 3. СПб.: Тип. товарищества «Общественная польза», 1911.
- Соловьёв В. С.* Собрание сочинений: в 10 т. СПб.: Изд. Товарищества «Общественная польза», [б. г.]. Т. 1–6.
- Соловьёв В. С.* Собрание сочинений: в 12 т. Брюссель: Жизнь с Богом, 1966–1969. Т. 1.
- Франк С. Л.* С нами Бог: три размышления. Paris: YMCA-press, 1964.

Литература

- Гайденко П. П.* Владимир Соловьёв и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001.
- Зеньковский В., прот.* История русской философии. Т. 2. Paris: YMCA-press, 1989.
- Зеньковский В., проф. прот.* Основы христианской философии. М.: Канон+, 1996.
- Кони А. Ф.* Очерки и воспоминания: (Публичные чтения, речи, статьи и заметки). СПб.: тип. А. С. Суворина, 1906.
- Лосев А. Ф.* Владимир Соловьёв. М.: Мысль, 1983.
- Лосев А. Ф.* Владимир Соловьёв и его время. М.: Молодая гвардия, 2000.
- Соловьёв С. М.* Богословские и критические очерки: Собрание статей и публичных лекций. М.: Типо-литография И. Н. Кушнерев и К°, 1916.
- Соловьёв С. М.* Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьёва. Брюссель: Жизнь с Богом, 1977.
- Трубецкой Е., кн.* Миросозерцание Вл. С. Соловьёва: [в 2 т.]. М.: Путь, 1913.
- Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия / с предисловием прот. И. Мейендорфа и указ. имён. Киев: Христианско-благотворительная ассоциация «Путь к истине», 1991.

42 *Соловьёв В. С.* Собрание сочинений: в 10 т. СПб., [б. г.]. Т. 3. С. 364.

43 Там же.

Vladimir Soloviev and Christianity

Mikhail S. Ivanov

PhD in Theology

Honorary Professor of the Theology Department of Moscow Theological Academy

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

mikhail.step.ivanov@gmail.com

For citation: Ivanov, Mikhail S. "Vladimir Soloviev and Christianity". *Theological Herald*, vol. 33, no. 2, 2019, pp. 38–52. (In Russian). doi: 10.31802/2500-1450-2019-33-27-34

Abstract. The reason for writing this article is due to the ongoing search for ways of a spiritual and cultural transformation of modern Russia. Considerable attention in this search is drawn to the religious and philosophical origins of human culture. Of interest in this regard is the work of Russian thinkers who sought (in the words of P. P. Gaydenko) "to build philosophy on a religious basis, bringing it closer to theology". Such an attempt was made by the famous Russian philosopher Vladimir Solovyev. The article analyzes the religious and philosophical quest of V. Solovyev, his personal religiosity, the philosopher's understanding of the relationship between philosophy and theology and his development of "free theosophy", as well as Solovyev's negative attitude to "historical Christianity" and to the dogmatic teaching of the Church as "abstract dogmatism", and the philosopher's attempt to "introduce the eternal content of Christianity in a new form" and create a "new" theology.

Keywords: theology, philosophy, science, "free theosophy", historical Christianity, Christian dogmatics, God-manhood, "new" theology.

References

- И'ин, I. A. *Aksiomy religioznogo opyta: Issledovanie [Axioms of Religious Experience: a Study]*, vol. 1, 2, Moscow, Rarog, 1993. (In Russian)
- Florovskii, G., prot. *Puti russkogo bogosloviia [Ways of Russian Theology]*. Kiev, Put' k istine, 1991. (In Russian)
- Frank, S. L. *S nami Bog: tri razmyshleniia [God with Us: Three Reflections]*. Paris, YMCA-press, 1964. (In Russian)
- Gaidenko P. P. *Vladimir Solov'ev i filosofii Serebriannogo veka [Vladimir Soloviev and the Philosophy of the Silver Age]*. Moscow, Progress-Traditsiia, 2001. (In Russian)
- Losev, A. F. *Vladimir Solov'ev [Vladimir Soloviev]*. Moscow: Mysl', 1983. (In Russian).
- *Vladimir Solov'ev i ego vremia [Vladimir Solovyov and His Time]*. Moscow, Molodaia gvardiia, 2000. (In Russian)
- Radlov, Je. L., editor. *Pis'ma Vladimira Sergeevicha Solov'eva [Letters from Vladimir Solovyov]*. Vol. 3, Saint-Petersburg, Tip. tovarishchestva "Obshchestvennaia pol'za", 1911. (In Russian)
- Solov'ev, S. M. *Zhizn' i tvorcheskaiia evoliutsiia Vladimira Solov'eva [Life and Creative Evolution of Vladimir Solovyov]*. Brussels, Zhizn' s Bogom, 1977. (In Russian)
- Solov'ev, V. S. *Sobranie sochinenii [Collected Works]*. Vol. 1, Brussels, Zhizn' s Bogom, 1966–1969. (In Russian)
- Zen'kovskii, V., prot. *Istoriia russkoï filosofii [History of Russian Philosophy]*. Vol. 2, Paris, YMCA-press, 1989. (In Russian)
- *Osnovy khristianskoï filosofii [Fundamentals of Christian Philosophy]*. Moscow, Kanon+, 1996. (In Russian)

ГРЕЧЕСКОЕ ПРАВОСЛАВНОЕ БОГОСЛОВИЕ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX И НАЧАЛА XXI ВЕКОВ О ВЛИЯНИИ ЛАТИНСКОЙ БОГОСЛОВСКОЙ ТРАДИЦИИ НА МЫСЛЬ ПРП. НИКОДИМА СВЯТОГОРЦА

Протоиерей Василий Петров

магистр богословия
преподаватель Калужской духовной семинарии
248000, Калуга, ул. Набережная, 4
vasiliypetrov@rambler.ru

Для цитирования: *Петров В. А., прот.* Греческое православное богословие второй половины XX и начала XXI веков о влиянии латинской богословской традиции на мысль прп. Никодима Святогорца (1749–1809) // Богословский вестник. 2019. Т. 33. № 2. С. 53–74. doi: 10.31802/2500-1450-2019-33-35-48

Аннотация

УДК 276

Статья посвящена изложению взглядов различных греческих православных богословов XX–XXI вв. на проблему влияния латинской богословской традиции на мысль преподобного Никодима Святогорца (1749–1809). Наиболее ярким критиком св. Никодима выступил доктор философии Х. Яннарас в своей книге «Православие и Запад в Новейшей Греции». В работе приводятся оценки высказываний Яннараса со стороны других исследователей творчества преподобного Никодима, а также их аргументы за и против высказанной позиции. Изложению полемики вокруг наследия Святогорца предшествует небольшое историческое введение. В работе представлены взгляды двух групп богословов относительно влияния латинской схоластики на творчество св. Никодима. Одна, более многочисленная группа, считает это влияние незначительным и поверхностным, другая полагает, что латинская традиция оставила в наследии Святогорца гораздо более глубокий след. Материал для обсуждения проблемы представлен главным образом текстами одной из самых знаменитых книг св. Никодима — «Руководство к исповеди» (Εἰσομολογητάριον). Русский перевод последней увидел свет в Москве в 2017 г. В связи с этим проблема рецепции Русской Церковью богословия и аскетикой одного из виднейших деятелей движения колливадов стала для нас в полный рост.

Ключевые слова: святой Никодим Святогорец, современное греческое богословие, латинское богословское влияние, Яннарас, «Руководство к исповеди», Афон, монашество.

1. Предварительные замечания

Жизнь преподобного Никодима Святогорца (1749–1809) состояла не только из монашеских подвигов, но и из непрерывных трудов писателя, редактора и издателя. Современные исследователи насчитывают около тридцати книг, которые появились на свет благодаря его стараниям¹. Самые известные из них: святоотеческая антология «Добротолюбие» (Φλοκαλία, Venetiis, 1782), «Творения преподобного Симеона Нового Богослова» (Συμμεῶν τοῦ Νέου Θεολόγου τὰ εὕρισκόμενα, Venetiis, 1790), «Кормчая» (Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηός. Lipsiae, 1800)² и «Невидимая брань» (Ἀόρατος Πόλεμος. Venetiis, 1796). Три из них, «Добротолюбие», «Творения преподобного Симеона Нового Богослова» и «Невидимая брань», известны русскому читателю в переводе (точнее, пересказе) святителя Феофана Затворника (1815–1894).

В настоящее время мы наблюдаем большой интерес со стороны русских православных людей к творчеству колливадов вообще и произведениям преподобного Никодима в частности. Книги Святогорца в последние годы активно переводят на русский язык и издают. За несколько прошедших лет увидели свет на русском языке три книги: «Благонравие христиан» (Χρηστοθήθεια τῶν χριστιανῶν)³, «Книга об исповеди» (Ἐξομολογητάριον)⁴ и «Пидалион» (Πηδάλιον). Ещё при жизни св. Никодима, как мы покажем ниже, поднимался вопрос о влиянии католической мысли на его творчество. Такой вопрос и у православных, и католических учёных (E. Citterio⁵, A. Amato⁶) возникает и по сей день. Спусковым механизмом для нового обсуждения указанной проблемы послужили открытия последних лет. У ряда произведений Святогорца обнаружилось итальянские прототипы. Здесь не только «Невидимая брань», которая является пересказом «Combattimento spirituale» итальянского театинца Lorenzo Scupoli (1530–1610)⁷. Масштаб влияния

1 Citterio E. Nicodemo Agiorita // La théologie byzantine et sa tradition. Vol. 2: XIII–XIX s. / sous la direction de C. G. Conticello et V. Conticello. Turnhout, 2002. P. 915–940.

2 Недавно книга вышла в русском переводе: *Никодим Святогорец, прп.* Пидалион: Правила Православной Церкви с толкованиями: в 4 т. Ново-Тихвинский монастырь, 2019.

3 *Никодим Святогорец, прп.* Благонравие христиан. М., 2016.

4 *Никодим Святогорец, прп.* Книга об исповеди. М., 2017.

5 Citterio E. Nicodemo Agiorita // Op. cit.; *Его же.* L'orientamento ascetico-spirituale di Nicodemo Agiorita. Alessandria: [Fratelli Contemplativi di Gesù], 1987.

6 Amato A. Il sacramento della Penitenza nella theologia greco-ortodossa. Studi storico-dogmatici (sec. XVI–XX). Θεσσαλονίκη, 1982. (Ανάλεκτα Βλατάδων; т. 38).

7 Одна из основных работ на русском языке: *Феоктист (Игуменов), иеромонах.* «Combattimento spirituale» Лоренцо Скупполи, «Ο Ἀόρατος Πόλεμος» прп. Никодима Святогорца и её перевод свт. Феофаном Затворником: сравнительный анализ. МДС, дипломная работа. Сергиев Посад, 2010.

оказался гораздо шире. Теперь исследователи говорят о наличии итальянских прототипов следующих книг преподобного Никодима: «Книга об исповеди» (Ἐξομολογητάριον, Venetiis, 1794)⁸, «Сокращение псалмов пророка Давида» (Ἐπιτομή ἐκ τῶν προφητανακτοδαβιτικῶν ψαλμῶν, Κωνσταντινουπόλις, 1799), «Духовные упражнения» (Γυμνάσματα πνευματικά, Venetiis, 1800), «Поучительное руководство» (Συμβουλευτικὸν Ἐγχειρίδιον, Viennis, 1801) и «Благонравие христиан» (Χρηστοθήθεια τῶν χριστιανῶν, Venetiis, 1803). Таким образом, в настоящее время мы можем говорить о той или иной степени западного происхождения как минимум шести книг, вышедших из-под пера Святогорца.

Неподдельный интерес к творчеству прп. Никодима, перевод его книг на русский язык и их издание порождает следующий вопрос: что в творчестве афонского подвижника можно отнести к чистейшему православному преданию святых отцов, а что — к влиянию западной, католической мысли.

Нерв этой проблемы настолько очевиден, что переводчики «Руководства к исповеди», или «Книги об исповеди» (Ἐξομολογητάριον), оставили непереверённой одну из частей книги, снабдив эту лауну следующим примечанием:

«Следующий далее подраздел, озаглавленный “Наказание греха в лице Иисуса Христа”, представляет собой пересказ соответствующего отрывка книги Паоло Сеньери “Кающийся, наученный хорошо исповедоваться”, противоречит догматическому учению Православной Церкви, поэтому мы исключили его из нашего издания»⁹.

Почему же так актуальна обсуждаемая проблема? Дело в том, что книги св. Никодима как правило носят сугубо прикладной, практический характер. Они — своего рода руководства к духовной жизни, к практике исповеди, к аскезе и христианскому благонравию. «Руководство к исповеди» (Ἐξομολογητάριον), к примеру, на протяжении уже почти двух столетий является настольной книгой греческих духовников¹⁰. Нет ли опасности в том, что с материалом этой книги в практику русских духовников войдут приёмы и советы, которые свойственны скорее католическому Западу, нежели православному Востоку?

8 Мы переводим «Ἐξομολογητάριον» как «Руководство к исповеди».

9 *Никодим Святогорец, прп.* Книга об исповеди. С. 286. Примеч. 2.

10 См. к примеру, признание прп. Порфирия Кавсокаливита: «Тех, кто приходил ко мне на исповедь, первое время бросало в жар. У меня лежала книга “Руководство к исповеди” преподобного Никодима Святогорца... Я смотрел в книгу... что было в книге, являлось для меня законом» (*Порфирий Кавсокаливит, старец.* Житие и слова. Малоярославец, 2006. С. 74).

2. Предыстория вопроса

В 1800 г., параллельно с «Кормчей», прп. Никодим издаёт книгу под названием «Духовные упражнения» (*Γυμνάσματα πνευματικά*), которая печатается в Венеции. Появление этой книги вызвало недоумение и ропот в определенных монашеских кругах. Было указано на то, что «Духовные упражнения» переписаны с одноименной книги основателя ордена иезуитов Игнатия Лойолы (1491–1556). Монах Иаков Неаскитиот (около 1797–1869), насельник афонского Нового скита, в своих неизданных произведениях (кодексах № 4 и № 156, находящихся среди рукописей скита Святой Анны на Афоне) подверг острой критике издательскую деятельность Святогорца. В этих рукописях отец Иаков напрямую обвиняет Преподобного в копировании иезуитского произведения и называет эту книгу «сатанинскими глубинами, к которым нельзя прикасаться благочестивым»¹¹.

В первом кодексе № 4, на странице 636 и далее находится некая «Записка» (*Υπόμνημα*). Вот отрывок, который напрямую касается темы нашей статьи:

«О книге “Духовные упражнения”, изданной Никодимом. Об этой книге открыто в четвёртом томе, с. 233, недавно изданной “Церковной истории”: Игнатий Лойола, патриарх Испании, латинянин (как и в Венеции у латинян есть патриарх), в 1534 г. стал первым изобретателем ордена иезуитов. Прельстившись от демонов мечтательно в обманчивых созерцаниях, которые они ему показали, не от божественного откровения и высокого восхищения, истинного созерцания, но от лукавого духа введённый в заблуждение, сей, придя в экстаз на восемь дней, когда пришёл в себя, составил эту книгу “Духовные упражнения”. Некто безымянный перевёл её на наш язык. Найдя её, Никодим добавил, согласно своему мнению, о воспитании Господа и издал. Там он, согласно мнению латинян, называет сродников Господних плотниками...»¹².

Мы здесь не будем разбирать грубейшие исторические ошибки, допущенные о. Иаковом. Речь о другом: на Афоне издание «Духовных упражнений» было воспринято по-разному. Критическое отношение к Святогорцу отец Иаков унаследовал от своего учителя и родного дяди —

11 Цит. по: *Ποτάμιος Κασσοκαλυβίτης, μοναχός*. Ο μοναχός Ιάκωβος Νεασκητιώτης και το υμνογυλογικό έργο για τη Θεοτόκο και τους Αγιορείτες Οσιομάρτυρες. Θεσσαλονίκη, 2012 (διδακτορική διατριβή). Σ. 190.

12 Цит. по: *Ευλόγιος (Κουριλάς), επίσκοπος Κορυτσάς*. Κατάλογος Αγιορειτικών Χειρογράφων // Θεολογία. 1938. Τ. 16. Σ. 351.

иеромонаха Феодорита Лавриота — антиколливада и современника святого Никодима¹³. Феодорит Лавриот был известен крайне негативным отношением как к движению колливадов вообще, так и к личности преподобного Никодима, в частности. В подготовленную последним к изданию «Кормчую» (в оригинале — Πηδάλιον), которую ему нужно было просто доставить в типографию, Феодорит внёс от себя несогласованные изменения. Это событие, вскрывшееся после выхода книги в свет, вызвало боль и недоумение Святогорца: «Лучше бы Феодорит ударил меня ножом в сердце, нежели что-либо добавил или отнял у моей книги». Так передаёт слова Преподобного его биограф монах Евфимий¹⁴.

3. Современная ситуация

Острая богословская полемика вокруг творческого наследия прп. Никодима разразилась в 90-х гг. XX в. Теперь центром споров стала, по большей части, другая книга Святогорца — «Руководство к исповеди» (Ἐξομολογητάριον. Venetiis, 1794)¹⁵.

Известный греческий богослов и философ Христос Яннарас¹⁶ в 1992 г. издал свой труд «Православие и Запад в Новейшей Греции»¹⁷, которая вызвала бурю негодования некоторых богословов и клириков, в особенности монашествующих. Публикация буквально произвела эффект разорвавшейся бомбы. Некоторые моменты, подмеченные Яннарасом в трудах прп. Никодима, были восприняты как хула на память святого. На подвижника, который в греко-православном мире обладает высочайшим авторитетом, была брошена тень. Реакция на публикацию книги была незамедлительной. В ответ было написано множество статей и несколько книг, где уже сам Яннарас признавался еретиком.

Рассмотрим наиболее значительные критические замечания, прозвучавшие в адрес Преподобного из уст Х. Яннараса в упоминавшейся выше книге. Он пишет:

«Никодим Святогорец содействует решающим образом этому мощному искажению церковного благочестия изданием двух своих

13 *Ποτάπιος Κανσοκαλυβίτης, μοναχός*. Op. cit. Σ. 117–118.

14 Цит. по: *Θεόκλητος Διονυσιάτης, μοναχός*. Άγιος Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης. Ὁ βίος καὶ τὰ ἔργα του (1749–1809). Ἀθήνα, 1959. Σ. 268.

15 Русский перевод: *Никодим Святогорец, прп.* Книга об исповеди. М., 2017.

16 В России Х. Яннарас известен прежде всего по русскому переводу его книги «Вера Церкви», вышедшему в 1992 году: *Яннарас Х.* Вера Церкви. Введение в православное богословие. М., 1992.

17 *Γιανναράς Χ.* Ορθοδοξία και Δύση στη Νεώτερη Ελλάδα. Αθήνα, 1992. Интересную рецензию на книгу написал монах Диодор (Ларионов): <http://www.bogoslov.ru/text/2593536.html>.

“номоканонических” книг. Первая хронологически — “Руководство к исповеди” (Ἐξομολογητᾶριον)... Пастырский подход “Руководства” базируется, без всякой осмотрительности, на римо-католическом извращении определения церковного благовестия спасения... Основание спасения для Никодима — “метафизический торг” человека с Богом — именно так, как его определили Августин и Ансельм, а Тридентский собор возвёл его в официальную доктрину Римо-католицизма»¹⁸.

Далее Яннарас цитирует некоторые места из «Руководства к исповеди», связывая их своими комментариями:

«Бог требует наказания грешника, потому что “Его неподкупное правосудие не удовольствуется ничем иным, как тем, чтобы тело согрешившее, само претерпело наказание”¹⁹. «Грех — это “преступление закона”, вызывающее “безмерную хулу на Бога”, он “делает грешника ненавистным Ему”. Поэтому “если положишь на одну чашу весов смертный грех, а на другую — всю любовь ангелов, все заслуги Царицы ангелов Богородицы, всю кровь мучеников, все слезы, труды и пощения подвижников и просто все добрые дела святых, то всё это собранное вместе не перевесит одного лишь смертного греха”²⁰.

И затем:

«На место Жениха церковного опыта, Возлюбленного каждой человеческой души, Никодим выдвигает Бога, искажённого франками, Который “наказывает грех” в лице Своего Сына, да к тому же “суровым наказанием”, потому что “Он не удовольствовался тем, чтобы Сын Его претерпел небольшую муку, дабы уничтожить грех, но чрезвычайные муки”²¹.

По словам Яннараса, исповедь у св. Никодима становится «юридической процедурой персонального оправдания, именно так, как определило римо-католическое предание, которое распространяли миссионеры-иезуиты на греческой земле. Поэтому он понимает «епитимьи» не как человеколюбивую педагогику, направленную на исцеление человека, а как выкуп, который грешник обязан заплатить, чтобы «умиротворить великий гнев Божий на него»²².

18 Γιανναράς Χ. Ορθοδοξία και Δύση στη Νεώτερη Ελλάδα. Σ. 201.

19 Ibid. Σ. 202. Цитаты из текста «Руководства к исповеди» мы выделяем курсивом.

20 Ibid.

21 Ibid. Σ. 202–203.

22 Ibid. Σ. 203.

Одним из первых ответов на критику Яннараса была публикация книги протопресвитера Василия Волудакиса «Православие и Христос Яннарас»²³. В опровержение тезисов Яннараса отец Василий приводит доводы о том, что фразы св. Никодима об «удовлетворении Божественной справедливости» нужно рассматривать совершенно в ином ключе. Справедливость, по его словам, на языке Священного Писания имеет значение «святости» и не имеет никакого отношения к справедливости мира: «Справедливость (δικαιοσύνη) — это святость, которая проявилась в мире благодаря жизни Иисуса Христа и была дарована всей человеческой природе через Его Крестную жертву». В подтверждение он приводит ряд цитат из творений св. Нектария Пентапольского, где используется схоластическая терминология. В этих цитатах, по мнению отца Василия, западные термины используются в православном понимании. Складывается впечатление, что сам отец Василий Волудакис не очень разбирается в юридическом учении о спасении и не представляет себе, чем оно отличается от православного. Книга «Православие и Христос Яннарас» была написана быстро и в полемическом пылу, вышла в печать в том же 1992 г., поэтому не могла быть плодом тщательного анализа и кропотливого научного изучения вопроса.

Общий научный и богословский уровень о. Василия нельзя назвать высоким. Достаточно познакомиться с его заочной полемикой с одним из серьёзнейших греческих учёных митрополитом Шведским Павлом по поводу издания книги «Посещение больного духовником» (Επίσκεψις πνευματικού προς ασθενή). Авторство этой книги, которую написал иеромонах Мефодий Анфракит²⁴, отец Василий совершенно необоснованно приписал перу прп. Никодима и издал её под именем святого²⁵, а в дальнейшем настаивал на своей правоте вопреки очевидности и всем разумным доводам оппонента²⁶. Эта полемика с одним из иерархов ярко характеризует автора, а также отсутствие научной добросовестности в его подходах и оценках.

23 *Βολουδάκης Βασίλειος, πρωτοπρεσβύτερος. Ορθοδοξία και Χρ. Γιανναράς. Αθήνα, 1992.*

24 *Μεθόδιος Ανθρακίτης. Ἐπίσκεψη πνευματική. Ἐνετίησι, 1707.*

25 *Νικόδημου του Αγιορείτου, αγίου. Επίσκεψις πνευματικού προς ασθενή, ήτοι εξομολογητάριον ωφέλιμον πολλά, και αναγκαίον περί του μυστηρίου της μετανοίας, και περί διορθώσεως των ασθενούντων. Αθήνα, 1993.*

26 *Μενεβίσιος Παύλος, Μητροπολίτης Σουηδίας. Πεπλανημένη απόδοσις έργου εις Νικόδημον τον Αγιορείτην // Κληρονομία. 1997. Τ. 29. Σ. 203–210; Βολουδάκης Βασίλειος, πρωτοπρεσβύτερος. Περί της πατρότητος δύο ανωνύμων έργων αγίου Νικόδημου του Αγιορείτου. Απάντησις στον Μητρ. Σουηδίας κ. Παύλον. Αθήνα, [б. г.].*

В марте 1993 г. было принято и опубликовано «Заявление» (Ανακοίνωσις) Священного Кинота Святой Горы²⁷ за подписью представителей всех монастырей. В «Заявлении» высказывания Х. Яннараса относительно трудов Святогорца подвергаются резкой критике, сам профессор называется заблудшим, а его взгляды — хулой на святого и заблуждениями. Подробный разбор тезисов Яннараса Кинот оставил «иным братьям, обладающим временем и серьёзным богословским образованием». И тут же ссылается на уже упомянутую книгу Волудакиса²⁸. В подтверждение своего мнения Кинот приводит целый ряд свидетельств афонских старцев: архимандрита Гавриила, настоятеля монастыря св. Дионисия; монаха Феоклита Дионисиатского; Герасима Микрояннанита. Также приводятся высказывания румынского старца Клеопы, а далее — ряда известных богословов: о. Иоанна Мейендорфа, митрополита Гедеона, русского богослова Хиварина и других. Следует заметить, что цитаты названных авторитетов носят скорее панегирический характер и совсем не затрагивают поставленную Яннарасом проблему.

Резюмировать «Заявление» можно следующим образом: св. Никодим Святогорец по сумме заслуг (прежде всего — за издание «Добротолюбия») является величайшей фигурой православия (μέχρι σήμερον — до сего дня), «большей, нежели святитель Григорий Палама». Если же «неосознанно (ἀνεπίγνώστως) в его труды по понятным историческим причинам вкрались (παρεϊσέφρυσαν) некоторые выражения, напоминающие схоластическое богословие, то они ни в коей мере не затрагивают православной перспективы и направленности его трудов»²⁹. Наконец, афонские отцы призывают Яннараса к покаянию³⁰.

В том же 1993 г. в журнале «Σύναξη» было опубликовано письмо Афанасия Хитаса к Яннарасу с просьбой пояснить разногласия между ним и святогорскими отцами по поводу отношения к творчеству прп. Никодима. На этот призыв философ ответил в очень миролюбивом и дружелюбном тоне, что не претендует на знание истины, не желает, чтобы читатели слышали лишь его мнение, и призывает искать истину в Предании Церкви, у святых отцов. Что же касается «Заявления», то он обратил внимание своего адресата на то, что спорных вопросов,

27 Текст «Заявления» опубликован в книге о. Феоклита: *Θεόκλητος Διονυσιάτης, μοναχός. Άγιος Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης καί ἡ νεονικολαΐτικὴ σχολή*. Γουμένισσα, 2002. Σ. 198–214.

28 Ibid. Σ. 199.

29 Ibid. Σ. 203.

30 Ibid. Σ. 213–214.

затронутых им, «Заявление» вовсе не касается. Отцы-святогорцы даже не предприняли попытки разобраться в проблеме³¹. Здесь мы вынуждены констатировать совершенную справедливость слов Яннараса.

Монах Феоклит Дионисиат (†2006), был автором книги «Преподобный Никодим Святогорец (1749–1809). Житие и труды» (Αθήνα, 1959)³², которая является хронологически первым заметным трудом о прп. Никодиме Святогорце и его наследии³³. Отец Феоклит не был академическим учёным, поэтому его произведение относится к житийно-популярному жанру, иногда он очень эмоционален. Оценки степени влияния католического богословия и аскетики на труды св. Никодима у отца Феоклита неточны, а иногда и прямо ошибочны³⁴.

Немалую роль в творческой активности отца Феоклита сыграла его многолетняя полемика с Х. Яннарасом. В последние годы он даже опубликовал целую книгу под названием «Святой Никодим Святогорец и неониколаитская школа»³⁵. Книга целиком обращена к одному человеку — Яннарасу, и каждую главу этой книги отец Феоклит адресует лично ему: «Дорогой Христос!». Или: «Поскольку эта книга, “Руководство к исповеди” святого Никодима Святогорца, содержит священные каноны и епитимьи, постольку она стала для твоей больной совести тем же, чем является красная тряпка для быка»³⁶ — начинает отец Феоклит главу, посвящённую «Руководству к исповеди». К сожалению, в этой книге отсутствует анализ проблемных вопросов, поставленных Яннарасом, и целиком перепечатываются главы из книги отца Феоклита о святом Никодиме, уже устаревшие к моменту издания новой в 2002 г.

31 Γιανναράς Χ., Χύτας Α. Επιστολιμαία ἀνταναφορὰ στὸν ἅγιο Νικόδημο τὸν Ἀγιορείτη // Σύνταξη, τριμηνιαία ἔκδοσις σπουδῆς στὴν Ὀρθοδοξία. Αθήνα, 1993. Τεύχος 47. Σ. 83–86.

32 Θεόκλητος Διονυσιάτης, μοναχός. Ἅγιος Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης. Ο βίος καὶ τὰ ἔργα του (1749–1809). Αθήνα, 1959. Русский перевод: Феоклит Дионисиатский, монах. Преподобный Никодим Святогорец. Житие и труды / пер. с греч. и примеч. О. А. Родионова. М., 2005.

33 В этом мы согласны с игуменом Леонтием (Козловым): Леонтий (Козлов), иеромонах. Преподобный Никодим Святогорец (1749–1809). Житие и творческое наследие. Диссертация на соискание ученой степени кандидата богословия. Сергиев Посад, 2004. С. 11.

34 Например, его оценка книги прп. Никодима «Духовные упражнения» сводится к тому, что прп. Никодим из «Духовных упражнений» Лойолы, изданных на французском (!) и найденных им вероятно на о. Наксос, откуда он был родом, заимствовал лишь основной костяк (Θεόκλητος Διονυσιάτης, μοναχός. Ἅγιος Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης. Σ. 198). Теперь выясняется, что происхождение «Духовных упражнений» прп. Никодима гораздо сложнее. См.: Петров Василий, прот. «Слово душеполезное» в «Руководстве к исповеди» преп. Никодима Святогорца // ХЧ. 2017. № 5. С. 19–32.

35 Θεόκλητος Διονυσιάτης, μοναχός. Ἅγιος Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης καὶ ἡ νεονικολαϊτικὴ σχολή.

36 Ibid. Σ. 57.

Προτοπρεσβύτερος Κωνσταντίνος Καραϊσαρίδης в докторской диссертации «Святой Никодим Святогорец и его литургическое наследие»³⁷ отвечает на обвинения Яннараса, опираясь на доводы, представленные в книге отца Василия Волудакиса, о значении слова «δικαιοσύνη» (праведность) в контексте книг св. Никодима. Никакого самостоятельного богословского и текстологического анализа автор не предпринял. Отец Кωνσταντίνος считает, что Святогорец ещё со времени «своего обучения в Смирне усвоил антилатинский дух»³⁸. Это выразилось в его неприятии латинского крещения. В письме патриарху Григорию V, опубликованном отцом Феоклитом³⁹, прп. Никодим настаивает на перекрещивании католиков: «Как кажется, по причине папских новшеств святой Никодим не признает действительности католического крещения»⁴⁰. Καραϊσαρίδης допускает влияние западного богословия на Святогорца только в том, что «касается систематического расположения и подразделения материала, что было обычным делом в эпоху святого Никодима, что помогало лучшему усвоению простым народом предлагаемой духовной темы»⁴¹.

Προτοπρεσβύτερος Θεόδωρος Ζισίς, профессор богословского факультета Фессалоникийского университета, в докладе «Существует ли западное влияние в учении святого Никодима?» пишет об издании Святогорцем «Невидимой брани» и «Духовных упражнений» следующее: святой Никодим «не знал ни происхождения этих книг, ни их авторов... Он послушался святого Макария, который нашёл эти анонимные труды в библиотеке на Патмосе»⁴². Касаюсь позиции Яннараса, он не приводит никаких аргументов, которые опирались бы на тексты Святогорца, но довольствуется ссылками на прежде написанные в защиту Преподобного материалы. Отец Θεόδωρος называет течение, которое, по его мнению, представляет Яннарас, «неоправославным». Представителям этого течения, по мнению отца Θεόδωρα, тезисы из «Руководства к исповеди» и «Кормчей» прп. Никодима мешают проповедовать «добрачные связи

37 *Καραϊσαρίδης Κωνσταντίνος, πρωτοπρεσβύτερος. Ὁ Ἅγιος Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης καὶ τὸ Λειτουργικὸ τοῦ ἔργου. Αθήναι, 1998.*

38 *Ibid.* Σ. 245.

39 *См.: Θεόκλητος Διονυσιάτης, μοναχός. Ἅγιος Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης. Σ. 286.*

40 *Καραϊσαρίδης Κωνσταντίνος, πρωτοπρεσβύτερος. Ὁ Ἅγιος Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης καὶ τὸ Λειτουργικὸ τοῦ ἔργου. Σ. 244.*

41 *Ibid.* Σ. 72. Также см.: *Ibid.* Σ. 248–249.

42 *Ζήσης Θεόδωρος, πρωτοπρεσβύτερος. Ὑπάρχουν δυτικές ἐπιδράσεις στὴν διδασκαλία τοῦ Ἁγίου Νικόδημου; // Πρακτικά Α' ἐπιστημονικοῦ συνεδρίου ἁγίου Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης: ἡ ζωὴ καὶ ἡ διδασκαλία του. Τ. Β'. Γουμένισσα, 2006. Σ. 92.*

и свободную любовь»⁴³. Вместо конструктивного диалога по проблеме, поднятой Яннарасом, Зисис обвиняет всех несогласных в проповеди нравственной распущенности и наклеивает ярлыки «неоправославных» и «неониколаитов»⁴⁴. В качестве авторитетных мнений, которым читатели его статьи должны верить на слово, он приводит монаха Феоклита Дионисиата, прот. Василия Волудакиса, «Заявление» Кинота Святой Горы, а также неких анонимных «учёных и православных мудрых старцев»⁴⁵. Из них только лишь отец Василий Волудакис предпринял хоть и не совсем удачную попытку разбора текстов Преподобного, о чём мы писали выше.

Ставрос Ягазоглос, главный редактор основного греческого богословского журнала «Θεολογία» (Богословие), на втором симпозиуме, посвящённом памяти св. Никодима (200-летию со дня его преставления), вернулся к проблеме восприятия богословами XX столетия творчества Преподобного⁴⁶. В частности, упоминая критику Яннараса, он обратился к латинскому происхождению книг «Невидимая брань» и «Духовные упражнения» и признал, что Святогорец «знал их конфессиональное происхождение, но приступил к их изданию по указанию святителя Макария Нотары, сделав необходимые критические изменения и приспособив эти римо-католические труды к православному восприятию и к нуждам людей той эпохи»⁴⁷. Любопытно, что отец Феодор Зисис и Ставрос Ягазоглос, опираясь на одни и те же исследования, делают совершенно противоположные выводы. Отец Феодор указывает на то, что святой Никодим не знал конфессиональной принадлежности публикуемых им трудов, а Ягазоглос — что знал.

Протопресвитер Георгий Марнеллос, профессор Патриаршей Высшей Церковной Академии Крита, в докладе на Первом симпозиуме, посвящённом памяти св. Никодима (Гуменисса, 1999), открывает новые сведения, проливающие свет на то, знал ли прп. Никодим авторов изданных им западных трудов:

43 Ibid. Σ. 93–94.

44 Ibid. Σ. 94. Намек на ересь «николаитов», проповедовавших в том числе и нравственную распущенность. См. Откр. 2; 6; 15. Ср.: *Irenaeus. Adversus Haereses* 1, 26, 3.

45 Ibid.

46 *Γιαγκάζογλος Στ.* Η παρουσία του αγίου Νικοδήμου Αγιορείτη στη θεολογική σκέψη του 20 αιώνα // Πρακτικά Β' Επιστημονικού Συνεδρίου Αγίου Νικοδήμου ο Αγιορείτης — 200 χρόνια από την κοιμήσή του. Πεντάλοφος Παιονίας, 2011. Σ. 131–160.

47 Ibid. Σ. 155–156.

«До июля 1999 года мы разделяли господствующее мнение о том, что святой Никодим, перерабатывая произведения “Невидимая брань” и “Духовные упражнения”, не знал их авторов, потому что тексты были переданы ему анонимными... Но при сопоставлении некоторых глав рукописи “Брани духовной” Эммануила Романитиса (ПАТМ. 540 ф. 15–142) с изданием “Невидимой брани” вопрос был поднят на новый уровень. С листа 116а этой рукописи начинается часть трудов Скуполи, надписанная “О духовном мире, или путь райский” (Περὶ τῆς πνευματικῆς εἰρήνης ἢ ὁδοῦ τοῦ Παραδείσου). Это второй труд Скуполи, имеющий следующее надписание: “Часть вторая духовных произведений отца Лаврентия Скуполи, автора Духовной брани”»⁴⁸.

Здесь необходимо пояснить, что Эммануил Романитис — посредник между итальянскими авторами и св. Никодимом. Романитис переводил труды целого ряда католических писателей. Большинство его переводов сохранилось в рукописях, которые никогда не издавались. Именно его переводами пользовался преподобный Никодим для составления своих книг.

Из своего открытия о. Георгий делает следующие выводы: св. Никодим знал автора произведения и знал его конфессиональную принадлежность. Однако, из послушания своему старцу, святому Макарию Нотарасу, и по благословию «рассудительных старцев» издал книгу, переработав её содержимое и скрыв имя автора, дабы не подавать повода к новым соблазнам. Какое-либо существенное влияние католической духовности на произведения, изданные Святогорцем, он отрицает. Марнеллос считает, что преподобный отец был в состоянии отличить вредное от полезного и еретическое учение от православного⁴⁹. Разбором конкретных высказываний Святогорца о. Георгий, как и подавляющее большинство его единомышленников, не стал себя утруждать.

Протопресвитер Георгий Металлинос, профессор богословского факультета Афинского университета, учёный с мировым именем — единственный из единомышленников отца Василия Волудакиса, кто аргументирует свою позицию основательно, подводя под неё солидную

48 *Μαρνέλλος Γεώργιος Εμ., πρωτοπρεσβύτερος, Ζητήματα γύρω ἀπὸ τὰ ἔργα τοῦ Ἁγίου Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου «Ἀόρατος Πόλεμος» καὶ «Πνευματικά Γυμνάσματα» // Πρακτικά Α΄ ἐπιστημονικοῦ συνεδρίου ἁγίου Νικοδήμου ο Ἀγιορείτης: ἡ ζωὴ καὶ ἡ διδασκαλία του. Τ. Β΄. Γουμένισσα, 2006. Σ. 111. Примеч. 19.*

49 *Ibid.* Σ. 130–133.

научную базу. В обстоятельной статье⁵⁰, посвящённой «Руководству к исповеди», он, между прочим, формулирует следующие выводы:

1. никакой непосредственной связи с западными источниками у св. Никодима не было;
2. схоластические выражения, которые он заимствует у писателей своей эпохи, получают у него библейское и святоотеческое наполнение.

Впрочем, для правильного понимания текста «Руководства» отец Георгий считает необходимым все следующие издания этой книги предварять подробным введением.

Первый вывод Металлиноса не выдерживает критики. Его опровергает открытие отцом Георгием Марнеллосом надписей на рукописи, которую использовал св. Никодим. Что же до второго вывода, который касается схоластической терминологии и её наполнения, то здесь в заочную полемику с Металлиносом вступают отец Василий Каллиакманис и Василий Цакирис, об исследованиях которых мы расскажем ниже.

Протопресвитер Афанасий Гикас, профессор богословского факультета Фессалоникийского университета, описывая покаяние по трудам прп. Никодима, говорит, что Святогорец указывает на две степени покаянного сокрушения: *συντριβή* и *ἐπιτριβή*. Автор не заостряет внимания на этой терминологии, хотя такое различие между *συντριβή* и *ἐπιτριβή* характерно именно для католической доктрины исповеди⁵¹. Что же касается использования святым термина «удовлетворение» (*ικανοποίησις*), то отец Афанасий, как и Металлинос, считает, что термин просто заимствован из эпохи, современной св. Никодиму, который изменил его содержание:

«Святой Никодим превосходит это воззрение и придаёт термину новое содержание... Грешник должен почувствовать, что он — чадо Божие и что Бог огорчён его удалением от Него, добивается его

50 *Μεταλληνός Γεώργιος Α., πρωτοπρεσβύτερος. Τὸ «Ἐξομολογητάριον» τοῦ Ἁγίου Νικοδήμου // Ibid. Σ. 47–65.*

51 *Συντριβή* — от латинского «contritio» — «совершенного сокрушения» (сокрушения любви); *ἐπιτριβή* — от латинского «attritio» — «несовершенного сокрушения» (сокрушения из страха) (См.: Христианское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви III–XX вв. СПб., 2002. С. 430; Катехизис Католической Церкви. М., 2007. С. 350; *Петров Василий, прот.* Сокрушение в грехах по учению преподобного Никодима Святогорца (1749–1809) // Богословско-исторический сборник. Калуга: Калужская духовная семинария, 2015. Вып. 7. С. 11–22).

возвращения... Итак, здесь этот термин используется в значении примирения кающегося грешника с Богом. Кающийся берёт на себя исполнение епитимьи не в рамках удовлетворения божественной справедливости, но, чтобы сбросить с себя ярмо греха и шествовать к очищению и освобождению от страстей»⁵².

Протопресвитер Василий Каллиакманис, профессор богословского факультета Фессалоникийского университета, в работе «Богословские течения в эпоху Туркоκραтии»⁵³ даёт очень взвешенную оценку влияния западной схоластической мысли на греческих богословов и церковных писателей эпохи Туркоκραтии в целом и на преподобного Никодима в частности. Проведя комплексный анализ соответствующих текстов, он указывает, что в «Руководстве к исповеди» Святогорец в целом усваивает учение о сатисфакции, ссылаясь на таких авторитетных богословов эпохи, как Георгий Корессий и митрополит Филадельфийский Гавриил, которые сами находились под западным влиянием⁵⁴. Отец Василий подчеркивает важность этой проблемы, потому что учение об удовлетворении правде Божией является фундаментом таких римо-католических нововведений, как священная инквизиция, индульгенции и чистилище. Кстати, поместный собор 1727 г. в Константинополе, подчеркивает Каллиакманис, оправдал практику выдачи индульгенций (συγχωροχάρτιον) не одним лишь папой, но и четырьмя восточными патриархами⁵⁵.

Архимандрит Никодим (Скреттас), профессор Фессалоникийского университета, даёт отрицательную оценку главам книги «Православие и Запад в Новейшей Греции», где Х. Яннарас подвергает критике книги св. Никодима. Критику Святогорца Яннарасом отец Никодим считает «несправедливой и негативной»⁵⁶. Как и многие другие исследователи, архимандрит Никодим не углубляется в подробности.

52 *Γκίκας Αθανάσιος, πρωτοπρεσβύτερος. Η μετάνοια κατά τον άγιο Νικόδημο τον Αγιορείτη // Πρακτικά Α΄ επιστημονικού συνεδρίου άγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης: η ζωή και η διδασκαλία του. Τ. Β΄. Γουμένισσα, 2006. Σ. 80–81.*

53 *Καλλιακμάνης Βασίλειος Ι., πρωτοπρεσβύτερος. Θεολογικά ρεύματα στην Τουρκοκρατία. Θεσσαλονίκη, 2009.*

54 *Ibid.* Σ. 285.

55 *Ibid.* Σ. 286. Также см.: *Καρμίρης Ι. Ν. Τα δογματικά και Συμβολικά Μνημεία της Όρθοδόξης Καθολικής Έκκλησίας. Έν Αθήναις, 1953. Τ. Β΄. Σ. 867–868.*

56 *Νικόδημος (Σκρέττας), αρχιμανδρίτης. Η Θεία Ευχαριστία και τα προνόμια της Κυριακής κατά την διδασκαλία των Κολλυβάδων. Θεσσαλονίκη, 2008. Σ. 31.*

Василий Цакирис, молодой исследователь⁵⁷, защитивший в 2008 г. докторскую диссертацию в Берлинском университете имени Гумбольдта на тему «Печатные греческие Руководства к исповеди эпохи Туркокрации»⁵⁸, очень основательно подошёл к изучению вопроса о влиянии католического богословия на творчество прп. Никодима. В одной из своих работ он показал, как некоторые католические идеи и термины проникали в творения святого. Так, например, различные термины *συντριβή* и *ἐπιτριβή* — заимствования из католической сакраментологии, от латинских *contritio* и *attritio* соответственно. Это различие в греческие печатные исповедные книги вводит именно св. Никодим. Кроме него, в дошедших до печати исповедных греческих книгах этот термин не использует никто⁵⁹. Кроме того, Цакирис указывает на то, что Святогорец усваивает следующую схоластическую терминологию: *βλάβη*, «вред», есть *ὑβρις*, «хула», на Бога. Он замечает, что заимствованное *βλάβη*, «вред», по значению соответствует латинскому *offensa*, «оскорбление», или итальянскому *offesa*, а *ὑβρις*, «хула», — латинскому и итальянскому *ingiuria*, «несправедливость». Вред, который грех якобы наносит Богу, требует «возмещения» (*να πληρωθῆ* — по Романитису), в итальянском — *soddisfare*, «удовлетворить»⁶⁰. Цакирис признаёт необходимость дальнейших исследований, чтобы установить степень зависимости тех или иных произведений прп. Никодима от их западных источников как в текстуальном, так и в богословском плане.

Заключение

Как мы показали, современные нам греческие исследователи вопроса о влиянии католического богословия на произведения Никодима Святогорца разделились на две неравные группы. Представители первой группы, погружаясь в проблему, склонны признавать влияние западной мысли на творчество св. Никодима весьма существенным.

57 Ныне профессор Эрфуртского университета (Германия).

58 *Tsakiris V. Die gedruckten griechischen Beichtbücher zur Zeit der Türkenherrschaft: Ihr kirchenpolitischer Entstehungszusammenhang und ihre Quellen (Arbeiten Zur Kirchengeschichte)*. Berlin; New York, 2009.

59 *Τσακίρης Β. Οι μεταφράσεις τῶν ἔργων Πνευματικὸς Διδασκόμενος καὶ Μετανοῶν Διδασκόμενος τοῦ Paolo Segneri ἀπὸ τὸν Ἐμμανουὴλ Ρωμανίτη καὶ ἡ ἐπίδρασή τους στὸ Ἐξομολογητάριον τοῦ Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου. Εἰσαγωγικὴ μελέτη // Segneri P. Ὁ Μετανοῶν Διδασκόμενος Μία μετάφραση τοῦ Ἐμμανουὴλ Ρωμανίτου. Θῆρα, 2005. Σ. 44.*

60 *Ibid.* Σ. 41–42.

Входящие во вторую группу либо преуменьшают это влияние, сводя его к незначительным заимствованиям, либо отрицают вовсе.

К первой, заметно меньшей группе, можно отнести Христа Яннараса, протопресвитера Василия Каллиакманиса, Василия Цакириса и, в какой-то мере, протопресвитера Георгия Марнеллоса.

Ко второй, значительно большей группе, можно отнести монаха Феоклита Дионисиата, протопресвитеров Георгия Металлиноса, Константина Караисаридиса, Феодора Зисиса и Василия Волудакиса. На последнего в той или иной степени ссылаются (и даже в некоторой мере опираются) все предыдущие. Также к этой группе можно отнести протопресвитера Афанасия Гикаса, Ставроса Ягазогласа и авторов «Заявления» Кинота Святой Горы. Также в той или иной степени мнение этой группы поддерживается множеством насельников Афона и греческих монастырей, находящихся на материке. Два научных симпозиума 1999 и 2009 гг., посвящённых памяти прп. Никодима Святогорца, были проведены монастырём в Гумениссе, основанным в честь св. Никодима, и собрали единомышленников. Позже были выпущены материалы этих симпозиумов⁶¹. В какой-то степени с этой группой солидаризируется и протопресвитер Георгий Марнеллос, которого вместе с протопресвитером Георгием Металлиносом мы выделяем из всех многочисленных представителей этой группы богословов по причине наибольшей научной ценности их работ.

Сравнивая тезисы и доводы представителей обеих групп, а также изучая труды самого прп. Никодима, мы приходим к заключению, что в научном плане более объективными являются выводы, сделанные представителями первой группы богословов⁶². Этим исследователей отличает глубокая проработка вопроса. К примеру, Василий Цакирис показывает зависимость текстов Святогорца от соответствующих текстов иезуита Paolo Segneri. Текстуальная зависимость иногда выражается даже в прямом цитировании Segneri с заменой латинских имён на греческие (король Карл, например, превращается в императора Алексия).

61 *Πρακτικά Α΄ επιστημονικού συνεδρίου άγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης: η ζωή και η διδασκαλία του*. Γουμένισσα, 2006 (в двух томах); *Πρακτικά Β΄ Επιστημονικού Συνεδρίου Αγίου Νικόδημου ο Αγιορείτης – 200 χρόνια από την κοίμησή του*. Πεντάλοφος Παιονίας, 2011.

62 См. также: *Петров Василий, прот.* Сокрушение в грехах по учению преподобного Никодима Святогорца (1749–1809) // Богословско-исторический сборник. Калуга: Калужская духовная семинария, 2015. Вып. 7. С. 11–22; *Его же*. «Удовлетворение правде Божией» в «Руководстве к исповеди» прп. Никодима Святогорца // ХЧ. 2016. № 6. С. 43–66; *Его же*. «Слово душеполезное» в «Руководстве к исповеди» прп. Никодима Святогорца // ХЧ. 2017. № 5. С. 19–32.

Цакирис показывает зависимость от латинских пособий не только книг прп. Никодима, но и книг его предшественников — митрополита Гавриила Севира и патриарха Хрисанфа Нотары, которых Святогорец обильно цитирует. Работая с текстами, В. Цакирис прослеживает трансформацию латинской терминологии в греческую и её усвоение книжной традицией XVII–XVIII вв. Протопресвитер Василий Каллиакманис помещает вопрос о «латинском влиянии» на прп. Никодима в более широкий контекст влияния католической мысли не только на отдельных представителей Православной Церкви, но и на соборные решения XVII–XVIII вв., приводя в пример решения Константинопольского Собора 1727 г., оправдавшие практику индульгенций. В сравнении с глубокими научными работами Царикиса и Каллиакманиса статьи представителей второй группы выглядят поверхностными, а выводы, сделанные ими, зачастую являются прямо ошибочными, противоречащими данным объективного текстологического анализа.

Таким образом, научной ценностью в большей степени обладают работы богословов первой группы, нежели второй. Хотя, надо признать, эмоциональная окраска высказываний Христоса Яннараса о Святогореце, сделанных в его книге «Православие и Запад в Новейшей Греции», недопустима для оценки трудов канонизированного Церковью святого.

Библиография

Источники и переводы

- Катехизис Католической Церкви. М.: Культурный центр «Духовная Библиотека», 2007.
- Никодим Святогорец, прп.* Благоденствие христиан. М.: Издательство Братства во имя Святой Троицы, 2016.
- Никодим Святогорец, прп.* Книга об исповеди. М.: Издательство «Святая Гора», 2017.
- Никодим Святогорец, прп.* Пидалион: Правила Православной Церкви с толкованиями: в 4 т. Ново-Тихвинский монастырь, 2019.
- Порфирий Кавсокаливит, старец.* Житие и слова. Малоярославец: Издание Свято-Никольского Черноостровского женского монастыря, 2006.
- Христианское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви III–XX вв. СПб.: Издательство св. Петра, 2002.
- Καρμίρης Γ. Ν.* Τα δογματικά και Συμβολικά Μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας. Ἐν Ἀθήναις: [б. и.], 1953. Т. Β´.
- Νικολάου τοῦ Ἀγιορείτου, αγίου.* Επίσκεψις πνευματικοῦ πρὸς ἀσθενή, ἤτοι ἐξομολογητάριον ωφέλιμον πολλὰ, καὶ ἀναγκαῖον περὶ τοῦ μυστηρίου τῆς μετανοίας, καὶ περὶ διορθώσεως τῶν ἀσθενοῦντων. Ἀθήνα: Ὑπακοή, 1993.
- Μεθόδιος Ἀνθρακίτης.* Ἐπίσκεψη πνευματικῆ. Ἐνετίησι: [б. и.], 1707.

Λитература

- Петров Василий, прот.* Сокрушение в грехах по учению преподобного Никодима Святогорца (1749–1809) // Богословско-исторический сборник. Калуга: Калужская духовная семинария, 2015. Вып. 7. С. 11–22.
- Петров Василий, прот.* «Удовлетворение правде Божией» в «Руководстве к исповеди» преп. Никодима Святогорца // ХЧ. 2016. № 6. С. 43–66.
- Петров Василий, прот.* «Слово душеполезное» в «Руководстве к исповеди» прп. Никодима Святогорца // ХЧ. 2017. № 5. С. 19–32.
- Amato A.* Il sacramento della Penitenza nella theologia greco-ortodossa. Studi storico-dogmatici (sec. XVI–XX). Θεσσαλονίκη: Πατριαρχικόν Ἰδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, 1982. (Ανάλεκτα Βλατάδων; τ. 38).
- Βολουδάκης Βασίλειος, πρωτοπρεσβύτερος.* Ορθοδοξία και Χρ. Γιανναράς. Αθήνα: Υπακοή, 1992.
- Βολουδάκης Βασίλειος, πρωτοπρεσβύτερος.* Περί της πατρότητος δύο ανωνύμων έργων αγίου Νικοδήμου του Αγιορείτου. Απάντησις στον Μητρ. Σουηδίας κ. Παύλον. Αθήνα: Υπακοή (без года).
- Citterio E. Nicodemo Agiorita* // La théologie byzantine et sa tradition. Vol. 2: XIII–XIX s. / sous la direction de C. G. Conticello et V. Conticello. Turnhout: Brepols, 2002. P. 905–978.
- Citterio E.* L'orientamento ascetico-spirituale di Nicodemo Aghiorita. Alessandria: [Fratelli Contemplativi di Gesù], 1987.
- Γιαγκάζογλος Στ.* Η παρουσία του αγίου Νικοδήμου Αγιορείτη στη θεολογική σκέψη του 20 αιώνα // Πρακτικά Β΄ Επιστημονικού Συνεδρίου Αγίου Νικόδημος ο Αγιορείτης — 200 χρόνια από την κοίμησή του. Πεντάλοφος Παιονίας: Εκδ. Ιερού Κοινοβίου Οσίου Νικοδήμου, 2011. Σ. 131–160.
- Γιανναράς Χ.* Ορθοδοξία και Δύση στη Νεώτερη Ελλάδα. Αθήνα: Δόμος, 1992.
- Γιανναράς Χ., Χίτας Α.* Επιστολιμαία αναναφορά στὸν ἅγιο Νικόδημο τὸν Αγιορείτη // Σύναξη, τριμηνιαία ἔκδοση σπουδῆς στην Ὀρθοδοξία. Αθήνα: Εκδότης Σωτηρία Νελλα, 1993. Τεύχος 47. Σ. 83–86.
- Γκίκας Αθανάσιος, πρωτοπρεσβύτερος.* Η μετάνοια κατά τον άγιο Νικόδημο τον Αγιορείτη // Πρακτικά Α΄ επιστημονικού συνεδρίου άγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης: η ζωή και η διδασκαλία του. Τ. Β΄. Γουμένισσα: εκδ. Ιερού Κοινοβίου Οσίου Νικοδήμου, 2006. Σ. 69–86.
- Εὐλόγιος (Κουριλάς), ἐπίσκοπος Κορυτσᾶς.* Κατάλογος Ἀγιορειτικῶν Χειρογράφων // Θεολογία. 1938. Τ. 16. Σ. 249–261, 350–354.
- Ζήσης Θεόδωρος, πρωτοπρεσβύτερος.* Ὑπάρχουν δυτικές ἐπιδράσεις στην διδασκαλία τοῦ Αγίου Νικοδήμου; // Πρακτικά Α΄ επιστημονικού συνεδρίου άγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης: η ζωή και η διδασκαλία του. Τ. Β΄. Γουμένισσα: εκδ. Ιερού Κοινοβίου Οσίου Νικοδήμου, 2006. Σ. 87–97.
- Θεόκλητος Διονυσιάτης, μοναχός.* Άγιος Νικόδημος ὁ Αγιορείτης. Ὁ βίος καὶ τὰ ἔργα του (1749–1809). Αθήνα: Αστὴρ, 1959. Русский перевод: *Феоклит Дионисиатский, монах.* Преподобный Никодим Святогорец. Житие и труды / пер. с греч. и примеч. О. А. Родионова. М.: Издательство Феофания, 2005.
- Θεόκλητος Διονυσιάτης, μοναχός.* Άγιος Νικόδημος ὁ Αγιορείτης καὶ ἡ νεονικολαϊτικὴ σχολή. Γουμένισσα: εκδ. Ιερού Κοινοβίου Οσίου Νικοδήμου, 2002.
- Καλλιακμάνης Βασίλειος Ι., πρωτοπρεσβύτερος.* Θεολογικά ρεύματα στην Τουρκοκρατία. Θεσσαλονίκη: εκδ. Π. Πουρναρά, 2009.

- Καραϊσαρίδης Κωνσταντίνος, πρωτοπρεσβύτερος.* Ὁ Ἅγιος Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης καὶ τὸ Λειτουργικὸ τοῦ ἔργου. Ἀθήνα: Εκδ. Ακρίτας, 1998.
- Μαρνέλλος Γεώργιος Ἐμ., πρωτοπρεσβύτερος.* Ζητήματα γύρω ἀπὸ τὰ ἔργα τοῦ Ἁγίου Νικόδημου τοῦ Ἀγιορείτου «Ἀόρατος Πόλεμος» καὶ «Πνευματικά Γυμνάσματα» // Πρακτικά Α΄ επιστημονικοῦ συνεδρίου ἁγίου Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης: ἡ ζωὴ καὶ ἡ διδασκαλία του. Τ. Β΄. Γουμένισσα: εκδ. Ἱεροῦ Κοινοβίου Οσίου Νικόδημου, 2006. Σ. 99–133.
- Μενεβίσογλος Παῦλος, Μητροπολίτης Σουηδίας.* Πεπλανημένη ἀπόδοσις ἔργου εἰς Νικόδημον τον Ἀγιορείτην // Κληρονομία. 1997. Τ. 29. Σ. 203–210.
- Μεταλλινός Γεώργιος Δ., πρωτοπρεσβύτερος.* Τὸ «Ἐξομολογητάριον» τοῦ Ἁγίου Νικόδημου // Πρακτικά Α΄ επιστημονικοῦ συνεδρίου ἁγίου Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης: ἡ ζωὴ καὶ ἡ διδασκαλία του. Τ. Β΄. Γουμένισσα: εκδ. Ἱεροῦ Κοινοβίου Οσίου Νικόδημου, 2006. Σ. 47–65.
- Νικόδημος (Σκρέττας), αρχιμανδρίτης.* Ἡ Θεία Ευχαριστία καὶ τὰ προνόμια τῆς Κυριακῆς κατὰ τὴν διδασκαλία τῶν Κολλυβάδων. Θεσσαλονίκη: εκδ. Μυγδόνια, 2008.
- Ποτάπιος Κασσοκαλυβίτης, μοναχός.* Ὁ μοναχὸς Ἰάκωβος Νεασκητιώτης καὶ τὸ υμνολογικὸ ἔργο γιὰ τὴ Θεοτόκο καὶ τοὺς Ἀγιορείτες Οσιομάρτυρες. Θεσσαλονίκη: Τμήμα Θεολογίας τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, 2012 (διδακτορικὴ διατριβή).
- Πρακτικά Α΄ επιστημονικοῦ συνεδρίου ἁγίου Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης: ἡ ζωὴ καὶ ἡ διδασκαλία του. Γουμένισσα: εκδ. Ἱεροῦ Κοινοβίου Οσίου Νικόδημου, 2006. Τ. 1–2.
- Πρακτικά Β΄ Επιστημονικοῦ Συνεδρίου Ἁγίου Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης — 200 χρόνια ἀπὸ τὴν κοίμησή του. Πεντάλοφος Παιονίας: εκδ. Ἱεροῦ Κοινοβίου Οσίου Νικόδημου, 2011.
- Τσακίρης Β.* Οἱ μεταφράσεις τῶν ἔργων *Πνευματικὸς Διδασκόμενος* καὶ *Μετανοῶν Διδασκόμενος* τοῦ Paolo Segneri ἀπὸ τὸν Ἐμμανουὴλ Ρωμανίτη καὶ ἡ ἐπίδρασή τους στὸ *Ἐξομολογητάριον* τοῦ Νικόδημου τοῦ Ἀγιορείτου. Εἰσαγωγικὴ μελέτη // *Segneri P.* Ὁ Μετανοῶν Διδασκόμενος Μία μετάφραση τοῦ Ἐμμανουὴλ Ρωμανίτου. Θήρα: Θεσβίτης, 2005. Σ. 7–54.

Greek Orthodox Theology of the Second Half of the XX century and Beginning of the XXI century On the Influence Latin Theological Tradition on the Opinions of St. Nicodemus Hagioreites (1749–1809)

Archpriest Vasilii A. Petrov

MA in Theology

Lecturer at Kaluga Orthodox Seminary

4 Naberezhnaya str., Kaluga Theological Seminary, Kaluga 248000, Russia

vasiliypetrov@rambler.ru

For citation: Petrov, Vasilii A., archpriest. “Greek Orthodox Theology of the Second Half of the XX century and Beginning of the XXI century on the Influence Latin Theological Tradition on the Opinions of St. Nicodemus Hagioreites (1749–1809)”. *Theological Herald*, vol. 33, no. 2, 2019, pp. 53–74. (In Russian). doi: 10.31802/2500-1450-2019-33-35-48

Abstract. The article attempts to present the views of various Greek Orthodox theologians of the XX–XXI centuries on the problem of Latin theological tradition's influence on the idea of St. Nicodemus the Hagiorite (1749–1809). The most prominent critic of St. Nicodemus was Ph. D. Kh. Yannaras in his book "Orthodoxy and the West in New Greece". The paper presents various evaluations of the Yannaras' statements of other researchers of the works of St. Nicodemus, as well as their arguments for and against the position expressed. The analysis of the polemics surrounding the legacy of the Hagioreites is preceded by a small historical introduction. The paper presents the views of two groups of theologians on the problem of the influence of Latin scholastics on the works of St. Nicodemus. The first, more numerous groups, considers this influence insignificant and superficial, the other group believes that the Latin tradition has left a much deeper mark on the heritage of the Hagioreites. Materials for discussing the problem are presented mainly by the texts of one of the most famous books of St. Nicodemus "A Guide to Confession" (Εξομολογητάριον). The Russian translation of the latter was published in Moscow in 2017. In this regard, the problem of how the Russian Church is to receive the theology and asceticism of one of the most prominent members of the kollivad movement has gained unprecedented prominence.

Keywords: Saint Nicodemus the Hagiorite, modern Greek theology, Latin theological influence, Yannaras, The Guide to Confession, Athos, monasticism.

References

- Amato, A. *Il sacramento della Penitenza nella teologia greco-ortodossa. Studi storico-dogmatici (sec. XVI–XX) [The Sacrament of Penance in Greek Orthodox Theology. Historical-dogmatic Studies (XVI–XX centuries)]*. Vol. 38, Thessaloniki, Patriarchikon Foundation for Patristic Studies, 1982. (In Italian)
- Citterio, E. *L'orientamento ascetico-spirituale di Nicodemo Aghiorita [The Ascetic-spiritual Orientation of Nicodemus Aghiorita]*. Alessandria, 1987. (In Italian)
- "Nicodemo Agiorita" ["Nicodemus Agiorita"]. *La théologie byzantine et sa tradition, [Byzantine Theology and Its Tradition]*, vol. 2, Turnhout, Brepols, 2002, pp. 905–978. (In Italian)
- Eulogios (Kourilas), Bishop of Korytsa. "Κατάλογος Ἀγιορειτικῶν Χειρογράφων" ["List Of Manuscripts"]. *Θεολογία [Theology]*, vol. 16, 1938, pp. 249–261, 350–354. (In Greek).
- Feoklit Dionisiatskij, monk. *Prepodobnyi Nikodim Sviatogorets. Zhitie i Trudy [Saint Nicodemus the Hagiorite. The Life and Works]*. Moscow, Feofaniia, 2005. (In Russian)
- Giannaras, Ch., Chutas, A. "Επιστολιμαία ἀνταναφορά στὸν ἅγιο Νικόδημο τὸν Ἀγιορεῖτη" ["In Return for Saint Nicodemus the Saint"]. *Σύναξη, τριμηνιαία ἐκδοση σπουδῆς στὴν Ὀρθοδοξία [Collection, Three Months with the Publication of a Study on Orthodoxy]*. Vol. 47, Athens, Ekdosis Sotyria Nella, 1993, pp. 83–86. (In Greek)
- Gikas, Athanasios, archpriest, "Ἡ μετάνοια κατὰ τὸν ἅγιο Νικόδημο τὸν Ἀγιορεῖτη" ["The Repentance According to St. Nicodemus the Agioritis"]. *Πρακτικά Α' επιστημονικοῦ συνεδρίου ἁγίου Νικόδημος ὁ Ἀγιορεῖτης: ἡ ζωὴ καὶ ἡ διδασκαλία του [Proceedings of the Scientific Conference St. Nicodemus the Agioritis: His Life and Teaching]*, vol. 2, Goumenissa, Ierou Kinobiou Osiou Nikodimou, 2006, pp. 69–86. (In Greek)

- Kalliakmanis, Basil I., archpriest. *Θεολογικά ρεύματα στην Τουρκοκρατία [Theological Currents in the Turkish Occupation]*. Thessaloniki, P. Pournara, 2009. (In Greek)
- Karaisaridis, Konstantinos, archpriest. *Ο Άγιος Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης καὶ τὸ Λειτουργικὸ τοῦ ἔργου [Saint Nicodemus the Saint and His Work]*. Athens, Akritas, 1998. (In Greek)
- Karmiris, I. N. *Τὰ δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ Μνημεῖα τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας [The Doctrinal and Symbolic Monuments of the Orthodox Catholic Church]*. Vol. 2, Athens, 1953. (In Greek)
- Katekhezis Katolicheskoi TSerkvi [Catechism of the Catholic Church]*. Moscow, Dukhovnaia Biblioteka, 2007. (In Russian)
- Marnellos, George, archpriest. “Ζητήματα γύρω ἀπὸ τὰ ἔργα τοῦ Ἁγίου Νικόδημου τοῦ Ἀγιορείτου «Ἄδοτος Πόλεμος» καὶ ‘Πνευματικὰ Γυμνάσματα’” [“Issues Around the Work of Saint Nicodemus the Agioritis «Invisible War» and «Spiritual Gymnasiums»”]. *Πρακτικά Α΄ επιστημονικοῦ συνεδρίου ἁγίου Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης: ἡ ζωὴ καὶ ἡ διδασκαλία του [Proceedings of the Scientific Conference Saint Nicodemus the Agioritis: His Life and Teaching]*, vol. 2, Goumenissa, Ierou Kinobiou Osiou Nikodimou, 2006, pp. 99–133. (In Greek)
- “Τὸ ‘Ἐξομολογητάριον’ τοῦ Ἁγίου Νικόδημου” [“The ‘Liturgy’ of St. Nicodemus”]. *Πρακτικά Α΄ επιστημονικοῦ συνεδρίου ἁγίου Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης: ἡ ζωὴ καὶ ἡ διδασκαλία του [Proceedings of the Scientific Conference Saint Nicodemus the Agioritis: His Life and Teaching]*, vol. 2, Goumenissa, Ierou Kinobiou Osiou Nikodimou, 2006, pp. 47–65. (In Greek)
- Menevisoglos, Paul, Metropolitan of Sweden. “Πεπλανημένη ἀπόδοσις ἔργου εἰς Νικόδημον τον Ἀγιορείτην” [“Misleading Performance of the Work to Nicodemus the Agiorite”]. *Κληρονομία [Inheritance]*, vol. 29, 1997, pp. 203–210. (In Greek)
- Methodios, Anthrakites. *Ἐπίσκεψη πνευματικῆ [A Spiritual Visit]*. Enetiisi, 1707. (In Greek).
- Nicodemus the Hagiorite, st. *Ἐπίσκεψις πνευματικῆς πρὸς ασθενή, ἥτοι ἐξομολογητάριον ωφέλιμον πολλά, καὶ αναγκαῖον περὶ τοῦ μυστηρίου τῆς μετανοίας, καὶ περὶ διορθώσεως των ασθενούντων [A Spiritual Visit to a Patient, i. e. a Much-Needed Confession, Necessary for the Mystery of Repentance, and for the Correction of the Sick]*. Athens, Ypakoi, 1993. (In Greek)
- *Blagonravie khristian [Righteousness of Christians]*. Moscow, Izdatel'stvo bratstva vo imia Sviatoi Troitsy, 2016. (In Russian)
- *Kniga ob ispovedi [Book About Confession]*. Moscow, Sviataia Gora, 2017. (In Russian)
- *Pidalion: Pravila Pravoslavnoj Cerkvi s tolkovanijami [Pedalion: The Rules of Orthodox Church with Interpretations]*. 4 vols, Novo-Tikhvinskii monastyr', 2019. (In Russian)
- Nicodemus (Skrettas), archimandrite. *Ἡ Θεία Ἐυχαριστία καὶ τα προνόμια τῆς Κυριακῆς κατὰ τὴν διδασκαλία των Κολλυβάδων [The Divine Eucharist and the Privileges of Sunday During the Teaching of the Collibad]*, Thessaloniki, Mygdonia, 2008. (In Greek)
- Petrov, V., prot. “Sokrushenie v grekhakh p. ucheniiu prepodobnogo Nikodima Sviatogortsa (1749–1809)” [“The Brokenness in Sin According to the Teaching of St. Nicodemus the Hagiorite”]. *Bogoslovsko-istoricheskii sbornik [Theological and Historical Collection]*, vol. 7, Kaluga, Kaluzhskaia dukhovnaia seminariia, 2015, pp. 11–22. (In Russian)
- “Udovletvorenje pravde Bozhiei’ v «Rukovodstve k ispovedi» prep. Nikodima Sviatogortsa” [“Satisfaction with the Truth of God’ in the ‘Guide to Confession’ of St. Nicodemus the Hagiorite”]. *Khristianskoe chtenie [Christian Reading]*, no. 6, 2016, pp. 43–66. (In Russian).

- “‘Slovo dushepoleznoe’ v ‘Rukovodstve k ispovedi’ prp. Nikodima Sviatogortsa” [“‘The Word Soulful’ in ‘the Manual to Confession’ of St. Nicodemus the Hagiorite”]. *Khristianskoe chtenie [Christian Reading]*, no. 5, 2017, pp. 19–32. (In Russian)
- Porfirii Kavsokalivit, starets. *Zhitie i slova [Life and Sermons]*. Maloiaroslavets: Izdanie Sviato-Nikol'skogo Chernooostrovskogo zhenskogo monastyrja, 2006. (In Russian)
- Potapios Kaysokalyviths, monachos. *Ο μοναχός Ιάκωβος Νεασκητιώτης και το υμνολογικό έργο για τη Θεοτόκο και τους Αγιορείτες Οσιομάρτυρες [The Monk James Neaskitioates and the Hymnological Work for Theotokos and the Saints Martyrs]*. Thessaloniki, Department of Theology of the Theological School of the Aristotelian University of Thessaloniki, 2012. (In Greek)
- Πρακτικά Α' επιστημονικού συνεδρίου άγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης: η ζωή και η διδασκαλία του [Proceedings of the First Scientific Conference St. Nicodemus the Agioritis: His Life and Teaching]*. Vol. 1–2, Goumenissa, Ierou Kinobiou Osiou Nikodimou, 2006. (In Greek)
- Πρακτικά Β' Επιστημονικού Συνεδρίου Άγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης — 200 χρόνια από την κοίμησή του [Proceedings of the Second Scientific Conference Agios Nicodemos Agioritis-200 Years since his Dormition]*. Pentalofos, Paionia, Ierou Kinobiou Osiou Nikodimou, 2011. (In Greek)
- Tsakiris, V. “Οι μεταφράσεις τῶν ἔργων Πνευματικῶς Διδασκόμενος καὶ Μετανοῶν Διδασκόμενος τοῦ Paolo Segneri ἀπὸ τὸν Ἐμμανουὴλ Ρωμανίτη καὶ ἡ ἐπίδρασή τους στὸ Ἐξομολογητάριον τοῦ Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου. Εἰσαγωγικὴ μελέτη” [“The Translations of the Works of the Spirit Taught and Repented by Paolo Segneri of the Roman Immanuel and their Effect on the Account of Nicodemus of Agioritis. Introduction Study”]. *Μετανοῶν Διδασκόμενος Μία μετάφραση τοῦ Ἐμμανουὴλ Ρωμανίτου [Repentant Taught a Translation of Emmanouil Romanitos]*, by P. O. Segneri, Thira, Thesbitis, 2005, pp. 7–54. (In Greek)
- Voloudakis, Vasileios, archpriest. *Ορθοδοξία και Χρ. Γιανναράς [Orthodoxy and Christos Yannaras]*. Athens, Ypakoi, 1992. (In Greek)
- *Περί της πατρότητος δύο ανωνύμων έργων αγίου Νικοδήμου του Αγιορείτου. Απάντησις στον Μητρ. Σουηδίας κ. Παύλον [Concerning the Authorship of Two Anonymous Works of St. Nicodemus of Mount Athos. Answer Metr. Sweden Mr. Paulon]*. Athens, Ypakoi. (In Greek)
- Khristianskoe verouchenie. Dogmaticheskie teksty uchitel'stva Tserkvi III–XX vv. [Christian Doctrine. Dogmatic Texts of the Teaching of the Church III–XX centuries]*. Saint-Petersburg, Izdatel'stvo sv. Petra, 2002. (In Russian)
- Yagazoglos, St. “Η παρουσία του αγίου Νικοδήμου Αγιορείτη στη θεολογική σκέψη του 20 αιώνα” [“The presence of Agios Nicodimos Agioritis in Theological Thought of the 20th Century”], *Πρακτικά Β' Επιστημονικού Συνεδρίου Άγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης — 200 χρόνια από την κοίμησή του [Proceedings of the Second Scientific Conference Agios Nicodemos Agioritis — 200 Years Since His Dormition]*, Pentalofos, Paionia, Ierou Kinobiou Osiou Nikodimou, 2011, pp. 131–160. (In Greek)
- Yannaras Chr., *Ορθοδοξία και Δύση στη Νεώτερη Ελλάδα [Orthodoxy and West in Modern Greece]*. Athens: Domos, 1992. (In Greek).

СМЕРТЬ ЧЕЛОВЕКА ИЛИ СМЕРТЬ МОЗГА? ХРИСТИАНСКИЙ ВЗГЛЯД

ЧАСТЬ II. ПРОБЛЕМА КРИТЕРИЯ СМЕРТИ

Иеромонах Дамиан (Воронов)

магистрант Московской духовной академии
секретарь кафедры богословия Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
energizerprogrez@gmail.com

Для цитирования: Дамиан (Воронов), иером. Смерть человека или смерть мозга? Христианский взгляд. Часть II: Проблема критерия смерти // Богословский вестник. 2019. Т. 33. № 2. С. 75–96. doi: 10.31802/2500-1450-2019-33-49-60

Аннотация

УДК 17.022.1 (261.4)

Вторая часть статьи посвящена анализу фундаментальной этико-мировоззренческой проблемы медицинской этики, находящей своё отражение в отношении врача к вопросам жизни и смерти, актуализируя проблемы трансплантологии. Основным положением ключевых международных документов в связи с применением научно-технических достижений в сфере биологии и медицины является защита достоинства и индивидуальной целостности человека, гарантируемое всем без исключения соблюдение неприкосновенности личности и прочих прав и основных свобод. Рассматриваемая проблема напрямую затрагивает права, свободы и достоинство человека. Право человека на жизнь, воспринимаемое высшей ценностью и охватывающее все этапы земного бытия, как правило, не оспаривается обществом и не вызывает сомнений. Тотальная технологизация порождает новые вопросы о праве человека свободно распоряжаться не только своей жизнью, но и смертью. Помимо этической оценки права человека на жизнь, автор даёт христианскую оценку такой заключительной фазе человеческого бытия как умирание, в связи с чем остро выступает проблема установления границ жизни и смерти, поскольку именно на ней делаются гуманистические акценты современной прагматичной системы здравоохранения.

Ключевые слова: этика, биоэтика, трансплантология, сознание, функции мозга, медицинская психология, смысл жизни и смерти, искусственное поддержание жизни, критерий смерти человека.

На протяжении веков человек воспринимался мёртвым после того, как его дыхание прекратилось, но с изобретением стетоскопа¹ в XIX в. определяющим критерием стало отсутствие сердцебиения. Констатация смерти была простой процедурой, поскольку методов реанимации не существовало². В соответствии с принятыми медицинскими стандартами на данный момент в арсенале докторов есть два клинических критерия определения смерти:

- 1) смерть мозга, констатируемая у пациента, находящегося на ИВЛ при утрате всех клинических функций головного мозга как органа, выполняющего главную интегративную функцию в организме человека;
- 2) сердечно–лёгочный критерий (кардиореспираторный), при котором констатируется прекращение сердцебиения, кровообращения и дыхания, применяемый практически у всех негоспитализированных и 99% госпитализированных пациентов, не находящихся на механической вентиляции лёгких³.

Определение смерти по кардиореспираторному критерию не вызвало споров до тех пор, пока широкое распространение программ донорства, вызванное растущим несоответствием между спросом на органы и их доступностью, на первый план не поставило вопрос о том, как долго должно отсутствовать кровообращение, чтобы констатировать смерть. Практика трансплантации во всем мире определяется правилом мёртвого донора (DDR — Dead Donor Rule): непарные жизненно важные органы могут быть получены только от умерших пациентов, что требует чётких критериев определения момента смерти⁴.

Пагубные последствия для функций органов в период отсутствия кровообращения, уменьшающие пригодность органа для пересадки, побудили большинство европейских и американских центров трансплантологии положиться на сердечно–лёгочный критерий смерти,

- 1 Стетоскоп — врачебная трубка для выслушивания сердца и легких.
- 2 *Daroff R. B.* The Historical Evolution of Brain Death from Former Definitions of Death: The Harvard Criteria to the Present // *The Signs of Death: The Proceedings of the Working Group 11–12 September 2006* / ed. M. Sánchez Sorondo. Vatican City, 2007. P. 217–221.
- 3 *Bernat J. L.* How do Physicians Prove Irreversibility in the Determination of Death? // *The Signs of Death: The Proceedings of the Working Group 11–12 September 2006* / ed. M. Sánchez Sorondo. Vatican City, 2007. P. 166.
- 4 *Browne A.* The Ethics of Organ Donation After Cardiocirculatory Death: Do the Guidelines of the Canadian Council for Donation and Transplantation Measure Up? // *Open Medicine*. 2010. Vol. 4 (2). P. 129.

что вызвало жаркие споры и породило бурные этические дискуссии⁵. В этой связи уместно отметить очень тонкий аспект: с теоретической точки зрения трансплантологи не заинтересованы, чтобы пациенты с тяжёлыми черепно–мозговыми травмами получили максимально качественное и своевременное лечение, поскольку гибель такого пациента является шансом получить органы для другого пациента, за которого несёт ответственность сам трансплантолог. В 1999 г. Пресвитерианским Медицинским центром Университета Питтсбурга (UPMCP) был разработан первый в своём роде протокол DCD (Donation after Cardiac Death) (Донор после сердечной смерти), который стал образцом всех последующих клинических протоколов в этой области. Великобритания, Голландия, Канада, Испания, Австралия, Бельгия, Хорватия, Австрия, Словения, Германия, Болгария, Люксембург, Швейцария поддержали их начинание и выработали собственные протоколы⁶. В России нет подобного рода стандартных протоколов, широко применяемых иностранными клиниками⁷, но принята единая практика забора органов у доноров лишь 2 категорий из 5 по международной классификации Маастрихт⁸:

- 1) полная и необратимая остановка сердечной деятельности после установления диагноза смерти головного мозга;
- 2) внезапная необратимая остановка сердечной деятельности у госпитализированного пациента.

5 Akinlolu O. O., Emond J. C., McGowan J. J. Organ Donation and Utilization in the USA // American Journal of Transplantation. 2004. Vol. 4. P. 27–37.

6 Cooperation Within ET // Eurotransplant International Foundation. URL: http://www.eurotransplant.org/cms/index.php?page=cooperation_brief.

7 Резник О. Н. Асистолические доноры: хирургическая тактика и оптимизация противо-ишемической защиты почек: автореф. дис. на соиск. учен. степени канд. мед. наук. М., 2004. С. 4.

8 Международная классификация Маастрихт специально разработана для определения степени пригодности органов от доноров после сердечной смерти (Donor after cardiac death) и включает 5 категорий: 1 категория – смерть в результате необратимой остановки сердечной деятельности наступила до госпитализации в стационар (неизвестна давность остановки сердечной деятельности); 2 категория – смерть в результате неэффективных реанимационных мероприятий до госпитализации пациента в стационар; 3 категория – смерть после отключения от систем жизнеобеспечения (эвтаназия); 4 категория – остановка сердечной деятельности после установления диагноза смерти головного мозга; 5 категория – внезапная необратимая остановка сердечной деятельности у госпитализированного пациента. При этом следует отметить, что в РФ по действующему законодательству возможно использование только доноров 4 и 5 категории по классификации Маастрихт.

Разработчики из UPMSP, акцентируя внимание на основных аспектах личного благополучия в представлении американцев (целеполагание, социальное положение, финансовые расходы, общественная польза, физическое благосостояние)⁹, достоинстве и правах человека, исходили из предположения о том, что семьи пациентов могут отказаться от оказания искусственного жизнеобеспечения своим родным, находящимся в реанимации с очень тяжёлыми неизлечимыми черепно-мозговыми травмами, но не удовлетворяющим критерию смерть мозга (реже с терминальной сердечной или лёгочной недостаточностью, или тяжёлой травмой позвоночника, из-за которой они не могут дышать самостоятельно), и не имеющими шансов выжить без постоянной ИВЛ (проживут не более 90 минут в случае отключения аппарата), а также одновременно ставили задачу решить проблему источников органов без нарушения этических норм¹⁰.

Согласно протоколу процедура предполагает ряд последовательных действий: законными представителями пациента принимается решение о прекращении искусственного жизнеобеспечения, когда исчерпаны все возможные варианты лечения; отдельное решение принимается относительно посмертного донорства путём информированного согласия; затем аппарат отключается (в протоколе отмечено, что после отключения ИВЛ пациент не испытывает боли и страдания, поскольку ему оказывается соответствующая медикация и проявляется уважение к достоинству человеческой личности, насыщение крови кислородом быстро снижается, сердце в итоге останавливается от его недостатка и после 5 минут отсутствия сердцебиения пациент объявляется мёртвым), параллельно принимаются меры по минимизации ишемии органов, чтобы как можно лучше сохранить их для будущей пересадки, поскольку ожидание более 5 минут ставит под угрозу качество органов, влияющее на функционирование трансплантатов у реципиентов; смерть констатируется по кардиопульмонарному критерию; после констатации смерти органы изымаются¹¹.

Важное нерешённое разногласие концептуальной основы протоколов DCD заключается в том, что действительно ли доноры органов

9 *Ellrich M., Yu D.* The Benefits of Pre-Surgery Education // GALLUP. URL: <http://www.gallup.com/businessjournal/183317/benefits-pre-surgery-education.aspx>.

10 *Menikoff J.* Doubts about death: the silence of the Institute of Medicine // *Journal of Law, Medicine and Ethics*. 1998. Vol. 26. P. 157.

11 *Institute of Medicine.* Division of Health Care Services. Committee on Non-Heart-Beating Transplantation: The Scientific and Ethical Basis for Practice and Protocols. Washington (DC), 2000. P. 9, 138.

мертвы после 5 минут отсутствия сердцебиения, учитывая, что сердце может быть перезапущено в момент, когда мозг ещё не полностью разрушен из-за ишемии, вызванной остановкой кровообращения? Исключена ли возможность того, что сам процесс забора органов может стать причиной смерти пациента?

Существующие эмпирические данные не могут подтвердить / опровергнуть конкретный временной интервал, на котором утрата сердечно-лёгочной функции становится необратимой¹². Феномен Лазаря, означающий спонтанное возобновление сердцебиения и циркуляции крови после 5-минутного интервала прекращения реанимации является тому подтверждением¹³. Финские реаниматологи Илкка Вирккунен и Антти Кямаряйнен сообщают об этом феномене даже после 15-минутного интервала¹⁴. Более того, даже если в будущих исследованиях станет возможным определить, что после 5-минутного интервала невозможен «автоперезапуск» сердца, это не меняет того факта, что реаниматология не знает этого сейчас. В протоколе DCD не сообщается о том, что мозг потенциального донора продолжает функционировать после того, как его сердце остановилось, а его самого уже рассматривают как труп. Стремление сохранить органы с уровнем максимальной пригодности для трансплантации создаёт ситуацию предвзятого отношения к получению согласия на их изъятие и нарушает основной принцип истинного информированного согласия. Обман предполагаемых доноров/законных представителей относительно соответствующих истин о состоянии пациента, вероятно, приведёт в конечном счёте к снижению общественного доверия и к уменьшению источников органов. Но даже если допустить, что этого не произойдёт и сокращения не будет, сама система, основанная на получении добровольного согласия путём сокрытия истины и порождающая морально противоречивую дихотомию «правда-последствия», должна рассматриваться как ущербная и этически неприемлемая¹⁵.

Пациенты-кандидаты DCD, не являются мёртвыми согласно критерию «смерть мозга» ни до, ни вскоре после того, как их объявляют мёртвыми по кардиореспираторному критерию и возможность

12 Ibid. P. 22.

13 Maleck W. H., Piper S. N. Recovery after Discontinuation of Cardiopulmonary Resuscitation ("Lazarus Phenomenon") // *Anesthesiology*. 1999. Vol. 91. P. 584–585.

14 Kämäräinen A., Virkkunen I., Holopainen L. Spontaneous Defibrillation after Cessation of Resuscitation in Out-Of-Hospital Cardiac Arrest: A Case of Lazarus Phenomenon // *Resuscitation*. 2007. Vol. 75. P. 543–546.

15 Menikoff J. Doubts about death: the silence of the Institute of Medicine. P. 157.

того, что они испытывают боль и страдания не может быть исключена ни при подготовке к изъятию органов, ни при самом процессе их забора. В связи с этим справедливо предположить, что если семья потенциального донора будет информирована о том, что их родственник может испытывать страдания во время забора органов, они с меньшей вероятностью согласятся на эту процедуру¹⁶. Утверждать с абсолютной уверенностью, через сколько минут пациент умрёт, весьма проблематично, но, как правило, в течение 10–20 минут после отключения ИВЛ и удаления интубационной трубки наступает смерть. Тем не менее, около 25% пациентов после прекращения механической вентиляции лёгких продолжают дышать и у них бьётся сердце в течение более часа, прежде чем они умрут, что делает применение протоколов DCD морально неприемлемым¹⁷. Например, проведение такой процедуры как экстракорпоральная мембранная оксигенация¹⁸ после констатации смерти по кардиоцеркуляторному критерию позволяет сохранить органы в наилучшем состоянии. Но можно ли считать в таком случае такого донора мёртвым по этому критерию? Если донор объявлен мёртвым согласно протоколу DCD, допустима ли трансплантация его сердца или тот, факт, что оно «запущено» в другом человеке отрицает определение смерти в первом?

Очевидно, что смерть подразумевает необратимое состояние, при котором жизнь не может быть восстановлена индивидууму независимо от того, какой критерий используется для её констатации. Однако термин «необратимость» может трактоваться с сильной и слабой позиции. Первая означает, что «перезапуск» сердца не может произойти вне зависимости от того, какие реанимационные мероприятия могут быть предприняты клиницистами. Слабая позиция утверждает, что «перезапуск» не может быть осуществлён, поскольку это не предусмотрено протоколом DCD, заключённым с членами семьи пациента. Такая интерпретация позволяет сделать вывод о том, что для констатации человека мёртвым, он должен находиться не в физически, а только в юридически необратимом состоянии. Но не всегда физически невозможно восстановить кровообращение мерами интенсивной

16 *Browne A.* The Ethics of Organ Donation After Cardiocirculatory Death. P. 130.

17 *Bernat J. L.* How do Physicians Prove Irreversibility in the Determination of Death? P. 167.

18 Экстракорпоральная мембранная оксигенация – методика жизнеобеспечения, инвазивный экстракорпоральный (вне тела) метод насыщения крови кислородом (оксигенации), применяемый при развитии тяжёлой острой дыхательной недостаточности, при острой сердечной недостаточности и для поддержания жизнедеятельности при проведении операции на открытом сердце совместно с аппаратом искусственного кровообращения.

реанимации. Тем не менее, как было отмечено выше, декларирование смерти лиц, умерших согласно протоколу DCD, является принятой медицинской практикой во многих странах мира.

Стоит отметить, что протоколы DCD не дают прямого ответа на вопрос «Действительно ли человек мёртв?» и нельзя однозначно утверждать, что пациент не испытывает боли и страдания после констатации смерти по кардиореспираторному критерию протоколов DCD. Приемлемой практикой констатации смерти человека следует считать внезапную необратимую остановку сердечной деятельности у госпитализированного пациента и остановку сердечной деятельности после установления диагноза смерти головного мозга. В таком случае закономерно возникает вопрос: насколько диагноз смерти мозга может быть достаточным индикатором смерти человека и какие методы диагностики могут доказать утрату всех его функций, учитывая, что не все они известны и измеримы, а сама диагностика имеет характер вероятности? Является ли индикатор смерти мозга более строгим, чем традиционный кардиореспираторный критерий?

Выполнение следующих трёх организационных принципов является этическим условием, позволяющим избежать злоупотреблений и ошибок при констатации смерти человека:

- 1) принцип единого подхода предполагает, что диагноз должен ставиться независимо от того, рассматривается пациент как потенциальный донор или нет;
- 2) принцип коллегиальности заключается в обязательном участии минимум трёх врачей в диагностике смерти мозга;
- 3) принцип организационной и финансовой независимости бригад: первой, которая констатирует смерть мозга, второй, которая проводит забор органов, и третьей — собственно бригады трансплантологов, которая осуществляет пересадку органов¹⁹.

В России критерий «смерть мозга» был утверждён в 1992 г. (ст. 9 закона «О трансплантации органов и (или) тканей человека»)²⁰, а сама процедура установления смерти мозга человека регламентируется «Порядком установления диагноза смерти мозга человека»

19 Силуянова И. В. Биомедицинская этика: учебник и практикум для академического бакалавриата. М., 2016. С. 145.

20 Закон РФ от 22.12.1992 N4180-1 (ред. от 23.05.2016) «О трансплантации органов и (или) тканей человека» // Законы, кодексы и нормативно-правовые акты Российской Федерации. URL: <https://legalacts.ru/doc/zakon-rf-ot-22121992-n-4180-1-o>.

согласно приказу № 908н Минздрава РФ от 25.12.2014 г., вступившим в силу 1.01.2016 г., который гласит: «Смерть мозга человека наступает при полном и необратимом прекращении всех функций головного мозга, регистрируемом при работающем сердце и искусственной вентиляции лёгких. Момент смерти мозга человека является моментом смерти человека»²¹. В Постановлении Правительства РФ № 950 от 20.09.2012 г. «Об утверждении правил определения момента смерти человека, в том числе критериев и процедуры установления смерти человека, правил прекращения реанимационных мероприятий и формы протокола установления смерти человека» также указано, что «моментом смерти человека является момент смерти его мозга или его биологической смерти (необратимой гибели человека)»²². Сам диагноз смерти мозга человека устанавливает специальная комиссия, в состав которой входят специалисты со стажем работы не менее 5 лет: реаниматолог–анестезиолог, невролог, а также в случае необходимости для констатации могут быть приглашены и другие специалисты. Состав комиссии назначается и утверждается заведующим отделением интенсивной терапии. Сама процедура установления диагноза смерти мозга досконально расписана в инструкции Минздрава РФ, в которой приведён сам комплекс клинических критериев и поэтапная регламентация действий клинициста.

Причины, которые позволяют отождествлять смерть одного из органов — мозга — со смертью индивида, таковы:

- 1) после необратимого прекращения функционирования мозга все остальные системы органов неизбежно прекратят работать;
- 2) утраченные функции мозга в отличие от других систем органов невозместимы;
- 3) необратимое прекращение функционирования мозга равнозначно потере сознания навсегда;
- 4) с прекращением функционирования мозга организм утрачивает чувствительность;

21 Приказ Минздрава России от 25.12.2014 N908н «О Порядке установления диагноза смерти мозга человека» // Законы, кодексы и нормативно–правовые акты Российской Федерации. URL: <https://legalacts.ru/doc/prikaz-minzdrava-rossii-ot-25122014-n-908n>.

22 Постановление Правительства РФ от 20.09.2012 N950 «Об утверждении Правил определения момента смерти человека, в том числе критериев и процедуры установления смерти человека, Правил прекращения реанимационных мероприятий и формы протокола установления смерти человека» // Законы, кодексы и нормативно–правовые акты Российской Федерации. URL: <https://legalacts.ru/doc/postanovlenie-pravitelstva-rf-ot-20092012-n-950/#100031>.

- 5) с прекращением функционирования мозг не может больше выполнять свою интегрирующую функцию;
- 6) определение смерти на основе прекращения функционирования мозга есть всего лишь открытое признание истинной причины, лежащей в основе традиционной диагностики смерти по прекращению циркуляции крови²³.
- 7) выражение «физиологическая декапитация» по отношению к пациенту со смертью мозга не должно применяться, поскольку пациенты с диагнозом смерть мозга не обезглавлены²⁴.

Профессор Оксфордского университета Макмахан (философия морали), рассуждая на тему утраты функций мозга как целого, предлагает вниманию ряд спорных моментов:

- 1) положительное определение смерти головного мозга должно отражать либо потерю всех его функций, либо одной конкретной функции, либо потерю некоторого количества из них между одной и всеми остальными;
- 2) понимание смерти головного мозга как утраты всех его функций ведёт к тому, что многие ещё живые субъекты воспринимаются как мёртвые по этому критерию²⁵;
- 3) понимание смерти головного мозга как утраты какой-либо конкретной его функции ведёт к принятию того, что многие уже мёртвые субъекты расцениваются ещё живыми по этому критерию;
- 4) все, что находится между ними, является произвольным и поэтому неадекватным;
- 5) таким образом, нет адекватного определения смерти мозга²⁶.

23 Кэмпбелл А. Медицинская этика: учеб. пособие для вузов: [пер. с англ.] / А. Кэмпбелл, Г. Джиллетт, Г. Джонс; под ред. Ю. М. Лопухина, Б. Г. Юдина. М., 2010. С. 255.

24 Estol C. J. What is Not Brain Death: The Vegetative State and Movements in Brain Death // The Signs of Death: The Proceedings of the Working Group 11–12 September 2006 / ed. M. Sánchez Sorondo. Vatican City, 2007. P. 14.

25 В Великобритании смерть мозга отождествляется с прекращением функционирования одного лишь ствола (нижняя часть головного мозга, которая связана со спинным мозгом, отвечает за регулирование большинства автоматических функций организма, необходимых для жизни (дыхание, сердцебиение, кровяное давление, глотание), передаёт информацию от мозга к остальным частям тела, играет важную роль в основных функциях мозга, таких как сознание, осознание и движение) на том основании, что оно предсказывает скорое прекращение функционирования высших отделов мозга (см.: Brain stem death // National Health Service. URL: <http://www.nhs.uk/conditions/brain-death/Pages/Introduction.aspx>).

26 McMahan J. The Metaphysics of Brain Death // Bioethics. 1995. Vol. 9. P. 94–96.

Подобные размышления напоминают парадокс сорита. К примеру, миллион зёрен пшеницы — это куча зерна. Если убрать из неё одно зёрнышко, это всё равно куча зерна. Продолжая отнимать по одному зёрнышку, кучу всё равно можно назвать кучей и в итоге от неё останется лишь одно зёрнышко. И, следуя умозаключениям, это та же куча, только из одной песчинки. «–1 зёрнышко» не оказывает никакого влияния на итоговый результат, куча остаётся кучей. В конечном счёте отрицается понятие самой кучи²⁷. Из истинных предпосылок и, казалось бы, бесспорных умозаключений получается ложный вывод.

Строя свои рассуждения на перечисленных аргументах, Макмахан утверждает, что независимо от того, какой критерий применять для определения смерти, он сопряжён с представлением о времени начала жизни. Интуиция состоит в том, что оживление — это просто обратный процесс хода смерти. Если предположить, что прекращение работы мозга как целого необходимо для констатации смерти, то человека нельзя считать живым до тех пор, пока мозг не начнёт функционировать как целое (например, развитие новорождённого ребёнка). Примечательно, что немногие согласились бы с этим утверждением. Проблема заключается ещё и в том, что нет научных доказательств того, когда именно начинается сознание человека в процессе его развития. Как вообще воспринимать человека, временно потерявшего сознание: мёртвым или живым? Например, профессор Адриан Оуэн из Центра визуализации мозга им. Вольфсона (Кембридж), благодаря разработанной им уникальной методике, используя фМРТ²⁸, получил ответ от Скотта Рутли (находящегося в УВС в течение 10 лет) о том, что он не чувствует боли.

Макмахан согласен с тем, что определение смерти строится на понятии биологической смерти, что наиболее важно для клинической практики, но предлагает для определения момента смерти использовать критерий необратимой утраты сознания (когнитивный критерий), делая вывод о том, что постоянно потерявший сознание человек не является человеком и уже не имеет прав, он мертвец, поскольку:

27 Sorites Paradox // Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/sorites-paradox>.

28 фМРТ (функциональная магнитно-резонансная томография) — метод диагностики активности головного мозга в реальном времени, отражающая поток обогащенной кислородом крови в мозге. Испытуемого просили представить, как он играет в теннис или ходит вокруг своего дома. При этом сканер регистрировал активность мозга пациента. Хотя подобные случаи редки, они показывают, что, по крайней мере, некоторые из таких пациентов могут находиться в состоянии минимального сознания. Этот метод также можно использовать для общения с пациентами, предлагая им представить различные действия для «да» и «нет», а ответы будут выводиться на сканер.

- 1) для человека необратимая утрата способности сознания влечёт за собой утрату того, что существенно для его жизни;
- 2) для людей утрата того, что существенно для их жизни, является необходимым и достаточным условием для констатации смерти;
- 3) следовательно, для человека необратимая утрата способности к осознанию является достаточным условием для констатации смерти человека.

Следует отметить, что чем быстрее констатируется смерть²⁹, тем быстрее признается, что дальнейшее лечение бесполезно, вследствие этого становится возможным высвободить персонал, который его проводит, используемые препараты и оборудование, весьма дорогостоящие и дефицитные. Главный вопрос, возникающий в связи с этим, звучит следующим образом: «Действительно ли такие пациенты желают продления жизни, которое могут дать технологии, поддерживая лишь работу органов тела, в то время как человек уже не осознает, что значит для него продолжение жизни как таковой?» В таком состоянии пациент не способен радоваться человеческому общению, строить планы и совершать нравственные поступки, не может разделять с окружающими свои переживания по поводу религии или эстетики, не способен действовать рационально.

Основную трудность представляет понимание феномена устойчивого вегетативного состояния (УВС), главной чертой которого является полное и необратимое прекращение функционирования всего мозга при полном отсутствии сознания и реагирования на внешние стимулы (включая болевые), отсутствует движение век и утрачены стволовые рефлексы (реакция зрачка на свет, роговичный рефлекс, тепловая реакция на вестибулярную стимуляцию, рефлкторный кашель), в крови

29 Следует различать виды смерти. Клиническая смерть означает отсутствие видимых признаков жизни, угасание функций центральной нервной системы, но с сохранением обменных процессов в тканях (обратимость). Биологическая смерть, напротив, означает, что восстановление жизненных функций невозможно (необратимость). Такое понятие как «клиническая смерть» отсылает к онтологической проблеме: в какой степени следует признавать факт существования смерти? Не представляет ли она лишь форму перехода живого в мертвое как результат естественной полной остановки биологических и физиологических процессов жизнедеятельности организма? С этой позиции можно сказать, что смерть существует как переход одного качественного состояния в другое, а клиническая смерть, таким образом, является той формой существования, где проходит грань между бытием и небытием живого, причём, обратимость выступает её главной специфической особенностью.

определяется гиперкапния (избыточное содержание двуокиси углерода)³⁰. В качестве подтверждающих тестов были рекомендованы дополнительные критерии — гладкая линия на электроэнцефалограмме (ЭЭГ)³¹ и отсутствие циркуляции крови в мозге. После подтверждения смерти мозга все меры искусственного жизнеобеспечения прекращаются. У такого пациента могут наблюдаться рефлекторное выгибание спины, повороты шеи, повышение тонуса мышц ног и сгибание верхних конечностей (т. н. знаки Лазаря).

Первыми, кто применил в 1972 г. термин устойчивое вегетативное состояние (УВС), были клиницисты Брайан Дженнет (Шотландия) и Фред Плам (США)³². В настоящее время в европейской клинической практике используют новое название для вегетативного состояния — «синдром нечувствительного бодрствования», что связано с проблемой прав этих уязвимых пациентов и некорректным названием их растительноподобными. Многие клиницисты чувствуют себя некомфортно, когда речь идёт о таких пациентах. В самом деле, в ситуациях неформального общения, на медийных площадках, СМИ высказывания о таких пациентах зачастую носят уничижительный оттенок, в то время как представляется неэтичным называть их растительноподобными, что способствовало росту движений в защиту их прав со стороны некоторых политических и религиозных групп Европы. Более того, с момента первого описания УВС, проведённого более 40 лет назад, функциональные нейровизуализационные технологии показали, что врачу, прежде чем делать заявления о наличии у некоторых пациентов серьёзных подозрений об отсутствии поведенческих реакций на речь, следует проявлять осторожность. Следует учитывать эти опасения, относительно отрицательных ассоциаций, присущих термину «вегетативное состояние», а также диагностических ошибок и их возможного влияния на лечение и уход за этими пациентами, которые иногда не восстанавливают поведенческие признаки сознания, но часто возвращаются к состоянию минимального сознания (СМС)³³.

Впервые диагностические критерии СМС были сформулированы в 2002 г. рабочей группой нейропсихологов Aspen (США) и включали следующие явно различимые свидетельства осознания себя и окружающей

30 Кэмпбелл А. Медицинская этика. С. 263.

31 Энцефалограмма — (от греч. ἐγκέφαλος — «головной мозг» + γράφω — «пишу») — графическое изображение, получаемое при исследовании активности головного мозга.

32 Post S. G. Encyclopedia of Bioethics. New York, 2004. P. 602.

33 Laureys S., Cohadon F., Lavrijsen J. Unresponsive Wakefulness Syndrome: A New Name for the Vegetative State or Apallic Syndrome // BioMedCentral Medicine. 2010. Vol. 8. P. 68.

среды, устойчиво воспроизводимые пациентом: выполнение простых вербальных команд, вербальный односложный ответ (да/нет, независимо от точности), жестикуляция, осознанная вербализация³⁴. В таком состоянии человек может вступать в зрительный контакт, хватать предметы и выполнять стереотипные инструкции или давать ответы одним и тем же словом на заданные вопросы. Как УВС, так и СМС могут иметь либо временный, либо постоянный характер, а физикального обследования зачастую бывает недостаточно для определения границы между ними, что может привести к упущению признаков сознания и постановке ложно-положительного диагноза.

Таким образом, люди, находящиеся в УВС, не считаются находящимися в сознании. Но имеют ли такие пациенты право на жизнь? Рассмотрим два примера, иллюстрирующих эту проблему.

15 апреля 1989 г. было принято решение палаты лордов по делу Энтони Блэнда, который оказался в УВС после трагедии на футбольном стадионе Хиллсборо. Спустя 3,5 года палата лордов признала, что поддержание существования Блэнда не является соблюдением его лучших интересов, и было принято решение прекратить введение воды и пищи, указав на то, что если диагноз УВС поставлен с определённой уверенностью, то не будет противозаконным прекращение использования искусственных средств поддержания жизни, в частности, назогастрального зонда. Однако необходимо отметить, что каждый из аналогичных случаев требует отдельного судебного решения³⁵.

Второй трагический случай произошёл в 1990 г. с Терри Шайво³⁶, которая из-за анорексии³⁷, вызвавшей калийный дисбаланс и приведший к инфаркту, впала в УВС. Её муж считал, что Терри ни за что не захотела бы жить в таком состоянии и поэтому меры искусственного жизнеобеспечения должны быть прекращены. Родители жены настаивали на обратном, что привело к жестокому судебному разбирательству, продлившемуся 7 лет, в течение которых система жизнеобеспечения перезапускалась дважды. В 2003 г. губернатором

34 Giacino J. T., Ashwal S., Childs N. The Minimally Conscious State. Definition and Diagnostic Criteria // *Neurology*. 2002. Vol. 58. P. 349–353.

35 Кэмпбелл А. Медицинская этика... С. 265.

36 См.: «Terri Schiavo footage just a few years before her death» (реж. Gordon Watts, 2011). URL: <https://www.youtube.com/watch?v=P7fulbiC7Co>.

37 Анорексия – (греч. α- – без-, не-, ὄρεξις – позыв к еде) – синдром, заключающийся в полном отсутствии аппетита при объективной потребности организма в питании, который сопровождается большинством метаболических заболеваний, инфекций, болезней пищеварительной системы, в частности паразитарных инфекций.

штата Флориды был подписан специальный указ, по которому жизнь Терри продолжилась. Лишь в 2005 г. федеральный суд поддержал исходное решение прекратить введение воды и пищи, после чего пациентка скончалась через 13 дней³⁸.

Такое состояние как кома характеризуется отсутствием у человека сознания и минимальной мозговой активностью. Оно может быть вызвано черепно-мозговой травмой, отравлением, передозировкой наркотиков, воспалением головного мозга в результате инфекции или опухолью. Люди, страдающие сахарным диабетом, могут впасть в кому из-за внезапного понижения уровня глюкозы в крови (гипогликемия) или наоборот её повышения (гипергликемия). Глаза коматозных пациентов закрыты, они невосприимчивы к событиям окружающей среды, не реагируют на звук и боль, не способны общаться, самостоятельно совершать осознанные движения. Иногда у таких пациентов наблюдается проявление рефлексов кашля и глотания. Они могут самостоятельно дышать, хотя некоторые из них нуждаются в ИВЛ. Со временем у человека в коме может начать постепенно восстанавливаться сознание. Некоторые приходят в сознание через несколько недель, в то время как другие, наоборот, переходят в УВС или СМС (состояние минимального сознания), что в долгосрочной перспективе требует массажа, пассивной гимнастики, энтерального питания и проведения мер по профилактике пролежней.

Для определения степени нарушения сознания и тяжести комы в клинической практике используется шкала ком Глазго, которая позволяет объективно оценить состояние сознания пациента, избежать расплывчатых результатов и чрезмерно оптимистичных прогнозов, а также одноименная шкала исходов комы (смерть, УВС, тяжёлая инвалидность, умеренная инвалидность и восстановление)³⁹, которую впервые опубликовали в 1974 г. неврологи Дженнет и Тисдейл из Университета Глазго (Великобритания)⁴⁰. Шкала позволяет быстро и эффективно оценить уровень сознания пациента по трём категориям: открытие глаз, движения и способность говорить. Общий балл (от 3 — глубокая кома, до 15 — ясное сознание) рассчитывается путём суммирования баллов из соответствующих категорий. У большинства людей в коме общая сумма баллов равна 8.

38 *Pence G.* Classic Cases in Medical Ethics: Accounts of the Cases and Issues that Shaped and Define Medical Ethics. New York, 2008. P. 32–35.

39 *Jennet B., Bond M.* Assessment of Outcome after Severe Brain Damage // *The Lancet*. 1975. Vol. 1. P. 480–484.

40 *Jennet B., Teasdale G.* Assessment of Coma and Impaired Consciousness. A Practical Scale // *The Lancet*. 1974. Vol. 304. P. 81–84.

Профессор Стивен Лорис из бельгийской научной группы по изучению комы, занимающейся поиском нейрофизиологических коррелятов сознания человека, используя неинвазивный метод диффузионно-тензорной томографии (дМРТ), основанный на регистрации диффузии молекул воды в биологических тканях, после визуализации активности головного мозга пациентки, находившейся в течение 19 лет в коме, пришёл к заключению о том, что стимулирование основных чувств — осязания, слуха, зрения и обоняния потенциально могут помочь человеку выйти из комы, подтвердив своё предположение спустя 18 месяцев при повторном обследовании пациентки, зарегистрировав положительные функциональные изменения в белом веществе её головного мозга⁴¹.

Восстановление от комы — постепенный процесс, включающий последовательные стадии открывания глаз, реакцию на болевые раздражители и, наконец, реакцию на речь. Степень восстановления сознания оценивается с помощью ряда вопросов, направленных на выявление осознанного понимания себя самого, времени, места и пространства: «Как вас зовут?», «Какой сегодня день недели?», «Что Вы помните до момента аварии?». По мере восстановления сознания ответы становятся всё более точными и понятными. Если пациент находится в коме в течение 12 месяцев после черепно-мозговой травмы или 6 месяцев после нетравматического повреждения мозга, то его состояние классифицируется как УВС.

Человек, находящийся в коме ещё жив, но не проявляет признаков сознания. В такой ситуации смерть не может быть диагностирована ни с помощью неврологического критерия (т. е. смерти мозга), ни кардиореспираторного. Когнитивный критерий определения смерти, предложенный профессором философии морали МакМахэном, также не применим в данной ситуации, поскольку пациенты в коме, благодаря интенсивной реабилитации, приносящей пользу и возврат значимых функций на всех уровнях активности мозга, всё же способны к «пробуждению» и выздоровление возможно.

Подведём итог. Жизнь человека можно считать закончившейся после констатации смерти мозга, несмотря на иллюзию того, что он ещё жив и может поддерживаться искусственными мерами в течение некоторого периода времени. Медицина, философия и религия едины в вопросе понимания смерти. Дефиниция понятия «смерть» — это

41 *Laureys S., Schiff N. D., Owen A. M. Coma Science: Clinical and Ethical Implications — Progress in Brain Research. New York, 2009. P. 404.*

одно, определение критериев, по которым можно подтвердить её наступление — совсем другое. Критерии дают определение понятия, играя практическую роль, помогая врачам и юристам определить, когда именно наступила смерть, разделив мгновения, когда человек ещё умирает и когда он уже умер. К традиционным медицинским критериям констатации смерти: прекращение сердечной деятельности, остановка дыхания и утрата всех функций центральной нервной системы, добавлен ещё один — смерть мозга. Последний позволяет решить проблему бесперспективного искусственного поддержания жизни пациентов со смертью мозга и предоставить легитимную возможность получения органов для трансплантации. Смерть мозга является гораздо более определенным диагнозом, чем констатация смерти по кардиопульмонарному критерию. Критерий «смерть мозга» стал не только медицинским, но и этическим дозволением использовать биоматериал человека. В настоящее время отсутствует единый концептуальный базис концепции смерти мозга человека, многочисленные претензии к данному диагнозу на практике (даже под прикрытием благородных целей развития трансплантологии) приводят к удивительному парадоксу: умозрительный пациент, виртуально находящийся в больницах разных государств в один и тот же момент может восприниматься где-то живым, где-то ещё находящимся на стадии умирания, а где-то уже частью другого человека.

Применение перспективных методов коммуникации «мозг-компьютер», позволяющих получать как вербальные, так и невербальные ответы, является важной вехой в процессе понимания проблемы сознания. Когнитивный критерий определения смерти, хотя и не является принятым в клинической практике, на сегодняшний день является самым радикальным и может привести к активной эвтаназии недееспособных пациентов, а рассуждения о нём далеко отстоят от реальной клинической практики, во время которой философствовать зачастую не приходится, а от врача требуются чёткие конкретные действия. Более того, на сегодняшний день не существует единого унифицированного метода, позволяющего определить, находится человек в сознании или нет. До сих пор среди философов, а тем более среди рядовых людей, нет согласия в том, что такое сознание и что такое личность. Следовательно, на основе этих понятий нельзя построить ни такого определения, ни такого критерия смерти, которые понимались бы всеми одинаково.

С православной точки зрения, после констатации смерти мозга сознание, являющееся функцией души, не исчезает бесследно в небытии,

но душа лишается лишь возможности реализовываться в окружающем мире. Человек вступает в диалог с Богом как уникальная, неповторимая личность со своими переживаниями, молитвами, радостями и страданиями, в чём отражается кардинальное отличие православной антропологии от научно–материалистической. Православная и католическая позиция предоставляют врачам констатировать смерть, оставляя за собой право напутствия тяжелобольных и умирающих через таинства Евхаристии и Соборования до момента вступления человека в вечность.

Специалисты и общественные деятели, политики и духовенство, принимавшие активное участие в дискуссиях общества на данную тему, способствовали актуализации практических проблем: совершенствования диагностики, унификации терминологии, выработки единых международных критериев и стандартов. В то же время следует констатировать, что наше общество в целом не подготовлено к восприятию идей донорства и трансплантации. Для многих людей смерть всё ещё ассоциируется с остановкой сердца, и такой критерий принимается огромной частью общества, пренебрегать которым представляется аморальным. Хотя критерий смерти мозга и принят в медицинской практике как основополагающий на сегодняшний день, не всё общество однозначно принимают его, что обусловлено традиционным представлением людей о сердце как органе, без которого жизнь человека невозможна. Реальный факт констатации смерти, основанный на медицинских и юридических критериях, до сих пор остаётся сугубо социальным понятием, имеющим в основе культурные и религиозные убеждения. Само выражение «смерть мозга» применяется именно для того, чтобы доступно объяснить, почему о человеке, который находится на искусственном жизнеобеспечении, говорят, что он мёртв: при наступлении смерти мозга пациент необратимо утрачивает способность души проявлять в материальном мире свою деятельность.

Клиницист может более или менее достоверно охарактеризовать, что происходит с человеком на уровне органов, тканей, клеток, молекул, однако такой подход не даст ответа на вопрос о том, что происходит с человеком как таковым. Данный факт говорит о необходимости сотрудничества с представителями широкого круга гуманитарных специальностей для осмысления результатов научно–технического прогресса.

Библиография

- Закон РФ от 22.12.1992 N4180–1 (ред. от 23.05.2016) «О трансплантации органов и (или) тканей человека» // Законы, кодексы и нормативно–правовые акты Российской Федерации [Электронный ресурс]. URL: <https://legalacts.ru/doc/zakon-rf-ot-22121992-n-4180-1-o> (дата обращения: 15.04.2019).
- Кэмпбелл А. Медицинская этика: учеб. пособие для вузов: [пер. с англ.] / А. Кэмпбелл, Г. Джиллетт, Г. Джонс; под ред. Ю. М. Лопухина, Б. Г. Юдина. М.: ГЭОТАР–Медиа, 2010.
- Постановление Правительства РФ от 20.09.2012 N950 «Об утверждении Правил определения момента смерти человека, в том числе критериев и процедуры установления смерти человека, Правил прекращения реанимационных мероприятий и формы протокола установления смерти человека» // Законы, кодексы и нормативно–правовые акты Российской Федерации [Электронный ресурс]. URL: <https://legalacts.ru/doc/postanovlenie-pravitelstva-rf-ot-20092012-n-950/#100031> (дата обращения: 15.04.2019).
- Приказ Минздрава России от 25.12.2014 N908н «О Порядке установления диагноза смерти мозга человека» // Законы, кодексы и нормативно–правовые акты Российской Федерации [Электронный ресурс]. URL: <https://legalacts.ru/doc/prikaz-minzdrava-rossii-ot-25122014-n-908n/> (дата обращения: 15.04.2019).
- Резник О. Н. Асистолические доноры: хирургическая тактика и оптимизация противошоковой защиты почек: автореф. дис. на соиск. учен. степени канд. мед. наук. М., 2004.
- Силуянова И. В. Биомедицинская этика: учебник и практикум для академического бакалавриата. М.: Изд–во Юрайт, 2016.
- Akinlolu O. O., Emond J. C., McGowan J. J. Organ Donation and Utilization in the USA // American Journal of Transplantation. 2004. Vol. 4. P. 27–37.
- Bernat J. L. How do Physicians Prove Irreversibility in the Determination of Death? // The Signs of Death: The Proceedings of the Working Group 11–12 September 2006 / ed. M. Sánchez Sorondo. Vatican City: Pontifical Academy of Sciences, 2007. P. 159–176.
- Browne A. The Ethics of Organ Donation After Cardiocirculatory Death: Do the Guidelines of the Canadian Council for Donation and Transplantation Measure Up? // Open Medicine. 2010. Vol. 4 (2). P. 129–133.
- Cooperation Within ET // Eurotransplant International Foundation [Электронный ресурс]. URL: http://www.eurotransplant.org/cms/index.php?page=cooperation_brief (дата обращения: 22.03.2019).
- Daroff R. B. The Historical Evolution of Brain Death from Former Definitions of Death: The Harvard Criteria to the Present // The Signs of Death: The Proceedings of the Working Group 11–12 September 2006 / ed. M. Sánchez Sorondo. Vatican City: Pontifical Academy of Sciences, 2007. P. 217–221.
- Ellich M., Yu D. The Benefits of Pre-Surgery Education // GALLUP [Электронный ресурс]. URL: <http://www.gallup.com/businessjournal/183317/benefits-pre-surgery-education.aspx> (дата обращения: 10.04.2019).

- Estol C. J.* What is Not Brain Death: The Vegetative State and Movements in Brain Death // *The Signs of Death: The Proceedings of the Working Group 11–12 September 2006* / ed. M. Sánchez Sorondo. Vatican City: Pontifical Academy of Sciences, 2007. P. 3–17.
- Giacino J. T., Ashwal S., Childs N.* The Minimally Conscious State. Definition and Diagnostic Criteria // *Neurology*. 2002. Vol. 58. P. 349–353.
- Institute of Medicine. Division of Health Care Services. Committee on Non–Heart–Beating Transplantation: The Scientific and Ethical Basis for Practice and Protocols. Washington (DC): U. S. National Academy Press, 2000.
- Jennet B., Bond M.* Assessment of Outcome after Severe Brain Damage // *The Lancet*. 1975. Vol. 1. P. 480–484.
- Jennet B., Teasdale G.* Assessment of Coma and Impaired Consciousness. A Practical Scale // *The Lancet*. 1974. Vol. 304. P. 81–84.
- Kämäräinen A., Virkkunen I., Holopainen L.* Spontaneous Defibrillation after Cessation of Resuscitation in Out–Of–Hospital Cardiac Arrest: A Case of Lazarus Phenomenon // *Resuscitation*. 2007. Vol. 75. P. 543–546.
- Laureys S., Cohadon F., Lavrijsen J.* Unresponsive Wakefulness Syndrome: A New Name for the Vegetative State or Apallic Syndrome // *BioMedCentral Medicine*. 2010. Vol. 8. P. 68–72.
- Laureys S., Schiff N. D., Owen A. M.* Coma Science: Clinical and Ethical Implications – Progress in Brain Research. New York: Elsevier, 2009.
- Maleck W. H., Piper S. N.* Recovery after Discontinuation of Cardiopulmonary Resuscitation (“Lazarus Phenomenon”) // *Anesthesiology*. 1999. Vol. 91. P. 584–585.
- McMahan J.* The Metaphysics of Brain Death // *Bioethics*. 1995. Vol. 9. P. 94–96.
- Menikoff J.* Doubts about death: the silence of the Institute of Medicine // *Journal of Law, Medicine and Ethics*. 1998. Vol. 26. P. 157–165.
- Pence G.* Classic Cases in Medical Ethics: Accounts of the Cases and Issues that Shaped and Define Medical Ethics. New York: McGraw–Hill, 2008.
- Post S. G.* Encyclopedia of Bioethics. New York: Macmillan Reference, 2004.
- Sorites Paradox // *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [Электронный ресурс]. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/sorites-paradox/> (Дата обращения: 16.04.2019).
- «Terri Schiavo footage just a few years before her death» (реж. Gordon Watts, 2011). [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=P7fulbiC7Co> (Дата обращения: 20.04.2019).

Human Death or Brain Death? A Christian View. Part II. The Problem of the Death Criterion

Hieromonk Damian (Voronov)

MA student of Moscow Theological Academy

Secretary of the Theological Department of Moscow Theological Academy

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

energizerprogrez@gmail.com

For citation: Damian (Voronov), hieromonk. "Human Death or Brain Death? A Christian View. Part II. The problem of the death criterion". *Theological Herald*, vol. 33, no. 2, 2019, pp. 75–96 (In Russian). doi: 10.31802/2500-1450-2019-33-49-60

Abstract. The second part of the article is devoted to analyzing the fundamental ethical and ideological problems of medical ethics, which are reflected in a physician's attitude to the issues of life and death, thereby actualizing the problems of transplantology. The main provision of key international documents concerning the application of scientific and technological achievements in the field of biology and medicine are: the protection of the dignity and individual integrity of the person, guaranteed to all, without exception; the respect for the integrity of the person and other rights and fundamental freedoms. The problem in question directly affects the rights, freedoms and dignity of the person. The human right to life, perceived as the highest value and encompassing all stages of earthly existence, as a rule, is not disputed by society and is not in doubt. Total technologization raises new questions about the human right to freely dispose of not only his life, but also death. In addition to the ethical assessment of the human right to life, the author gives a Christian assessment of such a final phase of human existence as dying, in connection with which the problem of establishing the boundaries of life and death is catalyzed due to the fact that this problem in particular is the particular focus of humanistic scrutiny of the modern pragmatic health system.

Keywords: ethics, bioethics, transplantology, consciousness, brain functions, medical psychology, the meaning of life and death, artificial maintenance of life, the criterion of human death.

References

- Akinlolu, O. O., Emond, J. C., McGowan, J. J. "Organ Donation and Utilization in the USA". *American Journal of Transplantation*, vol. 4, 2004, pp. 27–37.
- Bernat, J. L. "How do Physicians Prove Irreversibility in the Determination of Death?". *The Signs of Death: The Proceedings of the Working Group 11–12 September 2006*, edited by M. Sánchez Sorondo, Vatican City: Pontifical Academy of Sciences, 2007, pp. 159–176.
- Browne, A. "The Ethics of Organ Donation After Cardiocirculatory Death: Do the Guidelines of the Canadian Council for Donation and Transplantation Measure Up?" *Open Medicine*, vol. 4 (2), 2010, pp. 129–133.
- "Cooperation within ET". *Eurotransplant International Foundation*, www.eurotransplant.org/cms/index.php?page=cooperation_brief. Accessed 22 Mar. 2019.

- Daroff, R. B. "The Historical Evolution of Brain Death from Former Definitions of Death: The Harvard Criteria to the Present". *The Signs of Death: The Proceedings of the Working Group 11–12 September 2006*, edited by M. Sánchez Sorondo, Vatican City, Pontifical Academy of Sciences, 2007, pp. 217–221.
- Ellrich, M., Iu, D. "The Benefits of Pre-Surgery Education". *GALLUP*, 20 May 2015, <http://gallup.com/businessjournal/183317/benefits-pre-surgery-education.aspx>. Accessed 10 Apr. 2019.
- Estol, C. J. "What is Not Brain Death: The Vegetative State and Movements in Brain Death". *The Signs of Death: The Proceedings of the Working Group 11–12 September 2006*, edited by M. Sánchez Sorondo, Vatican City, Pontifical Academy of Sciences, 2007, pp. 3–17.
- Giacino, J. T., Ashwal, S., Childs, N. "The Minimally Conscious State. Definition and Diagnostic Criteria". *Neurology*, vol. 58, 2002, pp. 349–353.
- Institute of Medicine. Division of Health Care Services. Committee on Non-Heart-Beating Transplantation: The Scientific and Ethical Basis for Practice and Protocols*. Washington (DC), U. S. National Academy Press, 2000.
- Jennet, B., Bond, M. "Assessment of Outcome after Severe Brain Damage". *The Lancet*, vol. 1, 1975, pp. 480–484.
- Jennet, B., Teasdale, G. "Assessment of Coma and Impaired Consciousness. A Practical Scale". *The Lancet*, vol. 304, 1974, pp. 81–84.
- Kämäräinen, A., Virkkunen, I., Holopainen, L. "Spontaneous Defibrillation after Cessation of Resuscitation in Out-Of-Hospital Cardiac Arrest: A Case of Lazarus Phenomenon". *Resuscitation*, vol. 75, 2007, pp. 543–546.
- Kempbell, A. *Meditsinskaia ètika [Medical Ethics]*. Edited by Iu. M. Lopuhina, B. G. Iudina, Moscow, GEOTAR–Media, 2010. (In Russian)
- Laureys, S., Cohadon, F., Lavrijssen, J. "Unresponsive Wakefulness Syndrome: A New Name for the Vegetative State or Apallic Syndrome". *BioMedCentral Medicine*, vol. 8, 2010, pp. 68–72.
- Laureys, S., Schiff, N. D., Owen, A. M. *Coma Science: Clinical and Ethical Implications – Progress in Brain Research*. New York, Elsevier, 2009.
- Maleck, W. H., Piper, S. N. "Recovery after Discontinuation of Cardiopulmonary Resuscitation ('Lazarus Phenomenon')". *Anesthesiology*, vol. 91, 1999, pp. 584–585.
- McMahan, J. "The Metaphysics of Brain Death". *Bioethics*, vol. 9, 1995, pp. 94–96.
- Menikoff, J. "Doubts about death: the silence of the Institute of Medicine". *Journal of Law, Medicine and Ethics*, vol. 26, 1998, pp. 157–165.
- Post, S. G. *Encyclopedia of Bioethics*. New York, Macmillan Reference, 2004.
- "Postanovlenie Pravitel'stva RF ot 20.09.2012 № 950 'Ob utverzhdenii Pravil opredeleniia momenta smerti cheloveka, v tom chisle kriteriev i protsedury ustanovleniia smerti cheloveka, Pravil prekrashcheniia reanimatsionnykh meropriiatii i formy protokola ustanovleniia smerti cheloveka'" ["Order of the Government of the Russian Federation of 20.09.2012 No. 950 'On the Approval of the Rules of Determination of the Moment of Death of a Person, Including the Criteria and Procedures of Establishment of Death of a Person, Rules of the Termination of Resuscitation Measures and the Form of the Protocol of Establishing the Death of a Person'"]. *Zakony, kodeksy i normativno-pravovye akty Rossiiskoi Federatsii [The Laws, Codes and Legal Acts of the Russian Federation]*,

- <https://legalacts.ru/doc/postanovlenie-pravitelstva-rf-ot-20092012-n-950/#100031>. Accessed 15 Apr. 2019. (In Russian)
- “Prikaz Minzdrava Rossii ot 25.12.2014 № 908n ‘O Poriadke ustanovleniia diagnoza smerti mozga cheloveka’” [“The order of the MoH of Russia from 25.12.2014 No. 908n ‘On the Procedure for the Diagnosis of a Person’s Brain Death’”]. *Zakony, kodeksy i normativno-pravovye akty Rossiiskoi Federatsii* [The Laws, Codes and Legal Acts of the Russian Federation], <https://legalacts.ru/doc/prikaz-minzdrava-rossii-ot-25122014-n-908n/>. Accessed 15 Apr. 2019. (In Russian)
- Reznik, O. N. *Asistolicheskie donory: khirurgicheskaia taktika i optimizatsiia protivoishemicheskoi zashchity pochek* [Assistological Donors: Surgical Approach and Optimization of Anti-Ischemic Protection of the Kidneys], Moscow, 2004. (In Russian)
- Silujanova, I. V. *Biomeditsinskaia ètika* [Biomedical Ethics]. Moscow, Iuraït, 2016. (In Russian)
- “Sorites Paradox”. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 17 Jan. 1997. <https://plato.stanford.edu/entries/sorites-paradox/>. Accessed 16 Apr. 2019.
- Watts, Gordon, producer. *Terri Schiavo Footage Just a Few Years Before Her Death*. 2011, <https://www.youtube.com/watch?v=P7fulbiC7Co>. Accessed 14 Apr. 2019.
- “Zakon RF ot 22.12.1992 № 4180–1 (red. ot 23.05.2016) ‘O transplantatsii organov i (ili) tkanei cheloveka’” [“The Law of the Russian Federation Dated 22.12.1992 No. 4180–1 (ed. by 23.05.2016) ‘About Transplantation of Bodies and (or) Fabrics of the Person’”]. *Zakony, kodeksy i normativno-pravovye akty Rossiiskoi Federatsii* [The Laws, Codes and Legal Acts of the Russian Federation], <https://legalacts.ru/doc/zakon-rf-ot-22121992-n-4180-1-o>. Accessed 15 Apr. 2019. (In Russian)

ЕСТЕСТВЕННО-НАУЧНАЯ АПОЛОГЕТИКА
НОМО NEANDERTHALENSIS
(НЕАНДЕРТАЛЕЦ) В СВЕТЕ
СОВРЕМЕННЫХ ДАННЫХ
ПАЛЕОАНТРОПОЛОГИИ:
ЕСТЕСТВЕННО-НАУЧНОЕ И БИБЛЕЙСКО-
БОГОСЛОВСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ¹

Протоиерей Олег Мумриков

кандидат богословия
доцент кафедры библеистики Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
доцент Православного Свято-Тихоновского
Гуманитарного университета
127051, Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1
omumrikov@yandex.ru

Илья Алексеевич Беломытцев

магистрант Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
iljyab@gmail.com

Для цитирования: Мумриков О. А., прот., Беломытцев И. А. Homo neanderthalensis (неандерталец) в свете современных данных палеоантропологии: естественно-научное и библейско-богословское осмысление // Богословский вестник. 2019. Т. 33. № 2. С. 97–126. doi: 10.31802/2500-1450-2019-33-61-79

Аннотация

УДК 239 (572.1/4)

Homo neanderthalensis (человек неандертальский) — название ископаемой группы гоминид, населявшей значительную часть Евразии в период от 28 до 300 тысяч лет назад. Согласно данным современной науки, неандертальцы не были непосредственными предшественниками современных людей, а сосуществовали длительное время одновременно с homo sapiens. При этом результаты ряда исследований свидетельствуют о том, что неандертальцы могли быть полноценными людьми, мало в чём уступавшими человеку современного анатомического типа. Вопрос о том, являются ли неандертальцы тупиковой ветвью эволюции, животным-гоминидом, альтернативным видом человека или кем-либо ещё остаётся в настоящее время открытым и подразумевает всестороннее, междисциплинарное обсуждение. В настоящей статье рассмотрен вопрос о статусе неандертальца в контексте библейско-святоотеческого учения о происхождении человека: изложены основные данные об антропогенезе, рассмотрены их различные интерпретации, предложены оценки с точки зрения православной антропологии.

Ключевые слова: естественно-научная апологетика, происхождение человека, антропогенез, неандерталец, человек разумный, средний палеолит, мустье, погребения, искусство.

1 При подготовке данной статьи были использованы материалы, опубликованные ранее прот. Олегом Мумриковым в статье «Загадка неандертальского человека» (портал «Богослов.ру», 2011 г.), дополненные результатами новейших исследований.

1. Homo neanderthalensis как биологический вид

Homo neanderthalensis (неандерталец) — наиболее загадочная и интересная с точки зрения разнообразия возможных интерпретаций, в том числе библейских, группа древних антропоидов. Видовое название неандертальцев связано с первой широко известной находкой в известняковом гроте долины Неандерталь (Дюссельдорф, Германия), сделанной в 1856 г.

Неандертальцы населяли практически всю территорию Европы, а также были распространены и за её пределами. Останки неандертальцев обнаружены в Северной Африке, на Ближнем Востоке, в Юго-Западной и Центральной Азии и на юге Сибири. Неандерталец как вид начал формироваться около 300–400 тысяч лет назад в Европе на базе популяции обитавших там гейдельбергских людей², при этом генетическая линия этого вида имеет глубокие африканские корни. Временной отрезок от 130 до 150 тысяч лет назад является общепринятой точкой отсчёта времени существования «классического», европейского неандертальца, хотя отдельные исследователи называют и более ранний срок — от 250 до 300 тысяч лет назад, расширяя границы таксона и включая в него ряд переходных форм³. Последние следы своего существования неандерталец оставил 28 тысяч лет назад, однако есть свидетельства, что в Крыму этот вид мог жить и 20–18 тысяч лет назад⁴, таким образом длительное время неандертальцы сосуществовали с человеком современного анатомического типа, причём на протяжении последних 10–20 тысяч лет виды разделяли общую среду обитания. Согласно археологической периодизации, время жизни неандертальцев относится к периоду среднего палеолита.

Анатомическое строение неандертальца можно охарактеризовать следующим образом: средний рост (155–170 см), вес до 70 кг, объем мозга 1350–1700 см³, наличие совершенного прямохождения, крупной удлинённой головы, короткого туловища и массивных конечностей с развитой мускулатурой, при этом общее строение скелета сходно со строением скелета современного человека. Для черепа неандертальца характерно наличие так называемых архаичных черт: мощных

2 См.: Дробышевский С. В. Предшественники. Предки? Часть V: «Палеоантропы». М., 2006. С. 42.

3 См.: Вишняцкий Л. Б. Неандертальцы — какими они были и почему их не стало // *Stratum Plus*. 2010. Вып. 1. С. 50.

4 См.: Аникович М. В., Анисюткин Н. К., Вишняцкий Л. Б. Узловые проблемы перехода к верхнему палеолиту в Евразии. СПб.: Нестор-История, 2007. С. 286.



РИС. 1. РЕКОНСТРУКЦИЯ ЧЕРЕПА НОМО SAPIENS (СЛЕВА)
И НОМО NEANDERTHALENSIS (СПРАВА)

надглазничных валиков, покатога лба, чётко выраженного затылочного бугра, мощной нижней челюсти без- или со слегка намеченным подбородочным выступом. Широкая лицевая часть с крупным плоским или выступающим носом сильно выдвинута вперёд. Кисть анатомически расценивается как целиком человеческая, но способная главным образом к манипуляциям, требующим больших силовых затрат. Коренастые, со сравнительно короткими конечностями, неандертальцы довольно близки к облику современных северных народов. Неандертальцы во многом были схожи с современным морфологическим типом людей: осанкой, строением ступни, кисти, объёмом мозга, хотя и имели более грубые черты лица.

Подробный анализ эндокранов⁵ неандертальцев и человека современного типа был проведён антропологом С. В. Дробышевским, в результате чего он пришёл к следующему выводу: «Мозг палеоантропов отличался от мозга современного человека, вероятно, бóльшим развитием подкорковых центров подсознательного контроля за эмоциями и памятью, но вместе с тем меньшим сознательным контролем за этими же функциями. Важно также отставание палеоантропов от современного человека в плане возможностей контроля и координации движений. Весьма вероятно существование речи, поскольку рельеф в области поля

5 Эндокран — рельеф на внутренней стороне черепной коробки, отражающий рисунок крупных борозд и извилин головного мозга.

Брока достигал значительных размеров»⁶. Отметим, что и в строении мозга сапиенсов вплоть до времени 25–30 тысяч лет назад наблюдается большое количество архаичных черт. А. В. Марков отмечает:

«Сейчас практически все эксперты сходятся на том, что если неандертальцы и уступали сапиенсам по каким-то генетически обусловленным параметрам интеллекта, то это различие было очень небольшим, очень тонким, может быть, едва заметным... Вопрос о наличии у сапиенсов генетически обусловленных интеллектуальных преимуществ перед неандертальцами является крайне спорным»⁷.

Видовой статус неандертальца, связь неандертальца с человеком современного типа — его возникновением, становлением и жизнедеятельностью — является одним из дискуссионных вопросов, по которому специалисты не пришли к единому мнению: невозможность проверки основного, репродуктивного, критерия биологического вида (то есть способности оставлять плодовитое потомство) не позволяет однозначно разрешить эту проблему. Высказывались различные предположения: неандертальцев рассматривали и как «тупиковую» ветку эволюции на пути к человеку разумному, и как отдельный подвид внутри вида *homo sapiens*, которому усвоили наименование *homo sapiens neanderthalensis*⁸, и даже как особую расу *homo sapiens*, обособившуюся из-за наступления ледникового периода⁹.

До середины XX в. *homo neanderthalensis* рассматривался как непосредственный предшественник *homo sapiens* в эволюционном развитии, однако исследования ДНК неандертальца группой германских учёных под руководством С. Паабо не оставили сомнений в том, что неандертальцы представляют генетически отдельную, хотя и близкородственную человеку ветвь, при этом время окончательного разделения предковой популяции на две независимые линии развития оценивается периодом от 270 до 440 тысяч лет назад¹⁰. Перед исследователями возник новый вопрос: насколько далеки эти виды друг от друга? Были ли они разде-

6 Дробышевский С. В. Эволюция мозга человека: Анализ эндокраниометрических признаков гоминоид. М., 2007. С. 80.

7 См.: Марков А. В. Эволюция человека. Кн. 1. Обезьяны, кости и гены. М., 2011. С. 329.

8 См.: Зубов А. А. Дискуссионные вопросы антропогенеза // Становление человечества: хрестоматия / сост. Т. И. Алексеева. М., 2002. (Антропология: хрестоматия; 1). С. 76.

9 См.: Бахолдина В. Ю. Происхождение человека: находки, термины, гипотезы. М., 2004. С. 107.

10 См.: Паабо С. Неандерталец. В поисках исчезнувших геномов / пер. с англ. Е. Наймарк. М., 2018. С. 113.

лены репродуктивным барьером или же могли давать жизнеспособное плодовитое потомство? Вопрос гибридизации поднимался и ранее, но данные археологии и палеоантропологии давали противоречивые сведения. Результаты генетических анализов также не позволяют однозначно разрешить указанную проблему. Дальнейшие исследования, включившие анализ ДНК денисовского человека («сестринская» ветвь неандертальцев, проживавших на территории Алтая) привели С. Паабо к следующему выводу: «То, что в 2009 году виделось шокирующей экзотикой — скрещивание двух видов людей, — уже через пять лет стало обычным явлением... Сейчас доказано, по меньшей мере, шесть эпизодов межвидовых скрещиваний в истории человеческих популяций»¹¹.

Гипотеза межвидовых скрещиваний основана на результатах сопоставления ДНК, согласно которым 2,5% генофонда неафриканцев унаследовано от неандертальцев, а более поздний генетический вклад денисовцев привнёс в генофонд папуасов около 4,8% ДНК (таким образом, у папуасов обнаруживается в сумме 7% ДНК, пришедших, предположительно, от древних человеческих форм)¹². «Для людей современного типа, пустившихся осваивать новые территории, перемешивание с архаичными человеческими формами, пусть и незначительное, являлось скорее правилом, чем исключением... Неандертальцы скрестились с современным человеком, а денисовцы затем перемешались с предками меланезийцев... Все вместе данные открывают картину множественных смешений между различными человеческими формами в позднем плейстоцене, но в малых пропорциях»¹³, — пишет С. Паабо.

Получены и временные оценки возможных скрещиваний. Сравнение ДНК кроманьонца из Усть-Ишима (Омская область) и хорватских неандертальцев позволило предположить, что мигранты, покинувшие Африку, скрещивались с неандертальцами 50–60 тысяч лет назад на Ближнем Востоке. Схожие оценки дают исследования генома кроманьонца из Костёнок (Воронежская область), а самый удивительный результат получен для останков сапиенса из румынской пещеры Пештера ку Оасе: есть основания утверждать, что у человека, жившего 40 тысяч лет назад один из прародителей (прабабушка или прадедушка) был неандерталец¹⁴. Сопоставление ДНК денисовского и гейдельбергского человека из Сима-де-лос-Уэсос (время существования которого

11 См.: Там же. С. 155.

12 См.: Там же. С. 148.

13 Там же. С. 151–152.

14 См.: *Гельфанд М. С.* Геном неандертальца: открытые вопросы // Природа. 2016. Вып. 1. С. 29.

оценивают в 400 тысяч лет назад — на момент написания статьи это древнейший прочитанный фрагмент ДНК) позволило предположить и более древние скрещивания — около 100–120 тысяч лет назад¹⁵. Имеются также свидетельства возможной гибридизации африканских кроманьонцев с неустановленными пока популяциями других африканских людей¹⁶.

Представляют интерес и оценки результатов возможных смешений геномов. Ген EPAS1, регулирующий кровяное давление и работу сердечной мышцы, у современных тибетцев имеет специфические аллели, унаследованные от метисов — потомков денисовцев и сапиенсов¹⁷. Предполагается также, что сапиенсы — предки евроазиатов — именно в результате метисации с неандертальцами, приспособленными к проживанию в северных широтах, приобрели адаптации, полезные для освоения территорий вне Африки: необходимую пигментацию кожи, некоторые особенности иммунной и пищеварительной систем¹⁸.

Гипотезу гибридизации разделяют не все специалисты-генетики: предлагаются иные объяснения полученным данным, в частности наследование совпадающих частей ДНК от общего предка, их дальнейшее изменение в изолированных популяциях и горизонтальный перенос генов, возникающий без половых контактов. Сторонники такого подхода отмечают, что денисовский человек с Алтая и гейдельбергский человек из Сима-де-лос-Уэсос (Испания) были разделены огромными территориями и не имели возможности для метисации, поэтому результаты, полученные С. Паабо, необходимо объяснять не скрещиванием, а наличием одной и той же предковой популяции, послужившей источником миграций и неандертальцев, и людей современного типа за пределы Африки¹⁹.

Таким образом, основываясь лишь на данных генетики, невозможно сделать однозначный вывод о том, являлся ли неандерталец самостоятельным видом или же он близок с человеком разумным настолько, что существовало их общее потомство. По этой причине отметим иные свидетельства, которые могли бы говорить в пользу второй точки зрения:

15 См.: Паабо С. Цит. соч. С. 154.

16 См.: Гельфанд М. С. Цит. соч. С. 30.

17 См.: Там же. С. 157.

18 См.: Гельфанд М. С. Цит. соч. С. 32–33.

19 Подробнее см.: Муравник Г. Л. Реконструкция происхождения человека в свете новых антропологических находок // Метафизика. 2014. Вып. 1 (11). С. 79–82.

- ряд костных останков из стоянок Европы и Ближнего Востока (скелеты из Схула (100–135 тыс. лет назад) и Кафзеха (90–99 тыс. лет назад), Амуд I (55 тыс. лет назад) и др.) обладают смешанными неандертальскими и сапиентными чертами, причём часто в довольно противоречивом варианте²⁰;
- результаты исследований эндокранов указывают на возможное участие неандертальца в становлении человека современного типа²¹;
- моделирование демографических процессов для небольших локальных групп неандертальцев и сапиенсов на территориях их долговременного совместного проживания в Крыму даёт основание предполагать, что имел место обмен генофондом²²;
- возможный взаимообмен технологиями изготовления орудий труда неандертальцев и сапиенсов. Известно множество стоянок на территории Крыма, Украины и Восточной Европы, которые сочетают в своём каменном инвентаре среднепалеолитические и верхнепалеолитические черты (наиболее известны в этом отношении культуры улущо, селет, костенковско-стрелецкая)²³. Л. Б. Вишняцкий отмечает: «Представить, чтобы это могло произойти без контактов между ними и, более того, без тесного сосуществования в границах одного пространства и даже, возможно, в рамках одного социума, очень трудно»²⁴.

2. Материальная культура

В целом, с точки зрения археологии неандертальцам усваиваются так называемые позднеашельская и мустьерская культуры, принципиально отстоящие по сложности, систематичности и абстрактизму не только от олдувайских орудий, приписываемых более ранним гоминидам, но и от ашельских артефактов. К основным нововведениям относятся узкоспециализированные, тонко отделанные каменные орудия, изготовленные не из ядрища (нуклеуса), а из отколотых от него отщепов (рис. 2). Техника изготовления подобных орудий, называемая

20 См.: Марков А. В. Цит. соч. С. 202–206.

21 См.: Дробышевский С. В. Эволюция мозга человека. С. 84

22 См.: Степанчук В. Н. Нижний и средний палеолит Украины. Черновцы, 2006. С. 177–181.

23 Подробнее см.: Аникович М. В., Анисюткин Н. К., Вишняцкий Л. Б. Цит. соч. С. 286–295.

24 Вишняцкий Л. Б. О возможных случаях культурной преемственности между *Homo Neanderthalensis* и *Homo Sapiens* // Записки института истории материальной культуры. 2007. Вып. 2. С. 177.

леваллуазской, обладает рядом характеристик, которые заметно отличают её от известных ранее: тонкая вторичная отделка посредством снятия мелких чешуек, специальные технологии, позволяющие получать серии стандартизированных сколов-заготовок заранее заданной формы, вероятность (конечный результат может быть достигнут различными способами, поэтому возникает необходимость выбора и планирования деятельности). Обработке подвергались не только камни, но также кости мамонта и раковины моллюсков. Изготавливались составные орудия труда, включающие деревянные рукояти. Некоторые находки свидетельствуют о том, что в Европе неандерталец начал обрабатывать кость раньше, чем человек разумный²⁵.

Результаты комплексного анализа каменных орудий труда (теоретические и экспериментальные исследования, сравнительный и трасологический анализ) говорят о высокоразвитом мышлении неандертальца: он отчётливо представлял и планировал процесс, имел стратегический и тактический план работы, определенные методики выбора материала, планировал и строил длинные логические цепочки необходимых действий, обладал характерными особенностями пространственного восприятия и пространственным мышлением²⁶. Появление необходимости выбора одного из возможных вариантов действий фактически означает начало мастерства и творчества. Исследователи отмечают, что в этих аспектах мышление неандертальца не уступало мышлению человека разумного, тем более с учётом того факта, что человек разумный в эпоху среднего палеолита применял похожие технологии.

Сложность технологических цепочек подтверждается и развитой логистикой: различаются недолговременные стоянки по первичной добыче материала для заготовок, кратковременные базовые лагеря, в которых осуществлялась первичная переработка сырья, и «мастерские», в которых происходила дальнейшая обработка и изготовление изделий²⁷.

Наличие устойчивых сложных типов орудий, сложной технологии производства свидетельствует не только об устоявшихся стереотипах поведения, но и о существовании способов передачи культурной информации от поколения к поколению.

25 См.: *Soressia M., et al. Neandertals Made the First Specialized Bone Tools in Europe // Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America. 2013. Vol. 110 (35) P. 14187.*

26 См.: *Волков П. В. От Адама до Ноя. Археология для православных. СПб., 2010. С. 188–192.*

27 См.: *Степанчук В. Н. Цит. соч. С. 172.*

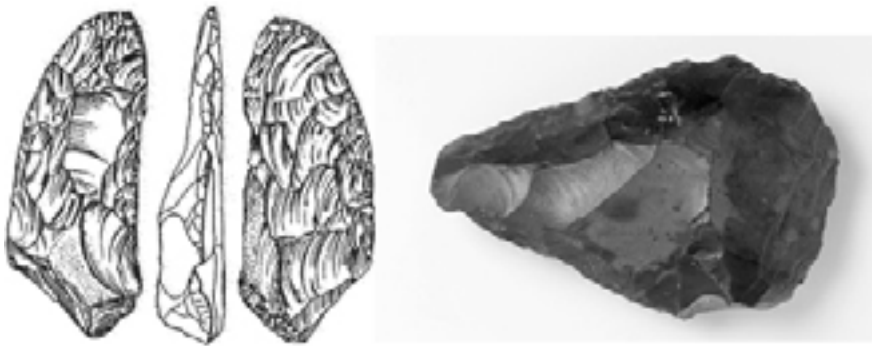


РИС. 2. ПРИМЕРЫ ОРУДИЙ ТРУДА НЕАНДЕРТАЛЬЦА: КАМЕННЫЙ НОЖ И РУБИЛО

3. Неутилитарное поведение

Под неутилитарным поведением принято понимать деятельность, не имеющую непосредственного практического (бытового) значения. Это понятие включает в себя изготовление различных предметов (так называемое «мобильное искусство»), изобразительную деятельность, погребальную практику, обряды и ритуалы религиозного характера — всё то, что обыкновенно называется культурой и связано с проявлением душевного мира человека и с реализацией его духовных потребностей. Археологические свидетельства неутилитарного поведения неандертальцев можно объединить в несколько категорий, рассмотренных ниже.

1) Предметы быта и орудия труда, имеющие необычные украшения либо изготовленные с излишней тщательностью, часто в ущерб традиционному функционалу для изделий подобного рода. Наиболее характерные изделия этой группы — листовидные бифасы — тонкие симметричные каменные ножи, тщательно обработанные с двух сторон. Археолог П. В. Волков полагает, что это могли быть предметы культового (религиозного) назначения, специально выделенные из ряда обычных бытовых и использовавшиеся во время ритуальной охоты, хотя существуют и иные трактовки, исключающие религиозное объяснение.

2) «Диковинки»: необычные вещи естественного происхождения, привлекающие внимание красивым или необычным видом, не совсем обычными свойствами. Неандертальцы имели привычку собирать и приносить на стоянки белемниты, зубы ископаемых акул, раковины

моллюсков или их отпечатки²⁸, а также раковины моллюсков. Естественные отверстия в раковинах моллюсков расширились искусственно, что может быть интерпретировано как изготовление украшений. Вместе с тем Л. Б. Вишняцкий пишет: «Связывать подобные вещи с духовной культурой и рассматривать их в качестве индикаторов её зарождения нет абсолютно никаких оснований. Тем не менее их существование указывает на то, что уже далёкие предшественники современных людей обладали такими качествами, как любопытство и способность удивляться необычному»²⁹.

3) Красители, в качестве которых использовался мел и природные минеральные пигменты (красная и жёлтая охра, гематит, пирит, марганец), обнаружены на более чем семидесяти стоянках Европы, самая большая коллекция включает около пятисот фрагментов красителей и средств их измельчения (пещера Пеш де л'Азе, Франция). Большинство находок красителей относится к периоду окончания среднего палеолита (40–60 тысяч лет назад), однако есть свидетельства и более ранние, датируемые возрастом в 180–260 тысяч лет³⁰. Красящие вещества со следами соскабливания и средства для измельчения позволяют предположить, что неандертальцы изготавливали пастообразные или жидкие краски.

4) Изобразительная деятельность представлена исключительно «знаками» (символами): различные насечки, штрихи, углубления, пятна искусственного происхождения на костях, камнях, скальных поверхностях и т. д., опознаваемые образы объектов реального мира. Изображения среднего палеолита намного проще, чем верхнепалеолитические, их гораздо меньше, а в некоторых случаях спорно само их происхождение. Наиболее значимы следующие находки:

- «маска», напоминающая человеческое лицо с глазами и носом, из пещеры Ля Рош Котар во Франции (рис. 3). Находку рассматривают в качестве протоскульптуры, которая может быть примером становления скульптуры как вида искусства³¹;

28 Особенно многочисленны эти свидетельства на крымских стоянках в районе скалы Белая (Ак-Кая). Подробнее см.: *Бозински Г.* Средний палеолит: 250000 лет нашей истории // АВ. 2003. Вып. 10. С. 222.

29 *Вишняцкий Л. Б.* Неандертальцы: история несостоявшегося человечества. СПб., 2010. С. 180.

30 См.: *Roebroek W. et al.* Use of Red Ochre by Early Neandertals // *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America.* 2012. Vol. 109 (6). P 1892.

31 См.: *Marquet J.-C., Lorblanchet M.* The Mousterian Protofigurine from La Roche-Cotard (France) // *Antiquity.* 2003. Vol. 77 (298). P. 662.

- гравировка на кости зубра, изображающая крупное животное из пещеры Пронятин в Западной Украине, возраст 30–40 тысяч лет³²;
- изображения из пещеры Нерха в Испании, возраст 40–43 тысячи лет (рис. 4)³³;
- три известняковые плиты из пещеры Фумане в Италии с изображениями фигур, похожих на животное с четырьмя лапами и человека с головой животного (рис. 5), возрастом от 32 до 36 тысяч лет. Точное авторство этих изображений установить сложно. Возможно, их создали ранние сапиенсы³⁴;
- изображение в пещере Горам, расположенной в Гибралтарской скале, возрастом 40 тысяч лет. Оно представляет собой восемь глубоких борозд на площади в 300 см², для его создания было использовано порядка двухсот штрихов на каменной плите (рис. 6)³⁵;
- могильные плиты с захоронений в пещере Ла Ферраси во Франции, на которые нанесены различные изображения: а) символическое изображение, напоминающее вувву (широко распространённое в позднем палеолите, связываемое с культом плодородия); б) несколько рядов углублений и очертания четвероногого животного; в) серия углублений и резных линий (рис. 7)³⁶;
- фигура оленя или лося на лопатке мамонта со стоянки Молдова I на Украине (рис. 8). Рисунок животного читается достаточно слабо. Содержит параллельные, пересекающиеся линии, ямки,

32 См.: Сытник А. С. Гравированный рисунок на кости с мустьерской стоянки под Тернополем // Пластика и рисунки древних культур / под ред. Р. С. Васильевского. Новосибирск, 1983. С. 40.

33 См.: MacErlean F. First Neanderthal Cave Paintings Discovered in Spain. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.newscientist.com/article/dn21458-first-neanderthal-cave-paintings-discovered-in-spain/> (дата обращения 01.02.2019).

34 См. подробнее: *Balter M.* Archaeology: Paintings in Italian Cave May Be Oldest Yet // *Science*. 2000. Vol. 290 (5491). P. 421 и *Benazzi S., et al.* Archaeology. The Makers of the Protoaurignacian and Implications for Neandertal Extinction // *Science*. 2015. Vol. 348 (6236). P. 794.

35 См.: *Rodríguez-Vidal J., et al.* A Rock Engraving Made by Neanderthals in Gibraltar // *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*. 2014. Vol. 111 (37). P. 13301.

36 См.: *Бледнова Н. С., Вишняцкий Л. Б., Гольдшмидт Е. С.* Первобытное искусство: проблема происхождения / под ред. Я. А. Шер. Кемерово, 1998. С. 57.

зигзаги, следы углов и остроугольников, нарисованные черной краской³⁷;

- насечки и другие знаки на костях и камнях в гротах Сан-Бернардино, Ла Ферраси и Эрмитаж во Франции³⁸, а также на стоянках Крыма³⁹ (рис. 9). Насечки образуют чётко организованные геометрические фигуры.

Не предоставляется возможным определить, какова функция перечисленных изображений: использовались ли они в бытовых целях, являлись просто украшением или же имели более глубокий символический смысл, связанный с религиозно-мистическими обрядами (углубления на надгробных плитах, сделанные для жертвоприношений или в качестве символа плодородия; образы ран или изображения звёзд, связанные с культом солнца; изображения женских половых органов как образ жизни и возрождения).

5) Украшения. Основная часть предметов, интерпретируемых как украшения, относится к стоянкам конца среднего и начала верхнего палеолита — окончанию времени существования неандертальцев. В пещерах Авиньон (Италия) и Антон (Испания) были обнаружены перфорированные раковины моллюсков и морских ежей, на которые были нанесены красящие вещества⁴⁰. На стоянке Крапина (Хорватия) обнаружены части предполагаемого украшения из когтей орлана⁴¹ (рис. 10). Неандертальцы тоже использовали перья птиц, и это поведение скорее можно расценивать как символическое (использование в качестве украшений или при совершении ритуальных обрядов), нежели как бытовое, поскольку виды используемых птиц были редкими и не представляли пищевой ценности⁴².

37 См.: Кабо В. Р. Круг и крест. Размышления этнолога о первобытной духовности. Канберра, 2002. С. 45.

38 См.: Филиппов А. К. Роль орудий труда и символических средств в деятельности человека нижнего палеолита // АВ. 2003. Вып. 10. С. 196.

39 Подробнее см.: Степанчук В. Н. Цит. соч. С. 184–185.

40 См.: Zilhão J. et al. Symbolic Use of Marine Shells and Mineral Pigments by Iberian Neandertals // Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America. 2010. Vol. 107 (3). P. 1025.

41 См.: Radovic D. et al. Evidence for Neanderthal Jewelry: Modified White-Tailed Eagle Claws at Крапина // PLoS One. 2015. Vol. 3. [Электронный ресурс]. URL: <https://journals.plos.org/plosone/article/related?id=10.1371/journal.pone.0119802> (дата обращения 01.02.2019).

42 См.: Peresani M. et al. Late Neandertals and the Intentional Removal of Feathers as Evidenced from Bird Bone Taphonomy at Fumane Cave 44 ky B.P., Italy // Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America. 2011. Vol. 108 (10). P. 3888.

Наиболее значимые свидетельства наличия украшений относятся к культуре шательперрон. Данная культура обладает ярко выраженными верхнепалеолитическими чертами, представлена каменными ножами особо сложной формы и многочисленными и разнообразными украшениями, вырезанными из кости и зубов животных (рис. 11). Принадлежность данной культуры неандертальцам является дискуссионным вопросом.

В отношении функций искусства и знакового поведения неандертальцев высказываются различные предположения. Скептическая точка зрения ограничивает значение символов бытовыми задачами, такими как: передача и запоминание информации, охотничьи метки, счет и нумерация, топографические маркеры, средства идентификации внутри сообщества и обозначения собственности. Другая точка зрения подразумевает высокое развитие мышления и внутреннего мира неандертальца, а символическому поведению усваивает следующие функции: фиксация общих представлений и выражение абстрактного мышления, выражение внутреннего эмоционального мира человека, ритуалы магического (религиозного) характера, выражение присущих человеку устремлений в духовную сферу — за пределы земного существования.

Как видно из приведённых примеров, неутилитарное поведение неандертальца в сравнении с деятельностью людей верхнего палеолита отличается малочисленными свидетельствами и неразвитостью внешней формы. На этом факте основано распространённое предположение о более примитивном характере мышления неандертальца по сравнению с человеком современного типа, однако такое допущение совершенно необоснованно. Л. Б. Вишняцкий отмечает: «Делать по археологическим данным выводы об интеллектуальных и вообще культурных возможностях людей далёкого прошлого можно лишь с большой осторожностью. Эти данные фиксируют только очень ограниченную часть спектра человеческих способностей, но ни в коем случае не весь этот спектр, не “предел возможного”»⁴³. Отсутствие развитой живописи, малочисленность и невыразительность материальных свидетельств символического поведения неандертальцев вовсе не означает ни отсутствия символизма в их поведении, ни тем более способностей, необходимых для создания и адекватного восприятия символов.

43 Вишняцкий Л. Б. Неандертальцы: история несостоявшегося человечества. С. 164.



РИС. 3. МАСКА ИЗ ПЕЩЕРЫ
ЛЯ РОШ КОТАР (ФРАНЦИЯ)



РИС. 4. ИЗОБРАЖЕНИЯ
ИЗ ПЕЩЕРЫ НЕРХА (ИСПАНИЯ)



РИС. 5. ИЗОБРАЖЕНИЯ
ИЗ ПЕЩЕРЫ ФУМАНЕ
(ИТАЛИЯ)



РИС. 6. ИЗОБРАЖЕНИЕ В ПЕЩЕРЕ ГОРАМ (ГИБРАЛТАР)



РИС. 7. МОГИЛЬНЫЕ ПЛИТЫ, ПЕЩЕРА ЛА ФЕРРАСИ (ФРАНЦИЯ).

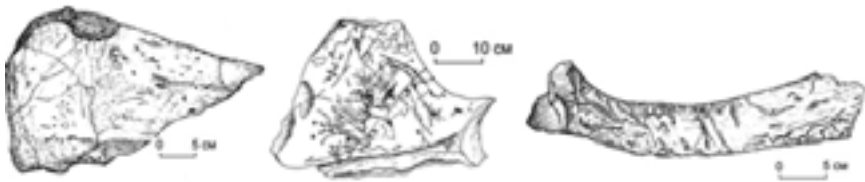


РИС. 8. ИЗОБРАЖЕНИЯ НА КОСТИ МАМОНТА, СТОЯНКА МОЛДОВА I (УКРАИНА)

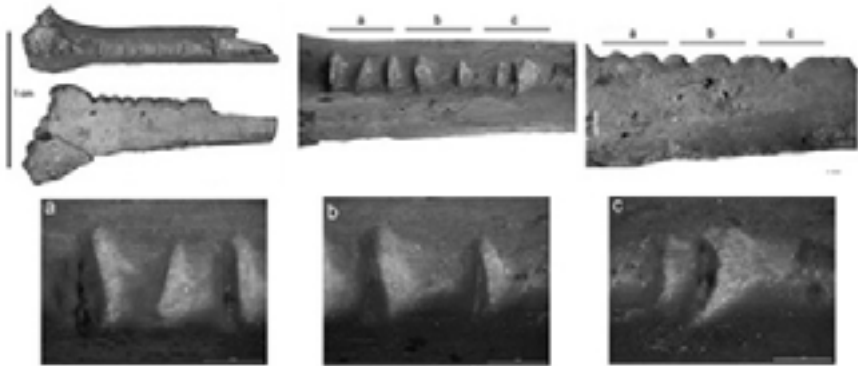


РИС. 9. НАСЕЧКИ НА КОСТЯХ ИЗ САН-БЕРНАДИНО (ФРАНЦИЯ)



РИС. 10. УКРАШЕНИЯ ИЗ РАКОВИН МОЛЛЮСКОВ, МОРСКИХ ЕЖЕЙ И КОГТЕЙ ОРЛАНА



РИС. 11. КУЛЬТУРА ШАТЕЛЬПЕРРОН

4. Погребальная практика и магические ритуалы

К эпохе среднего палеолита относятся самые древние из известных погребений. В настоящее время найдено более двухсот захоронений, самые ранние из них датируются возрастом 60–90 тысяч лет⁴⁴. Среди исследователей нет единства как в оценке преднамеренности и цели погребений, так и в интерпретации сопутствующих им предметов⁴⁵.

Отрицание факта намеренного захоронения происходит с игнорированием очевидных археологических данных или же с их предвзятой оценкой, тем не менее данная точка зрения нашла сторонников, которые полагают, что археологические данные не в состоянии дать ответ на сложные вопросы культурогенеза⁴⁶.

Рациональное объяснение предлагают исследователи, отрицающие возможность религиозных представлений у неандертальца. В качестве причин намеренных захоронений называются следующие: гигиенические соображения (утилизация трупов), иррациональный страх перед умершими (таким образом, в частности, объясняется умышленное повреждение трупов), проявление эмоциональной привязанности к умершим, полуинстинктивная эмоциональная реакция на смерть⁴⁷. В эту же категорию можно отнести мнение о наличии каннибализма (утилитарного либо ритуального), объясняющего следы снятия мягких тканей на костях.

В пользу точки зрения о существовании намеренного погребального обряда приводится ряд фактов, которые будут рассмотрены ниже. Следует сделать оговорку, что перечисленные признаки не являются общераспространёнными: захоронения эпохи мустье весьма разнообразны, что говорит об отсутствии единой ритуальной практики.

Детали захоронений приведены согласно описаниям Ю. А. Смирнова⁴⁸, возможные значения рассматриваемых деталей захоронения приводятся по В. Р. Кабо⁴⁹ и в соответствии с материалом, изложенным в монографии прот. О. Мумрикова⁵⁰.

44 См.: Смирнов Ю. А. Мустьерские погребения Евразии: Возникновение погребальной практики и основы тафологии. М., 1991. С. 219.

45 См.: Шер Я. А. «Цветы на могиле неандертальца? Факты и мнения». [Электронный ресурс]. URL: <http://antropogenez.ru/article/118/> (дата обращения: 01.02.2019).

46 См.: Алёшкин В. А. Происхождение и развитие погребального обряда в традиционных обществах (по данным археологии) // Археология древних обществ Евразии: хронология, культурогенез, религиозные воззрения. СПб., 2014. (Труды ИИМК РАН; XLII). С. 15.

47 См.: Марков А. В. Цит. соч. С. 289.

48 См.: Смирнов Ю. А. Мустьерские погребения Евразии. С. 111–190.

49 См.: Кабо В. Р. Цит. соч. С. 70–80.

50 См.: Мумриков О., иер. Происхождение человека: библейско-святоотеческое учение и современные антропологические исследования. Сергиев Посад, 2007. Канд. диссертация. С. 153–155.

Погребальные сооружения

Ряд захоронений выполнен в преднамеренно вырытых могилах (в пещере Шанидар — в могилах, дополнительно укрепленных известняковыми блоками и каменными плитами⁵¹), заранее очищенных мусорных ямах, в углублениях естественного происхождения или прикрытых насыпями. Символизм данного действия может быть самым различным: возвращение в лоно матери-земли и последующее перерождение, пребывание умерших «в подземном мраке», прекращение существования и возвращение «праха к праху». В погребениях Мустье-1 под головой умершего обнаружена «подушка» из отщепов кремния⁵².

а) Ориентация захоронения

Западноевропейские погребения, наиболее вероятно, ориентированы по солнцу (положение по направлению восхода и захода солнца в разное время года)⁵³, что может свидетельствовать о символике смерти и последующего возрождения.

б) Погребальная поза

Встречается различное положение тел: на спине вытянутое и скорченное, на животе, на правом боку или левом боку с согнутыми или прямыми ногами. Преобладает при этом латеральная и согнутая поза («поза эмбриона»)⁵⁴. Возможное символическое объяснение — поза спящего человека либо зародыша, символизирующая временный характер смерти или последующее возрождение.

в) Символические приношения животных

В ряде захоронений (Схул 5, Кафзех 11, Амуд 7, Марсаль 1, Регурду 1, Кебара 1–3 и др.) обнаружены останки редких представителей фауны. В гроте Регурду (Франция) обнаружены многочисленные останки неполных скелетов медведей, преимущественно молодых особей, рога оленей и ланей, клыки кабанов и остатки других животных. Возможное значение данного символа — свидетельство о прижизненной деятельности умершего, потребности загробной жизни или же анимистические представления, связанные с охотничьим культом и обрядами продуцирующей магии⁵⁵.

51 См.: Смирнов Ю. А. Мустьерские погребения Евразии. С. 19.

52 Там же. С. 86.

53 См.: Там же. С. 200.

54 См.: Там же. С. 220.

55 См.: Алёшкин В. А. Происхождение и развитие погребального обряда. С. 20.

г) Красная охра

Кусочки красной охры обнаружены в захоронениях Кафзех 8 и 11, Шапель 1, Заскальная 6, Ферраси 1 и 6⁵⁶. Данный факт, помимо обычной традиции класть инвентарь в могилу, может иметь и символическое значение, связанное с красным цветом в значении крови, жертвы или возрождения.

д) Следы очагов

Обнаружены в захоронениях Кафзех 1–3, Киик-Коба, Шанидар и др. Костры разжигались над погребением, рядом с ним, а иногда и внутри погребального сооружения, поверх которых потом укладывалось тело умершего. Возможное объяснение символизма ритуалов, связанных с использованием огня, заключается в идее возрождения или перерождения⁵⁷. Кострища также могут быть свидетельством поминальной трапезы.

е) Инвентарь

Инвентарь погребений достаточно разнообразен: обнаружены полностью безынвентарные, с богатым набором и скудным, состоящим всего из нескольких предметов. Возможная символика — свидетельство прижизненной деятельности человека, вера в загробную жизнь.

ж) Пыльца растений

В захоронении Шанидар 4 обнаружена пыльца семи растений, а также остатки древесины различных хвойных пород. Цветы и ветви могли служить подстилкой для погребённых, либо являться символическим приношением.

з) Манипуляции с телами

Данная группа признаков является самой многочисленной, а вопрос об их интерпретации — наиболее дискутируемым:

- эксгумация и последующее перезахоронение неполного трупа (в некоторых случаях останки перезахоронены не в анатомическом порядке), которое сопровождалось снятием с костей мягких тканей после их разложения (примеры захоронений: Схул 1, 2, 6, Кафзех 6, 10, 15, Кебара 3, Шанидар 2, 7, 8, Кина 5)⁵⁸;

56 В некоторые захоронения, возможно, краска попала из верхних слоёв, в которых встречается в изобилии. Подробнее см.: *Алёкшин В. А.* Новые данные о мусьерских погребениях Ближнего Востока // *АВ.* 1994. Вып. 3. С. 139.

57 См.: *Кабо В. Р.* Цит. соч. С. 80.

58 См.: *Смирнов Ю. А.* Мусьерские погребения Евразии. С. 205.

- извлечение из могил черепов и, возможно, удаление мозга перед захоронением (в Амуд 1 найдены черепа с искусственно расширенным основанием); в некоторых случаях (Регурду, Кебара 2) оставшийся скелет и сохранность всех шейных позвонков на своих местах может свидетельствовать об аккуратном и бережном извлечении черепа, что может говорить о его особенном значении⁵⁹;
- следы раздробления и сожжения костей на стоянке Крапина (Хорватия) — «памятник, имеющий явно каннибальский характер, который подавляющее большинство исследователей не относят к числу погребальных»⁶⁰.

Для объяснения перечисленных манипуляций предлагаются различные версии: бытовой или ритуальный каннибализм⁶¹, религиозные представления, параллели которым находят в погребальной практике эпохи неолита и среди ныне живущих архаичных обществ⁶²: культ черепов, обряды продуцирующей (охотничьей) магии, обряды, направленные на «обуздание» умерших⁶³. Манипуляции с головой покойного могут быть интерпретированы как отражение космогонических мифов об антропоморфном строении вселенной⁶⁴, свидетельство почитания умерших и веры в посмертное существование⁶⁵, а обряды охотничьей магии — как свидетельство представлений о посмертной участи человека и бесконечности жизни⁶⁶. В. А. Алёшкин отмечает:

«Специфика мустьерских погребальных ритуалов (захоронение расчленённого трупа, извлечение черепов из могил) обусловлена представлениями человека эпохи среднего палеолита о смерти, в отношении которых вряд ли уместно использовать эпитет “примитивные”»⁶⁷.

59 См.: Там же. С. 188–189.

60 Смирнов Ю. А. Мустьерские погребения: двадцать лет спустя. Тафологический и историографический аспекты // Краткие сообщения института археологии. 2012. Вып. 227. С. 63.

61 См.: Смирнов Ю. А. Мустьерские погребения Евразии. С. 204–205.

62 См.: Степанчук В. Н. Цит. соч. С. 170.

63 Таким содержанием обладают, например, медвежьи праздники у современных народов Севера России. См.: Алёшкин В. А. Особенности погребального обряда эпохи мустье (по материалам захоронений Крыма) // АВ. 1993. Вып. 2. С. 164.

64 См.: Медникова М. Б. Обращение с головой умершего: погребальная практика древности по данным палеоантропологии // Краткие сообщения Института археологии. 2010. Вып. 224. С. 105.

65 См.: Зубов А. Б. Цит. соч. С. 84.

66 Алёшкин В. А. Происхождение и развитие погребального обряда. С. 21.

67 См.: Там же. С. 19.

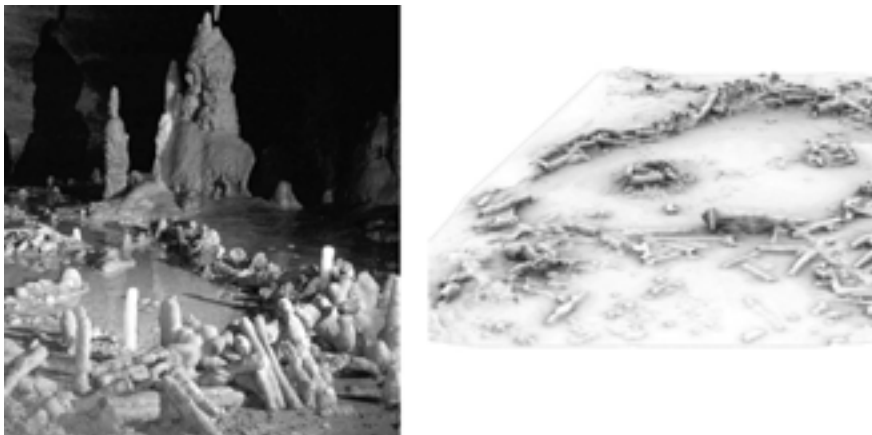


РИС. 12. РИТУАЛЬНЫЕ СООРУЖЕНИЯ В ПЕЩЕРЕ БРЮНИКЕЛЬ (ФРАНЦИЯ)

О наличии анимистических представлений у неандертальцев и связанных с ними магических ритуалов могут свидетельствовать также две следующие находки: жилище на стоянке Молдова 1 (Украина) и искусственные сооружения в пещере Брюникель (Франция). Первое представляет собой сложное строение, выполненное из специально подобранных и расположенных в определенном порядке костей мамонта, вверху которого находился череп медведя, а внутри — пятнадцать кострищ. Внутри жилища обнаружены несколько костей животных с различными символическими начертаниями. Предполагается, что это жилище могло быть святилищем для совершения ритуалов и магических обрядов⁶⁸. Сооружения в пещере Брюникель (рис. 34) представляют собой два овала, выполненные из осколков сталактитов одинаковой длины. Учитывая глубину и труднодоступность пещеры, а также следы кострищ и обожжённые кости, учёные выдвинули предположение, что это сооружение имело ритуальное значение⁶⁹ (рис. 12).

5. Речь

Не менее дискуссионным остаётся ответ на вопрос: обладали ли неандертальцы речью? В 1971 г. группа американских лингвистов

68 См.: Королева Э. А. Цит. соч. С 35.

69 См.: Jacques J. et al. Early Neanderthal Constructions Deep in Bruniquet Cave in Southwestern France // Nature. 2016. Vol. 534. P. 111–114.

во главе с антропологом Ф. Либерманом предприняла попытку ответить на этот вопрос, изучив смоделированный артикуляционный аппарат классического неандертальца, полученный на основе наиболее полно сохранившегося черепа взрослого мужчины из пещеры Ла-Шапель-о-Сен (Франция) возрастом 50–60 тысяч лет⁷⁰. Смоделированный таким способом звуки Ф. Либерман и его коллеги сравнивали с фонемами английского языка. Оказалось, что неандерталец, по-видимому, не мог произносить звуки [a], [i] и [u], которые определяют «фонетический потенциал» голосового аппарата, однако владел произнесением ряда других гласных ([e], короткие [a], [i] и т. д.), а также нескольких согласных ([d], [b], [s], [z], [v] и [f]). В результате исследователи пришли к заключению, что хотя неандертальцы классического типа и не обладали теми возможностями к членораздельной речи, которыми располагает современный человек, их речевой аппарат тем не менее был развит настолько, чтобы обеспечить определенный уровень языкового общения»⁷¹.

К исследованиям Ф. Либермана необходимо сделать несколько замечаний.

1. В настоящее время существует немало полноценных языков (например, африканские языки бушменов и готтентотов, относимые к группе койсанских), имеющих в своём распоряжении лишь один или два гласных звука, однако это не означает, что речевой аппарат носителей этих языков анатомически несовершенен.

2. Восстановление мягких тканей по костям скелета всегда предполагает вероятность ошибки⁷², а все реконструкции гортани ископаемых гоминид основаны на предположении о связи её строения с величиной угла основания черепа (базикраниального угла), однако последние исследования указывают на ненадёжность такого предположения⁷³.

3. В 1995 г. в пещере Кебара (Кебрана) в Израиле был найден прекрасно сохранившийся неандертальский череп возрастом около 60 тысяч лет. находка позволила достаточно точно определить поло-

70 См.: *Панов Е. Н.* Знаки, символы, языки: Коммуникации в царстве животных и в мире людей. М., 2014. С. 85.

71 Там же. С. 89.

72 В конце 80-х гг. Ж. Л. Хеймом была выполнена новая реконструкция черепа из Ла Шапель-о-Сен, которая отличается от реконструкции М. Буля, использованной Ф. Либерманом. См.: *Вишняцкий Л. Б.* История одной случайности, или Происхождение человека. Фрязино, 2005. С. 200.

73 *Бурлак С. А.* Происхождение языка: Факты, исследования, гипотезы / 2-е изд., перераб. и доп. М., 2018. С. 159.

жение подъязычной кости (*os hyoideum*) и её строение, полностью совпадающие с таковыми у современного человека⁷⁴. Такие же кости, принадлежавшие предку неандертальца, гейдельбергскому человеку, найдены в Испании в пещерах Сима де лос Уэсос и Сидрон.

4. Измерения ротовой полости, проводившиеся на ископаемых черепах, не зафиксировали заметных различий между неандертальцами и людьми современного типа: «и у тех, и у других ротовая полость устроена примерно одинаково и даёт, в общем, одинаковые возможности для произнесения различных звуков»⁷⁵.

5. Строение диафрагмы, связанного с ней грудного отдела позвоночника и ширина канала спинного мозга у неандертальцев и современного человека практически не отличаются⁷⁶.

6. П. И. Борисковский, отмечая некоторую примитивность структуры головного мозга палеоантропов относительно *homo sapiens*, тем не менее говорит о достаточной развитости областей, связанных «со сложными формами пространственно-координированных функций, возникающих как при трудовых актах, так и при устной речи, а также с контролем этих процессов»⁷⁷.

7. Единственный ген, FOXP2, в отношении которого установлена связь с речевой деятельностью (его дезактивация приводит к серьёзным нарушениям в работе артикуляционного аппарата), кодирует одинаковые последовательности белков у неандертальцев и кроманьонцев, при этом одинаковым образом отличаясь от такого же гена шимпанзе⁷⁸.

8. Толщина канала подъязычного нерва совпадает у поздних гоминид (к которым относится неандерталец и человек разумный), а устройство органов слуха уже у гейдельбергского человека (общий предок неандертальца и человека разумного) говорит о преимущественном распознавании звуков на тех частотах, которые характерны именно для речи современного человека⁷⁹.

Таким образом, вопрос о речевых способностях неандертальцев в настоящий момент остаётся открытым, и мы не имеем достаточных оснований для их отрицания. «Те анатомические органы неандертальцев, которые связаны с артикуляцией и восприятием звуков и о строении которых у нас есть более или менее достоверная информация,

74 Там же. С. 201.

75 Вишняцкий Л. Б. История одной случайности, или Происхождение человека. С. 201.

76 См.: Там же. С. 169–170.

77 Борисковский П. И. Древнейшее прошлое человечества. М., 1980. С. 105–106.

78 Вишняцкий Л. Б. Неандертальцы: история несостоявшегося человечества. С. 167.

79 См.: Бурлак С. А. Цит. соч. С. 163.

практически ничем не отличались от аналогичных органов homo sapiens. Мозг у людей обоих этих видов тоже очень похож, и если у одного из них он достаточно развит, чтобы позволить создавать и использовать для обмена информацией системы искусственных знаков, то было бы нелогично не допустить того же самого и для другого»⁸⁰, — отмечает Л. Б. Вишняцкий.

Заключение

Рассмотренные выше факты и их различные интерпретации приводят нас к следующему утверждению: в настоящий момент однозначно доказать методами антропологии, археологии и даже генетики существование принципиальных различий между homo sapiens и homo neanderthalensis пока нельзя, следовательно, будет преждевременным и отрицание статуса неандертальцев как частично генетически обособленной общности людей.

С точки зрения православной антропологии, человек является образом Божиим — существом словесным, разумным и религиозным, поэтому в качестве критериев человека можно рассматривать следующий набор признаков: абстрактное мышление, речь, религия. В совокупности эти критерии образуют понятие «логосность» и определяют возможность умозерцаемого выхода человека за пределы земного существования, ограниченного бытовыми проблемами выживания. Рассмотренные нами в статье данные о неандертальцах и их возможные интерпретации не исключают того, что неандерталец являлся полноценным человеком в контексте обозначенных критериев и мог бы быть потомком Адама. Уже упоминавшийся выше археолог П. В. Волков предлагает, например, следующую библейскую интерпретацию. И неандертальцы, и сапиенсы — потомки Адама, причём первые — носители каинитской цивилизации, а вторые — «сыны Божии», потомки Сифа. В позднем палеолите наблюдаются как смешение археологических культур, так и факты метисации, что теоретически соотносимо с библейским объединением родов и умножением «исполинов», «сильных, издревле славных людей» (Быт. 6, 1–4). На рубеже плейстоцена-голоцена (около 12 тыс. лет до Р.Х.) происходит климатическая катастрофа, после которой в антропологии и археологии речь идёт уже исключительно о людях современного типа — потомках Ноя.

80 Вишняцкий Л. Б. Цит. соч. С. 174.

Вопросы, связанные с образом жизни древних людей, а тем более с их мышлением, поведением и религиозными воззрениями не могут быть однозначно разрешены ввиду различных причин, главнейшая из которых — отсутствие письменных свидетельств и широкие возможности для различных интерпретаций неписьменных археологических источников. По этой причине любая реконструкция должна проводиться с оговоркой, что это лишь вероятная модель далёкого исторического прошлого человечества.

Итак, феномен неандертальца — это одна из интереснейших и до сих пор неразгаданных страниц прошлого человечества. Вопрос об их статусе, как и вопрос о происхождении и бытии человека вообще, ни в коей мере нельзя считать закрытым, а антропологические и археологические интерпретации окончательными. Активное развитие методов исследования в области генетики и археологии, новые данные и археологические находки могут заполнить пробелы в нашей древнейшей истории и привести к необходимости пересмотра сделанных выводов. Рассмотренные в статье вопросы требуют дальнейшего исследования и изучения данных по общим предкам неандертальца и человека разумного — группы *Homo erectus* — и оценки статуса этой группы.

Библиография

- Алёшкин В. А. Новые данные о мустьерских погребениях Ближнего Востока // АВ. 1994. Вып 3. С. 136–143.
- Алёшкин В. А. Особенности погребального обряда эпохи мустье (по материалам захоронений Крыма) // АВ. 1993. Вып. 2. С. 157–168.
- Алёшкин В. А. Происхождение и развитие погребального обряда в традиционных обществах (по данным археологии) // Археология древних обществ Евразии: хронология, культурогенез, религиозные воззрения. СПб.: ИИМК РАН, 2014. (Труды ИИМК РАН: XLII). С. 9–46.
- Аникович М. В. О Личности в эпоху верхнего палеолита // Палеолит и мезолит Восточной Европы / под ред. К. Н. Гаврилова. М.: Институт археологии РАН, 2011. С. 478–504.
- Аникович М. В., Анисюткин Н. К., Вишняцкий Л. Б. Узловые проблемы перехода к верхнему палеолиту в Евразии. СПб.: Нестор-История, 2007.
- Бахолдина В. Ю. Происхождение человека: находки, термины, гипотезы. М.: Фолиум, 2004.
- Бледнова Н. С., Вишняцкий Л. Б., Гольдшмидт Е. С. Первобытное искусство: проблема происхождения / под ред. Я. А. Шер. Кемерово: Никалс, 1998.
- Бозински Г. Средний палеолит: 250000 лет нашей истории // АВ. 2003. Вып. 10. С. 219–226.
- Борисковский П. И. Древнейшее прошлое человечества. М.: Наука, 1980.

- Бужилова А. П.* Homo sapiens: История болезни. М.: Языки славянской культуры, 2005.
- Бурлак С. А.* Происхождение языка: Факты, исследования, гипотезы / 2-е изд., перераб. и доп. М.: Альпина Паблишер, 2018.
- Вишняцкий Л. Б.* Неандертальцы: история несостоявшегося человечества. СПб.: Нестор-История, 2010.
- Вишняцкий Л. Б.* История одной случайности, или Происхождение человека. Фрязино: Век 2, 2005.
- Вишняцкий Л. Б.* Неандертальцы — какими они были и почему их не стало // *Stratum Plus*. 2010. Вып. 1. С. 25–95.
- Вишняцкий Л. Б.* О возможных случаях культурной преемственности между Homo Neanderthalensis и Homo Sapiens // *Записки института истории материальной культуры*. 2007. Вып. 2. С. 166–181.
- Волков П. В.* От Адама до Ноя. Археология для православных. СПб.: [б. и.], 2010.
- Гельфанд М. С.* Геном неандертальца: открытые вопросы // *Природа*. 2016. Вып. 1. С. 27–35.
- Дробышевский С. В.* Эволюция мозга человека: Анализ эндокраниометрических признаков гоминид. М.: ЛКИ, 2007.
- Дробышевский С. В.* Предшественники. Предки? Часть V: «Палеоантропы». М.: КомКнига, 2006.
- Зубов А. А.* Дискуссионные вопросы антропогенеза // *Становление человечества: хрестоматия* / сост. Т. И. Алексеева. М.: Московский городской психолого-педагогический университет, 2002. (Антропология: хрестоматия; 1). С. 70–81.
- Кабо В. Р.* Круг и крест. Размышления этнолога о первобытной духовности. Канберра: Алчеринга, 2002.
- Марков А. В.* Эволюция человека. Кн. 1. Обезьяны, кости и гены. М.: Астрель, 2011.
- Медникова М. Б.* Обращение с головой умершего: погребальная практика древности по данным палеоантропологии // *Краткие сообщения Института археологии*. 2010. Вып. 224. С. 98–106.
- Мумриков О., иер.* Происхождение человека: библейско-святоотеческое учение и современные антропологические исследования. Сергиев Посад: Московская духовная академия, 2007. Канд. диссертация.
- Муравник Г. Л.* Реконструкция происхождения человека в свете новых антропологических находок // *Метафизика*. 2014. Вып. 1 (11). С. 66–86.
- Паабо С.* Неандерталец. В поисках исчезнувших геномов / пер. с англ. Е. Наймарк. М.: АСТ: Corpus, 2018.
- Панов Е. Н.* Знаки, символы, языки: Коммуникации в царстве животных и в мире людей. М.: ЛКИ, 2014.
- Смирнов Ю. А.* Мустьерские погребения: двадцать лет спустя. Тафологический и историографический аспекты // *Краткие сообщения института археологии*. 2012. Вып. 227. С. 58–71.
- Смирнов Ю. А.* Мустьерские погребения Евразии: Возникновение погребальной практики и основы тафологии. М.: Наука, 1991.

- Степанчук В. Н. Нижний и средний палеолит Украины. Черновцы: Зелена Буковина, 2006.
- Сытник А. С. Гравированный рисунок на кости с мустьерской стоянки под Тернополем // Пластика и рисунки древних культур / под ред. Р. С. Васильевского. Новосибирск: Наука, 1983. С. 39–46.
- Филиппов А. К. Роль орудий труда и символических средств в деятельности человека нижнего палеолита // АВ. 2003. Вып. 10. С. 183–202.
- Шер Я. А. «Цветы на могиле неандертальца? Факты и мнения». [Электронный ресурс]. URL: <http://antropogenez.ru/article/118/> (дата обращения: 01.02.2019).
- Balter M. Archaeology: Paintings in Italian Cave May Be Oldest Yet // Science. 2000. Vol. 290 (5491). P. 419–421.
- Benazzi S., et al. Archaeology. The Makers of the Protoaurignacian and Implications for Neandertal Extinction // Science. 2015. Vol. 348 (6236). P. 793–796.
- Jacques J. et al. Early Neanderthal Constructions Deep in Bruniquel Cave in Southwestern France // Nature. 2016. Vol. 534. P. 111–114.
- MacErlean F. First Neanderthal Cave Paintings Discovered in Spain. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.newscientist.com/article/dn21458-first-neanderthal-cave-paintings-discovered-in-spain/> (дата обращения 01.02.2019)
- Marquet J.-C., Lorblanchet M. The Mousterian Protofigurine from La Roche-Cotard (France) // Antiquity. 2003. Vol. 77 (298). P. 661–670.
- Peresani M. et al. Late Neandertals and the Intentional Removal of Feathers as Evidenced from Bird Bone Taphonomy at Fumane Cave 44 ky B.P., Italy // Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America. 2011. Vol. 108 (10). P. 3888–3893.
- Radovčić D. et al. Evidence for Neanderthal Jewelry: Modified White-Tailed Eagle Claws at Krapina // PLoS One. 2015. Vol. 3. [Электронный ресурс] URL: <https://journals.plos.org/plosone/article/related?id=10.1371/journal.pone.0119802> (дата обращения 01.02.2019)
- Rodríguez-Vidal J., et al. A Rock Engraving Made by Neanderthals in Gibraltar // Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America. 2014. Vol. 111 (37). P. 13301–13306.
- Roebroek W. et al. Use of Red Ochre by Early Neandertals // Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America. 2012. Vol. 109 (6). P. 1889–1894.
- Sorressia M., et al. Neandertals Made the First Specialized Bone Tools in Europe // Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America. 2013. Vol. 110 (35). P. 14186–14190.
- Zilhãoa J. et al. Symbolic Use of Marine Shells and Mineral Pigments by Iberian Neandertals // Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America. 2010. Vol. 107 (3). P. 1023–1028.

Homo Neanderthalensis in Light of Modern Paleoanthropology: A Natural Science and Biblical/Theological Conception

Archpriest Oleg A. Mumrikov

PhD in Theology

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

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

Associate Professor of St. Tikhon's Orthodox University

6/1, Likhov pereulok, Moscow, 127051 Russia

omumrikov@yandex.ru

Il'ya A. Belomyttsev

MA student of Moscow Theological Academy

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

iljyab@gmail.com

For citation: Mumrikov, Oleg A., archpriest, Belomyttsev, Il'ya A. "Homo Neanderthalensis in Light of Modern Paleoanthropology: A Natural Science and Biblical/Theological Conception". *Theological Herald*, vol. 33, no. 2, 2019, pp. 97–126 (In Russian). doi: 10.31802/2500-1450-2019-33-61-79

Abstract. Homo neanderthalensis is the name of a fossil hominid group that inhabited a significant part of Eurasia (Europe, Middle East, Central Asia), and North Africa from 28 to 300 thousand years ago. The name of the group comes from the discovery of a skull in 1856 in West Germany (Neandertal Gorge, near Düsseldorf and Erkrath). In 1858 German anthropologist H. Schaaffhausen (Hermann Schaaffhausen) introduced the term "Neanderthal". According to the data of modern science, Neanderthals were not the immediate predecessors of modern people, but coexisted for a long time simultaneously with homo sapiens. At the same time, the results of a number of studies indicate that Neanderthals could be full-fledged people who were not inferior to humans of a modern anatomical type. The question of whether Neanderthals are a dead-end branch of evolution, a hominid animal, an alternative human species, or something else entirely is currently open and implies a comprehensive, interdisciplinary discussion. This article addresses the issue of the status of a Neanderthal in the context of biblical/patristic doctrine of human origins: the main data on anthropogenesis are presented, various interpretations are considered, and evaluations are made from the point of view of Orthodox anthropology.

Keywords: natural science apologetics, origin of man, anthropogenesis, Neanderthal, homo sapiens, middle Paleolithic, Moustier, burials, art.

References

- Alëkshin, V. A. “Novye dannye o must’erskikh pogrebeniiax Blizhnego Vostoka” [“New Evidence on the Near Eastern Mousterian Burials”]. *Arkheologicheskie vesti [Archaeological News]*, vol. 3, 1994, pp. 136–143. (In Russian)
- “Osobnosti pogrebal’nogo obriada èpokhi must’e (po materialam zakhoronenii Kryma)” [“The Features of Mousterian Burial Rite (The Materials of Mousterian Burials in the Crimea)”], *Arkheologicheskie vesti [Archaeological news]*, vol. 2, 1993, pp. 157–168. (In Russian).
- “Proiskhozhdenie i razvitie pogrebal’nogo obriada v traditsionnykh obshchestvakh (po dannym arkheologii)” [“On the Origin and Development of Funerary Rituals in Traditional Societies (Based on Archaeological Evidence)”]. *Arkheologiya drevnikh obshchestv Evrazii: khronologiya, kul’turogenез, religioznye vozzreniia [Archeology of Ancient Societies of Eurasia: Chronology, Cultural Genesis, Religious Views]*, vol. 17, Saint-Petersburg, Institute of history of material culture RAS, 2014, pp. 9–46. (In Russian)
- Anikovich, M. V. “O lichnosti v èpokhu verkhnego paleolita” [“On the Personality of Upper Paleolithic”]. *Paleolit i mezolit Vostochnoi Evropy [The Paleolithic and Neolithic Period of Eastern Europe]*, edited by K. N. Gavrilov, Moscow, Institut arkheologii RAS, 2011, pp. 478–504. (In Russian)
- Anikovich, M. V., Anisiutkin N. K., Vishniatskiĭ L. B. *Uzlovye problemy perekhoda k verkhnemu paleolitu v Evrazii [Key Problems of Middle-Upper Paleolithic Transition in Eurasia]*, Saint-Petersburg, Nestor-Istoriia, 2007. (In Russian)
- Bakholdina, V. Iu. *Proiskhozhdenie cheloveka: nakhodki, terminy, gipotezy [Humans’s Origin: Finds, Terms, Hypotheses]*. Moscow, Folium, 2004. (In Russian)
- Balter, M., “Archaeology: Paintings in Italian Cave May Be Oldest Yet”. *Science*, vol. 290 (5491), 2000, pp. 419–421. doi: 10.1126/science.290.5491.419
- Benazzi, S., et al., “Archaeology. The makers of the Protoaurignacian and Implications for Neandertal extinction”. *Science*, vol. 348 (6236), 2015, pp. 793–796. doi: 10.1126/science.aaa2773
- Blednova, N. S., Vishnyatsky, L. B., Goldshmidt, E. S. *Pervobytnoe iskusstvo: problema proiskhozhdeniia [Prehistoric Art: The Origin Issue]*. Edited by Ia. A. Sher, Kemerovo: Nikals, 1998. (In Russian)
- Boriskovskii, P. I. *Drevneishee proshloe chelovechestva [The Ancient Past of Mankind]*. Moscow, Nauka, 1980. (In Russian)
- Bozinski, G. “Srednii paleolit: 250000 let nashei istorii” [“The Middle Palaeolithic 250,000 Years of Our History”]. *Arkheologicheskie vesti [Archaeological News]*, vol. 10, 2003, pp. 219–226. (In Russian)
- Burlak, S. A. *Proiskhozhdenie iazyka: Fakty, issledovaniia, gipotezy [The Origin of Language]*, Moscow, Alpina Publicher, 2018. (In Russian)
- Buzhilova, A. P. *Homo sapiens: Istoriia bolezni [Homo Sapiens: Disease History]*. Moscow, Iazyki slavianskoĭ kul’tury, 2005. (In Russian)
- Drobyshevskii, S. V. *Èvoliutsiia mozga cheloveka: Analiz èndokraniometricheskikh priznakov gominid [The Evolution of Human Brain: An Analysis of Hominidae Endocranium Characteristic]*. Moscow, LKI, 2007. (In Russian)

- *Predshestvenniki. Predki? Chast' V: "Paleoantropiya" [Predecessors. Ancestry, Part V: "Paleoanthropus"]*. Moscow, KomKniga, 2006. (In Russian)
- Filippov, A. K. "Rol' orudii truda i simvolicheskikh sredstv v deiatel'nosti cheloveka nizhnego paleolita" ["Role of Tools and Symbolic Means in the Lower Palaeolithic Period"]. *Arkheologicheskie vesti [Archaeological News]*, vol. 10, 2003, pp. 183–202. (In Russian).
- Gelfand, M. S. "Genom neandertal'tsa: otkrytye voprosy" ["Neandertal Genome: Pending Questions"]. *Priroda [Nature]*, vol. 1, 2016, pp. 9–46. (In Russian)
- Jacques, J., et al. "Early Neanderthal Constructions Deep in Bruniquel Cave in Southwestern France". *Nature*, vol. 534, 2016, pp. 111–114. doi: 10.1038/nature18291
- Kabo, V. R. *Krug i krest. Razmyshleniia étnologa o pervobytnoi dukhovnosti [The Circle and the Cross: Reflections on Primitive Spirituality]*. Canberra, Alcheringa, 2002. (In Russian)
- MacErlean, F. *First Neanderthal Cave Paintings Discovered in Spain*. 10 Feb. 2012, www.newsscientist.com/article/dn21458-first-neanderthal-cave-paintings-discovered-in-spain. Accessed 01 Feb. 2019.
- Markov, A. B. *Évoliutsiia cheloveka. Kn. 1. Obez'iany, kosti i geny [The human Evolution. Book 1. Primates, Bones and Genes]*. Moscow, Astrel', 2011. (In Russian)
- Marquet, J.-C., Lorblanchet, M. "The Mousterian Protofigurine from La Roche-Cotard (France)". *Antiquity*, vol. 77 (298), 2003, pp. 661–670. doi: 10.1017/S0003598X00061627
- Mednikova, M. B. "Obrashchenie s golovoï umershego: pogrebal'naia praktika drevnosti po dannym paleoantropologii" ["The Treatment of the Dead's Head: The Burial Practice of Antiquity According to Paleoanthropology Evidences"]. *Kratkie soobshcheniia Instituta arkheologii [Brief Reports of the Institute of Archaeology]*, vol. 224, 2010, pp. 98–106. (In Russian)
- Mumrikov, O. *Proiskhozhdenie cheloveka: bibleïsko-sviatootcheskoe uchenie i sovremennye antropologicheskie issledovaniia [Human Origin: A Biblical-Patristic Doctrine and the Latest Anthropological Research]*. Sergiev Posad, Moscow Theological Academy, 2007. (In Russian)
- Muravnik, G. L. "Rekonstruktsiia proiskhozhdeniia cheloveka v svete novykh antropologicheskikh nakhodok" ["Reconstruction of the Origin of Man in Light of New Anthropological Finds"]. *Metafizika [Metaphysics]*, 2014, vol. 1 (11), pp. 66–86. (In Russian)
- Paabo, S. *Neandertalets. V poiskakh ischeznuvshikh genomov [Neanderthal Man: In Search of Lost Genomes]*. Translated by E. Najmark, Moscow, AST, Corpus, 2018. (In Russian).
- Panov, E. N., *Znaki, simvoly, iazyki: Kommunikatsii v tsarstve zhyvotnykh i v mire liudei [Signs, Symbols, Languages: The Communication in the Animal Kingdom and in the Human World]*. Moscow, LKI, 2014. (In Russian)
- Peresani, M., et al. "Late Neandertals and the Intentional Removal of Feathers as Evidenced from Bird Bone Taphonomy at Fumane Cave 44 ky B.P., Italy". *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, vol. 108 (10), 2011, pp. 3888–3893. doi: 10.1073/pnas.1016212108
- Radović, D., et al. "Evidence for Neanderthal Jewelry: Modified White-Tailed Eagle Claws at Krapina". *PLoS One*, vol. 3, 2015, 11 Mar. 2015, <https://journals.plos.org/plosone/article/related?id=10.1371/journal.pone.0119802>. Accessed 01 Feb. 2019. doi: 10.1371/journal.pone.0119802

- Rodríguez-Vidal, J., et al. "A Rock Engraving Made by Neanderthals in Gibraltar". *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, vol. 111 (37), 2014, pp. 13301–13306. doi: 10.1073/pnas.1411529111
- Roebroek, W., et al. "Use of Red Ochre by Early Neanderthals". *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, vol. 109 (6), 2012, pp. 1889–1894. doi: 10.1073/pnas.1112261109
- Sher, Ia. A. *Tsvety na mogile neandertal'tsa? Fakty i mneniia [Flowers on a Neanderthal's Grave: Facts and Opinions]*. <http://antropogenez.ru/article/118/>. Accessed 01 Feb. 2019. (In Russian)
- Sitnik, A. S. "Gravirovannyi risunok na kosti s must'erskoï stoiianki pod Ternopolem" ["The Engraved Bone from Mousterian Site Near Ternopol"]. *Plastika i risunki drevnikh kul'tur [The Plasticity and Pictures of Ancient Cultures]*, edited by R. S. Vasil'evskii, Novosibirsk, Nauka, 1983, pp. 39–46. (In Russian)
- Smirnov, Iu. A. "Must'erskie pogrebeniia: dvadtsat' let spustia. Tafologicheskii i istoriograficheskii aspekty" ["Mousterian Burials in Eurasia: Twenty Years After. Taphological and Historiographic Aspect"]. *Kratkie soobshcheniia Instituta arkheologii [Brief Reports of the Institute of Archaeology]*, vol. 227, 2012, pp. 58–71. (In Russian)
- *Must'erskie pogrebeniia Evrazii: Vozniknovenie pogrebal'noi praktiki i osnovy tafologii [Mousterian Burials in Eurasia: The Origin of the Burial Practice and the Taphology Fundamentals]*. Moscow, Nauka, 1991. (In Russian)
- Soressia, M., et al. "Neanderthals Made the First Specialized Bone Tools in Europe". *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, vol. 110 (35), 2013, pp. 14186–14190. doi: 10.1073/pnas.1302730110
- Stepanchuk, V. N. *Nizhniï i sredniï paleolit Ukrainy [Lower and Middle Palaeolithic of Ukraine]*. Chernovtsy, Zelena Bukovina, 2006. (In Russian)
- Vishniatskiv, L. B. *Istoriia odnoi sluchainosti ili proiskhozhdenie cheloveka [The Story of a Single Incident or the Origin of Man]*. Friazino, Vek 2, 2005. (In Russian)
- "O vozmozhnykh sluchaiakh kul'turnoi preemstvennosti mezhdru Homo Neanderthalensis i Homo Sapiens" [To Possible Cases of Cultural Continuity Among Homo Neanderthalensis and Homo Sapiens]. *Zapiski instituta istorii material'noi kul'tury [Notes of the Institute of History of Material Culture]*, vol. 2, 2007, pp. 166–181. (In Russian)
- *Neandertal'tsy: istoriia nesostoiavshegosia chelovechestva [Neanderthals: The History of a Failed Humanity]*. Saint-Petersburg, Nestor-Istoriia, 2010. (In Russian)
- "Neandertal'tsy — kakimi oni byli i pochemu ih ne stalo" ["Neanderthals: What Kind of People They Were and Why They Went Extinct"]. *Stratum Plus*, vol. 1, 2010, pp. 25–95. (In Russian)
- Volkov, P. V. *Ot Adama do Noia. Arkheologiia dlia pravoslavnykh [From Adam to Noah. Archeology for the Orthodox]*. Saint-Petersburg, 2010. (In Russian)
- Zilhão, J., et al. "Symbolic Use of Marine Shells and Mineral Pigments by Iberian Neanderthals". *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, vol. 107 (3), 2010, pp. 1023–1028. doi: 10.1073/pnas.0914088107
- Zubov, A. A. "Diskussionnyye voprosy antropogeneza" ["Discussion Issues of the Anthropogenesis"]. *Stanovlenie chelovechestva [The Making of Humanity]*, compiled by T. I. Alekseeva, Moscow State University of Psychology and Education, 2002, pp. 70–81. (In Russian)

ПАТРОЛОГИЯ

ЭКЗЕГЕЗА ПРП. ИСИДОРА ПЕЛУСИОТА: ТОЧКА ПЕРЕСЕЧЕНИЯ АЛЕКСАНДРИЙСКОЙ И АНТИОХИЙСКОЙ ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЙ

Протоиерей Борис Тимофеев

старший преподаватель кафедры библеистики
Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
bortim@mail.ru

Для цитирования: *Тимофеев Б., прот.* Экзегеза прп. Исидора Пелусиота: точка пересечения александрийской и антиохийской экзегетических традиций // Богословский вестник. 2019. Т. 33. № 2. С. 127–145. doi: 10.31802/2500-1450-2019-33-80-90

Аннотация

УДК 22.07 (276)

Данная статья представляет собой попытку реконструкции экзегетического метода прп. Исидора Пелусиота. Прп. Исидор как богослов и экзегет формировался в контексте александрийской богословской традиции, однако при этом под влиянием личности и произведений свт. Иоанна Златоуста усвоил некоторые принципы антиохийской экзегезы, поэтому для реконструкции экзегетического метода прп. Исидора важно определить источники содержания и возможный масштаб влияния обеих традиций. Для этого необходимо провести поиск и анализ возможных заимствований. В комментариях на отрывки из исторических и законодательных книг Священного Писания преобладает влияние духовно-нравственной аллегорезы Филона и Оригена. В толкованиях мессианских пророческих текстов преобладает влияние толкований Диодора Тарсийского, Феодора Мопсуестийского и свт. Иоанна Златоуста.

Ключевые слова: экзегеза, Александрийская школа, Антиохийская школа, прп. Исидор Пелусиот, Священное Писание, буквальный смысл, духовный смысл, экзегетика, герменевтика.

Введение

Прп. Исидор — известный подвижник и церковный деятель первой половины V в.¹ Он обладал большим авторитетом в Церкви и являлся наставником для разных лиц: епископов, пресвитеров, диаконов, чиновников, учителей, влиял на жизнь Церкви. Духовное попечение во многих случаях осуществлялось посредством переписки. До нашего времени сохранилось около двух тысяч писем. Большая часть эпистолярного наследия прп. Исидора связана с комментированием Священного Писания. Как толкователь, он, очевидно, находится в русле александрийской экзегетической традиции. Однако, благодаря знакомству с наследием свт. Иоанна Златоуста², которое произвело на него сильное впечатление, прп. Исидор стал интересоваться традиционным антиохийским подходом к пониманию Библии. В его письмах можно найти связь с произведениями свт. Иоанна Златоуста, Диодора Тарсийского, Феодора Мопсуестийского. О влиянии последних двух авторов ранее не говорилось. Степень влияния антиохийцев на толкования прп. Исидора трудно оценить ввиду отсутствия хронологии в дошедшем до нас корпусе писем. Тем не менее это влияние важно учитывать при реконструкции семантико-интерпретационной модели, которую прп. Исидор использовал. В одних случаях александрийская и антиохийская традиции слились в единое целое, в других выступают независимо. Прп. Исидор стремился взять у своих предшественников всё, что казалось ему полезным и правильным. Он явился одним из тех, кто дал начало новому синтетическому подходу в экзегезе, основанному на положительных результатах деятельности предшественников.

1. Необходимые условия для понимания Священного Писания

С точки зрения прп. Исидора, чистота жизни и веры является первым необходимым условием для правильного понимания библейского текста. Благочестие и правое исповедание веры направляют мысль экзегета в аутентичное для Библии русло и создают необходимые

1 † 449 г.

2 Никифор Каллист называет прп. Исидора учеником свт. Иоанна Златоуста (*Nicephorus Callistus. Historia ecclesiastica* 14, 53 // PG. 146. Col. 1249). Однако важно отметить, что прп. Исидор, вероятнее всего, никогда не встречался лично со святителем, что не исключает влияния на него произведений и образа свт. Иоанна (См. *Isidorus Pelusiota. Epistulae* 1. 152; 4. 224; 5. 32 // PG. 78. Col. 284D-285A; 1317; 1347). Вопросы жизни прп. Исидора подробно рассмотрены в исследованиях: *Fouskas D. Saint Isidore of Pelusium. His Life and his Works. Athens, 1970. P. 53–140; Évieux P. Isidore de Péluse. Paris, 1995. (Théologie historique; vol. 99). P. 295–329.*

условия для божественного просвещения ума экзегета³. Другим неременным условием является последовательный исследовательский труд, который состоит в применении комплекса экзегетических методов⁴. Признаком правильного понимания Писания является очевидная логическая связь между текстом и толкованием.

«Должно следовать за Писаниями, а не указывать им путь и не по собственному своему изволению навязывать им смысл»⁵.

Этот принцип является основой экзегетического метода, сформировавшегося в пределах Антиохии. На это, как на критерий объективного исследования, антиохийцы обычно указывают в полемике с оторванным от контекста аллегорическим толкованием Оригена⁶. Началом для толкования библейского текста должен быть анализ контекста речи библейского автора, вне которого толкователь строит экзегезу исключительно на произвольных началах. Так, прп. Исидор подвергает критике аллегорическое толкование слов пророка Исаии и книги Иова: «Я всем звёздам заповедал» (Ис. 45, 12); звезды нечисты пред Ним (Иов. 25, 5). На основании контекста он доказывает, что в данном случае речь идёт об обычных небесных светилах, движение и место, которым определил Творец и которые, как и всё творение, несоизмеримы с Творцом.

«По природе своей звезды чисты, какими и сотворил их Создатель; но в сравнении с Самим Творцом столько же отстоят от Него, сколько муравей от неба, или от солнца, или от какой-либо из иных тварей»⁷.

3 *Isidorus Pelusiota*. Epistula 1, 169; 2, 73: 153; 3, 292 // PG. 78. Col. 293BC, 516D, 608B-609A, 965D.

4 *Isidorus Pelusiota*. Epistula 2, 106 // PG. 78. Col. 253CD.

5 *Isidorus Pelusiota*. Epistula 3, 292 // PG. 78. Col. 965.

6 Ту же мысль высказывают свт. Евстафий Антиохийский, Евсевий Эмесский, Диодор Тарсийский и др.: *Eusthatius Antiochenus*. De engastrimytho contra Origenem 8:1-7; 9: 1-13; 16:1; 22:7 // The «Belly-Myther» of Endor / ed. A. J. Malherbe. Atlanta, 2007. P. 80, 84-86, 110, 132-134 (Writings from the Greco-Roman World; vol. 16); *Eusebius Emessenus*. De arbore ficis 5 // *Eusèbe d'Émèse*. Discours conservés en latin / éd. É. M. Buytaert. Louvain, 1953. P. 258, 20-21. (Spicilegium sacrum Lovaniense; vol. 26); *Diodorus Tarsensis*. Prologus commentarii in psalmos 124-146 // CCSG. 6. P. 7; *Idem*. Prologus Commentarii in Psalmum CXVIII // Mariès L. Extraits du Commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes // RSR. 1919. Vol. 9. P. P. 92, 22-29; *Joannes Chrysostomus*. Interpretatio in Isaiam prophetam 5, 3 // PG. 56. Col. 60; *Idem*. In Matthaem homiliae 47, 1 // PG. 58. Col. 482; *Theodorus Mopsuestenus*. Commentarius in Ioelem 2. 25-32 // Commentarius in prophetas minors. Wiesbaden, 1977. S. 94:20-30, 97: 29-98:1-11; *Idem*. Commentarius in Micheam 4. 2 // Commentarius in prophetas minors. Op. cit. 5207:15-208:14; *Idem*. Le Commentaire sur les Psaumes 1-80 / éd. R. Devreesse. Città del Vaticano, 1939. P. 120: 8-122, 12. (Studi e testi; vol. 93); *Theodoretus Cyrensis*. Commentaria in Isaiam. Vol. 1 // *Théodoret de Cyr*. Commentaire sur Isaïe. Vols. 1-3 / ed. J.-N. Guinot. Paris, 1980. 2: 458-535: 3; 550-562 (SC; vol. 276); *Idem*. Interpretatio in prophetiam Ieremiae // PG. 81. Col. 633C-634A; *Idem*. Interpretatio in Ezechielelis prophetiam // PG. 81. Col. 960, 1033, 1052.

7 *Isidorus Pelusiota*. Epistula 4, 153 // PG. 78. Col. 1237B-1239A.

Пренебрежение контекстом и общим учением Священного Писания в данном случае создаёт предпосылки для абстрактных рассуждений, которые не имеют никакого отношения к содержанию библейского текста.

Для раскрытия смысла Священного Писания необходимо внимание и последовательность. Так, в словах, обращённых к Адаму: «... земля еси, и в землю отыдеш» (Быт. 3, 19), скрывается божественное указание на будущее воскресение.

«Определение Божие, кажущееся односторонним, выражает Царское человеколюбие и порождает надежду на возвращение»⁸.

Такой же случай встречаем и в речи пророка Ионы о разрушении Ниневии: «...ещё три дня, и Ниневия будет разрушена» (Ион. 3, 4). Господь таким образом даёт последнюю возможность ниневитянам покаяться:

«Три дня потерплю ещё вас. Определение Божие, по-видимому, заключало не одно что-то, но две вещи: или наказание нераскаянным, или спасение кающимся»⁹.

Также и после грехопадения Адама Бог не обратил человека в ничто, но дал ему время земной жизни на покаяние. Таким образом, не только простое буквальное объяснение речи библейского автора должно быть обусловлено составом и последовательностью текста, но и любое духовное толкование должно быть логическим выводом из того, что и как сообщает священный писатель. В силу реального присутствия в Библии прямых связей между буквой и её содержанием, буквальный смысл объективно может быть доступен для простого читателя, а духовный — для просвещённого исследователя в меру их духовных и интеллектуальных способностей.

«Божественные уроки [автор] растворил словами простыми, чтобы и женщина, и ребёнок, и самый неучёный из всех людей приобретали некую пользу и от одного слышания. Не вознерадело Оно и о более мудрых, потому что в такой ясности, как некие сокровища, сокрыты учения настолько таинственные, что самые мудрые и учёные люди приходят в недоумение от глубины мыслей и часто не могут проникнуть в непостижимость премудрости»¹⁰.

При этом важно иметь в виду связь буквального смысла τὸ ὑράκιον и духовного τὰς θεωρίας καὶ τὸ πνεῦμα¹¹. По этой причине прп. Исидор,

8 *Isidorus Pelusiota. Epistula 4, 149 // PG. 78. Col. 1233.*

9 *Ibid.*

10 *Isidorus Pelusiota. Epistula 2, 5 // PG. 78. Col. 461.*

11 *Idem. Epistulae 2, 81 // PG. 78. Col. 521C.*

с одной стороны, категорически отвергает подход Оригена, согласно которому некоторые эпизоды библейской истории и постановления Священного Писания не имеют буквального смысла, а с другой, подвергает критике узкий буквализм антиохийцев¹².

Например, в толковании: «Необрезанный же мужского пола, который не обрежет крайней плоти своей, истребится душа та из народа своего, ибо он нарушил завет Мой» (Быт. 17, 14), прп. Исидор критикует подход Оригена. Согласно буквальному смыслу, за грех родителей должен понести наказание ребёнок, что с позиции Божественной справедливости является несправедливым и жестоким. Следовательно, эта фраза, согласно концепции Оригена, намекает на присутствие в данном месте сокровенного духовного смысла. На основании этого александрийский дидакал переходит к аллегорическому толкованию как фрагмента Быт. 17, 13–14, так и всей истории Авраама. Согласно его интерпретации, бытописатель говорит об очищении сил души от страстей и о вхождении в Церковь Христову¹³. Прп. Исидор не подвергает критике само содержание толкования Оригена, но вместе с тем считает необходимым сохранить буквальный смысл фразы. Гибель детей, очевидно, является крайне тяжёлым потрясением для родителей, поэтому божественное предупреждение было призвано удерживать их от нарушения заповеди и уклонения от веры¹⁴.

В других случаях прп. Исидор сожалеет, что многие отвергают духовный смысл библейского текста и тем самым лишают себя духовной пользы.

«Мог бы я указать умозрительное (θεωρίας) значение сего, потому что заключаются в этом превосходные иносказания (ἀλληγορίας)... Но поскольку знаю, что многие думают, будто бы обращающиеся к умозрительному толкованию по невежеству уклоняются от решения вопросов, и что ты удовлетворяешься только самым делом и прямым истолкованием Писаний, дам прямой ответ без всяких околичностей»¹⁵.

12 Также см.: *Évieux P. Isidore de Péluse*. P. 333; *Fouskas C. M. St. Isidore of Pelusium and the New Testament*. Athens, 1967. P. 102.

13 *Isidorus Pelusiota*. Epistula 2, 81 // PG. 78. Col. 524C. Ср.: *Origenes. Commentarii in Romanos 2, 13* // PG. 14. Col. 902–904; *Idem. Homilia in Genesim 3:3–7* // *Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung* // *Origenes. Werke*. Bd. 6 / hrsg. W. A. Baehrens. Leipzig, 1920. S. 41, 21–50, 14. (GCS; Bd. 29).

14 *Isidorus Pelusiota*. Epistula 2, 81 // PG. 78. Col. 524C.

15 *Idem. Epistulae 3, 84; 2, 81; 4, 17* // PG. 78. Col. 789; 521; 1192. В словах: «...многие думают, будто бы обращающиеся к умозрительному толкованию по невежеству уклоняются от решения вопросов» — прп. Исидор, кажется, намекает на критику аллегорезы у Евсевия

Духовный смысл, с точки зрения прп. Исидора, во всем Писании сопутствует истории и имеет огромное значение для познания веры и благочестия. Вместе с тем буквальный смысл тоже не лишен духовного содержания и имеет большое значение, в том числе, и как фундамент для раскрытия духовного смысла Библии, без которого понимание библейского провозвестия будет неполным и ограниченным. Именно поэтому толкователь всегда бережно относится к буквальному значению библейского текста¹⁶. Так, например, объясняя слова апостола: «Всякий грех, какой делает человек, есть вне тела, а блудник грешит против собственного тела» (1 Кор. 6, 18), прп. Исидор выделяет десять смысловых граней. Девять нравственных выводов вытекают непосредственно из самого факта прелюбодеяния, последствия которого распространяются на самого человека, его семью и детей. Десятый вывод, который сам автор называет аллегорией, переносит читателя в сферу мистического единства тела Церкви (Ср.: Рим. 12, 5): «блудник против всех согрешает; потому что его проступок простирается на всю полноту Церкви, от которой апостол и повелел отсекал его, пока не покается»¹⁷. Последнее заключение, относимое толкователем к сфере духовного смысла, соответствует общей логике мысли апостола Павла и контексту: «Итак, отниму ли члены у Христа, чтобы сделать их членами блудницы» (1 Кор. 6, 15). Следовательно, нельзя сказать, что в данном случае экзегет применяет метод аллегоризации библейского текста. В данном случае духовное толкование продолжает развивать мысль библейского автора, имплицитно присутствующую в его речи. Такой подход вполне мог быть одобрен и антиохийскими толкователями.

2. Духовный смысл Писания

Прп. Исидор видит очевидный буквальный смысл во всех местах Священного Писания, которые содержат исторический рассказ или описание законных постановлений¹⁸. Вместе с тем аутентичность буквального смысла никоим образом не препятствует поиску духовного

Эмесского. Ср.: *Eusebius Emesenus. De arbore ficī // Eusèbe d'Émèse. Discours conservés en latin / éd. É. M. Buytaert. Louvain, 1953. P. 261. (Spicilegium sacrum Lovaniense; vol. 26).*

16 Особенно важным прп. Исидор считает раскрытие буквального смысла Нового Завета, поскольку в нем на буквальном уровне изложены глубины божественных догматов. См.: *Foukas C. M. St. Isidore of Pelusium and the New Testament. Athens, 1967. P. 100–101.*

17 *Isidorus Pelusiota. Epistula 4, 129 // PG. 78. Col. 1208A-1209D.*

18 См.: *Isidorus Pelusiota. Epistulae 2, 81; 2, 99; 3, 84 // PG. 78. Col. 521D; 541B-544C; 789CD.*

смысла, который может показывать историко-типические связи предметов и событий или представлять духовные параллели между предметом текста и реалиями духовной жизни.

В первом случае прп. Исидор строит духовное толкование на основании пророческого сходства описываемых событий с духовными предметами или событиями будущего. В этом он следует примеру апостола Павла, который в Послании к галатам считает историю Сарры и Агари пророческой аналогией двух заветов (ср. Гал. 4, 24). При этом прп. Исидор, как и Диодор Тарсийский, называет эту пророческую параллель *θεωρία*, а не *ἀλληγορία*, как это могло следовать, согласно александрийской традиции, из слова *ἀλληγοροῦμενα*¹⁹.

Так, например, прп. Исидор предлагает духовное толкование фрагмента: «А руки его и гладкую шею его обложила кожей козлят» (Быт. 27, 16). Мёртвые кожи козлят являются образом человеческого естества, страсти которого Христос умерщвляет²⁰. Здесь в духе Диодора Тарсийского он называет детали исторического рассказа загадками — *αἰνύματα*. Отгадка, считает автор, скрывается в метафорических параллелях притчи о разделении овец и козлов (ср.: Мф. 25, 33). В контексте этой притчи образ козлов указывает на грешников, которые подлежат осуждению, поэтому Иаков, как образ Христа, облачаясь в кожи козлят, показывает, что Господь освобождает человечество от осуждения и греха²¹. Таким образом, соотношение загадок Ветхого Завета и откровения Нового Завета, о котором говорит Диодор в толковании на 118 псалом, лежит в плоскости типологического смысла²².

«Большая часть загадок в Божественных Писаниях, — пишет Диодор Тарсийский, — относятся к Господу Христу, даже если кажется, что буквально говорится о других лицах»²³.

19 *Isidorus Pelusiota*. Epistula 2, 274 // PG. 78. Col. 705C. Здесь важно отметить, что Ориген видит в данном месте прямое указание апостола на аллегорический характер всего библейского повествования и основание для применения аллегорического метода интерпретации (*Origenes*. De principibus 4, 13 // PG. 11. Col. 369AB). Прп. Исидор Пелусиот, применяя духовное толкование лиц и событий Ветхого Завета, избегает слова «аллегория», как это делал Диодор Тарсийский.

20 *Isidorus Pelusiota*. Epistula 1, 193 // PG. 78. Col. 305.

21 *Isidorus Pelusiota*. Epistula 1, 193 // PG. 78. Col. 305.

22 *Diodorus Tarsensis*. Prologus Commentarii in Psalmum CXVIII // Mariès L. Extraits du Commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes // RSR. 1919. Vol. 9. P. 94, 15–37. Ср.: *Basilii Caesariensis*. De Spiritu Sancto 14, 31–33 // PG. 32. Col. 121C–128B.

23 *Mariès L*. Études préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse sur les Psaumes. Paris, 1933. P. 141.

Толкователи предлагают видеть пророческое откровение в лицах, действиях и событиях ветхозаветной истории. Оно выявляется путём сопоставления ветхозаветных событий с новозаветными. При этом в текстах Нового Завета могут присутствовать прямые и косвенные намёки на содержание различных образов, как в притче об отделении овец от козлов. Это сближение можно считать откровенной натяжкой, однако сам автор не сомневался в справедливости своих выводов. Во-первых, в толковании он продолжает церковную традицию, а во-вторых, основывается на убеждении, что одни и те же предметы (*πράγματα*) и образы (*τρόποι / μεταφοραί*) в Священном Писании указывают на одну и ту же реальность. Последний принцип был чётко сформулирован ещё Оригеном и получил осмысление и применение также в произведениях свт. Иоанна Златоуста и других антиохийцев²⁴. Разница между двумя подходами заключается в том, что в александрийской экзегетической традиции слово *πράγμα* Писания становится *τρόπος / μεταφορα*, поскольку богодухновенный текст является аллегорией, а антиохийцы принципиально отличают одно от другого, поскольку *πράγματα* истории являются предметом речи в Библии и через их рассмотрение человек приходит к богопознанию²⁵. В этом отношении подход прп. Исидора ближе к концепции Оригена.

Так, в выражении: «Корчемницы твои мешают вино с водой» (Ис. 1, 22) — эти слова обличения пророка Исаии становятся метафорой. Решающим фактором в данном случае является значение символических образов вина в Притч. 9, 2 и виноградной лозы в Ин. 15, 1. С точки зрения прп. Исидора, эти образы являются частью последовательного словоупотребления в Писании. Премудрость в книге Притч и виноградная лоза из притчи Ин. 15, 1–8 являются символическими образами Христа. Вино, которое предлагает Премудрость, в переносном смысле означает божественное учение. Источником этого вина является Лоза-Христос. Таким образом, заключает прп. Исидор здесь идёт речь об извращении божественного учения.

24 *Iohannes Chrysostomus. De paenitentia* 6, 5 // PG. 49. Col. 320–321.

25 Свт. Феофил Антиохийский утверждает, что путь к познанию Бога лежит через рассмотрение божественных действий в этом мире, поэтому буквальный смысл Священного Писания имеет для богослова непреходящую ценность. Он передаёт, каким образом Бог действовал в истории и намерен действовать в дальнейшем. «Бога нельзя видеть очами человеческими. Он открывается и становится доступным для познания через Свое провидение и действия...» (*Theophilus Antiochenus. Ad Autolyicum* 1, 5–6 // PG. 6. Col. 1029–1033).

«Посему искажающих Божественное учение подложными и не имеющими силы наставлениями, возмущающих небесные догматы... справедливо называет Писание корчемниками, которые смешивают вино с водою и прибавляют к чистой премудрости Божественных слов свои вопли»²⁶

Это толкование восходит к традиции Оригена. Евсевий Кесарийский точно так же объясняет это место, а Дидим Слепец по той же схеме объясняет в том же смысле первую часть 22 стиха 1 главы книги пророка Исаии: «Серебро ваше фальшивое» (Ис. 1, 22). Впрочем, в толковании прп. Исидора можно обнаружить, по сравнению с объяснениями упомянутых авторов, важное отличие. Дидаскал не исключает буквального понимания 22 стиха.

Другим интересным примером такого рода духовного экзегезы является толкование слова Христа, обращённого к продавцам голубей: «Не делайте дома Отца Моего домом торговли» (Ин. 2, 16). В духовном смысле, «поскольку Святой Дух явился в виде голубя, эти слова указывают на священников, которые торгуют дарами Святого Духа»²⁷. Прп. Исидор Пелусиот исходит из толкования Оригена, согласно которому Иерусалимский храм является образом Церкви²⁸. Соответственно, происходящее является изображением реалий церковной жизни. Также толкователь пытается установить связь между явлением Святого Духа в виде голубя и данным эпизодом. Таким образом, если храм — образ Церкви, а голубь — образ Святого Духа, то речь и действия Господа служат предостережением для церковной иерархии не превращать своё служение в наживу. При этом буквальный смысл текста в интерпретации прп. Исидора не теряет своего значения²⁹.

В других случаях прп. Исидор в духовном толковании формирует смысловые параллели между фактами библейской истории и принципами духовной жизни. Рассмотрим толкование слов: «Иаков держался за пятку Исава» (Быт. 25, 26). Данный факт в экзегезе прп. Исидора становится изображением духовной борьбы человеческого духа с плотью. Центральным моментом этого внутреннего процесса является стремление человека к встрече с Богом³⁰. Впервые такое

26 *Isidorus Pelusiota*. Epistulae 1, 168; 1, 169; 3, 125 // PG. 78. Col. 293; 825D-828A.

27 *Isidorus Pelusiota*. Epistula 1, 106 // PG. 78. Col. 253CD.

28 *Origenes*. Commentarius in Iohannem 10, 133–137 // *Origenes*. Werke. Bd. 4 / hrsg. E. Preuschen. Leipzig, 1903. (GCS; Bd. 10). S. 195, 8–30.

29 *Isidorus Pelusiota*. Epistula 1, 29 // PG. 78. Col. 200D.

30 *Isidorus Pelusiota*. Epistula 1, 192 // PG. 78. Col. 305.

толкование встречается в комментариях Филона Александрийского³¹. Прп. Исидор объединяет мысли Филона, изложенные им в разных произведениях. По мысли толкователей, жизнь Иакова представляет собой изображение подвижнической жизни. Как в типологическом толковании факты истории являются пророческим изображением будущего, так и в данном случае те же самые факты изображают фундаментальные основы аскетической жизни³². Имена Иаков и Израиль дополняют этот образ: Иаков — Πτερυστής — попирающий пятой, Израиль — Ὁρῶν τὸν Θεόν — видящий Бога. Эти имена отражают подвижнический характер жизни Иакова и её духовные плоды. Через эту последовательность имён проявляется парадигма духовной борьбы. Вначале следует духовная борьба и поправление страстей, а затем таинственная встреча с Богом. Таким образом, в данной интерпретации история становится аналогией мистической духовно-нравственной жизни человека. Это толкование не исключает традиционного типологического и простого буквального прочтения текста, но дополняет их. Цель Священного Писания — спасение человека. А к спасению человек приходит через веру во Христа путём аскетической борьбы.

Рассматривая такого рода толкования, важно учитывать духовно-созерцательное настроение ума и аскетический характер жизни экзегета. Также образцом мистико-аскетической экзегезы для прп. Исидора могло стать произведение свт. Григория Нисского «О жизни Моисея Законодателя», которое тоже находится в прямой зависимости от толкования Филона Александрийского³³.

Таким образом, в Священном Писании присутствует очевидный буквальный смысл и сокрытый духовный смысл. Последний делится на две части в соответствии с целью Священного Писания: типологический и мистико-аскетический. Оба вида духовного толкования прп. Исидор называет θεωρία. За рамками историко-типологического исследования прп. Исидор использует для обозначения духовного толкования,

31 См.: *Origenes. Questiones et responsiones de Genesi 4, 162–163 // Origenes. Questions and Answers on Genesis / transl. M. Ralph. London, 1953. P. 447–448; Philo Alexandrinus. De mutatione nominum 12–13 // Philo Alexandrinus. Opera quae supersunt / hrsg. P. Wendland. Berolini, 1898. Vol. 3. P. 171:3–172:11.*

32 Λεκτέον οὖν ὅτι καὶ ταῦτα χαρακτῆρές εἰσιν, οἷς ἡ διδακτικὴ τῆς ἀσκητικῆς ἀρετῆς διαφέρει (*Philones Alexandrinus. De mutatione nominum 13 // Op. cit. P. 171:19–20*).

33 Свт. Григорий демонстрирует такой же подход к толкованию Священного Писания. Библейский текст, с его точки зрения, может быть прочитан в буквальном, типологическом и мистико-аскетическом ключе. См.: *Михайлов П. Б. Экзегетика Священного Писания: Каппадокийские Отцы. М., 2018. С. 78–91.*

наряду с θεωρία, термин ἀλληγορία³⁴. Однако это не означает отвержения исторического рассказа как пустой внешней формы. Буквальный смысл и духовное содержание библейского провозвестия неразрывно связаны, так что фундаментом для исследования сокровенного духовного смысла неизменно является текст Писания и его буквальное значение, поэтому принцип «следовать за Писаниями» соблюдается в случае буквального, типологического и мистико-аскетического толкования³⁵. Термин «аллегория» указывает на присутствие в повествовании, помимо буквального, ещё и переносного смысла, а термины θεωρία и πνεῦμα — на его духовный характер³⁶. Типологические связи между событиями не являются для экзегета переносным значением в собственном смысле, поэтому в типологических толкованиях прп. Исидор не использует термин «аллегория».

3. Толкование пророчеств

С точки зрения прп. Исидора Пелусиота, в Ветхом Завете пророчества о Христе соединяются с сообщением о современных или близких ко времени пророка событиях. Эта особенность обусловлена двумя причинами. Во-первых, древние евреи были неспособны услышать и принять откровение о Боговоплощении³⁷. Во-вторых, поскольку Божественный Промысл неизменно проявляет заботу о людях во все времена, пророческое откровение должно актуально звучать для современников. Бог в пророческих книгах как бы «смешивает» откровение о будущем и рассказ о ближайших событиях истории Израиля, чтобы «и тогдашние слушатели могли извлечь некоторую пользу, и их преемники, видя связь событий, могли приобретать точное ведение»³⁸. Так, например, 71 псалом одновременно сообщает современникам о скором воцарении мудрого и справедливого царя, а будущим поколениям

34 *Isidorus Pelusiota*. Epistula 3, 19; 84 // PG. 78. Col. 745AB, 789C.

35 *Isidorus Pelusiota*. Epistula 3, 292 // PG. 78. Col. 965D.

36 Французский исследователь Эвьё разделяет духовное толкование прп. Исидора на две группы: типология и аллегория/θεωρία: Il en expose le sens typologique, et, s'il y a lieu, le sens allégorique ou spirituel, auquel il donne le nom de theōria (*Évieux P. Op. cit.* P. 335). Однако термин θεωρία в контексте писем прп. Исидора следует рассматривать в более широком значении. Θεωρία может обозначать любое духовное толкование, в том числе и типологию, как это было показано выше.

37 *Isidorus Pelusiota*. Epistula 4, 203 // PG. 78. Col. 1289. Ср.: *Idem*. Epistula 2, 257 // PG. 78. Col. 933D-936C.

38 *Isidorus Pelusiota*. Epistula 3, 105, также 1, 563. Ср.: *Idem*. Epistula 2, 63 // PG. 78. Col. 505C-508B.

мессианского времени о пришествии Владыки Христа. Эта концепция была раньше сформулирована антиохийскими экзегетами Диодором Тарсийским и Феодором Мопсуестийским.

«Ибо одно обещание, — пишет Диодор в толковании на 71 псалом, — для народа, то есть для израильтян, ведущих от Авраама свой род, и другое для народов... Пророки, предвозвещая события, свои речи приспособляли и к временам, в которые они их произносили, и к последующим (мессианским) временам»³⁹.

Эту мысль впоследствии развивает Феодор Мопсуестийский. Священное Писание описывает действующий в истории Божественный Промысл, который заботится о пользе людей в каждый период религиозной истории еврейского народа, завершением которой явилось пришествие Христа⁴⁰. Впервые соединение двух смыслов отчётливо проявилось в обетованиях Аврааму и Давиду. В них одна часть относится к потомкам, а другая — к пришествию Христа. При этом обе части в обетованиях неразрывно связаны последовательностью речи⁴¹, поэтому важно в толковании пророческого текста отделить будущее от настоящего. То, что не соответствует «Божественному пришествию Спасителя», необходимо относить ко времени Ветхого Завета, а всё «величественное, приличное одному Божественному достоинству» — ко Христу⁴². Так, в толковании прп. Исидора Пелусиота отчётливо проявляется присущее антиохийской традиции разделение пророческого текста на пророчество (сообщение о Христе) и историю (сообщение о событиях истории Израиля). Попытки соединить разные части пророческого текста приводят к искажению мысли автора и погружают библейское повествование в сферу неразрешимых противоречий.

«Не станем толковать пророчества принуждённо и для согласования пророческих выражений впадать в пустые разглагольствования;

39 *Mariès L. Études préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse sur les Psaumes. Paris, 1933. P. 141; Diodorus Tarsensis. Prologus Commentarii in Psalmum CXVIII // Mariès L. Extraits du Commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes // RSR. 1919. Vol. 9. P. 96.*

40 «Бог в Ветхом Завете устроил большую часть событий таким образом, чтобы и живущим тогда происшедшее доставило наибольшую пользу, и чтобы в этом было какое-нибудь известие о том, что должно открыться в дальнейшем, а вместе с тем станет очевидным значительное превосходство второго над первым. Древнее оказывается неким прообразом позднего, являясь некоторым его изображением, и вместе с тем приносит пользу своим современникам» (*Theodorus Mopsuestenus. Praefacio ad Ionam // Commentarius in prophetas minores. Wiesbaden, 1977. S. 170, 4–11.*)

41 *Mariès L. Op. cit. P. 141; Theodorus Mopsuestenus. Praefacio ad Ionam. Op. cit. S. 169:20–170:2.*

42 *Isidorus Pelusiota. Epistula 4, 203 // PG. 78. Col. 1289.*

но сказанное исторически будем понимать благоразумно и изречённое пророчественно — в духовном смысле (*κατὰ θεωρίαν*), и явно исторического (*σαφῶς ἱστορηθέντα*) не превращая насильно в духовное толкование (*εἰς θεωρίαν*), и того, что должно понимать духовно (*θεωρηθῆναι*), — в историю; будем с тем и другим соотносить пригодный и сообразный смысл»⁴³.

В данном случае прп. Исидор переосмысляет толкование на 71 псалом Диодора Тарсийского. Диодор тоже разделяет псалом на две части. Одна группа стихов непосредственно (*ἱστορικῶς*) относится к Соломону, а другая в духовном смысле (*θεωρηματικῶς*) относится к Христу⁴⁴. Слова пророчества, с его точки зрения, могут одновременно являться историей и пророчеством, то есть относиться одновременно и к истории Израиля, и к Христу⁴⁵. Таким образом, пророк говорит о событиях, которые становятся прообразами мессианского времени. Эту особенность прп. Исидор упускает из виду или, как Феодор Мопсуестийский, не считает принципиальной, поскольку в древности толкователи не видели существенной разницы между вербальным пророчеством и типологией⁴⁶.

Модель, которой придерживается прп. Исидор, использовал свт. Иоанн Златоуст в комментарии на пророка Исаию. С его точки зрения, пророки обычно не выделяют в отдельный тематический раздел пророчества о Христе, но «под видом последовательности речи прикрывают пророчество»⁴⁷. Таким образом, в пророческих книгах во многих случаях отсутствует явный переход от одной темы к другой, так что яркие мессианские высказывания пророка выделяются на общем фоне течения повествования. На фоне этого контраста становятся более очевидными детали спасительного домостроительства во Христе, что помогает читателю глубже проникнуть в суть истин веры. С другой стороны, исполнение одних предсказаний в ближайшее время даёт понять, что исполнится и то, что очевидно выходит за рамки истории

43 Ibid. Col. 1292A.

44 Mariès L. Op. cit. P. 141.

45 Ibid. P. 136.

46 Отметим, что таким же образом понимает толкование Диодора Феодор Мопсуестийский: *Theodorus Mopsuestenus. Expositio in psalmos (in catenis) // Théodore de Mopsueste. Le Commentaire sur les Psaumes 1–80 / éd. R. Devreesse. Città del Vaticano, 1939. P. 469:18–470:5 (Studi e testi; vol. 93). Ср.: Diodorus Tarsensis. Prologus Commentarii in Psalmum CXVIII // Mariès L. Extraits du Commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes // RSR. 1919. Vol. 9. P. 96–98; Iohannes Chrysostomus. De paenitentia 6, 4–5 // PG. 49. Col. 320–321.*

47 *Ioannes Chrysostomus. Interpretatio in Isaiaem prophetam 2, 5 // PG. 56. Col. 34.*

Израиля⁴⁸. В экзегезе Диодора Тарсийского, свт. Иоанна Златоуста и прп. Исидора Пелусиота прослеживается последовательное употребление соотношения история — пророчество (προφητεία/θεωρία). При этом термин «история» обозначает предсказание об Израиле, а «пророчество» или θεωρία — откровение о Христе и его времени. Следовательно, Эвьё ошибается, когда, разбирая, в частности, толкование 71 псалма у прп. Исидора, пишет, что θεωρία указывает на мистико-созерцательное озарение ума экзегета⁴⁹.

Также влияние Феодора Мопсуестийского прослеживается в отказе прп. Исидора видеть мессианский смысл во всем Ветхом Завете. Тема Христа в Ветхом Завете чрезвычайно важна для христианской проповеди и вероучения, поэтому каждый случай мессианской интерпретации ветхозаветных книг должен быть последовательно обоснован. Феодор Мопсуестийский и прп. Исидор видят серьёзную опасность для Церкви в попытках некоторых экзегетов отнести ко Христу большую часть ветхозаветных писаний в ущерб контексту. С их точки зрения, это приводит к произвольной аллегоризации библейского текста, что служит поводом для критики и полного отвержения церковного вероучения.

«Покушающиеся весь Ветхий Завет прилагать ко Христу не освобождаются от обвинения в том, что и язычникам, и еретикам, не признающим сего Завета, придают силу в борьбе с нами. Ибо, натянуто толкуя о Христе не о Нём сказанное, вызывают сомнения, о Нём ли сказано и то, что объясняется справедливо»⁵⁰.

Мессианское толкование должно полностью соответствовать букве библейского текста. Конечно, божественное пророческое слово описыва-

48 *Ioannes Chrysostomus*. Interpretatio in Isaiam prophetam 6, 6; 7, 1 // PG. 56. Col. 75; 77. Ср.: *Theodorus Mopsuestenus*. Praefacio ad Ionam // Commentarius in prophetas minores. S. 169:10–170:26; *Mariès L.* Op. cit. P. 140–141; *Diodorus Tarsensis*. Prologus Commentarii in Psalmum CXVIII // *Mariès L.* Extraits du Commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes // RSR. 1919. Vol. 9. P. 96–98.

49 «Cette theoria présente au plus profond des mots de la Bible ne peut être saisie par le lecteur que si lui-même entre dans la theoria. Le sens mystique n'est perceptible qu'au mystique» (*Évieux P.* Op. cit. P. 335).

50 *Isidorus Pelusiota*. Epistulae 2, 63; 195 // PG. 78. Col. 508B, 611C. Феодор об этой проблеме пишет следующее: «Не желающие размыслить об этом стараются все пророчества отнести к Господу Христу; так что и то, что сказано о народе (иудейском), понимают подобным образом и предоставляют иудеям повод смеяться, когда указывают на пророчества, по контексту Писания не относящиеся к Господу Христу» (*Theodorus Mopsuestenus*. Ex principio commentii quod in duodecim prophetas // ACO. 4, 1. S. 53). Ср.: *Theodorus Mopsuestenus*. Contra allegoristas // CSCO. 435. 189. P. 10:10–12.

ет царство Христово не всегда явно, но тем не менее это описание имеет достаточное количество выраженных черт, по которым можно узнать время Христа. Бог в одних случаях «изобразил будущее как на эскизе, а в других прояснил при помощи красок и черты изображения сделал светлыми и живыми»⁵¹. Это выражение прп. Исидора перекликается с соответствующими рассуждениями свт. Иоанна Златоуста и выражает уверенность автора в реальном присутствии мессианского откровения в пророческих словах и событиях истории Израиля⁵². Такой осторожный подход к мессианской интерпретации Ветхого Завета основывается на общем положении антиохийской экзегетической традиции: правильное толкование должно иметь очевидную связь с библейским текстом и вытекать из него.

Таким образом, в толковании пророчеств прп. Исидор больше следует принципам, выработанным антиохийскими экзегетами. Он считает опасным и вредным христологическое прочтение всего Ветхого Завета. Для мессианской интерпретации в отдельных местах сами авторы оставили достаточно оснований, поэтому нет нужды принуждённо относить ко Христу всё подряд. Пророки, как правило, не делят явно свои книги на тематические разделы. Пророчества о Христе и событиях израильской истории переплетены в тексте и внешне представляют собой единый последовательный рассказ, поэтому выражения, по смыслу подходящие Лицу Христа, следует относить к Нему, а выражения, которые соответствуют событиям истории Израиля, — к соответствующим событиям.

Заключение

В экзегезе прп. Исидора Пелусиота наблюдается влияние главным образом двух экзегетических традиций: александрийской и антиохийской⁵³. Под влиянием аллегорического подхода Филона, Оригена и др. Исидор видит в историческом рассказе Библии сокрытый духовный смысл: типологический и духовно-аскетический. Поиск духовных параллелей между буквой и таинственным смыслом часто основан на системе общности духовного значения предметов и метафорических образов в Писании, как у Оригена или Филона. Прп. Исидор явно

51 *Isidorus Pelusiota*. Epistula 2, 63 // PG. 78. Col. 508A.

52 Ср.: *Ioannis Chrysostomus*. Nolo vos ignorare 4 // PG. 51. Col. 247–248; *Idem*. De paenitentia 4–5 // PG. 49. Col. 320.

53 Здесь отметим, что очевидное влияние Каппадокийцев на прп. Исидора, которое отмечает Фускас, своими истоками имеет произведения Филона, Оригена, Диодора Тарсийского. Ср.: *Fouskas D.* Saint Isidore of Pelusium. His Life and his Works. Athens, 1970. P. 113–124; *Михайлов П. Б.* Ук. соч. С. 33–43, 59.

заимствует основные мотивы, логику и содержание духовной интерпретации у этих экзегетов. Вместе с тем он настаивает на важности и духовном характере буквального смысла, что является следствием прямого или опосредованного влияния произведений антиохийцев. Таким образом, в толковании текстов исторического характера прп. Исидор пытается совместить духовное расширение буквального смысла, свойственное комментариям свт. Иоанна Златоуста, скрытый за ней более глубокий духовно-аскетический или догматический смысл, к которому обращались Филон и Ориген, и типологические параллели, которые выявляли все христианские экзегеты.

В толковании пророческих текстов преобладает влияние антиохийской традиции, а именно: Диодора Тарсийского, свт. Иоанна Златоуста и Феодора Мопсуестийского. Ко Христу следует относить только те пророчества, смысл которых без натяжки соответствует мессианскому времени. В противном случае мессианское толкование подрывает авторитет Церкви. Очень часто в пророческой речи смешиваются предсказания о временах ветхозаветной истории и осуществления новозаветного домостроительства. Таким образом, слова пророка сохраняют актуальность и для современников, и для будущих поколений. При этом сохраняется противопоставление выражений *ἱστορία* (предсказание о событиях ветхозаветной истории) и *προφητεία/θεωρία* (пророчество о Мессии), что также свойственно произведениям Диодора, свт. Иоанна Златоуста и Феодора Мопсуестийского.

Библиография

Источники

- Basilii Caesariensis*. De Spiritu Sancto // PG. T. 32. Col. 68–217.
- Didymus Caecus*. Commentarii in Zachariam. T. 3 // *Didyme l'Aveugle Sur Zacharie*, 3 vols. / éd. L. Doutreleau. Paris: Les Éditions du Cerf, 1962. (SC; vol. 85).
- Diodorus Tarsensis*. Commentarii in psalmos I–L // *Diodori Tarsensis Commentarii in psalmos*. I: Commentarii in psalmos I–L, vol. 1 / éd. J.-M. Olivier. Turnhout: Brepols, 1980. (CCSG; vol. 6).
- Diodorus Tarsensis*. Prologus Commentarii in Psalmum CXVIII // Mariès L. Extraits du Commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes // RSR. 1919. Vol. 9. P. 79–101.
- Eusebius Caesariensis*. Commentarius in Isaiam // *Eusebius*. Werke. Bd. 9 / hrsg. J. Ziegler. Berlin: Akademie Verlag, 1957. (GCS; Bd. 56).
- Eusebius Emessenus*. De arbore ficī // *Eusèbe d'Émèse*. Discours conservés en latin / éd. É. M. Buytaert. Louvain: Spicilegium sacrum Lovaniense, 1953. P. 256–276. (Spicilegium sacrum Lovaniense; vol. 26).
- Eusthatius Antiochenus*. De engastrimytho contra Origenem // The «Belly-Myther» of Endor / ed. A. J. Malherbe. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007. P. 62–157. (Writings from the Greco-Roman World; vol. 16).

- Joannes Chrysostomus*. Interpretatio in Isaiam prophetam // PG. T. 56. Col. 11–94.
- Joannes Chrysostomus*. In Matthaeum homiliae // PG. T. 58. Col. 471–794.
- Joannes Chrysostomus*. De paenitentia // PG. T. 49. Col. 313–324.
- Joannes Chrysostomus*. Nolo vos ignorare // PG. T. 51. Col. 241–253.
- Isidorus Pelusiota*. Epistulae // PG. T. 78. Col. 178–1646.
- Nicephorus Callistus*. Historia ecclesiastica // PG. T. 146. Col. 9–1274.
- Origenes*. Commentarii in Romanos // PG. T. 14. Col. 837–1290.
- Origenes*. Commentarius in Iohannem // *Origenes*. Werke. Bd. 4 / hrsg. E. Preuschen. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1903. (GCS; Bd. 10).
- Origenes*. Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung // *Origenes*. Werke. Bd. 6 / hrsg. W. A. Baehrens. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1920. (GCS; Bd. 29).
- Origenes*. Questions and Answers on Genesis / transl. M. Ralph. London: Harvard University Press, 1953.
- Philo Alexandrinus*. De mutatione nominum // *Philo Alexandrinus*. Opera quae supersunt / hrsg. P. Wendland. Berolini: Typis et impensis Georgii Reimeri, 1898. Vol. 3. P. 156–203.
- Theodoretus Cyrensis*. Commentaria in Isaiam. Vol. 1 // *Théodoret de Cyr*. Commentaire sur Isaïe. Vols. 1–3 / ed. J.-N. Guinot. Paris: Les Éditions du Cerf, 1980. (SC; vol. 276).
- Theodoretus Cyrensis*. Interpretatio in prophetiam Ieremiae // PG. T. 81. Col. 495–806.
- Theodoretus Cyrensis*. Interpretatio in Ezechielelis prophetiam // PG. T. 81. Col. 807–1254.
- Theodorus Mopsuestenus*. Commentarius in XII prophetas minores // *Theodori Mopsuesteni* Commentarius in XII Prophetas / hrsg. H. N. Sprenger Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1977. (Göttinger Orientforschungen; Bd. 5. Reihe: Biblica et patristica; Bd. 1).
- Theodorus Mopsuestenus*. Ex principio commentum quod in duodecim prophetas // Consilium Universale Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum / ed. J. Straub. Berolini: Walter de Gruyter & Co., 1971. (Acta Conciliorum Oecumenicorum; vol. 4, t. 1), pp. 53–54.
- Theodorus Mopsuestenus*. Expositio in psalmos (in catenis) // *Théodore de Mopsueste*. Le Commentaire sur les Psaumes 1–80 / éd. R. Devreesse. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1939. (Studi e testi; vol. 93).
- Theodorus Mopsuestenus*. Fragmenta syriaca commentarii in psalmos // *Théodore de Mopsueste*. Fragments syriaques du Commentaire des Psaumes / ed. L. van Rompay. Lovanii: Peeters, 1982. (CSCO; vol. 435–436. scriptores syri; vol. 189–190).
- Theophilus Antiochenus*. Ad Autolyicum // PG. T. 6. Col. 1023–1175.

Литература

- Михайлов П. Б. Экзегетика Священного Писания: Каппадокийские Отцы: Учеб. пособие. М.: ПСТГУ, 2018.
- Évieux P. Isidore de Péluse. Paris: Beauchesne, 1995. (Théologie historique; vol. 99).
- Fouskas C. M. St. Isidore of Pelusium and the New Testament. Athens: [б. и.], 1967.
- Fouskas D. Saint Isidore of Pelusium. His Life and his Works. Athens: [б. и.], 1970.
- Mariès L. Études préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse sur les Psaumes. Paris: Édition des Belles Lettres, 1933.

Exegesis of St. Isidore of Pelusium: a meeting point between the Alexandrian and Antiochian exegetical traditions

Archpriest Boris Timofeev

Senior Lecturer at the Department of Biblical Studies of Moscow Theological Academy
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia
bortim@mail.ru

For citation: Timofeev, Boris, archpriest. “Exegesis of St. Isidore of Pelusium: a meeting point between the Alexandrian and Antiochian exegetical traditions”. *Theological Herald*, vol. 33, no. 2, 2019, pp. 127–145. (In Russian). doi: 10.31802/2500-1450-2019-33-80-90

Abstract. This article is an attempt to reconstruct the exegetical method of St. Isidore of Pelusium. St. Isidore as a theologian and exegete was formed in the context of the Alexandrian theological tradition, but at the same time under the influence of the person and works of St. John Chrysostom he became acquainted with the traditional approaches of the Antiochian exegetical school in the interpretation of Holy Scripture. In addition to the writings of St. John Chrysostom St. Isidore also read the works of other Antiochians: Eusebius of Ames, Diodorus of Tarsus, Theodore of Mopsuestia, and others. As a result of this acquaintance, the monk incorporated into his hermeneutic system several Antiochian exegetical principles. Therefore, to reconstruct the exegetical method of St. Isidore of Pelusium one needs to consider the influence of both the Alexandrian and the Antiochian theological schools. It is important to determine the sources of the content and the possible scale of influence of both traditions. For this it is necessary to conduct a search and analysis of possible borrowings. In the commentaries on excerpts from the historical and legislative books of the Holy Scriptures, the influence of the spiritual and moral allegorisms of Philo and Origen prevails. In the interpretations of the Messianic prophetic texts – the influence of the interpretations of Diodorus of Tarsus, Theodore of Mopsuestia, and St. John Chrysostom.

Keywords: exegesis, Alexandrian school, Antioch school, St. Isidore of Pelusium, Holy Scripture, literal meaning, spiritual meaning, exegesis, hermeneutics.

References

- Didymus Caecus, “Commentarii in Zachariam” [“Commentary on Zachary”]. *Didyme l’Aveugle Sur Zacharie*, edited by L. Doutreleau, vol 3, Paris, Les Éditions du Cerf, 1962, (SC; vol. 85).
- Diodorus Tarsensis. “Commentarii in psalmos 1–50” [“Commentary on the Psalms 1–50”]. *Diodori Tarsensis Commentarii in psalmos. I: Commentarii in psalmos 1–L* [Diodori Tarsensis Commentaries on the Psalms. 1: Commentaries on the Psalms 1–50], edited by J.-M. Olivier, vol. 1, Turnhout, Brepols, 1980. (CCSG; vol. 6).
- Eusebius Caesariensis. “Commentarius in Isaiam” [“Commentary on Isaiah”]. *Eusebius Werke* [Eusebius Works], edited by J. Ziegler, vol. 9, Berlin, Akademie Verlag, 1957, (GCS; Bd. 56).

- Eusebius Emessenus, “De arbore fici”. *Eusèbe d’Émèse Discours conservés en latin [Eusebius of Emesa Speech Preserved in Latin]*, edited by É. M. Buytaert, Louvain, Spicilegium sacrum Luvaniense administration, 1953, pp. 256–276.
- Eusthatius Antiochenus, “De engastrimytho contra Origenem”. *The «Belly-Myther» of Endor, Writings from the Greco-Roman World*, edited by A. J. Malherbe, vol. 16, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2007, pp. 62–157.
- Évieux, P. Isidore de Péluse. *Théologie historique [Historical Theology]*, vol. 99, Paris, Beauchesne, 1995. (In French)
- Fouskas, C. *Saint Isidore of Pelusium and the New Testament*. Athens, 1967.
- Fouskas, D. *Saint Isidore of Pelusium. His Life and His Works*. Athens, 1970.
- Mariès, L. *Études préliminaires à l’édition de Diodore de Tarse sur les Psaumes [Preliminary Studies at the Edition of Diodorus Tarsus on the Psalms]*. Paris, Édition des Belles Lettre, 1933. (In French)
- Mikhailov, P. B. *Ėkzegetika Sviashchennogo Pisaniia: Kappadokiiskie Ottsy [Exegetica of the Holy Scriptures: Cappadocian Fathers]*. Moscow: St Tikhon’s Orthodox University, 2018. (In Russian)
- Origenes. “Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung”. *Origenes Werke [Origen’s Works]*, vol. 6, Leipzig, J. C. Hinrichs’sche Buchhandlung, 1920, (GCS; vol. 29). (In German)
- *Questions and Answers on Genesis*. London, Harvard University Press, 1953.
- Straub, J., editor. *Consilium Universale Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum*. Berolini: Walter de Gruyter & Co., 1971, (Actio Conciliorum Oecumenicorum; vol. 4, t. 1).
- Theodoretus Cyrensis. “Commentaria in Isaiam, vol. 1”. *Théodoret de Cyr. Commentaire sur Isaïe [Theodoret of Cyr. Commentary on Isaiah]*, edited by J.-N. Guinot, vols. 1–3, Paris, Les Éditions du Cerf, 1980, (SC; vol. 276).
- Theodorus Mopsuestenus. “Commentarius in XII prophetas minors”. *Theodori Mopsuesteni Commentarius in XII Prophetas*, edited by H. N. Sprenger, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1977, (Göttinger Orientforschungen; vol. 5. Reihe: Biblica et patristica; vol. 1).
- “Ex principio commenti quod in duodecim prophetas”. *Consilium Universale Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum*, edited by J. Straub, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1971, (Acta Conciliorum Oecumenicorum; vol. 4, t. 1). pp. 53–54.
- “Fragmenta syriaca commentarii in psalmos”. *Théodore de Mopsueste Fragments syriaques du Commentaire des Psaumes*, edited by L. van Rompay, London, Peeters, 1982, (CSCO; vol. 435–436. scriptores syri; vol. 189–190).
- “Expositio in psalmos (in catenis)”. *Théodore de Mopsueste Le Commentaire sur les Psaumes 1–80*, edited by R. Devreesse, Vatican Apostolic Library, 1939, (Studi e testi; vol. 93).

БОГОСЛОВИЕ СВЯТЫХ МЕСТ ПРП. ИОАННА ДАМАСКИНА: ОСНОВНЫЕ ТЕМЫ

Инокания Екатерина
(Копыл Елена Владимировна)

насельница Горненского женского монастыря
9100902, Израиль, Иерусалим,
Русская Духовная Миссия в Иерусалиме,
ул. Хешин, д. 6, а/я 1042
ekopyl@mail.ru

Для цитирования: *Екатерина (Копыл), инокия.* Богословие святых мест прп. Иоанна Дамаскина: основные темы // Богословский вестник. 2019. Т. 33. № 2. С. 146–177. doi: 10.31802/2500-1450-2019-33-91-109

Аннотация

УДК 248.153 (276)

В статье представлены основные взгляды прп. Иоанна Дамаскина на святые места Палестины, получившие достаточно систематическое освещение в рамках его богословия иконы. В его богословии святых мест выявлены следующие темы: святые места как вместилища Божественного действия и благодати; укоренённость богословия святых мест в разработанной им теории образа и его близость по догматическому содержанию к богословию иконы; Боговоплощение как важнейшее вероучительное основание для почитания палестинских святынь; роль материи в спасении человека; авторитетность Предания и библейской экзегезы в отстаивании практики почитания святых мест. Важное значение в богословии святых мест прп. Иоанна получают категории «поклонения» и «почитания». Он также разрабатывает вопросы прагматической и сакрально-мистической роли святых мест, в рамках которых можно выделить посредническо-сотериологическую, коммеморативную, анагогическую, проскинитарную (богопочитательную), харизматическую, апологетическую и апотропеическую функции, а также функцию откровения. При этом в качестве догматических «ограничительных пределов» в вопросе почитания святых мест следует рассматривать понятие всеприсутствия Божия. Наконец, для Дамаскина характерна тема благоговейной и экспрессивной любви к святым местам как выражения любви к Богу, а также мотив интериоризации опыта встречи с палестинскими святынями.

Ключевые слова: святые места Палестины, богословие святых мест, прп. Иоанн Дамаскин, функции святых мест, поклонение, почитание, теория образа, богословие иконы.

Введение

Святые места Палестины имеют особенную значимость среди иных «мест Божиих» ввиду того, что именно здесь совершилось спасение человечества, именно здесь ступал Своими пречистыми стопами Сын Божий. Практика почитания палестинских святынь предшествовала богословскому осмыслению этого явления. Перефразируя слова, сказанные об иконе, можно утверждать, что установление почитания святых мест «представляет собой яркий пример формирования догматического учения под воздействием практической религиозности»¹. Процесс формирования богословских интуиций о содержании этого явления церковной жизни начался во II–III вв. Так датируются самые ранние исторические и литературные свидетельства по истории осмысления святых мест. С этого времени в творениях патристических авторов появляются высказывания о богословской значимости палестинских святынь и паломничества к ним, позволяющие рассматривать их едино как особую область богословия, обозначив её терминами «богословие святых мест» и отчасти «богословие паломничества»².

- 1 См.: *Изотова О. Н.* Иконопочитание в контексте византийской религиозности IX–X вв. по данным агиографических источников: канд. дисс. М., 2017. С. 14. См. также: *Parry K.* *Depicting the Word. Byzantine Iconophile Thought in Eighth and Ninth Centuries.* Leiden; New York; Köln, 1996. P. 1.
- 2 Из основных исследований по теме патристического богословия святых мест и паломничества следует назвать: *Abel F. M.* *Saint Jérôme et Jérusalem* // *Miscellanea Geronimiana: Scritti varii pubblicati nel XV centenario della morte di San Girolamo.* R., 1920. P. 131–155; *Walker P. W. L.* *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century.* Oxford, 1990; *Wilken R. L.* *The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought.* New Haven; London, 1992; *Maraval P.* *L'attitude des Pères du IV^e siècle devant les lieux saints et les pèlerinages* // *Irénikon.* 1992. Vol. 65. P. 5–23; *Maraval P.* *Des lieux saints? L'attitude des premiers siècles chrétiens* // *La Terre/Vie Spirituelle.* 1994. Vol. 148. No. 709. P. 189–197; *Maraval P.* *Jérusalem, cité sainte? Les hésitations des Pères du IV^e siècle* // *La Cité de Dieu. Die Stadt Gottes.* 3. Symposium Strasbourg, Tübingen, Uppsala 19. – 23. September 1998 in Tübingen / éd. M. Hengel, S. Mittmann, A. M. Schwemer. Tübingen, 2000. P. 351–363; *Brakke D.* «Outside the Places, within the Truth»: Athanasius of Alexandria and the Localization of the Holy // *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt* / ed. D. Frankfurter. Leiden; Boston; Köln, 1998. P. 445–481; *Newman H. I.* *Between Jerusalem and Bethlehem: Jerome and the Holy Places of Palestine* // *Sanctity of Time and Space in Tradition and Modernity* / ed. A. Houtman, M. Poorthuis, J. Schwartz. Leiden, 1998. P. 215–227; *Bitton-Ashkelony B.* *Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity.* Berkeley; Los Angeles; London, 2005; *Голубцов А. П.* О путешествиях древних христиан и наших старинных паломников в Святую Землю, Рим и Царьград // БВ. 1894. Т. 1. № 3. С. 446–462 (2-я пагин.); 1894. Т. 2. № 4. С. 63–88 (2-я пагин.); *Дионисий (Шлёнов), иг.* Смысл паломничества в духовном наследии Византии // I Межд. конф. «Традиции православного паломничества и перспективы его развития». Сб. материалов. М., 2013. С. 7–22.

Святоотеческое богословие святых мест представлено палестинскими, римскими, константинопольскими, александрийскими, антиохийскими, малоазиатскими, италийскими, сирийскими и кипрскими авторами³. Среди них ведущую роль сыграли отцы и мыслители Палестины, значительная часть жизни которых прошла непосредственно у святых мест: Ориген и Евсевий Кесарийский, свт. Кирилл и Софроний Иерусалимские, блж. Иероним Стридонский, прпп. Исихий Иерусалимский, Иоанн Дамаскин и Михаил Синкелл⁴. Тем не менее и палестинские авторы первых столетий церковной истории не осмыслили святые места систематически, с использованием специальной богословской терминологии. Вот почему правильнее говорить об отдельных авторских интуициях, в которых отразился их собственный опыт жизни во Христе. Однако эти богословские интуиции способствовали формулированию богословия святых мест, которое сквозь призму времени осознаётся как многогранная и в то же время единая традиция Церкви. Лишь в сочинениях богословов-иконопочитателей, прежде всего прп. Иоанна Дамаскина, эта тема получила наиболее систематическое освещение⁵. Его вклад, внесённый в рамках иконопочитательной богословской мысли в первый период иконоборчества в Византии (726–787), придал богословию святых мест полноту и совпал с завершением периода византийско-христианского расцвета в Святой Земле. Цель данной статьи — рассмотреть основные взгляды преподобного на палестинские святыни.

1. Прп. Иоанн Дамаскин — богослов «мест Божиих»

Прп. Иоанн Дамаскин (2-я пол. VII в. — до 754), крупнейший богослов, философ и систематизатор византийского богословия, защитник иконопочитания, гимнограф и проповедник, заслужил за исключительное красноречие наименование Златоуст⁶. Он родился в Дамаске⁷,

3 Среди этих авторов — свт. Афанасий Александрийский (ему приписывается «Письмо к девам, ходившим молиться в Иерусалим и возвратившимся оттуда», датированное приблизительно 350 г., — см.: *Lebon J. Athanasiana Syriaca II: Une lettre attribuée à saint Athanase d'Alexandrie // Le Muséon. 1928. Vol. 41. P. 169–216*), Григорий Нисский, Астерий Амасийский, Павлин Ноланский, Лев I и Григорий Великие, папы Римские; прп. Ефрем Сирин, блж. Феодорит, еп. Кирский, и византийский император Лев VI Философ.

4 *Wilken R. L. The Land Called Holy. P. 119.*

5 Среди прочих авторов — защитников иконопочитания, затрагивавших тему святых мест Палестины, нужно назвать Леонтия, еп. Неаполя Кипрского, свт. Германа, Никифора и Фотия Константинопольских, а также прп. Феодора Студита.

6 *Theophanis. Chronographia / hsgb. C. de Boor. Lipsiae, 1883. T. 1. P. 408, 417, 428.*

7 О нём см.: *Jugie M. La vie de S. Jean Damascène // Échos d'Orient. 1924. Vol. 23. P. 137–161; Jugie M. Une nouvelle vie et un nouvel écrit de S. Jean Damascène // Échos d'Orient. 1929.*

жизнь его прошла в Сирии, а затем в Палестине в период правления Омейядов (661–750). При дворе халифа предки Иоанна, по-видимому эллинизированные сирийцы и христиане, занимали важные посты в налоговой системе и казначействе. Урожденный Мансур ибн Серджун, Иоанн вместе со своим братом Космой, впоследствии епископом Маюмским, получил хорошее образование. Проведя несколько лет на государственной службе, Иоанн около 710 г. принял монашеский постриг. Согласно поздней традиции, принято считать, что это произошло в монастыре прп. Саввы Освященного, однако доподлинно можно утверждать лишь то, что постриг был совершён где-то неподалёку от Иерусалима⁸. Есть основания полагать, что впоследствии, не позднее 734 г., он стал пресвитером и, возможно, проповедником иерусалимского храма Воскресения⁹. Вероятно, в этом городе или в его окрестностях он прожил до самой старости и, по преданию, был погребён рядом с мощами прп. Саввы Освященного в одноименной обители¹⁰.

Vol. 28. P. 35–41; Фарковец М., *прот.* Житие прп. отца нашего Иоанна Дамаскина (к 1200-летию со дня преставления) // ЖМП. 1976. № 12. С. 57–60; Louth A. St John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology. Oxford, 2002; Лэут Э., *свящ.*, Фокин А. Р. Иоанн Дамаскин // ПЭ. М., 2010. Т. 24. С. 27–57.

- 8 См.: Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano / ed. H. Delehaye. Bruxelles, 1902. Col. 278–279; ср. также упоминание о близком знакомстве с патриархом Иоанном, по-видимому Иерусалимским предстоятелем Иоанном V, в послании преподобного: *Ioannes Damascenus. Epistola de hymno trisagio 26:13–14* // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 4 / hrsg. V. Kotter. Berlin, 1981. (PTS; Bd. 22). S. 329. См. также надписание первого слова на Успение Богородицы, где упоминается первая лавра, основанная прп. Саввой и известная как Старая: «Иоанна, смиренного и грешного монаха... Старой лавры, слово...» (*Ioannes Damascenus. In dormitionem s. Dei genitricis Mariae* (сокращенно — *In dormitionem*) // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 5 / hrsg. V. Kotter. Berlin; New York, 1988. (PTS; Bd. 29). S. 483; ср. рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Первое похвальное слово на Успение Богородицы и Приснодевы Марии; Второе похвальное слово на всечестное Успение Пресвятой Богородицы; Третье похвальное слово на всечестное Успение Богоматери // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники / пер. и коммент. свящ. М. Козлова, Д. Е. Афиногенова. М.: Мартис, 1997. С. 261–344). См. также: Louth A. St John Damascene. P. 6.
- 9 См.: *Theophanes. Chronographia*. Т. 1. P. 408; а также надписания его творений, где упоминается о его монашестве, пресвитерском сане и месте служения, например: «Преподобного отца нашего Иоанна, монаха и пресвитера святого Воскресения Христа Бога нашего, слово на засушенную смоковницу...» (*Ioannes Damascenus. Oratio in ficum arefactam et in parabolam vineae* // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 5 / hrsg. V. Kotter. Berlin; New York, 1988. (PTS; Bd. 29). S. 102–110. S. 102).
- 10 *Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος), αρχιεπίσκοπος Αθηνών και πάσης Ελλάδος.* Ιστορία της Εκκλησίας των Ιεροσολύμων. Αθήνα, 2010. Σ. 265.

Тему святых мест прп. Иоанн несколько раз поднимает в «Точном изложении православной веры», в трёх «Защитительных словах против отвергающих святые иконы», некоторых гомилиях и гимнографических сочинениях. «Точное изложение православной веры» можно датировать предположительно 720–730-ми гг.¹¹. Что касается трактатов в защиту икон, то Дамаскин составил их в Палестине в царствование императора-иконоборца Льва III Исавра. Согласно разным исследователям, датировка «Защитительных слов» определяется следующими границами — с кон. 720-х гг. до последних лет жизни прп. Иоанна¹². Они являются тремя редакциями одного и того же текста: второе слово представляет собой сокращение, адаптацию теоретических рассуждений и актуализацию первого, третье — переработку первых двух редакций в структурированный теоретический трактат¹³. Различаясь по жанру и стилистическим особенностям, эти произведения дают широкую и разностороннюю картину его богословия святых мест.

Святые места для Дамаскина — это «места Божии» (οἱ Θεοῦ τόποι)¹⁴, «священные Его обиталища (τὰ ἱερὰ Αὐτοῦ σκηνώματα)», к которым относятся: вифлеемская пещера Рождества и ясли, «святая» и «спасительная Голгофа», «святой» и «живоносный Гроб» Господень, «источник нашего воскресения», Овчая купель, горы Синай и Елеон¹⁵, город Назарет,

11 Louth A. St. John Damascene. P. 33–34.

12 О. Э. Лаут в своей книге: Louth A. St. John Damascene. P. 208 — придерживается таких датировок: 1-й трактат — конец 720-х гг., 2-й — вскоре после 730 г., 3-й — 740-е гг. В статье: Лаут Э., свящ., Фокин А. Р. Иоанн Дамаскин // ПЭ. М., 2010. Т. 24. С. 37 — датировки несколько иные: 1-й трактат — начало 730-х гг., 2-й — 730 — начало 731 г., 3-й — 730-е гг. или же последний период жизни преподобного.

13 Лаут Э., свящ., Фокин А. Р. Иоанн Дамаскин. С. 37.

14 Ср. *Joannes Damascenus. Orationes de imaginibus tres* (далее по тексту — *Joannes Damascenus. De imaginibus I*, 14:7–8 // *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 3* / hrsg. V. Kotter. Berlin, 1975. (PTS; Bd. 17). S. 87; ср. рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп. Три защитительных слова против отвергающих святые иконы* // Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. Т. 1. СПб., 1913. С. 347–441.; *Он же. Три слова в защиту иконопочитания* / пер. А. Бронзова. СПб., 2001.

15 *Joannes Damascenus. Expositio fidei* 84:52–54 // *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 2* / hrsg. V. Kotter. Berlin, 1973. (PTS; Bd. 12). S. 188; ср. рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры* 4. 11 // *Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания* / пер. и коммент. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М., 2002. С. 156–337). См. также *Joannes Damascenus. De imaginibus III*, 34:4–13 // *Op. cit.* S. 139: ...τὸν Γολγοθᾶ τὸν ἅγιον, ... τὸν τάφον τὸν ἅγιον, τὴν πηγὴν τῆς ἡμῶν ἀναστάσεως... См. также *Joannes Damascenus. De imaginibus I*, 16:18–21 // *Op. cit.* S. 90: ... τὸ ὄρος τὸ σεπτὸν καὶ ἅγιον, ὁ τοῦ κρανίου τόπος ... ἡ φερέσβιος πέτρα καὶ ζωηφόρος, ὁ τάφος ὁ ἅγιος, ἡ πηγὴ τῆς ἡμῶν ἀναστάσεως...

«священнейшая Гефсимания» с «всехвальной» по благодати гробницей Божией Матери, которая «прекраснее Эдема» и «после живоначального гроба Владыки — священнейшая из [всех] священных гробниц»¹⁶. Среди палестинских святых особое место занимает Сион — «божественная гора святая»¹⁷, «божественный и славнейший град Давидов», «отовсюду видимый и прекраснейший»¹⁸, «святой и славный» Сион с горницей Тайной Вечери¹⁹, с местом сошествия Святого Духа, явления Христа по Воскресении апостолам, с жилищем Богородицы, где Она пребывала по Воскресении Христовом, и с местом Её успения. Сион для прп. Иоанна — это «пристанище учеников» Господних, «твердыня» и «мать Церквей» всего мира²⁰. Встречается у Дамаскина и выражение «Святой Град», который в день Успения Богоматери освящается и к уже имеющимся «благословениям» сподобляется «благословения вечного»²¹.

2. Догматическое осмысление святых мест

Догматическое осмысление святых мест — наиболее значительная по своему объёму тема в богословии палестинских святых прп. Иоанна. В «Точном изложении православной веры» он рассматривает их в контексте исследования таких свойств Божиих, как неопикуемость, запределность миру и вездеприсутствие. Он поднимает догматическую тему соотношения запределности Бога по сущности, Его нелокализованности в пространстве, с одной стороны, а с другой — тему наличия мест, где, согласно Священному Писанию и Преданию, Его присутствие проявляется особым образом. К ним, наряду с небесами, храмами и человеком, относятся и святые места. Эта апория строится на определении категории места у Аристотеля, когда под ним понимается «граница объемлющего, которую замыкается то, что объемлется»²². Следуя свтт. Григорию Назианзину и Григорию Нисскому, а также

16 *Joannes Damascenus*. In dormitionem II, 12:5 // Op. cit. S. 529; II, 14:1 // Op. cit. S. 531: ... πρὸς Γεθσημανὴ τὴν ἱερωτάτην...; II, 17:1–2 // Op. cit. S. 535: ...ὃ τάφων ἱερῶν ἱερώτατε μετὰ γε τὸν ζωαρχικὸν τοῦ δεσπότου τάφον...; II, 18:1–2 // Op. cit. S. 536: ...ὁ πανευκλεῖς ... τάφος...; III, 2:27 // Op. cit. S. 550: ...ὁ τάφος τῆς Ἐδέμ ὠραιότερος...

17 *Joannes Damascenus*. In dormitionem III, 4:6 // Op. cit. S. 552: ...Σιών, τὸ θεῖον ὄρος τὸ ἅγιον...

18 *Joannes Damascenus*. In dormitionem II, 4:7–8 // Op. cit. S. 521–522: ...ἐν τῇ θείᾳ καὶ περιωνύμῳ πόλει Δαυὶδ, Σιών ... τῇ περιόπτῳ καὶ περικλεεστάτῃ...

19 *Joannes Damascenus*. Expositio fidei 86:48–49 // Op. cit. S. 193: ...τῆς ἁγίας καὶ ἐνδόξου Σιών...

20 *Joannes Damascenus*. In dormitionem II, 4:19–20.23–24 // Op. cit. S. 522: ...τῶν ἐκκλησιῶν ἡ ἀκρόπολις, ... τὸ τῶν μαθητῶν καταγάγιον... ἡ μήτηρ τῶν ἀνὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην ἐκκλησιῶν...

21 *Joannes Damascenus*. In dormitionem III, 4:44 // Op. cit. S. 553: ...τὸ ἄστυ τὸ ἅγιον...

22 *Joannes Damascenus*. Expositio fidei 13:2–3 // Op. cit. S. 37.

епископу Немезию Эмесскому²³, Дамаскин решает апорию следующим образом: особое Божественное присутствие в этих местах выражается в явном и сугубом проявлении божественных энергий (ἐνέργεια), что является основанием для именованя их «местами Божиими»; в то же время эти места не умаляют запредельности Бога по сущности и Его независимости от пространства. Прп. Иоанн утверждает: «Бог, будучи невещественным и неопишым, не находится в [определенном] месте; Он Сам — место Себя Самого, потому что всё наполняет, есть выше всего и Сам всё содержит. Однако говорится, что Он находится в [определенном] месте. Говорится и о месте Божием, где обнаруживается Его действие»²⁴. Будучи запредельным миру по сущности, Бог везде присутствует в Своем действии, энергиях, везде пребывает Своей благостью²⁵: «...Сам Он всё проникает без смешения, и всему уделяет Свое действие сообразно со свойством каждой вещи и её способностью к восприятию...»²⁶. Эта способность обусловлена степенью чистоты каждой вещи или существа, находящихся в конкретном месте, в силу их естества и сознательной добродетели.

В этом контексте отличие святых мест от остального тварного мира заключается в той мере, в которой они причастны Божественному действию:

«...местом Божиим называется то, которое больше причастно Его действию и благодати»²⁷. Данный тезис Дамаскина можно рассматривать как определение места Божия. Он приводит несколько примеров из области библейской экзегезы. Так, *небо* — это «место Божие», *престол Его*²⁸ и место упокоения, потому что ангелы творят там Его волю и славословят Его; *земля* — *подножие ног*²⁹ Его, «ибо на ней Он во плоти *обращался между людьми*³⁰. Ногою же Божиею названа святая Его плоть»³¹.

23 Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания / пер. и коммент. Д. Е. Афиногенова и др. С. 358. Прим. 117.

24 *Joannes Damascenus*. Expositio fidei 13:9–13 // Op. cit. S. 38: Ὁ μὲν οὖν Θεὸς ἄυλος ὦν καὶ ἀπερίγραπτος ἐν τόπῳ οὐκ ἔστιν· Αὐτὸς γάρ Ἐαυτοῦ τόπος ἐστὶ τὰ πάντα πληρῶν καὶ ὑπὲρ τὰ πάντα ὦν καὶ Αὐτὸς συνέχων τὰ πάντα. Λέγεται δὲ ἐν τόπῳ εἶναι. Καὶ λέγεται τόπος Θεοῦ, ἐνθα ἔκδηλος ἡ ἐνέργεια Αὐτοῦ γένηται.

25 *Давыденков О., иерей*. Догматическое богословие. М., 2005. С. 86.

26 *Joannes Damascenus*. Expositio fidei 13:13–16 // Op. cit. S. 38.

27 *Joannes Damascenus*. Expositio fidei 13:17–18 // Op. cit. S. 38: Λέγεται ... Θεοῦ τόπος ὁ πλέον μετέχων τῆς ἐνεργείας καὶ τῆς χάριτος Αὐτοῦ.

28 Ис. 6, 1 и далее.

29 Ис. 66, 1.

30 Вар. 3, 38.

31 *Joannes Damascenus*. Expositio fidei 13:20–22 // Op. cit. S. 38.

«Местами Божиими», по утверждению Дамаскина, являются и «те места, в которых обнаружилось для нас Его действие или во плоти, или вне тела»³². В нашем контексте это можно считать определением святого места как разновидности места Божия. Вместе с тем прп. Иоанн настаивает на том, что хотя «благодать» святого места «неистощима и вечна, но Божественная сила не ограничивается местом, и благодеяния», подаваемые свыше, «не обитают исключительно» там, не ограничиваются святым местом — они щедро раздаются повсюду³³.

В «Защитительных словах» прп. Иоанн Дамаскин, вслед за Леонтием Неаполитанским³⁴, продолжает осмысление святых мест с позиций догматики и говорит о том, что богословие святых мест родственно по догматическому содержанию богословию иконы. В апологетических иконопочитательных сочинениях Дамаскина, как и у кипрского епископа, богословие святых мест занимает второстепенную позицию по отношению к богословию иконы, а его положения используются в качестве аргументов в защиту практики иконопочитания. Богословие святых мест основывается на нескольких тезисах, общих для него и для богословия иконы.

В первую очередь, Дамаскин формулирует онтологическую и гносеологическую теорию образа (εἰκών)³⁵, вводя систему из шести типов образов как путей откровения и явления мира невидимого, духовного в мире видимом, материальном³⁶. Согласно его классификации, первый тип — это естественный образ, основанный на общности природы (Сын как образ Отца); второй — это предвечная мысль Бога о мире, который будет Им сотворен; прообраз, или план, этого материального мира;

32 *Joannes Damascenus*. *Expositio fidei* 13:24–26 // *Op. cit.* S. 38: Ὁμοίως καὶ οἱ τόποι, ἐν οἷς ἔκδηλος ἡμῖν ἡ Αὐτοῦ ἐνέργεια εἴτε διὰ σαρκὸς εἴτε ἄνευ σώματος γέγονε, τόποι Θεοῦ λέγονται.

33 *Joannes Damascenus*. In *dormitionem* II, 19:1–5 // *Op. cit.* S. 539.

34 Жил в VII в., епископ города Неаполя на острове Кипр (близ совр. Лимасола). Автор жизнеописаний свт. Спиридона Тримифунтского, Иоанна Милостивого, патриарха Александрийского, св. Симеона, Христа ради юродивого, а также «Апологии христиан против иудеев», сохранившейся лишь во фрагментах на тему защиты иконопочитания, процитированных Иоанном Дамаскиным и зачитанных на VII Вселенском Соборе. О Леонтии Неаполитанском см.: *Déroche V. Études sur Léontios de Néapolis*. Uppsala, 1995; о его «Апологии против иудеев» см.: *Déroche V. L'authenticité de l'«Apologie contre les Juifs» de Léontios de Néapolis* // *Bulletin de correspondance hellénique*. 1986. Vol. 110. P. 655–669; о цитировании «Апологии» в «Защитительных словах» Иоанна Дамаскина см.: *Déroche V. Extrait et florilèges dans les Discours contre les calomnieux des images de Jean Damascène: une clé pour comprendre leur rédaction* // *Lire en extraits. Lecture et production des textes de l'Antiquité à la fin du Moyen Âge* / éd. S. Morlet. Paris, 2015. P. 338–346.

35 *Бычков В. В.* Феномен иконы. История. Богословие. Эстетика. Искусство. М., 2009. С. 72.

36 *Joannes Damascenus*. De *imaginibus* III, 17:2–3 // *Op. cit.* S. 126.

третий — это человек, созданный по подобию Божию; четвёртый — изображения невидимой, невещественной реальности в видимой форме, нужные людям по причине их несовершенства (изображение Пресвятой Троицы через солнце, свет и луч); пятый — прообразы будущего (купина как прообраз Богородицы)³⁷; шестой — образы, установленные «в память о прошлом (ὁ πρὸς μνήμην τῶν γεγονότων)»: о некогда совершившемся чуде, о проявленной добродетели или содеянном зле. Цель последнего вида образов — побуждать к стяжанию добродетели. Этот вид изображений может быть представлен в словесной форме, то есть в книгах, или в форме, воспринимаемой человеком «через чувственное созерцание (διὰ θεωρίας αἰσθητικῆς)». К этому последнему подтипу относятся сосуд с манной и жезл Аарона, положенные в Ковчеге Завета «для вечного напоминания (εἰς μνημόσυνον αἰώνιον)», камни, взятые из русла Иордана и установленные в Галгале близ Иерихона, а также иконы святых³⁸.

Иными словами, система прп. Иоанна включает в себя нетварные образы, невещественные идеи тварного мира, сотворённые образы (в частности, человека) и образы Писания, в том числе иконы. Представленная им классификация образов говорит о том, что есть «множество путей, которыми реальность отражает иную реальность»; она указывает те «пути, которыми образы устанавливают взаимосвязь между реальностями: в рамках Троицы, между Богом и промыслительным миропорядком, между Богом и внутренней реальностью человеческой души, между видимым и невидимым, между прошлым и будущим, настоящим и прошлым»³⁹. Образ «всегда осуществляет посредническую роль, всегда гармонично сплачивает»⁴⁰. Образы подразделяются на единосущные и неединосущные своему прообразу. К последним относятся образы, которые создал Бог или человек, а также те, которые попадают в категорию образа в силу сформулированного Дамаскином определения: «...образ — это подобие, пример и изображение чего-либо, показывающее то, что на нём изображено»⁴¹. Образ не всегда совпадает с первообразом.

37 *Joannes Damascenus*. De imaginibus III, 18–22 // Op. cit. S. 126–129; I, 9–12 // Op. cit. S. 83–86.

38 *Joannes Damascenus*. De imaginibus III, 23 // Op. cit. S. 129–130; cp. De imaginibus I, 13 // Op. cit. S. 86.

39 *Louth A.* St John Damascene. P. 216.

40 *Ibid.*

41 *Joannes Damascenus*. De imaginibus III, 16:2–5 // Op. cit. S. 125: Εἰκὼν μὲν οὖν ἐστὶν ὁμοίωμα καὶ παράδειγμα καὶ ἐκτύπωμά τινος ἐν ἑαυτῷ δεικνύον τὸ εἰκονιζόμενον, πάντως δὲ οὐ κατὰ πάντα ἔοικεν ἢ εἰκὼν τῷ πρωτοτύπῳ τουτέστι τῷ εἰκονιζομένῳ... См. также: *Баранов В. А.* Иконоборчество // ПЭ. 2009. Т. 22. С. 40.

Всем образам подобает почитание и поклонение. Категорию «поклонения» прп. Иоанн выражает термином *προσκύνησις*, который является одной из ключевых категорий его богословия образа, иконы и святых мест. Существительное *προσκύνησις* обозначает низкий или земной поклон, а с точки зрения этимологии, предположительно, близко латинскому термину *adoratio* — «целование устами». В византийскую эпоху оно имело значение «простирается ниц» пред Богом, святыней, а также перед самодержцем⁴². Дамаскин пишет, что «поклонение есть знак смирения и почтения»⁴³, «знак благоговения»⁴⁴, «признак страха, и сильной любви, и чести, и покорности, и смирения»⁴⁵.

С точки зрения направленности поклонения, или его предмета первым видом прп. Иоанн называет поклонение «служебное», или всецелое

- 42 Louth A. St John Damascene. P. 201. На русский язык термин *προσκύνησις* чаще переводится как «поклонение», но встречается также и «почитание». Так, прот. Иоанн Мейендорф переводит *προσκύνησις* в зависимости от контекста двумя способами: как «поклонение» (*λατρεία, λατρευτική προσκύνησις*), когда он используется по отношению к Богу, и «относительное почитание» (*προσκύνησις σχετική*) или «воздаяние чести» (*τιμητική προσκύνησις*), когда он прилагается к святым и изображениям (Мейендорф И., прот. Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 205). Свящ. Эндрю Лаут, ссылаясь на узус англоязычных православных христиан, переводит его как *veneration*, «почитание», при этом снабжая перевод комментарием, где описывает обозначаемый этим термином акт фактического поклонения, «поклона» (Louth A. St John Damascene. P. 201). Тот же подход сохранен и в русскоязычной статье о Э. Лаута, написанной в соавторстве с А. Р. Фокиным: авторы предпочитают переводить *προσκύνησις* как «почитание», выделяя в нем, с одной стороны, «почитание с поклонением (*κατὰ λατρείαν*)», воздаваемое Богу, а с другой, — отличные от него способы «почитания тварных существ и вещей» (Лаут Э., свящ., Фокин А. Р. Иоанн Дамаскин // ПЭ. 2010. Т. 24. С. 37). Между тем прот. Николай Малиновский сохраняет один и тот же перевод термина *προσκύνησις* — «поклонение» — в обоих случаях: при указании на поклонение и служение, воздаваемое Богу (*λατρεία* — богопоклонение), и в то же время — на нетождественное ему почитание святых и святынь («почитательное поклонение» — *τιμητική προσκύνησις* — в вероопределении VII Вселенского Собора) (Малиновский Н., прот. Очерк православного догматического богословия. М., 2003. § 132). Такого же подхода к переводу придерживается и прот. Олег Давыденков (Указ. соч. С. 396). Чтобы передать в переводе единство термина *προσκύνησις* в обоих случаях, мы также следуем этому подходу, полагая, что это позволяет выделить указанный термин в ряду других греческих терминов, указывающих собственно на «воздаяние чести».
- 43 *Joannes Damascenus. De imaginibus I, 14:1–2* // Op. cit. S. 87: Ἡ προσκύνησις ὑποπτώσεως καὶ τιμῆς ἐστὶ σύμβολον.
- 44 *Joannes Damascenus. De imaginibus III, 27:2–3* // Op. cit. S. 135: Προσκύνησις τοῖνον ἐστὶ σημεῖον ὑποπτώσεως, τοὔτέστιν ὑποβάσεως καὶ ταπεινώσεως.
- 45 *Joannes Damascenus. De imaginibus III, 40:1–3* // Op. cit. S. 141: ...φρόβου καὶ πόθου καὶ τιμῆς ἐστὶν ἡ προσκύνησις σύμβολον ὑποπτώσεώς τε καὶ ταπεινώσεως...

служение, воздаваемое одному Богу (ὁ κατὰ λατρείαν τρόπος προσκύνησεως), Который достоин его по Своей природе⁴⁶. Термин προσκύνησις в этом случае указывает на действия, выражающие поклонение и любовь к Богу в ответ на Его человеколюбие⁴⁷. Прочие виды поклонения, существенно отличные от первого, подразумевают поклонение как почитание, или воздаяние чести, приносимое сотворенным Богом людям и реалиям (προσκύνησις κτίσμασι)⁴⁸ — кому-либо или чему-либо — «ради Бога (διὰ τὸν φύσει προσκυνητὸν Θεόν)»⁴⁹. Сюда относится: 1) поклонение Богоматери и святым; 2) поклонение святым местам — «местам Божиим»; 3) посвящённым Богу предметам; 4) виденным пророками образам Бога и прообразами будущего; 5) друг другу; 6) начальникам, которые поставлены Богом; 7) господам и благодетелям⁵⁰.

Каждый из семи видов поклонения творению как воздаяния ему чести, «в конечном счёте, является следствием» поклонения как всецелого служения, воздаваемого одному Богу. Причём последнее подразумевает первое, «поскольку всякая честь исходит» от Бога и почитание творений Божиих «зависит не от присущей им ценности, а от их места в Божественном промыслительном миропорядке»⁵¹, поэтому с точки зрения его движущей силы, или внутреннего содержания, в «служебном» поклонении Богу выделяются следующие способы (τρόποι), или виды, поклонения, которое всегда понимается как знак смирения (σημεῖον ταπεινώσεως) пред Богом:

- первый способ поклоняться Богу — это служить Ему (κατὰ τὸν τρόπον τῆς δουλείας): весь тварный мир поклоняется своему Творцу, как рабы — своему господину;
- второй способ — проявлять восхищение и любовь к Нему (ὁ κατὰ θαῦμα καὶ λόθον) по причине славы Божией по естеству, ибо только Он — источник блага и славы, «непостижимый Свет, несравненная Сладость, непостижимая Красота, бездна благи, непостижимая Мудрость, беспредельная Сила, единый достойный Сам по Себе удивления, поклонения, прославления и любви»;

46 *Joannes Damascenus*. De imaginibus III, 28:2–4 // Op. cit. S. 135.

47 См. *Louth A.* St John Damascene. P. 215.

48 *Joannes Damascenus*. De imaginibus III, 33:2–3 // Op. cit. S. 137. См.: *Давыденков О.* Указ. соч. С. 396.

49 Прп. Феодор Студит назовёт это «поклонением относительным» (σχετική προσκύνησις) (*Theodorus Studites*. Ep. 428, 8 // CFHB. 31/2. S. 599).

50 *Joannes Damascenus*. De imaginibus III, 33–39 // Op. cit. S. 137–141. Ср. De imaginibus I, 14:3–19 // Op. cit. S. 87.

51 *Louth A.* St John Damascene. P. 215.

- третий — благодарить Его (ὁ τῆς εὐχαριστίας) за дарованные Им бытие, милость, спасение во Христе и обожение;
- четвёртый — просить Его благодеяний и надеяться на них (ὁ κατ' ἔνδειαν καὶ ἐλπίδα εὐεργεσιῶν);
- пятый — каяться и тем самым признавать свои грехи (ὁ τῆς μετανοίας καὶ τῆς ἐξομολογήσεως) с мольбой о прощении (здесь Дамаскин выделяет покаяние из любви к Богу, из страха быть лишённым благ или из страха наказания)⁵².

Прп. Иоанн утверждает: из тезиса о том, что Бог неописуем и не имеет подобия, с необходимостью следует, что невозможно сделать изображение Бога или кого-либо так, чтобы при этом не совершалось почитание и поклонение тварной материи, «веществу» (ὄλη), или вещественному образу⁵³. Поклонение веществу имело место в отношении таких ветхозаветных образов, как Ковчег Завета, сосуд с манной, скиния.

Отношение Бога к человеку издревле характеризовалось использованием видимых материальных образов, а «Боговоплощение утвердило и возвеличило эту давнюю стезю»⁵⁴, открывавшую путь к богопознанию и богообщению. В ветхозаветную эпоху вещественные образы являлись откровением некоторых бестелесных и духовных реалий, таких как ангелы, примером чего могут служить изображения херувимов в скинии⁵⁵. В новозаветную эпоху вещественные, материальные образы — это непосредственные и достаточные откровения воплотившегося Бога⁵⁶. Во времена Ветхого Завета Его не изображали в силу таких свойств Его сущности, как бестелесность и отсутствие облика⁵⁷, но Боговоплощение и пребывание Бога на земле среди людей сделало возможным видеть Его чувственным зрением и, следовательно, иметь Его вещественные образы⁵⁸.

Дамаскин разграничивает поклонение Богу и почитание вещества, через которое посредством Боговоплощения совершилось спасение человека. Под веществом он подразумевает, с одной стороны, человеческую природу Христа, а с другой — прочие вещественные реалии

52 *Joannes Damascenus*. De imaginibus III, 28–32 // Op. cit. S. 135–137.

53 *Joannes Damascenus*. De imaginibus I, 15:6–8 // Op. cit. S. 88.

54 *Wilken R. L.* The Spirit of Early Christian Church. P. 249.

55 *Joannes Damascenus*. De imaginibus III, 24:12–13 // Op. cit. S. 131.

56 *Баранов В. А.* Указ. соч. С. 40.

57 Пророки, видевшие Бога в подобии телесных форм, «созерцали их не телесными, а мысленными очами» (*Joannes Damascenus*. De imaginibus III, 24:18–19 // Op. cit. S. 131).

58 *Joannes Damascenus*. De imaginibus I, 16:1–4 // Op. cit. S. 89.

в истории спасения, которые включают в себя святые места, Святые Дары, литургические предметы. «Не поклоняюсь веществу, — пишет он, — но поклоняюсь Творцу вещества, соделавшемуся веществом ради меня, соблаговолившему поселиться в веществе и посредством вещества совершившему моё спасение, и не перестану почитать вещество, через которое совершилось моё спасение»⁵⁹. Впоследствии Дамаскин разъясняет это положение более подробно, эксплицитно выявляя связь между почитанием вещества как материального образа и Боговоплощением: «Вот, подлинно чествуется и вещество... Я не поклоняюсь веществу, а поклоняюсь Творцу вещества, ради меня соделавшемуся веществом, в веществе утвердившему Своё жилище и посредством вещества совершившему моё спасение. Ибо Слово стало плотью, и обитало с нами (Ин. 1, 14). А всем ясно, что плоть является веществом и творением. Итак, я почитаю, благоговею и поклоняюсь веществу, через которое совершилось моё спасение, но почитаю не как Бога, а как наполненное Божественным действием и благодатью»⁶⁰. Также Дамаскин утверждает тезис о почитании тварной и рукотворной святости как способе выражения любви к Богу⁶¹.

Примерами почитаемого вещества являются иконы и орудия Страстей Христовых — Крест, трость, копие, губка. К числу этих вещественных реалий следует также отнести лампы, фимиам, молитву вслух, Таинства, которые совершаются при посредстве вещества, хлеб, вино, елей, крестное знамение⁶².

Вещественные образы выполняют несколько функций, подразделяемых на утилитарно-эстетические и религиозно-сакральные⁶³. Их соотнесение с конкретными видами и подвидами образов в некоторых случаях затрудняется семантической вариативностью термина «образ» (εἰκών), который может означать «образ» в гносеологическом

59 *Joannes Damascenus*. De imaginibus I, 16:4–9 // Op. cit. S. 89.

60 *Joannes Damascenus*. De imaginibus II, 14:1–2.12–20 // Op. cit. S. 105: Ἴδου δὴ καὶ ἡ ὕλη τιμᾶται... Οὐ προσκυνῶ τῇ ὕλῃ, προσκυνῶ δὲ τὸν τῆς ὕλης δημιουργόν, τὸν ὕλην δι' ἐμὲ γενόμενον καὶ ἐν ὕλῃ τὴν κατοικῆσιν θέμενον καὶ δι' ὕλης τὴν σωτηρίαν μου ἐργασάμενον. «Ὁ γὰρ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν». Πᾶσι δὲ δηλόν, ὅτι ἡ σὰρξ ὕλη καὶ κτίσμα ἐστίν. Σέβω οὖν τὴν ὕλην καὶ δι' αἰδοῦς ἄγω καὶ προσκυνῶ, δι' ἧς ἡ σωτηρία μου γέγονε. σέβω δὲ οὐχ ὡς Θεόν, ἀλλ' ὡς θείας ἐνεργείας καὶ χάριτος ἐμπλεῶν.

61 *Joannes Damascenus*. Expositio fidei 84:72–73 // Op. cit. S. 189.

62 *Joannes Damascenus*. De imaginibus I, 36:7–14: = II, 32:7–14 // Op. cit. S. 147–148 (рус. пер.: *Иоанн Дамаскин*, *прп.* Три защитительных слова против отвергающих святых иконы. Слово третье. Свидетельства древних и славных святых отцов об иконах 5).

63 *Бычков В. В.* Указ. соч. С. 70–71.

и онтологическом аспектах, «изображение», прежде всего визуальное, и «икону» как антропоморфное изображение⁶⁴.

В определенный момент священной истории такие образы, как Ковчег Завета с жезлом Аарона, скрижалями и сосудом с манной, имели посредническо-сотериологическую функцию: «через них»⁶⁵ проявилось действие Божие. Прочие функции образы выполняли впоследствии и выполняют по сей день.

Образу присуща функция поклонения и почитания Бога (проскинитарная, или богочтитательная): имея его перед очами, верующие поклоняются и служат Богу⁶⁶.

Дидактико-информативная функция образа⁶⁷ указывает на то, что он адекватен сакральному тексту: «...чем является книга для тех, кто обучен грамоте, тем для неграмотных служит образ; и как слово — для слуха, так образ — для зрения...»⁶⁸. Ветхозаветные образы, например Ковчег Завета, жезл Аарона, скрижали и сосуд с манной, для Дамаскина — это «громкие глашатаи»⁶⁹ священных ветхозаветных событий, а также прообразованных ими событий новозаветных времен⁷⁰.

Образам присуща коммеморативная функция: через них верующие приводятся к воспоминанию о совершившихся священных событиях, они напоминают об имевшем место Божественном действии⁷¹. Такую роль выполняли двенадцать камней, взятые из Иордана во времена Иисуса Навина. Изображения и утварь в ветхозаветном храме также напоминали о Боге, как свидетельствует Иоанн Дамаскин цитатой из «Апологии против иудеев» Леонтия Неаполитанского⁷².

Материальные образы выполняют анагогическую функцию, возводя ум человека от мира материального к духовному. Человек,

64 Там же. С. 72.

65 *Joannes Damascenus*. De imaginibus I, 17:17 // Op. cit. S. 93: ...τῶ δι' αὐτῶν ἐνεργήσαντι Θεῷ...

66 *Joannes Damascenus*. De imaginibus I, 17:15–18 // Op. cit. S. 93.

67 Эту функцию, равно как и последующие: коммеморативную, анагогическую, харизматическую — выделяет Бычков (Указ. соч. С. 70–71).

68 *Joannes Damascenus*. De imaginibus I, 17:5–8 // Op. cit. S. 93: Καὶ ὅπερ τοῖς γράμματα μνημονεύουσιν ἢ βιβλός, τοῦτο τοῖς ἀγραμμάτοις ἢ εἰκόν· καὶ ὅπερ τῇ ἀκοῇ ὁ λόγος, τοῦτο τῇ ὄρασει ἢ εἰκόν...

69 *Joannes Damascenus*. De imaginibus I, 17:14–15 // Op. cit. S. 93: ...διὰ πρῶτος τε κήρυκας...

70 *Joannes Damascenus*. De imaginibus I, 17:12–14 // Op. cit. S. 93.

71 *Joannes Damascenus*. De imaginibus I, 17:19–22 // Op. cit. S. 93.

72 *Leontius Cyprius*. Fragmenta apologiae contra Judaeos 3:13–14 // *Déroche V. L'Apologie contre les Juifs de Léontios de Néapolis // Travaux et mémoires*. 1994. Vol. 12. P. 61–63, 65–71, 79–84; *Joannes Damascenus*. De imaginibus III, 84:18–20 // Op. cit. S. 178.

имея душу, как бы покрытую завесой плоти, не может «без посредства телесного достичь духовного»⁷³. Его ум по своей слабости неспособен возвышаться до созерцания небесных реалий и нуждается для этого в «подходящих и родственных» возвышающих его средствах (ἀναγωγαί), которые в зримом образе изображают Того и то, что невидимо и не имеет формы⁷⁴. Так через созерцание телесными очами человек возводится к созерцанию духовному⁷⁵. При этом именно человеческий ум является тем хранилищем, в которое попадают и в котором накапливаются мысленные образы, рождённые чувственным восприятием материальной действительности и материального образа⁷⁶: «...мы умственно соединяемся» с образом⁷⁷.

Образы несут харизматическую функцию, сообщая верующим Божественную благодать. Последняя не присуща от природы тому веществу, или материалу, из которого сделан образ. Если воспользоваться словами Дамаскина о святых, благодать «всегда соприсутствует» им «не по природе, но по благодати и Божественному действию»⁷⁸. В рамках харизматической функции вещественные реалии выступают в роли образов-посредников, которые благодаря своей вещественности, «телесности» позволяют человеку в силу двусоставности его природы «соединиться с Богом (Θεῶ συνάπτεσθαι)»⁷⁹. По выражению Дамаскина, Господь при помощи таких «вещей, привычных естеству, совершает сверхъестественное»: «Он сочетал благодать Духа с елеем и водой», а с хлебом и вином в Евхаристии — Свою Божественную природу⁸⁰. Говоря об образах-иконах, прп. Иоанн утверждает, что «Божественная благодать сообщается состоящим из вещества предметам, так как они носят имена тех, кто [на них] изображается» и что «если изображаемый исполнен благодати, то по мере веры и они делаются участниками благодати по аналогии веры»⁸¹.

73 *Joannes Damascenus*. De imaginibus III, 12:23–27 // Op. cit. S. 123.

74 *Joannes Damascenus*. De imaginibus I, 11:1–10 // Op. cit. S. 84–85.

75 *Joannes Damascenus*. De imaginibus III, 12:29–30 // Op. cit. S. 123–124.

76 Баранов В. А. Указ. соч. С. 40.

77 *Joannes Damascenus*. De imaginibus I, 17:8 // Op. cit. S. 93: ...νοητῶς δὲ Αὐτῷ ἐνούμεθα.

78 Ср. *Joannes Damascenus*. De imaginibus I, 19.

79 *Joannes Damascenus*. De imaginibus I, 36:7 = II, 32:7 // Op. cit. S. 147.

80 *Joannes Damascenus*. Expositio fidei 86:86–92 // Op. cit. S. 194.

81 *Joannes Damascenus*. De imaginibus I, 36:14–22: = II, 32:14–22 // Op. cit. S. 148: Χάρις δίδοται θεία ταῖς ὕλαις διὰ τῆς τῶν εἰκονιζομένων προσηγορίας. ... οὕτως αἱ ὕλαι αὐταὶ μὲν καθ' ἑαυτὰς ἀπροσκύνητοι, ἂν δὲ χάριτος εἶη πλήρης ὁ εἰκονιζόμενος, μέτοχοι χάριτος γίνονται κατ' ἀναλογίαν τῆς πίστεως.

В рамках харизматической функции образа следует выделить функцию освящающую: видимые изображения освящают зрение человека⁸² точно так же, как слышимые слова Евангелия «освящают слух и через него душу»⁸³. Таким образом, видя икону Христа, верующий получает через неё освящение⁸⁴. Христиане хотят видеть Господа, Его чудеса и Страдания телесными очами, как это видели апостолы, за что и были названы счастливыми Самим Христом (см. Лк. 10, 24). Слушая евангельское повествование о Христе и видя Его икону, на которой созерцаются «черты Его телесного образа, чудес и страданий», верующие освящаются, обретают желаемое, радуются, именуются счастливыми⁸⁵.

Святые места классифицируются прп. Иоанном как шестой вид образов в его системе⁸⁶. Это вещественные реалии, которые по-особому связаны с Богом, являются «Божиими (τὰ τοῦ Θεοῦ)»: Дамаскин, опираясь на епископа Леонтия Неаполитанского⁸⁷, проводит аналогию между ними и такими предметами личного пространства и обихода человека, как его дом, ложе и одежда. Он также видит в них своего рода инструменты в истории спасения человека Ветхого и Нового Заветов, формулируя положение о том, что спасение совершено Богом «через посредство (δι' ὧν)» святых мест, а также через посредство иных видов материи⁸⁸.

Святые места — один из видов материальных, вещественных, неединосущных образов⁸⁹. Как вещественным образам, святым местам подобает поклонение, или почитание «ради Бога». Прп. Иоанн пишет, что наряду с поклонением Богу в силу Его природы существует иной,

82 *Joannes Damascenus. De imaginibus I, 17:1–4 // Op. cit. S. 93.*

83 *Joannes Damascenus. De imaginibus III, 12:11–12 // Op. cit. S. 123.*

84 *Joannes Damascenus. De imaginibus II, 6:2–3 (= III, 3:2–3) // Op. cit. S. 72.*

85 *Joannes Damascenus. De imaginibus III, 12:8–9.15–19 // Op. cit. S. 123.*

86 Тема святых мест Палестины в творениях Иоанна Дамаскина затрагивается в следующих работах: *Wilken R. L. The Land Called Holy. P. 252–253; Wilken R. L. Loving the Jerusalem Below: The Monks of Palestine // Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam / ed. L. I. Levine. New York, 1999. P. 246; Wilken R. L. The Spirit of Early Christian Thought: Seeking the Face of God. New Haven; London, 2003. P. 249–253.* Уилкен отмечает следующие аспекты: святые места как видимые образы и вместилища Божественного действия, их «иконический характер» (*The Spirit of Early Christian Thought. P. 250*), подобающее им почитание и любовь, взаимосвязь палестинских святых и воспоминания о священных событиях, а также их связь с внутренним, духовным зрением.

87 *Leontius Cyrius. Fragmenta apologiae contra Iudaeos 3:30–35.*

88 *Joannes Damascenus. Expositio fidei 84:59–60 // Op. cit. S. 188.*

89 *Joannes Damascenus. De imaginibus I, 16:18–21 // Op. cit. S. 90.* См. также: *Joannes Damascenus. De imaginibus II, 14:22–25 // Op. cit. S. 106.*

«второй род» поклонения — «тот, когда мы поклоняемся творениям, через которые и в которых Бог совершил наше спасение как прежде пришествия Господня, так и после [соделанного Им] во плоти Домостроительства, — таким [творениям], как Синайская гора и Назарет, вифлеемские ясли и пещера, святая Голгофа, древо Креста, гвозди, губка, трость, священное и спасительное копье, одежда, хитон, плащаница, пелены, святой Гроб, источник нашего воскресения, камень [закрывавший вход] Гроба, Сион — гора святая, затем гора Елеонская, Овчая купель и блаженное селение Гефсимания. Им и подобному им я воздаю почитание и поклоняюсь, и всякому святому храму Божию, и вообще всему, связанному с упоминанием Бога»⁹⁰. Почитание и поклонение святым местам Дамаскин обозначает терминами τὸ σέβας и ἡ προσκύνησις соответственно⁹¹.

Неоднократно святые места упоминаются параллельно с Крестом Христовым⁹², что позволяет полагать, что прп. Иоанн относит их к особой разновидности образов — нефигуративным, символическим образам⁹³. В то же время следует констатировать некоторую недосказанность в вопросе о том, на основании каких категорий можно говорить об их параллелизме. Один из видов аналогии между ними можно видеть в том, что Крест есть «памятник победы над дьяволом»⁹⁴, и святые места представляют собой такие же сакральные трофеи, иными словами, памятные знаки, оставленные Богом и увековечившие деяния Его Домостроительства.

Кроме того, как и Крест Христов, святые места освящены «прикосновением святого тела и крови» Господних⁹⁵ в силу того, что Бог Слово

90 *Joannes Damascenus. De imaginibus III, 34:1–15 // Op. cit. S. 139: Δεύτερος τρόπος, καθ' ὃν προσκυνούμεν κτίσματα, δι' ὧν καὶ ἐν οἷς ἐνήργησεν ὁ Θεὸς τὴν σωτηρίαν ἡμῶν εἴτε πρὸ τῆς τοῦ κυρίου παρουσίας, εἴτε μετὰ τὴν ἔνσαρκον Αὐτοῦ οἰκονομίαν, ὡς τὸ Σιναιὸν ὄρος καὶ τὴν Ναζαρέτ, τὴν φάτιν τὴν ἐν Βηθλεὲμ καὶ τὸ σπήλαιον, τὸν Γολγοθὰ τὸν ἅγιον, τοῦ σταυροῦ τὸ ξύλον, τοὺς ἥλους, τὸν σπόγγον, τὸν κάλαμον, τὴν λόγχην τὴν ἱερὰν καὶ σωτήριον, τὴν ἐσθῆτα, τὸν χιτῶνα, τὰς σινδόνας, τὰ σπάργανα, τὸν τάφον τὸν ἅγιον, τὴν πηγὴν τῆς ἡμῶν ἀναστάσεως, τὸν λίθον τοῦ μνήματος, τὴν Σιών τὸ ὄρος τὸ ἅγιον, τὸ τῶν ἐλαιῶν αἰθὶς ὄρος, τὴν προβατικὴν καὶ Γεθσημανῆς τὸ δάβιον τέμενος. Ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα σέβω καὶ προσκυνῶ καὶ πάντα ναὸν Θεοῦ ἅγιον καὶ πᾶν, ἐφ' ᾧ Θεὸς ὀνομάζεται...*

91 См.: *Joannes Damascenus. De imaginibus II, 14:17–18 // Op. cit. S. 105.*

92 *Joannes Damascenus. Expositio fidei 84:49–54 // Op. cit. S. 188; De imaginibus III, 34:1–13 // Op. cit. S. 139.*

93 См. термины “non-figural image” и “symbolic image” в исследовании: *Parry K. Op. cit. P. 178–179; а также «символический образ» в работе: Бычков В. В. Указ. соч. С. 29–46.*

94 *Joannes Damascenus. Expositio fidei 84:42 // Op. cit. S. 188: ... τρόποιον κατὰ τοῦ διαβόλου.*

95 *Joannes Damascenus. Expositio fidei 84:49–54 // Op. cit. S. 188.*

воплотился, восприняв человеческую природу и соединив её с Собою в единстве Ипостаси, и, живя в этих местах, непосредственно касался их Своей плотью. Другие места освящены прикосновением пречистого тела Богоматери, Которую освятил Сам Сын Божий, вселившись в Неё сущностно Своей Ипостасью. Среди таких мест — Её гробница в Гефсимании и погребальный одр, «принявший [Её] живоначалное тело и удостоившийся освящения от этого соприкосновения»⁹⁶.

Прп. Иоанн указывает на благодатный, харизматический характер святых мест, формулируя положение о том, что они — «вместилища Божественного действия (θείας ἐνεργείας εἰσὶ δοχεῖα)», «причастны Божественному действию (τῆς θείας ἐνεργείας μέτοχον)»⁹⁷. Более развернуто, это вместилища «Божественного действия и благодати (θείας ἐνεργείας καὶ χάριτος ἔμπλεων)»⁹⁸. Благодать святые места имеют не сами по себе, а именно в силу своей причастности Божественному действию. Так, он говорит о гробнице Богоматери: «Как драгоценное миро, если его положить на одежду или в какое-либо место, а потом забрать, оставляет благовонный след и после своего удаления, так и божественное Твое [Богородицы] тело, священное, всенепорочное, исполненное божественного благоухания, изобильный родник благодати, будучи положено во гробе, а затем вознесено в область лучшую и высшую, не оставило [Свой] гроб без дара, но сообщило ему Божественное благоухание и благодать, оставило его как источник исцелений и всяческих благ для всех приходящих с верой»⁹⁹. Используя риторический приём просопопеи и персонифицируя гробницу Богоматери¹⁰⁰, прп. Иоанн

96 *Joannes Damascenus*. In dormitionem II, 5:3–6 // Op. cit. S. 522: ...αὐτὴν τὴν κλίνην ... τὴν τὸ ζωαρχικὸν σκῆνος δεδεγμένην καὶ τῇ παραθέσει τὸν ἀγιασμὸν εὐμοιρῆσαν...

97 *Joannes Damascenus*. De imaginibus III, 34:16.19–20 // Op. cit. S. 139.

98 *Joannes Damascenus*. De imaginibus II, 14:20 // Op. cit. S. 105. Тот же термин «вместилище» (δοχεῖον) — но не просто благодати, а Самого Бога — Дамаскин прилагает к Пресвятой Богородице (*Joannes Damascenus*. Oratio in nativitate sanctae dei genitricis Mariae 6:39–40 // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 5 / hrsg. B. Kotter. Berlin; New York, 1988. (PTS; Bd. 29). S. 176. Термины «кладовые Бога» (ταμεία Θεοῦ) и Его «обиталища» (καταχώγια) он прилагает к святым (*Joannes Damascenus*. Expositio fidei 88:22 // Op. cit. S. 203).

99 *Joannes Damascenus*. In dormitionem II, 13:12–19 // Op. cit. S. 499: Ὡσπερ γάρ, εἴ τις μύρον πολυτελὲς ἱματίοις ἢ τόποι τινὶ ἐναπόθειτο, εἶτα πάλιν ἀφέλοιτο, ἐναπομένει τῆς εὐωδίας τὰ λείψανα καὶ μετὰ τὴν τοῦ μύρου ἀφαίρεσιν, οὕτω καὶ νῦν τὸ θεῖόν σου σῶμα καὶ ἱερὸν καὶ πανάμωμον καὶ τῆς θείας εὐωδίας ἀνάπλεον, ἡ ἄφθονος κρήνη τῆς χάριτος, ἐν τῷ τάφῳ τεθέν, εἶτα πάλιν ἀναρπασθὲν πρὸς κρείττονα ᾠδὸν καὶ ὑψηλότερον, οὐκ ἀφήκε τὸν τάφον ἀγέραστον, ἀλλὰ μεταδίδωσι μὲν τῆς θείας εὐωδίας καὶ χάριτος, πηγὴν δὲ τῶν ἰαμάτων καὶ πάντων τῶν ἀγαθῶν τοῖς πίστει προσιοῦσι τὸ μνήμα κατέλιπε.

100 *Joannes Damascenus*. In dormitionem II, 17:2–3 // Op. cit. S. 535: «...буду говорить с тобой, как с живым» (ὡς γάρ ἐμνήχῳ σοὶ διαλέξομαι).

формулирует уже «от её лица» такие слова об источнике благодатности святого места: «Не от собственного естества стяжал я благодать. Ведь всякий гроб исполнен зловония, гостеприимен унынию и враждебности радости, я же получил драгоценное миро и воспринял его благоухание, а миро это так благовонно и действенно, что [даже] кратковременное [его] прикосновение дарует неотъемлемую [ему] сопричастность; ибо поистине *дары Божию непреложны*¹⁰¹. Я стал гостеприимцем для источника радости и обогатился его вечным потоком»¹⁰².

В силу освящения этих мест через прикосновение к ним пречистой плоти Христа¹⁰³, а также в силу упомянутого Божественного действия и участия в спасении человека, святым местам подобает почитание и поклонение:

«...не из-за природы их я поклоняюсь, но потому, что они — вместилища Божественного действия, и потому, что через них и в них соблаговолил Бог совершить наше спасение. Ибо и ангелам, и людям, и всякому веществу, причастному Божественному действию и послужившему моему спасению, из-за этого Божественного действия я воздаю почитание и поклоняюсь»¹⁰⁴.

Важнейшее догматическое основание для почитания святых мест — это учение об истинности Боговоплощения и о роли материи в спасении человека, которая через Боговоплощение получила Божественную благодать. Это учение является устойчивой темой догматических и полемических трудов преподобного. В качестве ключевого этот тезис сохраняется практически неизменным в первой и второй редакциях его сочинения в защиту икон: «...я почитаю и благоговею и перед остальным веществом, при посредстве которого совершилось моё спасение, как перед наполненным Божественным действием и благодатью. Разве не вещество — древо Креста, трижды счастливое

101 Рим. 11, 29.

102 *Joannes Damascenus*. In dormitionem II, 17:33–38 // Op. cit. S. 536: Οὐκ ἐξ οἰκείας τὴν χάριν κέκτημαι φύσεως. Τάφος ἅπας δυσωδίας ἀνάπλεος, κατηφείας πρόξενος, εὐφροσύνης ἀντίπαλος. Μύρον πολύτιμον δέδεγμαί και τῆς εὐωδίας μετέληφα, και τὸ μύρον οὕτως εὐώδες και δραστηκώτατον, ὡς μικρᾷ παραθέσει ἀναφαίρετον δωρήσασθαι τὴν μετάληψιν· ἀμεταμέλητα γὰρ ὄντως τὰ θεῖα χαρίσματα· πηγὴν εὐφροσύνης ἐξένισα και ταύτης ἀέναον ἐπλούτησα τὴν ἀνάβυσσον.

103 *Joannes Damascenus*. Expositio fidei 84:49–54 // Op. cit. S. 188.

104 *Joannes Damascenus*. De imaginibus III, 34:15–21 // Op. cit. S. 139: ...οὐ διὰ τὴν αὐτῶν φύσιν, ἀλλὰ ὅτι θείας ἐνεργείας εἰσι δοχεῖα και δι' αὐτῶν και ἐν αὐτοῖς ἠδύοκησεν ὁ Θεὸς τὴν σωτηρίαν ἡμῶν κατεργάσασθαι. Και ἀγγέλους γὰρ και ἀνθρώπους και πᾶσαν ὕλην τῆς θείας ἐνεργείας μέτοχον και διακονησαμένην τὴν σωτηρίαν μου σέβω και προσκυνῶ διὰ τὴν θεῖαν ἐνεργείαν.

и преблаженное? Разве не вещество — гора чтимая и святая, *лобное место*? Разве не вещество — камень живоносный и несущий жизнь, Гроб святой, источник нашего воскресения?»¹⁰⁵ Аналогичным образом, почитаемым веществом являются чернила и пергамен, на котором написано Евангелие, престол для совершения Евхаристии, металлы для изготовления крестов и богослужебных сосудов и, наконец, само Тело и Кровь Христовы. Практика почитания и поклонения им, утверждённая Преданием Церкви, в свою очередь, служит аргументом в пользу практики поклонения иконам¹⁰⁶.

Дамаскин утверждает обязательность поклонения святым местам, наряду с прочими святынями:

«...должно поклоняться досточтимому и поистине драгоценному Древу, на котором Христос принёс Себя в жертву за нас, как освящённому прикосновением [Его] святого тела и крови и точно так же — гвоздям, копьё, одеждам и священным Его обиталищам, каковы ясли, вертеп, Голгофа, спасительный животворящий Гроб, Сион — твердыня Церквей и т. п.»¹⁰⁷

Утверждая правомочность поклонения святым местам, Дамаскин апеллирует к авторитету Писания и Предания: аргументами в пользу этой практики выступает «сонм высказываний из Писания и отцов»¹⁰⁸. С одной стороны, он защищает практику поклонения святым местам как основанную на устном Предании Церкви: «Откуда мы знаем о святом лобном месте? О гробе жизни? Не [так] ли, [как] дети приняли от отца, без записи? Ведь о том, что Господь был распят на кресте на месте лобном и погребен во гробе, который Иосиф высек в скале (см. Мф. 27, 60), написано, а о том, что это и есть [именно] то [место], которому мы теперь поклоняемся, мы знаем из незаписанного предания, как и о весьма многом подобном этому»¹⁰⁹. Библейским основанием для поклонения

105 *Joannes Damascenus*. De imaginibus I, 16:14–21 // Op. cit. S. 89–90: Τὴν δὲ γε λοιπὴν ὕλην σέβω καὶ δι' αἰδοῦς ἄγω, δι' ἧς ἡ σωτηρία μου γέγονεν, ὡς θείας ἐνεργείας καὶ χάριτος ἐμπλεων. Ἦ οὐχ ὕλη τὸ τοῦ σταυροῦ ξύλον τὸ τρισόλβιον καὶ τρισμακάριστον; Ἦ οὐχ ὕλη τὸ ὄρος τὸ σεπτὸν καὶ ἅγιον, ὃ τοῦ κρανίου τόπος; Ἦ οὐχ ὕλη ἡ φερέσβιος πέτρα καὶ ζωηφόρος, ὃ τάφος ὁ ἅγιος, ἡ πηγὴ τῆς ἡμῶν ἀναστάσεως; См. также: De imaginibus II, 14:17–20 // Op. cit. S. 105.

106 *Joannes Damascenus*. De imaginibus I, 16:28–32 // Op. cit. S. 90.

107 *Joannes Damascenus*. Expositio fidei 84:49–54 // Op. cit. S. 188.

108 *Joannes Damascenus*. De imaginibus I, 26:1–2 // Op. cit. S. 117.

109 *Joannes Damascenus*. De imaginibus I, 23:1–6.32–45 // Op. cit. S. 111–113: Οὐ μόνον γράμμασι τὴν ἐκκλησιαστικὴν θεσμοθεσίαν παρέδωκαν, ἀλλὰ καὶ ἀγράφοις τισὶ παραδόσεσι. ... Πόθεν γὰρ ἴσμεν τὸν κρανίου τόπον τὸν ἅγιον, τὸ μνήμα τῆς ζωῆς; Οὐ παῖδες παρὰ πατρὸς

святым местам Дамаскин называет слова из Псалтири: *Господи! возлюбил я обитель дома Твоего и место жилища славы Твоей* (Пс. 26, 8); *Войдем в обителища Его, поклонимся на месте, где стояли ноги Его* (Пс. 131, 7); *...поклоняйтесь подножию Его* (Пс. 98, 5); *...поклоняйтесь на святой горе Его* (Пс. 99, 9). Указывая на правомочность поклонения творению в его пространственном аспекте, прп. Иоанн ссылается на слова пророка Исаии о том, что *небо* — это *престол Божий*, а *земля* — *подножие ног Его* (Ис. 66, 1). Кроме того, он приводит слова из книги Исход (Исх. 3, 5), где утверждается святость земли, на которой Моисею был явлен в виде купины прообраз Пресвятой Богородицы¹¹⁰.

Достаточным основанием для признания подлинности святых мест, в частности Голгофы и Гроба Господня, Дамаскин называет устное Предание Церкви¹¹¹. Об авторитетности Предания в этом аспекте свидетельствует и тот факт, что преподобный упоминает о горе Фавор как месте преображения Христа (Мф. 17, 1–2)¹¹² и о Гефсимании как местонахождении гробницы Божией Матери. Название горы Преображения в Евангелии опущено, а повествование об успении Богородицы и вовсе отсутствует в корпусе Нового Завета, следовательно, оба топонима обязаны своей идентификацией устной традиции Иерусалимской Церкви.

3. Функции святых мест

Что касается функций святых мест, то первая из них — посредническо-сотериологическая, которую они выполнили единожды в истории: «через них и в них» Господь, вочеловечившись, совершил спасение людей¹¹³. В истории Божественного Домостроительства святые места послужили не только Самому Христу, но и Его Пресвятой Матери: гробница в Гефсимании, приняв Её пречистое тело, «сподобилась послужить... самой истине», а потому она драгоценнее ветхозаветной скинии и Ковчега Завета¹¹⁴.

ἀγράφως παρειληφότες; Τὸ μὲν γὰρ ἐν τόφῳ κρανίου ἐσταυρῶσθαι τὸν κύριον γέγραπται καὶ τετάρθαι ἐν μνημείῳ, ὃ ἐλατόμησεν Ἰωσήφ ἐν τῇ πέτρᾳ· ὅτι δὲ ταῦτά ἐστι τὰ νῦν προσκυνουόμενα, ἐξ ἀγράφου παραδόσεως ἴσμεν καὶ πλείστα τούτοις παρόμοια. См. также: De imaginibus II, 16:1–6.32–45 // Op. cit. S. 111–113.

110 *Joannes Damascenus*. De imaginibus III, 34:29–30 // Op. cit. S. 140; I, 27:6–7 // Op. cit. S. 117; II, 20:23–24 // Op. cit. S. 119; Expositio fidei 84:54–55 // Op. cit. S. 188.

111 *Joannes Damascenus*. De imaginibus I, 23:37–44 // Op. cit. S. 112–113.

112 *Joannes Damascenus*. De imaginibus I, 8:63–64 = III, 8:63–64 // Op. cit. S. 82.

113 *Joannes Damascenus*. De imaginibus III, 34:2–3 // Op. cit. S. 139.

114 *Joannes Damascenus*. In dormitionem III, 2:36–40 // Op. cit. S. 550–551.

Прочие функции присущи святым местам с момента пребывания в них воплотившегося Бога и Его Матери, с момента некогда совершившихся там священных событий и по сей день. Некоторые из этих функций являются общими для святых мест и иконописных изображений.

Такова, например, коммеморативная функция: как иконы действуют на человека через зрение и служат напоминанием о священных событиях, так и святые места приводят «к воспоминанию о Божественном действии»¹¹⁵. Таковую роль выполняли, в частности, двенадцать камней, поднятые из реки Иордан и положенные неподалёку, в местечке Галгал, чтобы служить воспоминанием о переходе через реку народа Израильского при Иисусе Навине¹¹⁶. Если продолжить аналогию Дамаскина между иконами и этими камнями, то о святых местах в целом можно сказать, что они сквозь столетия напоминают о веках в истории спасения человека, совершившегося во Христе: «...когда спросит меня сын мой, что это, тогда я сказал бы, что Бог Слово стал человеком и через Него не только Израиль перешёл Иордан, но всё естество возвратилось к первоначальному блаженству...»¹¹⁷.

Напрашивается вопрос: наделяет ли Дамаскин святые места дидактико-информативной функцией, как в случае с иконами? Ответ осложняется отсутствием в «Точном изложении православной веры» и «Защитительных словах» явно выраженного мнения преподобного, а также смысловыми вариациями используемого им термина «образ (εἰκόν)». Между «образами» и сакральным текстом Дамаскин проводит прямую аналогию: умеющие читать черпают знания о священных событиях из книги, а не умеющие получают их через образ. Можно полагать, что в первую очередь речь идёт здесь об иконах как своеобразном Евангелии в красках: Евангелие выступает как словесный образ спасительных событий, иконы — как его зрительно-постигаемое отображение. Между тем, пример Ковчега Завета, который приводит прп. Иоанн, говорит о том, что «сказателями» и «глашатаями» могут быть и реалии, не представляющие собой конкретного текстового или живописного изображения священных событий. Но нужно иметь в виду, что в этом случае речь идет об образах-символах с особым символическим набором изобразительных средств, которые с их помощью предвещали грядущую реальность. В этом они аналогичны словесному и живописному

115 *Joannes Damascenus*. De imaginibus I, 17:23 // Op. cit. S. 93.

116 *Joannes Damascenus*. De imaginibus I, 18:1–6 // Op. cit. S. 93–94.

117 *Joannes Damascenus*. De imaginibus I, 18:8–14 // Op. cit. S. 94: ...ὅταν ἐρωτᾷ με ὁ υἱός μου, τί τοῦτό ἐστιν, ἐρῶ, ὅτι ὁ Θεός λόγος ἄνθρωπος γέγονε καί δι' αὐτοῦ οὐχ ὁ Ἰσραὴλ μόνος τὸν Ἰορδάνην διήλθεν, ἀλλ' ἡ φύσις ἅπασα πρὸς τὴν ἀρχαίαν ἐπανήλθε μακαριότητα...

изображению священных событий. Между тем в отношении святых мест Дамаскин не пишет прямо, что они располагают словесными, живописными и символическими средствами повествования, поэтому если говорить о «Точном изложении» и «Защитительных словах», то нельзя однозначно утверждать, что в них Дамаскин придаёт святым местам дидактико-информативную функцию в указанном значении, и, по-видимому, следует ограничиться близкой к ней коммеморативной функцией¹¹⁸. В то же время во второй гомилии на Успение прп. Иоанн явно усваивает святому месту, гробнице Богородицы, именно такую функцию, формулируя «от её лица» рассказ об успении, погребении и взятии Богоматери на небеса, а также догматический анализ этих событий. Указанную функцию подчёркивает и сама риторическая форма просопопеи, в которую Дамаскин облакает это повествование.

Святым местам присуща функция откровения (ревелаторная), ибо они являются откровением о богочеловечестве Христа, указывая на истинность Боговоплощения и выполняя роль христологического аргумента. Эти места выступают как осязаемая пространственная компонента тех событий, которые свидетельствуют, что Бог Слово воспринял человеческое естество. Дамаскин подчёркивает топографическую привязку событий, чудес и символов «Его Божественной природы», совершаемых «через действие плоти». Так, наряду с важностью Его рождения от земной Матери, распятия на Кресте, положения в каменную гробницу, он отмечает значение Иордана как места Его крещения и Фавора как места преображения¹¹⁹.

Анагогическая функция святых мест указывает на их способность возводить человеческий ум от земных реалий к духовным. Так, собравшись у гробницы Богоматери в праздник Её Успения, христиане мистически становятся соучастниками апостолов, вместе с ними совершают Её погребение, духовным слухом слышат ангельские славословия, возносимые Пречистой, постигают тайну Её тридневного воскрешения. Прп. Иоанн призывает своих слушателей:

118 В то же время на мысль о возможной дидактико-информативной функции святых мест наталкивает тот факт, что преподобный относит их к той же категории образов, что и Крест, которому свт. Никифор Константинопольский в «Опровержении третьем» эксплицитно усваивает указанную функцию, хотя и отмечает, что осуществляется она опосредованно. По мысли святителя, Крест слишком символичен, чтобы непосредственно, всецело и подробно изобразить Страдания Христа, поэтому смотрящий на него сначала воспринимает его собственный внешний образ, а уже потом переходит к мысли о том, на что он указывает и что представляет (Parry K. Op. cit. P. 187).

119 *Joannes Damascenus. De imaginibus III, 8:59–75 // Op. cit. S. 82–83. Ср.: Joannes Damascenus. De imaginibus I, 8:59–75 // Op. cit. S. 82–83.*

«Придите, обступим этот чистейший гроб... возьмём руками души приснодевственное тело, войдём с ним внутрь гроба и умрём вместе с ним, то есть умрём для телесных страстей... Услышим божественные песнопения, раздающиеся из невещественных ангельских уст. Войдём же, поклонившись, и узнаем необычайную тайну, как тело Богоматери было отнято у земли, вознесено и взято на небо, как Она предстоит Сыну...»¹²⁰.

Также святые места, по мысли прп. Иоанна, выполняют функцию поклонения и почитания Бога (проскинитарную, или богочтитательную). Эти места он описывает как *προσκυνητοί*¹²¹ — «досточтимые; почитаемые; которым подобает почитание»; по-церковнославянски — «поклоняемые». Поклоняясь и почитая их, верующие воздают поклонение Богу. Священнодействия, совершаемые у святых мест, обращены к Богу и Его святым. Пример тому — призыв преподобного к христианам встать вокруг погребального одра Богоматери и там воспеть Ей священные песнопения и похвалы¹²².

Дамаскин неоднократно подчёркивает харизматическую функцию святых мест: через них верующие приобщаются Божественной благодати. Об этом Дамаскин говорит, в первую очередь, в гомилиях на Успение. Так, обращаясь к гробнице Богоматери, словно одушевлённому существу, в экспрессивной риторической форме просопопеи, Дамаскин затем «от лица» гроба формулирует пространное изложение его благодатности, говоря: «Пресвятое тело Богородицы сообщило “мне освящение, наполнив ароматом и благоуханием, соделав божественным храмом... Ныне меня окружают ангелы. Ныне во мне обитает божественная благодать”¹²³». Пребывающая в святом месте благодать имеет свойство предлагаться в то, что необходимо человеку: «...как энергия воды, будучи простой и единой (как и энергия земли, воздуха и сияющего солнца), изменяется согласно естеству того, что её принимает, и делается в винограде вином, а в маслине маслом, так и благодать, будучи простой и единой, благодетельствует разнообразно

120 *Joannes Damascenus*. In dormitionem III, 5:15–20 // Op. cit. S. 554: Δεῦτε, τὸν τάφον περιστοιχίσωμεν... ψυχικαῖς ἀγκάλαις τὸ ἀειπάρθενον σῶμα βαστάσωμεν καὶ συνεισεέλθομεν ἔνδον τοῦ μνήματος καὶ συννεκρωθῶμεν, τοῖς μὲν τοῦ σώματος ἀπογενόμενοι πάθεσιν, συζῶντες δὲ ζωὴν ἀπαθῆ καὶ ἀκήρατον. Ἀκουτισθῶμεν τοὺς θείους ὕμνους ἐξ ἁύλων τῶν ἀγγελικῶν χελεύων προιεμένους.

121 *Joannes Damascenus*. In dormitionem I, 13:7–8 // Op. cit. S. 499.

122 *Joannes Damascenus*. In dormitionem III, 5:2–4 // Op. cit. S. 554.

123 *Joannes Damascenus*. In dormitionem II, 17:11–16 // Op. cit. S. 535.

и соответственно потребности восприимлющего»¹²⁴. Благодаря этой благодати гроб «стал для недугующих лечебницей, прогоняющей страдания»; он — «вечный источник исцелений», «город убежища» (Числ. 35, 11)¹²⁵. Потому это святое место призывает всех с верой прибегать к нему за Божественной благодатью и обретать на этом месте помощь в самых различных нуждах: «Придите с верой, народы, и черпайте, как из реки, дары... Жаждающий исцеления от болезней, освобождения от душевных страстей, избавления от грехов, спасения от различных напастей и упокоения в Небесном Царстве пусть придёт ко мне с верой и почерпнёт из многосильного и многополезного потока благодати (см. Ин. 7, 37–39)»¹²⁶. Этот призыв приступить к священной гробнице и почерпнуть от неё Божественную благодать Дамаскин повторяет неоднократно¹²⁷.

Конечная роль святых мест в рамках их харизматической функции — соединять человека с Богом и освящать посредством пребывающей в них благодати Святого Духа. Так, используя метафору человеческой любви и называя гробницу Богородицы брачным чертогом, сияющим благодатью Всесвятого Духа и оставленным в дар христианам, прп. Иоанн пишет о нём: «Этот чертог... доставляет тем, кто пленился Духом, соединение [их] святых душ с Богом — лучшее и сладостнейшее из всех благ»¹²⁸.

Святые места несут апологетическую функцию. Она проявляется в том, что практика их почитания служит аргументом в пользу практики иконопочитания.

Также прп. Иоанн отмечает у святых мест апотропеическую функцию: благодаря пребывающей в них благодати они прогоняют демонов¹²⁹.

124 *Joannes Damascenus*. In dormitionem II, 17:26–32 // Op. cit. S. 536: Ὅσπερ γὰρ τοῦ ὕδατος ἡ ἐνέργεια ἀπλὴ καὶ μία τυγχάνουσα, ὡς δὲ γῆς καὶ ἀέρος καὶ τοῦ παμφαοῦς ἡλίου ἐκάστῳ τῶν μετοχῶν διαφόρως πρὸς τὸ κατάλληλον τῆς φύσεως μεταβάλλεται καὶ γίνεται ἐν ἀμπέλω μὲν οἶνος καὶ ἐν ἐλαίᾳ ἔλαιον, οὕτως καὶ ἡ χάρις ἀπλὴ καὶ μία τυγχάνουσα ποικίλως καὶ ἀναλόγως πρὸς τὴν ἐκάστου χρεῖαν εὐεργετεῖ τοὺς μετέχοντας.

125 *Joannes Damascenus*. In dormitionem II, 17:17–19 // Op. cit. S. 535.

126 *Joannes Damascenus*. In dormitionem II, 17:19–26 // Op. cit. S. 535–536.

127 См. также *Joannes Damascenus*. In dormitionem III, 5:15–16 // Op. cit. S. 554.

128 *Joannes Damascenus*. In dormitionem III, 2:19–26 // Op. cit. S. 550.

129 *Joannes Damascenus*. In dormitionem II, 17:18 // Op. cit. S. 535. Ср. также: In dormitionem I, 13:7–9 // Op. cit. S. 499.

4. Любовь как движущая сила поклонения святым местам

Движущая сила, внутреннее содержание и господствующее чувство в поклонении святым местам — одна из важных тем в осмыслении их прп. Иоанном. Вслед за Леонтием, епископом Неаполя Кипрского, он раскрывает тему любви и стремления к святым местам, поскольку они «Божии» (τὰ τοῦ Θεοῦ). Он утверждает, что сила этого чувства должна превосходить любовь к предметам, имеющим отношение к нашим родным и близким. Приводя в виде парафраза слова кипрского епископа¹³⁰, Дамаскин в созвучных ему категориях пишет об этой любви и стремлении к палестинским святыням и прочим предметам, связанным с земной жизнью вочеловечившегося Бога и спасительными событиями священной истории. Оправдание этой практики коренится в общечеловеческой привязанности к любимым и близким, а через них — и к тем вещественным предметам, которых они касались и которые им принадлежали: «Если же вожделенны для нас дом, ложе и одежда любимых нами, то насколько более вожделенно то, что принадлежит Богу и Спасителю и посредством чего мы спасены?»¹³¹

Любовь как чувство, которое влечёт человека к поклонению святым местам, — одна из устойчивых тем гомилий Дамаскина на Успение. В них любовь и стремление к святыне подчёркивается при помощи ряда выразительных лексических средств. Так, он с благоговейной любовью прославляет гроб Пресвятой Богородицы:

«О священная, дивная, достойная почитания и поклонения гробница, которую и ныне окружают ангелы, предстоя со страхом и благоговением, перед которой трепещут демоны, к которой с верой прибегают люди, воздавая почитание, поклоняясь, лобызая и очами, и устами со всем пламенем души, и обильно черпают блага!»¹³²

Похвалу этой святыне прп. Иоанн строит на основе ветхозаветной типологической экзегезы. Гефсиманская гробница для него — прекраснее Эдемского сада, драгоценнее ветхозаветной скинии, превосходнее Ковчега Завета. В Эдеме праотец Адам был осуждён и низведён оттуда на землю, а этот гроб возводит на небеса смертное человеческое тело

130 *Leontius Cyprius*. *Fragmenta apologiae contra Iudaeos* 3:26–39.

131 *Joannes Damascenus*. *Expositio fidei* 84:58–60 // *Op. cit.* S. 188: Εἰ γὰρ τῶν ἐρωμένων ποθητὸν οἶκος καὶ κλίνη καὶ περιβόλαιον, πόσῳ μᾶλλον τὰ τοῦ Θεοῦ καὶ σωτήρος, δι' ὧν καὶ σεσφύμεθα.

132 *Joannes Damascenus*. *In dormitionem I*, 13:7–11 // *Op. cit.* S. 499.

Пречистой Девы. Эта гробница приняла в себя Ту, Которую прообразовал стоявший в скинии семисвечник, стол с хлебами предложения, огонь, сосуд с манной, скрижали, золотая кадиланица. Сподобившись послужить не ветхозаветным теням будущего, а Самой Матери воплотившего Сына Божия, Её гробница превосходит по значимости и славе древние прообразы¹³³.

Прп. Иоанн призывает христиан прийти «с пламенным сердцем» ко гробу Богородицы, встать вокруг Её погребального ложа, обступить Её чистейший одр¹³⁴. Он с исключительной экспрессией описывает то чувство (*πάθος*), которое испытал, «когда, горя пламенным и жарким огнём любви с неким трепетом и слезами радости обхватил это ложе», обнял этот одр, «блаженный и возлюбленный, преисполненный чудес, принявший живоначалное тело [Богородицы] и удостоившийся освящения» от этого прикосновения. В этот момент ему казалось, что через прикосновение к Её гробу он касается «собственными руками Самой священной, всесвященной и достойной Бога Скинии» — Пресвятой Богородицы¹³⁵.

Наконец, нужно отметить, что в гомилетическом контексте у Дамаскина присутствует мотив интериоризации опыта встречи со святыми местами. Этим термином мы вслед за некоторыми современными авторами обозначаем внутреннее делание человека, направленное на то, чтобы духовный опыт, полученный при соприкосновении со святыми местами, сделать собственным внутренним достоянием. От созерцания и почитания святынь христианин призван взойти к внутреннему преображению, к «уподоблению» его души этим святыням. Так, «хранилищем» Богородицы, наряду с Её гробницей, должна стать человеческая память, а через нравственно-аскетический подвиг, то есть

133 *Joannes Damascenus*. In dormitionem III, 2:27.32–45 // Op. cit. S. 550–551.

134 *Joannes Damascenus*. In dormitionem III, 5:1–3.15 // Op. cit. S. 554.

135 *Joannes Damascenus*. In dormitionem II, 5:1–10 // Op. cit. S. 522–523. Приведенные отрывки рождают два вопроса. Первый касается того, следует ли видеть в них личный опыт и чувство преподобного к святыне или же, говоря от первого лица, он формулирует образец поведения и чувства для своих слушателей. Этот вопрос требует изучения в рамках исследования истории и особенностей гомилетического жанра. Во-вторых, экстраординарная выразительность и непривычное содержание приведённых высказываний наталкивают на мысль о том, что содержание понятия любви к святыням в разные эпохи бывает обусловлено специфическими культурными и социальными факторами и с течением времени меняется. Сегодня яркая эмоциональность и поведение, описываемые прп. Иоанном, и, вероятно, привычные для его эпохи, вызывают неподдельное удивление и поднимают вопрос о содержании и выражении категории любви, а также о роли связанных с ней чувств и эмоций в патристическом богословии.

через очищение души и тела от страстей, и сам человек призван стать «вместилищем» Бога. В свете этого значимость святых мест для внутренней, духовной жизни человека приобретает относительный характер. Эту относительность подчёркивает ещё и тот факт, что посещение палестинских святынь и, следовательно, приобщение к их благодати доступно немногим из-за удаленности и малочисленности этих мест, тогда как возможность нравственного подвига и сознательного стремления к добродетели, через которые Бог вселяется в человеческое сердце, не имеет никаких географических ограничений и доступна всем верующим¹³⁶.

Заключение

Таким образом, в трудах прп. Иоанна Дамаскина богословие святых мест Палестины, несмотря на некоторую фрагментарность, получает достаточно систематическое освещение в рамках изложения им богословия иконы. На фоне предшествующих патристических авторов его богословская мысль о святых местах представляется наиболее емкой и догматически-сформулированной. В представленной Дамаскином системе выделяются следующие темы:

- святые места как вместилища Божественного действия и благодати;
- укоренённость богословия святых мест в разработанной им теории образа и его близость по догматическому содержанию к богословию иконы;
- Боговоплощение как важнейшее вероучительное основание для почитания палестинских святынь;
- роль материи в спасении человека;
- авторитетность Предания и библейской экзегезы в отстаивании практики почитания святых мест.

Важное значение в богословии святых мест прп. Иоанна получают категории «поклонения» и «почитания».

Им также разрабатываются вопросы прагматической и сакрально-мистической роли святых мест, в рамках которых можно выделить функции:

- посредническо-сотериологическую,
- коммеморативную,

136 *Joannes Damascenus. In dormitionem* II, 19:6–9.25–30 // *Op. cit.* S. 539–540.

- анагогическую,
- проскинитарную (богопочитательную),
- харизматическую,
- апологетическую,
- апотропеическую,
- функцию откровения.

При этом в качестве догматических «ограничительных пределов» в вопросе почитания святых мест следует рассматривать понятие вездеприсутствия Божия.

Наконец, для Дамаскина характерна тема благоговейной и экспрессивной любви к святым местам как выражения любви к Богу. Также в его сочинениях отмечается мотив интериоризации опыта встречи с палестинскими святынями.

Библиография

Источники

- Joannes Damascenus*. Epistola de hymno trisagio // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 4 / hrsg. B. Kotter. Berlin: W. de Gruyter, 1981. (PTS; Bd. 22). S. 304–332.
- Joannes Damascenus*. Expositio fidei // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 2 / hrsg. B. Kotter. Berlin: W. de Gruyter, 1973. (PTS; Bd. 12). S. 3–239.
- Joannes Damascenus*. In dormitionem s. Dei genitricis Mariae (сокращенно — In dormitionem) // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 5 / hrsg. B. Kotter. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1988. (PTS; Bd. 29). S. 483–500, 516–540, 548–555.
- Joannes Damascenus*. Oratio in ficum arefactam et in parabolam vineae // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 5 / hrsg. B. Kotter. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1988. (PTS; Bd. 29). S. 102–110.
- Joannes Damascenus*. Oratio in nativitatem sanctae dei genitricis Mariae // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 5 / hrsg. B. Kotter. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1988. (PTS; Bd. 29). S. 169–182.
- Joannes Damascenus*. Orationes de imaginibus tres (сокращенно — De imaginibus) // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 3 / hrsg. B. Kotter. Berlin: W. de Gruyter, 1975. (PTS; Bd. 17). S. 65–200.
- Leontius Cyprius*. Fragmenta apologiae contra Judaeos // *Déroche V. L'Apologie contre les Juifs de Léontios de Néapolis* // Travaux et mémoires. 1994. Vol. 12. P. 61–63, 65–71, 79–84.
- Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano / ed. H. Delehay. Bruxelles, 1902.
- Theodori Studitae*. Epistulae / rec. G. Fatouros. Vol. 1–2. Berlin: W. de Gruyter, 1992. (CFHB. Series Berolinensis; Bd. 31).
- Theophanis*. Chronographia / hsgb. C. de Boor. Lipsiae: Typis B. G. Teubneri, 1883.

- Иоанн Дамаскин, прп.* Первое похвальное слово на Успение Богородицы и Приснодевы Марии; Второе похвальное слово на всечестное Успение Пресвятой Богородицы; Третье похвальное слово на всечестное Успение Богоматери // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники / пер. и коммент. свящ. М. Козлова, Д. Е. Афиногенова. М.: Мартис, 1997. С. 261–344.
- Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания / пер. и коммент. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М.: Индрик, 2002. С. 156–337.
- Иоанн Дамаскин, прп.* Три защитительных слова против отвергающих святыне иконы // Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. Т. 1. СПб: СПбДА, 1913. С. 347–441.

Литература

- Баранов В. А.* Иконоборчество // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2009. Т. 22. С. 31–44.
- Бычков В. В.* Феномен иконы. История. Богословие. Эстетика. Искусство. М.: Ладомир, 2009.
- Давыденков О., иерей.* Догматическое богословие. М.: ПСТГУ, 2005.
- Изотова О. Н.* Иконопочитание в контексте византийской религиозности IX–X вв. по данным агиографических источников: канд. дисс. М.: Институт философии РАН, 2017.
- Лаут Э., свящ., Фокин А. Р.* Иоанн Дамаскин // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2010. Т. 24. С. 27–57.
- Малиновский Н., прот.* Очерк православного догматического богословия. М.: ПСТГУ, 2003.
- Мейендорф И., прот.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М.: ПСТБИ, 2000.
- Déroche V.* Extrait et florilèges dans les Discours contre les calomnieux des images de Jean Damascène: une clé pour comprendre leur rédaction // Lire en extraits. Lecture et production des textes de l'Antiquité à la fin du Moyen Âge / éd. S. Morlet. Paris, 2015. P. 329–346.
- Louth A.* St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Parry K.* Depicting the Word. Byzantine Iconophile Thought in Eighth and Ninth Centuries. Leiden; New York; Köln: Brill, 1996.
- Wilken R. L.* Loving the Jerusalem Below: The Monks of Palestine // Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam / ed. L. I. Levine. New York: Continuum, 1999. P. 240–250.
- Wilken R. L.* The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought. New Haven; London: Yale University Press, 1992.
- Wilken R. L.* The Spirit of Early Christian Thought: Seeking the Face of God. New Haven; London: Yale University Press, 2003.
- Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος), αρχιεπίσκοπος Αθηνών και πάσης Ελλάδος.* Ιστορία της Εκκλησίας των Ιεροσολύμων. Αθήνα: [б. и.], 2010.

St. John Damascene's Theology of Holy Places: The Main Themes

Nun Catherine (Kopyl Elena Vladimirovna)

Gorny convent in Ein Karem, Russian Ecclesiastical Mission in Jerusalem
 Russian Ecclesiastical Mission in Jerusalem, 6, Shne'ur Kheshin St., P.O.Box 1042,
 Jerusalem 9100902, Israel
 ekopyl@mail.ru

For citation: Catherine (Kopyl), nun. "St. John Damascene's Theology of Holy Places: The Main Themes". *Theological Herald*, vol. 33, no. 2, 2019, pp. 146–177. (In Russian). doi: 10.31802/2500-1450-2019-33-91-109

Abstract. This article presents the main views of the St. John of Damascus on the holy places of Palestine, which received a systematic coverage within the framework of his theology of the icon. In his theology of holy places, the following topics are discussed: holy places as receptacles of divine action and grace; theology of holy places rooted in the theory of images developed by him and its closeness in dogmatic content to the theology of the icon; Incarnation as the most important doctrinal basis for honoring Palestinian shrines; the role of matter in the alvation of man; the authority of tradition and biblical exegesis in upholding the practice of honoring holy places. An important place is given in the theology of the holy places of St. John to the category of "worship" and "veneration". He also develops questions of the pragmatic and sacred/mystical role of holy places, within which one can distinguish the mediator/soteriological, commemorative, anagogical, proscynartarian (god-worshipping), charismatic, apologetic and apotropaic functions, as well as the function of revelation. At the same time, the concept of God's omnipresence should be considered as a dogmatic "restrictive limit" in the matter of honoring holy places. Finally, Damascene's theology is characterized by the theme of reverent and expressive love for holy places as an expression of love for God, as well as a motive for the interiorization of the experience of meeting with Palestinian shrines.

Keywords: holy places of Palestine, theology of holy places, St. John of Damascus, functions of holy places, worship, veneration, image theory, icon theology.

References

- Baranov, V. A. "Ikonoborchestvo" ["Iconoclasm"]. *Pravoslavnaia éntsiklopediia [Orthodox Encyclopedia]*, vol. 22, 2009, pp. 31–44. (In Russian)
- Bychkov, V. V. *Fenomen ikony. Istoriia. Bogoslovie. Éstetika. Iskusstvo [The Phenomenon of the Icon. History. Theology. Aesthetics. Art]*. Moscow, Ladomir, 2009. (In Russian)
- Chrysóstomoc (Papadópyloc), archiepískopoc. *Athhnón kai pashc Elladoc. Istoria thc Ekkhlsiac twn Ierosolumwn [Athens and All Greece. History of the Church of Jerusalem]*, Athens, 2010. (In Greek).
- Davydenkov, O., ierei. *Dogmaticheskoe bogoslovie [Dogmatic Theology]*. Moscow, PSTGU, 2005. (In Russian)
- Déroche, V. "L'Apologie contre les Juifs de Léontios de Néapolis" ["The Apology Against the Jews of Leontius of Neapolis"]. *Travaux et memoires [Works and Memories]*, vol. 12, 1994, pp. 61–63, 65–71, 79–84. (In French)

- “Extrait et florilèges dans les Discours contre les calomnieurs des images de Jean Damascène: une clé pour comprendre leur rédaction”. *Lire en extraits. Lecture et production des textes de l'Antiquité à la fin du Moyen Âge [Read in Excerpts. Reading and Production of Texts from Antiquity to the End of the Middle Ages]*, Paris, 2015, pp. 329–346. (In French)
- Izotova, O. N. *Ikonopochitanie v kontekste vizantijskoj religioznosti IX–X vv. po dannym agiograficheskikh istochnikov. [Icon-Veneration in the Context of Byzantine Religiosity of IX–X centuries According to Hagiographic Sources]*, Moscow, Institut filosofii RAN, 2017. (In Russian)
- Kotter, B., editor. *Die Schriften des Johannes von Damaskos [The Writings of John of Damascus]*. Berlin, W. de Gruyter, 1969–1988, (PTS; vol. 22), vol. 2 (1973), 3 (1975), 4 (1981), 5 (1988). (In German)
- Laut, E. priest, Fokin, A. R. “Ioann Damaskin” [“St. John of Damascus”]. *Pravoslavnaia entsiklopediia [Orthodox Encyclopedia]*, vol. 24, 2010, pp. 27–57. (In Russian)
- Louth, A. *St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*. Oxford University Press, 2002.
- Malinovskii N., prot. Ocherk pravoslavnogo dogmاتического bogosloviia [*Essay of Orthodox Dogmatic Theology*]. Moscow, PSTGU, 2003. (In Russian)
- Meiendorf, I., prot. *Īsus Khristos v vostochnom pravoslavnom bogoslovii [Jesus Christ in Eastern Orthodox Theology]*. Moscow, PSTGU, 2000. (In Russian)
- Parry, K. *Depicting the Word. Byzantine Iconophile Thought in Eighth and Ninth Centuries*. Leiden, New York, Köln, Brill, 1996.
- Polnoe sobranie tvoreniĭ sv. Ioanna Damaskina [Complete Collection of Works of St. John of Damascus]*. Vol. 1, Saint-Petersburg, SPbDA, 1913. (In Russian)
- Theodori Studitae. *Epistulae*. Vol. 1–2, Berlin, W. de Gruyter, 1992, (CFHB. Series Berolinensis; vol. 31).
- Tvoreniia prepodobnogo Ioanna Damaskina. Istochnik znaniia [Works of St. John of Damascus. Source of Knowledge]*. Translated and commented by D. E. Afinogenov, A. A. Bronzov, et al., Moscow, Indrik, 2002. (In Russian).
- Tvoreniia prepodobnogo Ioanna Damaskina. Khristologicheskie i polemicheskie traktaty. Slova na bogorodichnye prazdniki [Works of St. John of Damascus. Christological and Polemic Treatises. Sermons on the Feasts of the Virgin]*. Translated and commented by M. Kozlov, priest, D. E. Afinogenov, Moscow, Martis, 1997. (In Russian)
- Wilken, R. L. *The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought*. New Haven, London, Yale University Press, 1992.
- “Loving the Jerusalem Below: The Monks of Palestine”. *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam*, edited by L. I. Levine, New York, Continuum, 1999, pp. 240–250.
- *The Spirit of Early Christian Thought: Seeking the Face of God*. New Haven, London, Yale University Press, 2003.

АСКЕТИКА

УЧЕНИЕ ПРП. НИКИТЫ СТИФАТА О ЧЕТЫРЁХ ГЛАВНЫХ ДОБРОДЕТЕЛЯХ В КОНТЕКСТЕ АНТИЧНОЙ И ВИЗАНТИЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ¹

ЧАСТЬ II

Игумен Дионисий (Шлёнов)

кандидат богословия

профессор кафедры филологии Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
dionysij@mail.ru

Для цитирования: *Дионисий (Шлёнов), игум.* Учение прп. Никиты Стифата о четырёх главных добродетелях в контексте античной и византийской литературы. Часть II // Богословский вестник. 2019. Т. 33. № 2. С. 178–203. doi: 10.31802/2500-1450-2019-33-110-128

Аннотация

УДК 248.145 (276)

В первой части статьи было систематически раскрыто учение монаха Студийского монастыря прп. Никиты Стифата о четырёх главных добродетелях. Во второй части статьи делается попытка раскрыть контекст данного учения в античной, раннехристианской, средневизантийской и поздневизантийской традициях. Учение о четырёх главных добродетелях в их определённом составе: мужество, умеренность/целомудрие, разумность и справедливость — формулируется в аретологии Платона, ещё более глубоко и систематично представлено у Аристотеля, стоиков и особенно у неоплатоников. Филон Александрийский поместил античное учение на библейское основание. В византийскую эпоху учение о четырёх главных добродетелях получило особое распространение и было интерпретировано в духе христианской аретологии. Свт. Василий Великий, прп. Феодор Студит писали о данных четырёх добродетелях как об основе нравственности. Особое внимание в статье уделяется выбору самых важных добродетелей из числа главных так же, как и из числа новозаветных добродетелей — любви, терпения и других, что решительно выходило за пределы античных представлений. Общий контекст позволяет выявить своеобразие учения прп. Никиты Стифата, который сравнивает четыре главные добродетели с четырёхчастью человеческой души как великого мира по сравнению с внешним, малым, миром. В статье показано, что в аскетико-богословском корпусе прп. Никиты Стифата учение о четырёх главных добродетелях является одним из постоянных лейтмотивов.

Ключевые слова: аскетика, добродетели, страсти, главная добродетель, символика числа четыре, аретология, Платон и неоплатоники, прп. Никита Стифат, уровни бытия.

1 См. первую часть статьи: *Дионисий (Шлёнов), игум.* Учение прп. Никиты Стифата о четырёх главных добродетелях в контексте античной и византийской литературы. Часть I // БВ. 2019. Т. 32. № 1. С. 192–209.

1. Истоки учения о четырёх добродетелях

В античной, а потом в христианской традиции² число четырёх³ имело широкий спектр значений. Символика этого числа была особо плодотворна: существовали представления о мире как состоящем из четырёх элементов и имеющем четыре части света и, соответственно, о душе как отражающей в себе устройство мира и тоже четверичной. Данные представления очень точно передают речение, приписываемое мудрецу Дикеарху: «(с. Душа является) гармонией четырёх элементов»⁴.

Античные авторы писали о четырёх главных болезнях⁵ или о причинах той или иной болезни⁶, о четырёх главных движениях времён года⁷ или различиях небесных светил⁸, о четырёх самых главных философских течениях⁹, о четырёх главных/общих топосах вступлений к ораторской речи¹⁰, о четырёх неразделимых главных идеях слов¹¹ и т. д.

Платон, стоящий во многом у истоков христианской аретологии, придавал числу четыре особое значение. Так, согласно его учению, существуют четыре блага: ум, знание, понимание, искусство и четыре составляющие всего сущего: беспредельное, предел, сущность и причина смешения¹², а также четыре элемента, из которых, согласно диалогу «Тимей», состоит душа¹³.

- 2 Краткая библиография по главным или кардинальным добродетелям была приведена в первой части статьи. Добавим только ссылку на их упоминание у Данте. См.: *Симеон (Томачинский), архим.* Почему Катон Старший стал стражем чистилища? // БВ. 26–27. 2017. 3–4. С. 475–486. С. 478.
- 3 Четверица добродетелей описывается при помощи слов *τετράς, τετρακτύς*.
- 4 См.: *Dicaearchus.* Fragmentum 12a (=12b). Или согласно блж. Феодориту – Клеарха: *Clearchus.* Fragmentum 9:1–2 (= *Theodoreus.* Graecarum affectionum curatio 5, 18).
- 5 См.: *Galenus.* De naturalibus facultatibus // *Claudii Galeni Pergameni Scripta minora.* Vol. 2 / ed. G. Helmreich, J. Marquardt, I. Müller. Leipzig, 1893. P. 118:14–16.
- 6 *Galenus.* In Hippocratis librum de fracturis commentarii iii // *Claudii Galeni Opera omnia.* Vol. 18.2 / ed. C. G. Kühn. Leipzig, 1830 (Hildesheim, 1965). P. 436:7–9.
- 7 *Nicomachus.* Theologoumena arithmeticae // [*Iamblichus*] *Theologoumena arithmeticae* / ed. V. de Falco. Leipzig, 1922. P. 24:8–11.
- 8 *Claudius Ptolemaeus.* Phaseis // *Claudii Ptolemaei Opera quae exstant omnia,* vol. 2 / ed. J. L. Heiberg. Leipzig, 1907. Vol. 2. P. 5:7–9.
- 9 *Ps.-Galenus.* De historia philosophica 7:6–12.
- 10 *Rhetorica anonyma* // *Σημειώδεις εἰς τὰς εὐρέσεις* // *Rhetores Graeci.* 7.1 / ed. C. Walz. Stuttgart, 1834. P. 75:11–14.
- 11 *Syrianus.* Commentarium in Hermogenis librum *περὶ ἰδεῶν* // *Syriani* In Hermogenem commentaria. Vol. 1 / ed. H. Rabe. Leipzig, 1892. P. 7:17–19.
- 12 См.: *Plato.* Philebus. 27b:7–9.
- 13 См.: *Plato.* Timaeus. 46d и далее. Аристотель полемизировал с этим учением. Ср. его выражение: «Подобно тому, как всякое тело – или элемент или из элементов, а душа –

Применительно к избранной теме приобретает особое значение стоическое учение о четырёх главных страстях души, к которым относятся удовольствие и пожелание, страх и печаль¹⁴. У Хрисиппа эти же страсти приводятся в обратной последовательности¹⁵. Впоследствии Ориген под очевидным влиянием стоиков предлагает свою последовательность: пожелание, страх, удовольствие, печаль, называя эти страсти «четырьмя главными ветрами», «смущающими человеческую душу»¹⁶.

Стоики же стали использовать эпитет «главный» применительно к добродетелям, хотя под «наиглавнейшими добродетелями» они понимали три: разумное начало, природное и нравственное:

«Стоики говорили, что мудрость — это знание Божественных и человеческих вещей, а философия — упражнение в подходящем искусстве; а подходящим является единая и высшая добродетель, а самых главных добродетелей три: природная, нравственная, разумная. По этой причине также философия является трёхчастной, у которой есть природное, нравственное и разумное...»¹⁷.

Данные воззрения были впитаны христианской традицией, для которой число четыре получило дополнительный авторитет в силу четверичного числа животных из видения пророка Исаии в Ветхом Завете и Евангелий в Новом Завете после окончательного формирования канонического списка книг Священного Писания. Так, например, у Евагрия Понтийского четыре драгоценных камня — символы четверицы добродетелей¹⁸.

2. Античное учение о четырёх добродетелях

Представление о четырёх главных добродетелях, к каковым относили чаще всего: мужество (ἀνδρεία), разумность (φρόνησις), умеренность/

не элемент, не из элементов» (*Themistius. Quae fertur in Aristotelis analyticorum priorum librum i paraphrasis* // Vol. 23, 3. P. 74:34–35).

14 *Anonymus Londinensis. Iatrica* (fort. auctore Menone) (Brit. Mus. inv. 137) 2 // *Anonymi Londinensis Ex Aristotelis iatricis Menoniis et aliis medicis eclogae* / ed. H. Diels. Berlin, 1893 (Commentaria in Aristotelem Graeca suppl.; 3.1). S. 39–41.

См. также: *Andronicus Rhodius. De passionibus* (lib. 1) [Sp.] 1, 1:8–9 // *Andronici qui fertur libelli Περί παθῶν* (De affectibus), pt. 1 / ed. X. Kreuttner. Heidelberg, 1884. S. 11–21.

15 Самые главные страсти четыре: печаль, страх, пожелание, удовольствие. Дальше даются их определения. В каждом случае страсть определяется как неразумное стремление (*Chrysippus. Fragmenta moralia* 391).

16 *Origenes. Fragmenta in Jeremiam* (in catenis) 25:19–20 // GCS. 6. S. 211:1–2.

17 *Chrysippus. Fragmenta logica et physica* 35:2–6.

18 *Evagrius. De oratione* (sub nomine Nili Ancyran) // PG. 79. Col. 1168:26–30.

целомудрие (σωφροσύνη) и справедливость (δικαιοσύνη), — сложилось в античности¹⁹.

Более детальное и глубокое учение о четырёх основных добродетелях было сформулировано Платоном²⁰, который, в частности, в «Государстве» писал: «Думаю, что это государство, раз оно правильно устроено, будет у нас вполне совершенным... Ясно, что оно мудро, мужественно, рассудительно и справедливо»²¹. В «Федоне», где по отдельности или не в полном составе часто упоминаются данные четыре добродетели, разумность (φρόνησις) оказывается sine qua non для трёх других или для какой-нибудь иной добродетели²². Первоначально Платон писал ещё о пятой добродетели благочестия, но в поздних диалогах отказался от неё²³. Платон, под несомненным влиянием Сократа, к которому восходит идеал внимания к себе и самосоредоточения, регулярно писал о каждой из четырёх добродетелей, что видно из общей статистики использования основных терминов в его диалогах: мужество — 173 раза, справедливость — 244 раза, умеренность — 106 раз, разумность — 26 раз²⁴.

Аристотель²⁵ писал о том же наборе четырёх добродетелей²⁶, но также, как и Платон, не использовал термин «родовые». У Аристотеля же содержится утверждение о том, что каждая из четырёх вышеуказанных добродетелей является частью «совершенной добродетели»²⁷.

19 См., в частности: Фокин А. Р., Платон (Игумнов), архим. Добродетель // ПЭ. 2007. Т. 15. С. 472–475.

20 См. подробнее: Махоньков А. Ю., Дионисий (Шлёнов), игум. Добродетели и студенческая молодёжь. Принципы успешности на примере произведения Платона «Государство» // Духовно-нравственная культура в высшей школе. М., 2019. С. 209–213.

21 См.: Plato. Respublica. 427e:9–10. Δῆλον δὲ ὅτι σοφὴ τ' ἐστὶ καὶ ἀνδρεία καὶ σόφρων καὶ δικαία. Рус. пер.: Платон. Государство // Собрание сочинений в 4 т. / общ. редакция А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; автор вступительной статьи и ст. в примеч. А. Ф. Лосев; примеч. А. А. Тахо-Годи. М., 1994. Т. 3. С. 198.

22 См.: Plato. Phaedo. 69b:2–3.

23 Sedley D. The speech of Agathon in Plato's Symposium // The virtuous life in greek ethics / ed. B. Reis. Cambridge, 2006. P. 58.

24 Платон разумность обозначает словом мудрость (σοφία — 209 раз), которая имеет статус особой добродетели. Статистика произведена путём поиска по TLG-on-line.

25 Ср.: Eustratius Nicaensis. In Aristotelis ethica Nicomachea vi commentaria // Eustratii et Michaelis et anonyma In ethica Nicomachea commentaria / hrsg. von G. Heylbut. Berlin, 1892. (Commentaria in Aristotelem Graeca; 20). S. 365:26.

26 Aristoteles. Politica // Aristotelis Politica / ed. W. D. Ross. Oxford, 1957 ('1964). Bekker P. 1323a:27–29.

27 См.: Aristoteles. Divisiones Aristoteleae // Divisiones quae vulgo dicuntur Aristoteleae / ed. H. Mutschmann. Leipzig, 1906. S. 16. Col. 1.

Соотнесение четырёх главных добродетелей с тремя силами души — разумной, гневной и желательной — стало общепринятым местом как у Аристотеля²⁸, так и потом в средневековом византийском богословии²⁹.

В античности велись споры о том, существуют ли отличные друг от друга добродетели или, по сути, добродетель одна³⁰. Плутарх учил, что при наличии трёх невозможно не говорить о четвёртой из них — разумности³¹.

Арий Дидим писал о четырёх добродетелях как о первых, а остальных — как о подчинённых им. Подробные перечни остальных добродетелей предвосхищают христианские нравственные системы³².

Согласно Псевдо-Галену, четыре добродетели души — разумность, умеренность/целомудрие, мужество, справедливость — соответствуют четырём добродетелям тела: зравию, силе, красоте, готовности³³.

Секст Эмпирик высказывал мысль об одной главной добродетели, от которой вся польза, и о частных, к которым относили перечисляемые обычно в качестве главных разумение и умеренность/целомудрие³⁴. Однако высокая оценка четырёх главных добродетелей была основополагающей: римский император Марк Аврелий писал о четырёх главных добродетелях не как о благах, а как об истинных благах, подчёркивая их ключевой характер для самопознания³⁵.

Неоплатоники предложили более детализированную и многоуровневую структуру бытия, которая соответствовала четырём главным добродетелям или включала их полностью в каждый из этих уровней. Порфирий соотнёс добродетели с четырьмя уровнями бытия³⁶,

28 *Aristoteles. Divisiones Aristoteleae // Divisiones quae vulgo dicuntur Aristoteleae / ed. H. Mutschmann. Leipzig, 1906. P. 17. Col. 2:2–8.*

29 См.: *Meletius. De natura hominis // Anecdota Graeca e codd. manuscriptis bibliothecarum Oxoniensium / ed. J. A. Cramer. Oxford, 1836 (Amsterdam, 1963). Vol. 3. P. 29.*

30 См.: *Allen J. Dialectic and virtue in Plato's Protagoras // The virtuous life in greek ethics / ed. B. Reis. Cambridge, 2006. P. 17; 58.*

31 *Plutarchus. De fortuna // Plutarch's Moralia, vol. 2 / ed. F. C. Babbitt. Cambridge, Mass., 1928 (1962). Steph. P. 97E:6–15.*

32 *Arius Didymus. Liber de philosophorum sectis (epitome ap. Stobaeum) // Fragmenta philosophorum Graecorum. Vol. 2 / ed. F. W. A. Mullach. Paris, 1867. P. 64. Col. 2.*

33 См.: *Ps.-Galenus. Definitiones medicae // Claudii Galeni Opera omnia. Vol. 19 / ed. C. G. Kühn. Leipzig, 1830 (Hildesheim, 1965). P. 383:10–17.*

34 *Sextus Empiricus. Adversus mathematicos 11, 31:5–8.*

35 *Marcus Aurelius Antoninus. Τὰ εἰς ἑαυτὸν 5, 12, 1.*

36 *Porphyrius. Sententiae ad intellegibilia ducentes 32:63–70. См.: Фокин А. Р., Платон (Игуменов), архим. Добродетель // ПЭ. 2007. Т. 15. С. 473. Согласно Порфирию, кроме Бога,*

из которых самый высокий — парадигматический — был установлен его учителем Плотинем как приближающий душу к умопостигаемым (νοητά) и позволяющей ей соединиться со светом Единого³⁷.

В VI в. Олимпиодор в «Толкованиях на философию Платона» ясно изложил и ещё более развил данное учение как исходящее из философии Платона. «Наша душа имеет символы всех добродетелей: созерцательных, политических, очистительных и нравственных»³⁸. «Умеренность/целомудрие свойственно нравственным добродетелям, справедливость — политическим по соглашению, мужество — очистительным через неустремление к веществу, разумность — созерцательным»³⁹. Умелое пользование четырьмя добродетелями позволяет вступить на самый высокий парадигматический уровень, описанный Плотинем, и перейти из области философии в область теургии⁴⁰.

В XI в. более детализированные античные представления о месте четырёх добродетелей⁴¹ в общей системе аретологии отразились в сборнике «Философская смесь»⁴², передающем учение известного византийского гуманиста Михаилла Пселла⁴³, современника прп. Никиты Стифата. Согласно данному памятнику, четыре главные добродетели в своём классическом составе появляются на каждом из четырёх уровней:

- 1) политический, или общественный (πολιτικός),
- 2) теоретический, или очистительный (θεωρητικός ἢ τοῦ καθαρτικός),
- 3) умопостигающий, или умозрительный (νοερός),
- 4) парадигматический, или образцовый (παραδειγματικός).

«...Разумение — осуществлять очищение. А целомудрие/умеренность — обращение внутри к разуму. А мужество — бесстрашие по подобию того, на что смотрит, будучи бесстрастно по природе. А у четвёртого

нет ничего великого; исключением является лишь добродетельная душа (*Porphyrius. Ad Marcellam 16:1–4*).

37 См.: *Plotinus. Enneadae 1, 2, 7:2–6*.

38 См.: *Olympiodorus. In Platonis Phaedonem commentaria 1, 4:10–11*.

39 Ср. у Олимпиодора: *Olympiodorus. In Platonis Phaedonem commentaria 8, 3:8–10*.

40 *Olympiodorus. In Platonis Phaedonem commentaria 8, 2:19–20*.

41 «Такова приблизительно, согласно Синесию (см.: *Synesius. Epistula 140:28–44*), четверица добродетелей» (*Anonymi. Miscellanea Philosophica (Codex Baroccianus Graecus 131) 13 // Anonymi Miscellanea Philosophica. A Miscellany in the Tradition of Michael Psellos / ed. I. N. Ποντικός. Athens; Paris; Bruxelles, 1992 (Corpus philosophorum Medii Aevi. Philosophi Byzantini; vol. 6). P. 34:12–14*).

42 См.: *Anonymi. Miscellanea Philosophica (Codex Baroccianus Graecus 131) 13*.

43 См.: *Michael Psellus. Opuscula psychologica, theologica, daemonologica // Michaelis Pselli Philosophica minora, vol. 2 / ed. D. J. O'Meara. Leipzig, 1989. P. 110:5–11*.

вида добродетелей, образцового, разумение — знание блага. А смотрение на него — целомудрие/благоразумие. А собственное дело — справедливость. А мужество — тождество. И пребывать в чистоте самому через преизбыток силы. Это аналогичные добродетели в третьих и четвёртых четверицах.

И дело политических добродетелей — налагать меру на страсти, в соответствии с действиями страстей. А очищающих — отстоять от тленного тела. А умопостигающих — уподобление Богу. А образцовых — притекать ко благу. Ибо ум является вторым после блага...»⁴⁴.

Скорее всего, в таком схоластическом виде преподавали систему аретологии в XI в. в Константинопольском университете, где ипатом философов, то есть главой «философского факультета»⁴⁵, был Михаил Пселл, который занимался преподаванием аретологии в составе своих философских курсов. По сравнению с усложнённой философской системой прп. Никита Стифат излагает предельно простой взгляд на гармоничное соотношение четырёх добродетелей с силами души ради духовного блага и спасения.

Аналогичную, но усложнённую систему излагал позднее Матфей, митрополит Эдесский, в трактате «О четырёх родовых добродетелях», выделяя на каждом из четырёх уровней — политическом, нравственном, догматическом, математическом — четыре добродетели и наделяя их определённым смыслом⁴⁶.

3. Четыре добродетели в Ветхом Завете и у Филона

В Ветхом Завете под очевидным античным влиянием дважды перечисляются четыре главные добродетели в традиционном составе: в Прем. 8, 6 и 4 Макк. 1, 18. В Премудрости Соломона сказано: *Если кто любит праведность, плоды её суть добродетели: она научает умеренности/целомудрию и рассудительности, справедливости и мужеству, полезнее которых ничего нет* (Прем. 8, 7). Четыре перечисляемые добродетели являются плодами праведности — ключевого нравственного понятия Ветхого Завета — которая по-своему легко сопоставима

44 *Anonymi. Miscellanea Philosophica (Codex Baroccianus Graecus 131) 13 // Anonymi Miscellanea Philosophica. P. 34:30–35:16.*

45 *Луховицкий Л. В., Попов И. Н. Михаил Пселл // ПЭ. Т. 46. М., 2017. С. 8–9.*

46 *Burney MS114. πολιτικά τε καὶ ἡθικά καὶ αἰ δόγματικά τε καὶ μαθηματικά (f. 116 v.). Издание готовит аспирант МДА А. Колосов.*

с представлениями греков о единой добродетели. Хотя плоды праведности не именуются главными, их можно смело отождествить с четырьмя ключевыми добродетелями античности.

Филон Александрийский, стоящий у истоков аллегорического метода понимания Священного Писания, сравнивал четыре основные добродетели с четырьмя реками рая, которые проистекают из одной «главной добродетели» — благодати, берущей начало в Эдеме Божественной мудрости:

«Есть главная добродетель, которую мы назвали благодатью, а четыре истока — равночисленные добродетели. Так вот, главная добродетель берёт начало от Эдема, мудрости Бога... А рай напоет главная добродетель, то есть орошает расположенные в разных частях добродетели. А получает “начала” не местные, но владычественные, ибо каждая добродетель — правительница и царица поистине»⁴⁷.

В другом аналогичном толковании Филон, толкуя четыре истока (см. Быт. 2, 10), писал:

«Ибо четыре главные добродетели суть: разумность, мужество, умеренность/целомудрие и справедливость. Из них каждая является владычицей и царицей, и приобретший их — сразу правитель и царь...»⁴⁸.

По Филону, «родовая добродетель» относится к «частной» как город к дому или как народ, живущий в городе, к семье, живущей в доме⁴⁹. Сравнение главной добродетели/добродетелей с народом и происходящими от него народностями оказывается одним из малых лейтмотивов в наследии Филона⁵⁰. Это же отношение рассматривается и на примере разных имён Сары: «начало» и «начальствующая», обозначающих частную и главную добродетели соответственно⁵¹. По Филону же, каждая добродетель может оказаться владычествующей над подчинёнными ей вещами⁵².

Очевидно, что у Филона мы видим яркое оригинальное пересечение античной и библейской традиций. Благодаря Филону выражение «главная добродетель» стала достоянием христианской традиции.

47 *Philo Alexandrinus. Legum allegoriarum 1, 63:11–65:6 // Les oeuvres de Philon d'Égypte*

48 *Philo Alexandrinus. De posteritate Caini 128:3–6.*

49 *Philo Alexandrinus. Quod Deus sit immutabilis 95.*

50 *Philo Alexandrinus. De mutatione nominum 148.*

51 *Philo Alexandrinus. De mutatione nominum 78.*

52 *Philo Alexandrinus. De mutatione nominum 80.*

4. Христианская патристическая традиция

В христианской патристической традиции Климент Александрийский учил в III в. о четырёх главных добродетелях⁵³ как об украшениях души Святым Духом⁵⁴. Следуя Платону и стоикам, он говорил о принципиальном единстве добродетели, разделяющейся на четыре родовые добродетели:

«Добродетель по силе едина (*μία κατὰ δόναμιν ἢ ἀρετή*), однако в зависимости от вида деятельности, в котором она проявляется, её называют в одном случае разумением, в другом — умеренностью/целомудрием, в третьем — мужеством или справедливостью»⁵⁵.

Четыре главные добродетели приводят к обретению мудрости и господству над страстями⁵⁶.

К IV в. учение о четырёх главных добродетелях завоевало себе прочное место. Святитель Василий Великий писал о них — в произвольном порядке — и о прочих, от них зависящих⁵⁷. Хотя в описании свт. Василия «разумение» находится на последнем месте, святитель, скорее всего, не рассматривал этот перечень как перечисление по иерархии. О «разумении» он в другом произведении писал особо, используя библейские цитаты и ссылаясь на античное стоическое учение о четырёх добродетелях:

«Так вот, мы знаем, что разумение является одной из главных добродетелей, в соответствии с которой мы становимся знатоками добрых, злых и нейтральных вещей»⁵⁸.

а) Главная добродетель среди главных. Разумность

Некоторые античные, а впоследствии и христианские авторы среди главных добродетелей выделяли самую главную — пронизывающую или скрепляющую все остальные. Средневизантийский писатель Мелетий Монах, резюмировавший в сочинении «О душе» античные представления, писал о том, что разумение — самая высшая добродетель из четырёх, цитируя 4 Макк. 1, 18.19⁵⁹:

53 *Clemens Alexandrenus. Stromata* 2, 18, 78, 1.

54 *Clemens Alexandrenus. Paedagogus* 3, 11, 64, 1:4–8.

55 *Clemens Alexandrenus. Stromata* 1, 20, 97, 3.

56 *Clemens Alexandrenus. Stromata* 7, 3, 17, 3:5–4:1.

57 *Basilius Caesariensis. Epistulae* 2, 2:67–71 // *Saint Basile. Lettres*, 3 vols. / ed. Y. Courtonne. Paris, 1957. Vol. 1. P. 8. См. цитирование выше.

58 *Basilius Caesariensis. Homilia in principium proverbiorum* // PG. 31. Col. 397:35–38.

59 См.: 4 Макк. 1, 18.

«Премудрости четыре вида; каковыми и главные добродетели некоторые называют: рассудительность, справедливость, умеренность и мужество, а самая владычественная среди всех — рассудительность, ибо от неё над страстями господствует помысел...»⁶⁰.

В трактате «О добродетелях и пороках», приписываемом прп. Ефрему Сирину, делается особый акцент на значимости добродетели рассудительности (διάκρισις), которая в смысловом отношении очень близка к добродетели разумности (φρόνησις)⁶¹. О той же добродетели рассудительности и её особом месте среди прочих трёх писал Никифор Влеммид⁶² и позднее свт. Филофей Коккин. Согласно последнему:

«А я скажу, что разумение — самая большая часть мудрости и словно дверь в её глубинные и непостижимые тайны. Ибо она самая сильная среди четырёх главных добродетелей, будучи соединённой с разумной частью души...»⁶³.

б) Справедливость

Согласно другой интерпретации, основывающейся прежде всего на Платоне⁶⁴ и Аристотеле⁶⁵, справедливость, оказываясь в прямом соотношении не с одной из трёх частей души, а со всеми тремя одновременно, тем самым приобретает особый исключительный статус. Так, Дидим Слепец писал:

«Часто среди Божественных назиданий имя справедливости обозначает общую добродетель; существует и частная добродетель, именуемая также справедливостью. Если мы перечисляем четыре главные добродетели: мужество, справедливость, умеренность/

60 *Meletius. De natura hominis // Anecdota Graeca e codd. manuscriptis bibliothecarum Oxoniensium. Vol. 3 / ed. J. A. Cramer. Oxford, 1836 (Amsterdam, 1963). P. 26:19–21.*

61 См. подробнее: *Дионисий (Шлёнов), игумен. Учение о четырёх родовых добродетелях в трактате «De virtutibus et passionibus», приписываемом прп. Ефрему Сирину, в контексте греческой патристической традиции // Преподобный Ефрем Сирин и его духовное наследие. М., 2019. С. 352–364.*

62 *Nicephorus Blemmydes. De virtute et ascési // CCSG. 80. P. 9:172–177.*

63 *Philotheus Coccinus. Orationes et homiliae 4:517–522 // Φιλοθέου Κοκκίνου Λόγοι καὶ ὁμιλίαι. Θεσσαλονίκη, 1981 (Thessalonian Byzantine Writers 2). Σ. 110–111.*

64 См.: *Plato. Respublica. 427d* и далее.

65 *Aristoteles. Divisiones Aristoteleae // Divisiones quae vulgo dicuntur Aristoteleae / ed. H. Mutschmann. Leipzig, 1906. P. 17. Col. 2:4–5.*

целомудрие, разумение, единая среди добродетелей обозначается справедливостью»⁶⁶.

О справедливости как самой высокой писал Филон Александрийский⁶⁷, Ориген⁶⁸, а вслед за ним Евсевий: «Главное имя всех добродетелей приписывается справедливости»⁶⁹.

Однако сама по себе справедливость должна была или уступить место ключевым христианским добродетелям, или стать их вспомогательным инструментом и обоснованием. Так, в «Катенах на Ветхий Завет» читаем рассуждение о том, что справедливость заключается в исполнении заповеди о любви к ближнему, то есть справедливость как любовь к ближнему и является, по сути, единственной добродетелью, в которую входят все другие как частное по отношению к общему⁷⁰.

в) Умеренность/целомудрие

Согласно представлениям одного из семи мудрецов, добродетель умеренности/целомудрия тождественна познанию самого себя⁷¹, ведь речения «Познай самого себя» и «Будь целомудрен», как написано у Дельфийского оракула, тождественны⁷². Отождествление умеренности/целомудрия с самопознанием, на которое обратил особое внимание Сократ⁷³, позволяет говорить и об этой добродетели не просто как о главной, но как о наиглавнейшей среди остальных в полной мере или отчасти⁷⁴.

66 *Didymus Caecus*. Commentarii in Psalmos 22–26.10 // Cod. P. 59:5–10. Ср. у Оригена: Catena in epistolam ad Romanos (typus Vaticanus) (e cod. Oxon. Bodl. Auct. E.2.20 [= Misc. 48]) // Catenae Graecorum patrum in Novum Testamentum / ed. J. A. Cramer. Vol. 4. Oxford, 1844 (Hildesheim, 1967). P. 73:1–4.

67 Филон писал о четвероугольнике с равными сторонами, то есть с четырьмя равными добродетелями, из которых справедливость — «начальница и правительница» (τὴν ἄρχαρχον καὶ ἡγεμονίδα τῶν ἀρετῶν) *Philo Alexandrinus*. Περὶ ἀριθμῶν sive Ἀριθμητικά (fragmenta) 25b:1–7.

68 Ср.: *Origenes*. Commentarii in epistolam ad Romanos (I.1–XII.21) (in catenis) 32:1–6 // *Journal of Theological Studies*. 1912. Vol. 13. P. 367.

69 *Eusebius*. Commentaria in Psalmos // PG. 23. Col. 1364:48–49.

70 Catena Palestinensis 172a:8–9 // SC. 189. P. 464.

71 Ср.: *Plato*. Alcibiades I [Sp.]. 133c:18–20.

«Сократ: А познавать самого себя по нашему признанию — это умеренность/целомудрие? Алкивиад: Конечно».

72 <Septem sapientes>. Testimonia. Fragment 2:12–15.

73 Умеренность/целомудрие — это исключительная добродетель, которой обладал сам Сократ. См.: *Xenophon*. Memorabilia 1, 2, 15:2–4.

74 Согласно Исократу, самые ценные из всех добродетелей — умеренность/целомудрие и справедливость. *Isocrates*. Nicocles (orat. 3) 29:5–6.

У христианских авторов в списках четырёх главных добродетелей целомудрие иногда занимало первое место, например в памятнике «Учение отцов»⁷⁵ и у прп. Неофита Затворника⁷⁶, что могло указывать на особую значимость этой добродетели.

Однако наиболее распространенное место добродетели целомудрия в составе четырёх добродетелей — третье. Это подчеркивало особое соотношение целомудрия с третьей частью души — желанием (ἐπιθυμία) — в роли гаранта чистоты и умеренности, обеспечивающей правильную реализацию человеческих стремлений.

5. Учение о четырёх главных добродетелях в поздней Византии

В XI в. о четырёх главных добродетелях очень часто писал Михаил Пселл⁷⁷, а свт. Феофилакт Болгарский так же, как и прп. Никита Стифат, писал о необходимости сочетания четверицы добродетелей с пятирицею чувств⁷⁸.

В последующую эпоху у Никиты Мирсиниота «четверица добродетелей», наряду с «троичностью богословия», выражает смысл Пришествия Спасителя и Его сражения с силами зла⁷⁹.

Прп. Григорий Синаит в истолковании монашеской схимы использовал четыре главные добродетели в следующей последовательности: справедливость, целомудрие, разумность, мужество, причём справедливость, находящаяся на первом месте, обозначает «слаженное делание всех чувственных добродетелей»⁸⁰. С одной стороны, такое обобщающее представление о справедливости отражает её универсальный характер — так, как его понимали в античности, а с другой, она занимает самое низкое место по сравнению с тремя следующими, которые так

75 Doctrina patrum. Περί δυσνοήτων λέξεων καὶ ὀνομάτων // Diekamp F. Doctrina patrum de Incarnatione Verbi. Münster, 1907. P. 296:3–4.

76 *Neophytus Inclusus*. Παναγυρική βίβλος 17:292–394 // Αγίου Νεοφύτου τοῦ Ἐγκλείστου Συγγράμματα. Τ. 3. Πάφος, 1999. Σ. 345–346.

77 См. выше.

78 *Theophylactus*. Epistula 13:21–24 // *Theophylacte d'Achrida*. Lettres / ed. P. Gautier. Θεσσαλονίκη, 1986. (CFHB. Series Thessalonicensis; vol. 16.2). Σ. 173.

79 См.: *Nicetas Myrsiniotes (Nilus Rhodensis)*. Homiliae 4:686–695.

80 *Gregorius Sinaïta*. Capita de quattuor hierarchiis 7:22–30 // *Rigo A.* Il monaco, la Chiesa e la Liturgia. Firenze, 2005. (La Mistica Cristiana tra Oriente e Occidente; 4). P. 10.

или иначе в данном описании именуются «щитом», «шлемом» и «мечом Духа», то есть более духовными добродетелями⁸¹.

Император Иоанн Кантакузин писал о том, что упоминание об одной из четырёх главных добродетелей предполагает упоминание о трёх остальных:

«Если относительно человека, когда кто-нибудь назовёт одну из четырёх главных добродетелей, пусть разумение, хотя в слове она упоминается как одна, но невозможно не рассмотреть совместно с ней и остальные, а именно мужество, справедливость и целомудрие/умеренность, а если кто-нибудь назовёт ещё мужество, то необходимо обратить внимание и на остальные, а именно на разумность, справедливость и целомудрие...»⁸².

Свт. Каллист писал о двух четверицах добродетелей: для мирских людей и для монашествующих. Классический набор главных добродетелей составил первый перечень для мирян⁸³.

Филагаф изложил возвышенную картину параллельности двух миров: если четыре элемента являются сутью чувственного мира, то четыре добродетели — умопостигаемого. Евангелие же оказывается глубоким духовным средоточием этих двух миров:

«Поскольку людям дана святая полнота Евангелий, а человек признан малым миром и внешними, и нашими (учителями) как обладающий тем, что относится к чувственному миру и умопостигаемому, следовательно, Евангелия не превзошли числа четыре. Ведь четыре элемента наполняют этот чувственный мир, а четыре главные добродетели украшают наш умный (мир). И чем является эфир в мире чувственном, тем в мире мысли — разумение, навык просвещающий

- 81 Там же. См. рус. пер.: «Ибо он надевает на себя броню правды (см. Еф. 6, 14) — слаженное делание всех чувственных добродетелей, держащих одна другую, словно пращи; берёт щит веры (Еф. 6, 16) — светлый душевный навык богоподобного состояния в духе, имею в виду целомудрие; и носит шлем спасения (Еф. 6, 17), каково сияющее и чистое благоразумие духа; и меч Духа (Еф. 6, 17) на врагов всегда наостряет, каково мужество раздражительной силы [души], ибо истинный монах всегда жительствоует и вооружается в соответствии с образом своих оружий, чтобы не явиться носящим чуждую одежду, как говорят отцы» (*Преподобный Григорий Синаит. О четырёх иерархиях / перевод с древнегреческого и публикация славянского текста иеромонаха Тавриона (Смыкова) // БВ. 2015. № 16–17. С. 273–308. С. 300*).
- 82 *Joannes VI Cantacuzenus. Refutationes duae Prochori Cydonii 1, 38:9–15 // CCSG. 16. P. 54.*
- 83 *Callistus I Patriarcha. Capitula de puritate animae 40:1–5 // A. Rigo. Callisto I patriarcha, I 100 (109) Capitoli sulla purezza dell'anima // Byzantion. 2010. 80. P. 366:5–10.*

и указывающий на духовные логосы каждого из существующих: так вот, смысл эфира и разума таинственно имеет Евангелие по Иоанну как высшее всего и вводящее простую веру и мысль о Боге...»⁸⁴.

Он же писал о том, что четыре главные добродетели — «источники» и «словно матери» всех остальных⁸⁵. Своим строгим параллелизмом его рассуждения напоминают несколько схоластический подход прп. Никиты, хотя прямой зависимости между двумя авторами нет.

Представления о четырёх главных добродетелях отразились и в русской духовной традиции. Это видно на примере свт. Макария, митрополита Московского⁸⁶, или прп. Амвросия Оптинского⁸⁷, но более подробное изучение вопроса могло бы составить предмет отдельного исследования.

В христианской традиции — в результате развития темы четырёх добродетелей, перечни которых варьировались, — статус главной добродетели усваивался страху Божию⁸⁸, милосердию⁸⁹, смирению⁹⁰, любви⁹¹, безмолвию или молитве, умилению или непрестанному

84 *Philagaphus*. Homiliae 5, 2:4–3:7.

85 *Philagaphus*. Homiliae 24, 14:9–10. τὰς τέσσαρας γενικὰς ἀρετάς, αἱ δὴ πηγαὶ τῶν ἄλλων καὶ οἷον μητέρες τυγχάνουσι,...

86 В ставленной грамоте дьяку Стефану Еремееву от 10 сентября 1556 г. свт. Макарий писал: «(Скуфья) четверо составлена же, еже суть четыре Евангелиста, яко подобает иерею украшаться 4-ми заповедьми Евангельскими: 1 состав — правдою; 2 — мужеством; 3 — мудростию; 4 — целомудрием. Обложена же скуфья торочком, а ерею достоин окружена быти любовию, понеже Вликий архиерей, яже есть Христос Бог наш, любве ради распялся» (цит. по: *Макарий, митрополит*. Поучение новопоставленному иерею / Вступительная статья и подготовка текста архимандрита Макария (Веретенникова) // БВ. 2018. № 28. Вып. 1. С. 337).

87 «Евангельское учение утверждается четырьмя евангелистами, а жизнь христианская четырьмя главными добродетелями: мужеством, мудростию, целомудрием и правдою. Не умолчу и о бесполезной и душевредной четверице, яже есть: уныние, малодушие, нетерпение и уклонение, которые лишают нас полной власти, могут лишить и благой части, если будем им поддаваться, хотя бы и под благовидным предлогом» (*Амвросий Оптинский, прп.* Письмо 433 // Собрание писем Оптинского старца Амвросия. Введенский ставропигиальный мужской монастырь Оптиной Пустынь, 2015. С. 507).

88 *Olympiodorus Diaconus*. Commentarii in Ecclesiasten // PG. 93. Col. 541:42–45.

89 *Vita S. Basilii Junioris* 5, 78:4–6 // DOS. 2014. 45. P. 562.

90 Ср. об исключительной роли смирения. Хотя о четырёх добродетелях не говорится, такие же рассуждения излагались и в соотношении с ними. *Theoleptus Philadelphensis*. Orationes monasticae 14, 8 (L. 104–111) // *Theoleptos of Philadelphia*. The Monastic Discourses / ed. R. E. Sinkewicz. Toronto, 1992. (Studies and Texts; 111). P. 276.

91 *Maximus Confessor*. Quaestiones ad Thalassium 40:61. Γενικωτάτην οὖν τῶν ἀρετῶν φασιν εἶναι τὴν ἀγάπην...

плачу⁹², который приобрёл особое значение в традиции Студийского монашества, начиная с прп. Феодора Студита (ср. «Время делания, делайте; время безмолвия, безмолвствуйте; время молитвы, молитесь чисто; плачьте, проливайте слёзы, ибо мы призваны к плачу»⁹³) и вплоть до прп. Симеона Нового Богослова и прп. Никиты Стифата. Прп. Исидор Пелусиот писал:

«Но поскольку подобало по человеколюбию Творца снова облечься в оружие добродетели, постольку потом пришёл Бог Слово и, соткав нам любовь, как ангельское одеяние, всё на ней устроил. Ибо достижения добродетелей, исчисляемые по виду, включила одна главная добродетель, которой имя — любовь»⁹⁴.

Так или иначе, выделение главных или самых главных добродетелей в системе христианской аскетики при помощи сложившейся методологии стало наиважнейшим методом развития аскетики как науки духовного спасения и совершенства. Изучение аретологии с учётом выделения главных добродетелей остаётся одной из важных задач для будущих исследований.

Заключение

В первой части статьи было раскрыто учение прп. Никиты Стифата, византийского аскетического писателя XI в., о четырёх главных добродетелях. В данном учении пересекаются античные и библейские мотивы и сравнения. Подобно четырём первоэлементам, используемым при устройстве мира, Бог создаёт душу из четырёх добродетелей, похожих также на четыре реки библейского рая. Особый акцент прп. Никита делает на соотношении четырёх главных добродетелей с высшей частью души — разумом, которому, возможно, он уделял большее место и роль, чем его духовный учитель прп. Симеон Новый Богослов⁹⁵.

92 *Joannes Climacus*. *Scala paradisi* 26 // PG. 88. Col. 1028:47–1029:3.

93 *Theodorus Studita*. *Sermones Catecheseos Magnae* 6 // *S. Patris Nostri Theodori Studitae*. *Magnae Catecheseos Sermones*, *Nova Patrum Bibliotheca* 9/2 (Cat. 1–77), 10/1 (Cat. 78–111) / ed. J. Cozza-Luzi. Rome, 1888–1905. P. 17:40–18:3.

94 *Isidorus Pelusiota*. *Epistula* 1684:7–12.

95 См.: Дионисий (Шлёнов), игум. Учение о воскресении души у свв. Симеона Нового Богослова и Никиты Стифата // Преподобный Симеон Новый Богослов и его духовное наследие: Материалы Второй международной патристической конференции Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия. М., 2017. С. 341–362.

Во второй части статьи было рассмотрено античное учение о четырёх добродетелях и его краткая траектория в философской и богословской литературе Византии. У истоков учения о четырёх главных добродетелях оказывается Платон, особый акцент на их библейском обосновании сделан у Филона. Средние и поздние неоплатоники, исходя из аретологии Платона и Аристотеля, стали всё более детализировано соотносить главные добродетели с разными уровнями бытия, включая самый высокий — парадигматический, соответствующий познанию умопостигаемых предметов. Христианские авторы очень осторожно пользовались деталями этого соотнесения, но акцент на приоритете умопостигаемого над чувственным — один из ключевых в христианском богословии и аскетике. Тем самым прп. Никита в учении о четырёх главных добродетелях предложил некий синтез античной и христианской аретологии, очистив его от неприемлемых крайностей.

При анализе широкого круга рассмотренных памятников можно выделить разные подходы к изложению четырёх главных добродетелей в системе аретологии⁹⁶.

1. Четыре главные добродетели как единственные и основные добродетели души.
2. Четыре главные добродетели как первоначальные добродетели для четырёх групп, зависящих от них.
3. Четыре главные добродетели как первые в перечне добродетелей.
4. Перечень добродетелей, в котором четыре главные добродетели в полном составе или по отдельности занимают те или иные места.
5. Выделение одной из четырёх главных добродетелей как самой главной или ключевой.

В оценке четырёх добродетелей прп. Никита следует второму варианту, признавая за ними особую значимость и подлинное главенство среди других добродетелей. Такое несколько «школьное» отношение к четырём добродетелям, возможно, объяснимо искренней убеждённостью автора в том, что данные добродетели представляют собой полноценную суть или очень значимую часть христианской аретологии. К тому же прп. Никита излагает картину человеческой души в нескольких системах координат, пользуясь, по сути, методом

96 См. подробнее: *Дионисий (Шлёнов), игумен*. Учение о четырёх родовых добродетелях в трактате «De virtutibus et passionibus»... С. 352–364.

разных созерцательных интерпретаций, как в своё время прп. Максим Исповедник и ряд других отцов. В частности, пользуясь другим подходом, он, в рамках исключительно христианской аретологии, будет писать о ключевых добродетелях смирения и любви⁹⁷ как о начале и вершине лестницы добродетелей соответственно, но это отдельная тема, выходящая за пределы данной статьи.

Изложение учения прп. Никиты Стифата о четырёх главных добродетелях и его контекста оказывается вкладом в дальнейшее изучение и более систематическое изложение аскетической аретологии Православной Церкви в историко-богословской перспективе.

Библиография

Античные источники

- Andronicus Rhodius*. De passionibus (lib. 1) [Sp.] // *Andronici* qui fertur libelli *Περὶ παθῶν* (De affectibus), pt. 1 / ed. X. Kreuttner. Heidelberg: Winter, 1884. S. 11–21.
- Anonymi*. Miscellanea Philosophica (Codex Baroccianus Graecus 131) // *Anonymi* Miscellanea Philosophica. A Miscellany in the Tradition of Michael Psellos / ed. I. N. Ποντικός. Athens; Paris; Bruxelles: The Academy of Athens, Librairie J. Vrin, Editions Ousia, 1992 (Corpus philosophorum Medii Aevi. Philosophi Byzantini; vol. 6). P. 1–110.
- Anonymus Londinensis*. Iatrica (fort. auctore Menone) (Brit. Mus. inv. 137) // *Anonymi Londinensis* Ex Aristotelis iatricis Menoniis et aliis medicis eclogae / ed. H. Diels. Berlin: Reimer, 1893 (Commentaria in Aristotelem Graeca suppl.; Bd. 3.1). S. 1–74.
- Arius Didymus*. Liber de philosophorum sectis (epitome ap. Stobaeum) // *Fragmenta philosophorum Graecorum*. Vol. 2 / ed. F. W. A. Mullach. Paris: Didot, 1867. P. 53–101.
- Aristoteles*. Politica // *Aristotelis Politica* / ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1957 (1964). P. 1–269 (1252a1–1342b34).
- Aristoteles*. Divisiones Aristoteleae // *Divisiones quae vulgo dicuntur Aristoteleae* / ed. H. Mutschmann. Leipzig: Teubner, 1906. P. 1–66.
- Chrysippus*. Fragmenta logica et physica // *Stoicorum veterum fragmenta*. Vol. 2 / ed. J. von Arnim. Leipzig: Teubner, 1903. P. 1–348.
- Chrysippus*. Fragmenta moralia // *Stoicorum veterum fragmenta*. Vol. 3 / ed. J. von Arnim. Leipzig: Teubner, 1903. P. 3–191.
- Claudius Ptolemaeus*. Phaseis // *Claudii Ptolemaei Opera quae exstant omnia*, vol. 2 / ed. J. L. Heiberg. Leipzig: Teubner, 1907. P. 3–67.
- Clearchus*. Fragmenta // *Klearchos* / ed. F. Wehrli. 2nd edn. Basel: Schwabe, 1969. (Die Schule des Aristoteles; Bd. 3). S. 9–40.

97 См.: *Nicetas Stethatus*. De paradiso 50

- Galenus*. De naturalibus facultatibus // *Claudii Galeni Pergameni Scripta minora*. Vol. 3 / ed. G. Helmreich, J. Marquardt, I. Müller. Leipzig: Teubner, 1893 (Amsterdam: Hakkert, 1967). P. 101–257.
- Galenus*. In Hippocratis librum de fracturis commentarii iii // *Claudii Galeni Opera omnia*. Vol. 18.2 / ed. C. G. Kühn. Leipzig: Knobloch, 1830 (Hildesheim: Olms, 1965). P. 318–628.
- Ps.-Galenus*. De historia philosophica // *Doxographi Graeci* / ed. H. Diels. Berlin: Reimer, 1879 (Berlin: De Gruyter, 1965). P. 597–648.
- Ps.-Galenus*. Definitiones medicae // *Claudii Galeni Opera omnia*, vol. 19 / ed. C. G. Kühn. Leipzig: Knobloch, 1830 (Hildesheim: Olms, 1965). P. 346–462.
- Dicaearchus*. Fragmenta // *Dikaiarchos* / ed. F. Wehrli. Basel: Schwabe, 1967. (Die Schule des Aristoteles; Bd. 1). S. 13–37.
- Isocrates*. Nicocles (orat. 3) // *Isocrate*. Discours / ed. É. Brémond and G. Mathieu. Vol. 2. Paris: Les Belles Lettres, 1938 (1967). P. 120–137.
- Marcus Aurelius Antoninus*. Τὰ εἰς ἑαυτὸν // The meditations of the emperor Marcus Aurelius, vol. 1 / ed. A. S. L. Farquharson. Oxford: Clarendon Press, 1944 (1968). P. 4–250.
- Nicomachus*. Theologoumena arithmeticae // [Iamblich] Theologoumena arithmeticae / ed. V. de Falco. Leipzig: Teubner, 1922. P. 17–30, 42, 56–71.
- Olympiodorus*. In Platonis Phaedonem commentaria // The Greek commentaries on Plato's Phaedo / ed. L. G. Westerink. Vol. 1, Amsterdam: North-Holland Publishing Co., 1976. P. 39–181.
- Philo Alexandrinus*. Quod Deus sit immutabilis // *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, vol. 2 / ed. P. Wendland. Berlin: Reimer, 1897. (Berlin: De Gruyter, 1962). S. 56–94.
- Philo Alexandrinus*. Legum allegoriarum // Les oeuvres de Philon d'Alexandrie / ed. R. Arnaldez, J. Pouilloux; introduction, traduction et notes par C. Mondésert. Paris: Editions CERF, 1962.
- Philo Alexandrinus*. De posteritate Caini // *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt* / ed. P. Wendland. Vol. 2. Berlin: Reimer, 1897 (Berlin: De Gruyter, 1962). S. 1–41.
- Philo Alexandrinus*. De mutatione nominum // *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 3 / ed. P. Wendland. Berlin: Reimer, 1898 (repr. Berlin: De Gruyter, 1962). S. 156–203.
- Philo Alexandrinus*. Περὶ ἀριθμῶν sive Ἀριθμητικά (fragmenta) // Die Zahlenmystik bei Philon von Alexandria / ed. K. Staehle. Leipzig: Teubner, 1931. S. 19–51, 53–59, 62–70, 75.
- Plato*. Alcibiades i [Sp.] // *Platonis Opera* / ed. J. Burnet. Vol. 2, Oxford: Clarendon Press, 1901 (1967). Steph. II.103a-135c.
- Plato*. Phaedo // *Platonis Opera*. Vol. 1 / ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900 (1967). Steph. I.57a-118a.
- Plato*. Philebus // *Platonis Opera* / ed. J. Burnet. Vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1901 (repr. 1967). Steph. II.11a-67b.
- Plato*. Respublica // *Platonis Rempublicam* / ed. S. R. Slings. Oxford: Oxford University Press, 2003. P. 1–409.
- Plato*. Timaeus // *Platonis Opera* / ed. J. Burnet. Vol. 4. Oxford: Clarendon Press, 1902 (1968): Steph. III.17a-92c.

- Plotinus. Enneadae // Plotini Opera* / ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer. 3 vols. Leiden: Brill, 1:1951; 2:1959; 3:1973 (Museum Lessianum. Series philosophica; vol. 33–35).
- Plutarchus. De fortuna (97c-100a) // Plutarch's Moralia*, vol. 2 / ed. F. C. Babbitt. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1928 (1962). P. 74–88.
- Porphyrius. Ad Marcellam // Porphyrios. Πρὸς Μαρκέλλαν* / hrsg. von W. Pötscher. Leiden: Brill, 1969. S. 6–38.
- Porphyrius. Sententiae ad intellegebilia ducentes // Porphyrii Sententiae ad intelligibilia ducentes* / ed. E. Lamberz. Leipzig: Teubner, 1975. S. 1–59.
- Rhetorica anonyma // Σημειῶδες εἰς τὰς εὐρέσεις // Rhetores Graeci*, vol. 7.1 / ed. C. Walz. Stuttgart: Cotta, 1834. P. 74–76.
- <Septem sapientes>. *Testimonia // Die Fragmente der Vorsokratiker* / ed. H. Diels and W. Kranz. Bd. 1. Berlin: Weidmann, 1951. S. 61–62.
- Sextus Empiricus. Adversus mathematicos // Sexti Empirici Opera*, vols. 2, 3, 2nd edn. / ed. J. Mau, H. Mutschmann. Leipzig: Teubner, 2:1914; 3:1961. Vol. 2. P. 3–429; vol. 3. P. 1–177.
- Synesius. Epistulae // Synésios de Cyrène. Correspondance: Lettres I–CLVI*, vols. 2–3 / ed. A. Garzya. Paris: Les Belles Lettres, 2000. Vol. 1. P. 1–79; vol. 2. P. 173–307.
- Syrianus. Commentarium in Hermogenis librum περὶ ἰδεῶν // Syriani In Hermogenem commentaria*. Vol. 1 / ed. H. Rabe. Leipzig: Teubner, 1892. S. 1–95.
- Themistius. Quae fertur in Aristotelis analyticorum priorum librum i paraphrasis // Themistii quae fertur in Aristotelis analyticorum priorum librum i paraphrasis* / ed. M. Wallies. Berlin: Reimer, 1884. (Commentaria in Aristotelem Graeca; 23.3). S. 1–164.
- Xenophon. Memorabilia // Xenophontis Opera omnia* / ed. E. C. Marchant. Vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1921 (1971).

Христианские источники

- Амвросий Оптинский, прп.* Собрание писем Оптинского старца Амвросия. Введенский ставропигиальный мужской монастырь Оптиная Пустынь, 2015.
- Макарий, митрополит.* Поучение новопоставленному иерею / Вступительная статья и подготовка текста архимандрита Макария (Веретенникова) // БВ. 2018. № 28. Вып. 1. 322–342.
- Basilius Caesariensis. Epistulae // Saint Basile. Lettres*, 3 vols. / ed. Y. Courtonne. Paris: Les Belles Lettres, 1957. Vol. 1. P. 3–219.
- Catena in epistulam ad Romanos (typus Vaticanus) (e cod. Oxon. Bodl. Auct. E.2.20 [= Misc. 48]) // Catenae Graecorum patrum in Novum Testamentum* / ed. J. A. Cramer. Vol. 4. Oxford: Oxford University Press, 1844 (Hildesheim: Olms, 1967). P. 1–162.
- Gregorius Sinaita. Capita de quattuor hierarchiis // Rigo A. Il monaco, la Chiesa e la Liturgia.* Firenze: Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, 2005. (La Mistica Cristiana tra Oriente e Occidente; vol. 4). P. 2–18, 50.
- Didymus Caecus. Commentarii in Psalmos 22–26.10 // Didymos der Blinde. Psalmenkommentar* / ed. M. Gronewald. Pt. 2. Bonn: Habelt, 1968. (Papyrologische Texte und Abhandlungen; Bd. 4). S. 2–246.

- Doctrina patrum* (fort. auctore Anastasio Sinaïta vel Anastasio Apocrisiario) // *Diekamp F. Doctrina patrum de Incarnatione Verbi*. Münster: Aschendorff, 1907. P. 1–337.
- Eustratius Nicaeensis*. In *Aristotelis ethica Nicomachea vi commentaria // Eustratii et Michaelis et anonyma In ethica Nicomachea commentaria* / ed. G. Heylbut. Berlin: Reimer, 1892 (Commentaria in Aristotelem Graeca; vol. 20). P. 256–406.
- Evagrius*. De oratione (sub nomine Nili Ancyran) // PG. 79. Col. 1165–1200.
- Isidorus Pelusioti*. Epistulae (1414–1700) // *Isidore de Péluse. Lettres (1414–1700)* / ed. P. Évieux. Paris: Éditions du Cerf, 2000. (SC; vol. 454). P. 16–468.
- Joannes Climacus*. Scala paradisi // PG. T. 88. Col. 631–1161.
- Joannes VI Cantacuzenus*. Refutationes duae Prochori Cydonii // *Iohannis Cantacuzeni Refutationes Duae Prochori Cydonii et Disputatio cum Paulo Patriarcha Latino Epistulis Septem Tradita* / ed. F. Tinnefeld, E. Voordeckers. Turnhout: Brepols, 1987. (CCSG; vol. 16). P. 3–105; 109–172.
- Maximus Confessor*. Quaestiones ad Thalassium // *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium*, 2 vols. / ed. C. Laga, C. Steel. Turnhout: Brepols, 1:1980; 2:1990. (CCSG; vol. 7, 22). Vol. 1. P. 3–539; vol. 2. P. 3–325.
- Meletius*. De natura hominis // *Anecdota Graeca e codd. manuscriptis bibliothecarum Oxoniensium*. Vol. 3 / ed. J. A. Cramer. Oxford: Oxford University Press, 1836 (Amsterdam: Hakkert, 1963). P. 5–157.
- Michael Psellus*. Opuscula psychologica, theologica, daemonologica // *Michaelis Pselli Philosophica minora*, vol. 2 / ed. D. J. O'Meara. Leipzig: Teubner, 1989. P. 1–164.
- Neophytus Inclusus*. Πανηγυρική βίβλος // «Πανηγυρική Α'» / έκδ. Θ. Γιάγγου, Ν. Παπατριαδαφύλλου-Θεοδωρίδη // *Αγίου Νεοφύτου τοῦ Ἐγκλείστου Συγγράμματα*, vol. 3 / έκδ. Ν. Ζαχαρόπουλος, Δ. Γ. Τζάμης, Κ. Οικονόμου, Ι. Καραβιδόπουλος. Πάφος: Ἱερά Βασιλική καὶ Σταυροπηγιακὴ Μονὴ Ἀγίου Νεοφύτου, 1999. Σ. 111–542.
- Nicetas Myrsiniotes (Nilus Rhodensis)*. Homiliae // *Τοῦ Νεῖλου Μητροπολίτου Ρόδου Οἱ Ὁμιλίαι* / έκδ. Δ. Ἰ. Μονίου. Ἀθήνα: Ἐκδόσεις Π. Κυριακίδη, 2010. (Βυζαντινὴ Γραμματεία; τ. 7). Σ. 147–359.
- Nicetas Stethatus*. De paradiso // *Nicétas Stéthatos. Opuscules et lettres* / éd. J. P. Darrouzès. Paris, 1961. (SC; vol. 81). P. 154–227.
- Olympiodorus Diaconus*. Commentarii in Ecclesiasten // PG. T. 93. Col. 477–628.
- Origenes*. Commentarii in epistulam ad Romanos (I.1–XII.21) (in catenis) // *Ramsbotham A. Documents: The commentary of Origen on the epistle to the Romans // Journal of Theological Studies*. 1912. Vol. 13, 14. Vol. 13. P. 210–224, 357–368. Vol. 14. P. 10–22.
- Origenes*. Fragmenta in Jeremiam (in catenis) // *Origenes Werke* / hrsg. von E. Klostermann. Bd. 3. Leipzig: Hinrichs, 1901. (GCS; Bd. 6). S. 199–232.
- Philagaphus*. Homiliae // *Filagato da Cerami Omelie per i vangeli domenicali e le feste di tutto l'anno* / ed. G. Rossi Taibbi. Palermo 1969. (Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neellenici. Testi e Monumenti; vol. 11). P. 1–244.
- Theodoretus*. Graecarum affectionum curatio // *Théodoret de Cyr. Thérapeutique des maladies helléniques* / ed. P. Canivet. 2 vols. Paris: Éditions du Cerf, 1958. (SC; vol. 57). Vol. 1. P. 100–287; vol. 2. P. 296–446.

- Theodorus Studita*. Sermones Catecheseos Magnae // *S. Patris Nostri Theodori Studitae Magnae Catecheseos Sermones*, Nova Patrum Bibliotheca 9/2 (Cat. 1–77), 10/1 (Cat. 78–111) / ed. J. Cozza-Luzi. Rome: Bibliotheca Vaticana et Typi Vaticani, 1888–1905. P. 1–217 (Cat. 1–77), p. 7–151 (Cat. 78–111).
- Theoleptus Philadelphiensis*. Orationes monasticae // *Theoleptos of Philadelphia*. The Monastic Discourses / ed. R. E. Sinkewicz. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1992. (Studies and Texts; vol. 111). P. 84–382.
- Theophylactus*. Epistulae // *Theophylacte d'Achrida*. Lettres / ed. P. Gautier. Θεσσαλονίκη: Association for Byzantine Research, 1986. (CFHB. Series Thessalonicensis; vol. 16.2). Σ. 137–597.
- Vita S. Basilii Junioris // The Life of Saint Basil the Younger / ed. S. McGrath, D. F. Sullivan, A.-M. M. Talbot. Washington (D.C.): Dumbarton Oaks, 2014. (Dumbarton Oaks Studies; vol. 45). P. 64–752.

Переводы

- Преподобный Григорий Синаит*. О четырёх иерархиях / перевод с древнегреческого и публикация славянского текста иеромонаха Тавриона (Смыкова) // БВ. 2015. № 16–17. С. 273–308.
- Никита Стифат*, прп. Творения. Т. 1. Богословские сочинения / пер. с древнегреч. игум. Дионисий (Шлёнов). Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2011.
- Платон*. Государство // Собрание сочинений в 4 т. / общ. редакция А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; автор вступительной статьи и ст. в примеч. А. Ф. Лосев; примеч. А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1994. Т. 3.

Литература

- Дионисий (Шлёнов)*, игум. Учение прп. Никиты Стифата о «четырёх главных добродетелях» в контексте античной и византийской литературы. Часть I // БВ. 2019. Т. 32. № 1. С. 192–209.
- Дионисий (Шлёнов)*, игум. Учение о воскресении души у свв. Симеона Нового Богослова и Никиты Стифата // Преподобный Симеон Новый Богослов и его духовное наследие: Материалы Второй международной патристической конференции Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия. М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия, 2017. С. 341–362.
- Дионисий (Шлёнов)*, игумен. Учение о четырёх родовых добродетелях в трактате «De virtutibus et passionibus», приписываемом прп. Ефрему Сирину, в контексте греческой патристической традиции // Преподобный Ефрем Сирин и его духовное наследие. Материалы Четвертой международной патристической конференции Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия. Москва, 27–29 апреля 2017 года / под общей редакцией митрополита Волоколамского Илариона (Алфеева). М., 2019. С. 352–364.

- Луховицкий Л. В., Попов И. Н. Михаил Пселл // ПЭ. Т. 46. 2017. С. 8–16.
- Махоньков А. Ю., Дионисий (Шлёнов), игум. Добродетели и студенческая молодёжь. Принципы успешности на примере произведения Платона «Государство» // Духовно-нравственная культура в высшей школе. Студенческая молодёжь: Свобода и ответственность: материалы VI Международной научно-практической конференции в рамках XXVII Международных Рождественских Образовательных чтений. Москва, 29 января 2019 г. / под общ. ред. М. А. Симоновой. М.: РУДН, 2019. С. 209–213.
- Симеон (Томачинский), архим. Почему Катон Старший стал стражем чистилища? // БВ. 26–27. 2017. 3–4. С. 475–486.
- Фокин А. Р., Платон (Игумнов), архим. Добродетель // ПЭ. 2007. Т. 15. С. 472–486.
- Allen J. Dialectic and Virtue in Plato's Protagoras // The virtuous life in Greek ethics / ed. B. Reis, S. Haffmans. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 6–31.
- Sedley D. The Speech of Agathon in Plato's Symposium // The Virtuous Life in Greek Ethics / ed. B. Reis. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 47–69.

St. Nicetas Stethatus' Doctrine on the “Four Main Virtues” in the Context of Ancient and Byzantine Literature Part II

Hegumen Dionisii (Shlenov)

PhD in Theology

Professor of the Philology Department of Moscow Theological Academy

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

dionsij@mail.ru

For citation: Dionisiĭ (Shlenov), hegumen. “St. Nicetas Stethatus' Doctrine on the “Four Main Virtues” in the Context of Ancient and Byzantine Literature. Part II”. *Theological Herald*, vol. 33, no. 2, 2019, pp. 178–203. (In Russian). doi: 10.31802/2500-1450-2019-33-110-128

Abstract. In the first part of the article the author gives a systematic analysis of the doctrine on the four “main virtues” of a monk of Studite Monastery St. Nicetas Stethatus. In the second part of the article, an attempt is made to reveal the context of this doctrine in the ancient, early Christian, middle Byzantine and late Byzantine traditions. The doctrine of the four “main virtues” in this specific composition – courage, moderation/chastity, prudence and justice – is formulated in Plato's aretology and more deeply and systematically presented in Aristotle, the Stoics and especially the Neoplatonists. Philo of Alexandria placed the ancient teachings on biblical foundations. In the Byzantine era, the doctrine of the four “main virtues” was particularly prevalent and was interpreted in the spirit of Christian aretology. St. Basil the Great, St. Theodore the Studite wrote about these four virtues as the basis of morality. Particular attention is paid in the article to the various types of correlation among the main virtues, by analogy

with which Christian authors referred to the main New Testament virtues of love, patience and others, which went way beyond the limitations of ancient ideas. The general context allows to reveal the originality of the St. Nicetas Stethatus, who compares the “four main virtues” with the fourfold nature of the human soul as a great world compared to the external, small, world, which, according to ancient ideas, consisted of four primary elements. In the ascetic-theological corpus of St. Nicetas Stethatus the doctrine of the four “main virtues” is a recurring leitmotif.

Keywords: asceticism, virtues, passions, main virtue, symbolism of the number four, aretology, Plato and Neoplatonists, St. Nicetas Stethatus, levels of being.

References

- Allen, J. “Dialectic and Virtue in Plato’s Protagoras”. *The Virtuous Life in Greek Ethics*, edited by B. Reis, S. Haffmans, Cambridge University Press, 2006, pp. 6–31.
- Amvrosii Optinskii, prp. *Sobranie pisem Optinskogo startsa Amvrosiia [Collection of Letters Optina Elder Ambrose]*, Optina Pustyn’, 2015. (In Russian)
- Anonymi. “Miscellanea Philosophica (Codex Baroccianus Graecus 131)”. *Anonymi Miscellanea Philosophica. A Miscellany in the Tradition of Michael Psellos*, edited by I. N. Ποντικός, Athens, Paris; Bruxelles, The Academy of Athens, Librairie J. Vrin, Editions Ousia, 1992, (Corpus philosophorum Medii Aevi. Philosophi Byzantini; vol. 6), pp. 1–110.
- Basiliius Caesariensis. “Epistulae”. *Saint Basile Lettres*, edited by Y. Courtonne, vol. 1 3, Paris: Les Belles Lettres, 1957, p. 3–219.
- “Catena in epistolam ad Romanos (typus Vaticanus) (e cod. Oxon. Bodl. Auct. E.2.20 [= Misc. 48])”. *Catena Graecorum patrum in Novum Testamentum*, edited by J. A. Cramer, vol. 4, Oxford University Press, 1844, (Hildesheim: Olms, 1967), pp. 1–162.
- Clearchus. “Fragmenta”. *Klearchos*, edited by Y. F. Wehrli, Basel, Schwabe, 1969, (Die Schule des Aristoteles; vol. 3), pp. 9–40.
- Dicaearchus. “Fragmenta”. *Dikaiarchos*, edited by Y. F. Wehrli, Basel, Schwabe, 1967, (Die Schule des Aristoteles; vol. 1), pp. 13–37.
- Didymus Caecus. “Commentarii in Psalmos 22–26.10”. *Didymos der Blinde, Psalmenkommentar*, edited by Y. M. Gronewald, pt. 2, Bonn, Habelt, 1968, (Papyrologische Texte und Abhandlungen; vol. 4), pp. 2–246.
- Dionisii (Shlenov), hegum. “Uchenie o chetyrëkh rodovykh dobrodeteliakh v traktate «De virtutibus et passionibus», pripisyvaemom prp. Efremu Sirinu, v kontekste grecheskoï patristicheskoi traditsii” [“The Doctrine of the Four Ancestral Virtues in the Treatise ‘De Virtutibus et Passionibus’ Attributed to the St. Ephraim the Syrian, in the Context of the Greek Patristic Tradition”]. *Prepodobnyi Efrem Sirin i ego dukhovnoe nasledie. Materialy Chetvertoi mezhdunarodnoi patristicheskoi konferentsii Obshchetserkovnoi aspirantury i doktorantury imeni sviatykh Kirilla i Mefodiia. Moskva, 27–29 apreliia 2017 goda [St. Ephraim the Syrian and His Spiritual Heritage. Proceedings of the Fourth International Patristic Conference of the Saints Cyril and Methodius Church Postgraduate and Doctoral Studies, Moscow, 27–29 April 2017]*, edited by mitropolit Ilarion (Alfeev), Moscow, OCAD [General Church Postgraduate and Doctoral Studies], 2019, pp. 352–364. (In Russian)

- “Uchenie o voskresenii dushi u svv. Simeona Novogo Bogoslova i Nikity Stifata” [“The Doctrine of the Resurrection of the Soul in Sv. Simeon the New Theologian and Nicetas Stifat”]. *Prepodobnyi Simeon Novyi Bogoslov i ego dukhovnoe nasledie: Materialy Vtoroi mezhdunarodnoi patristsheskoj konferentsii Obshchetserkovnoi aspirantury i doktorantury imeni sviatykh Kirilla i Mefodiia* [St. Simeon The New Theologian and His Spiritual Heritage: Proceedings of the Second International Patristic Conference of the Saints Cyril and Methodius Church-Wide Postgraduate and Doctoral Studies], Moscow, OCAD [General Church Postgraduate and Doctoral Studies], 2017, pp. 341–362. (In Russian)
- “Uchenie prp. Nikity Stifata o «chetyrëkh glavnykh dobrodeteliakh» v kontekste antichnoi i vizantiiskoi literatury. Chast' I” [“The Doctrine of the St. Nikita Stifat About the ‘Four Chief Virtues’ in the Context of Ancient and Byzantine Literature. Part 1”]. *Theological Herald*, vol. 32, no 1, 2019, pp. 192–209. (In Russian)
- Eustratius Nicaensis. “In Aristotelis ethica Nicomachea vi commentaria”. *Eustratii et Michaelis et anonyma in ethica Nicomachea commentaria*, edited by G. Heylbut, Berlin, Reimer, 1892, (Commentaria in Aristotelem Graeca; vol. 20), pp. 256–406.
- Fokin, A. R., Platon (Igumnov), arhim. “Dobrodetel” [“Virtue”]. *Pravoslavnaia èntsiklopediia* [Orthodox encyclopedia], vol. 15, 2007, pp. 472–486. (In Russian)
- Galenus. “In Hippocratis librum de fracturis commentarii iii”. *Claudii Galeni Opera omnia*, edited by C. G. Kühn, vol. 18.2, Leipzig, Knobloch, 1830, (Hildesheim: Olms, 1965), pp. 318–628.
- Grigoriï Sinaït, prp. “O chetyrëkh ierarkhiïakh” [“About the Four Hierarchs”], translated by ierom. Tavriion (Smykov). *Theological Herald*, no 16–17, 2015, pp. 273–308. (In Russian)
- “Capita de quattuor hierarchiis”. *Il monaco, la Chiesa e la Liturgia* [The Monk, the Church and the Liturgy], by Rigo A., Florence, Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, 2005, (La Mistica Cristiana tra Oriente e Occidente; vol. 4), pp. 2–18, 50. (In Italian)
- Isocrates. “Paris: Les Belles Lettres, 1938 (1967), Nicocles (orat. 3)”. *Isocrate Discours*, edited by É. Brémond and G. Mathieu, vol. 2, pp. 120–137.
- Isidorus Pelusiota. “Epistulae (1414–1700)”. *Isidore de Péluse Lettres (1414–1700)*, edited by P. Éviéux, Paris, Éditions du Cerf, 2000, (SC; vol. 454), pp. 16–468.
- Joannes VI Cantacuzenus. “Refutationes duae Prochori Cydonii”. *Refutationes Duae Prochori Cydonii et Disputatio cum Paulo Patriarcha Latino Epistulis Septem Tradita*, by Iohannis Cantacuzeni, edited by F. Tinnefeld, E. Voordeckers, Turnhout, Brepols, 1987, (CCSG; vol. 16), pp. 3–105; 109–172.
- Lukhovitskii, L. V., Popov, I. N. “Mikhail Psell” [“Michael Psellos”]. *Pravoslavnaia èntsiklopediia* [Orthodox Encyclopedia], vol. 46, 2017, pp. 8–16. (In Russian)
- Makhon'kov, A. Iu., Dionisiï (Shlënov), igum. “Dobrodeteli i studencheskaia molodezh'. Printsip. uspehnosti na primere proizvedeniia Platona «Gosudarstvo»” [“Virtues and Student Youth. Principles of Success on the Example of Plato's Work ‘The State’”]. *Dukhovno-nravstvennaia kul'tura v vyssheï shkole. Studencheskaia molodezh': Svoboda i otvetstvennost': materialy VI Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii v ramkakh XXVII Mezhdunarodnykh Rozhdestvenskikh Obrazovatel'nykh chteniï. Moskva, 29 ianvaria 2019 goda* [Spiritual and Moral Culture in Higher Education. Student Youth: Freedom and Responsibility: Materials of the VI International Scientific and Practical

- Conference Within the XXVII International Christmas Educational Readings. Moscow, 29 January 2019*, edited by M. A. Simonova, Moscow, RUDN, 2019, pp. 209–213. (In Russian)
- Makarii, mitropolit. “Pouchenie novopostavlennomu iereiu” [“Teaching to the Newly Ordained Priest”], edited by arhimandrit Makarii (Veretennikov). *Theological Herald*, vol. 1, no. 28, 2018, pp. 322–342.
- Marcus Aurelius Antoninus. “Τὰ εἰς ἑαυτόν”. *The Meditations of the Emperor Marcus Aurelius*, edited by A. S. L. Farquharson, vol. 1, Oxford, Clarendon Press, 1944 (1968), pp. 4–250.
- Maximus Confessor. “Quaestiones ad Thalassium”. *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium*, edited by C. Laga, C. Steel, 2 vols., Turnhout, Brepols, 1980–1990, (CCSG; vol. 7, 22), vol. 1, pp. 3–539, vol. 2, pp. 3–325.
- Michael Psellus. “Opuscula psychologica, theologica, daemonologica”. *Michaelis Pselli Philosophica minora*, edited by D. J. O’Meara, vol. 2, Leipzig, Teubner, 1989, pp. 1–164.
- Neophytus Inclusus. “Πανηγυρική βίβλος”, «Πανηγυρική Α΄». *Αγίου Νεοφύτου τοῦ Ἐγκλείστου Συγγράμματα*, vol. 3, Πάφος, Ἱερά Βασιλική καὶ Σταυροπηγιακὴ Μονὴ Ἁγίου Νεοφύτου, 1999, pp. 111–542. (In Greek)
- Nicetas Myrsiniotes (Nilus Rhodensis). “Homiliae”. *Τῶ Νείλου Μητροπολίτου Ῥόδου Οἱ Ὁμιλίαι*, Ἀθήνα, Ἐκδόσεις Π. Κυριακίδη, 2010, (Βυζαντινὴ Γραμματεία; τ. 7), pp. 147–359. (In Greek)
- Nicetas Stethatus. “De paradiso”. *Nicetas Stéthatos Opusculae et lettres*, edited by J. P. Darrouzès, Paris, 1961, (SC; vol. 81), pp. 154–227.
- Nicomachus. “Theologoumena arithmeticae”. [*Iamblichii Theologoumena arithmeticae*, edited by V. de Falco (ed.), Leipzig, Teubner, 1922, pp. 17–30, 42, 56–71.
- Nikita Stifat, prp. *Tvoreniiia. T. 1. Bogoslovskie sochineniia [Works, vol. 1. Theological Works]*. Translated by igum. Dionisiĭ (Shlenov), Sergiev Posad, Izdatel’stvo Moskovskoi dukhovnoi akademii, 2011. (In Russian)
- Olympiodorus. “In Platonis Phaedonem commentaria”. *The Greek Commentaries on Plato’s Phaedo*, edited by L. G. Westerink, vol. 1, Amsterdam, North-Holland Publishing Co., 1976, pp. 39–181.
- Philagaphus. “Homiliae”. *Filagato da Cerami Omelie per i vangeli domenicali e le feste di tutto l’anno [Filagato by Cerami Homilies for the Sunday Gospels and Festivals Throughout the Year]*, edited by G. Rossi Taibbi, Palermo, 1969, (Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici. Testi e Monumenti; vol. 11), pp. 1–244.
- Philo Alexandrinus. “Legum allegoriarum”. *Les oeuvres de Philon d’Alexandrie [The Works of Philo of Alexandria]*, edited by R. Arnaldez, J. Pouilloux, Paris, Editions CERF, 1962.
- “Περὶ ἀριθμῶν sive Ἀριθμητικά (fragmenta)”. *Die Zahlenmystik bei Philon von Alexandria [The numerology of numbers of Philo of Alexandria]*, edited by K. Staehle, Leipzig, Teubner, 1931, pp. 19–51, 53–59, 62–70, 75.
- Plato. “Respublica”. *Platonis Rempublicam*, edited by S. R. Slings, Oxford University Press, 2003, pp. 1–409.
- Platon. “Gosudarstvo”. *Sobranie sochineniĭ [Collected Works]*. Edited by A. F. Losev, et al., vol. 3, Moscow, Mysl’, 1994. (In Russian)

- Plotinus. "Enneadae". *Plotini Opera*, edited by P. Henry, H.-R. Schwyzer, 3 vols., Leiden, Brill, 1951–1973, (Museum Lessianum. Series philosophica; vol. 33–35).
- Plutarchus. "De fortuna (97c-100a)". *Plutarch's Moralia*, edited by F. C. Babbitt, vol. 2, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1928 (1962), pp. 74–88.
- Porphyrus. "Ad Marcellam". *Πρὸς Μαρκέλλαν*, by Porphyrios, edited by von W. Pötscher, Leiden, Brill, 1969, pp. 6–38.
- "Sententiae ad intellegebilia ducentes". *Porphyrii Sententiae ad intelligibilia ducentes*, edited by E. Lamberz, Leipzig, Teubner, 1975, pp. 1–59.
- Ps.-Galenus. "De historia philosophica". *Doxographi Graeci*, edited by H. Diels, Berlin, Reimer, 1879, (Berlin: De Gruyter, 1965), pp. 597–648.
- Sedley, D. "The Speech of Agathon in Plato's Symposium". *The Virtuous Life in Greek Ethics*, edited by B. Reis, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 47–69.
- "<Septem sapientes>. Testimonia". *Die Fragmente der Vorsokratiker [The Fragments of the Pre-Socratics]*, edited by H. Diels, W. Kranz, vol. 1, Berlin, Weidmann, 1951, pp. 61–62.
- Simeon (Tomachinskii), arkhim. "Pochemu Katon Starshii stal strazhem chistilishcha?" ["Why did Cato the Elder Become the Guardian of Purgatory?"]. *Theological Herald*, vol. 3–4, no. 26–27, 2017, pp. 475–486. (In Russian)
- Synesius. "Epistulae". *Synésios de Cyrène Correspondance: Lettres I–CLVI*, edited by A. Garzia, vol. 1–2, Paris, Les Belles Lettres, 2000, vol. 1, pp. 1–79, vol. 2, pp. 173–307.
- Theodoretus. "Graecarum affectionum curatio". *Thérapeutique des maladies helléniques*, by Théodoret de Cyr, edited by P. Canivet, 2 vols., Paris, Éditions du Cerf, 1958, (SC; vol. 57), vol. 1, pp. 100–287, vol. 2, pp. 296–446.
- Theophylactus. "Epistulae". *Theophylacte d'Achrida, Lettres*, edited by P. Gautier, Thessalonica, Association for Byzantine Research, 1986, (CFHB. Series Thessalonicensis; vol. 16.2), pp. 137–597.
- Vita, S. "Basili Junioris". *The Life of Saint Basil the Younger*, edited by S. McGrath, et al., Washington (D.C.), Dumbarton Oaks, 2014, (Dumbarton Oaks Studies; vol. 45), pp. 64–752.
- Xenophon. "Memorabilia". *Xenophontis Opera omnia*, edited by E. C. Marchant, vol. 2, Oxford: Clarendon Press, 1921 (1971).

ИСТОРИЯ

КОНЧИНА ПАТРИАРХА ФИЛАРЕТА И ПАМЯТЬ О НЁМ В ПОСЛЕДУЮЩЕЕ ВРЕМЯ

Архимандрит Макарий (Веретенников)

доктор богословия
профессор Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
macarius.v@yandex.ru

Для цитирования: *Макарий (Веретенников), архим.* Кончина патриарха Филарета и память о нём в последующее время // Богословский вестник. 2019. Т. 33. № 2. С. 204–225. doi: 10.31802/2500-1450-2019-33-129-143

Аннотация

УДК 281.93 (929)

Цель данной статьи — описать обстоятельства кончины патриарха Московского Филарета (Романова) и привести конкретные свидетельства его дальнейшего почитания царской семьёй и всей Русской Церковью. Для этого используется описательно-исторический метод, собираются воедино сведения из многочисленных разрозненных источников. В итоге автор добивается создания единого обобщающего представления о первосвятительских трудах и почитании святителя Филарета в Русской Церкви.

Ключевые слова: история Русской Православной Церкви, патриаршество, патриарх Московский Филарет (Романов).

Первым патриархом Московским по окончании Смутного времени стал святитель Филарет (1619–1633 гг.)¹, происходивший из рода бояр Романовых. Он был сыном царского шурина и по тётке своей приходился племянником Ивану Грозному, а также двоюродным братом его сыну, последнему Даниловичу — царю Феодору Иоанновичу. При царе Борисе Годунове его постигла опала: боярина отправили в ссылку в Антониево-Сийский монастырь и постригли в монашество с именем Филарет. Его путь к патриаршеству был наполнен большими скорбями, что характерно для Смутного времени на Руси. Первосвятительское же его служение, продолжавшееся четырнадцать лет, заключалось в больших трудах по умиротворению и укреплению Русской земли.

- 1 О патриархе Филарете см.: Подвижники и страдальцы за веру православную и землю Святорусскую от начала христианства на Руси до позднейших времён / сост. свящ. Михаил Едлинский. М., 2001. С. 381–391; Жизнеописания Святейших Патриархов Московских и всея России. (1589–1700) / сост. Ф. В. Четыркин. СПб., 1892. С. 29–41; *П-в В.* Филарет. Патриарх Московский и всея Руси // Русский биографический словарь. СПб., 1901. Т. 21. С. 94–103; *Курганский М.* Святейший Патриарх Филарет — отец первого Царя из дома Романовых // Смоленские епархиальные ведомости. 1913. № 3. С. 187–196; *Назаров В. Д.* Филарет // СИЭ. М., 1974. Т. 15. С. 76; Русский синодик. Помянник Московского Сретенского монастыря: Исторический справочник: К 600-летию монастыря, 1395–1995 / сост., авт. вступ. статей и примеч. Г. А. Романов. М., 1995. С. 127–128; История России в лицах. С древности до наших дней: V–XX вв. Биографический словарь / Рос. акад. естеств. наук, Секция рос. энцикл. и др.; О. М. Рапов и др. М., 1997. С. 99; Славянская энциклопедия. XVIII век: в 2 т. / авт.-сост. В. В. Богуславский. М., 2004. Т. 2. С. 540–545; *Зверев С., диак.* К вопросу историографии личности и деятельности Святейшего Патриарха Филарета (Романова) // Труды Перервинской православной духовной семинарии: научно-богословский журнал. М., 2010. № 1. С. 63–79; *Зверев С., диак.* Обзор исторических источников по деятельности Патриарха Московского и всея Руси Филарета (Романова) // Угрешский сборник: труды преподавателей Николо-Угрешской православной духовной семинарии. Дзержинский, 2011. Вып. 1. С. 102–113; *Зверев С., диак.* Государственно-церковная деятельность Патриарха Филарета (Романова): сближение церковной и светской администрации // Всероссийская научная историческая конференция Московской духовной академии «Церковь и общество в России на переломных этапах истории» (12–13 октября 2012 года): сборник тезисов. Сергиев Посад, 2012. С. 68–76; *Зверев С., диак.* Федор Никитич Романов до польского плена: фундамент политики будущего Патриарха // Угрешский сборник: труды преподавателей Николо-Угрешской православной духовной семинарии. Дзержинский, 2012. Вып. 2. С. 39–53; *Зверев С., диак.* Государственно-церковная деятельность Патриарха Филарета (Романова): сближение церковной и светской администрации // Церковь и общество в России на переломных этапах истории: доклады участников Всероссийской научной исторической конференции в Московской духовной академии. 12–13 октября 2012 года. Сергиев Посад, 2014. С. 136–143.

Со временем стали сказываться возраст и недуги, а также подагрические боли. В середине января 1630 г. патриарх Филарет совершил паломничество в Звенигородский и Боровский монастыри, чтобы поклониться святым мощам преподобного Саввы Сторожевского² и преподобного Пафнутия Боровского³. Сохранилась его переписка с царской семьёй во время богомолья, он писал письма сыну и невестке царице Евдокии Лукьяновне⁴. Уже в первом письме от 13 января 1630 г. он сообщает царю, что раны у него на руке «зажили, а опухль ещё не опала»⁵. Традиционен вопрос о здоровье, о чём отец всякий раз сообщает своему царственному сыну: «Аще ли, Великий государь, пожалуешь похочешь спросить о нашем пребывании: и яз... телесне жив, а душевне Бог весть»⁶. В обитель преподобного Саввы Сторожевского патриарх прибыл 15 декабря «в четвертом часу дни, дал Бог, здорово». Хотя воспалительный процесс ещё не прошёл и опухоль на руке не прошла, однако на молебне после вечернего Богослужения патриарх Филарет «впервые в тое болную руку взял служебной сулок, а до того времени никак было взять в тое болную руку сулка невозможно»⁷.

В августе 1632 г., до истечения Деулинского перемирия, началась неудачная война с Речью Посполитой. Астраханский архиепископ Пахомий (1641–1655 гг.), негативно отзывавшийся о патриархе Филарете⁸, приписывал ему инициативу начала военных действий⁹.

Патриарх Филарет не дожид до окончания войны с поляками. Первого октября 1633 г., на праздник Покрова Пресвятой Богородицы, в возрасте восьмидесяти лет, достигнув срока, о котором говорит пророк Давид (см. Пс. 89, 10), он почил. Завершилось его 14-летнее первосвятительство, наполненное плодотворными трудами на благо

2 †1407; память 3 декабря.

3 †1477; память 1 мая.

4 Письма Русских государей и других особ Царского семейства. М., 1848. Т. 1. С. 228–271.

5 Там же.

6 Там же. С. 231.

7 Там же. С. 234; Словарь русского языка XI–XVII вв./ гл. ред. В. Б. Крысько. М.: Наука, 2011. Вып. 29. С. 20.

8 Бахрушин С. В. Труды по источниковедению, историографии и истории России эпохи феодализма. (Научное наследие). М., 1987. С. 97.

9 Попов А. Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в Хронографы русской редакции. М., 1869. С. 316. Среди простого народа также могли высказываться подобные мысли (Бахрушин С. В. Труды по источниковедению, историографии и истории России эпохи феодализма... С. 85), говорили и о подмене святителя Филарета во время его польского плена (Там же. С. 98).

Отечества. Он почил в день 15-летия осады войсками королевича Владислава стен Китай-города в 1618 г.

Незадолго до этого, в мае, патриарх Филарет сам отпевал скончавшегося преподобного Дионисия Радонежского. «Святейший же патриарх Филарет повелевает тело его к Москве привести; и отпев надгробная, привезоша его в монастырь, в немже поработав. И погребен бысть в лето 7141 мая в 10 день», — читаем в его «Житии»¹⁰. Это был подвижник-патриот, об этом говорится в службе: «...и Царю, и Патриарху, бдительному Отечества Пастырю, многу сотворил еси пользу»¹¹. В. И. Ульяновский полагает, что Троицкий настоятель мог быть погребён в клобуке, который возложил на него Иерусалимский патриарх Феофан в 1619 г. при посещении Сергиевой обители¹².

В 20-х числах сентября патриарх, очевидно, уже чувствовал себя плохо, к нему приходило московское духовенство со святой водой. Первого октября, на праздник Покрова, после литургии к патриарху приходил его царственный сын Михаил. Затем последовало соборование главы Церкви, и на исходе дня он преставился, сподобившись мирной христианской кончины. На его кончине могли сказаться неблагоприятные известия о русском войске, осаждавшем Смоленск¹³.

В летописи о кончине главы Церкви читаем: «Лета 7142-го году октября в 1 день преставися Филарет Никитич, Патриарх Московский и всеа Руси»¹⁴. Патриарх Филарет был погребён у южной стены

- 10 Библиотека литературы Древней Руси / под. ред. Д. С. Лихачева и др. СПб., 2006. Т. 14. С. 398. Полагается, что подвижник почил 10 мая, а погребён был 12 мая (*Скворцов Д. Дионисий Зобнинский, архимандрит Троицкого Сергиева монастыря (ныне Лавры). Историческое исследование. Тверь, 1890. С. 409–410*). Погребён был подвижник в келье преподобного Сергия, где уже покоились Митрополит Феодосий (†1475), святитель Иоасаф (†1555; пам. 27 июля), архиепископ Серапион (†1516; пам. 16 марта) (Список погребённых в Троицкой Сергиевой Лавре, от основания оной до 1880 года. М., 1880. С. 9–10).
- 11 Миняя служебная. Май. М., 1987. Ч. 2. С. 29. Эта же мысль повторяется в иконе канона (Там же. С. 33).
- 12 *Ульяновский В. И.; Козлов Д. В. Иерусалимский Патриарх Феофан у гроба преподобного Сергия и в Киево-Печерской обители: сакральные жесты и символические дары // Троице-Сергиева Лавра в истории, культуре и духовной жизни России: материалы VIII Международной научной конференции 3–5 октября 2012. Сергиев Посад, 2013. С. 86.*
- 13 *Морохин А. Об обстоятельствах смерти Патриарха Филарета Никитича // Российская история. М., 2017. № 3. С. 36.*
- 14 Полное Собрание Русских Летописей. Т. 31. М., 1968. С. 161, 180; ПСРЛ. Т. 33. Л., 1977. С. 172; *Тихомиров М. Н. Русское летописание. М., 1979. С. 280–281.*

Успенского собора¹⁵. Надгробная надпись гласит: «Лета 7142 октября в 1 день во вторник в последний час дни на праздник Покрова Пресвятыя Богородицы преставися Великого государя Царя и Великого князя Михаила Федоровича всея Руси самодержца по плотскому рождению отец, а по духовному чину отец и богомолец Великий господин и государь Святейший Филарет Никитич Божию милостию Патриарх Московский и всея Руси»¹⁶. На гробницу почившего предстоятеля был изготовлен бархатный покров¹⁷. В Описной книге Успенского собора, составленной в 1635 г. по благословению патриарха Иоасафа, имеется описание гробницы патриарха Филарета¹⁸. Погребение патриарха Филарета в Успенском соборе произошло семьдесят лет спустя после кончины святителя Макария¹⁹, оно открывает погребения патриархов Русской Церкви XVII в.

После кончины патриарха Филарета для его поминовения «в течение сорочин каждый день раздавалась нищим милостыня от Царицы... Всё это была поминная милостыня только комнатная, своеручная и потому более или менее тайная. Приказная или официальная задача на помин души духовному чину и нищим простиралась всегда до огромной цифры, особенно если поминки справлялись по самом государе»²⁰.

Царь послал на Восток посольство (И. Коробьин и дьяк С. Матвеев), извещая патриархов о кончине своего родителя, а также с милостыней «для раздачи по монастырям и духовным властям»²¹. Была послана значительная милостыня: 1700 рублей²². Ещё в начале 1634 г. Константинопольский и Иерусалимский патриархи, не зная о случившемся, писали грамоты святителю Филарету²³. Затем позднее патриарх Кирилл

15 Бусева-Давыдова И. Л. Храмы Московского Кремля: святыни и древности. Подробный историко-культурный путеводитель. М., 1997. С. 41, 85.

16 Панова Т. Д. Кремлёвские усыпальницы. История, судьба, тайна. М., 2003. С. 27.

17 Опись царской казны на Казённом дворе 1640 года / подгот. к публ. текста и сост. указ. М. Ю. Горькова, С. П. Орленко. М., 2014. С. 22.

18 Рукописные собрания Государственной библиотеки имени В. И. Ленина: указатель / отв. ред. Ю. Д. Рыков. Т. 1. Вып. 3. М., 1996. С. 291.

19 †1563; память 30 декабря.

20 Забелин И. Домашний быт Русских Цариц в XVI и XVII столетиях. М., 2014. С. 412. После кончины Патриарха ряд его кубков поступило в государеву казну (Опись царской казны на Казённом дворе 1640 года. М., 2014. С. 37, 41, 47).

21 Муравьев А. Н. Сношения России с Востоком по делам церковным. СПб., 1860. Ч. 2. С. 151.

22 Там же. С. 152.

23 Там же. С. 154–157. Писали и другие иерархи, обращаясь к Патриарху Филарету (Там же. С. 158, 160).

выразил царю соболезнование «о кончине блаженной памяти его родителя патриарха Филарета Никитича, благодарил за присланную ему милостыню»²⁴.

Патриарх Филарет скончался в преддверии зимы, и известие о его кончине не сразу стало известно в Европе и на Востоке. В 1634 г. в Москву прибыло голштинское посольство. Посол на царском приеме произнес «его царскому величеству приветствие от его княжеской светлости... с одновременным выражением соболезнования по поводу смерти патриарха: его-де княжеская светлость полагал, что Бог ещё сохранит ему жизнь по сию пору; оттого-то и на его имя была направлена грамота, которую они, послы, наравне с обращенною к его царскому величеству, ныне намерены передать с достою почтительностью»²⁵. Адам Олеарий пишет, что перед царской аудиенцией они имели две верительные грамоты: «одну к великому князю и одну к патриарху, отцу его Царского величества, Филарету Никитичу: хотя этот последний, пока мы были в дороге, и скончался, тем не менее сочтено было за благо передать это послание Великому князю»²⁶.

«Служитель алтарев», «чернец Савватий», трудившийся справщиком на Московском печатном дворе²⁷, написал стихотворение к брату почившего патриарха, боярину Ивану Никитичу. В нём он писал:

«...веле светило угасе в нашей земли.
И великому государю Царю был рожденный отец,
а стадо Христово пас всех нас, словесных овец,
и жезл свой страшно держал над всею Росиею,
яко же над древнею великою Асиею,
и яко столп стоя непоколебим.
И паки всей земли великое утверждение,
а врагом нашим страшное возражение»²⁸.

Память о главе Церкви творилась в русских обителях. В Новоспасском монастыре, где находится усыпальница рода Романовых, в последующее время в день кончины патриарха настоятель-архимандрит служил

24 Там же. С. 169.

25 *Олеарий А.* Описание путешествия в Московию. М., 1996. С. 59.

26 Там же. С. 56.

27 *Каган М. Д.* Савватий // *Словарь книжников и книжности Древней Руси.* Вып. 3: (XVII в.). Ч. 3: П – С. СПб., 1998. С. 324–327.

28 *Виршевая поэзия (первая половина XVII века) / сост., подгот. текстов, вступ. ст. и коммент. В. К. Былинина, А. А. Илюшина.* М., 1989. С. 159.

панихиду и братии давался «корм большой»²⁹. В Троице-Сергиевой обители память почившего патриарха, старицы Марфы и всего рода творилась 3 октября³⁰, в день патриарших именин — 21 апреля³¹ и 2 июля вместе с другими первосвятителями Церкви Русской³². Согласно записям в приходно-расходной книге Печерского Вознесенского монастыря в 1638 г. память святейшего патриарха Филарета совершалась в обители 29 сентября, «куплено про братию колачей на полтину»³³. Из грамоты царю нижегородского архимандрита Рафаила явствует, что в кормовой книге Вознесенского монастыря были записаны имена его родителей — патриарха Филарета и инокини Марфы «и на их память и на преставление служба» совершалась в обители³⁴. Митрополит Ростовский Варлаам (1619–1652 гг.) в Церковном Уставе записал о присланных дарах в 1635 г. в Спасо-Преображенский монастырь Ярославля царём Михаилом для поминовения почившего Патриарха: «шапка», ризы, колокол и т.д.³⁵. В Кормовой книге обители память патриарху Филарету указана дважды: 1 октября и 21 апреля³⁶.

Царская благотворительность становится основой мемориального строительства в монастырях. Уже после кончины своего отца царь Михаил в ответ на прошение келаря Иосифа с братией Жёлтикова монастыря в Твери повелел в 1639 г. возобновить строительство каменного Успенского храма «по отце своем, блаженные памяти по великом государе Святейшем Патриархе Филарете Никитиче Московском и всея Руси, в вечной поминок тверскими каменщиками и кирпичниками»³⁷. В июне 1638 г. Михаил Феодорович пожаловал преподобному Елеазару Анзерскому, которого сопровождал в Москву будущий патриарх Никон,

- 29 В день его кончины — 1 октября и 21 апреля, в день памяти Небесного покровителя — мученика Феодора, иже в Пергии (Кормовая книга Московского ставропигиального Новоспасского монастыря. М., 1903. С. 3, 18).
- 30 Кириченко Л. А.; Николаева С. В. Кормовая книга Троице-Сергиева монастыря 1674 г.: исследование и публикация. М., 2008. С. 111.
- 31 Там же. С. 189.
- 32 Там же. С. 241.
- 33 Титов А. А. Акты нижегородского Печерского Вознесенского монастыря. М., 1898. С. 108.
- 34 Там же. С. 187.
- 35 Ярославский Спасо-Преображенский монастырь: к 800-летию основания обители / [сост. ризничий, иером. Владимир]. Ярославль, 2017. С. 80.
- 36 Вахрамеев И. А. Исторические акты Ярославского Спасского монастыря. Дополнение: Книга кормовая. М., 1896. С. 2, 11. 21 апреля — память мученика Феодора, иже в Пергии, т. е. это память Небесного покровителя Патриарха, имя которого он получил при Крещении.
- 37 Павлов-Сильванский Н. П. Акты о посадских людях-закладчиках. СПб., 1909. С. 46–47. См. также: Шереметев С. Желтиковский монастырь в Твери. М., 1899. С. 12–13.

двести рублей «на помин души своего отца патриарха Филарета»³⁸. В 1641–1642 гг. царь Михаил даровал льготы псковскому Снеготорскому монастырю «для поминовения государевых родителей: патриарха Филарета и государыни иноки Марфы Ивановны». Данное пожалование заменяло милостыню «за молебны и за понахиды» по ним³⁹.

Образ почившего предстоятеля Русской Церкви нашёл отражение в иконографии и живописи. У северной стены Успенского собора в Кремле в витрине имеется Боголюбская икона Богородицы «первой трети XVII в., представлены молящиеся Михаил Романов в короне и в бармах-оплечье и его отец патриарх Филарет»⁴⁰. Имелись также и другие изображения святителя Филарета XVII в. Патриарх Никон воздвиг Патриарший дворец, где наверху «устроил маленькую церковь во имя Московских святых, митрополитов Петра, Алексия, Ионы и Филиппа, коих велел написать над её дверью, а в церкви написать портреты шести патриархов, бывших со времен Иеремии Константинопольского: первый из них Иов, затем... Филарет, Иоасаф и Иосиф»⁴¹. В изготовленном Посольским приказом в 1672 г. Титулярнике имеется изображение Всероссийского Патриарха Филарета⁴².

В 1663 г. царский изограф Симон Ушаков написал для местного ряда в московском храме Троицы в Никитниках икону, которая может по-разному называться: «Богородица Владимирская», «Насаждение древа государства Российского»⁴³. На ней, в частности, имеется изображение патриарха Филарета и царя Михаила Феодоровича⁴⁴. Предполагается,

38 *Севастьянова С. К.* Материалы к «Летописи жизни и литературной деятельности Патриарха Никона». СПб., 2003. С. 11.

39 *Постников А. Б.* Древлехранилище Псковского музея: обозрение русских рукописных документов XVI–XVIII вв. М., 2013. С. 434.

40 *Бусева-Давыдова И. Л.* Указ. соч. М., 1997. С. 66. См. также: Иконописцы царя Михаила Романова / авт. вступ. ст. и сост. кат. В. А. Меняйло. М., 2007. С. 38–39; 1000-летие русской художественной культуры, Schloss Gottorf, 1988 = 1000 Jahre russische kunst, Schloss Gottorf, 1988: [каталог выставки] / [авт.-сост. Белецкий В. Д. и др.]. М., 1988. С. 112.

41 Путешествие Антиохийского Патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским: по рукописи Московского главного архива Министерства иностранных дел / пер. с арабского Г. Муркоса. М., 2005. С. 481.

42 Царский титулярник. Кн.: 1. Титулярник 1672 г. М., 2007. Л. 87; Царский титулярник. Кн. 2: Тексты, исследования, комментарии. М., 2007. С. 64.

43 *Овчинникова Е. С.* Церковь Троицы в Никитниках. Памятник живописи и зодчества XVII века. М., 1970. С. 136, 140, 141.

44 *Антонова В. И.; Мнева Н. Е.* Каталог древнерусской живописи XI – начала XVIII вв.: Опыт историко-художественной классификации. Т. 2: XVI–XVIII века. М., 1963. С. 411; Симон Ушаков – царский изограф / Гос. Третьяковская галерея, Музей русской иконы; [над изданием работали М. Э. Эльзессер и др.; отв. ред. Т. Л. Карпова]. М., 2015. С. 112.

что изображение на иконе главы Церкви является связующим звеном «двух ветвей власти — духовной и светской»⁴⁵. Исследователи отмечают, что на иконе нет изображения святителя Ермогена, поэтому, по их мнению, акцент на личности патриарха «Филарета Романова мог указывать на “духовные корни” новой династии»⁴⁶. Патриарх «Филарет скончался в 1633 г. Симону Ушакову тогда было семь лет, и он вполне мог видеть всесильного патриарха во время какого-нибудь торжественного богослужения. Так что не исключено, что образ Филарета художник создавал по личным воспоминаниям»⁴⁷.

В начале XVIII в. в алтаре Спасо-Преображенского собора Новоспасского монастыря, а также в соборном храме Сретенского монастыря в Москве были написаны изображения десяти Московских патриархов⁴⁸, среди них — Святейший Патриарх Филарет.

На выставке в Манеже в 2018 г., подготовленной к празднованию Дня народного единства, был представлен портрет патриарха Филарета второй половины XVIII века из музея в Архангельске⁴⁹. В основе портретов патриарха Филарета лежит гравюра И. Штенглина, изданная в 1742 г.⁵⁰.

Память об отце-патриархе сохраняли и последующие поколения царской семьи. Когда Александр II (1855–1881), ещё будучи наследником престола, находился в Москве, его сопровождал, знакомя со святынями, митрополит Филарет⁵¹. В Успенском соборе они подошли к гробнице «патриарха Филарета. С умилением склонился на неё юный Романов, глубокое молчание водворилось в храме: это была безмолвная беседа родоначальника с цветущим потомком, тайное благословение первосвятителя и отца царей сыну царя»⁵². В палатке Д. Сверчкова митрополит Московский рассказал Великому князю о Ризе Христовой.

45 Саенкова Е.; Свердловва С. Симон Ушаков. Древо государства Московского: (Похвала иконе «Богоматерь Владимирская»). М., 2015. С. 26.

46 Там же.

47 Муравьева Т. В. Московский изограф Симон Ушаков. М., 2018. С. 187.

48 Московский первоклассный Новоспасский Ставропигиальный монастырь в его прошлом и настоящем: Историко-археологический очерк / сост. И. Д. Дмитриев. М., 1909. С. 33; Липатова С. Н. Фрески собора Сретенского монастыря. М., 2009. С. 40.

49 Сокровища музеев России в рамках XVII Церковно-общественной выставки-форума «Православная Русь — ко дню народного единства»: каталог выставки / авт.-сост. А. М. Пахомова. М., 2018. С. 52.

50 Щуцкая Г. К. Бояре Романовы: к 400-летию воцарения Михаила Федоровича Романова. М., 2013. С. 92.

51 †1867; память 19 ноября.

52 Муравьев А. Н. Путешествие по святым местам русским: в двух частях. М., 1990. С. 202.

«Его Высочество вспомнил, что при крещении каждого императорского младенца, полагают ему в крест малую частицу от Ризы Господней; так простирается благословение патриаршее на всё потомство»⁵³.

При императоре Александре II были предприняты усилия по увековечению памяти рода Романовых. В 1857 г. в день памяти преподобного Михаила Малеина святитель Филарет Московский служил в Знаменском монастыре, где располагались палаты бояр Романовых. Это был день рождения царя Михаила Феодоровича, его именины и канун кончины в 1645 г. Перед литургией была совершена панихида о царствующем доме и патриархе Филарете. Во время литургии иерарх осенял крестом, который инокиня Марфа дала в Знаменский монастырь в 1623 г.⁵⁴. В конце августа 1858 г. было положено молитвенное начало восстановительным работам на усадьбе бояр Романовых. Перед литургией митрополит Филарет встречал императора Александра II, имея в руке крест, пожалованный в Знаменский храм инокиней Марфой, а протодиакон был «с кадиллом патриарха Филарета Никитича»⁵⁵. В конце богослужения после многолетия была провозглашена вечная память первому русскому царю династии Романовых и его родителям. Затем в августе следующего года работы в палатах были завершены и последовало их освящение. В завершение святитель Филарет преподнёс императору древний образ преподобного Михаила Малеина⁵⁶, а при его входе в Крестовую палату — «хлеб-соль» «на блюде с золотою солонкой патриарха Филарета Никитича»⁵⁷. 22 августа 1859 г. произошло торжественное открытие музея «Дом бояр Романовых» в их усадьбе на Варварке. Экспонаты для музея поступили преимущественно из Оружейной палаты. «К примеру, янтарный посох патриарха Филарета, присланный ему в дар от Курля[н]дского герцога Якова в 1632 году»⁵⁸. Ныне в «кабинете боярина» в «сундуке у стола лежат документы XVII в.: семейная переписка царя Михаила Фёдоровича и его отца — патриарха Филарета, а также страница рукописи Филарета о Смутном времени с его правками»⁵⁹.

53 Там же. С. 203.

54 *Снегирев И. М.* Знаменский монастырь и палата бояр Романовых. М., 1861. С. 24–25.

55 Там же. С. 35.

56 Данный образ хранился в Вознесенском монастыре в приделе преподобного Михаила Малеина (Там же. С. 56).

57 Там же. С. 49.

58 *Щуцкая Г. К.* Дом бояр Романовых: Путеводитель-справочник. М., 2014. С. 51. Позднее посох был возвращён в Оружейную палату (Там же. С. 55).

59 Там же. С. 129.

На горельефе памятника 1000-летию России в Великом Новгороде (1862 г.) среди государственных деятелей представлен патриарх Филарет и его сын, первый царь из династии Романовых — Михаил Феодорович⁶⁰. Святитель Филарет с благословляющим жестом склонился к сыну-юноше⁶¹. Русский портретист Никанор Леонтьевич Тютрюмов (†1877 г.) написал портрет патриарха Филарета, хранящийся ныне во дворце в Гатчине. Глава Церкви изображён на нём в шубе, подбитой горностаем, сверху барм — панагия. В правой руке он держит крест, в левой — посох. Лубочное народное искусство конца XIX в. также уделило внимание образу святителя Филарета⁶².

В 1913 г. в Петербурге был построен Феодоровский собор. Три из шести его приделов были посвящены Небесным покровителям лиц, стоявших у начала династии Романовых: «праведному Филарету Милостивому, мученице Марфе и преподобному Михаилу Малеину»⁶³. Одновременно в декабре 1913 г. был освящён больничный храм в Москве, в бывшем поместье Романовых Покровском-Рубцове. Он был посвящён преподобному Михаилу Малеину. Больница была «устроена на пожертвования обителей Московской епархии с Троице-Сергиевой лаврой во главе»⁶⁴.

Избрание царя Михаила Романова явилось началом умирения Земли Русской и последующего окончания Смутного времени. Затем в 1619 г. было восстановлено патриаршество и избран предстоятель Русской Церкви — патриарх Филарет. Патриаршество святителя Филарета — это время возрождения Отечества. Его патриаршество украсилось

60 Смирнов В. Россия в бронзе. Памятник Тысячелетию России и его герои. Новгород, 1993. С. 111–114. Выше горельефа, у основания сферы воспроизведены по кругу несколько сюжетов русской истории. Восстановление самодержавия включает в себя фигуры Михаила Романова, князя Д. Пожарского и К. Минина (Семанов С. Н. Памятник «Тысячелетие России»: Фотоальбом. М., 1974. С. 31).

61 Будницкий Б. Розыск о художественном образе по памятнику «Тысячелетию России»: в 2-х т. СПб., 2005. С. 256.

62 Русский рисованный лубок конца XVIII — начала XX века: Альбом / Из собрания Государственного Исторического музея; сост. и авт. текста Е. И. Иткина. М., 1992. С. 146, 148, 230, 231, 232. Из современных художников следует назвать В. В. Шилова. Он вручил Патриарху Алексию II в 1996 г. его портрет и получил благословение на создание портретов всех Русских Патриархов. Среди написанных [портретов] к 2000 г. имеется и портрет святителя Филарета.

63 Сорокин А., прот.; Зимин А. Судьба храма — судьба России: храм Феодоровской иконы Божией Матери. СПб., 2006. С. 13.

64 Сорок сороков: краткая иллюстрированная история всех московских храмов: в 4 т. / собр. П. Паламарчук; фот. П. Паламарчука, А. Демченко. М., 1995. Т. 3. С. 240

празднеством в честь Ризы Господней. По окончании Смутного времени распространилось почитание Казанской и Феодоровской икон Божией Матери. Вновь зазвучали колокола умолкнувшей Святой Руси.

Якоже искушается в пещи серебро и золото, тако избранная сердца у Господа (Притч. 17, 3), — читаем в Библии. Этими словами можно охарактеризовать жизненный путь святителя Филарета. Его путь к патриаршеству был наполнен различными искушениями, бедствиями и тревогами, но, став у кормила власти в тяжёлое историческое время, он достойным образом послужил благу страны и Русской Церкви.

Приведём некоторые сравнения времени патриарха Филарета с другими историческими периодами. Историк С. Б. Веселовский отмечает согласие между княжеской властью и церковной при митрополите Алексии⁶⁵, которое «после него уже не повторялось в истории Русской Церкви, если не считать соправительства патриарха Филарета Никитича и его сына — царя Михаила»⁶⁶. Есть некоторый параллелизм в русской истории и сербской: Патриарх Филарет был отцом царствующего сына — святитель Савва Сербский⁶⁷ был сыном Великого жупана Симеона⁶⁸. Эта святая двоица «святородных» Неманичей много сделала для сербской государственности⁶⁹. С поставлением патриарха Филарета закончилось на Руси время междупатриаршества, подобным образом и в 1943 г. с интронизацией патриарха Сергия завершилось междупатриаршество в Русской Церкви в XX в.

Историк митрополит Макарий (Булгаков) писал о нём: «Представляя в лице своём необыкновенное сочетание двух высших служений на земле — царского и патриаршеского, Филарет Никитич достойно исполнил своё призвание»⁷⁰. Н. И. Костомаров пишет: «Его патриаршество было важною эпохою в истории русской иерархии»⁷¹. Род Романовых в самом начале своего служения дал России не только царя,

65 †1378; память 12 февраля.

66 *Веселовский С. Б.* Феодальное землевладение в Северо-Восточной Руси. М.-Л., 1947. Т. 1. С. 335.

67 †1237; память 12 января.

68 †1199; память 13 февраля.

69 См.: *Адашинская А. А.* Функция парного культа Симеона и Саввы Сербских: от афонского монашества до национальных святых // Европа святых. Социальные, политические и культурные аспекты святости в Средние века. СПб., 2018. С. 177–207.

70 Макарий (Булгаков) митр. История Русской Церкви. М., 1996. Кн. 6. С. 314.

71 Костомаров Н. И. Русская история в жизнеописаниях её главнейших деятелей: репринтное воспроизведение издания 1873–1888 гг., осуществленного в 7 выпусках. М., 1990. Кн. 1. Вып. 1, 2, 3. С. 737.

который положил начало новой династии, но и главу Церкви. Триста лет спустя род Романовых дал России благочестивую семью царственных страстотерпцев, канонизированных на юбилейном Соборе Русской Церкви в 2000 г.⁷².

Библиография

- Адашинская А. А.* Функция парного культа Симеона и Саввы Сербских: от афонского монашества до национальных святых // Европа святых. Социальные, политические и культурные аспекты святости в Средние века. СПб.: Алетейя, 2018. С. 177–207.
- Антонова В. И.; Мнева Н. Е.* Каталог древнерусской живописи XI — начала XVIII вв.: Опыт историко-художественной классификации. Т. 2: XVI–XVIII века. М.: Искусство, 1963.
- Бахрушин С. В.* Труды по источниковедению, историографии и истории России эпохи феодализма. (Научное наследие). М.: Наука, 1987.
- Библиотека литературы Древней Руси / под. ред. Д. С. Лихачева и др. СПб.: Наука, 2006. Т. 14.
- Будницкий Б.* Розыск о художественном образе по памятнику «Тысячелетию России»: в 2 т. СПб.: РДК-принт, 2005.
- Бусева-Давыдова И. Л.* Храмы Московского Кремля: святыни и древности. Подробный историко-культурный путеводитель. М.: Междунар. акад. изд. компания «Наука», 1997.
- Вахрамеев И. А.* Исторические акты Ярославского Спасского монастыря. Дополнение: Книга кормовая. М.: Синодальная типография, 1896.
- Веселовский С. Б.* Феодальное землевладение в Северо-Восточной Руси. М. — Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1947. Т. 1.
- Виршевая поэзия (первая половина XVII века) / сост., подгот. текстов, вступ. ст. и коммент. В. К. Былинина, А. А. Илюшина. М.: Советская Россия, 1989.
- Жизнеописания Святейших Патриархов Московских и всея России. (1589–1700) / сост. Ф. В. Четыркин. СПб.: Рус.-славян. кн. склад, 1892.
- Забелин И.* Домашний быт Русских Цариц в XVI и XVII столетиях. М.: Ин-т русской цивилизации, 2014.
- Зверев С., диак.* Государственно-церковная деятельность Патриарха Филарета (Романова): сближение церковной и светской администрации // Всероссийская научная историческая конференция Московской духовной академии «Церковь и общество в России на переломных этапах истории» (12–13 октября 2012 года): сборник тезисов. Сергиев Посад: Московская духовная академия, 2012. С. 68–76.
- 72 В послании Юбилейного Архиерейского Собора, прославившего новомучеников и исповедников, говорится, что были также причислены «к лику святых в чине страстотерпцев Государь Император Николай Александрович и члены Его семьи» (Юбилейный Архиерейский Собор Русской Православной Церкви: Храм Христа Спасителя, 13–16 авг. 2000 г.: Материалы. М., 2001. С. 470).

- Зверев С., диак.* Государственно-церковная деятельность Патриарха Филарета (Романова): сближение церковной и светской администрации // Церковь и общество в России на переломных этапах истории: доклады участников Всероссийской научной исторической конференции в Московской духовной академии. 12–13 октября 2012 года. Сергиев Посад: Московская православная духовная академия, 2014. С. 136–143.
- Зверев С., диак.* К вопросу историографии личности и деятельности Святейшего Патриарха Филарета (Романова) // Труды Перервинской православной духовной семинарии: научно-богословский журнал. М.: Перервинская православная духовная семинария, 2010. № 1. С. 63–79.
- Зверев С., диак.* Обзор исторических источников по деятельности Патриарха Московского и всея Руси Филарета (Романова) // Угрешский сборник: труды преподавателей Николо-Угрешской православной духовной семинарии. Дзержинский: Изд-во ПЕНАТЫ, 2011. Вып. 1. С. 102–113.
- Зверев С., диак.* Федор Никитич Романов до польского плена: фундамент политики будущего Патриарха // Угрешский сборник: труды преподавателей Николо-Угрешской православной духовной семинарии. Дзержинский: Изд-во ПЕНАТЫ, 2012. Вып. 2. С. 39–53.
- Иконописцы царя Михаила Романова / авт. вступ. ст. и сост. кат. В. А. Меняйло. М.: Художник и книга, 2007. С. 38–39.
- История России в лицах. С древности до наших дней: V–XX вв. Биографический словарь / Рос. акад. естеств. наук, Секция рос. энцикл. и др.; О. М. Рапов и др. М.: Русское слово, 1997. С. 99.
- Каган М. Д.* Савватий // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3: (XVII в.). Ч. 3: П–С. СПб.: Наука, 1998. С. 324–327.
- Кириченко Л. А., Николаева С. В.* Кормовая книга Троице-Сергиева монастыря 1674 г.: исследование и публикация. М.: Индрик, 2008.
- Кормовая книга Московского ставропигиального Новоспасского монастыря. М.: изд-во Новоспасского монастыря, 1903.
- Костомаров Н. И.* Русская история в жизнеописаниях её главнейших деятелей: репринтное воспроизведение издания 1873–1888 гг., осуществленного в 7 выпусках. М.: Книга, 1990. Кн. 1. Вып. 1–3.
- Курганский М.* Святейший Патриарх Филарет — отец первого Царя из дома Романовых // Смоленские епархиальные ведомости. 1913. № 3. С. 187–196.
- Липатова С. Н.* Фрески собора Сретенского монастыря. М.: Белый Город; Сретенский монастырь, 2009.
- Макарий (Булгаков) митр.* История Русской Церкви. М.: Изд-во Спасо-Преображ. Валаам. монастыря, 1996. Кн. 6.
- Миняя служебная. Май. Ч. 2. М.: Московская Патриархия, 1987.
- Морохин А.* Об обстоятельствах смерти Патриарха Филарета Никитича // Российская история. 2017. № 3. С. 31–36.

- Московский первоклассный Новоспасский Ставропигиальный монастырь в его прошлом и настоящем: Историко-археологический очерк / сост. И. Д. Дмитриев. М.: изд. старанием и иждивением настоятеля Новоспасского монастыря А. Б., 1909.
- Муравьев А. Н.* Путешествие по святым местам русским: в двух частях. М.: Книга — СП «Внешиберика», 1990.
- Муравьев А. Н.* Сношения России с Востоком по делам церковным. СПб.: Тип. 3 Отд. собств. Е. И. В. канцелярии, 1860. Ч. 2.
- Муравьева Т. В.* Московский изограф Симон Ушаков. М.: Кучково поле, 2018.
- Назаров В. Д.* Филарет // Советская историческая энциклопедия. М.: Изд. «Советская энциклопедия», 1974. Т. 15. Ст. 76.
- Обчинникова Е. С.* Церковь Троицы в Никитниках. Памятник живописи и зодчества XVII века. М.: Искусство, 1970.
- Олеарий А.* Описание путешествия в Московию. М.: НПФ «Рос. семена», 1996.
- Опись царской казны на Казенном дворе 1640 года / подгот. к публ. текста и сост. указ. М. Ю. Горькова, С. П. Орленко. М.: Московский Кремль, 2014.
- П-в В.* Филарет. Патриарх Московский и всея Руси // Русский биографический словарь. СПб.: Тип. И. Н. Скороходова, 1901. Т. 21. С. 94–103.
- Павлов-Сильванский Н. П.* Акты о посадских людях-закладчиках. СПб.: Тип. М. А. Александрова, 1909.
- Панова Т. Д.* Кремлевские усыпальницы. История, судьба, тайна. М.: Индрик, 2003.
- Письма Русских государей и других особ Царского семейства. М.: Унив. тип., 1848. Т. 1.
- Подвижники и страдалцы за веру православную и землю Святорусскую от начала христианства на Руси до позднейших времен / сост. свящ. Михаил Едлинский. М.: Паломник, 2001. С. 381–391.
- Полное Собрание Русских Летописей. Т. 31. М.: Наука, 1968; Т. 33. Л.: Наука, 1977.
- Попов А.* Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в Хронографы русской редакции. М.: Тип. А. И. Мамонтова и К°, 1869.
- Постников А. Б.* Древлехранилище Псковского музея: обозрение русских рукописных документов XVI–XVIII вв. М.: БуксМАрт, 2013.
- Путешествие Антиохийского Патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским: по рукописи Московского главного архива Министерства иностранных дел / пер. с арабского Г. Муркоса. М.: Общество сохранения литературного наследия, 2005.
- Рукописные собрания Государственной библиотеки имени В. И. Ленина: указатель / отв. ред. Ю. Д. Рыков. Т. 1. Вып. 3. М., 1996.
- Русский рисованный лубок конца XVIII — начала XX века: Альбом. Из собрания Государственного Исторического музея / сост. и авт. текста Е. И. Иткина. М.: Рус. кн., 1992.
- Русский синодик. Помянник Московского Сретенского монастыря: Исторический справочник: К 600-летию монастыря, 1395–1995 / сост., авт. вступ. статей и примеч. Г. А. Романов. М.: Моск. подворье Псково-Печер. Свято-Успен. монастыря, 1995.

- Саенкова Е.; Свердлов С.* Симон Ушаков. Древо государства Московского (Похвала иконе «Богоматерь Владимирская»). М.: Гос. Третьяковская галерея, 2015.
- Севастьянова С. К.* Материалы к «Летописи жизни и литературной деятельности Патриарха Никона». СПб.: Дмитрий Буланин, 2003.
- Семанов С. Н.* Памятник «Тысячелетие России»: Фотоальбом. М.: Сов. Россия, 1974.
- Симон Ушаков — царский изограф / Гос. Третьяковская галерея, Музей русской иконы; [над изданием работали М. Э. Эльзесер и др.; отв. ред. Т. Л. Карпова]. М.: [б. и.], 2015. С. 112.
- Скворцов Д.* Дионисий Зобнинский, архимандрит Троицкого Сергиева монастыря (ныне Лавры). Историческое исследование. Тверь: Тип. Губернского правления, 1890.
- Славянская энциклопедия. XVII век: в 2 т. / авт.-сост. В. В. Богуславский. М.: Олма-Пресс, 2004. Т. 2.
- Словарь русского языка XI–XVII вв. / гл. ред. В. Б. Крысько. М.: Наука, 2011. Вып. 29.
- Смирнов В.* Россия в бронзе. Памятник Тысячелетию России и его герои. Новгород: Русская провинция, 1993.
- Снегирев И. М.* Знаменский монастырь и палата бояр Романовых. М.: Тип. Каткова и К°, 1861.
- Сокровища музеев России в рамках XVII Церковно-общественной выставки-форума «Православная Русь — ко дню народного единства»: каталог выставки / автор-сост. А. М. Пахомова. М.: Парадиз, 2018.
- Сорок сороков: краткая иллюстрированная история всех московских храмов: в 4 т. / собр. П. Паламарчук; фот. П. Паламарчука, А. Демченко. М.: АО «Книга и бизнес», 1995. Т. 3.
- Сорокин А., прот.; Зимин А.* Судьба храма — судьба России: храм Феодоровской иконы Божией Матери. СПб.: изд-во Зимина, 2006.
- Список погребенных в Троицкой Сергиевой Лавре, от основания оной до 1880 года. М.: Тип. Т. Рис, 1880.
- Титов А. А.* Акты нижегородского Печерского Вознесенского монастыря. М.: печ. А. И. Снегиревой, 1898.
- Тихомиров М. Н.* Русское летописание. М.: Наука, 1979.
- 1000-летие русской художественной культуры, Schloss Gottorf, 1988 = 1000 Jahre russisch Kunst, Schloss Gottorf, 1988: [каталог выставки] / [авт.-сост. В. Д. Белецкий и др.]. Москва: [б. и.], 1988.
- Ульяновский В. И.; Козлов Д. В.* Иерусалимский Патриарх Феофан у гроба преподобного Сергия и в Киево-Печерской обители: сакральные жесты и символические дары // Троице-Сергиева Лавра в истории, культуре и духовной жизни России: материальные свидетельства духовной культуры: материалы VIII Международной научной конференции 3–5 октября 2012. Сергиев Посад: Ремарко, 2013. С. 64–98.
- Царский титулярник: в 2-х кн. М.: Фонд Столярова, 2007.
- Шереметев С.* Желтиковский монастырь в Твери. М.: типо-лит. Н. А. Куманина, 1899.
- Щуцкая Г. К.* Бояре Романовы: к 400-летию воцарения Михаила Федоровича Романова. М.: Гос. ист. музей, 2013.

Щуцкая Г. К. Дом бояр Романовых: Путеводитель-справочник. М.: Изд. центр «Московедение», 2014.

Юбилейный Архиерейский Собор Русской Православной Церкви: Храм Христа Спасителя, 13–16 авг. 2000 г.: Материалы. М.: Изд. совет Моск. Патриархата; Благотвор. фонд «Рождество — 2000», 2001.

Ярославский Спасо-Преображенский монастырь: к 800-летию основания обители / [сост. ризничий, иером. Владимир]. Ярославль: Академия 76, 2017.

The Death of Patriarch Philaretus and the Memory of Him in Later Times

Archimandrite Macariĭ (Veretennikov)

PhD in Theology

Professor of Moscow Theological Academy

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

macarius.v@yandex.ru

For citation: Macariĭ (Veretennikov), archimandrite. “The Death of Patriarch Philaretus and the Memory of Him in Later Times”. *Theological Herald*, vol. 33, no. 2, 2019, pp. 204–225. (In Russian). doi: 10.31802/2500-1450-2019-33-129-143

Abstract. The purpose of this article is to describe the circumstances of the death of the Patriarch of Moscow Philaretus (Romanov) and to give concrete evidence of his further veneration by the royal family and the whole Russian Church. For this purpose, a descriptive/historical method is used; information from numerous disparate sources is gathered together. As a result, the author seeks to create a unified generalized understanding of the Primate's works and the veneration of St. Philaretus in the Russian Church.

Keywords: history of the Russian Orthodox Church, patriarchate, Patriarch of Moscow Philaretus (Romanov).

References

Adashinskaia A. A. “Funktsiia parnogo kul'ta Simeona i Savvy Serbskikh: ot afonskogo monashestva do natsional'nykh sviatykh” [“The Function of the Paired Cult of Simeon and Sava of Serbia: from Athos Monasticism to National Saints”]. *Evropa sviatykh. Sotsial'nye, politicheskie i kul'turnye aspekty sviatosti v Srednie veka [Europe of Saints. Social, Political and Cultural Aspects of Holiness in the Middle Ages]*, Saint-Petersburg, Aleteĭia, 2018, pp. 177–207. (In Russian)

Antonova, V. I., Mneva, N. E. *Katalog drevnerusskoĭ zhivopisi XI — nachala XVIII vv.: Opyt istoriko-khudozhestvennoĭ klassifikatsii [Directory of Old Russian Painting of XI — Beginning of XVIII centuries: Experience of Historical and Artistic Classification]*. Vol. 2, Moscow, Iskusstvo, 1963. (In Russian)

- Bahrushin, S. V. *Trudy po istochnikovedeniiu, istoriografii i istorii Rossii épokhi feodalizma. (Nauchnoe nasledie) [Works on Source Studies, Historiography and History of Feudal Russia (Scientific Heritage)]*. Moscow, Nauka, 1987. (In Russian)
- Biblioteka literatury Drevnei Rusi [Library of Ancient Russian Literature]*. Edited by D. S. Lihachev, et al., vol. 14, Saint-Petersburg, Nauka, 2006. (In Russian)
- Budnitskii, B. *Rozysk o khudozhestvennom obraze po pamiatniku “Tysiacheletiiu Rossii” [The Search for an Artistic Image of the Monument “Millennium of Russia”]*, 2 vols., Saint-Petersburg, RDK-print, 2005. (In Russian)
- Buseva-Davydova, I. L. *Xramy Moskovskogo Kremlia: sviatyni i drevnosti. Podrobnii istoriko-kul'turnyi putevoditel' [Churches of the Moscow Kremlin: Shrines and Antiquities. A Detailed Historical and Cultural Guide]*. Moscow, Nauka, 1997. (In Russian)
- Tsarskii tituliarnik [Royal Titular]*. 2 vols., Moscow, Fond Stoliarova, 2007. (In Russian)
- Ikonopistsy tsaria Mikhaila Romanova [Icon Painters of Tsar Mikhail Romanov]*. Compiled by V. A. Meniaïlo, Moscow, Hudozhnik i kniga, 2007. (In Russian)
- Istoriia Rossii v litsakh. S drevnosti do nashikh dnei: V–XX vv. Biograficheskii slovar' [History of Russia in Persons. From Ancient Times to the Present Day: V–XX centuries. Biographical Dictionary]*. Moscow, Russkoe slovo, 1997. (In Russian)
- Iaroslavskii Spaso-Preobrazhenskii monastyr': k 800-letiiu osnovaniia obiteli [The Yaroslavl Transfiguration Monastery: The 800-Year Anniversary of the Founding of the Monastery]*. Compiled by ierom. Vladimir, Iaroslavl', Akademiia 76, 2017. (In Russian)
- Iubileinyi Arkhiereiskii Sobor Russkoï Pravoslavnoi Tserkvi: Xram Khrista Spasitelia, 13–16 avg. 2000 g.: Materialy [Jubilee Bishops' Council of the Russian Orthodox Church: Church of Christ the Saviour, 13–16 Aug. 2000: Materials]*. Moscow, Izd. sovet Mosk. Patriarhata; Blagotvor. fond “Rozhdestvo-2000”, 2001. (In Russian)
- Kagan, M. D. “Savvatiï” [“Sabbatius”]. *Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevnei Rusi (XVII v.) [The Dictionary of Scribes and Booklore of Ancient Rus (XVII Ct.)]*. Vol. 3, Saint-Petersburg, Nauka, 1998, pp. 324–327. (In Russian)
- Kirichenko, L. A., Nikolaeva, S. V. *Kormovaia kniga Troitse-Sergieva monastyr'ia 1674 g.: issledovanie i publikatsiia [Law Book of the Trinity-Sergius Monastery in 1674: Research and Publication]*. Moscow, Indrik, 2008. (In Russian)
- Kostomarov, N. I. *Russkaia istoriia v zhizneopisaniakh ee glavneishikh deiatelei: reprintnoe vosproizvedenie izdaniia 1873–1888 gg., osushchestvlenno v 7 vypuskakh [Russian History in the Lives of its Main Figures: Reprint Reproduction of the Edition of 1873–1888, in 7 issues]*. Vol. 1–3, Moscow, Kniga, 1990. (In Russian)
- Kurganskii, M. “Sviateishii Patriarkh Filaret — otets pervogo TSaria iz doma Romanovykh” [“His Holiness Patriarch Filaret — Father of the First Tsar from the House of Romanov”]. *Smolenskie eparkhial'nye vedomosti [Smolensk Diocesan Journal]*, vol. 3, 1913, pp. 187–196. (In Russian)
- Lipatova, S. N. *Freski sobora Sretenskogo monastyr'ia [The Frescoes of the Cathedral of the Sretensky Monastery]*. Moscow, Belyi Gorod; Sretenskii monastyr', 2009. (In Russian)
- Makarii (Bulgakov), mitropolit. *Istoriia Russkoï Tserkvi [History of the Russian Church]*. Vol. 6, Moscow, Izd-vo Spaso-Preobrazhenskogo Valaamskogo Monastyr'ia, 1996. (In Russian)

- Morohin, A. "Ob obstojatel'stvah smerti Patriarha Filareta Nikiticha" ["On the Circumstances of the Death of Patriarch Filaret Nikitich"]. *Rossiiskaia istoriia [Russian History]*, no 3, 2017, pp. 31–36. (In Russian)
- Murav'ev, A. N. *Puteshestvie po sviatym mestam russkim [Travel to Russian Holy Places]*. 2 vols., Moscow, Kniga — SP «Vneshiberika», 1990. (In Russian)
- Murav'eva, T. V. *Moskovskii izograf Simon Ushakov [Moscow Icon-Painter Simon Ushakov]*. Moscow, Kuchkovo pole, 2018. (In Russian)
- Nazarov, V. D. "Filaret". *Sovetskaia istoricheskaia éntsiklopediia [Soviet Historical Encyclopedia]*. Vol. 15, col. 76, Moscow, Sovetskaia éntsiklopediia, 1974. (In Russian)
- Olearii, A. *Opisanie puteshestvii v Moskoviiu [Description of the Trip to Muscovy]*. Moscow, NPF «Ros. semena», 1996. (In Russian)
- Opis' tsarskoj kazny na Kazennom dvore 1640 goda [The Inventory of the Royal Treasury on the State-Owned Yard, 1640]*. Compiled by M. Iu. Gor'kova, S. P. Orlenko, Moscow, Moskovskii Kreml', 2014. (In Russian)
- Ovchinnikova, E. S. *Tserkov' Troitsy v Nikitnikakh. Pamiatnik zhivopisi i zodchestva XVII veka [Trinity Church in Nikitniki. A Monument to the Art and Architecture of the XVII Century]*. Moscow, Iskusstvo, 1970. (In Russian)
- Panova, T. D. *Kremlevskie usypal'nitsy. Istoriia, sud'ba, taïna [Kremlin Tombs. History, Fate, Mystery]*. Moscow, Indrik, 2003. (In Russian)
- Podvizhniki i stradal'tsy za veru pravoslavnuu i zemliu Sviatorusskuiu ot nachala khristianstva na Rusi do pozdneishikh vremen [Ascetics and Sufferers for the Orthodox Faith and the Holy Russian Land from the Beginning of Christianity in Russia until Later Times]*. Compiled by Mihail Edlinskiĭ, priest, Moscow, Palomnik, 2001. (In Russian)
- Polnoe Sobranie Russkikh Letopiseĭ [Full Collection of Russian Chronicles]*, vol. 31, Moscow, Nauka, 1968; vol. 33. Leningrad, Nauka, 1977. (In Russian).
- Postnikov, A. B. *Drevlekhranilishche Pskovskogo muzeia: obozrenie russkikh rukopisnykh dokumentov XVI–XVIII vv. [Archives of Pskov Museum: Display of Russian Manuscripts of XVI–XVIII centuries]*. Moscow, BuksMArt, 2013. (In Russian)
- Puteshestvie Antiokhiĭskogo Patriarkha Makariia v Rossiiu v polovine XVII veka, opisannoe ego synom, arkhidiakonom Pavlom Aleppskim: po rukopisi Moskovskogo glavnogo arkhiva Ministerstva inostrannykh del [The Journey of Patriarch of Antioch Macarius to Russia in the Half of the XVII Century Described by His Son, Archdeacon Paul of Aleppo: The Manuscripts of the Moscow Main Archive of the Ministry of Foreign Affairs]*. Translated by G. Murkos, Moscow, Obshchestvo sokhraneniia literaturnogo naslediia, 2005. (In Russian)
- Rukopisnye sobraniia Gosudarstvennoĭ biblioteki imeni V. I. Lenina: ukazatel' [Manuscript Collections of the State Library Named After V. I. Lenin: Pointer]*. Edited by Iu. D. Rykov, vol. 1, no. 3, Moscow, 1996. (In Russian)
- Russkiiĭ risovannyĭ lubok kontsa XVIII — nachala XIX veka: Al'bom. Iz sobraniia Gosudarstvennogo Istoricheskogo muzeia [Russian Hand-Drawn Splint of the Late XVIII — Early XIX Century: Album. From the Collection of the State Historical Museum]*. Compiled by E. I. Itkina, Moscow, Russkaia kniga, 1992. (In Russian)

- Russkii sinodik. Pomiannik Moskovskogo Sretenskogo monastyria: Istoricheskiĭ spravochnik: K 600-letiiu monastyria, 1395–1995* [*Russian Synodikon. Commemoration Book of the Moscow Sretensky Monastery: Historical Reference: To the 600th Anniversary of the Monastery, 1395–1995*]. Compiled by G. A. Romanov, Moscow, Mosk. podvor'e Pskovo-Pecher. Sviato-Uspen. monastyria, 1995. (In Russian)
- Saenkova, E., Sverdlova, S. *Simon Ushakov. Drevo gosudarstva Moskovskogo (Pokhvala ikone «Bogomater' Vladimirskaia»)* [*Simon Ushakov. The Tree of the Moscow State (Praise to the Icon “Our Lady of Vladimir”)*]. Moscow, Gos. Tret'iakovskaia galereia, 2015. (In Russian)
- Semanov, S. N. *Pamiatnik “Tysiacheletie Rossii”: Fotoal'bom* [*The Monument “Millennium of Russia”: The Photo Album*]. Moscow, Sov. Rossiia, 1974. (In Russian)
- Sevast'ianova, S. K. *Materialy k “Letopisi zhizni i literaturnoi deiatel'nosti Patriarkha Nikona”* [*Materials on the “Chronicles of Life and Literary Activity of Patriarch Nikon”*]. Saint-Petersburg, Dmitrii Bulanin, 2003. (In Russian)
- Simon Ushakov — tsarskii izograf* [*Simon Ushakov — Royal Painter*]. Edited by T. L. Karpova, Moscow, 2015. (In Russian)
- Shchutskaja G. K. *Boiare Romanovy: k 400-letiiu votsareniiia Mikhaila Fedorovicha Romanova* [*Romanov Boyars: The 400th Anniversary of the Reign of Mikhail Fedorovich Romanov*]. Moscow, Gos. ist. muzei, 2013. (In Russian)
- *Dom boiar Romanovykh: Putevoditel'-spravochnik* [*The House of Romanov Boyars: A Guide Book*]. Moscow, Izd. tsentr “Moskvovedenie”, 2014. (In Russian)
- Slavianskaia enciklopediia. XVII vek* [*Slavic Encyclopedia. XVII Century*]. Compiled by V. V. Boguslavskii, 2 vols., Moscow, Olma-Press, 2004. (In Russian)
- Slovar' russkogo iazyka XI–XVII vv.* [*Dictionary of Russian XI–XVII centuries*]. Edited by V. B. Krysk'o, 29th ed., Moscow, Nauka, 2011. (In Russian)
- Smirnov, V. *Rossiia v bronze. Pamiatnik Tysiacheletiiu Rossii i ego eroi* [*Russia in Bronze. Monument to the Millennium of Russia and its Heroes*]. Novgorod, Russkaia provinciiia, 1993. (In Russian)
- Sokrovishcha muzeev Rossii v ramkakh XVII Tserkovno-obshchestvennoi vystavki-foruma “Pravoslavnaia Rus' — ko dniu narodnogo edinstva”: katalog vystavki* [*Treasures of Russian Museums in the XVII Church-public Exhibition-forum “Orthodox Russia — the Day of National Unity”: Exhibition Catalog*]. Compiled by A. M. Pahomova, Moscow, Paradiz, 2018. (In Russian)
- Sorok sorokov: kratkaia illiustrirovannaia istoriia vseh moskovskikh khramov* [*Forty Soroks: a Brief Illustrated History of All Moscow Churches*]. Compiled by P. Palamarchuk, vol. 3 4, Moscow, Kniga i biznes, 1995. (In Russian)
- Sorokin, A., prot., Zimin, A. *Sud'ba khrama — sud'ba Rossii: khram Feodorovskoi ikony Bozhiĕi Materi* [*The Fate of the Church — the Fate of Russia: The Temple of Theodore Icon of the Mother of God*]. Saint-Petersburg, izd-vo Zimina, 2006. (In Russian)
- Tihomirov, M. N. *Russkoe letopisanie* [*The Russian Chronicles*]. Moscow, Nauka, 1979.
- Ul'ianovskii, V. I., Kozlov, D. V. “Ierusalimskii Patriarkh Feofan u groba prepodobnogo Sergiia i v Kiev-Pecherskoi obiteli: sakral'nye zhesty i simvolicheskie dary” [“Patriarch Theophanes of Jerusalem at the Tomb of St. Sergius and at the Kiev-Pechersk Monastery: Sacral and

- Symbolic Gestures”]. *Troitse-Sergieva Lavra v istorii, kul'ture i dukhovnoi zhizni Rossii: material'nye svдетель'stva dukhovnoi kul'tury: materialy VIII Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii 3–5 oktiabria 2012* [Trinity-Sergius Lavra in the History, Culture and Spiritual Life of Russia: Material Evidence of Spiritual Culture: Proceedings of the VIII International Scientific Conference on October 3–5, 2012], Sergiev Posad, Remarko, 2013, pp. 64–98. (In Russian)
- Veselovskii, S. B. *Feodal'noe zemlevladienie v Severo-Vostochnoi Rusi* [Feudal Land Ownership in North-Eastern Russia]. Vol. 1, Moscow – Leningrad, Izd-vo Akad. Nauk SSSR, 1947. (In Russian)
- Virshevaia poèziia (pervaia polovina XVII veka)* [Verse Poetry (First Half of XVII Century)]. Compiled by V. K. Bylinina, A. A. Il'iushina, et al., Moscow, Sovetskaia Rossiia, 1989. (In Russian)
- Zabelin, I. *Domashnii byt Russkikh Tsarits v XVI i XVII stoletiiakh* [Home Life of Russian Tsarinas in XVI and XVII centuries]. Moscow, Institut russkoi tsivilizatsii, 2014. (In Russian)
- Zverev, S., diak. “K voprosu istoriografii lichnosti i deiatel'nosti Sviateishego Patriarkha Filareta (Romanova)” [“On the Issue of Historiography of the Personality and Activity of His Holiness Patriarch Filaret (Romanov)”]. *Trudy Perervinskoi pravoslavnoi dukhovnoi seminarii* [Works Perervinsky Orthodox Theological Seminary], no. 1, Moscow, Perervinskaia pravoslavnaia dukhovnaia seminariia, 2010, pp. 63–79. (In Russian)
- “Obzor istoricheskikh istochnikov po deiatel'nosti Patriarkha Moskovskogo i vseia Rusi Filareta (Romanova)” [“Review of Historical Sources on the Activities of Patriarch Filaret of Moscow and All Russia (Romanov)”]. *Ugreshskii sbornik: trudy prepodavatelei Nikolo-Ugreshskoi pravoslavnoi dukhovnoi seminarii* [Ugresh Collection: The Works of Teachers of the Nikolo-Ugresh Orthodox Seminary], vol. 1, Dzerzhinskii, PENATY, 2011, pp. 102–113. (In Russian)
- “Fedor Nikitich Romanov do pol'skogo plena: fundament politiki budushchego Patriarkha” [“Fyodor Nikitich Romanov Before the Polish Captivity: The Foundation of the Policy of the Future Patriarch”]. *Ugreshskii sbornik: trudy prepodavatelei Nikolo-Ugreshskoi pravoslavnoi dukhovnoi seminarii* [Ugresh Collection: The Works of Teachers of the Nikolo-Ugresh Orthodox Seminary], vol. 2, Dzerzhinskii, PENATY, 2012, pp. 39–53. (In Russian)
- “Gosudarstvenno-tserkovnaia deiatel'nost' Patriarkha Filareta (Romanova): sblizenie tserkovnoi i svetskoii administratsii” [“State-Church Activity of Patriarch Filaret (Romanov): Rapprochement of Church and Secular Administration”]. *Tserkov' i obshchestvo v Rossii na perelomnykh etapakh istorii: doklady uchastnikov Vserossiiskoi nauchnoi istoricheskoi konferentsii v Moskovskoi dukhovnoi akademii. 12–13 oktiabria 2012 goda* [All-Russian Scientific Historical Conference of the Moscow Theological Academy “Church and Society in Russia at Critical Stages of History” (October 12–13, 2012): collection of abstracts], Sergiev Posad, MDA, 2012, pp. 68–76. (In Russian)
- “Gosudarstvenno-tserkovnaia deiatel'nost' Patriarkha Filareta (Romanova): sblizenie tserkovnoi i svetskoii administratsii” [“State-Church Activity of Patriarch Filaret (Romanov): Rapprochement of Church and Secular Administration”]. *Tserkov' i obshchestvo v Rossii na perelomnykh etapakh istorii: doklady uchastnikov Vserossiiskoi nauchnoi istoricheskoi konferentsii v Moskovskoi dukhovnoi akademii. 12–13 oktiabria 2012 goda* [Church and

Society in Russia at Critical Stages of History: Reports of Participants of the All-Russian Scientific Historical Conference at the Moscow Theological Academy. 12–13 October 2012, Sergiev Posad, MDA, 2012, pp. 136–143. (In Russian)

--- *1000-letie russkoï khudozhestvennoi kul'tury, Schloss Gottorf, 1988 = 1000 Jahre russisch Kunst, Schloss Gottorf, 1988: katalog vystavki [1000th Anniversary of Russian Art Culture, Schloss Gottorf, 1988 = 1000 Jahre Russisch Kunst, Schloss Gottorf, 1988: exhibition catalogue]*. Moscow, 1988. (In Russian)

ОТДЕЛЕНИЕ ЦЕРКВИ ОТ ГОСУДАРСТВА: КАК ЭТО ПРОИСХОДИЛО В СОВЕТСКОЙ РОССИИ

Диакон Никита Кузнецов

магистр богословия
преподаватель кафедры церковно-практических дисциплин,
юрист Казанской православной духовной семинарии
аспирант Московской духовной академии
420036, г. Казань, ул. Челюскина, д. 31-а
kuznetsovns@inbox.ru

Для цитирования: *Кузнецов Н. С., диакон. Отделение Церкви от государства: как это происходило в Советской России // Богословский вестник. 2019. Т. 33. № 2. С. 226–238. doi: 10.31802/2500-1450-2019-33-144-151*

Аннотация

УДК 348.07 (261.7) (281.93)

Данная статья посвящена обзору и анализу государственных законодательных актов, которыми вводился принцип отделения Церкви от государства в Советской России в 1917–1918 гг. Также приводятся события, сопровождавшие реализацию данного принципа, реакция церковной власти и простых верующих на них. Правовая и историческая оценка данного материала говорит об абсолютной незаконности этих мероприятий и катастрофических последствиях для России.

Ключевые слова: церковно-государственные отношения, революция 1917–1918 гг., Поместный Собор 1917–1918 г., правовое положение Православной Российской Церкви, Декрет об отделении Церкви от государства и школы от Церкви.

События вековой давности в последнее время находились в центре внимания церковной, научной и педагогической общественности¹. Столетие спустя многие вопросы пытаются осмыслить, чтобы учесть печальный опыт и не допустить повторения трагических событий². Одним из таких вопросов является принцип отделения Церкви от государства, который в нашей стране впервые стал реализовываться в годы революционного лихолетья, после которого на Русскую Церковь обрушились массовые гонения³. Какое понимание данного принципа было у советской власти, были ли законными их действия и какое значение это имеет для нас сегодня, ведь принцип отделения сохраняется в нашем законодательстве⁴, — мы постараемся разобраться в данной статье.

Сперва стоит отметить, что принцип отделения Церкви от государства не был изобретением большевиков. Сразу после публикации Декрета от 5 февраля в передовой статье газеты «Известия ВЦИК» вышла статья, в которой указывалось, что данную реформу приходится осуществлять рабочему и крестьянскому правительству, и в пример ставились капиталистические страны, которые уже давно провели данную реформу «классовыми правительствами, стоявшими на страже интересов буржуазии»⁵. Здесь очевидно лицемерное отступление от собственной идеологии⁶ и превратное толкование зарубежного опыта для оправдания собственных преступных деяний.

- 1 Кузнецов Н. С., диакон. Церковь и государство на переломе эпох. Соборный взгляд Церкви // ПС. 2018. № 3 (10). С. 68.
- 2 Соловьёв И., свящ. Соколов А. «Первая бескровная». 100 лет Февральской революции // Журнал Московской Патриархии. М., № 2. С. 54–63.
- 3 Семенова Н. С. «Симфония» отношений Церкви и государства в истории и на современном этапе: правовой анализ // Вопросы правового и экономического развития России — преемственность и новации: сборник научных статей / колл. авторов; под ред. Кучеркова И. А. М., 2016. С. 7.
- 4 Ст. 14 Конституции РФ «Конституция Российской Федерации» (принята всенародным голосованием 12.12.1993) (ред. от 21.07.2014) // Собрание законодательства РФ, 04.08.2014, N31, ст. 4398.
- Ст. 4 ФЗ РФ «О свободе совести и религиозных объединениях». Федеральный закон Российской Федерации от 26 сентября 1997 г. N125-ФЗ «О свободе совести и религиозных объединениях» // Собрание законодательства РФ, 29.09.1997, N39, ст. 4465.
- 5 Отделение Церкви от государства и школы от Церкви в Советской России. Октябрь 1917–1918 г.: Сборник документов / отв. ред. прот. Владимир Воробьев, отв. сост. Л. Б. Милякова. М., 2016. С. 133.
- 6 Политические партии России: история и современность / под ред. проф. А. И. Зевелева, проф. Ю. П. Свириденко, проф. В. В. Шелохаева. М., 2000. С. 387–396.

В качестве примера приводились буржуазные демократии Америки и Франции. Однако если посмотреть на состояние церковно-государственных отношений того времени в этих странах, то станет очевидным, что, во-первых, отделение Церкви от государства в этих странах не подразумевало гонений на религиозные союзы и полного выхолащивания всякой религиозности и, во-вторых, их исторический опыт существенно отличался от российского.

Соединённые Штаты Америки были первой страной, в которой законодательно⁷ стал реализовываться принцип отделения Церкви от государства. Исторически штаты формировались переселенцами, которые исповедовали самые разные религии. В такой ситуации отдавать предпочтение и государственный статус какому-либо одному исповеданию невозможно⁸. США при этом оставались одной из самых религиозных стран. В них уважалась святость воскресного дня, церковные праздники объявлялись нерабочими днями, инаугурация президента в эти дни проходила без особых торжеств, клятва произносилась на имени Божием, капелланы присутствовали во многих учреждениях⁹.

Утверждение и распространение данного принципа в Европе почти всегда было связано с революционными событиями. В приведённой выше в пример Франции процесс отделения Церкви от государства был связан с приходом к власти в 1870-х гг. радикальных сил¹⁰ и с борьбой против католических притязаний на исключительное влияние в сфере государственных интересов¹¹. Очевидно, что второй проблемы для России не существовало. Французский закон о разделении Церквей и государства от 9 декабря 1905 г. предусматривал упразднение конфессиональных ограничений во всех сферах общества, передачу имущества религиозного назначения в собственность государства, прекращение любого финансирования из государственных и местных бюджетов религиозных организаций. Однако впоследствии большая часть имущества была передана религиозным общинам в безвозмездное пользование,

7 Конституция Соединённых Штатов Америки (пер. с англ. О. А. Жидкова) // Соединённые Штаты Америки. Конституция и законодательные акты. М., 1993. С. 40.

8 Бердников И. С. Новое государство в его отношении к религии. Речь, произнесённая на торжественном годичном собрании КазДА 1886 г. Казань, 1888. С. 55–57.

9 Бердников И. С. Новое государство в его отношении к религии // ПС. 1888. Ч. 3. С. 303–304.

10 Темниковский Е. В. Государственное положение религии во Франции с конца прошлого столетия в связи с общим учением об отношении нового государства к религии. Опыт из области церковного права. Казань, 1898. С. 64.

11 Лависс Э., Рамбо А. История XIX века. Революции и национальные войны. М., 1938. Т. V. С. 508–512.

сохранялось государственное финансирование капелланских служб, религиозных объектов в тюрьмах, школах, больницах и т. п.¹².

Церковно-государственные отношения были сперва затронуты в Декретах о земле и о гражданском браке, детях и ведении книг актов состояния. Декрет о земле от 26 октября (8 ноября) 1917 г. предписывал монастырские и церковные земли, наряду с землями иных законных владельцев, «передать в распоряжение волостных земельных комитетов и уездных советов крестьянских депутатов впредь до разрешения Учредительным собранием вопроса о земле»¹³. Этого разрешения, как нам хорошо известно, так и не было¹⁴. Хотя исключительное право Учредительного собрания на рассмотрение этого фундаментального вопроса отмечено и в крестьянском наказе о земле от 19 августа 1917 г.¹⁵

Декрет о гражданском браке, о детях и ведении книг актов состояния от 16 (29) декабря 1917 г., а также Декрет о расторжении брака от 19 декабря (1 января) 1918 г. наносил существенный урон нравственным устоям российского общества. Отныне устанавливался лишь возрастной ценз на заключение брака — 18 лет для лиц мужского пола, 16 лет для женского (для природных жителей Закавказья устанавливался меньший ценз — 15 лет для юношей, 13 лет для девушек), родственный ценз существовал лишь по прямой линии родства и свойства. Существовал ещё запрет на новый брак в том случае, если не расторгнут предыдущий. Также право на вступление в брак отчуждалось у недееспособных (умалишённых) лиц¹⁶. В деле расторжения брака стало достаточно лишь просьбы обоих или одного из супругов. И все остальные церковно-канонические нормы, ставшие уже частью общепринятой морали, «отныне не существуют». Нетрудно заметить, что многие положения столетней революционной давности действуют до сих пор¹⁷.

12 Понкин И. В. «Сломанные копыя» вокруг закона Франции от 9 декабря 1905 г. о разделении Церквей и государства как отражение сути дискуссии вокруг светскости государства // Наука теории и истории государства и права в поиске новых методологических решений: Коллективная монография / Отв. ред. А. А. Дорская. СПб., 2012. С. 287.

13 Отделение Церкви от государства и школы от Церкви в Советской России. С. 52.

14 Протасов Л. Г. Всероссийское Учредительное собрание: история рождения и гибели. М., 1997. С. 304–319.

15 Отделение Церкви от государства и школы от Церкви в Советской России. С. 53.

16 Отделение Церкви от государства и школы от Церкви в Советской России. С. 111.

17 См. глава 4 Семейного кодекса Российской Федерации. «Семейный кодекс Российской Федерации» от 29.12.1995 № 223-ФЗ // Собрание законодательства РФ, 01.01.1996, № 1, ст. 16.

Не обходилось в церковной среде и без предателей. Так, священник Михаил Галкин¹⁸ 27 ноября (10 декабря) 1917 г. написал в Совет народных комиссаров письмо, в котором предложил «свои услуги в области отделения Церкви от государства»¹⁹. Он указывал, что живёт «с тяжёлым камнем полного неверия в политику официальной Церкви. Меня тянет к живой работе. Хочется строить, бороться, страдать, торжествовать, а в своей рясе живой мертвец». Его предложения были следующими:

1. Организация комиссариата по делам культов;
2. Решительное осуществление программы отделения Церкви от государства, изложенную им в 11 пунктах;
3. Опечатывание резиденции обер-прокурора Святейшего Синода для сохранения всех находящихся там дел;
4. Конфискация Петроградской синодальной библиотеки для сосредоточения метрической деятельности в руках новой власти²⁰.

Его статья, опубликованная в газете «Правда», наполнена «желчью и оцетом». В ней он противопоставляет себя Священному Собору Православной Российской Церкви и всей полноте Церкви. Обвинения в её адрес у него самые разнообразные: в патриархе он видит нового деспота, в храмах — конторы религиозных церемоний, в богослужении — пышный и одурманивающий церковный культ, в верующих — тёмную и суеверную, обманутую и языческую массу²¹. Нетрудно заметить в человеке с таким помрачённым рассудком одного из видных революционных деятелей последующего времени.

Его программа появилась на следующий день после выхода определения Священного Собора о правовом положении Православной Российской Церкви²², и в целом она является отрицанием как общих её положений, так и частных вопросов. Он лицемерно говорит о социальной

18 Священник Михаил Галкин (1885–1948) — в прошлом активный священнослужитель, отличившийся и на капелланской службе. С началом революции стал одним из первых предателей-перебежчиков. Много работал в системе «Безбожника». Писал под псевдонимом Михаил Горев. См.: *Крапивин М. Ю., Макаров Ю. Н.* «Незаменим для работы в области проведения декрета отделения Церкви от государства»: документальный портрет М. В. Галкина (1885–1948) // *Былые годы*. Сочи, № 34 (4). С. 645–650.

19 Отделение Церкви от государства и школы от Церкви в Советской России. С. 88.

20 Там же. С. 89.

21 Отделение Церкви от государства и школы от Церкви в Советской России. С. 95.

22 Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Репринтное воспроизведение издания. М., 1918. М., 1994. Вып. 2. С. 6.

справедливости и взаимовыгодном разграничении церковных и государственных дел. Так он предлагает религию объявить частным делом каждого человека, однако за церковными и религиозными общинами он предлагает сохранить полную автономию в своих делах. Также в его программе содержалось введение гражданской метрики, воинской, налоговой и трудовой повинности для духовенства, немедленное прекращение государственного финансирования всех церковных учреждений, меры по секуляризации «небесных» капиталов²³. Он писал:

«Мы знаем, что чистое христианство менее всего мирится с мерами насилия и принуждения, с тем алтынничеством и торгашеством, которые с течением времени религию горемычной бедноты превратили в буржуазную и веру купцов и их Христа, друга нищих, сделали наперсником народных грабителей, живоглофов и прочих мирских захребетников»²⁴.

Все эти ядовитые заявления он оправдывал принципом свободы совести, в определение которой он не слишком углубляется.

31 декабря (13 января) 1918 г. в газете «Дело народа» был опубликован проект Декрета об отделении Церкви от государства²⁵. В ответ на него митрополит Петроградский и Гдовский Вениамин (Казанский) послал в СНК РСФСР обращение, в котором выражает решительный протест опубликованному проекту²⁶. Стоит отметить, что будущий священномученик выражает уверенность в том, что «всякая власть в России печётся только о благе русского народа и не желает ничего делать такого, что вело бы к горю и бедам громадную часть его», а также в том, что «простой русский народ никогда не допускал подобных посягательств на его святые храмы»²⁷. С горечью приходится констатировать, что ни государственная власть, ни простой русский народ не оправдали надежд владыки Вениамина.

Святитель Тихон, несмотря на известную мягкость характера²⁸, также смело призывал всю полноту Церкви к противоборству действиям безбожной власти.

23 Отделение Церкви от государства и школы от Церкви в Советской России. С. 95–96.

24 Там же. С. 97.

25 Отделение Церкви от государства и школы от Церкви в Советской России. С. 121–122.

26 Бовкало А. А. Вениамин (Казанский), митрополит Петроградский, священномученик // ПЭ. 2004. Т. 7. С. 619.

27 Отделение Церкви от государства и школы от Церкви в Советской России. С. 123.

28 Святитель Тихон, Патриарх Московский и всея России / сост. Маркова А. М., 2013. С. 4–5.

«Враги Церкви захватывают власть над Нею и её достоянием силою смертоносного оружия, а вы противостаньте им силою веры вашей, вашего властного всенародного вопля, который остановит безумцев и покажет им, что не имеют они права называть себя поборниками народного блага, строителями новой жизни по велению народного разума, ибо действуют даже прямо противно совести народной»²⁹.

Наконец, 23 января (5 февраля) 1918 г. был издан Декрет СНК РСФСР об отделении Церкви от государства и школы от Церкви. Церковь отделяется от государства (п. 1). Что под этим подразумевал советский законодатель? Во-первых, устанавливалась полная свобода совести, определение которой снова никак не разъяснялось, и свобода вероисповедания (п. 2, 3). В связи с этим устранялись все преимущества по признаку отношения к религии. Во-вторых, из государственной и общественной жизни удалялись все религиозные обряды.

Декретом формально устанавливалось свободное исполнение религиозных обрядов, однако они не должны посягать на права граждан Советской республики. Местные власти должны принимать все права для устроения порядка (п. 5). Вводилась гражданская метрика, школа отделялась от Церкви, запрещались любые виды церковных наказаний.

Очевидное противоречие заключается в 10, 12 и 13 пп. Сперва декларируется, что «церковные и религиозные общества подчиняются общим положениям о частных обществах и союзах»³⁰, в то же время оговаривается, что они же не имеют права владеть собственностью и не имеют прав юридического лица³¹. Как же тогда должны соблюдаться общие положения о частных обществах и союзах? По мнению А. Г. Кравецкого, Декрет вообще составлен случайно и хаотично. Его скорее можно назвать совокупностью лозунгов, нежели законодательным актом³².

Поместный Собор в своём постановлении от 25 января (7 февраля) 1918 г. на этот декрет справедливо замечает, что «под предлогом "отделения Церкви от государства" Совет народных комиссаров пытается сделать невозможным самое существование церквей, церковных учреждений и духовенства». Собор приветствовал расширение свободы совести, однако в таком виде, в котором его провозгласил СНК, оно есть

29 Отделение Церкви от государства и школы от Церкви в Советской России. С. 127.

30 Отделение Церкви от государства и школы от Церкви в Советской России. С. 132.

31 Там же. С. 132.

32 Кравецкий. А. Г. К истории Декрета об отделении Церкви от государства // 1917-й: Церковь и судьбы России. Материалы международной конференции. М., 2008. С. 139.

превращение свободы религиозных союзов и общин в ничто³³. В своём воззвании к православному народу Собор был ещё более решительным:

«По этому закону... все храмы Божии с их святым достоянием могут быть у нас отняты, ризы с Чудотворных Икон станут снимать, священные сосуды перельют на деньги... Святые таинства совершаться не будут... Бывало ли когда после крещения Руси у нас что-нибудь подобное? Никогда не бывало. Даже татары больше уважали нашу святую веру, чем наши теперешние законодатели. Доселе Русь называлась Святою, а теперь хотят сделать её поганою... Эти святыни — ваше достояние. Ваши благочестивые предки и вы создали и украсили храмы Божии и посвятили это имущество Богу... пришло время, когда и вы, православные, должны обратиться в неусыпных её стражей и защитников, ибо “правители народные” хотят отнять у православного народа это Божие достояние»³⁴.

Неприкрытой ложью сегодня выглядят и статьи из Конституции РСФСР 1918 г., где говорится, что отделение Церкви от государства совершается в целях обеспечения за трудящимися действительной свободы совести. За всеми же гражданами признаётся свобода религиозной и антирелигиозной пропаганды. Статья 21, где утверждается, что «РСФСР предоставляет право убежища всем иностранцам, подвергающимся преследованию за политические и религиозные преступления»³⁵ формально открывала двери в страну всякого рода кощунникам и антирелигиозным пропагандистам. Духовное сословие было лишено всякого избирательного права, их ставили в этом вопросе в один ряд с умалишёнными, душевнобольными и «осужденными за корыстные и порочащие преступления»³⁶.

Тридцатого августа 1918 г. вышло Постановление НКЮ РСФСР о порядке проведения в жизнь Декрета об отделении Церкви от государства и школы от Церкви³⁷. Фактически это была инструкция по проведению в жизнь политики уничтожения всех религиозных обществ. Собор в ответ на эту инструкцию разработал Постановление об охране церковных святынь от кощунственного захвата и поругания³⁸.

33 Отделение Церкви от государства и школы от Церкви в Советской России. С. 135.

34 Отделение Церкви от государства и школы от Церкви в Советской России. С. 137.

35 Кукушкин Ю. С., Чистяков О. И. Очерк истории Советской Конституции. М., 1987. С. 245.

36 Там же.

37 Отделение Церкви от государства и школы от Церкви в Советской России. С. 173

38 Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 3. Протоколы Священного Собора / отв. ред. свящ. Алексей Колчери́н, А. И. Мраморнов.

Также он заявил, что «эта инструкция... явно стремится нанести смертельный удар по всем материальным возможностям развития... Церкви и служит вместе актом морального террора по отношению ко всему православному народу»³⁹.

Но даже в таких нечеловеческих условиях Церковь всё-таки стремилась выйти на какой-нибудь диалог с властью.

«Мы уверены, однако, что наш российский коммунизм... исповедуется и проводится в жизнь людьми всё же общей с нами европейской, насыщенной преданиями христианства духовной культуры. И потому мы надеемся, что Совет народных комиссаров хотя отчасти поймёт нас, когда мы в расчёте на общечеловеческую нравственность и культурность, свидетельствуем о бесчеловечном и бесцельно-жестоком насилии над народной религиозностью, проводимом в изданной Комиссариатом юстиции инструкции»⁴⁰.

Показательно в этом отношении письмо православных верующих г. Казани в СНК РСФСР об условии существования Православной Церкви в Советской России. В нём указывается, что сперва люди поверили в новую власть. Они надеялись, что комиссариат, прозвавший себя народным, будет всецело продвигать интересы народа. Появилась надежда на то, что многомиллионная православная паства наконец получит возможность «свободно и всесторонне проявить свою религиозную свободу»⁴¹.

Первое, что они отстаивали — это преподавание Закона Божия в школах и совершение в них молитвы. В запрете на это верующие видели прямое нарушение их прав, повод для недоверия к власти и существенные трудности в образовательной и государственной жизни. Второе — это право религиозных сообществ на собственность, необходимую ей для ведения своей деятельности. Относительно этого вопроса они указывали на противоречие в декрете, о котором упоминалось выше⁴².

Данный далеко не полный обзор законодательных инициатив советского правительства в деле церковно-государственных отношений, практика применения и реакция на них показывает, что декларируемое

М., 2014. С. 702–704.

39 Отделение Церкви от государства и школы от Церкви в Советской России. С. 193.

40 Там же. С. 193–194.

41 Там же. С. 582.

42 Там же.

отделение Церкви от государства в Советской России было фактически попыткой уничтожения Церкви государством. Внешняя декларация свободы совести была лишь прикрытием для попытки расправиться с тем институтом, который не боялся говорить правду. Уничтожение Церкви не удалось; несмотря на всё вероломство и могущество властей, врата вдовы не одолели созданную Христом Церковь (ср. Мф. 16, 18).

Библиография

Источники

- Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 3. Протоколы Священного Собора / отв. ред. свящ. Алексей Колчерин, А. И. Мраморнов. М.: Издательство Новоспасского монастыря, 2014.
- «Конституция Российской Федерации» (принята всенародным голосованием 12.12.1993) (ред. от 21.07.2014) // Собрание законодательства РФ, 04.08.2014, № 31, ст. 4398.
- Конституция Соединённых Штатов Америки (пер. с англ. О. А. Жидкова) // Соединённые Штаты Америки. Конституция и законодательные акты. М.: Прогресс; Универс, 1993. С. 29–49.
- Отделение Церкви от государства и школы от Церкви в Советской России. Октябрь 1917–1918 г.: Сборник документов / отв. ред. прот. Владимир Воробьёв, отв. сост. Л. Б. Милякова. М.: Издательство ПСТГУ, 2016.
- «Семейный кодекс Российской Федерации» от 29.12.1995 № 223-ФЗ // Собрание законодательства РФ, 01.01.1996, № 1, ст. 16
- Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Репринтное воспроизведение издания. М.: Издание Соборного Совета, 1918. М.: Издание Новоспасского монастыря, 1994. Вып. 2.
- Федеральный закон Российской Федерации от 26 сентября 1997 г. N125-ФЗ «О свободе совести и религиозных объединениях» // Собрание законодательства РФ, 29.09.1997, № 39, ст. 4465.

Литература

- Бердников И. С.* Новое государство в его отношении к религии // ПС. 1888. Ч. 3. С. 284–349.
- Бердников И. С.* Новое государство в его отношении к религии. Речь, произнесённая на торжественном годичном собрании КазДА 1886 г. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1888.
- Бовкало А. А.* Вениамин (Казанский), митрополит Петроградский, священномученик // ПЭ. 2004. Т. 7. С. 617–623.

- Кравецкий А. Г.* К истории Декрета об отделении Церкви от государства // 1917-й: Церковь и судьбы России. Материалы международной конференции. М.: Изд-во ПСТГУ, 2008. С. 134–140.
- Крапивин М. Ю., Макаров Ю. Н.* «Незаменим для работы в области проведения декрета отделения Церкви от государства»: документальный портрет М. В. Галкина (1885–1948) // Былые годы. Сочи: Сочинский государственный университет. 2014. № 34 (4). С. 645–650.
- Кукушкин Ю. С., Чистяков О. И.* Очерк истории Советской Конституции. М.: Политиздат, 1987.
- Кузнецов Н. С., диакон.* Церковь и государство на переломе эпох. Соборный взгляд Церкви // ПС. 2018. № 3 (10). С. 68–75.
- Лависс Э., Рамбо А.* История XIX века. Революции и национальные войны. М.: ОГИЗ, 1938. Т. 5.
- Политические партии России: история и современность / под ред. А. И. Зевелева, Ю. П. Свириденко, В. В. Шелохаева. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2000.
- Понкин И. В.* «Сломанные копья» вокруг закона Франции от 9 декабря 1905 г. о разделении Церквей и государства как отражение сути дискуссии вокруг светскости государства // Наука теории и истории государства и права в поиске новых методологических решений: Коллективная монография / отв. ред. А. А. Дорская. СПб: Астерион, 2012. С. 267–292.
- Протасов Л. Г.* Всероссийское Учредительное собрание: история рождения и гибели. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1997.
- Святитель Тихон, Патриарх Московский и всяя России / сост. А. Маркова. М.: Благовест, 2013.
- Семенова Н. С.* «Симфония» отношений Церкви и государства в истории и на современном этапе: правовой анализ // Вопросы правового и экономического развития России — преемственность и новации: сборник научных статей / колл. авторов; под ред. И. А. Кучеркова. М.: РУСАЙНС. 2016. С. 5–11.
- Соловьёв И., свящ. Соколов А.* «Первая бескровная». 100 лет Февральской революции // ЖМП. 2017. № 2. С. 54–63.
- Темниковский Е. В.* Государственное положение религии во Франции с конца прошлого столетия в связи с общим учением об отношении нового государства к религии. Опыт из области церковного права. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1898.

Separation of Church and State: How was it done in Soviet Russia

Deacon Nikita Kuznetsov

MA in Theology

Lecturer of the Department of Applied Church Disciplines,

Lawyer of the Kazan Orthodox Theological Seminary,

Postgraduate student of Moscow Theological Academy

31-a, Chelyuskina str., Kazan 420036, Russia

kuznetsovns@inbox.ru

For citation: Kuznetsov, Nikita S., deacon. "Separation of Church and State: How was it done in Soviet Russia". *Theological Herald*, vol. 33, no. 2, 2019, pp. 226–238. (In Russian). doi: 10.31802/2500-1450-2019-33-144-151

Abstract. This article is devoted to the review and analysis of state legislative acts, which introduced the principle of separation of Church and state in Soviet Russia in 1917–1918. Described are the events that accompanied the implementation of this principle, the reaction of Church authorities and ordinary believers. Legal and historical evaluation of this material shows the absolute illegality of these measures, their harmfulness and catastrophic consequences for Russia. The author researched to what extent the policy of the Bolsheviks regarding relations with the Church can be considered a realization of the principle of separation of the Church and state. The practice of other countries, which the Bolsheviks did not hesitate to refer to, shows a completely different approach to the implementation of this principle, which did not involve an attempt to completely destroy the Church as an ideological enemy. The principled position of the Local Council of the Orthodox Russian Church of 1917–1918 and His Holiness Patriarch Tikhon, in which they expressed strong condemnation of the practice of introducing this principle, prophetically pointed to the tragic consequences of these actions. Even a century later, some of the consequences are felt. To overcome them it is vital to turn to their very source.

Keywords: revolution of 1917–1918, separation of the Church and state, Holy Council of the Orthodox Russian Church, Local Council of 1917–1918, Church-state relations, legal status of the Orthodox Russian Church, Decree on the separation of Church and state and school and Church.

References

- Bovkalo, A. A. "Veniamin (Kazanskiĭ), mitropolit Petrogradskĭi, sviashchennomuchenik" ["Benjamin (Kazansky), Metropolitan of Petrograd, Holy Martyr"]. *Pravoslavnaia ěntsiklopediia [Orthodox Encyclopedia]*, vol. 7, 2004. pp. 617–623. (In Russian)
- Krapivin, M. Iu., Makarov, Iu. N. "Nezamenim dlia raboty v oblasti provedeniia dekreta otdeleniia Tserkvi ot gosudarstva": dokumental'nyi portret M. V. Galkina (1885–1948)" ["Indispensable for the Work in the Field of Carrying out the Decree of Separation of Church and State: The Documentary portrait of M. V. Galkina (1885–1948)"]. *Bylye gody [Past Years]*, vol. 34 (4), Sochinskĭi gosudarstvennyĭ universitet, 2014, pp. 645–650. (In Russian)

- Kravetskii, A. G. “K istorii Dekreta ob otdelenii Tserkvi ot gosudarstva” [“To the history of the Decree on the Separation of the Church from the State”]. *1917: Tserkov' i sud'by Rossii. Materialy mezhdunarodnoi konferentsii [1917: Church and the Fate of Russia. Materials of the International Conference]*, Moscow, PSTGU, 2008, pp. 134–140. (In Russian)
- Kuznetsov, N. S., daikon. “Tserkov' i gosudarstvo na perelome épokh. Sobornyi vzgliad Tserkvi” [“Church and State at the Turn of Epochs. Conciliar View of the Church”]. *Pravoslavnyi sobesednik [The Orthodox Interlocutor]*, vol. 3 (10), Kazan', izd-vo Sergeia Buzukina, 2018, pp. 68–75. (In Russian)
- Laviss È., Rambo A. *Istoriia XIX veka. Revoliutsii i natsional'nye voïny [The History of the Twentieth Century. Revolutions and National War]*. Vol. 5, Moscow, OGIZ, 1938. (In Russian)
- Markova, A., compilier. *Sviatitel' Tikhon, Patriarkh Moskovskii i vseia Rossii [St. Tikhon, Patriarch of Moscow and All Russia]*. Moscow, Blagovest, 2013. (In Russian)
- Ponkin, I. V. “‘Slomannye kop'ia' vokrug zakona Frantsii ot 9 dekabria 1905 g. o razdelenii Tserkvei i gosudarstva kak otrazhenie suti diskussii vokrug svetskosti gosudarstva vokrug zakona Francii ot 9 dekabrya 1905 g.” [“‘Broken Spears' Around the French Law of December 9, 1905 on the Separation of Churches and the State as a Reflection of the Essence of the Debate Around the Secularism of the State”]. *Nauka teorii i istorii gosudarstva i prava v poiske novykh metodologicheskikh reshenii [Science of Theory and History of State and Law in Search of New Methodological Solutions]*, Saint-Petersburg, Asterion, 2012, pp. 267–292. (In Russian)
- Protasov, L. G. *Vserossiiskoe Uchreditel'noe sobranie: istoriia rozhdeniia i gibeli. [All-Russian Constituent Assembly: The History of Birth and Death]*. Moscow, Rossiiskaia politicheskaia éntsiklopediia (ROSSPE`N), 1997. (In Russian)
- Semenova, N. S. “‘Simfoniia' otnosheniï Tserkvi i gosudarstva v istorii i na sovremennom étape: pravovoi analiz” [“‘Symphony' of the Relations of the Church and the State in History and at the Present Stage: Legal Analysis”]. *Voprosy pravovogo i ékonomicheskogo razvitiia Rossii — preemstvennost' i novatsii [Issues of Legal and Economic Development of Russia — Continuity and Innovations]*, edited by I. A. Kucherkov, Moscow, RUSAJNS, 2016, pp. 5–11. (In Russian).
- Solov'ëv I., sviashch., Sokolov, A. “‘Pervaia beskrovnaia'. 100 let Fevral'skoï revoliutsii” [“‘First Bloodless'. 100 Years of February Revolution”]. *ZhMP [Journal of the Moscow Patriarchate]*, no. 2, 2017, pp. 54–63. (In Russian)
- Zeveleva, A. I., Sviridenko, Iu. P., Shelokhaeva, V. V., editors. *Politicheskie partii Rossii: istoriia i sovremennost' [Political Parties of Russia: History and Modernity]*. Moscow, Rossiiskaia politicheskaia éntsiklopediia (ROSSPE`N), 2000. (In Russian)

АНТИЧНАЯ ЛИТЕРАТУРА

ОБ ОТНОСИТЕЛЬНОЙ ХРОНОЛОГИИ ДИАЛОГОВ «ЕВТИФРОН» И «ПРОТАГОР»

Роман Сергеевич Соловьёв

магистр богословия
аспирант Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
solorom@gmail.com

Для цитирования: *Соловьёв Р. С.* Об относительной хронологии диалогов «Евтифрон» и «Протагор» // Богословский вестник. 2019. Т. 33. № 2. С. 239–259. doi: 10.31802/2500-1450-2019-33-152-164

Аннотация

УДК 82-96 (17)

В статье рассматривается проблема датировки двух диалогов Платона: «Евтифрона» и «Протагора», которые традиционно относятся к числу ранних произведений автора. На основании анализа жанра, различия образа Сократа, особенностей трактовки понятия «благочестие», а также сопоставления с другими произведениями платоновского корпуса автор приходит к выводу, что исследуемые произведения не могли быть написаны одновременно, а именно: «Протагор» относится к ранним произведениям Платона, а «Евтифрон», вероятно, является поздним произведением платоновского корпуса.

Ключевые слова: древнегреческая философия, хронология диалогов Платона, диалог «Евтифрон», диалог «Протагор», диалоги в прямой драматической форме, пересказанные диалоги, благочестие.

Общепринятая хронология платоновских диалогов покоится на априорном выделении ранних сократических диалогов, на данных стилометрии, на античных анекдотах доксографов о Платоне, а также на представлении о линейном развитии философии Платона (постепенное формулирование теории идей, переход от школярских «ранних» диалогов ко всё более совершенным «средним», а затем к поздним), которое также основано на принятом в платоноведении порядке диалогов¹. Без специального внимания к хронологии диалогов, которой не интересуется большинство исследователей², сложно реконструировать платоновское учение.

Диалоги «Евтифрон» и «Протагор» регулярно помещают в одну группу так называемых сократических диалогов, в которую, кроме указанных диалогов, включаются «Лахет», «Хармид», «Лисид», «Гиппий Большой»³. Все указанные диалоги посвящены определению той или иной добродетели: «Евтифрон» — благочестия, «Лахет» — мужества, «Хармид» — здравомыслия, «Лисид» — дружбы, «Гиппий Большой» — прекрасного, и только «Протагор» посвящён определению добродетели вообще. Исходя из господствующей модели⁴, эти диалоги представляются юношескими, написанными под сильным влиянием Сократа до первой сицилийской поездки.

Мы проанализируем соотношение «Евтифрона» и «Протагора» и постараемся указать их отличия, которые не позволяют считать «Евтифрона» ранним диалогом и относить его к той же группе, что и «Протагора». В нашем анализе мы будем руководствоваться институциональным подходом⁵.

- 1 См., к примеру, порядок диалогов, принятый Г. Роскамом в главе «От Гиппия Младшего к Протагору» в книге: *Ousia dans la philosophie grecque des origines à Aristote* / ed. A. Motte, P. Somville, auteurs M.-A. Gavray, A. Lefka, D. Seron. Louvain-La-Neuve, 2008. P. 48. Как изменялось значение термина *οὐσία*, проследить не удастся, поскольку анализируются как платоновские, так и подложные диалоги.
- 2 См. свидетельство Дж Пресса о том, что мало учёных заняты вопросами редактирования и подлинности диалогов: *Пресс Дж. Постановка вопроса в платоноведении: 15 лет спустя* // Платоновский сборник. М.; СПб., 2013. Т. 1. С. 48–75.
- 3 *Ildefonce F. Platon – Protagoras* // DPA / sous la direction de R. Goulet. Paris, 2012. Т. 5а. P. 662.
- 4 Уверенность в этой модели позволяет авторам учебников по философии приходить, например, к следующим выводам: «Таким образом, в апоретических диалогах Платон тщательно разрабатывал как само свое учение, так и методологию. Безусловно, он ещё находился под влиянием Сократа, и темы, к которым он обращался, — это, в сущности, темы Сократа» (*Каратини Р. Введение в философию*. М., 2003. С. 113).
- 5 Тем самым мы следуем путём, намеченным Ю. А. Шичалиным и применяемым А. И. Золотухиной. См. статью «Институциональный подход к античным философским текстам»

Диалог «Евтифрон» обычно датируют первым десятилетием IV в.: 399–390 гг. (или 388–387 гг.)⁶. Как уже говорилось, такая ранняя датировка основывается лишь на представлении о наличии так называемых ранних сократических диалогов, выделение которых в особую группу справедливо оспаривается исследователями⁷. Прежде всего, обратим внимание на неоднородность этой группы с точки зрения жанра.

«Евтифрон», в отличие от «Протагора», диалога, пересказанного самим Сократом (как и диалоги «Хармид», «Лисид»), относится к диалогам в прямой драматической форме. Институциональный подход обращает особое внимание на жанры, в которых написаны тексты, входящие в *Corpus Platonicum*, а также связывает писательскую технику и содержание текстов Платона с изменением его аудитории⁸. Вероятно, «Протагор» стал первым опубликованным рамочным диалогом Платона, пересказанным самим Сократом. «Его появление было связано с началом регламентации школьной жизни в кружке Платона»⁹, то есть он принадлежит первому Академическому периоду (кон. 380-х — 366 г.), когда Платон писал «Государство», также рамочный диалог, пересказанный самим Сократом. «Евтифрон» же написан в прямой драматической форме, поэтому в соответствии с принимаемым нами подходом он, как и прочие диалоги в прямой драматической форме, относится к более позднему времени, когда в Академии ведутся активные внутришкольные дискуссии, ставшие благодатной почвой для написания диалогов другими членами платоновской Академии. Среди этих диалогов можно выделить связанные с работой Платона над «Законами»: к ним, кроме «Евтифрона», относятся «Алкивиад I», «Критон», «Минос»¹⁰. Если попытаться отнести эти диалоги к раннему периоду (сначала Платон пишет «Евтифрона», а потом «Протагора»),

в сборнике: *Platonica I*. С. 144–161.

6 *Dorion L.-A.* Platon, Lachès – Euthyphron / introductions et traductions inédites par L.-A. Dorion. Paris, 1997. P. 9, 190; *Brisson L.* Platon – Euthyphron // DPA / sous la direction de R. Goulet. Paris, 2012. Т. 5а. P. 661.

7 См.: *Шичалин Ю. А.* *Corpus platonicum: о некоторых направлениях его историко-филологического и историко-философского исследования* // *Platonica I: сборник статей*. М., 2018. С. 69–71.

8 Основные выводы, полученные благодаря институциональному подходу, см. в приложении: «Главные формальные, методические и содержательные тенденции платоновского творчества к переводу диалога Парменид». *Шичалин Ю. А.* Платон. Парменид / Перевод, введение, комментарии, приложение, указатель имён Ю. А. Шичалина. СПб., 2017. С. 246–254.

9 Там же. С. 250.

10 Там же. С. 253–254.

нам придётся игнорировать все переключки этой группы с более поздними текстами. Кроме того, ранний характер эленктического метода Сократа уже был поставлен под сомнение¹¹. Относя диалог «Евтифрон» к позднему периоду, мы можем предположить, что автор «Евтифрона» читал диалог «Протагор»; показать это — одна из задач этой статьи.

1. Контекст рассмотрения благочестия в «Протагоре» и «Евтифроне»

Поскольку связь названных диалогов между собой и с «Законами» очевидна, рассмотрим отношение «Евтифрона» к «Протагору», открывающему группу пересказанных диалогов. «Протагор» и «Евтифрон» объединяет прежде всего общая тема, поэтому следует установить контекст, в котором рассматривается благочестие в обоих диалогах.

Люк Бриссон справедливо отмечает сходство «Протагора» и «Государства» в обозначении главных добродетелей¹². Посмотрим на эти места подробнее. В четвертой книге «Государства» мы видим четыре добродетели идеального государства, оно σοφὴ τ' ἐστὶ καὶ ἀνδρεία καὶ σόφρων καὶ δικάια¹³. Этот список главных добродетелей связан как с частями души — разумной, яростной, вожделеющей, — так и с тремя классами государства: философами, стражами и земледельцами. Философам, которым соответствовала разумная часть души, принадлежат σοφία, ἀνδρεία, σωφροσύνη; воинам, которым соответствует яростная часть души, принадлежат ἀνδρεία, σωφροσύνη; земледельцам — вожделеющая часть души — принадлежит лишь σωφροσύνη. В «Протагоре»¹⁴ к четырем вышеназванным добродетелям добавлена

- 11 Так, в «Апологии», раннем произведении, и в более поздних диалогах, «Пир» и «Менексен», слова ἔλεγχος, ἐλέγχειν употребляются нетерминологично (аргументы см.: Шичалин Ю. А. Заметки к Платоновым Апологии, Менексену, Пиру // *Platonica I*: сборник статей. М., 2018. С. 46–52). Реконструкцию того, как диалектика спровоцировала появление эленхоса в школе Платона, а значит, и апоретических диалогов, см. в: Шичалин Ю. А. Платон. Парменид, 2017. С. 42 и далее.
- 12 *Brisson L. Les listes de vertus dans le Protagoras et dans la République // Problèmes de la Morale antique, sept études de L. Brisson et al., réunies par P. Demont. Université d'Amiens-Faculté des Lettres, Centre de Recherches sur l'Antiquité grecque et latine. Amiens (Faculté des Lettres), 1993. P. 75–92.*
- 13 *Plato. Respublica. 427e:9–10.*
- 14 *Plato. Protagoras. 349a.* «Государство», «Тимей», «Законы» — самые важные сочинения Платона, писались на протяжении долгого времени и содержат главные представления Платона, имеющие догматический характер. На их фоне и создавались прочие диалоги, представлявшие собой подготовительный материал к главным сочинениям Платона. Так, политическая проблематика «Протагора» и обсуждение добродетелей находят завершение в «Государстве».

ὁσιότης, благочестие. Здесь в контексте вопроса о возможности научить добродетели мы видим отражение спора о том, являются ли перечисленные добродетели частями единой добродетели или же пять главных добродетелей имеют некое самостоятельное существование¹⁵. Хотя вопрос о научении добродетели не получает окончательного ответа, мы видим, что добродетель есть знание, способное избирать благо¹⁶, что иллюстрируется на примере мужества — понимания страшного и нестрашного¹⁷.

Нельзя не заметить отличия в соотношении добродетели и благочестия в «Протагоре» и «Евтифроне». Если в «Протагоре» Сократ, кроме того, что не даёт определения благочестию, убеждён в тождественности благочестия и справедливости¹⁸, то в «Евтифроне» в результате долгого рассуждения Сократ и Евтифрон приходят к тому, что благочестие — часть справедливости, и это подробно аргументируется на примере соотношения стыда и страха. Как стыд — часть страха, так и благочестие — лишь часть справедливости¹⁹. Можно предположить, что наличие благочестия в числе пяти добродетелей в «Протагоре» и отсутствие его среди добродетелей в «Государстве» даёт повод для обсуждения самого благочестия, не получившего определения в «Государстве»²⁰. Этому и посвящён диалог «Евтифрон», вероятно отражающий некие школьные дискуссии о благочестии времён написания Платоном «Законов».

2. Образ Сократа в «Протагоре» и «Евтифроне»

В дальнейшем анализе мы будем исходить из того, что разница двух диалогов отражает разницу авторских позиций и свидетельствует о более позднем времени написания «Евтифрона». Эта разница видна прежде всего в том, каким авторы диалогов выводят Сократа в двух диалогах. Сократ «Протагора», вероятнее всего, выражает точку зрения, приемлемую для Платона, а в «Евтифроне» за Сократом, скорее всего,

15 *Plato. Protagoras. 349b:1–5.*

16 *Ibid. 357c.*

17 *Ibid. 358d-360d.*

18 *Ibid. 331b:1–3, 4–6, 331d:2, 333b:5–6.*

19 *Plato. Euthyphro. 12a:2.*

20 Следует заметить постоянное употребление справедливости и благочестия не только в «Государстве» (*Plato. Respublica. 363d:5–6: τοὺς δὲ ἀνοσίους ἀῖ καὶ ἀδίκους, 461a:4: οὔτε ὀσιον οὔτε δίκαιον, 479a:7 τῶν δικαίων... καὶ τῶν ὀσίων, 615d:7: δίκαιοι καὶ ὀσιοι*), но и в «Федоне» (*Plato. Phaedo. 75d:1 δικαίου καὶ ὀσίου*) и «Теэтете» (*Plato. Theaetetus. 172b:3 τοῖς δίκαιοις καὶ ἀδίκοις καὶ ὀσίοις καὶ ἀνοσίοις*).

стоит некий критик Платона. К примеру, Сократ «Евтифрона» неожиданно перенимает точку зрения, которую он оспаривал в «Протагоре». Протагор в одноимённом диалоге утверждает, что пять упоминавшихся выше добродетелей представляют собой не обозначения одной вещи, но, наоборот, за каждым из них кроется особая сущность и особое свойство, отличающее их друг от друга²¹. Сократ убеждён в противоположном²²: добродетель есть знание, позволяющее нам избирать благо. Однако в «Евтифроне» он усваивает себе означенную нами точку зрения Протагора и смело рассуждает о тождественности благочестия самому себе и полной противоположности нечестию, которое, в свою очередь, тождественно себе и имеет некоторую идею, выражающую всё нечестивое²³.

В «Евтифроне» не только Сократ принимает мнения Протагора, но и Евтифрон, несогласный с Сократом из одноименного ему диалога, соглашается с Сократом, но уже из «Протагора». Так, в результате рассуждения Сократ и Протагор приходят к тому, что благочестие, отличающееся от справедливости, тождественно нечестию. Сократ утверждает, что благочестие и справедливость или являются одним и тем же, или очень похожи друг на друга²⁴. В «Евтифроне» эту убежденность уже на практике применяет Евтифрон²⁵, преследующий своего отца за убийство подёнщика, то есть стремящийся к справедливости. Однако такое определение (благочестивое — то, что делает Евтифрон, преследуя по суду отца за убийство) не устраивает Сократа²⁶, который требует определения благочестивого не через приведение одного-двух примеров (в данном случае — справедливости), а через идею благочестивого, по которой всё благочестивое и является таковым. Более того, не справедливость является частью благочестия, а наоборот, благочестие — это часть справедливости, что Сократ иллюстрирует соотношением стыда и страха²⁷. Задача Сократа — выяснить, какой частью справедливого является благочестие²⁸. И этот вопрос вообще не ставится в «Протагоре» и, вероятнее всего, представляет собой развитие споров на тему добродетели, а никак не предшествующий

21 *Plato. Protagoras. 349b:2–5, b:6–c:2, c:4–5.*

22 *Ibid. 349b:2–3, 361a:6–b:3.*

23 *Plato. Euthyphro. 5d:1–5.*

24 *Plato. Protagoras. 331b:1–6.*

25 *Plato. Euthyphro. 5d:8–10, e:1–2.*

26 *Ibid. 6d:9–11.*

27 *Ibid. 12c:4–6.*

28 *Ibid. 12d:5–7.*

«Протагору» этап. Но это рассуждение вполне соответствует тематике первой книги «Законов», где, рассуждая о законах божественного государства, Афинянин утверждает, что законодатель в установлении законов руководствовался целокупной добродетелью, а не её частью, в противоположность современным законодателям, исследующим произвольно установленные виды добродетели²⁹. Диалог «Евтифрон» посвящён разбору благочестия — того вида, который не находит места среди четырёх основных видов божественных благ платоновских «Законов», как его не было и в «Государстве».

Сократу «Евтифрона» недостаточно отдельных примеров для определения благочестия³⁰, ему нужна идея, образец³¹ для определения чего бы то ни было. В «Протагоре» же в контексте рассуждения о знании, способном управлять человеком, Сократ вполне ограничивается примерами, что видно из того, как он предлагает определять здорового человека: посмотреть не только на лицо и руки, но и на грудь и спину³². Исходя из этого примера, Сократ и устанавливает, как Протагор относится к знанию.

Далее, в «Протагоре» Сократ апеллирует к мнению большинства и считает, что его важно учитывать для выяснения отношения мужества и добродетели³³, тогда как Протагор убеждён, что не следует учитывать мнение толпы, говорящей что попало³⁴. Если же посмотреть на сократические диалоги, то в них Сократ упрекает большинство и подвергает сомнению его компетентность хоть в каких-то вопросах. К примеру, когда Алкивиад говорит Сократу, что многие научили его справедливости, Сократ замечает, что у Алкивиادا были не очень хорошие учителя, которые не могут научить даже игре в шашки, не то что справедливости³⁵. В «Критоне»³⁶ Сократ также вторит Протагору: οὔτε γὰρ φρόνιμον οὔτε ἄφρονα δυνάτοί ποιεῖσαι, ποιοῦσι δὲ τοῦτο ὅτι ἂν τῶσσι, причём в той же формулировке. В том же диалоге большинство противопоставляется знатоку, чье мнение важнее мнения прочих³⁷. Сходное мнение видим

29 *Plato. Leges.* 630e:1–4.

30 *Plato. Euthyphro.* 6d:10–11.

31 *Ibid.* 6e:3–6.

32 *Plato. Protagoras.* 352a–b1.

33 *Ibid.* 352a:2–4.

34 *Ibid.* 353a:7–8.

35 *Plato. Alcibiades I.* 110d–e.

36 *Plato. Crito.* 44d:8–10.

37 *Ibid.* 47a:13–b:3.

в «Лакете»³⁸ и «Алкивиаде I»³⁹. В «Евтифроне» одноименный собеседник, рассуждая о вчинённом Сократу иске, говорит, среди прочего, что многие легко верят такой клевете⁴⁰. Переходя к иску Евтифрона, уже Сократ отмечает, что большинство неспособно решить, прав ли Евтифрон, это может сделать лишь тот, кто достиг подлинной мудрости⁴¹. При этом тема специалиста, знатока в «Евтифроне» подана явно в комическом освещении. Это хорошо видно из самолюбивых реплик Евтифрона, в которых он в начале диалога заявляет о своём отличии от всех прочих⁴² и исключительном знании о богах, недоступном прочим⁴³, тогда как весь диалог показывает его несостоятельность. В «Миносе», рассуждая о царе Крита, Сократ предупреждает собеседника, чтобы он не кощунствовал, как делают многие⁴⁴. Он же призывает учиться различать хороших и плохих людей, потому что божество гневается, когда порицают достойного человека.

3. Автор «Евтифрона» был читателем «Протагора»

«Протагор» и «Евтифрон» связывает большое число как смыслов, так и сюжетных параллелей, на основании которых можно утверждать, что скорее автор «Евтифрона» был читателем «Протагора», а не наоборот. Рассмотрим эти параллели.

Оба диалога начинаются с обсуждения бороды. В «Протагоре» «первый пушок» Алкивиада — это свидетельство самой прекрасной поры жизни — юности⁴⁵. Этот признак возмужалости получает совсем иную оценку у Сократа «Евтифрона»: здесь упомянут не друг Сократа, молодой и всем известный красавец Алкивиад, а также молодой, но до сих пор никому не известный Мелет с едва пробившейся бородой⁴⁶. Сократ, иронизируя, утверждает, что Мелет, разобравшись с Сократом, потом

38 *Plato. Laches.* 184d-185a, где Сократ на примере учителя гимнастики убеждает Мелесия, что доверять нужно специалисту, а не большинству.

39 *Plato. Alcibiades I.* 107-109, где Сократ упоминает восьмерых специалистов, которые разбираются в своей области лучше, чем Алкивиад.

40 *Plato. Euthyphro.* 3b:7-9.

41 *Ibid.* 4a:11-b:2.

42 *Ibid.* 4e:9-5a:2.

43 *Ibid.* 6b:5-6.

44 *Plato. Minos.* 318e:6-319a:3.

45 *Plato. Protagoras.* 309a:4-5.

46 *Plato. Euthyphro.* 2b:8-11.

весьма благодетельствует свой город⁴⁷. Последняя ремарка (ὅς γε τὸ εἰκόσς συμβῆναι...) отсылает к Алкивиаду, который также собирается, достигнув совершеннолетия, давать советы в народном собрании⁴⁸. Как видим, тот же признак — борода будущих народных советников — появляется в самом начале обоих диалогов и получает совершенно противоположные оценки.

Внимание Сократа к внешности Алкивиада — одна из черт неизменно влюблённого Сократа пересказанных диалогов. После «Теэтета» влюблённый Сократ исчезает из диалогов Платона, а из школьных диалогов в прямой драматической форме появляется только в «Алкивиаде I», где его влюблённость во взрослеющего Алкивиада, которого покинули прочие поклонники, носит совершенно условный характер, позволяющий подчеркнуть влюблённость в душу Алкивиада.

Затем и Сократ, и Протагор сообщают своим слушателям мудрость. В «Протагоре» слушатели софиста готовы платить немалые деньги, чтобы его услышать⁴⁹, и сам он считает, что вполне заслуженно берёт плату за уроки. В «Евтифроне» же Сократа, который не берёт денег за свои беседы, а наоборот, как иронично замечает Сократ, ещё и приплачивает слушателям⁵⁰, преследуют за то, что он передаёт мудрость другим⁵¹.

В обоих диалогах подчеркивается, что собеседник Сократа моложе его⁵², причём мотив ученичества Гиппократ у Протагора в ироничном смысле обыгрывается в «Евтифроне», где уже Сократ хочет поступить в ученики к знатоку благочестия⁵³. Этот мотив, в котором Сократ хочет поступить в ученики к знатоку, мы встречаем также в «Лакхете»⁵⁴ и «Меноне»⁵⁵ — диалогах определения в прямой драматической форме, посвящённых определению.

47 Ibid. 3a:3–5.

48 Plato. Alcibiades I. 106c:4–5.

49 Plato. Protagoras. 310d:6–e:2, 328b:3–5.

50 Plato. Euthyphro. 3c:7–d:2.

51 Это видно из реплики Евтифрону, которая оттеняет различие в отношении афинян к Евтифрону и Сократу: Plato. Euthyphro. 3d:5–6: Ἴσως γὰρ σὺ μὲν δοκεῖς σπάνιον σεαυτὸν παρέχειν καὶ διδάσκειν οὐκ ἐθέλειν τὴν σεαυτοῦ σοφίαν. Образ учащего чему-то Сократа не может быть согласован с «Апологией Сократа», первым произведением Платона, в котором Сократ утверждает, что никогда никого не учил (Plato. Apologia Socratis. 33b:5–8).

52 Plato. Euthyphro. 12a:4 и Plato. Protagoras. 310e:3–4.

53 Plato. Protagoras. 310e:2–3, 311b:2–4 и Plato. Euthyphro. 5a:3–4.

54 Plato. Laches. 201a:2–6.

55 Plato. Meno. 89e:6–7, 90b:3–4.

4. Сопоставление ходов рассуждений Евтифрона с Протагором и рассуждений диалогов в прямой драматической форме

Кроме сюжетных сходств и отсылок мы видим тождество ходов рассуждений.

Например, у Протагора благочестие, отличаясь от справедливости, оказывается несправедливостью, то есть нечестием⁵⁶. Такой же ход рассуждений содержится в «Евтифроне»: утверждая, что благочестиво то, что угодно богам, а нечестиво то, что не угодно, мы вынуждены заключить что одно и то же оказывается и благочестивым, и нечестивым, что абсурдно⁵⁷. При этом если в «Протагоре» благочестивое и нечестивое, наряду с прекрасным и постыдным, справедливым и несправедливым — противоположности, одних из которых следует избегать, а к другим — стремиться⁵⁸, то в «Евтифроне» Сократ не ограничивается одним обозначением противоположностей, а выясняет саму природу благочестивого и нечестивого⁵⁹.

Такое развитие тем «Протагора» видно на примере подробного разбора противоположностей, в котором собеседники пришли к выводу, что противоположные вещи имеют разные причины своего бытия⁶⁰. Указав, что существуют две противоположности безрассудству — мудрость и рассудительность, Сократ ставит Протагора в тупик: следует или отказать от принципа, по которому одно противоположно лишь одному, или от различия добродетелей (мудрости и справедливости). Установив прежде сходство благочестивого и справедливого, сейчас — мудрости и рассудительности, Сократ переходит к соотношению σοφροσύνη и ἀδικία. Однако рассуждение Сократа прерывается

56 *Plato. Protagoras. 330d.*

57 *Plato. Euthyphro. 8a:4–5, 7–8.*

58 *Plato. Protagoras. 325d:1–5.*

59 *Plato. Euthyphro. 5d:1–5.*

60 В результате разбора установлены пары противоположностей: безрассудство (ἄφροσύνη) — мудрость (σοφία) и рассудительность (σωφροσύνη), сила (ἰσχύς) — слабость (ἀσθένεια), скорость (τάχος) — медленность (βραδύτητα), прекрасное (καλόν) — безобразное (αἰσχροτόν), хорошее (ἀγαθόν) — плохое (κακόν), высокий звук (ὀξύ ἐν φωνῇ) — низкий звук (βαρύ). Учитывая, что: *Plato. Protagoras. 332c:1–2, 7–8: εἴ τι διῆ ὁσαύτως πράττεται, ὑπὸ τοῦ αὐτοῦ πράττεται, καὶ εἴ τι ἐναντίως, ὑπὸ τοῦ ἐναντίου... ἐνὶ ἑκάστῳ τῶν ἐναντίων ἐν μόνον ἐστὶν ἐναντίον καὶ οὐ πολλά,* — они вынуждены заключить, что, исходя из принятых установок, безрассудство не может быть противоположной двум вещам сразу: и мудрости, и рассудительности. Сократ предлагает отказать от различия мудрости и справедливости и выдвигает единую добродетель.

интермедией: спором о способе ведения их рассуждения, в котором, говоря о соотношении пользы и блага, Протагор выражает чёткую софистическую позицию: одно полезно одному, а другому оно же бесполезно⁶¹.

Если обратиться к «Евтифрону», то сразу бросается в глаза та же организация текста: Евтифрон первоначально утверждает, что благочестивое — то, что он делает, преследуя по суду убийцу (= справедливость). Сократа не устраивает пример благочестивого, он просит указать идею благочестивого. Тогда Евтифрон выдвигает второе определение благочестивого — это то, что угодно богам. Лишь указав, что благочестивое и нечестивое — полные противоположности, Сократ переходит к противоборству и вражде богов. Установив, что предметами споров и у людей, и у богов являются справедливое и несправедливое, прекрасное и постыдное, доброе и злое, Сократ обращает внимание на то, что один из богов считает какую-то вещь справедливой, а другой бог — несправедливой, так что вещь одновременно является и θεοφιλές, и θεομισές. Вопрос противоположностей подробно рассмотрен в «Протагоре», так что в «Евтифроне» лишь постулируются его выводы⁶², речь Протагора об относительности пользы⁶³ получает новый облик в словах Сократа о том, что одно и то же одни боги любят, а другие — ненавидят⁶⁴.

Если вернуться чуть раньше, то в рассуждении о том, что становится предметом споров богов, Сократ делает небольшое отступление и утверждает, что нельзя спорить о том, каково число предметов и какова их масса, потому что это, в отличие от справедливого/несправедливого, прекрасного/безобразного, благого/злого, легко установить посредством вычисления, измерения и взвешивания⁶⁵. Если в «Евтифроне» эта мысль — не более чем фон для основного рассуждения, то в «Протагоре»

61 Эта позиция нашла выражение и в учебниках софистов. К примеру, в *Δισσοὶ λόγοι* — анонимном произведении на дорическом диалекте, написанном в начале IV в. до н. э. В первых пяти главах автор приводит читателю множество примеров, убеждающих в неразличимости полезного и вредного, прекрасного и постыдного, справедливого и несправедливого, истинного и ложного, а также мудрости и безумия. Нельзя не заметить, что в шестой главе разбирается тот же вопрос, что и в «Протагоре»: возможность научить мудрости добродетели. Автор, не делающий определенных выводов, скорее склоняется к тому, что это возможно. Последнее издание: *Dissoi Logoi. Zweierlei Ansichten. Ein sophistischer Traktat. Text — Übersetzung — Kommentar* / ed. P. Scholz and A. Becker. Berlin; Boston, 2004.

62 *Plato. Euthyphro. 7a:6–9.*

63 *Plato. Protagoras. 334a:3–c:6.*

64 *Plato. Euthyphro. 7c:1–8a:8.*

65 *Ibid. 7b:7–11.*

это же рассуждение⁶⁶ занимает центральное место в разговоре о знании: именно знание, искусство определять большее, арифметика позволяет определять истинное положение вещей. При сходности двух эпизодов⁶⁷ нельзя не заметить его большей детализации, а также важности для всего рассуждения Протагора (доказательства важности знания, которое сильнее удовольствия).

Упомянем о ещё одной заимствованной у «Протагора» детали. Примерно в середине диалога Сократ и Протагор не могут договориться, как им дальше продолжать беседу: произносить длинные речи или кратко отвечать на вопросы⁶⁸. Отвергнув предложение Гиппия избрать судью для их речей, Сократ предлагает Протагору, чтобы он задавал вопросы самому Сократу, а Сократ, таким образом, покажет ему, как нужно отвечать на вопросы⁶⁹. Протагор с неохотой согласился. Этот довольно долгий эпизод в более кратком виде воспроизводится в диалогах времени написания «Законов». Здесь Сократ также предлагает своему собеседнику задавать ему вопросы или же отвечать на вопросы Сократа. Автор «Алкивиада» применил такое же решение, только уже в начале диалога, после того как Сократ стал убеждать Алкивиада в том, что будет ему полезен в реализации его замыслов. Сократ признаётся, что произносить длинные речи, которые привык слушать Алкивиад, не в его духе, поэтому Сократ просит его отвечать на вопросы⁷⁰. Предложение задавать вопросы повторяется в этом диалоге ещё дважды⁷¹. Такой же приём, причём с лексическим сходством (εἰ μὲν οὖν βούλει), встречаем в «Миносе», где Сократ, в ответ на длинную речь Друга, говорит, что от него ускользнул довод, поскольку он произносил его в длинной речи. Поскольку пространность речей мешает выяснению сути дела, Сократ предлагает Другу рассматривать вопрос сообща, или задавая вопросы, или отвечая на вопросы Сократа. Друг, разумеется, выбирает отвечать на вопросы⁷².

66 *Plato. Protagoras. 356d–e.*

67 В «Евтифроне» в качестве примеров выдвигаются: ἀριθμός, μείζων, βαρύς, которые устанавливаются при помощи λογισμός, μετρεῖν, ἰσθάναι; в «Протагоре» — μεγέθη, παχέα, φωναί, μήκη, περισσόων/ἄρτιον, для которых необходима ἡ μετρητικὴ τέχνη.

68 *Plato. Protagoras. 334d – 338e.*

69 *Ibid. 338c:7–d:3.*

70 *Plato. Alcibiades I. 106b:1–10.*

71 Причём наряду с возможностью изложить свою мысль в пространной речи, от чего отказывается Алкивиад (См.: *Plato. Alcibiades I. 114b:2–3, 114d:8–11*).

72 *Plato. Minos. 315e:1–6.*

В «Евтифроне» эта деталь получилась более незаметной. В результате очередного тупика в рассуждении Сократ переходит к выяснению сущности благочестивого, замечая при этом, что ἀνάγκη γὰρ τὸν ἐρώωντα τῷ ἐρωμένῳ ἀκολουθεῖν ὅπῃ ἂν ἐκεῖνος ὑπάγῃ⁷³. После этой ремарки Сократ в последний раз вопрошает Евтифрона, который не даёт положительного ответа на вопрос о сущности благочестия. В «Критоне» же сами персонифицированные Законы приглашают Сократа отвечать на вопросы, поскольку именно в его обычае пользоваться вопросами и ответами⁷⁴. Как видим, этот приём из «Протагора» получает отклик во всех означенных диалогах; но то, что в «Протагоре» послужило предметом специального обсуждения, в группе поздних диалогов отражает обыкновенный характер этой процедуры.

Сходный подход к мнению большинства мы видим в «Лакете». После речей «за» и «против» обучения бою в тяжёлом вооружении Лисимах просит Сократа стать судьёй речей Лакета и Никия. Сократ убеждает отца Аристида не доверять решению большинства, а довериться специалисту⁷⁵. Это близко к упоминавшейся в «Протагоре»⁷⁶ перебранке Сократа и Протагора о способе ведения беседы, в конце которой Гиппий предлагает выбрать третейского судью речам двух собеседников, что Сократ резко отвергает на том основании, что нельзя выбирать худшего судьёй для лучших, ведь, как он говорит, нет никого мудрее Протагора⁷⁷.

Следует отметить сходство выстраивания беседы Сократа и Гиппократ в «Протагоре»⁷⁸ и беседы о пользе благочестия для богов в «Евтифроне»⁷⁹. Сначала Сократ, привлекая примеры врача и ваятеля, хочет узнать у Гиппократ, кем тот собирается стать. Гиппократ признается, что софистом. Далее Сократ спрашивает, собирается ли Гиппократ учиться у Протагора так же, как у грамматика, кифариста и учителя гимнастики. Мы видим всё те же примеры, что и в апоретических диалогах. Сократ просит дать определение софиста, на что Гиппократ отвечает, что софист — знаток в мудрых вещах, в данном случае — в искусстве красноречия (тема знатока). Сократ требует пояснить, о чём эти речи, приводя в пример живописца и кифариста. Когда Гиппократ

73 Plato. Euthyphro. 14c:3–4.

74 Plato. Crito. 50c:7–9.

75 Plato. Laches. 184d–185a:8.

76 Plato. Protagoras. 334d – 338e.

77 Ibid. 338b–c.

78 Ibid. 311b–314c.

79 Plato. Euthyphro. 12e–15c.

не может пояснить, в каких речах сведущ софист, Сократ порицает его за то, что тот дерзает подвергнуть опасности свою душу и вверить себя софисту, хотя и не знает, кто он есть. Сразу за внушением Сократ сам подсказывает Гиппократу ответ, что софист — торговец знаниями, который не знает, что из его товаров полезно, а что вредно.

В «Евтифроне» определение благочестия как заботы о богах не устраивает Сократа. На основе примеров того, что забота делает предмет заботы лучше, Сократ подводит Евтифрона к утверждению, что забота о богах приносит им пользу и делает их лучше. Отвергнув это утверждение, Евтифрон говорит о благочестии как о служении господам. Тогда Сократ, приводя в пример врачей, кораблестроителей, строителей, военачальников и земледельцев, просит пояснить, к чему ведёт служение богам⁸⁰. Евтифрон затрудняется с ответом, утверждая лишь, что благочестие оберегает государство, а нечестие его губит. После порицания Евтифрона за то, что тот не хочет научить Сократа благочестию, Сократ подсказывает Евтифрону ответ: благочестие — искусство торговли между людьми и богами, после которого собеседники возвращаются к началу рассуждения и ни к чему не приходят. Итак, мы видим сходное строение рассуждений, обилие примеров знатоков, просьбу дать определение, порицание за неспособность дать ответ. Более того, в Евтифроне повторяется даже мотив торговли, спровоцированный Сократом и ему же самому не нравящийся⁸¹. Можно предположить, что указанный фрагмент «Протагора» стал основой для соответствующего места «Евтифрона», весьма сходного с упоминавшимися выше диалогами времени написания «Законов».

5. Более развитая терминология в «Евтифроне»

В знаменитой дилемме Евтифрона⁸² мы видим последовательное разведение понятий благочестивого (τὸ ὀσιον) и удобного богам (τὸ θεοφιλές): они оказываются противоположностями, поскольку обладают разными причинами. При всей схожести утверждения в «Евтифроне»

80 Отметим прямую параллель с «Законами». Боги в X книге «Законов» (906a) называются правителями и сравниваются с возничими, кормчими, военачальниками, врачами, земледельцами. В «Евтифроне» (13d-14a) после того, как благочестие определено как искусство служить богам, Сократ приводит те же примеры с господами, врачами, корабельными мастерами, зодчими, военачальниками и земледельцами.

81 *Plato. Euthyphro.* 14d:1–3, e:6–7, e:9.

82 *Ibid.* 10e:9–11a:6.

с протагоровским ходом мысли⁸³ бросается в глаза более развитая терминология: Евтифрон продолжает указывать Сократу не сущность (τὴν οὐσίαν) вещи, а некое претерпевание (πάθος τι). Уже само употребление этих слов в терминологическом значении никак нельзя объяснить исходя из господствующей модели. Если «Евтифрон» — ранний диалог, откуда в нем взялись понятия, сопоставимые с аристотелевскими категориями?⁸⁴ Подобная пара — οὐσία/πάθος — встречается в платоновском корпусе лишь трижды⁸⁵, причём терминологически — лишь в «Евтифроне» и «Гиппии Большем», школьном диалоге о прекрасном, написанном так же, как и «Евтифрон», в прямой драматической форме. При этом нельзя не обратить внимания на то, что слова эти принадлежат Гиппию и направлены против Сократа. Отметим сходство рассуждений в двух диалогах: Сократ задаётся вопросом, что есть прекрасное⁸⁶ (в «Евтифроне» — что есть благочестие). Его также интересуют не примеры прекрасного, а само прекрасное⁸⁷, идея (τὸ εἶδος), благодаря которой всё остальное и становится прекрасным⁸⁸ (в «Евтифроне»⁸⁹ — идея-образец благочестивого). Сократ разводит прекрасное и благо⁹⁰, так как прекрасное — причина блага, а возникающее и созидающее — разные вещи (в «Евтифроне» — сама дилемма благочестивого и любезного богам — понятий, имеющих различные причины). Наконец, сравнение прекрасного с полезным, приятным⁹¹ вполне согласуется с определениями благочестия, выдвигаемыми на протяжении диалога Евтифроном.

Слово «сущность» один раз в сходном с «Евтифроном»⁹² контексте встречается и в «Протагоре»⁹³ в рамках выяснения, кроется ли за мудростью, рассудительностью, мужеством, справедливостью и благочестием особая сущность и вещь со своим особенным свойством,

83 *Plato. Protagoras. 332c:1–4.*

84 *Aristoteles. Categoriae. 1b:25–2a:7.* Сюда же, кроме сущности и претерпевания, следует отнести просьбу Сократа указать качество (τὸ ποῖον — третью категорию) благочестивого: *Plato. Euthyphro. 5c:8–d:1.*

85 *Plato. Euthyphro. 11a:7; Plato. Philebus. 48e:2; Plato. Hippias major. 301b:8.*

86 *Plato. Hippias major. 289d.*

87 *Ibid. 287d:10–e:1.*

88 *Ibid. 289d:2–4.*

89 *Plato. Euthyphro. 10a–11b.*

90 *Plato. Hippias major. 297a.*

91 *Ibid. 297d:3–5.*

92 *Plato. Euthyphro. 11a:7–b:5.*

93 *Plato. Protagoras. 349b:4.*

или же это имена одной вещи. В «Протагоре» специально отмечается, что каждая вещь имеет собственную сущность (οὐσία) и действие (δύναμις), в «Евтифроне», как мы уже говорили, Сократ обвиняет собеседника в указании πάθος вещи, а не δύναμις (на это наводит разбор оппозиции δύναμις/πάθος в дилемме Евтифрона), а также в нежелании указать сущность вещи. Кроме того, оба эпизода сопровождаются просьбами: «скажи мне снова, с самого начала (πάλιν εἰπέ ἐξ ἀρχῆς)»⁹⁴ и: «я хочу, чтобы ты снова напомнил кое-что из того, о чем я сперва спрашивал, а кое-что мы рассмотрели бы вместе (πάλιν ἐπιθυμῶ ἐξ ἀρχῆς τὰ μὲν ἀναμνησθῆναι παρὰ σοῦ, τὰ δὲ συνδιασκέψασθαι)»⁹⁵, что наводит на мысль, что перед глазами автора «Евтифрона» был текст «Протагора»⁹⁶.

Также следует отметить различие языка двух диалогов. «Евтифрон» характеризуется более развитой терминологичностью (уже упоминавшиеся εἶδος, ἰδέα, παράδειγμα, αὐτὸ, οὐσία, πάθος). Например, в «Протагоре» παράδειγμα употребляется в бытовом значении⁹⁷, тогда как в «Евтифроне» это термин⁹⁸. Отметим также терминологичность слова ὑπόθεσις и глагола ἐντίθημι в «Евтифроне»⁹⁹. В «Протагоре» употребление ὑπόθεσις колеблется: оно употребляется и в бытовом смысле, и как термин¹⁰⁰; глагол ἐντίθημι в «Протагоре» вообще отсутствует.

Далее Сократ в «Евтифроне» спорит с неизвестным поэтом, чьё двустишие (неразлучность δέος и αἰδώς) приведено в диалоге¹⁰¹. Возможно, это отсылка к мифу, рассказанному Протагором¹⁰². Однако гораздо более убедительной кажется параллель со второй книгой «Законов»¹⁰³, где хороший законодатель устанавливает, среди прочего, законы о пирах, которые должны внушить чрезмерно выпившему «справедливый страх... божественный страх, который мы зовём совестью и стыдом (τὸν κάλλιστον διαμαχόμενον φόβον μετὰ δίκης, т. е. αἰδῶ τε καὶ αἰσχύνην θεῶν)».

Возвращаясь к «Протагору», также обратим внимание на утверждение Сократа о том, что удовольствий следует избегать (бояться), потому что в будущем они несут болезни и бедность¹⁰⁴. Эти бедность и болезнь

94 Plato. Euthyphro. 11b:2.

95 Plato. Protagoras. 349a:7–8.

96 На это же указывает формула ὅτι ποτ' εἶη (ἐστίν), которая встречается лишь в «Евтифроне» и «Протагоре»: Plato. Euthyphro. 6d:1–2 и Plato. Protagoras. 312b:7.

97 Plato. Protagoras. 326c:8 и 330b:2.

98 Plato. Euthyphro. 6e:4. Употребление вполне соответствует Plato. Respublica. VI. 484c:6, VII, 540a:9.

99 Plato. Euthyphro. 11c:4–5 и 11c:9.

100 Plato. Protagoras. 313a:1–2, 339d:2, 361b:8.

101 Plato. Euthyphro. 12a:9–10.

102 Plato. Protagoras. 322c:1–3.

103 Plato. Leges. 671c:2–d:3.

104 Plato. Protagoras. 353d:1–4.

мы видим в «Евтифроне», где Сократ разбирает утверждение поэта: «там, где страх, там и стыд (ἴνα γὰρ δέος ἔνθα καὶ αἰδώς)». В частности, разграничивая стыд и страх, он говорит следующее¹⁰⁵: «Мне не кажется, что “там, где страх, там и стыд”. Многие, думается мне, страшатся болезней, бедности и всего другого в таком же роде, страшатся, однако не стыдятся ни одной из пугающих их вещей. Далее, Протагор не хочет рассматривать мнение многих»¹⁰⁶. Эти многие появляются в Евтифроне, где боятся этих бедствий, но не стыдятся их. Наконец, в «Евтифроне» Сократ выясняет соотношение благочестивого и справедливого. В Протагоре, говоря об удовольствии, он отмечает, что разбор мнений большинства об удовольствиях поможет понять отношение мужества к прочим частям добродетели¹⁰⁷. Диалог «Евтифрон» представляет собой последующий этап выяснения этого соотношения.

«Евтифрон» упоминает о чётных (τὸ ἄρτιον)¹⁰⁸ и нечётных (τὸ περὶ-τόν)¹⁰⁹ числа, на основе которых он выстраивает соотношение страха и стыда. Эти же чётное и нечётное использует Платон в «Федоне» в четвёртом аргументе бессмертия души¹¹⁰. В «Теэтете» они упоминаются в контексте доказательства того, что истину невозможно познать исходя из текучести, необходимы умозаключения¹¹¹. В «Политике» Платон критикует способ деления людей на эллинов и варваров, утверждает, что числа лучше всего делить на чётные и нечётные¹¹². Также встречаем их в «Пармениде»¹¹³ и «Хармиде»¹¹⁴. Наконец, чётное и нечётное появляются в десятой книге «Законов», где они упоминаются в контексте разговора о самодвижущейся душе¹¹⁵. Как видим, все упоминания чётного и нечётного приходятся как на пересказанные диалоги, так и на поздние диалоги в прямой драматической форме¹¹⁶, к которым относится и «Евтифрон».

105 *Plato. Euthyphro. 12b:4–7*: Οὐ δοκεῖ μοι εἶναι “ἴνα δέος ἔνθα καὶ αἰδώς” πολλοὶ γὰρ μοι δοκοῦσι καὶ νόσους καὶ πενίας καὶ ἄλλα πολλὰ τοιαῦτα δεδιότες δεδιέναι μὲν, αἰδεῖσθαι δὲ μηδὲν ταῦτα ἃ δεδίασιν.

106 *Plato. Protagoras. 353a:7–8*.

107 *Ibid. 353b:1–3*.

108 *Plato. Euthyphro. 12d:8*.

109 *Ibid. 12c:6*.

110 *Plato. Phaedo. 104a–106c*.

111 *Plato. Theaetetus. 185d:2*.

112 *Plato. Politicus. 262e:4*.

113 *Plato. Parmenides. 160a:8*.

114 *Plato. Charmides. 166a:6–9*.

115 *Plato. Leges. 895e:1–3*.

116 О паре чётное — нечётное Сократ говорит и в «Горгии», рассуждая о красноречии, раскрывает сущность арифметики, направленной на познание чётных и нечётных чисел: *Plato. Gorgias. 451b:3–4, 454a*.

Заключение

Итак, можно подвести итог нашему исследованию и сделать вывод об отличии контекстов рассмотрения благочестия в обоих диалогах. Несмотря на то, что диалоги «Евтифрон» и «Протагор» включают в группу так называемых сократических диалогов, мы пришли к выводу о значительном отличии двух диалогов. В «Протагоре» благочестие фигурирует в наборе пяти главных добродетелей, тогда как отсутствие благочестия, не получившего определения ни в «Государстве», ни в «Законах», даёт повод для обсуждения его самого в «Евтифроне». Кроме жанровых отличий в «Евтифроне», написанном в прямой драматической форме, и «Протагоре», представляющем собой пересказанный Сократом диалог, в двух диалогах различаются образы Сократа, который в «Евтифроне» неожиданно перенимает точки зрения, которые он сам оспаривал в «Протагоре». Отличается и понимание благочестия в двух диалогах: в «Протагоре» благочестие тождественно справедливости, тогда как в «Евтифроне» Сократ приходит к выводу, что благочестие — часть справедливости, что совпадает с мнением Аристотеля. Многие детали Протагора были усвоены, причём критически, в «Евтифроне», который одновременно имеет параллели как с «Законами»¹¹⁷, так и с другими диалогами периода написания Законов. Дело в том, что Платон писал «Протагора» на фоне написания «Государства», тогда как «Евтифрон» — отражение школьных диспутов, которые велись на фоне написания «Законов»¹¹⁸. Кроме того, «Евтифрон» демонстрирует развитую терминологию, характерную для Академии после написания «Парменида», а никак не для «юноши» Платона. Указанные особенности

117 Приведём параллели «Евтифрона» и «Законов», найденные Ю. А. Шичалиным: ἐξήγηται как толкователи обрядов и законов лишь в этих двух диалогах (*Plato. Euthyphro. 4c:8, d:4, 9a:6; Plato. Leges. 759c:7, d:5, e:2, 775a:2, 828b:4, 845e:7, 865d:1, 871d:1, 873d:2, 916c:8, 958d:6, 964b:8*), прилагательные εὐδιάβολος (*Plato. Euthyphro. 3b:8–9; Plato. Leges. 944b:3*) и ὁμοτράπεζος (*Plato. Euthyphro. 4c:1; Plato. Leges. 868e:4*), глагол καινότημεῖν и отглагольное существительное τὸ καινότημον используются (ср.: *Aristoteles. Politica. 1265a:12*) только в «Евтифроне», «Законах», «Послезаконии» (*Plato. Euthyphro. 3b:6, 5a:7–8, 16a:2; Plato. Leges. 656e:2, 709a:6, 715d:1, 787b:4, c:1, 950a:1; Plato. Epinomis. 985c:8*), συνέστιος в «Евтифроне», «Законах», «VII Письме» (*Plato. Euthyphro. 4b:10–c:1; Plato. Leges. 868d:3, e:11; Plato. Epistulae. 350c:6*). См.: Шичалин Ю. А. Заметки о диалоге Платоновского корпуса «Евтифрон» // *Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2019. Т. 3. № 1. С. 18–19.*

118 Так, обвинение Евтифрона нужно рассматривать на фоне соответствующих пассажей из тех же «Законов» (*Plato. Leges. 865b:4–c:2, 865b:4–d:5; 868a:6–b:5, 871a:2–d:2, 871c:8–d:1*), которые, разумеется, обсуждались в Академии в период их написания.

диалогов позволяют предположить, что именно автор «Евтифрона» был читателем «Протагора», с которым он далеко не во всём согласен. Выявленные несообразности, в дополнение к отсутствию каких-либо оснований для ранней датировки, не позволяют относить «Евтифрона» к ранним диалогам. Это школьный диалог, автором которого является один из членов Академии, ориентировавшийся на установки платоновского «Теэтета»¹¹⁹ и далеко не во всём согласный с учителем. В следующей статье мы поместим «Евтифрона» в контекст поздних диалогов, а также проанализируем связи «Евтифрона» с ранними сочинениями активного участника школьных диспутиаций Аристотеля, что позволит установить релевантный контекст разбираемого диалога.

Библиография

Источники

- Платон*. Парменид / Перевод, введение, комментарии, приложение, указатель имен Ю. А. Шичалина. СПб.: Издательство РХГА, 2017.
- Aristoteles*. Categoriae // *Aristotelis categoriae et liber de interpretation* / ed. L. Minio-Paluello. Oxford: Clarendon Press, 1949. P. 3–45.
- Aristoteles*. Politica // *Aristotelis Politica* / ed. by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1964. P. 1–269.
- Dissoi Logoi*. Zweierlei Ansichten. Ein sophistischer Traktat. Text — Übersetzung — Kommentar / ed. P. Scholz, A. Becker. Berlin; Boston: Akademie Verlag, 2004. S. 45–93.
- Platonis Opera*. In 5 vols. Vol. 1 / ed. by J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900.

Литература

- Каратини Р.* Введение в философию. М.: Эксмо, 2003.
- Пресс Дж.* Постановка вопроса в платоноведении: 15 лет спустя // Платоновский сборник / ред. И. А. Протопопова и др., пер. А. В. Гараджа. М.; СПб.: РГГУ–РХГА, 2013. Т. 1. С. 48–75.
- Санженяков А. А.* Трактат «о добродетелях и пороках» (перевод и комментарий) // *Schole*. Философское антиковедение и классическая традиция. 2016. Т. 2. № 2. С. 754–777.
- Шичалин Ю. А.* Corpus platonicum: о некоторых направлениях его историко-филологического и историко-философского исследования // *Platonica I*: сборник статей. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2018. С. 69–95.

119 В самом начале диалога связь с «Теэтетом» подчеркнута указанием на Царский портик: в «Теэтете» Сократ туда направляется (*Plato*. Theaetetus. 210d:1–3), а в «Евтифроне» — возле него находится (*Plato*. Euthyphro. 2a:1–3).

- Шичалин Ю. А. Заметки к Платоновым Апологии, Менексену, Пиру // *Platonica I*: сборник статей. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2018. С. 43–68.
- Шичалин Ю. А. Заметки о диалоге Платоновского корпуса «Евтифрон» // *Философия. Журнал Высшей школы экономики*. 2019. Т. 3. № 1. С. 13–35.
- Brisson L. Platon — Euthyphron // *DPA* / sous la direction de R. Goulet. Paris: CNRS Éditions, 2012. Т. 5а. P. 661–669.
- Brisson L. Les listes de vertus dans le Protagoras et dans la République // *Problèmes de la Morale antique, sept études de L. Brisson et al., réunies par P. Demont*. Université d'Amiens-Faculté des Lettres, Centre de Recherches sur l'Antiquité grecque et latine. Amiens (Faculté des Lettres), 1993. P. 75–92.
- Dorion L.-A. Platon, Lachès — Euthyphron / introductions et traductions inédites par L.-A. Dorion. Paris: GF-Flammarion, 1997.
- Ildefonse F. Platon — Protagoras // *DPA* / sous la direction de R. Goulet. Paris: CNRS Éditions, 2012. Т. 5а. P. 759–771.
- «Ousia» dans la philosophie grecque des origines à Aristote. Travaux du Centre d'études aristotéliennes de l'Université de Liège / ed. A. Motte, A. Lefka, D. Seron. Louvain-La-Neuve: Peeters, 2008.

On the Relative Chronology of the Dialogues “Euthyphron” and “Protagoras”

Roman S. Solovyov

MA in Theology

PhD student in Moscow Theological Academy

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

solorom@gmail.com

For citation: Solovyov, Roman S. “On the Relative Chronology of the Dialogues ‘Euthyphron’ and ‘Protagoras’”. *Theological Herald*, vol. 33, no. 2, 2019, pp. 239–259. (In Russian). doi: 10.31802/2500-1450-2019-33-152-164

Abstract. The article discusses the problem of dating the two dialogues of Plato: “Euthyphron” and “Protagoras”, which traditionally are among the earliest works of the author. Based on the analysis of the genre, the differences in the image of Socrates, the features of the interpretation of the concept of “piety”, as well as comparison with other works of the Platonic Corpus, the author concludes that the studied works could not be written at the same time, namely: “Protagoras” refers to the early works of Plato, and “Euthyphron” is probably a late work of the Platonic Corpus.

Keywords: ancient Greek philosophy, chronology of Plato’s dialogues, dialogue “Euthyphron”, dialogue “Protagoras”, dialogues in direct dramatic form, retold dialogues, piety.

References

- Aristoteles. "Categoriae". *Aristotelis categoriae et liber de interpretatione*, edited by L. Minio-Paluello, Oxford, Clarendon Press, 1949.
- *Politica. Aristotelis Politica*, edited by W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1964.
- Brisson, L. "Les listes de vertus dans le Protagoras et dans la République" ["The Lists of Virtues in the Protagoras and in the Republic"]. *Problèmes de la Morale antique, sept études de L. Brisson et al., réunies par P. Demont [Problems of the Ancient Morale, Seven Studies of L. Brisson et al., Brought Together by P. Demont]*, Amiens (Faculté des Lettres), 1993. (In French)
- "Platon — Euthyphron". *Dictionnaire des philosophes antiques publié [Dictionary of Ancient Philosophers Publishes]*, vol. 5a, Paris, CNRS Éditions, 2012, pp. 661–669. (In French)
- Dissoi Logoi. Zweierlei Ansichten. Ein sophistischer Traktat. Text — Übersetzung — Kommentar [Dissoi Logoi. Two Views. A Sophist Tractate. Text — Translation — Comment]*. Edited by P. Scholz, A. Becker, Berlin, Boston, Akademie Verlag, 2004, pp. 45–93. (In German)
- Dorion, L.-A. *Platon, Lachès — Euthyphron*. Paris, GF-Flammarion, 1997. (In French)
- Ildefonce, F. "Platon — Protagoras", *Dictionnaire des philosophes antiques publié [Dictionary of Ancient Philosophers Publishes]*, vol. 5a, Paris: CNRS Éditions, 2012, pp. 759–771. (In French)
- Karatini, R. *Vvedenie v filosofiiu [Introduction to Philosophy]*. Moscow, Eksmo, 2003. (In Russian)
- Motte, A., et al., editors. "Ousia" dans la philosophie grecque des origines à Aristote. *Travaux du Centre d'études aristotéliennes de l'Université de Liège ["Ousia" in the Greek Philosophy of Origins to Aristotle. Works of the Aristotelian Studies Center of the University of Liège]*. Louvain-La-Neuve, Peeters, 2008. (In French)
- Plato. *Parmenid [Parmenides]*. Translated by Iu. A. Shichalin, Saint-Petersburg, Russian Christian Humanitarian Academy, 2017. (In Russian).
- Press, J. "Postanovka voprosa v platonovedenii: 15 let spustya" ["The Question in Platanoidea: 15 Years Later"]. *Platonovskii sbornik [The Platonic Collection]*, edited by I. A. Protopopova, et al., vol. 1, Moscow, Saint-Petersburg, 2013, pp. 48–75. (In Russian)
- Sanzhenakov A. A. "Traktat 'o dobrodeteliakh i porokakh' (perevod i kommentarii)" ["Treatise 'on Virtues and Vices' (Translation and Commentary)"]. *Schole. Filosofskoe antikovedenie i klassicheskaiia traditsiia [Schole. Philosophical Classics and the Classical Tradition]*, vol. 10, no. 2, 2016, pp. 754–777. (In Russian)
- Shichalin, Iu. A. "Corpus platonicum: o nekotorykh napravleniiax ego istoriko-filologicheskogo i istoriko-filosofskogo issledovaniia" ["Corpus Platonicum: on Some Directions of its Historical-Philological and Historical-Philosophical Research"]. *Platonica I: sbornik statei [Platonica I: Collection of Articles]*, Moscow, Greko-latinskii kabinet Iu. A. Shichalina, 2018, pp. 69–95. (In Russian)
- "Zametki o dialoge Platonovskogo korpusa 'Yevtifron'" ["Notes on the Euthyphro from the Corpus Platonicum"]. *Filosofia. Zhurnal Vysshei shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]*, vol. 3, no. 1. 2019, pp. 13–35. (In Russian)

АГИОГРАФИЯ

«ХОЧУ И УМЕРЕТЬ, ОТойТИ ОТ ЭТОЙ ЖИЗНИ, ПРЕБЫВАЯ В ОБЩЕНИИ С ГОСПОДОМ»

ПО ПИСЬМАМ ЕПИСКОПА
ВЕНИАМИНА (МИЛОВА)

Константин Ефимович Скурат

доктор богословия и церковной истории,
почётный профессор Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
skurat-ke@yandex.ru

Для цитирования: Скурат К. Е. «Хочу и умереть, отойти от этой жизни, пребывая в общении с Господом»: По письмам епископа Вениамина (Милова) // Богословский вестник. 2019. Т. 33. № 2. С. 260–286. doi: 10.31802/2500-1450-2019-33-165-177

Аннотация

УДК 281.93 (82.6)

Статья представляет собой первую часть публикации, раскрывающей духовный облик исповедника Русской Православной Церкви епископа Вениамина (Милова). Автор тематически подбирает фрагменты из писем владыки: о сокрушении сердца, о смирении, о терпении и стоянии в молитве, о предании себя волей Божией, то есть о непрестанной подготовке к Небесной Жизни. В итоге автору удаётся показать, что епископ Вениамин был истинным духовным подвижником, горящим любовью к Богу, и умелым духовником, направляющим своих чад на путь Божий.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, эпистолярное наследие, епископ Вениамин (Миров), исповедник, духовная жизнь, любовь к Богу, смирение.

«Я всегда писал Вам не с целью что-то надуманное сказать, а всегда под впечатлением какой-то потребности высказаться пред Вами, и не по существу Ваших желаний, а сообразно с Вашей нуждой духовной»¹.

Епископ Вениамин (Миров)

Предисловие

Письма владыки Вениамина (1897–1955 гг.) выделяются из того эпистолярного наследия, которое так или иначе прошло через мои глаза. Большинство просмотренных мною писем разных авторов не обладает содержанием, достаточным для работы над ними, поскольку в них немало тематики «на злобу дня» или того, что касается сугубо одного адресата.

У владыки Вениамина картина совершенно другого порядка: в его письмах «сиюминутное» почти отсутствует, в большинстве — всё жизненно важно, наполнено глубинами духовного мира, всё вечное и потому сегодня так же нужно, как и вчера; думаю, что и завтра их будут читать с таким же интересом, с такой же пользой.

Мне было трудно что-либо опустить, но и не хотелось переписывать так, чтобы читатель, не закончив знакомство с моим «opusом», перешёл к чтению только самих писем. Впрочем, я не обижусь, если так он и поступит. А даже, в какой-то мере, буду рад, ибо они — клад духовных ценностей, а в кладе всё прекрасно, драгоценно.

Были даже такие минуты, когда я едва не остановился из-за того, что в письмах всё важное, всё нужное и нет смысла что-то выбирать — кругом жемчужинки! Но именно это меня и привлекло!

Другое, что побудило внимательнее отнестись к письмам владыки, — это его адресаты: среди них есть люди, которых я хорошо знал.

«Хочу и умереть, отойти от этой жизни, пребывая в общении с Господом»² — такими словами заканчивается «Дневник инока» Вениамина (Милова), только что изданный Свято-Троицкой Сергиевой

1 *Вениамин (Миров), епископ. Сочинения: в 3 т. Т. 1: Дневник инока. Письма. Воспоминания. М., 2017. Т. 1. С. 204.*

Далее в ссылках на 1-й том этого издания указывается только страница; в ссылках на 2-й и 3-й тома указаны том и страница.

2 Цит. соч. С. 132.

Лаврой в трёхтомном собрании его сочинений³. Этими благодатными словами инока, впоследствии епископа, ярко высвечивается весь жизненный подвиг исповедника-епископа Вениамина, как и характер его письменных творений, неразрывно соединённых с его пребыванием с Богом, в Боге.

«Всё пережил, — сказано “От редакции”, — революцию, гражданскую войну, кровавую смуту, в результате которой Церковь обрекалась на полное уничтожение»⁴.

Родился будущий епископ Вениамин (в миру Виктор Милов) в 1897 г. в Оренбурге. В 1917 г. окончил Вятскую духовную семинарию и был направлен в Казанскую духовную академию. В 1920 г. принял монашество и вскоре, в том же году, рукоположен святителем Петром (Полянским) во иеромонаха. Высшее духовное учебное заведение окончил через два года со степенью кандидата богословия за диссертацию «Жизнь и учение преподобного Григория Синаита»⁵. В 1923 г. возведён в сан архимандрита и назначен наместником Московского Покровского монастыря. Дальше — гонения: тюрьмы, лагеря, ссылки.

В 1937 г. архимандрит Вениамин писал: «Ежедневно умираю, ожидая своей очереди (в ожидании ареста. — *Примеч. ред.*) лечения. Всё-таки, как Бог поможет, попробую погоревать с Вами вашими скорбями, которые сразу втеснились в мою душу, как свои собственные»⁶.

В 1938 г. исповедник был арестован и осуждён на восемь лет, отправлен в так называемый исправительно-трудовой лагерь Усть-вымлага в Коми АССР.

В 1946 г. освобождён, поселился в только что открытой Свято-Троицкой Сергиевой лавре. Стал преподавателем — доцентом патрологии, инспектором в Московской духовной академии.

Вот одно из свидетельств паломника того времени:

«Приехав в Лавру впервые и никого ещё там не зная, я помолился в Троицком и в ожидании всенощной присел во дворе на лавочке. Первый удар колокола. Смотрю: из патриарших покоев выходит монах. Молящиеся ринулись к нему, за ними и я подошёл к нему

3 Вениамин (Милов), епископ, 2017; в публикации используется, в основном, 1-й том, где помещены «Письма».

4 Цит. соч. С. 5.

5 Часть диссертации опубликована: Цит. соч. Т. 2. С. 285–311.

6 Цит. соч. С. 258.

под благословение. Подошёл — и внутренне ахнул: откуда он? Как мог такой человек уцелеть в годы нероновско-диоклетианского гонения на Церковь? Сквозь очки на меня смотрели пронизательные, участливые и непреклонные глаза. С этого дня я всякий раз, когда бывал в Лавре, ждал его выхода из келии. Я знал, что это инспектор Духовной семинарии архимандрит Вениамин (Миров), долго сидевший в концлагерях, во время войны возвращённый»⁷.

Учившийся в те годы в Академии, впоследствии архимандрит, известный старец Тихон (Агриков) вспоминал:

«Это был человек большой, отважной души... В нашей школе его сразу все полюбили... Весь его вид представлял настоящего подвижника, аскета... Как он служил! Как трепетно, как благоговейно!.. Голос проникновенный, возгласы ясны, слова прочувствованы. Проповедь он говорил всегда с крестом по окончании Литургии. Подняв крест над самым лицом своим... Лицо светилось каким-то тихим сиянием... Голос... слышался в каждом уголке и... в каждом сердце»⁸.

Примечательно и воспоминание жительницы Сергиева Посада (тогда Загорска) — матушки настоятеля Ильинского храма (возле Лавры) протоиерея Тихона Татьяны Борисовны Пелих, в изложении их дочери Екатерины⁹, человека мне близкого:

«В Лавре появился высокий, худой, ещё обритый, как ссыльный, монах... Обнаружив, что у него много болезней на почве долгого крайнего истощения, Татьяна Борисовна стала доставлять ему лекарства, а главное — готовить для него овощные соки, чтобы хоть как-то помочь его организму окрепнуть. (Поначалу он жил в частной квартире. — К. С.). В праздники, субботние и воскресные дни отец Вениамин служил раннюю литургию... При этом всегда говорил проповеди... Молился с особой проникновенностью и трепетом, всегда со слезами»¹⁰.

В 1948 г. архимандрит защитил диссертацию «Божественная любовь по учению Библии и Православной Церкви». Это была первая защита магистерской диссертации в восстановленной Московской духовной

7 Цит. соч. С. 21.

8 Цит. соч. С. 22.

9 В замужестве Кречетовой. † 2009 г.

10 Цит. соч. С. 23.

академии. (Помню, как я ещё в шестидесятые годы прошлого столетия с трепетом брал в руки этот священный труд, листал желтеющие, несколько помятые, страницы, с волнением читал не очень чёткий машинописный текст.)

В 1949 г. отца Вениамина сослали в Казахстан — потекли грязной рекой и старые, и новые горести, страдания, о которых и читать, и говорить трудно... Но даже в горестных условиях батюшка находит минуты и силы для создания труда «Над Библией. Библейское учение о нравственно-христианской жизни»¹¹ и составления казахско-русского словаря на 20 тысяч слов. Впрочем, батюшка, когда зашла речь об издании словаря, так отозвался о сем: «Для самолюбия словарный труд кое-что может дать, а для души — минус»¹².

В 1954 г. отец Вениамин уже на свободе — настоятель храма Святого пророка Илии в Серпухове. А 4 февраля следующего года в Патриаршем Богоявленском соборе Москвы он был хиротонисан во епископа Саратовского и Балашовского. Но это был, по первому слову¹³ самого епископа, *одинадцатый час* (ср. Мф. 20, 1–16) его жизни: через шесть месяцев (2 августа 1955 г.) исповедник-молитвенник отошёл к Небесному Архипастырю.

Вручая жезл новохиротонисаному, Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексей I произнёс: «Что я могу тебе сказать? Ты лучше меня всё знаешь...»¹⁴.

Да, владыка Вениамин знал всё, что необходимо для святого служения имеющему высокий сан. Но его, владыку, несомненно, знали и на Небе, видели его благословенный подвиг и не замедлили позвать туда, где нет печалей, а есть светлая, блаженная вечная Жизнь!

* * *

Низко кланяюсь Высокопреосвященнейшему Архиепископу Верейскому Амвросию, только что вступившему в новое высокое послушание быть ректором Московских духовных школ (после такого же послушания в Санкт-Петербургской Духовной академии и семинарии), благословившему опубликовать в очередных выпусках «Богословского вестника» одну из моих последних статей.

11 См.: Цит. соч. Т. 3. С. 5–196.

12 Цит. соч. Т. 1. С. 150.

13 Цит. соч. С. 26.

14 Цит. соч. С. 153.

Хочу выразить искреннюю благодарность заведующему библиотекой Свято-Троицкой Сергиевой лавры игумену Анастасию (Казмирчуку), который любезно подарил мне собрание сочинений епископа Вениамина.

Также благодарю и Николая Владимировича Бульчука, оказавшего мне помощь в оформлении данного труда.

Да хранит их Господь!

Письма до ссылки

1. «Известие Ваше о смерти Папы я получил»¹⁵

Открывается эпистолярное наследие епископа Вениамина двумя письмами к матери. В одном из них весьма поучительно размышление владыки об отношении к смерти: оно предельно кратко, но глубоко содержательно.

«Известие Ваше о смерти Папы я, — пишет он, — получил. Ни жалеть о его кончине не смею, поскольку он себе от болезни был в тяжесть, ни спокойно переносить этот факт тоже не могу. Всё-таки грустно, что он умер в убожестве, скудости. Это по человеческим рассуждениям, по малодушию. С точки зрения вечности всё не так. И рассуждение у могилы его должно быть с надеждой на милосердие Божие. За то, что он прошёл все трудности жизни, он останется не без милости свыше.

А Вы, Мама, не отчаивайтесь. Издали не умею ничего Вам сказать реального насчёт Вашей дальнейшей участи в жизни. Верю, что поскольку Вы много претерпели в своей жизни, покровитель вдов, Бог, не оставит Вас»¹⁶.

Дальше следуют письма, направленные одной московской благочестивой семье (имена не раскрыты). Судя по разнообразию их содержания, адресаты были (вероятно, и здравствуют — да хранит их Господь!) высокой духовной культуры, почему размышления, советы, наставления и вызывают особый интерес.

15 Цит. соч. С. 135.

16 Цит. соч. С. 135.

Многосторонность содержания писем можно сравнить с красивыми разноцветными фонарями, стоящими возле дороги и указующими путь, куда должно идти, как правильно держать направление. Их можно переставлять, поменять местами — сияние их не ослабеет, красота их не померкнет! Так и весь Благодатный Свет писем указывает самое ценное, главное, ничем не заменимое духовное сокровище для земного путника — жизнь в Боге, с Богом, постоянное общение с Ним, с Миром Горним — целенаправленное шествие к Вечности, ко Спасению.

2. «Написать... хочу лишь то, что сказал бы вам от сердца, сидя за столом у вас»¹⁷

Эта предпосылка сама по себе говорит о том, что учитель будет говорить о чём-то весьма важном и наставлять не спеша, обстоятельно, от сердца к сердцу. И действительно, епископ Вениамин прямо заявляет, что «теперь о самом главном — о душе», о подвиге, о «сокрушении сердца», о смирении в делах, о чистоте молитвы, о вверении себя в волю Божию — не переставать готовиться к Небесной Жизни... Далее владыка ведёт пространную речь на пяти страницах... Не решаясь изложить эту речь своими словами, так как опасаюсь ослабить её, допускаю только привести в сокращённом виде. Вот она:

«Да, опыты в духовном делании приводят с течением времени к вашему выводу: “Ничего не умеешь, ничего не можешь, ничего не выходит”. Это уже есть достижение великое: сознать свою ничёмость, почувствовать своё бессилие в достижениях внутренних. Приобретение такого самочувствия я уподобил бы подготовке грунта в парнике, подготовке полотна, на который будут нанесены общие контуры, потом разрисовка. Суть в том, что пишет рисунок-то в нас Сам Дух Святой. Приходит неведомая дотоле сила и начинает в нас всё переплавлять, но приходит на подготовленный лишь грунт... В бытии Бога, действующего в нас всегда, со всей любовью, со всей полнотой силы, ни на мгновение сомневаться нельзя... Когда душа ценной... упорного труда над собранностью жизни в Боге после многих бесплодных самоличных усилий перевоспитать себя издаст... звонкий крик к Богу: «Господи, если Ты не поможешь, я погиб...» — вот тогда-то и приходит на приготовленность души смирением яркий свет силы Божией, озаряет душу блаженно и упокоивает... Вся суть подвига

17 Цит. соч. С. 184.

сводится прежде всего к хранению чистоты мыслей... «Господи, благослови сказать», «научи сделать» то и, то.

Нормальным для себя должно поставить хождение во всегдашнем сокрушении сердца... На словах смиренных чувств никогда не показывайте: иначе явится новый вид гордости. Смирение надо показывать только в делах... В минуты вспышек сердечных молчать... с помощью молитвы и говорить лишь успокоившись... Если будете ходить в сокрушении сердца, тогда уже будете в силе Божией...

Вслед за чувством сокрушения... последует развёртывание картины всего в нас утончённого зла... пока человек не возненавидит себя и весь не упадёт Богопреданно в волю и судьбы попечения Божия... Если же мы не перестанем водиться самолюбием, то сами создаём тормоз в общении с Богом... Наше дело бороться за тщательность и чистоту молитвы, доброту, самообуздание, а Божие не замедлит прийти к нам...

Вероятно, сами мы в смысле наклона себя к отказу от гордости сделаем мало. Но Бог поможет... Поверьте, что и живём мы на земле из-за неготовности к небесной жизни... Задерживает нас в этом мире исключительно несломленность самолюбия.

Бог — Учитель человека. Он действиями благодати делает нас учениками Своими. Наш долг — не переставать делать требуемое жизнью и терпеливо ждать... За Богом ничто не пропадёт...

Ещё есть средство смирения себя восхитительное — это научиться во всех неприятностях видеть лишь свою болезнь и укорять одного себя...

Дорогие! В утешение ваше повторяю ещё уже сказанное выше: если и смерть застанет нас борющимися, верящими, надеющимися, любящими, хотя и несовершенно, то мы ещё не погибли. Милость Божия не оставит нас»¹⁸.

3. «Господь — всемирное Солнышко...»¹⁹

Как тепло-сыновне владыка оттеняет Промысл Божий, попечение о нас: Господь нас и греет, оживляет и указывает нам путь в Вечность Своим Божественным Светом. А нам что заповедано? Что нам надлежит делать? Слушаем благодатного учителя:

«Господь — всемирное Солнышко — да согреет всех нас теплотой Своей невидимой силы. Не падайте духом из-за всякой житейской дребедени. У нас многое неизбежно потому, что воля наша в Боге бывает лишь минутами, а после всё одна... Покой придёт, когда молиться научимся, смиряться, а главное — с верою при искушениях повергать себя пред Богом... Приznak того, что Бог с нами... — это умиление сердца»²⁰.

«Надо... верить и надеяться на то, что в известный час Господь силен до неузнаваемости всё переплавить в нас»²¹.

«Божие-то придёт, лишь бы сами мы ежедневно напрягались на неусыпную сокрушенность духа, смиренномыслие, доброту, перетерпливание и незлобие. Как появится смирение духа, так Господь и посмотрит на нас действием благодатной силы Своей. Умилимся мы — и далее захочется отворотиться от всего материального, прильёт дух ревности по Боге и Царство Божие водворится в нашем существе»²².

«Не надо терять почвы под ногами. Всё устроится... к лучшему. Господь Сам поможет... Ведь Он не только на небе, но и так близок, что мыслью сердца своего Вы касаетесь Его непостижимой светлости. С мысленным Существом вы входите в общение сердечной мыслью, почему Господь давно уж видит и всё знает, как бедное маленькое существо одного из Его созданий плачет внутренно, томится, падает в робость и хочет всё-таки в итоге быть Божией»²³.

«Продолжайте же... обращать сознание своё к Богу... смиренно, благоговейно, с верой, что слышит нас Бог и готов помогать нам»²⁴.

19 Цит. соч. С. 212.

20 Цит. соч. С. 212.

21 Цит. соч. С. 215.

22 Цит. соч. С. 214.

23 Цит. соч. С. 218.

24 Цит. соч. С. 212.

4. «Вдумчивый и глубокий взгляд на свою текущую жизнь»²⁵

Действительно, в виде совета старец-епископ представляет юноше мудрый взгляд на жизнь — на текущее и предстоящее, поддерживая важное и чрезвычайно важное, к чему должно стремиться, чего стараться достигнуть и потом крепко, «обеими руками» за это держаться!

«Образование ты своим порядком получишь. В нём приобретёшь образ мыслей для миропонимания и занятия того или иного положения в обществе. Но здесь только достижение первой половины твоей жизненной задачи.

Гораздо важнее этого и нужнее — это воспитание воли, выработка в ней самообуздания и самопонуждения на всё доброе и святое. Так как воспитанием человеческой воли заведует одна Святая Церковь с помощью своих правил христианской жизни и благодатной силы церковного богослужения и святых Таинств, то отсюда тебе крайне важно разумно и твёрдо постичь, что ты должен... сделать:

1. ... Надо... вызвать в себе, так сказать, аппетит молитвы, жажду её, умение находить в ней утешение, отдых, средство принятия от Бога силы благодатной и прикрытие от всех страстей, начиная с капризов гордости и кончая неумеренными влечениями желудка. Решительно отбрось леность к выполнению долга молитвенного дома и в церкви. Начни терпеть и терпеть молитвенные упражнения... Заметь, что молитвенный навык основной...

2. Нужен тебе... навык терпеть всё неприятное в твоей жизни, сдерживаться при влечениях к раздражению и протягивать первому нити общения с теми, кто тебе неприятен. Это — чрезвычайно важная статья жизни. Старайся ломать себя. Если одному человеку бороться, он всегда будет побеждён тем, что не захочет бороться. А если он прежде помолится Господу об успехе борьбы, тогда вытерпит все муки... и... будет увенчан от Бога славой небесной.

3. Важна... привычка быть добрым ко всем, ласковым, скромным, уважительным, приветливым, самоотверженным, готовым на услуги другим... Потянешь звено молитвы... — придут в твоё сердце и перечисленные свойства истинного благородства.

4. Необходимо ещё развивать религиозное мышление чтением духовных книг, ум держать чистым и против всяких влечений... призывать на помощь Бога...»²⁶.

И заключает:

«Позаботься о всём описанном, чтобы тебе сделаться Божиим человеком, годным для жизни вблизи Самого Бога»²⁷.

5. «Правило... мыслить»²⁸

Для того чтобы выразить это правило, можно было бы ограничиться двумя-тремя предложениями: «Без Бога нам никогда не сделаться лучше... Говорите Богу: “Господи, без Тебя я — погибшее овца. Предочисти меня к делу... Господи, благослови!”»²⁹.

Но и прочее, — здесь же сказанное владыкой, — трудно опустить:

«Возьмите себе за правило так мыслить. Ни мои речи, ни учёность, ни культурность, ни комфорт не составляют подлинной ценности. Это — ничто пред обладанием благодатию. Вне силы Божией мы — нули, люди плача, воплощение немощи. Без Бога нам никогда не сделаться лучше. В то же время наличное устройство нашего духа ужасно. Душа — буквально болячка, пламенеет вся то страстями, то требовательностью до безумия и капризов. Что же делать? Вот что: на переходе ко всякому размышлению, ко всякому делу... ко всякому разговору — мысленно от всего сердца говорите Богу: “Господи, без Тебя я — погибшее овца. Предочисти меня к делу и разговору. Господи, благослови!” Это секундное возведение души к Своему Отцу со смирением... будет всякий раз сопровождаться явно ощущаемым притоком силы Божией... Я, грешный, чувствую это на молитве. Иногда станешь молиться — душа дубовая. Ну сушь внутри убийственная! И скажу мысленно: “Господи! Вот я какой! От меня ничего и ждать доброго нельзя. Без Тебя я погиб. Но я буду призывать Тебя в помощь на каждую молитовку”. И вот как начну призывать Бога: “...Господи!.. Предочисти меня...”. Ощущаю, как искра Божия начинает пронизывать меня до слез... Господь близ и вот-вот скажет вашему сердцу: “Я — здесь!”»³⁰.

26 Цит. соч. С. 210–212.

27 Цит. соч. С. 212.

28 Цит. соч. С. 203.

29 Цит. соч. С. 203.

30 Цит. соч. С. 203.

6. «Попробуй делать для своего приближения к Богу...»³¹

Нередко в разговоре с вопрошающим человеком, думающим о смысле жизни, о её конечности, слушающим и слышащим таинственный зов своей бессмертной души или правильно оценивающим окружающую нас, а подчас и давящую нас, суету, которой, кажется, нет конца... вопрошающий задумывается, и задумывается серьёзно, что же делать, как вырваться из этого омута, как стать на путь иного порядка, стать и правильно идти к Тому, в деснице Которого вся наша жизнь и земная, и Вечная?!

В одном из писем к юноше епископ Вениамин обобщённо — «капелькой малой» — затрагивает эту тематику. Думается, что к нему могут прислушаться и взрослые, тем паче имеющие своих детей.

«Вот что... попробуй делать для своего приближения к Богу, — увещает владыка. — Каждый вечер, по приходе из школы, в промежутках между уроками, чаепитием и отдыхом, пять раз становись пред иконами в своём уголке и говори слова преподобного Макария Великого: «Господи, как Ты знаешь и как хочешь, помилуй меня. Господи! Помоги мне». По несколько поясных поклонов... или лучше земных... Старайся при этом хранить душевный мир со всеми, кушай досыта, но не объедайся. В каждое мгновение храни незлобие. Для этого сам мирись с теми, на кого имеешь неудовольствие в сердце.

Попробуй взыскать помощи себе от силы Божией через молитву. Если бы ты при этом поставил себе в закон каждый день терпеть послушание маме и папе, терпеть молча свои болезни, то действие молитвы за подвиг доброты скоро ощутил бы...

Слова молитвы произноси с полным чувством и редко. На соблюдение терпения, незлобия, доброты... обрати особое внимание...

Это ведь капелька малая, начало, сравнительно с тем, что ты можешь сделать в угождение Богу.

Господь с тобой»³².

31 Цит. соч. С. 226.

32 Цит. соч. С. 226.

7. «Следующим шагом Вашим в обращении к Богу следует полагать...»³³

Шаг за шагом владыка помаленьку, но уверенно и целенаправленно ведёт духовное чадо некими невидимыми дистанциями, очищающими его от рабства грехов, соединяющими его волю с волей Божией, указующими Вечность и приводящими в неё.

«Следующим шагом Вашим в обращении к Богу, — замечает архипастырь, — следует полагать: нахождение ревностное более ярких влияний на Вас Бога чрез святое чтение... обучение молитве... самопознание ежедневное... построение себе плана борьбы с собой в области греховных расположений...

Всё таинство искупления человека Спасителем заключается в том, чтобы (дать возможность) освободиться от рабства страстным влечениям, телесным и духовным, и вне этой связи умереть. Представьте, что Вы умерли и помещены Спасителем в сонм святых. Сродни ли будет Вашему сердцу та святая среда? Чего Вам неостанет против настроения святых? Допустите, что завтра Вас не стало на земле и Вы переселены в тот мир. С точки зрения переселенца в отечество небесное очистите свои нужды и потребности и их восполните. Между тем Господь для того и оставил Вас на земле, чтобы Вы успели проявить искренность в познании Его воли, чтобы взыскали господства духа над душой и телом и от всего существа своего полюбили имеющее встретиться с Вами в Вечности.

Когда молитесь, будьте более всего сердце и старайтесь так жить, чтобы жизнь не мешала молитве, а наталкивала на неё. Когда чувствуете, что молиться Вам не хочется, сделайте вывод: очевидно, неверно живете... Не жалейте себя в исправлении...

Ущерб от непосещения богослужения... велик. Восполняйте его посылно домашней молитвой накануне праздников и нарочитых по важности церковных дней...»³⁴.

«Молиться истинно нелегко... величайший труд. Великая должна быть и подготовка делать ради того, чтобы слова молитвы превращали

33 Цит. соч. С. 275.

34 Цит. соч. С. 275–276.

душу в свечу, спокойно пламенеющую пред Богом и сроднившуюся с запросами, выраженными в молитвенной речи»³⁵.

«Насчёт житейских Ваших обстоятельств навёртываются в сознании такие мысли: из-за работы не печальтесь. Самое важное для Вас сохранить за собой профессорское приращение... Остальное предайте в волю Божию и не унывайте... Люди везде непостоянны. Вашей же заботой должно быть одно: вложить душу в преподавание как в дело Божие и Божие послушание и быть до последнего дня учительства всецело искренним в отношении к студенчеству»³⁶.

Останавливаюсь.

Какие душевные, благодатные, чудесные указания! О, если бы их слышали все! Все педагоги!

8. Хочешь «облегчить себе будущее, встань на путь борьбы с собой»³⁷

Вот и условие, и совет вступающему в жизнь или готовящемуся вступить. Владыка ставит от его имени вопросы и тут же отвечает на них:

«Скажешь: с чем бороться? — Прежде всего со склонностью беспокоиться, с робостью пред учебными занятиями, с настойчивостью или нажимом на свои желания и, наконец, с неохотой молиться. Ты спросишь: “Я не умею и не могу наклонять себя к желаниям окружающих. Мне больно ломать себя. Что мне делать?” Отвечу: “Начни перетерпливать скуку молитвы. По крайней мере, проси Бога молитвою о научении своём терпению, послушанию, пониманию изучаемого — и тогда придёт к тебе Бог с Своей помощью в явно ощущаемом тобою изменении твоём даже на молитве. Тебе после молитвы станет легче смиряться, легче терпеть, легче учиться и легче обуздывать себя во всём”.

Усердные на молитву похожи на разогретый воск, который гнётся не ломаясь, или на раскалённое железо, поддающееся ковке. Тебе почти незаметны эти достижения путём молитвы сейчас, но после, когда возусердствуешь о молитве, будут очевидным для тебя фактом.

35 Цит. соч. С. 277.

36 Цит. соч. С. 276.

37 Цит. соч. С. 166.

Милый!.. Настоящее время твоей жизни есть годы, когда образуются добрые привычки чрез ограничение себя и противление себе. Это помни и всякий раз, как делается тебе тяжело от требований папы или мамы, утешай себя мыслью, что за строгостью их скрывается горячая любовь к тебе, которая хочет в тебе иное отсечь, а иное развить. Перевоспитание же всегда болезненно вначале, но после весьма радостно и приятно. Потерпи же, родной мой, горечи жизни. Скорбение — это временно. Господь с тобой!»³⁸.

Хочется повторить: «Это помни... Потерпи, родной... После — весьма радостно и приятно».

9. «От посещения храма остаётся... душевная мягкость... какая-то свежесть...»³⁹

Думаю, что всякий человек, не омрачивший в себе образ Божий, посетит храм Святой Православной Церкви и постояв в нём некоторое время при благоговейном совершении богослужения, почувствует в нём нечто особое, нечто возвышенное над всем земным, нечто отделяющее человека от мирской суеты, от повседневности, тем паче от явного зла... Кто из нас не испытал такого, например, простого состояния:ходишь в храм на несколько минут, затем постепенно начинаешь прибавлять и прибавлять минуты пребывания, а свои дела помаленьку откладываешь на более поздний час?.. Глядишь, отстоял почти всё богослужение... Ушёл из храма немножко, а может быть, и заметно, другим — захотелось и ещё зайти ... Объяснить такое изменение нетрудно: храм Божий — это Дом Божий, это селение Божие, здесь происходит соприкосновение с Миром Горним — Миром Иным, где нет ни печалей, ни воздыханий, но есть блаженная, светлая Жизнь. Как же не почувствовать её! Как же не вернуться опять и опять сюда!..

Эти мысли, да и многие им подобные, встают и текут одна за другой при чтении писем того, кто в своём дневнике исповедал: «Хочу и умереть, отойти от этой жизни, пребывая в общении с Господом»⁴⁰.

«Ты, милый, — с отеческой любовью обращается Преосвященный владыка к своему духовному чаду, — хорошо сделал, что на Страстной неделе походил в церковь. Теперь опытно видишь, что от посещений

38 Цит. соч. С. 166–167.

39 Цит. соч. С. 181.

40 Цит. соч. С. 132.

храма остаётся в душе «нечто», непонятное материализму, а именно остаётся душевная мягкость, растепление, какая-то свежесть и благоухание чистоты в душе. Не так после молитвы в храме клонит на нехорошее, потому что внутренне образуется сопротивляемость злу и расположение на всё доброе»⁴¹.

10. «Если молиться не будут, надежды на устойчивость... мало»⁴²

Непрестанно молитесь (1 Фес. 5, 17), — учит святой апостол Павел. Почему *непрестанно*? Да потому, что молитва, беседа (общение) с Богом, неотъемлема от духовной жизни подобно тому, как и исповедь — от покаяния.

Эту мысль епископ Вениамин выражает наглядно, поэтому и сильно, убедительно, значимо:

«На природной доброте деток и порядочности далеко не уедешь. Отрубите вы ветку от дерева. Хлорофилл древесный пока хранится в ветке — она зелена, а потом начинает желтеть. Так и детки Ваши пока ещё живут традициями семьи. А фундамент доброты им нужен чисто благодатный, приобретаемый отчасти знанием, отчасти практикой... Если молиться не будут, надежды на устойчивость их порядочности мало. Не будет у них силы отстоять семейные, благочестивые устои жизни; не может быть и ясного взгляда на конечные задачи жизни. А ведь бессмысленно жить для положения на земле и для сытости желудка — даже для умственного развития. Как это согласить с могилой, с жаждой бессмертия и с каким-то внутренним порывом к чему-то неземному, потустороннему...

Лучше всего учиться вере не по книгам, а путём простой беседы — вопросоответной. Но и книги нужны для возгревания огня любви к Богу»⁴³.

Очень важно привыкнуть — стяжать навык — поверять на молитве Спасителю все свои и скорби, и радости, открывать Ему всё-всё — «чувствовать Его», быть к Нему в «живом отношении».

41 Цит. соч. С. 181.

42 Цит. соч. С. 156.

43 Цит. соч. С. 156–157.

«Самый важный навык, знаешь, какой? — вопрошает архипастырь и отвечает: — Это привыкнуть пред невидимым Спасителем ходить, как пред живым, читать о Его жизни в Евангелии и духовных книжках, поверять Ему на молитве все свои скорби и радости, просить Его благословения на все свои дела и, главное, чувствовать Его. Для этого не небрежничай никогда в молитве. Ведь нас ожидает телесно могила, а душа пойдёт к Богу, где молитвою люди черпают счастье вечной жизни. И ты всякий раз, как истово помолишься, делаешь новый шаг, новое приближение к вечному своему счастью. Ради научения жизни вблизи Бога и в Боге ты и в церковь ходишь. Если перестанешь быть усердным к молитве, то сделаешься чужим для Бога, осиротеешь в Нём.

Ещё к чему тебе необходимо привыкнуть — это к открыванию Спасителю на молитве своих огорчений. Что ни огорчит тебя, о всем пред иконой говори Господу, Который на всяком месте присутствует, слышит и видит нас. “Господи! Помоги мне исправиться, утешь меня, спаси меня от горя!” И выскажи самое горе и нужду свою. Здесь лежит начало живого отношения к Богу. Христос с тобой»⁴⁴.

Даже соболезнование лучше всего выразить не в чём-либо ином, а в молитве:

«Вы соболезнование о домашних старайтесь носить не в форме думы, а в виде молитвы за них. Всегда говорите: “Господи! Спаси маму, брата, сестру”. Или молитесь по отдельности за каждое перечисленное лицо. Вот и отпадёт от сердца камень тяготы по ним. Останется скорбь с упованием, и придут мысли о способах действительной их поддержки»⁴⁵.

11. «Читай редко, вдумчиво...»⁴⁶

Важно не просто молиться, а, насколько это возможно, правильно. «Худая» молитва может даже увести от Бога, ибо за ней стоит иная, тёмная сила.

«Читай редко (то есть не торопясь. — К. С.), вдумчиво, понимая и чувствуя молитвенные слова, — наставляет владыка. — Вот и родится у тебя искренность полная. Среди же художественных занятий своих

44 Цит. соч. С. 205–206.

45 Цит. соч. С. 170–171.

46 Цит. соч. С. 164.

время от времени с воздыханием сердца говори: “Господи! Спаси меня” — или: “Господи! Помоги мне”. В послеобеденное время хорошо призывать Божию Матерь, говоря: “Пресвятая Богородице! Спаси нас!” Если вместо бесплодного думания взыскать сердечно означенные молитовки, то незаметно для тебя сила Божия будет проникать тебя и в твоей душе подымется какое-то приятное чувство мира, радости и веселия, а страстное всё от тебя убежит. Смотри же: в тебе холодно, и ты целый день должен подтапливать сердечную печь»⁴⁷.

Молиться надо как можно чаще. Такое творение молитвы приведёт к богатым плодам. «Окрыляет нас, — убеждает архипастырь, — тайная Божия сила, которая называется благодатью Святого Духа. Что, в самом деле, давало терпение подвижникам христианства поститься, ночи не спать за молитвой, носить вериги, стоять десятилетия на столпах, бежать от неприятностей мира сего, огорчать чувства суровым режимом? Да как раз названная сила Святого Духа. Когда она придёт к человеку, то его так и тянет к Богу ненасытно и неутомимо. Ты также получишь драгоценную эту силу, если поостережёшься хаоса в мыслях и чувствах с помощью возможно частой молитвы и, если станешь блюсти чистоту души и тела»⁴⁸.

Действительна молитва та, которая соединена с сокрушением и даже с плачем, ибо сие помогает уготовать сердце для Неба.

«Когда молитесь, — продолжает учить владыка, — не ищите никаких иных чувств, кроме сокрушения. Сначала не сможете явить Богу ничего другого, кроме выражений плача о себе. С этим плачем и ходите всегда, его ищите, ради стяжания его отказывайте себе в плотских утехах, огрубляющих тонкое духовное чувство. В плаче сопряжены действия Самого Спасителя. Оттого внутренний и внешний плач переплавляет всё греховное естество наше к небесной жизни. Одновременно с плачевным сокрушением сердца рождается в человеке живое различение злых “влияний”»⁴⁹.

И взывает:

«Не забудьте полагать суть молитвы в возжжении чувства сокрушения пред Богом. Молитесь без всяких воображений Бога, исходя из одного

47 Цит. соч. С. 164.

48 Цит. соч. С. 164–165.

49 Цит. соч. С. 286.

убеждения, что Бог внимает нам, находится, неизъяснимо как, около самого нашего сердца, пристально взирает в самые движения наших ума и сердца и готов отвечать нам. При режиме жизни чувства молитвенные сильны и Божии ответы на молитву явны»⁵⁰.

12. «При настойчивом выполнении правила... полюбишь молитвенный труд»⁵¹

Ещё не менее важное.

Молитва — это подвиг, и даже нелёгкий, особенно для начинающих. Чтобы этот подвиг укреплялся, надо правильно его начинать и верно продолжать: укреплять в себе любовь к Миру Горнему, почувствовать свою близость к нему, увидеть его своим сердцем, быть внимательным — полюбить «молитвенный труд».

На сие и обращает взор молящегося владыка-молитвенник:

«Дорогой!.. Пока ты не научишься молиться, не разработаешь и навыка владеть собой. Учись, смотри, терпеть скуку молитвы. После поймёшь всё значение единения с Богом чрез молитву. Теперь из-за невнимательности к себе ты не имеешь молитвенных переживаний. Но при настойчивом выполнении правила с возможно искренним чувством придёшь к тому, что полюбишь молитвенный труд. Надо во что бы то ни стало добиться такой любви. До тех пор, пока ты не пробил кору сердца искренним призыванием Бога, ты уподобляешь себя больному глазами, которому трудно видеть солнечный свет. Если что набедишь когда, имей мужество смиряться и восстанавливать мирные отношения»⁵².

13. «Суть исповеди...»⁵³

Святитель Московский Филарет (Дроздов) рассматривает исповедь как неотъемлемую часть таинства покаяния. Без неё таинство не может быть правильным: оно совершается над «исповедующим грехи свои»⁵⁴. От исповедующегося или кающегося святитель требует: «Сокрушение

50 Цит. соч. С. 287.

51 Цит. соч. С. 201.

52 Цит. соч. С. 201.

53 Цит. соч. С. 155.

54 См.: *Филарет (Дроздов), святитель*. Пространный Православный Катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. М., 2009. С. 90.

о грехах, намерение исправить свою жизнь, веру во Христа и надежду на Его милосердие»⁵⁵.

Епископ Вениамин, имея в виду те же требования, акцентирует внимание на сути исповеди:

«Не всякому сразу душа может открыться, да и без помощи Божией не может сокрушаться. Сокрушение — дар Святого Духа, а чистосердечие исповеди зависит от нас. Суть исповеди — это поправить гордость, которая сжимает душу и мешает ей быть откровенной. Что касается перемены на лучшее после исповеди, то она вытекает из меры нашего смирения. Когда смирения нет и нет приверженности к Богу, то никак сам не изменишься. Дальше дряблого сентиментализма не уйдёшь... Хотим мы с вами исправиться, а наступает час испытания — и все наши добрые намерения разбиваются вдребезги. Отчего? Да оттого, что мы ещё не приобрели в воле центра, устойчивости через силу благодати. Исправление вот когда настанет у нас — как только натерпимся мы своей нищетою для добра, исстрадаемся в своём бессилии измениться; и как только беззвучно, но пронзительно для Неба закричим: “Боже! Нет мне от дел моих спасения. Я без Тебя погиб. Оживи меня Твоею силою! Спаси по одной милости Твоей!” Тогда-то и приходит неизвестно откуда Божия благодать и переплавляет всю нашу греховность. Начало же спасения, безусловно, в чистой исповеди. Надо тщательно всё в себе пересмотреть в присутствии духовника, всё осудить сознательно... — и тогда половина дела сделана. Дальше должна быть борьба с собой. Без борьбы механически ничего не приходит. Благодать Божия идёт лишь по пятам наших усилий к добру и их укрепляет в душе. Без усилий и помощь не приходит. Из-за того и люди, часто неплохие, гибнут»⁵⁶.

14. «Скоро пост... Меню вам»⁵⁷

Всем нам хорошо известно свидетельство, повторяемое многими:

«Пост и молитва — два крыла, поднимающие и возносящие человека на Небо».

55 Там же. Вопрос. 350.

56 *Вениамин (Милов), епископ. Сочинения: в 3 т. Т. 1: Дневник инока. Письма. Воспоминания.* СТСЛ, 2017. С. 155–156.

57 Цит. соч. С. 168.

Преосвященнейший епископ кратко сказал о важности поста, но и в краткости обратил внимание на идеологическую и практическую стороны его:

«Идеологически и практически многое бы надо раскрыть вам. Скоро пост... Меню вам — грибное, только никогда с вермишелью, это голодно, а с картофелем и крупой. Хороша гречневая каша, горох; всякие иного рода каши допустимы. Даже сладкое что хотите делайте. Но качество пищи необходимо соблюдать в порядке Устава Церкви, хотя бы это было тяжело. Сытым можно быть и здесь. За жертву и милость Божия придёт. Без жертвы нет спасения. Вы уж кое-что начали терпеть. Дотерпите и здесь»⁵⁸.

15. «Следующая ступень — построить чёткий план своей духовной, душевной и телесной жизни»⁵⁹

Есть круг «добрых желаний», есть анализ «своего существа» — это тот шаг, который помогает познать своё бессилие. Он нужен, но за ним должно быть последующее — строение жизни духовной, душевной, «подклонение себя» крову Божьему⁶⁰.

«Духовная жизнь зовёт тебя, — наставляет учитель, — ежедневно читать утренние и вечерние молитвы, бывать в церкви, читать хоть немножко духовного, оказывать благожелательность, кому можно, делом и подогрывать себя весь день время от времени повторяющимися призываниями Бога.

Важнейший также пункт в системе духовной жизни — это побеждать свои страсти и бежать от думания о них; равно всем прощать несправедливости ради Христа.

План твоей душевной жизни таков. Душевность вмещает в себя выполнение тобою долга пред институтом и художественным твоим дарованием. Для пользы дела... разработку порядка... твоего времяпровождения под папин мудрый контроль и согласие...

Дорогой!.. Волю незаметно укрепляет незримая телесно, но ощущаемая явно сила Божия. Подклони себя под Божий кров сообразно

58 Цит. соч. С. 168–169.

59 Цит. соч. С. 188.

60 Цит. соч. С. 188–189.

написанному выше — и почувствуешь отвращение ко многому прежнему в твоей жизни и, наоборот, влечение к тому, что тебя почти не занимало...

Победить себя — выше всего...»⁶¹.

16. «Углубление смирения — единственный путь к богообщению»⁶²

О смирении говорится часто в святоотеческом богословии. Вряд ли можно назвать такого святого отца, который прошёл бы мимо него. Так или иначе, но найдётся у него и то, что есть смирение, и то, что к нему относится. Конечно, у каждого из них есть общее со всеми и есть нечто своё — в этом нетрудно увидеть и уразуметь величие сего духовного состояния, его и единство, и разнообразие.

Епископ Вениамин рассматривает смирение под призывом взять «решительный уклон в жизни на смирение».

«Вам, — пишет он, — желаю того же, чего и себе: подготовить душу к общению с силой Божией, ибо жив Господь Бог наш. Давайте возьмём решительный уклон в жизни своей на смирение. Пред всякой молитвой вспомним все личные недостатки. Кого ни встретим на жизненном пути, всегда чем-либо возвысим этого человека, а себя пред ним унизим. Скажем, например: “У него сердце хорошее, а у меня плохое” — и т. п. В молитве взыщем и единственного плода: сокрушения сердца и укорения, обвинения только себя во всём, во всех своих грехах и ошибках. Сознание и чувство необходимо нам постоянно со всею искренностью обращать к Богу. Простота сердца стоит пред Богом без действований, без образов. Сразу бывает пред Богом неописуемым, но чувствуемым явно, как некая сущность к Богообщению. Здесь — труд, но и утешение. Укоряя себя за недостатки пред сознаваемым в нас и пред нами Богом, нетрудно прийти в сокрушение сердца. А сердечное сокрушение — первый дар благодати. В благодатном сокрушении, неотступном от души, — и печаль, и тонкое утешение, чего желаю более всего вам в той же мере, как и себе»⁶³.

61 Цит. соч. С. 188–189.

62 Цит. соч. С. 180.

63 Цит. соч. С. 179–180.

17. «Храни в себе искорку Божией веры и раздувай её...»⁶⁴

Верный Божий служитель, несомненно одарённый *духом ведения* (Ис. 11, 2), глубоко проникает в душу своего духовного чада, зрит все её изгибы и даёт пастырские советы, не повелевая, а рассуждая, подчас в сослагательном виде. Это рассуждение похоже на святую беседу родного отца с сыном!

«Позволь же, — обращается “отец” к “сыну”, — отчасти истолковать тебе то, что творится с твоей душой. Ты, несомненно, очень часто чувствуешь, как из глубины сердца подымается у тебя протест против родителей и против некоторых товарищей. Иногда ты делаешься весьма требовательным и всё тебе кажется неладным. Знаешь, это отчего?.. Это происходит из-за воспаления себялюбия. А производит болезнь злой дух, пользуясь тем, что мы... молимся механически и не умеем бороться с мыслями.

Если ты, родной мой мальчик, научился бы при всяких смущениях сердца, приливах горечи и неудовольствиях говорить пред иконой в своей комнатке: “Господи! Я чувствую: злой дух искушает меня. Защити меня, Боже, успокой. Я не отступлю от Тебя, пока не удостоюсь помощи”, то, поверь, ты убедился бы скоро, что есть и сила Божия, что она успокаивает человека и что Бог милостивый всегда зрит тебя и внимает тебе...

Победить характер, порывистость ты никогда не сможешь, если не понудишь себя и днём часто подходить к иконе и открывать Господу... свои нужды и, если также вечером не приучишься молиться сознательно, с чувством, неторопливо, стоя в чувстве присутствия Божия или, по крайней мере, стоя с мыслью о Боге, взирающем на тебя невидимо.

Помни, что у тебя ещё нет в сердце ощущения силы Божией. Молись истовее, чаще — тогда и волноваться будешь меньше и постепенно приобретёшь самообладание, о котором говорил я в пожелании тебе “царственной власти над всеми движениями души”.

Храни в себе искорку Божией веры и раздувай её в пламень молитвой чувства, добротой и утаением ради Христа многих сердечных неудовольствий. Господь да благословит тебя»⁶⁵.

64 Цит. соч. С. 183.

65 Цит. соч. С. 182–183.

После такой беседы близко к сердцу становится и последняя её строка: «С любовью о Христе грешный А. В.»⁶⁶, то есть тогда ещё только архимандрит Вениамин.

18. «Борьба должна быть с помыслами уныния»⁶⁷

Здесь — в суждениях на весьма важную тему, касающуюся если не всех людей, то многих, — епископ Вениамин применяет самый верный, действенный способ: делится своим личным опытом и рекомендует адресату не торопиться в совершении поступков, применить обычное, хорошо известное «пождание обстоятельств», а главное, «вместо всяких домыслов», а тем паче уныния, положиться на волю Божию.

«Лично я, — сообщает он и утверждает, — всегда привык жить так: полагался всюду в волю Божию и, призывая на помощь Бога... не выскакивал с мест жизни без указаний Божиих, проводимых вьвявь вехами обстоятельств жизненных... Когда же не дотерпчивал и пытался по-своему устраиваться в жизни, то терпел непременно преболючие удары.

Потому и на Ваш проект... внутреннее чувство подсказало мне применение обычного приема поведения — “пождания обстоятельств”...

Теперь, если пришли дни печали, то необходимо принять их как от руки Божией. Надо поднимать очи выше людей и стоять пред правдой Божией...

Не скорбеть нам нельзя, потому что вера скорбями должна выявлять наше отношение к Богу. И скорби должны сыпаться учащённее по мере усиления веры... Когда мы сами не умеем заклать себя в жертвоприношение нашей свободы Богу, тогда Сам Бог судьбами Своими приходит нам на помощь и помогает повернуть к Нему внутреннее содержание испытанием. Потому, принимая совершающееся, вместо всяких домыслов о лучшем, скажите: “Да будет Твоя святая воля, Господи, со мною и надо мною. Покоряюсь Тебе, научи потерпеть безропотно всё, что Ты повелеваешь”. Для человека часто отрезаются на земле все пути к человеческой взаимопомощи

66 Цит. соч. С. 183.

67 Цит. соч. С. 281.

именно ради того, чтобы искушаемый человек напряг остатки веры и мужественно, с дерзновением устремился молитвою к Богу прямо, без посредств...

Среди бури Бог и просвет пошлёт, ибо у Него и утешение ближе ещё, чем суд правды. Поэтому не унывайте...

Дай, Господи, Вам, насколько то возможно и полезно, безболезненности в переживаниях»⁶⁸.

19. «Скорби... не представляют ничего удивительного»⁶⁹

Скорби не будут для нас чем-то удивительным или угнетающим и тем более подавляющим, если вспомним и осознаем, кто мы! Мы — православные христиане, а православные люди — это воины Христовы, стоящие крепко на страже: неусыпно, зорко, с терпеливой сердечной молитвой...

«Ваши скорби и прежде, и теперь, — обращается через своё духовное чадо и к нам епископ Вениамин, — не представляют ничего удивительного. Помните, что Вы — Христов воин в течение каждых суток. Ежедневно с утра мрачное облако, в коем кроется сатана, будет силиться охватить Вас... Но против искушений надо терпеливо стоять молитвой, укорением себя и удалением из дома куда-либо: в церковь, магазин или в свой сад... Наш подвиг — побеждать самих себя, не отчаиваться, не унывать при этом, не держать в себе пессимистического взгляда на всех и всё, а укорять себя пред Богом на молитве и просить чуда перерождения... Царство Божие, или действие благодати на сердце, приходит неприметным для нас образом, по слову Христову (см. Лк. 17, 20–21)».

20. «Без скорбей не проживёшь»⁷⁰

Паки и паки Преосвященный владыка, много-много перенесший скорбей и всегда остававшийся в самом близком, тёплом отношении с Господом, к подобному же мужеству призывает своих духовных чад

68 Цит. соч. С. 281–282.

69 Цит. соч. С. 207.

70 Цит. соч. С. 284.

и нас всех. Скорби нужны нам, ибо предохраняют нас от большего зла, показывают более нужное нам и ведут к Нему.

«Дорогие, — пишет архипастырь, — без скорбей не проживёшь. “Взять крест свой” — значит не только отталкивать от себя с мукой сочувствие ко всякому греху, но и принимать смиренно что Бог пошлёт неожиданного попущением Своим.

Только в ожидании горя или с наступлением его никогда не надо торопиться, не надо прятаться, а стоять прямо перед текущей жизнью, пред надвигающимися неприятностями. Что бы Господь ни послал, всё это будет не беда, а показание полезнейшего для дальнейшего земного бытия предотвращения более колких неприятностей, какие бы могли разразиться над вами. Ведь Бог, попуская нам что-либо грустное, принимает во внимание всё наше устройство применительно к его приспособлению для вечности. Поэтому ничем не обескураживайтесь...

Позвольте напомнить, что Бог являет Своё действие в человеке, когда он Богу отдаёт именно всё своё сердце и когда на Божие делание переносит весь пыл своей души. Между тем это явление богоустремлённости от сердца и ненавидит враг и всё время, до гроба, подкладывает то одну, то другую занимательную вещь... Конечно... это — мученичество незримое, но... смотрите, какой венец на земле даётся подвигу веры и страдания: эти люди в моменты напряженного самоотречения испытывают привитие к своему сердцу особой, сладкой Божественной силы... Тогда всё земное меркнет для человека и одно Божественное обнимает всё существо его»⁷¹.

Продолжение следует

Библиография

Вениамин (Миров), епископ. Сочинения: в 3 т. Т. 1: Дневник инока. Письма. Воспоминания; Т. 2: Проповеди. Статьи; Т. 3: Богословские труды. СТСЛ, 2017.

Филарет (Дроздов), святитель. Пространный Православный Катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. М.: Сибирская Благовонница, 2009.

**«I Even Want to Die, to Leave this Life,
Remain in Communion with the Lord»
(Based on the Letters of Bishop Bejamin (Milov)) Part 1**

Konstantin E. Skurat

PhD of Theology and Church History,

Honorary professor of Moscow Theological Academy

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

skurat-ke@yandex.ru

For citation: Skurat, Konstantin E. “I even want to die, to leave this life, remain in communion with the Lord’ (Based on the Letters of Bishop Bejamin (Milov)). Part 1”. *Theological Herald*, vol. 33, no. 2, 2019, pp. 260–286. (In Russian). doi: 10.31802/2500-1450-2019-33-165-177

Abstract. This article constitutes the first part of the publication, which presents a spiritual portrait of a confessor of the Russian Orthodox Church, Bishop Benjamin (Milov). The author thematically selects fragments from the hierarch’s letters: on humility of the heart, humbleness, patience and standing in prayer, and self-indulgence by the will of God, that is, constant preparation for Heavenly Life. As a result, the author manages to show that Bishop Benjamin was a true spiritual devotee, burning with love for God, and a skilled confessor, directing his children to the path of God.

Keywords: Russian Orthodox Church, epistolary heritage, Bishop Benjamin (Milov), confessor, spiritual life, love of God, humility.

РУССКАЯ ДУХОВНАЯ ЛИТЕРАТУРА

ПРОЕКТ СЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА ПО ИЗДАНИЮ НОВОГО ЖУРНАЛА «АПОЛОГЕТ»¹

Варвара Викторовна Каширина

доктор филологических наук
старший научный сотрудник Института
мировой литературы им. А. М. Горького
Российской академии наук
121069, Москва, ул. Поварская, д. 25 а
info@imli.ru

Для цитирования: *Каширина В. В.* Проект святителя Феофана Затворника по изданию нового журнала «Апологет» // Богословский вестник. 2019. Т. 33. № 2. С. 287–299. doi: 10.31802/2500-1450-2019-33-178-184

Аннотация

УДК 266.3 (281.93)

В статье рассматривается проект издания православного журнала «Апологет», предложенный святителем Феофаном в 1861 г. в письме к К. К. Зедегольму (впоследствии иеромонаху Оптиной пустыни Клименту). Святитель Феофан предложил состав редакционной коллегии, основные рубрики журнала, подробно описал методику работы редакционного коллектива. В числе ближайших соратников святителя были А. Д. и К. Д. Ушинские, С. О. Бурачок, В. И. Аскоченский, Н. В. Елагин и др. Проект по изданию журнала получил одобрение прп. Макария Оптинского. Новое издание, призванное защищать православную веру и нравственность, было особенно актуальным в эпоху ослабления цензуры и резкого увеличения периодических изданий либерально-западнического направления. Проект журнала с говорящим названием «Апологет» свидетельствовал об активной позиции святителя Феофана в области церковно-общественной жизни России второй половины XIX в., показывал его постоянную ревность о защите православия, готовность к борьбе с различными сектами и лжеучениями. К сожалению, проект по изданию журнала не был реализован.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, миссионерство, святитель Феофан Затворник, журнал «Апологет», периодика XIX в., К. К. Зедегольм, прп. Макарий Оптинский.

1 При написании данной статьи были использованы материалы из архива Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне, где ныне хранится архив святителя Феофана. Их любезно предоставили сотрудники Научно-редакционного Совета по изданию Полного собрания творений святителя Феофана, Затворника Вышенского, Издательского совета Русской Православной Церкви.

Введение

В письмах святителя Феофана, Затворника Вышенского, на протяжении многих лет упоминается о проекте издания нового журнала «Апологет», призванном противодействовать антиправославному направлению многих печатных изданий второй половины XIX в.

Предложение о новом печатном органе впервые было высказано епископом Феофаном в письме к К. К. Зедергольму от 26 октября 1861 г., когда святитель возглавлял Тамбовскую кафедру. К этому письму был приложен проект ежемесячного журнала «Апологет», составленный святителем Феофаном. Атрибуция этого письма впервые была предложена в статье протоиерея Владимира Кутикина «Письма святителя Феофана Затворника к К. К. Зедергольму»².

Адресат письма — Константин Карлович Зедергольм (1830–1878 гг.), сын немецкого пастора, принявший в 1853 г. православие в Иоанно-Предтеченском скиту Оптиной пустыни. Магистр богословия, он с 1858 г. состоял в должности чиновника особых поручений в Святейшем Синоде. Переписка конца 50-х гг. XIX в. К. К. Зедергольма с оптинским старцем Макарием (Ивановым), подробно характеризующая церковно-общественные проблемы того времени: греко-болгарский вопрос, перевод Священного Писания на русский язык, процессы секуляризации в обществе, усиление католического прозелитизма, необходимость миссионерской работы и др., — вышла отдельным изданием³. После командировки на Восток, во время которой К. К. Зедергольм посетил Иерусалим и Афон, он в 1862 г. поступил в скит Оптиной пустыни, где в 1867 г. был пострижен в монашество с именем Климент.

Знакомство святителя Феофана с К. К. Зедергольмом, который стал его единомышленником по многим вопросам, произошло в Санкт-Петербурге в период ректорства святителя в Санкт-Петербургской духовной академии (1857–1859 гг.).

1. Проект журнала «Апологет»

1. Святитель Феофан планировал противопоставить журнал «Апологет» современной ему периодике, не соответствующей православному

2 Кутикин Владимир, *прот.* Письма святителя Феофана Затворника к К. К. Зедергольму // Феофановские чтения: сб. науч. ст. Рязань, 2015. Вып. 8. С. 121–127.

3 Переписка Константина Зедергольма со старцем Макарием Оптинским (1857–1859) / сост. Г. В. Бежанидзе. М., 2013.

вероучению: «Ну уж наши журналы — просто беда... “Дух хр<истиани>-на”⁴ опять отличился... Жалеет об искоренении язычества — в статье об Иулиане Отступнике... Да куда там у вас смотрят?... Статьи “Хр<истианского> чтения” о мироздании подрывают христианство в корне. Хоть с лица земли беги. Заглавие прочитавши: “Православное обозрение”... “Дух хр<истианина>”... скажешь... Слава Тебе Господи! А прочитавши книгу, закричишь: с нами крестная сила! В сих мыслях несладких... однажды набросал я план “Апологета”... и тотчас хотел послать к вам, чтобы пустить в ход... не найдет ли сочувствия»⁵.

2. К письму был приложен «Проект на новый журнал Апологет»⁶, в котором основная цель нового издания была определена следующим образом: «... защищать веру святую и всё соприкосновенное ей от неправомыслия»⁷.

3. Для этого было необходимо «следить за всем печатаемым в России и в периодических изданиях, и в книгах и неправое обличать. Крупные, коренные лжи обличать серьёзными статьями-исследованиями. Мелочные оговорки и вздорности собирать под один обзор и оговаривать»⁸.

4. В проекте издания было предложено пять основных разделов, которые были не просто названы, но и обоснованы святителем:

- Апологетические исследования: «в роде общей апологетики в применении к нам, ныне живущим»⁹;
- Апологетический обзор литературы: «литературный сыщик»¹⁰;
- Ответы на вопросы: редакция должна предложить «смущаемым чем бы то ни было сообщать свои недоумения или предлагать вопросы»¹¹;
- История апологетическая: «святая вера с первых дней в борьбе, на неё нападали и её защищали», поэтому «назидательно знать, как всё сие было»¹²;

4 Подчеркивание сохраняем как в рукописном тексте.

5 Зедергольм К. К. (в монашестве о. Климент). Письма к разным лицам и от разных лиц. 1861–1879 // НИОР РГБ. Ф. 107. К. 6. Ед. хр. 30. Л. 31 об. — 32.

6 Там же. Л. 33–34 об.

7 Там же. Л. 33.

8 Там же. Л. 33.

9 Там же. Л. 33.

10 Там же. Л. 33.

11 Там же. Л. 33 об.

12 Там же. Л. 33 об.

- «Иностранность апологетики», так как «на Западе борьба идёт издавна открытая. Многое тамошнее небесполезно у нас. Статьи и книги против вольномыслия: у католиков против лютеран, у лютеран против католиков и др.»¹³

5. В дополнение к этим разделам святитель предлагает включить ещё и следующие: «Толкование Писаний, обзоры учения св. отцов, историю»¹⁴.

6. Журнал предполагалось издавать «под пестунством Св. Синода»¹⁵. Сотрудники редакции «разделяют между собой предметы, кто в каком сильнее»¹⁶, «читают неправости большие и малые замечают. По прочтении сходятся и решают: против сего писать исследования и что ожидать сыщiku в общий обзор... так каждый месяц»¹⁷.

7. Святитель Феофан предлагает и редакционную коллегию журнала, называя только фамилии участников, которые мы попытались атрибутировать. Редактор — Рождественский. Здесь, по всей видимости, имеется в виду Николай Фёдорович Рождественский (1802–1872 гг.), юрист, профессор Петербургского университета. Если Рождественский не даст согласия, то вторая кандидатура на пост редактора — известный литургист, магистр Санкт-Петербургской духовной академии протоиерей Григорий Сергеевич Дебольский (1808–1872 гг.).

8. В качестве сотрудников святитель Феофан предлагал кандидатуры профессора богословия и духовного писателя Михаила Измайловича Богословского (1807–1884 гг.); протоиерея Петра Иосифовича Никитского, историка Церкви иерея Константина Петровича Доброзрава (1820–1893 гг., впоследствии епископа Гермогена), иеромонаха Димитрия (Муретова), протоиерея Николая Никитича Делицына (1827–1889 гг.), а также Палесского и Архангельского.

9. «Средства: из духовно-учебных капиталов дать 6000 р. — с возвратом. Сотрудники делят дивиденд, пока он не дойдет до 30 р. за лист. Когда станет заходить за сию цифру, тогда излишек будет обращаем в уплату занятого капитала. Когда уплатится сия сумма, тогда дивиденд весь разделяется, если не сочтётся нужным составить свой фонд — на чёрный день или на какую-либо потребу. Если Св. Синод согласится повелеть, чтоб каждое благочиние выписывало по одному номеру, что, кажется, и следовало бы сделать, то журнал мог бы сразу стать

13 Там же. Л. 33 об.

14 Там же. Л. 32.

15 Там же. Л. 33 об.

16 Там же. Л. 33 об.

17 Там же. Л. 34.

на ноги и быть весьма дешёвым и след.: общедоступным. Выходить каждый месяц — от 10–15 ч. Цена 4 р. без пересылки»¹⁸.

10. Однако в этом же письме святитель высказывал и сомнение по поводу осуществления задуманного: «Сколько желательно быть такому журналу, столько сомнительно выполнение сего. Защити нас, Господи»¹⁹.

11. О необходимости возникновения нового печатного православного издания святитель Феофан писал в эпоху ослабления цензуры и резкого увеличения периодических изданий (в 1851–1855 гг. возникло 31 издание, в 1856–1860 гг. — 147). Большинство журналов отражало определенные политические взгляды, многие из них были демократического («Современник», «Русское слово») и либерально-западнического направления («Русский вестник» до 1861 г., «Отечественные записки» до 1868 г., «Библиотека для чтения», «Вестник Европы», газеты «Голос», «Санкт-Петербургские ведомости», «Сын Отечества», «Биржевые ведомости»).

12. В проповедях, сказанных святителем Феофаном в северной столице, неоднократно звучит мысль о необходимости точного соблюдения учения Православной Церкви: «Мы веруем так, как приняли от отцов наших; отцы наши уверовали так, как предал им православный Восток; Восток верует, как научен от апостолов; а апостолы научены Господом и говорили Духом Святым»²⁰.

13. С кафедры Исаакиевского собора святитель Феофан обращался к прихожанам с призывом не быть теплохладными, равнодушными, но посильно оказывать противодействие распространяющемуся неверию: «Пусть никто не оговаривается: что я как частный человек могу сделать? Ничего особенного не требуется. Будь только всякий истинным сыном Церкви, образуй себя по духу Её — и ничто противное сему духу не водворится среди нас. Если каждый отдельно не согласится слушать кое-нибудь превратное учение, как оно распространится? Если каждый отвергнет злой обычай, как он найдет себе место в обществе нашем? Если каждый неуклонно будет ходить по уставам Церкви, они будут владычествовать и во всех. Если б было так, тогда конец всем новым учениям, обычаям и нарушениям уставов Церкви: тогда если и явится кто противного духа, будет извержен вон, как мертвый член. От чего зло распространяется? Оттого, что мы сами равнодушно смотрим на него

18 Там же. Л. 34 об.

19 Там же. Л. 32.

20 Слова Санкт-Петербургской духовной академии ректора архимандрита Феофана. СПб., 1859. С. 189.

и охотно поддаёмся ему. Печатается неистинное — мы читаем и не оговариваем; вводится недобрый обычай — и мы не только не противимся тому, но охотно и сами увлекаемся им»²¹.

2. Сторонники святителя Феофана в миссионерском служении

В записке «Об опасностях, угрожающих Православной Церкви в России» К. К. Зедергольм отмечал разрушительную деятельность многих периодических изданий: «... в повременных изданиях опровергается христианская нравственность, в России находит явных защитников учение грубого материализма, отверженное и преследуемое в Германии, от допущенных, хотя потом и подавленных, клевет на Восточную Церковь и вселенских патриархов переходят к клеветам и укоризнам и на учреждения Церкви Отечественной; наконец, свободно проповедают, что в России всегда было и продолжает быть пагубным влияние Церкви Христианской — влияние, которое для приличия именуется в журналах “византийским влиянием”. Под прикрытием этого условного и всем понятного названия безнаказанно хулят Церковь»²².

Резюмируя свои наблюдения, К. К. Зедергольм горестно спрашивал:

«...к какой цели стремится вольномыслие журнальное, распространяя всюду равнодушие к вере, сомнение, неверие, безбожие в различных видах и степенях под прикрытием различных современных учений? Кто не видит, что этим постоянно подкапываются основы Церкви и государства? Вот цель всех наших противников, и к этой цели, должно сознаться, в последнее время они несколько приблизились, приблизятся ещё и ещё, если делам предоставить теперешний ход... Что если время, когда созреет плод нашего маловерия, нашего неуважения к Церкви Христовой, совпадёт с какими-либо смутными политическими и государственными обстоятельствами?»²³

В заметке о журнале «Православный собеседник», который издавался в Казанской духовной академии, К. К. Зедергольм говорит о недопустимом уровне православных изданий, которые в ряде статей не соответствуют «ни назначению, ни достоинству духовного

21 Там же. С. 200–201.

22 Переписка Константина Зедергольма со старцем Макарием Оптинским. С. 254–255.

23 Там же. С. 256.

издания»²⁴. Некоторые подобные статьи «с громким одобрением были приняты и даже перепечатаны в светских повременных изданиях, по духу и направлению своему нисколько не благоприятствующих Православной Церкви»²⁵.

Таким образом, и святитель Феофан, и К. К. Зедергольм одинаково оценивали состояние современной журналистики. В письме к прп. Макарию Оптинскому от 11 ноября 1858 г. Константин Карлович предлагает образовать особое «братство», определяя круг своих единомышленников:

«Очень много добрых людей озабочены тем, что словесность принимает гласно направление, враждебное Церкви: именно ректор Академии о. Феофан, о. Нектарий, из светских А. Д. Ушинский, брат его Константин Дмитриевич, Бурачок, Аскоченский, Елагин (Н. В.) и другие»²⁶.

В том же письме К. К. Зедергольм спрашивает совета у прп. Макария, каким образом противодействовать этим тенденциям в журналистике и литературе:

«Говорят, что с нашей стороны необходимо противодействие. В противном случае на нас за нерадение и за молчание ляжет грех, и что же будет с обществом, если безверие нигде не встретит противодействия. Но как противодействовать? Доводить до министра народного просвещения самые резкие примеры журнального кощунства и содействовать к усилению цензуры или печатно опровергать и обличать нечестивцев? Идти ли путём официальным или литературным? Или тем и другим вместе, и к каким преимущественно? На сии вопросы, занимающие многих, прошу от Вашей любви и опытности разрешение и наставление»²⁷.

Прп. Макарий заочно был знаком со святителем Феофаном через К. К. Зедергольма, который активно сотрудничал с обителью в области издательской деятельности. В 1858 г. в Оптиной пустыни вышел подготовленный им перевод на русский с латинского языка «Преподобного отца нашего Орсисия аввы Тавеннисiotского учение

24 Там же. С. 266–267.

25 Там же. С. 267.

26 Там же. С. 139.

27 Там же.

об устройении монашеского жительство»²⁸. В феврале 1859 г. К. К. Зедергольм писал старцу Макарию, что передаст святителю Феофану полученный из обители экземпляр этого издания как «истинному монаху, любителю отеческих книг»²⁹.

Предложение о создании нового журнала поддержал и старец Макарий Оптинский, который в письме к К. К. Зедергольму от 29 ноября 1858 г. отмечал: «Не мешало бы составить и журнал об обличении современных заблуждений, хоть не самостоятельный, а примкнутый к другому полезному журналу, и из этого журнала особенно важные статьи отпечатывать после и отдельными книжками»³⁰. Благословляет оптинский старец и действие указанного К. К. Зедергольмом «братства»: «пока, в чём будет можно, указанное тобою братство о Господе да противодействует злу»³¹.

Один из членов «братства», В. И. Аскоченский, в середине 1858 г. начал выпускать еженедельный журнал «Домашняя беседа». Журнал отстаивал позиции православия и народности и был направлен против атеизма, либерализма и безнравственности, а также являлся ответом созданной А. И. Герценом в 1857 г. либеральной газете «Колокол». В январе 1859 г. святитель Феофан опубликовал в журнале «Домашняя беседа» небольшую заметку «Православие и иноверие» (Из книги: «Письма о христианской жизни») ³², о самом журнале отзывался положительно, хваля его за «народный язык» ³³, и затем в течение ряда лет сотрудничал с В. И. Аскоченским.

Другой член «братства», С. О. Бурачок, известный публицист середины XIX в., в 1840–1845 гг. в Санкт-Петербурге издавал журнал «Маяк современного просвещения и образованности. Труды учёных и литераторов русских и иностранных», который, по замечанию *протоиерея* Николая Никитича Делицына, был «страшным разладом» ³⁴ среди других журналов из-за своего православного и патриотического направления.

28 Преподобного отца нашего Орсисия аввы Тавеннисийского учение об устройении монашеского жительство. М., 1858.

29 Переписка Константина Зедергольма со старцем Макарием Оптинским. С. 194.

30 Там же. С. 147.

31 Там же. С. 147.

32 Слова Санкт-Петербургской духовной академии ректора архимандрита Феофана. СПб., 1859. С. 17–18.

33 Переписка Константина Зедергольма со старцем Макарием Оптинским. С. 140.

34 Слово, сказанное протоиереем Благовещенской церкви Н. Н. Делицыным при погребении генерал-лейтенанта Степана Онисимовича Бурачка. СПб., 1877. С. 5.

3. Пометы святителя Феофана на полях рукописи С. О. Бурачка

В середине XIX в. С. О. Бурачок составил рукопись «Ключ к Восточному вопросу», которая сохранилась в двух списках: в фонде Свято-Пантелеимонова монастыря³⁵ 1850 г. с многочисленными пометами-автографами святителя Феофана и в собрании рукописных книг Леонида (Кавелина) в рукописном фонде НИОР РГБ³⁶ с пометой на обороте обложки, что она происходит «Из рукописей архимандрита Моисея» (список после 1855 г.).

Пометы на полях рукописи, сделанные святителем Феофаном, позволяют реконструировать его взгляды по многим церковно-общественным вопросам. В заключительной XII главе рукописи под названием: «Дипломатические лживые фразы, связывавшие Россию на пути её призвания. Необходимость для России навеки разойтись с латинством: в дипломатических сношениях, в образе мыслей, жизни, одежды, воспитания. Ключ к Восточному вопросу — Церковь Православная. Наше латинство в литературе, в писательстве, в меценатстве, бродяжной художественности, в народном просвещении, воспитании и в самом управлении церковном. Патриарх. Св. Синод. Заключение» — святителем Феофаном сделаны пометы на полях, позволяющие характеризовать его взгляды в области литературы и искусства. Вертикальной линией святитель отмечает мысли автора, которые ему оказываются наиболее близки. Во-первых, это инородный характер культуры, который активно насаждается в России: «Но как для этого захотели прорубить в Европу окно, то в это окно и стало наметать нам прежде всего всякую латинскую пыль и сор. По своей невидальщине мы всё это принимали за чистое золото, нектар и манну и в детском ослеплении побросали было своё Божественное золото, свою живую воду, свою небесную манну. Стали домогаться, как верховного блага, — походить на латинян, даже их безбородием и неблагопристойностью кафтанов, ассамблейною, т. е. бродяжною, уличною и площадною жизнью, разоряющую целость и святыню семейства, а прежде всего их благовидным безбожием и растлением жизни»³⁷.

35 Ключ к Восточному вопросу // БРПМ. Ф. свт. Феофана (Говорова). Оп. 24. № 33124.

36 Ключ к Восточному вопросу // НИОР РГБ. Ф. 557. Ед. хр. 12.

37 Ключ к Восточному вопросу // БРПМ. Ф. свт. Феофана (Говорова). Оп. 24. Док. № 33124. Л. 50 об.

Во-вторых, развитие пагубных тенденций, противных православию, в области культуры и литературы: «сатира, эпиграмма; любовные интриги, пустословие, злословие; пагуба времени, чистоты, чувства; гаерство — всё было и есть противно православию»³⁸.

Чтобы избежать нравственного и культурного разложения, «России нужно только навеки разойтись с латинством, с его цивилизацией, гуманством, филантропией, литературой, философией, эстетичностью — с его растленной жизнью и возвратиться всем сердцем к жизни русской, церковной, блаженной, плодотворной»³⁹.

4. Святитель Феофан об издании журнала «Апологет» в письмах 60–90-х годов

В мае 1859 г. архимандрит Феофан получил назначение возглавить Тамбовскую кафедру с возведением в сан епископа. На своих будущих местах архиерейского служения в Тамбове (1859–1863 гг.) и Владимире (1863–1866 гг.) святитель основал и активно участвовал в издании Тамбовских и Владимирских епархиальных ведомостей.

Из Тамбова он писал Н. В. Елагину, духовному писателю, чиновнику особых поручений при Главном управлении цензуры, которого К. К. Зедергольм также причислял к их братству: «Следовало у вас там завести целое общество апологетов. И писать, и писать»⁴⁰.

В 1866 г. святитель Феофан удалился в Вышенскую пустынь, с 1873 г. жил в полном затворе.

К мысли об издании особого журнала по защите православия святитель Феофан возвращается в 1875 г., отмечая в письме к Н. В. Елагину: «Хорошо, когда бы Бог помог завести этот журнальчик. На Западе со времени возрождения языческого мудрования (языческие классики) много появлялось неверов всех родов. Против них писали. Этих писаний целая библиотека. Аббат Migne издал их в 20 книгах обычного ему формата. Приходит на мысль сделать пересмотр этих книг с извлечением всего пригожего для нас. Но куда девать извлечение? Журналы наши какие-то мудреные-мудреные. Господи, помилуй нас!»⁴¹

38 Там же. Л. 55 об.

39 Там же. Л. 49 об.

40 Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника: собр. писем: в 8 вып. Печоры; М., 1994. Вып. VII. С. 19.

41 Там же. Вып. VII. С. 66–67.

Видя распространение в обществе нигилизма, пашковщины, толстовства, в 1885 г. святитель Феофан из вышенского затвора вновь пишет Н. В. Елагину: «Помню, что у меня вертелся в голове план “Апологета”... Что же, доброе дело издавать “Апологета”... Но редактора надо избрать быстроглазого, немногоречивого, но словом как стрелюю разящего»⁴².

Заключение

Проект святителя Феофана по изданию журнала «Апологет» так и не был реализован, хотя святитель писал об этом в течение нескольких десятилетий. Духовное писательство святитель рассматривал как служение Русской Православной Церкви, отмечая, что «писать — это служба Церкви... нужная»⁴³.

Проект журнала с говорящим названием «Апологет» свидетельствовал об активной позиции святителя Феофана в области церковно-общественной жизни России второй половины XIX в., показывая его постоянную ревность о защите православия, готовность к борьбе с различными сектами и лжеучениями. «Протоиерей Георгий Флоровский в своём труде “Пути русского богословия” (1937 г.), который он называл “опытом по истории русской мысли”⁴⁴, отмечал: “Из своего затвора Феофан очень внимательно и беспокожно следил за внешней жизнью Церкви. Его очень смущало молчание и какое-то бездействие духовных властей. Он боялся: ‘того и гляди, что вера испарится’, и в обществе, и в народе; ‘попы всюду спят’. ‘Через поколение, много через два иссякнет наше православие’... И он недоумевал, почему другие не тревожатся и не смущаются вместе с ним”»⁴⁵.

Библиография

Архивные материалы

Зедергольм К. К. (в монастыре Климент). Письма к разным лицам и от разных лиц // НИОР РГБ. Ф. 107. К. 6. Ед. хр. 30.

Ключ к Восточному вопросу // БРПМ. Ф. свт. Феофана (Говорова). Оп. 24. № 33124.

Ключ к Восточному вопросу // НИОР РГБ. Ф. 557. Ед. хр. 12.

42 Там же. Вып. VII. С. 185.

43 Там же. Вып. II. С. 11.

44 *Георгий (Флоровский), прот.* Пути русского богословия. Париж, 1983. (Репр.: Париж, 1937). С. XV.

45 Там же. С. 397–398.

Источники

- Переписка Константина Зедергольма со старцем Макарием Оптинским (1857–1859) / сост. Г. В. Бежанидзе. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013.
- Слова Санкт-Петербургской духовной академии ректора архимандрита Феофана. СПб.: тип. Гл. штаба Его Имп. Величества по военно-учеб. заведениям, 1859.
- Слово, сказанное протоиереем Благовещенской церкви Н. Н. Делицыным при погребении генерал-лейтенанта Степана Онисимовича Бурачка. СПб.: тип. Морского министерства, 1877.
- Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника: собр. писем: в 8 вып. Печоры: изд. Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря; М.: Паломник, 1994.
- Феофан, архим. Православие и иноверие: Из книги: «Письма о христианской жизни» // Домашняя беседа. 1859. Вып. 3. 17 января. С. 17–18.

Литература

- Георгий (Флоровский), прот. Пути русского богословия. Париж: YMCA-PRESS, 1983 (Репр.: Париж, 1937).
- Кутикин Владимир, прот. Письма святителя Феофана Затворника к К. К. Зедергольму // Феофановские чтения: сб. науч. ст. Рязань, 2015. Вып. 8. С. 121–127.
- Преподобного отца нашего Орсисия аввы Тавеннисийского учение об устройении монашеского жительства. М.: Рус. хронографъ, 1858.

St. Theophanes the Recluse' Project to Publish a New Journal «The Apologist»

Varvara V. Kashirina

PhD of Philosophy

Head researcher at A. M. Gorky Institute of World Literature
of the Russian Academy of Sciences

25a, Povarskaya, Moscow 121069, Russia

info@imli.ru

For citation: Kashirina, Varvara V. "St. Theophanes the Recluse' project to publish a new journal 'The Apologist'". *Theological Herald*, vol. 33, no. 2, 2019, pp. 287–299. (In Russian). doi: 10.31802/2500-1450-2019-33-178-184

Abstract. The article discusses a project publication of an Orthodox journal called "The Apologist", proposed by St. Theophanes in 1861 in a letter to K. K. Zederholm (later hieromonk of the Optina Hermitage Clement). St. Theophanes suggested members of the editorial board, the main headings of the journal, described in detail the working methods of the editorial

team. Among the closest companions of the saint were A. D. and K. D. Ushinsky, S. O. Burachok, V. I. Askochensky, N. V. Elagin, and others. The project of publishing the journal was approved by the St. Macarius of Optina. The new edition, designed to protect the Orthodox faith and morality, was particularly relevant in an era of weaker censorship and a sharp increase in the periodicals of a liberal-Westernist direction. The project of the magazine with the meaningful name “The Apologist” testified to the active position of St. Theophanes in the field of church and public life in Russia in the second half of the 19th century, it showed his unremitting zeal in protecting Orthodoxy, his readiness to fight various sects and false teachings. Unfortunately, the project for the publication of the journal was never realized.

Keywords: Russian Orthodox Church, missionary work, St. Theophanes the Recluse, “The Apologist” journal, 19th century periodicals, K. K. Zederholm, Macarius of Optina.

References

- Georgii (Florovskii), prot. *Puti russkogo bogosloviia [Ways of Russian Theology]*. Paris, YMCA-PRESS, 1983. (In Russian)
- Kutikin, Vladimir, prot. “Pis'ma sviatitelia Feofana Zatvornika k K. K. Zedergol'mu” [“The Letters of St. Theophanes the Recluse to K. K. Segerholm”]. *Feofanovskie chteniia: sbornik nauch. statei [Feofanov readings: Collection of Scientific Articles]*, vol. 8, Riazan', 2015, pp. 121–127. (In Russian)
- Perepiska Konstantina Zedergol'ma so startsem Makariem Optinskim (1857–1859) [The Correspondence of Konstantin Sederholm with Elder Macarius of Optina (1857–1859)]*. Compiled by G. V. Bezhanidze, Moscow, Izd-vo PSTGU, 2013. (In Russian)
- Tvoreniia izhe vo sviatykh ottsa nashego Feofana Zatvornika: sobr. pisem [The Works of the Same in the Holy Father Theophanes the Recluse: A Collection of Letters]*. 8 vols., Pechory, izd. Sviato-Uspenskogo Pskovo-Pecherskogo monastyria, Moscow, Palomnik, 1994. (In Russian)



Пеликан Я.

КОМУ ПРИНАДЛЕЖИТ БИБЛИЯ. КРАТКАЯ ИСТОРИЯ ПИСАНИЯ

М.: Издательство ББИ; Киев: Дух і літера, 2019. 253 с.
ISBN 978-5-89647-375-6 (ББИ)
ISBN 978-9-66378-600-1 (Дух и литература)

УДК 82-95 (22.09)

DOI: 10.31802/2500-1450-2019-33-185-189

Один из самых выдающихся современных историков христианства Ярослав Пеликан в своей последней книге прослеживает историю Библии от древности до наших дней. Его труд представляет собой колоссальный по охвату материала обзор периода, превышающего три тысячи лет. Пеликан рассказывает о возникновении в среде израильского народа сначала устного повествования, впоследствии записанного на древнееврейском языке; затем о переводе греческой Септуагинты и латинской Вульгаты, а также о создании Нового Завета. Далее автор рассматривает развитие рукописной библейской традиции, книгопечатания, влияние последнего на Реформацию, процесс перевода Библии на современные языки, зарождение и развитие различных школ научной критики, а также создание поэтических и музыкальных интерпретаций библейских текстов Дж. Мильтоном, И. С. Бахом и Ф. Генделем. Пеликан — прекрасный рассказчик, и всё его исследование написано в понятной и увлекательной форме. Хотя перевод с английского языка на русский однозначно требует редактирования во многих местах (замеченные ошибки приведены в конце рецензии).

Подход Пеликана примечателен тем, что вся его профессиональная деятельность была мотивирована отчасти попыткой ответить на событие Холокоста (с. X). А главным мотивом данного исследования являются отношения между двумя «народами Книги» — иудеями и христианами (с. 218). Именно поэтому автор поднимает одну из важнейших и актуальную по сей день проблему не только библеистики, но и всей христианской богословской науки — проблему интерпретации Библии в разных религиозных сообществах: иудейском и христианском (католическом

и протестантском) (с. 2). Целью же написания этой работы было стремление её автора примирить иудеев и христиан под знаменем Слова Божия и призвать их к сотрудничеству в процессе интерпретации или реинтерпретации Библии. Символична сама структура книги, состоящей из двенадцати глав — по числу двенадцати колен Израиля или двенадцати апостолов Христовых (с. 4).

Итак, во «Вступительном слове» автор рассказывает о существовании Библии на протяжении длительного времени в устной форме (с. 6) и сравнивает это с тем, как Бог «на протяжении восьмидесяти глав Торы ничего не пишет», а только говорит (с. 5–7). По замечанию исследователя, то же относится и к библейским пророкам, которые были призваны наставлять и говорить от имени Бога, «и лишь во вторую очередь пророк пишет (если вообще пишет)» (с. 8–9). Неслучайно вторая из трёх основных частей иудейского Танаха называется «Пророками». Однако, как отмечает Пеликан, «первенство устного слова не ограничивается традициями Библии, Танаха и Нового Завета». Наиболее древние и известные произведения мировой литературы также изначально были созданы и передавались на протяжении поколений в устной форме. К ним автор относит аккадский эпос о Гильгамеше, вавилонскую поэму «Энума Элиш», «Илиаду» и «Одиссею» Гомера, поэтические средневековые исландские «Эдды» и прозаические древненорвежские саги, а также пьесы Шекспира (с. 11–13).

В параграфе «Сократ и Иисус» проводится аналогия между устной формой учения Сократа и Иисуса из Назарета: все слова обоих «были только произнесены» и «жили в устной форме». Однако, как уточняет свою мысль автор, «кроме огромной разницы в содержании сказанного, между Сократом и Иисусом есть разница в интервале между произнесением слов и их записью». Согласно Пеликану, если речи Сократа записали сразу после его казни, то деяния Иисуса и Его слова пересказывались исключительно в устной форме «минимум три-четыре десятилетия», прежде чем около 70 г. н. э. появился первый письменный текст об Иисусе, отождествляемый с Евангелием от Марка (с. 15).

Также автор совершенно замечательно сравнивает отношение к письменному тексту и устным преданиям среди фарисеев и саддукеев, а также среди католиков и протестантов. В отличие от фарисеев, саддукеи отрицали авторитет устной традиции, подобно тому, как протестанты в противоположность католикам отрицали «традиционные интерпретации Библии Церковью, а тем паче небиблейские предания» (с. 16).

В главе 2 даётся беглый обзор Танаха с целью показать, что «книги Библии были написаны не в одночасье, а на протяжении длительного периода» (с. 42). Пересказывая Пятикнижие, Пеликан приводит божественное обещание Господа Аврааму: *...и благословятся в тебе все племена земные* (Быт. 12, 3); а далее говорит: «...именно это и делает Авраама *отцом всех верующих* (Рим. 4, 11) — иудеев, христиан и мусульман». Вот таким весьма примечательным образом автор объясняет слова апостола Павла.

При обсуждении Книги Бытия Пеликан называет её началом и основанием всего последующего повествования Библии, с чем, безусловно, остаётся только согласиться. Однако можно поставить под сомнение категоричное заявление автора о том, что «без этой книги прочие библейские повествования, будь то Танах или Новый Завет, не имеют смысла» (с. 29). Здесь исследователь, несомненно, подразумевает связь начала мира и истории с последующими судьбами и верой иудеев и христиан. Тем не менее, на наш взгляд, это не вполне корректное утверждение, поскольку даже безотносительно к Книге Бытия в любой библейской книге, и особенно в Евангелиях, заключены важные богословские (и не только) смыслы.

В пересказе содержания исторических книг (которые почему-то называются здесь «старшими пророками», а не «ранними», что было бы вернее) автор говорит, что Иерусалимский Храм «не было позволено создать самому Давиду (2 Цар. 7, 13) — в первую очередь, человеку войны, у которого слишком много крови на руках» (с. 34). Однако, как известно, в Книгах Царств нет даже намёка на «кровь на руках» Давида. Согласно объяснению Соломона (3 Цар. 5, 3), Давид просто много воевал, поэтому ему некогда было строить Храм; о «крови» говорится в более поздних Книгах Паралипоменон (1 Пар. 22, 8), но Пеликан почему-то не ссылается на них в данном месте.

В параграфе, посвящённом Септуагинте, исследователь делает абсолютно верный вывод: «Создание греческого перевода привело к тому, что Библия, волей или неволей, стала частью всемирной литературы... и ничто не повлияло на превращение иудейской веры в мировую религию более, чем Септуагинта» (с. 54); имеется в виду — на момент появления христианства. Однако непонятным выглядит утверждение на с. 52: «Перевод не использовал греческое слово *theos*, происходившее из политеистической мифологии Олимпа... для выражения центрального исповедания монотеистической веры Израиля, Шма: *Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть* (Втор. 6, 4)». Дело в том, что в LXX

регулярно используется этот термин, в частности во Втор. 6, 4. Следующее предложение тоже весьма странное: «Переводчики Септуагинты не пытались использовать для своих монотеистических целей имена отдельных олимпийских божеств; такой “перевод” мог бы повлечь за собой обвинения в язычестве и идолопоклонстве богов» (с. 52). Непонятно, то ли боги могли обвинить «переводчиков» в язычестве, то ли самих богов кто-то мог обвинить в идолопоклонстве.

В параграфе «Биография Моисея» Пеликан рассказывает о появлении биографических портретов израильского законодателя в произведениях Иосифа Флавия и Филона Александрийского, где «парафразы книг Исхода и Второзакония соединяются с такими концептами греческой философии и психологии, как “добродетель” и “страсти”» (с. 56). Исследователь отмечает, что оба писателя успешно использовали в своих трудах перевод Септуагинты. Например, у Филона в «Жизни Моисея» пророк предстаёт как «воплощение всех четырёх классических добродетелей, определённых Платоном и Аристотелем: благоразумие, умеренность, мужество и справедливость» (с. 57). Кроме того, благодаря феномену Септуагинты появилась возможность интерпретировать Библию, находя параллели в произведениях греческих философов. Так, Филон опирался на диалог Платона «Тимей», когда говорил, что «в действительности Бог создал прототипы и идеи, из которых, в свою очередь, был создан видимый мир» (с. 58).

Однако, по словам Пеликана, в первом тысячелетии «во многих отношениях, главным преемником иудейской Септуагинты был не иудаизм, а христианство» (с. 58). Кроме того, «в историческом масштабе значение Септуагинты для иудеев во многих отношениях оказывалось скорее негативным», поскольку христиане обращались к ней «за доказательством разнообразных догматов» (с. 60). Таким образом, «преемником греческого “Ветхого Завета” явился греческий “Новый Завет”, и при интерпретации последнего неопределимую помощь часто оказывало обращение не к греческим философам, а именно к тексту LXX» (с. 61).

Глава 4 посвящена различным формам толкования Библии в раввинистической традиции постбиблейского иудаизма. В параграфе об иудейских апокрифах Пеликан не проводит различий хотя бы на уровне терминологии в отношении к ним католиков и православных, утверждая, что и те и другие «иногда называют их “девтороканоническими” (“второканоническими”» (с. 64); хотя в православной традиции они называются «неканоническими». Кроме апокрифов, автор рассматривает и другие литературные жанры и методы библейской

интерпретации, такие как: Мишна и Гемара (с. 67–68), Таргум и Мидраши (с. 71–73) Галаха и Агада (с. 74–77), а также «спекулятивные мистические системы, отождествляемые с Каббалой» (с. 77), большинство из которых «находят себе место в массивной энциклопедической структуре Талмуда» (с. 63).

Здесь же автор затрагивает вопрос передачи в устной традиции правильного произнесения еврейского текста Библии, который сначала был записан одними согласными и лишь в VI–X вв. н. э. снабжён гласными, обозначаемыми точками и другими значками. Пеликан задаётся вопросом: «Если Танах, как настаивает иудаизм и вслед за ним христианство, это *богодухновенное Писание* (2 Тим. 3, 16), подразумевает ли это, что не только согласные, но и гласные, сперва запоминавшиеся и лишь много позже записанные, были плодом особого откровения Бога — вдохновителя Писаний? И поскольку передача гласных осуществлялась через поколения посредством устной традиции, является ли эта традиция также *богодухновенной*, и в таком ли смысле, что и писанный текст?» (с. 69). На наш взгляд, сама постановка вопроса ошибочна, поскольку в нём отчасти смешивается понятие «богодухновенности Писания» и его внешней формы, выраженной в конкретных видимых знаках на писчем материале. Создаётся впечатление, что в этом вопросе консонантный, то есть состоящий из согласных букв текст, как бы априори признаётся «богодухновенным».

Затем автор выделяет одну «из устойчивых идей Талмуда как вместилища продолжающегося откровения — это универсальность Торы», поскольку «Бог Израилев — не племенное божество, но Бог всех народов, Единственный Истинный Бог. Это подразумевает, что Божья воля распространяется на все народы, а не только на Израиль» (с. 78). Такое «признание приготавливало изучающих Талмуд к идее о трансцендентном Законе, присутствующем в писаной Торе и устной Торе, но также и за их пределами». По замечанию Пеликана, эта концепция так называемого «естественного закона», «настолько же христианская, как и иудейская, распространялась далеко за ортодоксальные границы каждого из этих сообществ» (с. 79). Автор проводит прямые параллели между экзегетическими творениями иудеев и христианскими комментариями к священному тексту, делая достаточно сильное и спорное заявление: «Чем более мы проникаем в этот параллелизм, тем более глубоким кажется родство и тем более трагичным предстаёт взаимное игнорирование и непонимание». Хотя ответственность за последнее

возлагается в основном на христиан, которые стали называть Танах не «вашим Писанием», а «нашим»¹ (с. 80, 86).

Пеликан стремится показать, что иудеи и христиане поклоняются одному и тому же Богу, поэтому он рассматривает Талмуд и Новый Завет как две «альтернативные» системы прочтения Торы и Танаха, которые «так близки друг к другу и так далеки друг от друга» (с. 81, 178). Талмуд для него — это иудейский аналог Нового Завета (с. 83). Заметим здесь только, что вся святоотеческая традиция экзегезы Писания является христоцентричной по своей сути (то есть центральное место здесь занимает личность Иисуса Христа) и основание такого подхода находится в самом Новом Завете, чего абсолютно нельзя сказать о Талмуде, поэтому, на наш взгляд, такие противоречивые утверждения о глубоком родстве и близости Талмуда и Нового Завета могут вызвать совершенно справедливые сомнения в их обоснованности.

В главе 5 создаётся впечатление, что в угоду иудаизму Пеликан как бы оспаривает всю христианскую традицию толкования Писания. Он говорит: «Раннее определение Иисуса как *Священника вовек...* и как *Агнца Божия, Который берёт на Себя грех мира* (Ин. 1, 29)... составило основу сложной системы интерпретации. Согласно этой системе, богослужение, предписанное Торой... представало устаревшим теперь, когда изображаемый этим богослужением наконец вошёл в человеческую историю в личности Иисуса Христа. “Тени”, предлагаемые Торой, теперь “затенялись” Им как их исполнением. Итак, фундаментальными категориями для христианской интерпретации Ветхого Завета были пророчество и исполнение, относившиеся главным образом к жизни, смерти и воскресению Иисуса Христа (91)... обещания Ветхого Завета не имели смысла до сих пор и лишь теперь в совершенстве открылись в событиях Нового Завета благодаря пришествию Иисуса Христа». А далее Пеликан пишет: «С определенного момента это “потрясающее свидетельство” о пророчестве и его исполнении больше не могло быть высшим авторитетом... и христиане *были вынуждены* (курсив наш. — *иерей А. В.*) сформировать собственное авторитетное Писание, которое воплотило бы устное предание, но не исчерпалось им» (с. 93). Кажется, что автор намеренно преувеличивает мессианизм толкований христианскими богословами ветхозаветных событий, доводя его до крайности. При этом нет ни одной ссылки на соответствующие экзегетические произведения. В действительности же, многие христианские комментаторы вовсе не исключали исполнения, хотя бы отчасти, большинства

1 Ссылка в книге даётся на: *Иустин Мученик. Диалог с Трифоном иудеем*, 29.

ветхозаветных пророчеств и обетований в истории самого Древнего Израиля.

В главе 6 даётся краткий обзор книг Нового Завета, в процессе которого автор допускает противоречие с высказываниями в предыдущей главе. Так, если сначала он говорил, что иудейским аналогом Нового Завета является Талмуд (с. 83), то здесь утверждается другое (несомненно, более правильное) мнение: «Чем Тора является для Танаха, тем являются Евангелия для Нового Завета» (с. 98), а Деяния апостолов — аналог исторических книг Танаха (с. 105). То есть здесь аналогом Нового Завета выступает весь Танах, а аналогом Евангелия — Тора (Пятикнижие). В разделах, посвящённых истории формирования новозаветного канона, автор справедливо отмечает, насколько много внимания в Древней Церкви уделялось этому вопросу на протяжении нескольких столетий вплоть до Второго Трулльского собора (692 г.). Тогда как статус «ветхозаветного канона не разбирался ни одним “вселенским” собором церкви» и был утверждён лишь на Тридентском соборе 1546 г. (с. 113).

Глава 7 посвящена Вульгате, переводу Библии на латинский язык блж. Иеронима Стридонского, а также проблеме разделения религиозных сообществ, которое возникло из-за чтения и интерпретации Библии на разных языках: греческом, латинском и еврейском. Как отмечает Пеликан, «латынь Вульгаты предстала... каменной стеной, отделяющей своих последователей от читающих Библию по-гречески (христиан Константинополя, официальное разделение с которыми в учебниках датируется 1054 г.), а также и от читающих её на иврите (иудеев...)» (с. 120).

Далее Пеликан обзревает процесс развития комментирования и изучения Библии в Средневековой Европе от пояснительных сносок на полях (т. н. «глосс») к толкованиям на отдельные отрывки в проповедях до глубокого исследования библейского текста в рамках специальных образовательных курсов. Работа с текстом проводилась на нескольких уровнях: «буквальном, аллегорическом, нравственном и эсхатологическом (или анагогическом)» (с. 125). По словам исследователя, «наиболее жадно обычно выискивали аллегорический, или, как его называли, “духовный”, смысл, доставлявший самое богатое из всех четырёх значение данного места, превращая прозаическое упоминание дерева в Честный крест Господень» (с. 127). Кроме этого, дополнительные различия между иудейской и христианской интерпретацией Библии создавались развитием христианской иконографии как на Востоке,

так и на Западе (с. 129). Поэтическим компендиумом средневековой христианской интерпретации Библии Пеликан называет «Божественную комедию» Данте (с. 130). В конце главы исследователь касается темы ислама, правда, этот короткий параграф объективно смотрится совершенно лишним в контексте всей книги. По его мнению, Коран очень похож на еврейскую и христианскую Библию и в то же время сильно отличается от обеих; но, как считает Пеликан, главное, что объединяет Коран с Танахом и с Новым Заветом, — это «служение Единому истинному Богу: “Наш Бог и ваш Бог Един”» (с. 131–134).

Главу 8 исследователь посвятил эпохе Возрождения, когда было изобретено книгопечатание и стал популярным девиз гуманистов: «Назад к истокам!». Пеликан пишет: «История печатной книги началась с Библии. Как и перевод Библии с иврита на греческий, печатание её представляет один из важнейших поворотных пунктов в её истории» (с. 138). В этот период на Западе начался стремительный рост изучения греческого языка, который до сих пор был совсем неизвестен даже наиболее образованным представителям Католической Церкви. Во многом это было связано с бегством византийских учёных из Константинополя в Венецию, Флоренцию и Рим. «Кроме того, с византийских территорий неистовым потоком вывозились древние рукописи, классические и библейские» (с. 143–144). Помимо этого, отмечает автор, возрастает интерес к «оригинальному оригиналу» Библии на древнееврейском языке, который начинают изучать во многих учебных заведениях. В итоге, по мнению Пеликана, «основным и непреходящим достижением гуманистической библеистики эпохи Возрождения было признание — впервые после апостольских времён, — что христианским интерпретаторам Библии необходимо учиться читать её на языках оригиналов» (с. 152).

Глава 9 освещает вопросы, связанные с Реформацией как естественным следствием эпохи Возрождения, «поскольку девиз “сила Слова” означал мощь Священного Писания, высвобожденную от давящего авторитета церкви и традиции... Причиной этого высвобождения стал новый взгляд на послание Библии с точки зрения языков оригинала, в изданиях, подготовленных и распространённых не протестантскими реформаторами, а гуманистическими библеистами, такими как Эразм Роттердамский» (с. 156). Период Реформации стал печальной страницей в истории христианской Европы. Утверждение принципа *solā Scriptura* («только Писание») породило множество разделений, расколов и долгих войн, поскольку «правило о единоличном авторитете Библии означало

на практике непререкаемый авторитет той или иной интерпретации Писаний, характерной для того или иного церковного сообщества» (с. 159). Пеликан весьма нелестно отзываясь о «протестантской пропаганде», тем не менее он признает, что «Реформация, безусловно, способствовала подъёму благочестия, основанного на Библии». Как настаивал Лютер, учение Писания «следовало читать и исполнять» каждому. Это «было одной из причин создания им перевода Библии, обращавшегося к народу на его родном языке» (с. 162–163). Кроме того, как ни парадоксально, но именно Реформация привела впоследствии к развитию религиозной толерантности и свободе «как единственному способу построить гражданское общество без гражданской войны». По мнению Пеликана, это стало следствием «правильной библейской экзегезы» (с. 170).

В главе 10 автор рассказывает о деятелях эпохи Просвещения, которые в соответствии с духом своего времени изучали канонические Писания в рамках возникшего в этот период историко-критического метода². По словам Пеликана, это было их «литературным и богословским заданием, разрушавшим традиционные межконфессиональные преграды: между католиком и протестантом, между протестантом и протестантом, между иудеем и христианином» (с. 182). Роль пионеров, применивших историко-критический метод к Библии, сыграли три фигуры в трёх традициях: Бенедикт (Барух) Спиноза в иудаизме, Ришар Симон в католичестве и Иоганн Соломон Землер в протестантизме (с. 187). Все они ставили под сомнение традиционное представление об авторстве священных книг Ветхого Завета. Но вопросом авторства критика не ограничилась, и в итоге «на кон было поставлено доверие к Библии, которому постоянно бросали вызов следующие одно за другим научные открытия и научные теории Нового времени» (с. 191). Стремление лучше понять Библию на основе изучения истории вместо подтверждения библейского повествования приводило к росту сомнений в достоверности как Ветхого, так и Нового Заветов (с. 193). И вскоре «разъедающая кислота рационалистической критики» коснулась «самых драгоценных глав христианской Библии и личности самого Иисуса Христа» (с. 194). Развернулась отчаянная борьба критического и некритического подходов к Библии.

Однако «было бы ошибкой», — говорит Пеликан, — сводить всю историю Библии данного периода лишь к этому противостоянию. Ведь за это время книги Библии достигли стольких уголков земли, скольких они не достигали за всю предыдущую историю. По мнению автора,

2 В переводе: «критическо-историческое изучение канонических Писаний» (с. 182).

это произошло, в том числе, благодаря величайшим шедеврам XVII–XVIII вв., таким как богословский трактат «О христианском учении» поэта и мыслителя Дж. Мильтона, а также возвышенные, прославляющие библейскую весть композиции И. С. Баха, в особенности «Страсти по Матфею», открывшие «Евангелие для многих поколений, которые иначе, быть может, не одолели бы преграду, возводимую руками критиков» (с. 197–198). В качестве третьего «библейского» шедевра Пеликан выделяет ораторию Генделя «Мессия», в которой мастерски сплетены «речения Ветхого и Нового Заветов» (с. 198).

В главе 11 автор говорит сначала о многочисленных переводах Библии на английский язык и её «чрезвычайном распространении» в Америке XIX–XX вв. Однако, по его словам, «так же, как образ Девы Марии (в католичестве — *церей А. В.*) или иконы (в православии — *иерей А. В.*), Библия порой становилась не столько святыней, сколько идолом» (с. 207). Затем автор кратко сообщает о христианской миссии по всему миру, сопровождаемой переводом Библии на новые языки, число которых достигло сотен и тысяч (с. 210). Отдельно обсуждаются проблемы перевода Библии для народов, принадлежавших культурам, почти ничего общего не имевшим с культурой европейской, в частности для племён Африки или жителей Китая. Именно благодаря миссионерам XIX и XX вв. Библия стала посланием всему человеческому роду, а не только Европе и Америке. Но в то же время уважение к Библии стало стремительно падать, в первую очередь в Европе (с. 213). Это вылилось в XX в. в «одно из наиболее яростных проявлений ненависти к Библии за всю её историю» — «триумф марксизма-ленинизма в православной России» и национал-социализма в Германии, сопровождавшийся уничтожением Библии и «священных свитков Торы вкупе с Талмудами» (с. 215). Отношения же между иудеями и христианами «достигли во время нацистского Холокоста самой низкой точки во всей их ничтожной истории» (с. 218). Но, как замечает Пеликан, XX в. в то же время был и взлётом в истории Библии. Ведь именно в этом столетии были сделаны сенсационные находки рукописей Мёртвого моря и произошёл «библейский ренессанс» в Католической Церкви. По мнению автора, благодаря этим и другим факторам, появилась возможность совместного исследования и комментирования Библии еврейскими, протестантскими и католическими учёными (с. 217).

В последней 12 главе Пеликан восхищается распространением и проникновением Библии чуть ли не во все сферы жизни современного человека. Он говорит: «Книга за книгой, иногда и глава за главой, Библия

создаёт контекст, на фоне которого разворачиваются наши отношения с жизнью и смертью, кристаллизуются наши сокровеннейшие чаяния». Однако, с другой стороны, он отмечает, что «ужасающее незнание Библии распространяется в наше время в масштабах эпидемии».

Говоря о языке Библии, во многом непонятном для современных людей, Пеликан прибегает к фигурам речи Кьеркегора. Согласно последнему, «язык Библии — это язык, требующий чтения и перечитывания, осмысливания и исследования. Для очей веры и сердца — это, в конце концов, любовное письмо, одно длинное любовное письмо», которое можно перечитывать бесконечное количество раз, стремясь найти смысл, скрытый за тем или иным выражением. «Если же это письмо написано на иностранном языке, сам его язык заставит меня читать медленнее» (с. 226). По мнению Пеликана, именно непонятность или странность текста Библии должна привлечь внимание к поискам его глубоких смыслов.

В заключении исследователь повторяет поставленный в начале книги вопрос: «Кому принадлежит Библия? Крайняя самонадеянность для кого бы то ни было — говорить о “владении” Библией. Как всегда, признавали и иудейские, и христианские общины верующих, Библия — это Божья Книга и Божье Слово, а значит, она не принадлежит в действительности никому из нас...». По мнению Пеликана, «говорить о владении Библией или даже спрашивать: “Кому принадлежит Библия?” в свете этих отношений, — не только самонадеянность, но даже и хула» (с. 241–242). И всё же, по его словам, «идеальную аудиторию» Библии можно найти только в среде иудейского и христианского сообществ. «По этой причине изучение библейского текста всегда должно быть особым занятием для (пользуясь средневековой терминологией) Синагоги и Екклесии». Причём автор настаивает на том, что оно должно проводиться обязательно на основе оригинальных текстов: древнееврейского и древнегреческого (с. 244).

Кроме того, как утверждает Пеликан, «мы (т. е. христиане. — иерей. А. В.) нуждаемся в доктрине о множественности заветов, которые Единый Бог — Бог Авраама, Исаака и Иакова, Бог — Отец Иисуса Христа заключал с человечеством в течение истории, не нарушая и не отвергая никакой из них» (с. 244). В итоге, автор призывает иудеев и христиан переосмыслить методологию интерпретации Библии, обратившись к старой идее о множественности смыслов Писания, когда тот или иной его эпизод означает не что-то одно, то есть нам необходимо признать одновременно верными несколько толкований на спорные

места Писания. Таким образом, Ярослав Пеликан настойчиво призывает иудеев и христиан объединиться в изучении, интерпретации и реинтерпретации Библии, отказавшись от бесплодных споров о том, «ваши» ли это Писания или «наши» (с. 245).

Также следует сказать об ошибках, присутствующих в тексте.

Неправильные ссылки на Писание: на с. 25 сказано: «в последней главе Бытия говорится», хотя цитируется Быт. 15, а не последняя глава; на с. 29: «Я есмь Тот, кто Я есмь» (Быт. 3, 14) — вместо Исх. 3, 14.

Ошибки и опечатки в словах: «законы кошрута» (с. 30) — вместо «...кашрута»; «объяснимоа» (с. 47); «...была чем угодно, но не только попыткой...» (с. 130) — вместо «но только не...»; «Логической» (с. 220); «даже в у Луки» (с. 16); «за Нним» (54) и др. Кроме того, на с. 223 присутствует украинизм: «Цель всего сущого».

Ошибки перевода: английское слово «later» переведено как «последний» вместо «последующий» (с. 25); на с. 32 неверно переведено название второго раздела Танаха — «старшие пророки» вместо «ранние пророки». Некорректная фраза: «впадав в идолопоклонство» (с. 29); «благословения и прещения» Книги Второзакония (с. 31) вместо «благословения и проклятия». Также вызывают удивление следующие выражения: «Книга Судей с бесцеремонными героями пограничья, такими, как Гидеон (Суд. 8) и, разумеется, Самсон, драчун» (с. 33). Книга Песнь Песней названа «сборником поэзий» (40); на с. 110 второй «Завет» называется «Ветхим», хотя говорится о Новом Завете.

Ошибки в транслитерации еврейских слов: на с. 6: «Ehyer-Asher-Ehyer — Я есмь Тот, Кто Я есмь» (Исх. 3, 14); правильнее — «Ehyeh» как на с. 29.

Подытоживая рецензию, можно сказать, что книга Я. Пеликана станет хорошим введением для тех, кто не имеет представления об истории Библии, или кто, вернувшись к изучению Писания после некоторого перерыва, хотел бы получить краткий, но весьма содержательный обзор. В целом, книга будет интересна и полезна студентам богословских учебных заведений, а также всем, кто хочет познакомиться с историей иудейско-христианских отношений.

Иерей Андрей Выдрин



Адриан (Пашин), игумен.

ГЛАВНОЕ ХРИСТОЛОГИЧЕСКОЕ ПРОИЗВЕДЕНИЕ АНАСТАСИЯ СИНАИТА «ПУТЕВОДИТЕЛЬ»

СПб.: Санкт-Петербургская православная
духовная академия, 2018. 407 с.
ISBN: 978-5-906627-48-3

УДК 82-95 (232) (276)

DOI: 10.31802/2500-1450-2019-33-190-193

Издание состоит из монографии игумена Адриана (Пашина) «Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита “Путеводитель”» (ок. 8 а. л.), в которой анализируются жизнь и творения святого отца, исследуется его христологическая терминология и сама христология, и из первого полного русского перевода «Путеводителя» (10 а. л.), сделанного автором монографии.

В первой главе после жизнеописания прп. Анастасия Синаита кратко описываются его труды, особое внимание уделяется «Путеводителю». Доказывается, что это произведение действительно принадлежит прп. Анастасию Синаиту и является целостным и завершённым творением, а не собранием фрагментов, как это мыслится некоторыми патрологами. Оно систематизирует православную христологию, будучи предшественником «Источника знания» прп. Иоанна Дамаскина и продолжая традицию неохалкидонского богословия, прежде всего учений Иоанна Грамматика Кесарийского, Леонтия Византийского, свт. Софрония Иерусалимского, прп. Максима Исповедника. «Путеводитель» даёт фундаментальную научную базу для защиты православной веры, углубляя её понимание.

Вторая глава посвящена изучению терминологии прп. Анастасия Синаита. Она важна точным раскрытием объема и содержания понятий, употребляемых прп. Анастасием Синаитом. С этим связан анализ значений тех высказываний, которые различно трактуются православными и еретиками.

В третьей главе исследуется христология прп. Анастасия Синаита. Доказывается, что учение прп. Анастасия находится в согласии со взглядами святых отцов Церкви (*consensus patrum*), при этом богословская мысль прп. Анастасия развивается в острой полемике с еретиками. Так, прп. Анастасий Синаит считает основного монофизитского богослова Севира Антиохийского не продолжателем наследия свт. Кирилла Александрийского, а несомненным еретиком, христология которого противоречит христологии свт. Кирилла. Учение о единой Ипостаси Господа нашего Иисуса Христа дано с нескольких позиций, охватывающих практически все стороны христологии. Подробно учение о двух природах Господа (Христос — совершенный Бог и совершенный человек) связывается с дохалкидонскими учениями святых отцов Церкви. Ипостасное соединение двух природ Господа нашего Иисуса Христа рассмотрено в контексте противопоставления несторианским и монофизитским взглядам. Обсуждается антропологическая парадигма и сложность Ипостаси Господа нашего Иисуса Христа, которая является Ипостасью Бога Сына. В связи со всем этим рассматриваются такие вопросы, как общение свойств, безукоризненные страсти и обожение человеческой природы Христа. Как следствие научного изучения наших представлений о Боговоплощении приводится учение о двух действиях (против моноэнергизма) и двух волях (против монофелитов) во Христе.

Вторая часть издания — русский перевод «Путеводителя», главного догматического произведения прп. Анастасия Синаита. Святой жил в эпоху борьбы Церкви против несторианства, против различных течений монофизитства и монофелитства, во время начавшегося арабского нашествия на окраины Византийской империи и, соответственно, во время столкновения Церкви с новой религией — исламом. Все эти события повлияли и на жизнь прп. Анастасия Синаита, и на его труды, являющиеся и историческими источниками, и полемическо-богословским ответом на вызовы того времени со стороны ересей и иных религий, и положительной формулировкой различных разделов догматического учения Церкви. Будучи глубоким мыслителем и ярким полемистом, тонким богословом и оригинальным герменевтом и экзегетом, прп. Анастасий оставил нам также аскетические творения и прекрасные проповеди.

«Путеводитель» является собранием малых работ прп. Анастасия Синаита (начиная с 631 г.), который попытался придать строго упорядоченный и систематизированный вид при составлении второй редакции (686–689 гг.) с помощью добавления схолий.

В «Путеводителе» представлены различные литературные жанры: духовно-нравственные основы для занятия богословием, правила ведения богословских диспутов, философско-богословские определения и этимология основных христологических терминов, сборники библейских и отеческих цитат и основные принципы их герменевтики, вопросыответы, апории, диалоги (иногда вымышленные или составленные из цитат), конспективное изложение актов Соборов и историй ересей и даже сатирический «набросок трагедии» против теопасхизма монофизитской секты дамианитов.

Монография игумена Адриана даёт глубокий и содержательный анализ «Путеводителя»; автор приводит его полноценный комментарий. Этот обстоятельный труд отличается несомненной новизной и актуальностью, является новым словом в изучении истории христологии и может иметь многообразные применения в современном богословии.

Проведённый на высоком академическом уровне терминологический и богословский анализ «Путеводителя» выявил внутреннее органическое единство этого труда, согласованность выраженной в нём христологии с антропологией, описанной в «Трёх словах об устройении человека по образу и по подобию Божиему», «Вопросах и ответах», что несомненно подтверждает гипотезу о принадлежности «Путеводителя» прп. Анастасию Синаиту.

При общем более чем положительном впечатлении от настоящей монографии справедливость требует признать имеющиеся в ней недостатки и погрешности. Отметим для иллюстрации некоторые.

Изложение жизнеописания прп. Анастасия — важное ввиду путаницы разных «Анастасиев» и сложности атрибуции приписываемых им сочинений — следовало бы предварить обзором и точным указанием всех имеющихся источников. Но мы видим только приведённые дословно два текста из «Прологов» без какой-либо ожидаемой критики и сопоставления с другими источниками (с. 9–10). Там же, где автор упоминает об «источниках» (с. 10, 11, 12), ссылки даются на вторичную литературу. А в одном месте (с. 11) можно подумать, что этими источниками являются «Жития святых» свт. Димитрия Ростовского и архиеп. Филарета (Гумилевского), а также «авторы новой энциклопедической статьи». Автобиографические сведения из «Путеводителя» упоминаются лишь при анализе этого памятника (с. 32). Но очевидно, что эти «немногие детали», как определяет их автор, значительно достовернее проложных и житийных сказаний и являются источником первостепенной важности. Оптимистический вывод автора о том,

что эти сведения позволяют отождествить автора «Путеводителя» с «тем самым» прп. Анастасием Синаитом при невыясненных других источниках, несколько повисает в воздухе.

Перечисляя творения прп. Анастасия, автор почему-то не следует принятой норме указывать для их точной идентификации конкретный номер по *Clavis Patrum Graecorum* (CPG). Ссылка на этот обязательный для всякого патролога справочник даётся лишь изредка, но и здесь приводится не порядковый номер творения, а том и страница клавиша, что едва ли удобно. И ещё одна сходная небрежность: из самой монографии непонятно, с какого именно издания переведён «Путеводитель»; очевидно, что с новейшего критического издания Утемана — но определенное указание на это отсутствует.

Утверждение, что Халкидонский орос толковался также в несторианском смысле (с. 42), хорошо было бы подкрепить ссылкой на источники или исследования, тем более что приведённый тут же в подтверждение этой мысли фрагмент «Путеводителя» (с. 42–43) опровергает вовсе не гипотетическую несторианскую интерпретацию ороса, но само несторианство как ересь. Что монофизиты обвиняли и обвиняют¹ Халкидонский орос в «несторианстве» — известный факт; но ведь весь нерв полемики с ними православных сводился к указанию на совершенную невозможность его «несторианского» толкования.

Большая справка о патриархе Никифоре Каллисте, занимающая целую страницу (с. 8), очевидно, не имеет прямого отношения к теме и просится в примечания.

Имеются стилистические погрешности: «Никифор Каллист... *внёс смятение* в патрологическую науку» (с. 21); «Работа Σάκκος'а... *скорее омрачила, чем прояснила* проблему Анастасиев» (с. 26); «Богословской основой... *может быть лишь базис*» (с. 40).

В указателе «авторов, чьи цитаты приводятся в «Путеводителе»» (с. 374–375) отец Адриан почему-то не привёл (вслед за критическим изданием) точного указания самих цитируемых творений. Это, конечно, потребовало бы определённого труда, зато появилась бы ясная картина относительно аутентичности и авторитетности этих цитат. И в критическом издании отмечено на порядок больше древних авторов, труды которых так или иначе отражены в «Путеводителе». Напрасно отец Адриан «лишил» русских читателей богатейших сведений, представленных в «Index fontium» критического издания. При этом среди древних

1 См. напр.: S. S. *Le Pape Chenouda III. La nature du Christ / Traduit par Père Bichoï Sorial* [Б. м. Б. г.]. P. 17.

авторов появляется такой курьёз, как «Гавалон, севирианский епископ» (с. 323–324, 374). Разумеется, прп. Анастасий цитировал не какого-то неведомого патрологической науке севирианина Гавалона, но весьма авторитетного и уважаемого епископа Севериана Гавальского.

«Августал» (с. 389), «десятирогий» (с. 390) и «орхестра» (с. 392), введённые в «указатель основных терминов», очевидно, не принадлежат к «основным терминам» трактата и смотрятся чужеродными среди прочих богословских и философских понятий, сведённых в этом указателе. И несколько удивляет, что указатель следует *русскому переводу* терминов, причём в одном пункте оказываются термины разные, пусть и близкие по значению: «Нераздельный (ἀδιαίρετος, ἀμέριστος)» (с. 392); «Свойство, особенность (ἕξις, ιδιότης, ιδίωμα)... Слияние, смешение (ἀνάχυσις, κράσις, μίξις, σύγκρασις, σύγχυσις)» (с. 393), тем более что среди последнего ряда терминов есть как те, что вполне могли быть употреблены в православном значении (σύγκρασις «со-растворение»), так и совершенно неприемлемые (ἀνάχυσις, σύγχυσις).

Из беглого и выборочного обзора самого перевода «Путеводителя» складывается впечатление, что он не всегда вполне точен и стилистически выверен. Например: «Сефир... узаконил, что их (Отцов) цитаты упразднены (ἐνομοθέτησεν ἀκύρους εἶναι τὰς χρήσεις αὐτῶν)» (с. 147). Но лучше, кажется, так: «поставил законом, что их цитаты не имеют силы (значения)». «Всех святых отцов они *определяют* (ποιοῦσιν) несториянами» (там же). Правильнее: «делают», что лучше и с точки зрения русского языка. «Отрицание (ἀπόφασις) из святого Дионисия, говорящее...» (с. 148). В данном случае уместнее альтернативное значение этого существительного, приводимое в классических словарях: «утверждение, высказывание» (от глагола ἀποφαίνω). «Исидор Библиотекарь вынес нам книгу *патриарха [Кирилла] (патриарχείου)*, в которой эта цитата оказалась неиспорченной» (с. 269). Речь, очевидно, идёт о книге (рукописи) из патриархии (патриарχεῖον), из патриаршей библиотеки. Если многоуважаемый автор сочтёт нужным переиздать свою монографию, то тщательный пересмотр и уточнение перевода «Путеводителя», а также раскрытие и точная атрибуция, по возможности, всех цитируемых в нём источников — это главное, на что следует обратить внимание.

Очевидно, что исправленное и дополненное переиздание монографии было бы весьма желательным как ввиду не самого крупного тиража настоящей книги (500 экз.), так и ввиду исключительной ценности представленного в ней памятника богословской мысли, содержащего почти исчерпывающий свод православных аргументов в полемике

с монофизитами и являющегося незаменимым пособием для изучения важнейшей части православного догматического богословия. Ознакомление с этой аргументацией не является предметом лишь отвлечённого чисто «академического» интереса в связи с оживившимися в самое последнее время контактами РПЦ с «древневосточными православными» Церквами, исповедующими монофизитство севирианского толка. Православным участникам подобных контактов и богословских собеседований необходимо отчётливо представлять себе подлинное отношение Церкви к традиционной для этих религиозных общин христологии, чтобы в поисках «христианского единства» не допустить отступления от необходимой строгости халкидонской догматики, то есть не повторить печального опыта «совместных заявлений» рубежа 1980–1990-х гг., вызвавших обоснованную критику² и не удостоившихся общецерковной рецепции. Монография игум. Адриана (Пашина) с переводом и содержательным анализом одного из важнейших святоотеческих полемических трудов, изобличающих и опровергающих трудноуловимую и утончённую ересь монофизитства, — *sine qua non* для всякого русского читателя, желающего составить себе представление о сущностных и практически непримиримых разногласиях между двумя древними богословскими традициями.

Валерий Яковлевич Саврей, иеромонах Феодор (Юлаев)

2 См. напр.: *Ларше Ж.-К.* Христологический вопрос. По поводу проекта соединения Православной Церкви с Дохалкидонскими Церквами: нерешённые богословские и экклезиологические проблемы / пер. иером. Савва (Тутунов) // БТ. 2007. Сб. 41. С. 146–211.

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК
Том 33 • № 2 • 2019

Научно-богословский журнал
ISSN 2500-1450

Литературный редактор	<i>А. О. Солдаткина</i>
Корректоры	<i>Е. В. Свинцова, иеродиакон Иннокентий (Глазистов)</i>
Переводчик на английский	<i>диакон Петр Лонган</i>
Макет и верстка	<i>С. С. Болденков</i>

Издательство Московской духовной академии
141312, г. Сергиев Посад,
Троице-Сергиева Лавра, Академия
Эл. почта: publishing@mpda.ru

Эл. почта редакции: vestnik@mpda.ru

Формат 70x100/16. Печ. л. 20
Подписано в печать 25.05.2019
Заказ № 0

Отпечатано в типографии ООО «Издательство Юлис»,
www.yulis.ru, e-mail: inform@yulis.ru
г. Тамбов, ул. Монтажников, 9. Тел.: (4752) 756-444
г. Москва, Гостиничный проезд, 4Б. Тел.: (495) 668-09-42

