

Научно-богословский журнал
Московской духовной академии

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 2 (41)
2021



Сергиев Посад
2021

Scientific Theological Journal
of Moscow Theological Academy

THEOLOGICAL HERALD

№ 2 (41)
2021



Sergiev Posad
2021

ISSN 2500-1450

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р21-112-0275

Богословский вестник: научно-богословский журнал / Московская духовная академия.
Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2021. – № 2 (41). – 390 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.

Специальности ВАК:

10.02.14 Классическая филология, византийская и новогреческая филология

26.00.01 Теология

09.00.14 Философия религии и религиоведение

РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА

Главный редактор: епископ Феодорит (Тихонов)

кандидат богословия
ректор Московской духовной академии

Заместитель главного редактора: игумен Дионисий (Шлёнов)

кандидат богословия
профессор кафедры филологии Московской духовной
академии

Секретарь журнала: священник Александр Ларионов

кандидат богословия
преподаватель кафедры филологии Московской духовной
академии

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

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

Протоиерей Павел Великанов, кандидат богословия, доцент кафе-
дры богословия Московской духовной академии

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

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

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

Нина Валерьевна Кэливидзе, 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 кафедры библеистики Московской духовной академии

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

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

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

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

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

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

Дэвид Бредшоу, профессор, декан философского факультета Университета Кентукки

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

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

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

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

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

Архиепископ Белостокский и Гданьский Иаков (Костючук), доктор богословия

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

EDITORIAL BOARD

Head editor: Bishop Theodorite (Tichonov)

PhD in Theology
Rector of Moscow Theological Academy

Deputy editor: Hegumen Dionysiy (Shlenov)

PhD in Theology
Professor at the Department of Philology
at the Moscow Theological Academy

Secretary of the journal: Priest Alexander Larionov

PhD in Theology
Lecturer at the Department of Philology
at the Moscow Theological Academy

EDITORIAL BOARD

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

Priest Stephan Domsuchi, PhD in Theology, PhD in Philosophy, Associate Professor of the Theology Department at the Moscow Theological Academy

Mikhail Stepanovich Ivanov, PhD in Theology, Emeritus Professor

Oleg Rostilavovich Khromov, Academician of the Russian Academy of Arts, PhD in History, Doctor of Art History

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

Archpriest Georgiy Klimov, PhD in Theology, Associate Professor of the Biblical Studies Department at the Moscow Theological Academy

Nina Valerievna Kvlivdze, PhD in Art History, Associate Professor, Head of the Department of History and Theory of Church Art at the Moscow Theological Academy

Priest Pavel Lizgunov, PhD in Theology, Provost of Academic Work at the Moscow Theological Academy

Aleksei Konstantinovich Svetozarsky, PhD in Theology, Professor, Head of the Church History Department at the Moscow Theological Academy

Archpriest Vladislav Tsy-pin, Doctor of Church History, Doctor of Theology, Professor

Archpriest Pavel Velikanov, Phd in Theology, Associate Professor of the Theology Department at the Moscow Theological Academy

Archpriest Alexander Zadornov, PhD in 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 Vadimovich 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 (Kapalin), Metropolitan of Kaluga and Borovsk, PhD in Theology, Doctor of History

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

Aleksei Ruslanovich Fokin, Doctor of Philosophy, Leading Researcher of the Institute of Philosophy at the Russian Academy of Sciences

Mikhail Nikolaevich 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 Theology

Sergei Pavlovich 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, PhD in 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 Nikolai (Sakharov), Doctor of Theology, Professor, Lecturer at the University of Cambridge (England)

Margarita Anatoliievna Korzo, PhD in History, Senior Researcher at the Department of Ethics at the Institute of Philosophy in the Russian Academy of Sciences

Sergei Alexeevich 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)

Alexei Mstislavovich Pentkovsky, Doctor of Eastern Christianity, Professor, Senior Researcher at the Institute of the Russian Language

Priest Konstantin Polskov, Doctor of Philosophy, PhD in 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

Alexei Ivanovich Solopov, Doctor of Philology, Professor, Head of the Department of Classical Philology at Moscow State University

Natalya Yiurievna 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 Demetriy Yurevich, PhD in Theology, Associate Professor, Head of the Department of Biblical Studies of the St. Petersburg Theological Academy

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

- 16 **Список сокращений**

ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

Библеистика

- 18 **Священник Андрей Выдрин**
Генеалогическое введение Книг Паралипоменон (1 Пар. 1–9): замысел
Летописца
- 36 **Монах Нил (Лазаренко)**
Богословско-экзегетические основания некоторых переводческих решений
«Byzantinischer Text Deutsch – die Evangelien» (BTD) (на материале 1–12 глав
Евангелия от Луки). Часть III
- Богословие*
- 61 **Михаил Степанович Иванов**
Особенности духовного руководства святителя Феофана Затворника
- Естественно-научная апологетика*
- 77 **Иеромонах Дамиан (Воронов)**
Предыстория понятия «нейроредукционизм»: скорбный путь души
- Сравнительное богословие*
- 88 **Иеродиакон Ярослав (Очканов)**
Взаимоотношения между Русской Православной и Англиканской Церквями
в первое десятилетие XX в.
- Патрология и восточно-христианская литература*
- 101 **Игумен Адриан (Пашин)**
Проблема атрибуции творений преподобного Анастасия Синаита
- 133 **Владимир Александрович Баранов**
Учение об ангелах в «Точном изложении православной веры» прп. Иоанна
Дамаскина
- 164 **Алексей Дмитриевич Макаров**
Распространение Первого собрания св. Исаака Сирина за пределами Церкви
Востока. Часть II: интерполяция имён

- История Русской Православной Церкви*
- 208 **Алексей Андреевич Рудченко**
Особенности награждения богослужебно-иерархическими отличиями служащих духовных учебных заведений Русской Православной Церкви: опыт XIX в.
- 229 **Игумен Герасим (Дьячков)**
Эконом Московской духовной академии иеромонах Ириней (Добролюбов)
- 241 **Валентин Викторович Серпенинов**
Свято-Духов скит Почаевской лавры при архиепископе Тернопольском Паллади (Каминском)
- Греческая христианская письменность*
- 254 **Протоиерей Борис Тимофеев**
Понятие ἀναγνώμη в древней греческой экзегетической литературе
- Агиография*
- 280 **Александр Сергеевич Терентьев**
Особенности ранних редакций Жития прп. Сергия Радонежского (на материале эпизода приглашения на митрополию)
- 293 **Варвара Викторовна Каширина**
Новонайденные письма святителя Игнатия (Брянчанинова) к монаху Оптиной пустыни Ювеналию (Половцову)
- Религиоведение*
- 313 **Татьяна Сергеевна Самарина**
Иоахим Вах и феноменологическая традиция в религиоведении
- 329 **Сергей Романович Загорулько**
Проблематика китайской секты Фалуныгун в российском религиоведении
- Церковное искусство и археология*
- 348 **Анна Леонидовна Краснова**
Гравюра «Неопалимая Купина, вид монастыря св. Екатерины, Синай» – уникальный памятник коллекции музея Московской духовной академии
- РЕЦЕНЗИИ
- 368 **Иеромонах Дометий (Курланов)**
Рецензия на издание: *Edwards M. Aristotle and Early Christian Thought*. London: Routledge, 2019 (Studies in Philosophy and Theology in Late Antiquity; 6). 226 p. ISBN 978-11-38-69799-7
- 377 **Протоиерей Дмитрий Кирьянов**
Рецензия на издание: *Knight Ch. C. Science and the Christian Faith: A Guide for the Perplexed*. New York: St Vladimir's Seminary Press Yonkers, 2020. (Foundation Series). 232 p. ISBN 978-088141-671-8

CONTENTS

16 **List of Abbreviations**

RESEARCH AND ARTICLES

Biblical studies

18 **Priest Andrey A. Vydrin**

The Genealogical Introduction to Chronicles (1 Chronicles 1–9): The Chronicler's Purpose

36 **Monk Nil (Lazarenco)**

Theological and Exegetical Foundations of some Translation Solutions in BTD (Based on Chapters 1–12 of the Gospel of Luke). Part III

Theology

61 **Mikhail S. Ivanov**

Special Features of the Spiritual Leadership of St. Theofan the Recluse

Natural science apologetics

77 **Hieromonk Damian (Voronov)**

Prehistory of the Concept of 'Neuroreductionism': The Sorrowful Path of the Soul

Comparative theology

88 **Hierodeacon Yaroslav (Otchkanov)**

Relations Between the Russian Orthodox and Anglican Churches in the First Decade of the XX Century

Patrology and Eastern Christian literature

101 **Hegumen Adrian (Pashin)**

The Problem of Attributing the Works of the Venerable Anastasius of Sinai

133 **Vladimir A. Baranov**

Doctrine of Angels in «The Exact Exposition of the Orthodox Faith» of St. John of Damascus

164 **Alexey D. Makarov**

Circulation of St. Isaac of Nineveh's Ascetical Homilies Outside the Church of the East. Part Two: Interpolation of Personal Names

- History of the Russian Orthodox Church*
- 208 **Alexey A. Rudchenko**
Features of Awarding Liturgical and Hierarchical Distinctions to Employees of the Spiritual Educational Institutions of the Russian Orthodox Church: The Experience of the XIX Century
- 229 **Hegumen Gerasim (Dyachkov)**
Purser of the Moscow Theological Academy Hieromonk Irenaeus (Dobrolyubov)
- 241 **Valentin V. Serpeninov**
Holy Spirit Skete of the Pochaev Lavra Under Archbishop of Ternopol Palladiy (Kaminsky)
- Greek Christian writing*
- 254 **Archpriest Boris Timofeev**
Ἀναγωγή in Ancient Greek Exegetical Literature
- Hagiography*
- 280 **Alexander S. Terentyev**
Features of the Early Editions of the Life of St. Sergius of Radonezh (Based on the Episode of the Invitation to the Metropolis)
- 293 **Varvara V. Kashirina**
Newly Found Letters of St. Ignatius (Brianchaninov) to the Optina Monk Yuenaly (Polovtsov)
- Religious studies*
- 313 **Tatiana S. Samarina**
Joachim Wach and the Phenomenological Tradition in the Religious Studies
- 329 **Sergey R. Zagorulko**
The Problem of The Falun Gong Chinese Sect in Russian Religious Studies
- Church Art and Archeology*
- 348 **Anna L. Krasnova**
The Engraving «Burning Bush, View of the Monastery of St. Catherine, Sinai» is a Unique Masterpiece from The Moscow Theological Academy Museum
- REVIEWS
- 368 **Hieromonk Dometian (Kurlanov)**
Review of: *Edwards M. Aristotle and Early Christian Thought*. London: Routledge, 2019. (Studies in Philosophy and Theology in Late Antiquity; 6). 226 p. ISBN 978-11-38-69799-7

- 377 **Archpriest Dmitry Kiryanov**
Review of: *Knight Ch. C. Science and the Christian Faith: A Guide for the Perplexed.*
New York: St Vladimir's Seminary Press Yonkers, 2020. (Foundation Series). 232 p.
ISBN 978-088141-671-8

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ, ЭНЦИКЛОПЕДИИ И СЕРИИ

- БВ Богословский вестник. Сергиев Посад: МДА, 1892–1918; Н. с. № 1–. 1993–.
- БТ Богословские труды. М.: Изд. Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 1948–.
- ПЭ Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000–.
- ТОДРЛ Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 1934–.
- ХЧ Христианское чтение. СПб.: Изд. СПбДА, 1821–1917; 1991–.
- АСО Acta conciliorum oecumenicorum / sub auspiciis Academiae scientiarum Bavaricae edita. Berlin; New York; Boston, 1914–1982. Series 2. 1984–.
- CCSG Corpus christianorum. Series graeca. Turnhout: Brepols, 1977–.
- CPG Clavis patrum graecorum. Vol. 1–5. Turnhout, 1974–2003.
- CPG 3 Clavis patrum graecorum / ed. M. Geerard. Vol. III. Turnhout: Brepols, 1979.
- GCS Die Griechischen christlichen Schriftsteller. Berlin: AkademieVerlag; W. de Gruyter, 1891–.
- JBL Journal of Biblical Literature. 1880–.
- J ECS Journal of Early Christian Studies. Baltimore (MD): Johns Hopkins University Press, 1993–.
- JTS The Journal of Theological Studies. 1899–. NS. Oxford: Oxford University Press, 1950–. Vol. 1–.
- OC Orientalia Christiana. Roma: Pontificium Institutum orientalium studiorum, 1923–1935. Vol. 1–100.
- OCA Orientalia Christiana analecta. Roma, 1935–.
- OCP Orientalia Christiana periodica. Roma, 1932–.
- PG Patrologiae cursus completus. Series graeca / accurante J.-P. Migne. Paris, 1857–1866. T. 1–161.
- PL Patrologiae cursus completus. Series latina / accurante J.-P. Migne. Paris, 1844–1864. T. 1–225.
- PO Patrologia Orientalis. Paris: Firmin-Didot et Companie, 1904–1968. T. 1–34. Turnhout: Brepols, 1970–2008. T. 35–50.
- PTS Patristische Texte und Studien. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 1963–.
- REB Revue des études byzantines. Paris; [Leuven]: Peeters, 1946–.
- SC Sources chrétiennes. Paris: Cerf, 1941–.

АРХИВЫ И ИНСТИТУЦИИ

ГАРФ	Государственный архив Российской Федерации
ГАТО	Государственный архив Тернопольской области
ГИМ	Государственный исторический музей
НИЭЛ	Нижегородская историко-этнологическая лаборатория
ОР РГБ	Отдел рукописей Российской государственной библиотеки
РАН	Российская Академия Наук
РГБ	Российская государственная библиотека
РГИА	Российский государственный исторический архив
РФФИ	Российский фонд фундаментальных исследований
СТСЛ	Свято-Троицкая Сергиева Лавра
ЦАК	Церковно-археологический кабинет
ЦИАМ	Центральный исторический архив Москвы
ISSR	International Society for Science and Religion

УЧЕБНЫЕ ЗАВЕДЕНИЯ

МГУ	Московский государственный гуманитарный университет имени М. А. Шолохова
МГУ	Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова
МДА	Московская духовная академия
ОЦАД	Общецерковная аспирантура и докторантура имени свв. Кирилла и Мефодия
ПСТГУ	Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
РХГА	Российская христианская гуманитарная академия
СПбДА	Санкт-Петербургская духовная академия

ПЕРЕВОДЫ

ВТД	Byzantinischer Text Deutsch – die Evangelien. Biel-Bienne: Schweizerische Bibelgesellschaft, 2018.
CEI	Sacra Bibbia / A cura di Conferenza Episcopale Italiana. Editio princeps. 2 vols. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2008.
ESV	The Holy Bible. English Standard Version by Crossway, a Publishing Ministry of Good News Publishers, 2001. Text Edition 2016.
NANTG	Novum Testamentum Graece / hrsg. von B. und K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ²⁸ 2012.
Кас.	Новый Завет: современный русский перевод / пер. еп. Кассиана. М.: Российское Библейское общество, 2017.
Синод.	Русский Синодальный перевод (1876/1956).
СРП	Современный русский перевод Библии. М.: Российское Библейское Общество, 2015.

ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

БИБЛЕИСТИКА

ГЕНЕАЛОГИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ КНИГ ПАРАЛИПОМЕНОН (1 ПАР. 1–9): ЗАМЫСЕЛ ЛЕТОПИСЦА

Священник Андрей Выдрин

кандидат богословия

доцент кафедры библеистики Московской духовной академии

141300, Московская область, Сергиев Посад,

Троице-Сергиева лавра, Академия

vydan83@gmail.com

Для цитирования: *Выдрин А. А., свящ.* Генеалогическое введение Книг Паралипоменон (1 Пар. 1–9): замысел летописца // Богословский вестник. 2021. № 2 (41). С. 18–35. DOI: 10.31802/GB.2021.41.2.001

Аннотация

УДК 27-277

В статье исследуется достаточно сложный вопрос об аутентичности, предназначении и богословии обширного генеалогического введения Книг Паралипоменон (Хроник). Обсуждается социально-историческое значение генеалогий израильских колен, а также рассматриваются сходства и различия между ними и другими библейскими генеалогиями, с одной стороны, и ближневосточными и древнегреческими — с другой. Кроме того, в статье выявляется композиция генеалогического раздела Хроник, построенная по принципу хиазма, посредством которого священный автор стремился донести ключевую богословскую идею как введения, так и произведения в целом: Божественный Замысел о человечестве и творении должен осуществиться через святость народа Божия. В итоге делается вывод о том, что летописец стремился донести до своей аудитории (иудеи позднего персидского [Ахеменидского] периода) важное сообщение: несмотря на катастрофу разрушения и Вавилонский плен, взаимоотношения Яхве со Своим народом

продолжаются, и Израиль по-прежнему призван реализовать в своей жизни некогда задуманный Богом в отношении всего человечества идеал святости.

Ключевые слова: Библия, Ветхий Завет, Евангелие, родословие, генеалогия, Древний Израиль, Древний Восток, Древняя Греция, Ахемениды, Персия, Хроники, история, богословие, святость.

Современному читателю может показаться весьма странным решение священного автора Книг Паралипоменон¹ начать произведение невероятно длинной и сложной для восприятия генеалогической таблицей. В первых девяти главах один за другим приводятся списки имён, большинство из которых нам незнакомы. Но, знакомые или нет, эти списки могут представлять непреодолимый барьер для открывших страницы Хроник, в результате читатель может просто пропустить первые девять глав, перейдя сразу к начинающемуся в десятой главе историческому повествованию. Многим эти списки имён кажутся излишними и неуместными. За ними нет никакого очевидного смысла, цели или учения, которые могли бы воодушевить читателя на их прочтение. Именно поэтому генеалогии не привлекают внимание современной аудитории, и эту проблему признают многие комментаторы².

Взгляд современных людей на мир и их место в нём сильно отличается от представлений людей, живших в древности, и часто современное мировосприятие считается более правильным и совершенным. Однако для того, чтобы по достоинству оценить генеалогии Летописца, читателю XXI столетия необходимо посмотреть на них глазами древнего автора, читателя или слушателя, а не навязывать им своё видение.

Именно такой неверный подход лежит в основе отрицательной оценки Юлиусом Велльгаузенем генеалогий первых девяти глав Хроник³. Он рассматривал их с точки зрения историка XIX в., ища в родословных историческую ценность. Если генеалогии Летописца не соответствовали установленным Велльгаузенем критериям исторической достоверности, он «отбрасывал» их как относящихся к «более поздним временам» и потому не имеющих никакого значения для историка. По его словам, «таблицы книг Хроник <...> представляют собой искусственные композиции...», выдуманные автором, «а связь между ними,

- 1 Далее мы будем называть Книги Паралипоменон Хрониками, а их священного автора — Летописцем. Хроники были написаны во 2-й половине – конце IV столетия до Р.Х. (Выдрин А., *свщ.* Паралипоменон книги // ПЭ. 2019. Т. 54. С. 560–570).
- 2 Например, по словам Хьюго Уильямсона, «немногие библейские эпизоды пугают современного читателя сильнее первых глав 1-й Хроники» (Williamson H. G. M. 1 and 2 Chronicles. Grand Rapids (MI), 1982. P. 38). Стивен Маккензи отмечает, что такие длинные генеалогии непонятны современным людям: «Несомненно, современные читатели находят древние генеалогии — особенно такие длинные и подробные — трудными для понимания и часто пропускают их» (McKenzie S. L. 1–2 Chronicles. Nashville (TN), 2004. P. 59).
- 3 Велльгаузен Ю. Введение в историю Израиля / пер. с нем. Н. М. Никольского. СПб., 1909. С. 184–194.

которая всего важнее для хрониста, ведёт происхождение из позднейшей эпохи, как показывают её форма и содержание. Искать в Книге Хроник исторического знания древнеизраильских отношений — всё равно, что стараться подслушать, как растёт трава»⁴.

Критически оценивая труд Летописца, Велльгаузен не смог критически взглянуть на собственные сформированные западной культурой XIX в. вопросы. Последние, несомненно, были бы уместны при оценке текста его эпохи. Однако культурная перспектива Хроник иная⁵.

Велльгаузен не был одинок в отрицании ценности родословий Хроник. Многие последующие учёные, начиная с Адама Уэлча, считали генеалогии абсолютно бесполезными для выявления замысла Летописца, более поздними дополнениями к его истории и поэтому просто исключали их из рассмотрения⁶. В связи с этим весьма характерным является высказывание немецкого библеиста Мартина Нота, по мнению которого генеалогический раздел 1 Пар. 1–9 отличается «чрезвычайным беспорядком и путаницей, но за это <...> Летописец не может нести ответственности», поскольку «бесчисленные генеалогии и списки <...> были добавлены впоследствии» в его произведение⁷. Здесь невозможно рассмотреть все аспекты позиции Нота, безусловно во многом отличной от велльгаузеновской, однако ясно, что и он исходит из предпосылки о доминанте современных критериев при оценке работы древнего историка над пониманием функции и цели генеалогий на древнем Ближнем Востоке⁸.

Значительное изменение в интерпретации библейских генеалогий произошло с выходом в свет исследования профессора Йельского университета Р. Уилсона. Выясняя вопрос о значении и целях библейских и других древних ближневосточных генеалогий, Р. Уилсон использовал

4 Велльгаузен Ю. Введение в историю Израиля.

5 «Опасность всегда заключается в том, чтобы позволить тексту служить потребностям или мировоззрению читателя, так что читатель укрепляет свою собственную позицию (бессознательно, конечно), не учитывая своей субъективности во время чтения» (Snyman G. F. A Possible World of Text Production for the Genealogy in 1 Chronicles 2.3–4.23 // The Chronicler as Theologian: Essays in Honor of R. W. Klein / ed. M. P. Graham, et al. London, 2003. P. 34.

6 Welch A. C. Post-Exilic Judaism. Edinburgh; London, 1935. P. 186. См. также: Freedman D. N. The Chronicler's Purpose // Catholic Biblical Quarterly. 1961. Vol. 23. P. 436–442; Cross F. M. A Reconstruction of the Judean Restoration // JBL. 1975. Vol. 94. P. 4–18; Newsome J. D. Toward a New Understanding of the Chronicler and His Purposes // JBL. 1975. Vol. 94. P. 201–217.

7 Noth M. The Chronicler's History / transl. H. G. M. Williamson. Sheffield, 1987. P. 36.

8 Sparks J. T. The Chronicler's Genealogies: Towards an Understanding of 1 Chronicles 1–9. Atlanta (GA), 2008. P. 8–9.

идеи антропологических и социологических исследований применительно к функции генеалогий, бытовавших в «географически максимально близких к Израилю» современных племенных обществах⁹. Он сосредоточился на изучении генеалогий среди африканских и арабских племён. В итоге учёный пришёл к следующему заключению: устные генеалогии не создаются и не сохраняются для историографических целей, обычно они выполняют ту или иную социологическую функцию в жизни общества¹⁰.

Этот вывод очень важен для правильного понимания библейских генеалогий. Велльгаузен отвергал ценность последних как «неисторичных». Согласно же наблюдениям Уилсона, генеалогии никогда и не создавались для «исторических» или «историографических» целей. Как правило, их составляли, руководствуясь социальными, политическими и религиозными мотивами, хотя между последними трудно провести чёткие границы. Генеалогии, действующие в рамках семейной сферы, создаются для регулирования и отражения социальных отношений¹¹. В рамках политико-правовой сферы генеалогии выражают не социальные, а политические взаимоотношения внутри общества¹². В религиозном контексте родословные могут использоваться в культе предков как средство получения помощи умерших в решении проблем, а также указывать на законного преемника в той или иной должности. Таковым может быть как представитель жреческой элиты, так и богоизбранный царь, который должен оправдать своим происхождением право на власть¹³.

Однако сказанное не означает, что генеалогии не имеют ничего общего с исторической реальностью. Наоборот, в них обязательно должна быть исторически достоверная основа, иначе общество ещё на начальном этапе отвергло бы их претензии на отражение семейных, политических или религиозных структур. Как отмечает Уилсон, хотя «генеалогии не создаются и не сохраняются в строго историографических целях», они тем не менее «считаются точным утверждением прошлых семейных, политических и религиозных взаимоотношений. Общество может сознательно манипулировать генеалогией, и конкурирующие группы внутри него могут продвигать конфликтующие тенденциозные генеалогии, но как только общество соглашается с тем, что определённая

9 *Wilson R. R. Genealogy and History in the Biblical World. New Haven (CT), 1977. P. 17.*

10 *Ibid. P. 54.*

11 *Ibid. P. 38–40.*

12 *Ibid. P. 40–44.*

13 *Ibid. P. 44–45.*

генеалогическая версия верна, она цитируется как историческое свидетельство в поддержку современной структуры социума. Только тот факт, что генеалогии считаются точными историческими документами, позволяет использовать их в качестве хартий»¹⁴, подтверждающих права и привилегии определённых групп.

Среди ветхозаветных родословий Р. Уилсон выявил два различных типа¹⁵: 1) сегментированные (или горизонтальные) генеалогии, в которых представлены две или три родословные ветви, происходящие от одного предка; в них описываются сложные социальные и политические взаимоотношения между отдельными группами: кланами, народами, городами и пр.; 2) линейные (или вертикальные) генеалогии, в которых прослеживается линия происхождения от одного предка к потомку; в последних подчёркивается легитимность конкретного представителя социальной группы (священников, царей и т. д.).

К сегментированной генеалогии относится, например, родословие Ноя и его троих сыновей: Симы, Хама и Иафета в 1-й главе Первой книги Паралипоменон. А примером линейной генеалогии является список потомков Соломона в родословии династии Давида в 3-й главе; в нём перечисляются иудейские цари от сына Соломона Ровоама до Иосии¹⁶.

Однако в Хрониках встречаются также смешанные генеалогии. Например, священническое родословие в 5-й главе¹⁷ начинается в сегментированной форме (стихи 27–29), но основная его часть представлена линейной структурой (стихи 30–41). Это позволило Летописцу показать, что, хотя он прослеживает одну определённую священническую линию от Левия – через Каафа, Амрама и Аарона – к Елеазару (и далее от Финееса до Иоседека, стихи 30–41), он тем не менее признаёт наличие более сложных взаимоотношений в колене Левия, а также (возможное) существование других священнических линий в рамках ааронидской ветви левитского семейного древа (например, потомков Ифамара, ср. 1 Пар. 24, 5)¹⁸.

В целом не совсем правильно ограничивать значение родословных списков Хроник лишь социальной функцией, поскольку они выходят за рамки обычных социально значимых родословий и содержат

14 *Wilson R. R. Genealogy and History in the Biblical World. P. 54–55.*

15 *Wilson R. R. The Old Testament Genealogies in Recent Research // JBL. 1975. Vol. 94. P. 169–189.*

16 1 Пар. 3, 10–14 (*Knoppers G. I Chronicles 1–9: A New Translation with Introduction and Commentary. New York, 2003. P. 246–249.*)

17 1 Пар. 5, 27–41.

18 *Knoppers G. I Chronicles 1–9. P. 250.*

элементы как линейных, так и сегментированных генеалогий. Кроме того, в них отражены основные темы всего повествования Летописца с особым акцентом на организации и устройстве храмово-богослужебной системы в период расцвета монархии под управлением царей Давида и Соломона. В то же время в этой тщательно продуманной композиции описывается происхождение Израиля, а также его отношение к другим народам мира, поэтому генеалогии Хроник следует рассматривать как сложную социально ориентированную богословскую композицию¹⁹ изначального автора этих библейских книг.

Как известно, само использование родословий в повествовании не является уникальным как в библейском контексте, так и в других литературных традициях древнего мира. Генеалогии нередко встречаются в Пятикнижии, во-первых, для классификации множества народов в их отношении к Израилю, а во-вторых, для систематизации определённых периодов прошлого²⁰. Кроме того, известно, что писцы древних Месопотамии и Египта составляли генеалогические записи на протяжении столетий, если не тысячелетий. Примеры первых можно найти среди шумерских, ассирийских и вавилонских царских надписей, к ним же, несомненно, относятся списки царей Шумера²¹ и Ассирии²². К древнеегипетским памятникам принадлежат разнородные списки фараонов и обширные жреческие родословные. В традиции, представленной Туринским царским канонем, писцы связывали династическое преемство божеств с династическим преемством царей Верхнего и Нижнего Египта²³. Ближайшие, в географическом смысле, аналогии родословиям Хроник — это представленные в Бехистунской надписи генеалогии персидского царя Дария I (522–486 гг. до Р. Х.), а также родословные списки, найденные среди сафских надписей древних Иордании и Северной Аравии²⁴.

Также следует упомянуть о близких по хронологии древнегреческих генеалогических произведениях, основная масса которых датируется VI,

19 *Siedlecki A.* Foreigners, Warfare and Judahite Identity in Chronicles // *The Chronicler as Author* / ed. by M. P. Graham, S. M. Mckinzie. Sheffield, 1997. P. 235.

20 *Johnson M.* The Purpose of the Biblical Genealogies. Cambridge, 1988. P. 14–36.

21 *Jacobsen T.* The Sumerian King List. Chicago (IL), 1939; *Malamat A.* King Lists of the Old Babylonian Period and Biblical Genealogies // *Journal of the American Oriental Society*. 1968. Vol. 88. № 1. P. 163–173.

22 *Millard A.* Assyrian King Lists (1.135) // *The Context of Scripture* / ed. by W. W. Hallo. Vol. I: Canonical Compositions from the Biblical World. Leiden, 2003. P. 463–465.

23 *Hoffmeier J. K.* Historiography. King Lists (1.37) // *The Context of Scripture* / ed. by W. W. Hallo. Vol. I: Canonical Compositions from the Biblical World. Leiden, 2003. P. 68–73.

24 *Knoppers G.* I Chronicles 1–9. P. 246.

V и IV столетиями до Р. Х., хотя интересоваться генеалогиями в Греции стали, безусловно, раньше. Так, именно через генеалогию выражается интерес Гомера к прошлому (например, *Iliad* 5, 533–560; 20, 215–240 [Эней]; 6, 153–206 [Главк]). Древнегреческие писатели до Геродота составляли родословные для благородных семейств, заявлявших о своём происхождении от героев и богов мифического прошлого. В Спарте представители обоих царских домов официально считались потомками Геракла; одна из версий их родословий была записана Геродотом (*Hist.* 7, 204; 8, 131). Примечательно, что сравнительный анализ методов работы авторов греческих генеалогий и Летописца позволил выявить сходство основной темы их произведений; она заключалась не столько в дефиниции своего народа по сравнению с иноплеменными обществами, сколько во взаимоотношениях составляющих данный народ различных групп²⁵. Кроме того, как отмечают исследователи, Летописец поместил генеалогии в свою книгу с той же целью, с какой это делали древнегреческие историки: он хотел показать, насколько весь Израиль организован и взаимосвязан²⁶.

Однако, несмотря на заметные сходства между библейскими генеалогиями, с одной стороны, и древнегреческими и ближневосточными – с другой стороны²⁷, уникальность обширного генеалогического раздела Хроник очевидна как в рамках библейского корпуса, так и в контексте прочих древних литератур, поскольку Летописец использует родословные в качестве пролога, предваряющего обширное повествование о древнеизраильской монархии²⁸. В Ветхом Завете нет ничего похожего на эту необычайно единую композицию, посвящённую родословиям народов мира и всех израильских колен и представляющую собой введение к дальнейшей истории Израиля. Также генеалогии Хроник сильно отличаются от греческих произведений, поскольку среди последних родословные списки предваряют исторический рассказ в основном в биографиях отдельных лиц. Правда, некоторые считают аналогией

25 *Hoglund K. G. The Chronicler as Historian: A Comparativist Perspective // The Chronicler as Historian / ed. by M. P. Graham, K. G. Hoglund, S. L. Mckinzie. Sheffield, 1997. P. 19–29; Knoppers G. I Chronicles 1–9. P. 256.*

26 *Hoglund K. G. The Chronicler as Historian. P. 23.*

27 *Wilson R. Genealogy and History in the Biblical World. P. 56–136; Knoppers G. I Chronicles 1–9. P. 253–259.*

28 Неудивительно поэтому, что некоторые современные критики считали генеалогии Хроник позднейшим добавлением к повествованию Летописца (*Welch A. C. The Work of Chronicler: Its Purpose and its Date. London, 1939; Vaux R. G., de. Ancient Israel: Its Life and Institutions. Grand Rapids (MI), 1997. P. 390.*

Хроникам труд о Трое (под названием Τρωϊκά) древнегреческого логографа V столетия Гелланика Митиленского; этот текст, по-видимому, состоял из двух книг, первая из которых могла²⁹ содержать родословные многих знаменитых греков и троянцев, а во второй описывалась история Троянской войны³⁰. Однако мы не можем согласиться с таким мнением, поскольку Гелланик рассказывал здесь не об истории всего народа, а лишь об отдельном историческом эпизоде. Из ближневосточных текстов подобного рода можно вспомнить только об одном произведении — это история Египта гелиопольского жреца птоломеевской эпохи Манефона из Себеннита (ок. 280 г. до Р. Х.), хотя даже этот пример едва ли следует считать аналогией Хроникам³¹. Таким образом, прямых литературных аналогий генеалогическому прологу Книг Паралипоменон нет ни в Древней Греции, ни на Ближнем Востоке.

Почему же Летописец выбрал именно такой жанр для начала своей книги? Дело в том, что родословие, которое можно определить как «письменное или устное выражение происхождения человека или людей от предка или предков»³², — позволяет человеку установить и сохранить связь с прошлым, особенно если имеется угроза полной утраты этого прошлого из-за отсутствия знаний и памяти о нём.

Безусловно, это имеет непосредственное отношение к родословиям Хроник с той лишь разницей, что Летописец проводит эту связь для всего народа, а не для отдельного человека. Родословия Хроник имеют целью связать иудеев персидского периода (538–333 гг. до Р. Х.) с их могущим быть утраченным прошлым. Вследствие завоевания Иерусалима вавилонянами в 587 г. до Р. Х. существование огромной части народа Израиля и Иудеи было поставлено под угрозу. После разрушения Храма богослужения прекратились, политический строй был ликвидирован, социально-экономический уклад повседневной жизни общества уничтожен. Переселение иудеев и жизнь в Вавилоне в течение следующей половины столетия ещё более увеличили разрыв между Израилем прошлого и иудеями Персидской державы Ахеменидов. Вернувшиеся в Иерусалим вместе с Ездрой были, по большей части, потомками — внуками и правнуками — тех, кого депортировал некогда

29 Текст не сохранился, поэтому можно говорить только о частичной реконструкции этого произведения.

30 Knoppers G. I Chronicles 1–9. P. 260.

31 Манефон прослеживает династическое преемство от богов и божественных духов к египетским царям.

32 Wilson R. Genealogy and History in the Biblical World. P. 9.

Навуходоносор. С жизнью иудеев, оставшихся всё это время в окрестностях Иерусалима, у них было либо очень мало, либо совсем ничего общего; это касается даже воспоминаний о ритуальных и богослужебных традициях, связывавших некогда народ воедино. Таким образом, Вавилонский плен и порождённые им обстоятельства стали причиной кризиса идентичности как для палестинских иудеев, так и для живших в рассеянии. Вот почему генеалогии Хроник должны были рассказать об этом кризисе, напоминая жителям ахеменидской провинции Йехуд (Иудеи), что ими оканчивалась родословная, простирающаяся к началу начал, к самому Адаму, и что несмотря на сложившуюся в этот период неутешительную ситуацию они не лишены своих корней и своей родины; напротив, они принадлежат к великой родословной, «отмеченной перстом Самого Бога»³³.

Однако значение генеалогий Хроник этим отнюдь не исчерпывается. Как уже было сказано, генеалогическое введение представляет собой единую литературную композицию, поэтому его цель и замысел следует искать не в отдельных родословиях, а в общей литературной структуре раздела. Ведь «от того, как мы будем определять формальные особенности того или иного текста, в немалой степени зависит его понимание»³⁴.

Вопреки мнению некоторых исследователей, отвергавших наличие в генеалогиях хиазма³⁵, следует признать, что организация генеалогического введения Хроник опирается на очевидные параллельные конструкции. Весь этот большой раздел построен по принципу хиазма или обратного (инвертированного) параллелизма³⁶, когда первая его часть организована в порядке, обратном композиции второй части. Здесь также необходимо сказать о том, что параллелизм — это не просто фигура речи, как его нередко характеризуют: «суть параллелизма состоит в отношении между двумя понятиями»³⁷. Кроме того, вступающие друг с другом в отношения элементы текста могут располагаться на достаточно большом расстоянии друг от друга и при этом сильно различаться по объёму — от отдельного слова до отрывка текста,

33 *Hooker P. K. First and Second Chronicles. Louisville; London, 2001. P. 16.*

34 *Десницкий А. Поэтика библейского параллелизма. М., 2007. С. 43. О прямой зависимости понимания текста от определения его формальной структуры и содержания см. также: Welch J. W. Introduction // Chiasmus in Antiquity: Structures, Analyses, Exegesis / ed. J. W. Welch. Hildesheim, 1981. P. 11–12.*

35 *Vries S. J., de. 1 and 2 Chronicles. Grand Rapids (MI), 1989. P. 22.*

36 Хиазм как литературный приём является частным случаем параллелизма.

37 *Berlin A. The Dynamics of Biblical Parallelism. Bloomington (IN), 1985. P. 2.*

то есть параллелизм — это в первую очередь внутренняя связь различных элементов речи³⁸.

Такое построение текста связано с самим ритмом жизни в древних обществах, к числу которых относится и библейский Израиль. Выражаясь словами Йохана Хёйзинги, в древности общественная жизнь строилась «метрически и строфически»³⁹ и даже «в более развитых культурах ещё долго продолжает сохраняться архаическое положение, когда поэтическая форма, которая воспринимается далеко не только как удовлетворение чисто эстетической потребности, служит для выражения всего того, что важно или жизненно ценно для существования общества»⁴⁰. Вся жизнь древних людей подчинялась определённому циклическому ритму, поэтому и тексты организовывались соответствующим образом. При фиксации последних на письме параллельные конструкции помогали структурировать текст и выделять в нём главное⁴¹.

То есть параллелизм служил для аудитории вспомогательным средством для выявления наиболее значимых элементов рассказа хотя и без прямого указания на то, что «это важно». Поскольку большинство людей в древних обществах были слушателями, а не читателями текстов, хиастическая композиция в руках авторов и рассказчиков, располагавших свою информацию в определённом порядке, становилась хорошим инструментом для передачи особых сообщений⁴². Искусный писатель сосредотачивался на центре, чтобы привлечь внимание аудитории к главной идее, тогда как остальная часть композиции служила основой, посредством которой автор мог сравнивать, противопоставлять, сопоставлять и дополнять каждый из обрамляющих элементов в хиастической структуре. Таким образом, для правильного понимания замысла писателя важен не только центр композиции, но также её боковые эпизоды, проясняющие и усиливающие наиболее значимые идеи⁴³.

Как уже было сказано, структуру 1 Пар. 1–9 можно охарактеризовать как хиазм, а точнее, композиционный параллелизм, посредством которого священный автор стремился донести ключевой смысл самого

38 Десницкий А. Поэтика библейского параллелизма. С. 71.

39 Хёйзинга Й. *Homo ludens: человек играющий* / пер. с нидерл. Д. В. Сильвестрова; комм. Д. Э. Харитоновича. СПб., 2019. С. 183.

40 Там же. С. 182.

41 Десницкий А. Поэтика библейского параллелизма. С. 80, 82.

42 В самой Библии неоднократно изображается публичное прочтение важных текстов собранию множества людей, вот некоторые: Исх. 24; Нав. 8, 34–35; 4 Цар. 22, 10; Неем. 8; Иер. 36.

43 Sparks J. T. *The Chronicler's Genealogies*. P. 26.

генеалогического раздела, а также всего своего произведения. Только учитывая его хиастическую структуру, можно понять цель и функцию генеалогического введения в контексте всей Истории Летописца.

Для наглядности ниже приводится хиастическая структура 1 Пар. 1–9⁴⁴:

- а Израиль среди народов мира (1 Пар. 1, 1–2, 20)
- б Иуда — колено царя Давида (1 Пар. 2, 3–4, 23)
 - в Симеон и Заиорданские колена (1 Пар. 4, 24–5, 26)
 - г Колено Левия (1 Пар. 6, 1–81)
 - в¹ Северные колена (1 Пар. 7, 1–40)
 - б¹ Вениамин — колено царя Саула (1 Пар. 8, 1–40)
- а¹ Восстановленный Израиль Персидской державы (1 Пар. 9, 1–34)⁴⁵.

Таким образом, как само содержание генеалогического введения Хроник, так и его композиция проливают свет на представление библейского автора о Божественном Замысле в отношении всего человечества. В генеалогиях утверждается, что избрание Израиля в качестве народа Божия укоренено в самых началах истории. Обрисованная писателем в 1-й главе картина мира иллюстрирует родство Израиля с его соседями, а последующие родословные глав 2–8 показывают привилегированное положение потомков Иакова–Израиля среди прочих народов⁴⁶. Начиная с Адама родословные списки достигают Авраама и затем Давида, с правлением которого открывается великий период золотого века истории израильского народа.

Переходя от поколения к поколению, Летописец сужает фокус генеалогии, останавливая внимание читателя на какой-либо одной семье среди прочих возможных. Тем самым он стремился выразить богословскую идею, согласно которой замысел Бога о творении, имея началом создание человеческой жизни, осуществился в потомках Авраама от Иакова, то есть в народе Древнего Израиля, и особенно в царстве Давида⁴⁷, чье родословие занимает центральное положение среди важнейшего Иудова колена, то есть, по крайней мере теоретически,

44 Похожий вариант был предложен Д. Спарксом (*Sparks J. T. The Chronicler's Genealogies*. P. 29), а также Г. Кнопперсом (*Knoppers G. I Chronicles 1–9*. P. 261), однако в последнем случае не учитываются сыновья Израиля (1 Пар. 2, 1–2) и плен Иуды (1 Пар. 9, 1).

45 1 Пар. 9, 35–44 не входит в хиастическую структуру генеалогического раздела. Этот эпизод, который почти полностью повторяет 1 Пар. 8, 29–38, является введением к рассказу о смерти Саула в 1 Пар. 10.

46 *Knoppers G. I Chronicles 1–9*. P. 264.

47 *Hooker P. K. First and Second Chronicles*. P. 17.

согласно Летописцу, именно через монархию дома Давида должно было осуществиться владычество Бога на всей земле. Однако за неверность царей династия Давида потеряла дарованную ей власть, Израиль лишился монархии. И хотя в памяти израильтян золотой век Давида и Соломона навсегда останется прекрасным примером этого опыта, после их окончательного возвращения из плена на родину владычество Господа уже не будет распространяться по земле посредством монархии. Его замысел сможет осуществиться лишь через святость народа Божия⁴⁸. Именно поэтому в 6-й главе, в центре всех родословий Израиля, Летописец поместил священническое колено Левия, подчёркивая центральную роль левитов и их служения для народа Божия. Завершая в 9-й главе весь генеалогический раздел списком восстановленной иерусалимской общины ахеменидской Иудеи, священный автор создаёт непрерывную последовательность между послепленным обществом и Израилем прошлых веков. Он акцентирует внимание на Иерусалиме и различных храмовых служителях, подчёркивая неизменную значимость этого города и расположенного в нём Храма для прошлого, настоящего и будущего всего Израиля. Отсюда следует вывод: несмотря на катастрофу переселения народа, войну, разрушение и плен, взаимоотношения Яхве со Своим народом продолжают. Израиль по-прежнему призван реализовать в своей жизни некогда задуманный Богом в отношении всего человечества идеал святости. Таким образом, в генеалогическом введении Хроник имплицитно озвучены основные темы всей Истории Летописца.

Подобное богословское использование генеалогии мы видим в Евангелиях. Апостол Матфей начинает родословие Иисуса Христа с Авраама, акцентируя внимание на том, что избрание Богом потомков Авраама получило исполнение в Иисусе. Евангелист Лука возводит Его родословие к Адаму, подчёркивая универсальное значение Жизни, Служения и Жертвы Иисуса Христа для спасения человечества и освящения всего творения⁴⁹. В каждом случае смысл генеалогии отражается в повествовании самого Евангелия, поэтому рассмотрение генеалогии в качестве богословского введения в рассказ улучшает наше понимание всего повествования.

48 *Johnstone W.* 1 and 2 Chronicles. Vol. 1. Sheffield, 1997. P. 35.

49 В вопросе о замысле Бога об освящении всего творения связь Хроник с Евангелием – возможно, даже более близкая, чем кажется на первый взгляд. Но эта большая и, безусловно, непростая тема выходит за рамки нашего исследования.

Таким образом, из вышесказанного следует сделать общий вывод касательно предназначения генеалогий Хроник. Прежде всего, посредством родословий Летописец напоминал всем потомкам Древнего Израиля об их великом прошлом и о милости Божией, явленной в восстании Им взаимоотношений со Своим народом. В первых девяти главах Летописец обращается ко многим отражённым в его повествовании темам и идеям. Так, здесь представлены этнические, географические и хронологические рамки последующей истории, определяющие границы народа, его территорию и хронологическую точку отсчёта⁵⁰, однако на приведённой выше схеме хорошо видно, что все композиционные элементы генеалогического раздела вращаются вокруг храмового богослужения и лиц, его совершающих. Сам Летописец намеренно выделяет центральную тему генеалогий и всей своей истории: легитимные храмовые служители, неукоснительно выполняющие учреждённые Моисеем и Давидом богослужебные обязанности в законном священном месте. Летописец представил средство достижения всем Израилем давно поставленной перед ним цели: быть «царством священников и народом святым» (Исх. 19, 6), послужив замыслу Бога об освящении всего мира.

Источники

Biblia Hebraica Stuttgartensia / ed. K. Elliger; W. Rudolph; vorw. von A. Schenker. Stuttgart: Deutsch Bibelgesellschaft, ⁵1997.

Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Брюссель: Жизнь с Богом, 1989.

Литература

Вельгаузен Ю. Введение в историю Израиля / пер. с нем. Н. М. Никольского. СПб.: Пирамида, 1909.

Выдрин А., свящ. Паралипоменон книги // ПЭ. 2019. Т. 54. С. 560–570.

Десницкий А. Поэтика библейского параллелизма. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007.

Хёйзинга Й. Homo ludens: человек играющий / пер. с нидерл. Д. В. Сильвестрова; коммент. Д. Э. Харитоновича. СПб.: Азбука; Азбука-Аттикус, 2019.

Berlin A. The Dynamics of Biblical. Parallelism. Bloomington: Indiana University Press, 1985.

50 Japhet S. I and II Chronicles. London, 1993. P. 8; Knoppers G. I Chronicles 1–9. P. 103.

- Cross F. M.* A Reconstruction of the Judean Restoration // *JBL*. 1975. Vol. 94. P. 4–18.
- Freedman D. N.* The Chronicler's Purpose // *Catholic Biblical Quarterly*. 1961. Vol. 23. P. 436–442.
- Hoffmeier J. K.* Historiography. King Lists (1.37) // *The Context of Scripture* / ed. by W. W. Hallo. Vol. I: Canonical Compositions from the Biblical World. Leiden: Brill, 2003. P. 68–73.
- Hoglund K. G.* The Chronicler as Historian: A Comparativist Perspective // *The Chronicler as Historian* / ed. by M. P. Graham, K. G. Hoglund and S. L. Mckinzie. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997. P. 19–29.
- Hooker P. K.* First and Second Chronicles. Louisville; London: Westminster John Knox Press, 2001.
- Jacobsen T.* The Sumerian King List. Chicago (IL): The University of Chicago Press, 1939.
- Japhet S.* 1 and 2 Chronicles. London: Westminster John Knox Press, 1993.
- Johnson M.* The Purpose of the Biblical Genealogies. Cambridge: Cambridge University Press. 1988.
- Johnstone W.* 1 and 2 Chronicles. Vol. 1. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- Knoppers G. I* Chronicles 1–9: A New Translation with Introduction and Commentary. New York: Doubleday, 2003.
- Malamat A.* King Lists of the Old Babylonian Period and Biblical Genealogies // *Journal of the American Oriental Society*. 1968. Vol. 88. № 1. P. 163–173.
- McKenzie S. L.* 1–2 Chronicles. Nashville (TN): Abingdon Press, 2004.
- Millard A.* Assyrian King Lists (1.135) // *The Context of Scripture* / ed. by W. W. Hallo. Vol. I: Canonical Compositions from the Biblical World. Leiden: Brill, 2003. P. 463–465.
- Newsome J. D.* Toward a New Understanding of the Chronicler and His Purposes // *JBL*. 1975. Vol. 94. P. 201–217.
- Noth M.* The Chronicler's History / transl. Williamson H. G. M. Sheffield: JSOT Press, 1987.
- Siedlecki A.* Foreigners, Warfare and Judahite Identity in Chronicles // *The Chronicler as Author* / ed. by M. P. Graham, S. M. Mckinzie. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997. P. 230–266.
- Snyman G. F.* A Possible World of Text Production for the Genealogy in 1 Chronicles 2.3–4.23 // *The Chronicler as Theologian: Essays in Honor of R. W. Klein* / ed. M. P. Graham, et al. London: T and T Clark International, 2003. P. 32–60.
- Sparks J. T.* The Chronicler's Genealogies: Towards an Understanding of 1 Chronicles 1–9. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008.
- Vaux R., de.* Ancient Israel: Its Life and Institutions / transl. J. McHugh. Grand Rapids (MI); Livonia: Eerdmans; Dove, 1997.
- Vries S. J., de.* 1 and 2 Chronicles. Grand Rapids (MI): Eerdmans, 1989.
- Welch A. C.* Post-Exilic Judaism. Edinburgh; London: William Blackwood and Sons, 1935.
- Welch A. C.* The Work of Chronicler: Its Purpose and its Date. London: Oxford University Press, 1939.
- Welch J. W.* Introduction // *Chiasmus in Antiquity: Structures, Analyses, Exegesis* / ed. J. W. Welch. Hildesheim: Maxwell Institute Publications, 1981. P. 11–12.
- Williamson H. G. M.* 1 and 2 Chronicles. Grand Rapids (MI): Eerdmans, 1982.
- Wilson R. R.* The Old Testament Genealogies in Recent Research // *JBL*. 1975. Vol. 94. P. 169–189.
- Wilson R. R.* Genealogy and History in the Biblical World. New Haven (CT): Yale University, 1977.

The Genealogical Introduction to Chronicles (1 Chronicles 1–9): The Chronicler's Purpose

Priest Andrey A. Vydrin

PhD in Theology

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

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia
vydan83@gmail.com

For citation: Vydrin, Andrey A., priest. "The Genealogical Introduction to Chronicles (1 Chronicles 1–9): The Chronicler's Purpose". *Theological Herald*, no. 2 (41), 2021, pp. 18–35 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2021.41.2.001

Abstract. The article examines a rather complex issue of the authenticity, purpose and theology of the extensive genealogical introduction of the Chronicles. The socio-historical significance of the genealogies of the Israelite tribes is discussed, as well as the similarities and differences between them and other biblical genealogies, on the one hand, and the Middle Eastern and Ancient Greek ones, on the other. In addition, the article reveals the composition of the genealogical section of the Chronicles, built on the principle of chiasm, through which the sacred author sought to convey the key theological idea of both the introduction and the work as a whole: The Divine Plan for humanity and creation must be realized through the holiness of the people of God. As a result, it is concluded that the Chronicler sought to convey to his audience (the Jews of the late Persian [Achaemenid] period) an important message: despite the catastrophe of destruction and the Babylonian captivity, the relationship of Yahweh with His people continues, and Israel is still called to realize in its life, once conceived by God for all mankind, the ideal of holiness.

Keywords: Bible, Old Testament, Gospel, genealogy, Ancient Israel, Ancient East, Ancient Greece, Achaemenids, Persia, Chronicles, history, theology, holiness.

References

- Berlin A. (1985) *The Dynamics of Biblical. Parallelism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Cross F. M. (1975) "A Reconstruction of the Judean Restoration". *Journal of Biblical Literature*, vol. 94, pp. 4–18.
- Desnitskiy A. (2007) *Poetika bibleyskogo parallelizma [Poetics of Biblical Parallelism]*. Moscow: Bibleysko-bogoslovskiy institut sv. apostola Andrey a (in Russian).
- Elliger K., Rudolph W., Schenker A. (eds.) (1997) *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Freedman D. N. (1961) "The Chronicler's Purpose". *Catholic Biblical Quarterly*, vol. 23, pp. 436–442.

- Hoffmeier J. K. (2003) "Historiography. King Lists (1.37)", in W. W. Hallo (ed.) *The Context of Scripture. Vol. I: Canonical Compositions from the Biblical World*. Leiden: Brill, pp. 68–73.
- Hoglund K. G. (1997) "The Chronicler as Historian: A Comparativist Perspective", in M. P. Graham, K. G. Hoglund, S. L. Mckinzie (eds.) *The Chronicler as Historian*. Sheffield: Sheffield Academic Press, pp. 19–29.
- Hooker P. K. (2001) *First and Second Chronicles*. Louisville; London; Westminster: John Knox Press.
- Huizinga J., Silvestrov D. V., Kharitonovich D. E. (eds.) (2019) *Homo ludens: chelovek igrayushchiy [Homo ludens: A Playing Man]*. St. Petersburg: Azbuka; Azbuka-Attikus (in Russian).
- Jacobsen T. (1939) *The Sumerian King List*. Chicago (IL): The University of Chicago Press.
- Japhet S. (1993) *1 and 2 Chronicles*. London: Westminster John Knox Press.
- Johnson M. (1988) *The Purpose of the Biblical Genealogies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Johnstone W. (1997) *1 and 2 Chronicles. Vol. 1*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Knoppers G. (2003) *1 Chronicles 1–9: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday.
- Malamat A. (1968) "King Lists of the Old Babylonian Period and Biblical Genealogies". *Journal of the American Oriental Society*, vol. 88, no. 1, pp. 163–173.
- McKenzie S. L. (2004) *1–2 Chronicles*. Nashville (TN): Abingdon Press.
- Millard A. (2003) "Assyrian King Lists (1.135)", in W. W. Hallo (ed.) *The Context of Scripture. Vol. I: Canonical Compositions from the Biblical World*. Leiden: Brill, pp. 463–465.
- Newsome J. D. (1975) "Toward a New Understanding of the Chronicler and His Purposes". *Journal of Biblical Literature*, vol. 94, pp. 201–217.
- Noth M., Williamson H. G. M. (ed.) (1987) *The Chronicler's History*. Sheffield: JSOT Press.
- Siedlecki A. (1997) "Foreigners, Warfare and Judahite Identity in Chronicles", in M. P. Graham, S. M. Mckinzie (eds.) *The Chronicler as Author*. Sheffield: Sheffield Academic Press, pp. 230–266.
- Snyman G. F. (2003) "A Possible World of Text Production for the Genealogy in 1 Chronicles 2.3–4.23", in M. P. Graham (ed.) *The Chronicler as Theologian: Essays in Honor of R. W. Klein*. London: T and T Clark International, pp. 32–60.
- Sparks J. T. (2008) *The Chronicler's Genealogies: Towards an Understanding of 1 Chronicles 1–9*. Atlanta (GA): Society of Biblical Literature.
- Vaux R., McHugh J. (ed.) (1997) *Ancient Israel: Its Life and Institutions*. Grand Rapids (MI); Livonia: Eerdmans; Dove.
- Vries S. J. (1989) *1 and 2 Chronicles*. Grand Rapids (MI): Eerdmans.
- Vydrin A. (2019) "Paralipomenon knigi" ["Books of Chronicles"], in *Orthodox Encyclopedia*, vol. 54, pp. 560–570.
- Welch A. C. (1935) *Post-Exilic Judaism*. Edinburgh; London: William Blackwood and Sons.
- Welch A. C. (1939) *The Work of Chronicler: Its Purpose and its Date*. London: Oxford University Press.
- Welch J. W. (1981) "Introduction", in J. W. Welch (ed.) *Chiasmus in Antiquity: Structures, Analyses, Exegesis*. Hildesheim: Maxwell Institute Publications, pp. 11–12.

Williamson H. G. M. (1982) *1 and 2 Chronicles*. Grand Rapids (MI): Eerdmans.

Wilson R. R. (1975) "The Old Testament Genealogies in Recent Research". *Journal of Biblical Literature*, vol. 94, pp. 169–189.

Wilson R. R. (1977) *Genealogy and History in the Biblical World*. New Haven (CT): Yale University.

БОГОСЛОВСКО- ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ НЕКОТОРЫХ ПЕРЕВОДЧЕСКИХ РЕШЕНИЙ «BYZANTINISCHER TEXT DEUTSCH — DIE EVANGELIEN» (BTD) (НА МАТЕРИАЛЕ 1–12 ГЛАВ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ЛУКИ)

Часть III*

Монах Нил (Лазаренко)

56379, Германия, Гайльнау, Lahnstraße, 31
Скит свт. Спиридона Тримифунтского
Orthodoxeskitest.spyridon@t-online.de

Для цитирования: *Нил (Лазаренко), мон.* Богословско-эксегетические основания некоторых переводческих решений «Byzantinischer Text Deutsch – die Evangelien» (BTD) (на материале 1–12 глав Евангелия от Луки). Часть III // Богословский вестник. 2021. № 2 (41). С. 36–60. DOI: 10.31802/GB.2021.41.2.002

Аннотация

УДК 27-247

В данной статье, посвящённой первым двенадцати главам Евангелия от Луки, мы продолжаем сравнивать переводческие решения BTD и других переводов как на русский, так и на западноевропейские языки. Наибольшее внимание уделяется определению точного

- * Продолжение. Первая и вторая части опубликованы: *Нил (Лазаренко), мон.* Богословско-эксегетические основания некоторых переводческих решений BTD (на материале Евангелия от Матфея). Часть I // БВ. 2020. № 4 (39). С. 35–47; *Он же.* Богословско-эксегетические основания некоторых переводческих решений «Byzantinischer Text Deutsch – die Evangelien» (BTD) (на материале Евангелия от Марка). Часть II // БВ. 2021. № 1 (40). С. 55–74.

значения греческих лексем и их адекватному переводу. На основании лексикографических данных, анализа новозаветных контекстов и богословских соображений предлагается новый перевод ряда евангельских мест, в большей степени учитывающий семантические нюансы исходного текста. Также рассматриваются текстологические проблемы, в частности, в шестом разделе предлагаются аргументы в пользу византийского чтения против чтения NANTG.

Ключевые слова: Евангелие, перевод, немецкий язык, русские переводы Евангелия, византийский текст, семантика, синонимы, грамматика, текстология, гебраизмы.

1. Существительное ῥῆμα в Лк. 1, 37: «слово» или «вещь»?

Благовествуя Деве Марии рождение от Нее Спасителя, архангел Гавриил ссылается на опыт праведной Елизаветы, которая, будучи неплодной, родила в старости сына. Последняя фраза в речи архангела звучит как вывод (Лк. 1, 37):

ὅτι οὐκ ἀδυνατήσῃ παρὰ τῷ Θεῷ (NANTG παρὰ τοῦ Θεοῦ) πᾶν ῥῆμα.

ВТД: «denn bei Gott wird keine Rede machtlos sein».

«Ибо у Бога не будет бессильным никакое слово».

Подобным образом переводят Син. и Кас.:

«ибо у Бога не останется бессильным никакое слово».

Однако в СРП и у С. С. Аверинцева эта фраза передана иначе:

«Для Бога нет ничего невозможного / Ибо нет для Бога ничего невозможного»¹.

С нашей точки зрения, между этими двумя вариантами перевода существует заметное различие. Первый перевод указывает на власть (или силу) Бога исполнить то, что Он обещал. Здесь сочетаются идеи могущества Божьего (но необязательно «всемогущества», этого философски дискуссионного понятия!) и Его верности данному слову. Второй — провозглашает всемогущество Бога в абсолютном смысле, а идея верности данному слову, да и само понятие слова, отсутствует. Чем обусловлено такое различие в понимании греческого текста?

Данная фраза представляет собой почти дословную цитату из Септуагинты, а именно из Быт. 18, 14. Один из таинственных посетителей Авраама замечает в связи со смехом Сарры:

«μη ἀδυνατήσῃ παρὰ τῷ Θεῷ ῥῆμα;» (церковный текст) или:

«μη ἀδυνατεῖ παρὰ τοῦ Θεοῦ ῥῆμα;» (критический текст Уиверса в геттингенском издании)².

Эта фраза переводится (с текста Уиверса) в Septuaginta Deutsch так:

- 1 Это понимание отражено также в немецком переводе Шлахтера, в итальянском CEI и английском ESV.
- 2 παρὰ τοῦ Θεοῦ. Здесь предлог παρὰ — буквальный перевод еврейского предлога *mi*, который обычно обозначает отделение («от, из»), но в некоторых случаях, как в данном, значит «для». Видимо, это и было изначальное чтение Септуагинты. Чтение же παρὰ τῷ Θεῷ вторично и представляет собой стилистическую адаптацию трудного παρὰ τοῦ Θεοῦ ῥῆμα.

«Hat denn ein Wort von Gott keine Kraft?» «Неужели слово от Бога не имеет силы?»³.

В сноске, однако, указывается и альтернативный перевод:
«Ist etwa eine Sache von Gott her unmöglich?» («Неужели что-то от Бога (т. е. у Бога) невозможно?»)

Т. Мураока в статье к глаголу ἀδυνατέω определяет первое значение как «to be impossible» и переводит фразу «μη̄ ἀδυνατεῖ παρὰ τοῦ Θεοῦ ῥῆμα;» как «Is anything impossible with God?»⁴. Таким образом, налицо два понимания не только евангельского места, но и его ветхозаветного источника в версии Септуагинты. Чем обусловлена такая двойственность? Чтобы ответить на этот вопрос, обратимся к еврейскому тексту Быт. 18, 14. Он не обладает двусмысленностью греческого. Обычно его переводят: «Есть ли что-нибудь удивительное/трудное/невозможное для Господа/Ягве?»⁵ В оригинале употреблено слово דבר («слово, вещь, событие»). В данном контексте оно означает «какая-нибудь вещь, что-нибудь». Очень часто встречающееся в тексте ВЗ существительное דבר переводится, как правило, словом ῥῆμα⁶. Причем не только в тех контекстах, где דבר значит «слово», но и в тех, где оно выступает в других значениях, не свойственных греческому ῥῆμα, например, «вещь» или «событие», как в нашем случае⁷. В таких контекстах можно или приписать слову ῥῆμα негреческое значение «что-нибудь»

- 3 Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung / hrsg. von W. Kraus, M. Karrer. Stuttgart, 2009. S. 18. Таким же образом переводит и La Bible d'Alexandrie: «Une parole venant de Dieu est-elle sans pouvoir?» (La Genèse. Paris, 1986. P. 174.).
- 4 Joüon P., Muraoka T. A Grammar of Biblical Hebrew. Part Three: Syntax. Roma, 2000. P. 11.
- 5 Например, в переводе E. Kautzsch: «Ist für Jahwe irgend etwas unmöglich?» (Die Heilige Schrift des Alten Testaments / von E. Kautzsch. Band I. Tübingen, 1922. S. 38).
- 6 ῥῆμα используется в ВЗ 139 раз для перевода еврейского דבר. Слово λόγος несколько менее употребительно (Muraoka T. A Greek-Hebrew/Aramaic Two-Way Index to the Septuagint. Louvain; Paris; Walpole (MA), 2010. P. 105, 75).
- 7 Ср. также Быт. 22, 1: «καὶ ἐγένετο μετὰ τὰ ῥήματα ταῦτα ὁ Θεὸς ἐπείρασε τὸν Ἀβραάμ...» («и было: после этих событий Бог искушал Авраама...»). Характерную для Септуагинты тенденцию использовать одно и то же греческое слово для передачи одного и того же еврейского слова иногда называют «стереотипным переводом». При таком методе работы не всегда учитываются идиоматические требования целевого языка, в данном случае греческого. Это приводит к языковой интерференции на лексическом уровне, или семантической калке: семантический спектр греческих слов расширяется под воздействием переводимых еврейских лексем или, проще говоря, греческие слова приобретают «еврейские» значения. В таких случаях говорят о «лексических гебраизмах».

(например, как это делает Т. Мураока в цитированной выше словарной статье), или попробовать все-таки понять его как «слово», то есть в чисто эллинском значении (Septuaginta Deutsch, Bible d'Alexandrie). Какое истолкование предпочтительнее для текста Быт. 18, 14? Оставим пока этот вопрос без ответа. Только отметим, что семантика глагола ἀδυνατέω допускает оба понимания. При «еврейском» значении ῥῆμα глагол ἀδυνατέω выступал бы в значении «быть невозможным» в соответствии значению «невозможный» однокоренного прилагательного ἀδύνατος. При эллинском — его следовало бы понимать как «быть бессильным» (это также соответствовало бы греческому употреблению), по аналогии с другим значением того же прилагательного ἀδύνατος «бессильный».

Теперь обратимся к Евангелию от Луки. Как Лука понимает ῥῆμα вообще и в Лк. 1, 37 в частности? Прежде всего отметим, что стиль автора Евангелия — особенно в первых двух главах — находится под сильным влиянием Септуагинты. Это влияние прослеживается на уровнях композиции, аллюзий и цитат, поэтических приемов, синтаксиса и лексики. К уровню лексики относится употребление слова ῥῆμα в нехарактерном для греческого языка значении «событие, происшествие», что напоминает нам словоупотребление Септуагинты. Так, в Лк. 1, 65 читаем:

«καὶ ἐγένετο ἐπὶ πάντας φόβος τοῦς περιοικοῦντας αὐτούς, καὶ ἐν ὄλῃ τῇ ὀρεινῇ τῆς Ἰουδαίας διελαλεῖτο πάντα τὰ ῥήματα ταῦτα».

ВТД: «Und Furcht kam über alle ihre Nachbarn, und im ganzen Bergland von Judäa wurden alle diese Dinge besprochen»⁸.

«И страх нашёл на всех, живущих вокруг них, и во всей горней стране Иудеи обсуждали всё это (букв. “все эти вещи”)».

Этот текст не позволяет нам а priori утверждать, что Лука не стал бы использовать ῥῆμα в «еврейском» значении. Следовательно, нужно считаться с возможностью гебраизма и в 1, 37.

Можно привести три аргумента в пользу того, что ῥῆμα в нашем тексте означает «слово». Первый аргумент — общеметодологического характера: если греческое слово в Новом Завете можно истолковывать как в «греческом», так и в «негреческом» значении, то следует предпочесть «греческое». Второй аргумент связан с предыдущим контекстом. Архангел укрепляет веру Марии в слово Благовещения тем,

8 Это единственное место в рождественском повествовании Луки, где ВТД приписывает греческому слову ῥῆμα (в первых двух главах употребляемому 9 раз) еврейское значение «вещь». В других переводах ῥῆμα понимается как «вещь, событие» еще в 1, 37; 2, 15.19 (CEI, ESV).

что указывает на зачатие сына Елизаветой. Зачатие Иоанна Предтечи было предвозвещено Захарии, то есть имело место «слово», которое потом исполнилось. По аналогии Мария призывается верить в то, что и в её случае исполнится «слово» Бога. Этот призыв принимает форму сентенции: «у Бога не будет бессильным никакое слово». Наконец, ответ Марии в следующем стихе: «да будет мне по слову твоему» (κατὰ τὸ ῥῆμά σου) также подтверждает «речевое» значение существительного ῥῆμα в Лк. 1, 37. Ведь слово архангела не его собственное; оно есть слово Бога, которое не будет бессильным. Очень вероятно, что евангелист Лука и текст Быт. 18, 14 понимал в этом же смысле: «Разве будет у Бога бессильным какое-либо слово?»

2. Значение глагола **συμβάλλω** в Лк. 2, 19

Лк. 2, 19: «ἡ δὲ Μαριάμ πάντα συνετήρει τὰ ῥήματα ταῦτα συμβάλλουσα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς».

Эта фраза повторяется почти дословно в Лк. 2, 51, но уже без причастия **συμβάλλουσα**:

«καὶ ἡ Μήτηρ Αὐτοῦ διετήρει πάντα τὰ ῥήματα ταῦτα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς».

Сомнений в переводе этого последнего стиха нет (если не считать значения слова **ῥήματα**, о чём шла речь в предыдущем разделе).

Например, синодальный перевод дает: «И Матерь Его сохраняла все слова сии в сердце Своем». Кас.: «И Матерь Его хранила все это в сердце Своем».

Добавляет ли причастие **συμβάλλουσα** в Лк. 2, 19 что-то к этой информации? Синод. и Кас. переводят **συμβάλλουσα** как «слагая», следуя церковнославянскому переводу.

Например, Кас.: «Мариам же все слова эти сохраняла, слагая в сердце Своем».

Если исходить из современного русского словоупотребления, «слагая» надо понимать как «складываемая», то есть Мария «складывала и сохраняла». При таком переводе **συμβάλλουσα** не добавляет никакой значимой информации к глаголу **συντηρέω** / **διατηρέω**. С. С. Аверинцев, вероятно, понимал выражение «**συνετήρει <...> συμβάλλουσα**» как гендиадис (что, по сути, близко к пониманию Синод. и Кас.), отсюда его перевод: «Мариам же все эти слова сберегала в сокровищнице сердца»

Своего», то есть в переводе говорится только об одном действии Марии. Однако богатый семантический спектр глагола *συμβάλλω* позволяет истолковать его вполне «автономно», а не как приложение к глаголу *συντηρέω*. Согласно словарю Лидделла и Скотта, *συμβάλλω* встречается в следующих значениях: «conclude, infer, conjecture, interpret», а также «make out, understand». CEI дает к Лк. 2, 19 сноску с указанием, что употреблённый в оригинале глагол использовался в эллинистическую эпоху как технический термин для «интерпретации» оракулов. CEI предлагает перевод «*meditandole*», то есть «размышляя о них» (ср. СРП: «Но Мариам все запоминала и размышляла об этом»). Другим допустимым вариантом перевода CEI считает «*cercandone il senso*», то есть «ища их смысл, вникая в их смысл».

ВТД переводит Лк. 2, 19 следующим образом: «*Maria aber bewahrte alle diese Worte und brachte <sie> zusammen in ihrem Herzen*»; «Мария же сохраняла все эти слова и соединяла <их> в своем сердце».

Значение «соединять, объединять» — одно из основных значений глагола *συμβάλλω*, поэтому оно, возможно, само «напрашивалось» грекоязычным читателям. В первых двух главах Евангелия речь идет о разных событиях, объединённых, однако, одним замыслом, одним смыслом. «Соединяя» внешне разрозненные события (например, Благовещение архангела и весть пастухов), Мария стремится понять их как части одного целого, как детали одного замысла. Таким образом, *συμβάλλω* указывает на важный, «богословский» аспект внутренней жизни Богородицы. Отметим, что хотя ВТД и CEI исходят из разных словарных значений глагола *συμβάλλω*, их переводы оказываются схожими по смыслу.

3. Совет Иоанна Крестителя солдатам в Лк. 3, 14

В Лк. 3, 14 Иоанн Креститель отвечает на вопрос солдат о том, как им жить. В синодальном переводе читаем:

«Никого не обижайте, не клеветите и довольствуйтесь своим жалованием».

Русскоязычному читателю может показаться, что здесь речь идёт о трех разных вещах, но, исходя из греческого текста, можно предполагать, что Иоанн Креститель имеет в виду разновидности одного греха: злоупотребления своим положением с целью обогащения. Ключом

к пониманию первых двух глаголов служит выражение: «довольствуйтесь своим жалованием», то есть именно желание иметь дополнительный доход и приводит к грехам, описанным первыми двумя глаголами. Как эти глаголы звучат в оригинале? Разница между византийским текстом и критическим текстом NANTG заключается в порядке употребления обоих глаголов.

Византийский текст Лк. 3, 14: «μηδένα συκοφαντήσητε μηδέ διασεΐσητε».
NANTG: «μηδένα διασεΐσητε μηδέ συκοφαντήσητε».

Сразу приведу три других русских варианта перевода этих глаголов (в порядке NANTG).

Кас.: «никого не насилуйте, не вымогайте доносами»;

СРП: «Не грабьте и не вымогайте»;

С. С. Аверинцев: «Не творите насилий, не вымогайте».

Отметим, что перевод глагола διασεΐω Аверинцевым и епископом Кассианом не предполагает с необходимостью связи с имуществом или деньгами. Ведь насилие можно творить не только с целью обогащения. Этим же путем идут переводы Шлахтера («misshandelt niemand») и CEI («non maltrattate»). Напротив, решение СРП особенно выделяет семантический компонент «обогащения», при этом семантический компонент «насилия» отступает на второй план (другими словами: «грабить» — это скорее «отнимать деньги или имущество с помощью насилия», чем «совершать насилие с целью отобрать деньги»). Так что же значит διασεΐω и в каком значении этот глагол употреблён в Лк. 3, 14? Согласно Лидделлу и Скотту, первое значение глагола — to shake violently («неистово трясти»), затем — to confound, throw into confusion (это значение не соответствует контексту Лк. 3, 14), далее — intimidate, oppress («запугивать, угнетать») и, наконец, extort money by intimidation («вымогать деньги запугиванием»), в каковом значении глагол и употреблен, согласно Лидделлу и Скотту, в Лк. 3, 14⁹. Важен тот факт, что глагол διασεΐω использован в разговоре с солдатами оккупационной армии, которые, очевидно, нередко превышали свои полномочия и применяли к жителям Иудеи грубую физическую силу, чтобы запугать их. Такое обращение с мирными

9 Для сравнения: слово «трясти» в русском языке означает, помимо прочего, «наказывать, давать нагоняй, выговаривать». «Допросами трясли всю семью». (См.: Большой толковый словарь русского языка. СПб., 2000. С. 1350), что перешло в русский воровской арг, где «тряхнуть, тряхнуть кого-то» означает «отобрать деньги с применением физической силы».

жителями имело целью отобрать у них деньги или другое имущество. На то, что «фискальная» нота явственно звучала здесь для грекоязычного читателя, указывает, в частности, тот лингвистический факт, что отглагольные существительные *διάσεισμα* и *διασεισμός*, согласно тем же Лидделлу и Скотту, обладают значением «вымогательство». Итак, значение глагола *διασείω* в Лк. 3, 14 мы могли бы определить как «отбирать деньги или имущество силой или вымогать их запугиванием». ВТД передает *διασείω* в Лк. 3, 14 как «*erpressen*» («вымогать» в общем значении, но внутренняя форма слова связана с идеей насилия: «*erpressen*» образовано от «*pressen*», то есть «давить»).

Теперь обратимся к глаголу *συκοφαντέω*. В Лк. 3, 14 ВТД передаёт его как «*verleumden*» («клеветать»). Лидделл и Скотт перечисляют следующие значения *συκοφαντέω*: «*prosecute vexatiously, blackmail*», «*seek occasion against, oppress*» (в таком значении встречается в Септуагинте), «*accuse falsely*», «*denounce*», «*criticize in a petty-fogging way*», и наконец, «*extort by false charges or threats*». В последнем значении это слово употреблено, согласно Лидделлу и Скотту, в рассказанной евангелистом Лукой истории о мытаре Закхее (Лк. 19, 1–10). В Лк. 19, 8 Закхей говорит Иисусу:

«*ίδού τὰ ἡμίση τῶν ὑπαρχόντων μου, Κύριε, δίδωμι τοῖς πτωχοῖς, καὶ εἴ τιός τι ἐσυκοφάντησα, ἀποδίδωμι τετραπλοῦν*».

Синод.: «Господи! Половину имущества моего я отдам нищим и, если кого чем обидел, воздам вчетверо».

Перевод «обидел» не вполне соответствует сложной семантике глагола *συκοφαντέω*, в которой соединяются компоненты «причинять зло, несправедливость», «ложно обвинять, доносить, клеветать» и «вымогать деньги». Аверинцев переводит: «отнять вымогательством». Это более точно, но и здесь есть недостаток, заключающийся в том, что «отнять» предполагает применение физической силы — метод, более свойственный вооружённому солдату, нежели таможеннику. Епископ Кассиан переводит: «неправедно вынудить». Сходным образом переводит и ВТД — «*erpressen*». В этих переводах, однако, отсутствует идея клеветы или доноса. Исходя из дефиниции, предложенной Лидделлом и Скоттом, следовало бы перевести на русский: «вынудить с помощью ложных обвинений и угроз» — или более конкретно: «вымогать или вынудить, угрожая доносом». Этот последний вариант перевода подходит для описания неправедных действий сборщиков налогов, которые, будучи лицами официальными, но не имея полномочий

наказывать провинившихся, могли оказывать давление скорее угрозами клеветы и доноса, чем применением физической силы. Теперь вернемся к Лк. 3, 14. Как нам представляется, ответ Иоанна Крестителя римским солдатам имеет следующую логику. Они должны довольствоваться своим жалованием и не стремиться к обогащению несправедливыми путями, из которых два названы конкретно: отнимать деньги силой (διασεῖω) и вымогать их, угрожая составить (клеветнический) донос (συκοφαντέω). Из просмотренных нами переводов наиболее близок к данному пониманию ESV: «Do not extort money from anyone by threats or by false accusation» («Не вымогайте ни у кого денег угрозами или ложными обвинениями»).

4. О семантическом различии между ἄξιος и ἱκανός на примере текстов Евангелия от Луки (3, 16; 7, 4 и 7, 6)

В Лк. 3, 16 Иоанн Креститель выражает превосходство над собой Иисуса Христа следующим образом:

«Οὗ οὐκ εἶμι ἱκανός λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑλοδημάτων Αὐτοῦ».

Синод.: «у Которого я недостоин развязать ремень обуви».

Прилагательное ἱκανός, переведенное в синодальном варианте как «(не)достоин», употребляется и в параллельных текстах Матфея (3, 11) и Марка (1, 7). Во всех трех местах оно передается точно так же — «(не)достоин», как в синодальном, так и в других русских переводах, а также в доступных нам переводах на западноевропейские языки (нем. «wert, würdig», англ. «worthy», итал. «degno»). И это притом, что в греческом языке есть слово, в точности соответствующее русскому «достоин» (и перечисленным западным эквивалентам). Это прилагательное ἄξιος, которое употребляется, например, в истории о верующем сотнике в Лк. 7, 4, где синодальный перевод по праву избирает эквивалент «достоин». Отметим, что словом ἄξιος называют сотника иудейские старейшины, пришедшие просить о нём Иисуса. В Лк. 7, 6 сам сотник говорит о себе: «Οὐ γάρ εἶμι ἱκανός», то есть на коротком участке текста употреблены два прилагательных, каждое из которых передано на русский как «достоин» (или с отрицанием «недостоин»). Каково же значение прилагательного ἱκανός и в чем его отличие от значения ἄξιος? В. Бауэр выделяет два

основных значения прилагательного ἰκανός: «достаточный»¹⁰ и «подходящий (с оттенком «достоинства»)»¹¹. Т. Мураока определяет одно из значений ἰκανός в Септуагинте как: «having adequate strength» (букв. «обладающий достаточной, адекватной силой») и дает смысловой перевод Исх. 4, 10: «I am not up to it» («это мне не по силам, это выше меня»)»¹². По сути, Иоанн Креститель говорит, что понести сандалиИ Иисуса — это задача, превосходящая его нравственные и духовные силы, он не подходит для нее из-за несоизмеримости между ним и Иисусом. Чтобы передать именно этот оттенок «недостаточности, неадекватности», ВТД использует, в отличие от большинства немецких переводов, слово «genug» (в качестве именной части сказуемого, что необычно для современного немецкого словоупотребления, где «genug», как правило, означает «достаточно, довольно», то есть употребляется как наречие):

«dessen Riemen seiner Sandalen zu lösen ich nicht genug bin»;
 «у Которого я недостаточен развязать ремни сандалий».

О различии между ἰκανός и ἄξιος знали и переводчики греческих литургических текстов на славянский язык. Хотя в Лк. 3, 16 и в параллельных местах у Матфея и Марка ἰκανός переводится словом «достойн», в Правиле ко Святому Причащению оно передаётся как «доволен», то есть «достаточен».

5. Значение глагола βυθίζομαι в Лк. 5, 7

В Лк. 5, 1–11 рассказывается, как Симон со своими товарищами поймали «великое множество рыбы», которую они втаскивали в лодки. Что происходит в результате с лодками?

Лк. 5, 7b: «καὶ ἤλθον καὶ ἐπλησαν ἀμφοτέρα τὰ πλοῖα, ὥστε βυθίζεσθαι αὐτά».

Синодальный перевод предлагает самое распространенное понимание глагола βυθίζομαι — «тонуть»:

- 10 «Hinlänglich, genügend, entsprechend, groß genug, groß, viel» (*Bauer W. Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur. Berlin; New York, 1988. S. 739*).
- 11 «Passend, geeignet, geschickt, tauglich, tüchtig, auch mit dem Beigeschmack von würdig» (*Bauer W. Griechisch-deutsches Wörterbuch. S. 740*).
- 12 *Muraoka T.A Greek-Hebrew/Aramaic Two-Way Index to the Septuagint. P. 339.*

«И пришли, и наполнили обе лодки, так что они начинали тонуть»¹³.

На первый взгляд такой перевод оправдан, с одной стороны, словарным значением глагола βυθίζω («топить») и βυθίζομαι («тонуть»), а с другой — формой настоящего времени, указывающей на начало процесса (отсюда: «начинали (или: начали) тонуть»). Вопрос в том, как соотносить такое понимание с реальной ситуацией. Ведь если лодки уже начали тонуть (предположительно, потому что вода уже беспрерывно заливала лодку), то как объяснить, что эта тема не находит продолжения в рассказе? Напротив, Лука возвращается к теме «множества рыбы» и говорит, что рыбаков охватил ужас от такого улова (стих 9). Далее передается краткий разговор между Симоном и Иисусом, который, очевидно, происходит в ещё не тонущей лодке. Наконец обе лодки вытаскивают на берег. Видимо, эту проблему заметили переводчики Elberfelder, которые предлагают вариант: «so daß die Boote zu sinken drohten» (буквально: лодки «грозили» утонуть). Но у Elberfelder были предшественники и в древности: в кодексе Безы добавлено «para ti» («едва не»¹⁴), то есть «лодки едва не начинали тонуть». Подобные добавления есть в латинском и сирийском переводах. Итак, глагол βυθίζομαι значит «тонуть», но это значение не совсем подходит к контексту. ВТД предлагает новую интерпретацию. Глагол βυθίζω образован от существительного βυθός («глубина»). Когда к лодкам применяется медиальная форма этого глагола, может иметься в виду, что они «углубились», то есть «глубже обычного осели в воде».

ВТД: «und sie kamen, und sie füllten beide Boote, sodass sie tief einsanken»;

«и они пришли и наполнили обе лодки так, что они глубоко осели».

Такое переводческое решение, с одной стороны, остаётся верным исходной семантике глагола βυθίζω, а с другой — объясняет, почему в тексте Луки у участников улова не наблюдается стресса тонущих людей.

13 Ср. перевод Бауэра: «so daß sie zu sinken begannen» (*Bauer W. Griechisch-deutsches Wörterbuch. S. 294*).

14 О таком употреблении *παρά* см.: *Liddell H., Scott R. A Greek-English Lexicon. Oxford, 1968. P. 1303*.

6. Текстологическое преимущество византийского чтения в Лк. 5, 17

В данном разделе мы рассмотрим различие между византийским текстом и критическим текстом NANTG в Лк. 5, 17.

Византийский текст: Καὶ ἐγένετο ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν καὶ Αὐτὸς ἦν διδάσκων, καὶ ἦσαν καθήμενοι Φαρισαῖοι καὶ νομοδιδάσκαλοι οἱ ἦσαν ἐλληλοθότες ἐκ πάσης κώμης τῆς Γαλιλαίας καὶ Ἰουδαίας καὶ Ἰερουσαλήμ· καὶ δύναμις Κυρίου ἦν εἰς τὸ ἰᾶσθαι αὐτούς.

ВТД: «Und es geschah an einem der Tage, als er lehrte, da sassen Pharisäer und Gesetzeslehrer <dabei>, die aus jedem Dorf von Galiläa und Judäa und <aus> Jerusalem gekommen waren; und Kraft des Herrn war <zugegen>, um sie zu heilen».

«И было: в один день, когда Он учил, присутствовали (буквально: «сидели рядом») фарисеи и законоучители, которые пришли из каждого села Галилеи и Иудеи и <из> Иерусалима; и сила Господня была <там>, чтобы исцелять их».

Текст NANTG отличается от вышеприведённого лишь чтением αὐτόν вместо αὐτούς в конце стиха. В буквальном переводе на русский это звучало бы: «и сила Господня была <там>, так что Он исцелял». Епископ Кассиан переводит: «и сила Господня была в творимых Им исцелениях».

С точки зрения грамматики оба чтения возможны. В первом случае, где за финально-консекутивным εἰς следует субстантивированный инфинитив, сохраняется тождество субъекта действия: «сила Господня была <там>, чтобы исцелять»; во втором случае имеет место смена субъекта и субстантивируется не один глагол, но все предложение, имеющее форму accusativus cum infinitivo: ἰᾶσθαι αὐτόν. Какой из этих вариантов первоначальный?

В текстологическом комментарии к данному стиху Б. Метцгер пишет: «The failure to see that αὐτόν is the subject, not the object, of τὸ ἰᾶσθαι led copyists to replace it with a plural form, as αὐτούς (C, D, *al*), πάντας (K, Cyril), αὐτοὺς πάντας (syg. pal), or τοὺς ἀσθενοῦντας (I1)»¹⁵. С нашей точки зрения, очень маловероятно, что переписчики не увидели такой простой грамматической возможности истолковать αὐτόν как часть

15 Metzger B. Textual Commentary to the Greek New Testament. Stuttgart, 1994. P. 115. «Неспособность увидеть, что αὐτόν является субъектом, а не объектом τὸ ἰᾶσθαι, заставила переписчиков заменить его множественным числом...»

субстантивированной конструкции *accusativus cum infinitivo*. Если предположить, что изначально в тексте стояло αὐτοῦς, то исходное затруднение переписчиков было другого рода, а именно: в стихе 17 есть определённая недосказанность, неясность. Обращает на себя внимание, что упомянуты только фарисеи и законоучители, причем пришедшие из каждого (!) села Галилеи и Иудеи. Если ограничиться информацией, данной евангелистом в этом стихе, то возникает ряд вопросов. Неужели речь идет о каком-то грандиозном съезде еврейских учителей? Неужели кто-то не допускал к Иисусу простой народ? И кого исцеляла сила Господня? Фарисеев и законоучителей? На все эти вопросы надо однозначно ответить «нет».

Исключительное упоминание фарисеев и законоучителей, как бы «затмевающих» других присутствующих, объясняется, скорее всего, той ролью, которую они сыграют в дальнейших событиях: они обвинят Иисуса в богохульстве (ст. 21). Упоминание же «всякого села Галилеи и Иудеи» косвенно указывает на то, что присутствовали и простые люди, как это было и в других подобных случаях. Именно на этих — не упомянутых, но подразумеваемых — простых людей, многие из которых пришли за исцелением, и указано словом αὐτοῦς («их») в конце стиха. Текст Луки — сжатый, читатель должен сам додумать подробности описываемой сцены, и, видимо, поэтому возникают различные варианты, объясняющие, кого же исцеляла сила Господня: πάντας («всех»), αὐτοῦς πάντας («их всех») и τοὺς ἀσθενοῦντας («больных»). Показательно, что — за исключением чтения αὐτόν — все эти чтения дают множественное число. Это указывает на то, что переписчики имеют перед собой текст с αὐτοῦς. Другими словами, большинство переписчиков, внёсших новые варианты, хотели прояснить референцию αὐτοῦς, и лишь один из вариантов — принятый в издании NANTG — заключался в более радикальной замене действующего субъекта. В пользу приведённого понимания выражения δύναμις Κυρίου, как логического субъекта действия ἰᾶσθαι, свидетельствует следующий красноречивый факт. В Лк. 6, 19 читаем:

«καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἐζήτει ἅπτεσθαι Αὐτοῦ, ὅτι δύναμις παρ' Αὐτοῦ ἐξήρχετο καὶ ἴατο πάντας»;

«и весь народ искал прикасаться к Нему, ибо сила исходила от Него и исцеляла всех».

7. Χάρις в Лк. 6, 32–34: «благодать» или «благодарность»?

В данных стихах Христос призывает любить не только любящих нас, но и тех, кто нас ненавидит. К тем, кто любит только добрых, Христос трижды обращается с вопросом: «ποία ὑμῖν χάρις ἐστί;». Как перевести эти слова на русский язык? С. С. Аверинцев предлагает понимать χάρις как «заслуга»¹⁶ и переводит всю фразу: «какая у вас заслуга?». Однако значение «заслуга» не входит в семантический спектр существительного χάρις. Кроме того, в параллельном месте Евангелия от Матфея (5, 46) Аверинцев употребляет то же самое слово «заслуга» для перевода греческого μισθός («плата»), что нивелирует различие между текстами Луки и Матфея. Синод. и Кас. понимают χάρις в Лк. 6, 32–34 как «благодарность»¹⁷ («какая вам за то благодарность?»). «Благодарность» — действительно возможное значение слова χάρις. Но о чьей благодарности может идти речь в данном контексте? О благодарности того, кто испытал наше благодеяние? Но почему тогда мы не можем ожидать благодарности от доброго человека? О благодарности со стороны Бога? Но можно ли говорить о том, что Бог нам «благодарен» за какие-то действия? Не скажем ли мы скорее, что нечто «благодарно» Ему? Кроме того, в Лк. 17, 9¹⁸ Иисус дает понять, что Его ученики не должны ожидать от Бога благодарности, даже если соблюдут все заповеди, в том числе и заповедь о любви к врагам. Эти соображения заставляют усомниться в правильности приведённых русских переводов. Церковно-славянский предлагает перевод «благодать». С этим согласен В. Бауэр, который относит употребление слова χάρις в Лк. 6, 32–34 к значению «Gunst, Huld, Wohlwollen, gnädige Fürsorge» с пометой: «в особенности о милостивом расположении Бога»¹⁹.

На этой линии стоит и ВТД:

«Was für eine Gnade ist euch zuteil?» («Какая вам благодать?»).

Здесь следует, однако, отметить разницу между православным и немецко-лютеранским пониманием благодати. Благодаря Лютеру, Gnade (традиционное славянское соответствие — «благодать») в немецком языке понимается как «помилование», «милостивое, снисходительное

16 Так же и СРП.

17 Так же СЕ1 («gratitudine») и Шлахтер («Dank»).

18 В этом стихе употреблено слово χάρις в значении «благодарность».

19 Bauer W. Griechisch-deutsches Wörterbuch. S. 1734–1735.

отношение Бога к грешнику». Такое понимание, однако, совсем не подходит к контексту Лк. 6, 32–34. Иначе получалось бы, что Бог оказывает снисхождение только тем, кто достиг любви к врагам, в то время как оно нужнее тем, кто еще не дошёл до такой нравственной высоты. Но если мы будем исходить из славянско-православного понимания благодати, то этот богословский термин как нельзя более соответствует контексту. Более широким богословским контекстом понимания слова «благодать» в данном месте может служить православное учение о стяжании благодати. Благодать как преображающая, обоживающая человека энергия изливается на тех, кто подвизается о своем спасении, кто борется со страстями и ревнует о стяжании добродетелей и исполнении заповедей Христовых. Духовный опыт православных святых показывает, что есть соответствие между степенью самоотречения святого, степенью его ревности и обилием благодатных даров, которые он получает от Бога. Если человек хорошо относится только к тем, кто его любит, какую благодать может получить человек? Разве сподобится он высоких даров? Но человеку, который смиряет свою гордость и понуждает себя оказывать благодеяния врагам, Бог обещает Свою благодатную помощь и обожение. Вспоминается опыт прп. Силуана Афонского, который говорил, что ни за что другое Бог не дает такую благодать, как за любовь к ближнему.

8. «Красивое» сердце в Лк. 8, 15?

Во всех трех синоптических Евангелиях содержится знаменитая притча о сеятеле или о четырех видах земли, из которых последняя во всех вариантах — это плодоносная почва или «добрая, хорошая земля». Матфей и Марк всегда обозначают «добрую» землю прилагательным *καλός*. Изначальное значение этого слова — «красивый» (ср. производные существительные *κάλλος*, *καλλονή* со значением «красота»). Однако в эпоху койне (да и ранее) *καλός* нередко употребляется как синоним прилагательного *ἀγαθός* («хороший, добрый»), без связи с внешним видом, с непосредственным эстетическим воздействием на чувства человека. В притче о сеятеле земля названа *καλή* за ее свойства, за насыщенность веществами, способствующими богатому урожаю. Здесь не имеется в виду красота. В словоупотреблении Луки, однако, есть две особенности, которые заставляют предполагать, что идея красоты всё же в притче присутствует. Во-первых, при первом упоминании «добрый» земли (8, 8), то есть в тексте самой притчи, Лука говорит: *εἰς τὴν*

γῆν τὴν ἀγαθὴν, а в истолковании называет землю καλή (8, 15). Во-вторых, в истолковании притчи ап. Лука — единственный из евангелистов — называет сердце приносящих плод верующих καλή καὶ ἀγαθή.

Лк. 8, 15: τὸ δὲ ἐν τῇ καλῇ γῆ, οὗτοί εἰσιν οἵτινες ἐν καρδίᾳ καλῇ καὶ ἀγαθῇ ἀκούσαντες τὸν λόγον κατέχουσι καὶ καρποφοροῦσιν ἐν ὑπομονῇ.

ВТД: «Das in der guten Erde aber sind diese, welche, nachdem sie gehört haben, das Wort in einem schönen und guten Herzen festhalten und Frucht bringen in Geduld».

«А то, что в доброй земле, это — те, кто, услышав слово, крепко держат его в сердце красивом и добром и приносят плод в терпении».

Русские переводы не передают идею красоты (Синод.: «в добром и чистом сердце», Кас.: «в сердце добром и благом», СРП: «в своем добром и отзывчивом сердце», Аверинцев: «в сердце добром и благородном»). Немецкие переводы дают, например: redlich («искренний» — Elberfelder), edel («благородный» — Kürzinger), fein («хороший», «утонченный» — Luther, Schlachter). Оправдан ли перевод καλή, во втором случае как «schön» («красивый»), ведь в том же стихе это слово переводится как «gut» («хороший»)? Если да, то мы имеем дело с единственным местом в Новом Завете, где упоминается «красивое сердце». Но не являются ли слова καλός и ἀγαθός полными синонимами? Да и как понимать «красивое» сердце?

Напрашивается следующее объяснение того, почему евангелист Лука, в отличие от Матфея и Марка, использует в притче оба «хороших» прилагательных (καλός и ἀγαθός) — как в применении к земле, так и в применении к сердцу искренне верующих и приносящих духовный плод людей. Описание сердца человека как καλή καὶ ἀγαθή, должно было вызвать у читателей ассоциации с античным идеалом калокагатии — соединения внешней красоты и доблести характера. Примечательно, что именно Лука — самый «греческий» из евангелистов — вводит эту идею. У греков красота тела мыслилась как выражение душевных качеств. Древнегреческие скульпторы были не просто подражателями действительности, а педагогами, которые с помощью своих «красивых» произведений хотели воспитать «хороших, добрых» людей²⁰. Обозначение сердца человека как καλή καὶ ἀγαθή, в тексте притчи подготовлено тем,

20 Ср. такое же понимание у русского писателя Глеба Успенского в рассказе о знаменитой античной статуе Венеры Милосской. См.: Успенский Г. И. Выпрямила! (отрывок из записок Тяпушкина) // Русская мысль. 1885. № 5. С. 160–161.

что земля названа сначала ἀγαθή (ст. 8), а затем — καλή (ст. 15). В отношении земли разницы в значении нет, но в отношении к сердцу человека применимы оба понятия: как «красоты», так и «доброты». Что же такое «красивое» сердце? Это такое устройство души, которое проявляет себя в «красивых» словах, «красивых» мыслях, «красивых» поступках. Это «красивое», одухотворенное лицо человека или лик святого. Это та красота души, которая, по слову Ф. М. Достоевского, спасёт мир²¹. Не внешняя красота спасет мир, а «красивое сердце» — сердце, преображенное словом Христа.

9. Греческая синонимика в Лк. 8, 42.45

Рассказ об исцелении женщины, страдавшей кровотечением, мы находим во всех трех синоптических Евангелиях. У Матфея история рассказана кратко, в частности, не передается интересующий нас диалог между Иисусом и учениками (Петром), поэтому ограничимся сравнением текстов Марка и Луки. В Мк. 5, 24 сказано, что, когда Иисус шёл к Иаиру, толпа «давила» Его со всех сторон (συνέθλιβον Αὐτόν). В стихе 31 ученики недоумевают по поводу вопроса Иисуса: «Кто коснулся Моих одежд?» — и замечают:

«Разве Ты не видишь, что народ давит Тебя со всех сторон» (συνέθλιβοντά Σε).

Таким образом, в обоих случаях употреблён один и тот же глагол. У Луки, который, предположительно, обрабатывает текст Марка, мы находим вместо одного три разных глагола! В экспозиции (8, 42) употреблён глагол συμπνίγω:

«Ἐν δὲ τῷ ὑπάγειν Αὐτόν οἱ ὄχλοι συνέπνιγον Αὐτόν».

Как перевести эту фразу? Несколько ранее ап. Лука употребляет глагол συμπνίγω в истолковании притчи о сеятеле (8, 14): как сорняки «душат» зерновые культуры, так заботы, богатство и житейские наслаждения «удушают» слово Божие в тех, кто им предаётся. Ввиду этого вышеприведённую фразу можно было бы перевести:

«Когда Он шёл, толпы буквально душили Его»;
(ср. ВТД: «Während er aber hinging, erstickte ihn <fast> die Volksmenge»).

21 Достоевский Ф. М. Идиот 3, 5 // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. Т. 8. Л., 1973. С. 317.

Отвечая на вопрос Иисуса о том, кто коснулся Его, Петр использует два других глагола (8, 45):

«οἱ ὄχλοι συνέχουσί Σε καὶ ἀποθλίβουσι» («толпы отовсюду теснят тебя и давят»).

ВТД: «die Volksmenge drückt und drängt dich».

Из русских переводов только СРП использует три разных варианта для перевода греческих глаголов: в экспозиции — «теснить», в ответе Петра:

«вокруг Тебя люди и со всех сторон напирают».

При этом надо отметить, что перевод «теснить» не передаёт опасности задохнуться в толпе, которую, по-видимому, предполагает глагол συμλίβω. «Вокруг Тебя» и «со всех сторон» — это двойной (и избыточный) перевод приставки συν- в глагольной форме συνέχουσι. Другие русские переводы (Синод., Кас., Аверинцев) употребляют только два глагола: «теснить» (в экспозиции, как и СРП, и в ответе Петра) и «окружать» (в ответе Петра; у Аверинцева с прибавкой «отовсюду»). Притом что русский язык располагает ресурсами для перевода каждого из трех греческих глаголов отдельным русским глаголом, мы не видим причин отказываться от этой возможности. Употребление Лукой трех синонимов в рассказе, где Марк ограничивается одним глаголом, значимо еще и потому, что позволяет нам выявить особенности редакторской обработки третьим евангелистом-литератором своего более простого — в литературном и языковом отношении — источника.

10. Кто «вошел в облако» в Лк. 9, 34?

О Преображении Господа на горе повествуют все три синоптика. В описании Луки, кроме прочего, содержится деталь, отсутствующая у двух других евангелистов: упоминание о «вхождении их/тех в облако». Начнем с материала, общего для всех трех евангелистов. Везде упоминается «облако, осеняющее их», то есть учеников. Везде говорится о страхе учеников. Но на вопрос, чем конкретно обусловлен страх, возможны уже разные ответы. Так, у Матфея о страхе учеников говорится сразу после упоминания голоса из облака. Логично предполагать, что они убоялись именно голоса (Мф. 17, 5–6). У Марка страх упомянут до сообщения об облаке и голосе (Мк. 9, 6) и может быть лучше

всего понят как реакция на само Преображение и/или явление Моисея и Илии. У Луки о страхе говорится после упоминания осеняющего облака и до голоса из него; он приурочен к конкретному событию: «они же убоялись, когда они/те вошли в облако» (9, 34). Рассмотрим греческий текст этого места, который существует в двух вариантах.

NANTG: ἐφοβήθησαν δὲ ἐν τῷ εἰσελθεῖν αὐτοὺς εἰς τὴν νεφέλην («они убоялись, когда они вошли в облако»).

Референтом αὐτοὺς являются ученики.

Византийский текст: ἐφοβήθησαν δὲ ἐν τῷ εἰσελθεῖν ἐκείνους εἰς τὴν νεφέλην («они убоялись, когда те вошли в облако»).

Референтом ἐκείνους являются Моисей и Илия.

Встают три взаимосвязанных вопроса:

- 1) понимает ли Лука «вхождение их/тех в облако» как нечто отличное от «осенения учеников облаком», или он просто разнообразит свое описание одного и того же события;
- 2) кто входит в облако — ученики (в смысле: оказались в тени облака) или Моисей и Илия (в смысле: уходят, завершив беседу с Иисусом);
- 3) Чего убоялись ученики: появления облака или неожиданного ухода в облако собеседников Иисуса?

Византийское чтение ἐκείνους предполагает, что в облако входят Моисей и Илия, чтобы покинуть Иисуса и учеников, и что ученики испугались именно такой неожиданной развязки. При этом «осенение облаком (учеников)» и «вхождение в облако (Моисея и Илии)» — это разные события. Если принять чтение NANTG αὐτοὺς, то речь идет об учениках, испугавшихся появления облака. Это событие выражено — можно предполагать, что в целях стилистического разнообразия — двояко: «облако осенило их» и «они вошли в облако». Может ли чтение ἐκείνους быть оригинальным? В пользу этого может говорить следующий факт. В Деян. 1, 9, где Лука описывает Вознесение Господне, говорится, что Иисус, окончив беседу с апостолами, исчез из их поля зрения на облаке («И облако взяло Его из вида их»). Это очень напоминает то, как удаляются Моисей и Илия на облаке после окончания беседы с Иисусом в описании Преображения Господня. Отметим в заключение, что церковнославянский текст в данном месте совпадает с чтением, принятым в NANTG: «убояшася же, вшедше во облак».

11. Притча о милосердном самарянине в Лк. 10, 30–37: «быть ближним» или «стать ближним»?

Иисус завершает притчу о милосердном самарянине вопросом.

Лк. 10, 36: τίς οὖν τούτων τῶν τριῶν πλησίον δοκεῖ σοι γεγρονέναι τοῦ ἐμλεσόντος εἰς τοὺς ληστὰς;

«Итак, кто из этих троих, кажется тебе, был / стал ближним попавшегося разбойникам?»

Греческий глагол γίγνομαι/γίνομαι означает, собственно, «становиться», но часто употребляется и в значении «быть». Вопрос о том, как понимать γεγρονέναι в данном стихе («быть» или «стать»), связан с вопросом, кого Иисус понимает под «ближним». Вспомним контекст притчи о милосердном самарянине. Она была рассказана в ответ на вопрос одного учителя закона о том, кто является тем ближним, которого надо любить по заповеди *как самого себя* (Лев. 19, 18). Дело в том, что для ветхозаветного сознания ближний — это еврей, представитель своего (богоизбранного) народа, поэтому притчу Иисуса, в которой фигурируют еврей (попавшийся разбойникам) и самарянин, можно понять как призыв деятельно любить не только своих соотечественников, но и инородцев, с которыми твой народ может находиться во враждебных отношениях (как это было между евреями и самарянами). Это понимание ближнего можно заострённо сформулировать так: твой ближний — это тот, кого ты привык ненавидеть. Притчу можно истолковать и в том смысле, что любовь должна быть, в первую очередь, направлена на тех, кто находится в нужде, в беде, то есть должна быть сострадающей, милующей любовью (в отличие, например, от любви-дружбы). Краткая формула этого понимания ближнего будет звучать: твой ближний — это тот, кто нуждается в твоей помощи. Наконец, если истолковать глагол γεγρονέναι в Лк. 10, 36 как «стать» (так понимает ВТД), то мы придём к третьей возможности понимания «ближнего»: ближний — это не кто-то другой; ты являешься потенциальным ближним для всякого человека; подобно тому, как можно стать чьим-либо другом, можно стать и чьим-либо ближним; ты становишься (γεγρονέναι) ближним для другого человека, «сближаешься», вступаешь в подлинное общение с ним, когда творишь ему добро, жертвуешь, даёшь. Если при первом понимании «ближнего» любовь — это забвение ненависти и прощение, при втором — это деятельное милосердие, то в данном случае любовь — это преодоление дистанции, разобщённости между людьми, выход из равнодушия

к другим, из сфокусированности на себе, на своих проблемах и интересах. Это любовь как участие, как причастие, как «общезитие». В святоотеческой традиции²² самарянин — это Христос, исцеляющий человека, пострадавшего от дьявола и греха. Действительно, Христос стал (υεγυονέναι) нашим «ближним». Став человеком (вспомним Ин. 1, 14: καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο), Он «приблизился» к нам, вступил с нами в общение, стал нашим благодетелем и принёс Себя в жертву. Призыв «идти и поступать так же» (ст. 37) — это призыв подражать Христу и стать ближним для всякого человека.

12. Значение глагола μετεωρίζομαι в Лк. 12, 39

Иисус Христос призывает Своих последователей *не заботиться о завтрашнем дне* (Мф. 6, 34), то есть не беспокоиться об удовлетворении своих материальных нужд, а всеми силами души стремиться к Богу, *искать Царствия небесного*. Этот призыв содержится у Матфея и у Луки, причём если в первом Евангелии употребляется только глагол μεριμνῶ («заботиться»), то в третьем — еще и его синоним μετεωρίζομαι. Лк. 12, 39 — единственное место в Новом Завете, где употребляется данный глагол. Каково в точности его значение? Привносит ли он что-то новое в идею «не заботиться» по сравнению с более обычным глаголом μεριμνῶ? Синодальный перевод передаёт μετεωρίζομαι глаголом «беспокоиться»:

«Не ищите, что вам есть и что пить, и не беспокойтесь».

С. Аверинцев и епископ Кассиан дают: «не тревожьтесь». Исходя из дефиниции глагола в новозаветном словаре В. Бауэра, данные переводы адекватны. Бауэр пишет: «Das kann nach dem Zusammenhang kaum etwas anderes bedeuten als *seid nicht unruhig oder ängstlich*»²³. ВТД переводит: «beunruhigt euch nicht». Не оспаривая данного перевода, хочу предложить ещё одно понимание глагола μετεωρίζομαι, подкрепляемое его новогреческим употреблением в христианском аскетическом дискурсе.

Начнем с этимологии. Глагол μετεωρίζομαι происходит от прилагательного μετέωρος со значением «находящийся в воздухе, висящий в воздухе». Таким образом, изначальное значение μετεωρίζομαι — «висеть в воздухе», затем «устраиваться вверх, возноситься» (как в прямом,

22 Например, у блж. Августина в трактате на Евангелие от Иоанна. См.: *Augustinus Hypponensis. In Joannis Evangelium tractatus XLIII, 2* // PL. 35. Col. 1707:19–31.

23 «Учитывая контекст, это вряд ли может означать что-либо другое, кроме как не беспокойтесь или не бойтесь» (*Bauer W. Griechisch-deutsches Wörterbuch. S. 1017*).

так и в переносном смысле; причём в переносном смысле также возможна полисемия: «возносить мысли (к Богу)» *in bonam partem* и «превозноситься (гордиться)» *in malam partem*. В церковнославянском переводе имеем: «не возноситея», вероятно, в смысле «не превозноситея» (так же понимал и Лютер, но Бауэр отвергает это значение как неподходящее к контексту Лк.²⁴). Следующий этап развития значения «беспокоиться» — по типу русского выражения «находиться в подвешенном состоянии». Так мы приходим от «находиться в воздухе» к «пребывать в беспокойстве, тревожиться».

Однако есть и другой путь развития исходной семантики «парения в воздухе». В славянской аскетической традиции говорится о «парении ума». Имеется в виду недостаточная собранность ума при молитве, когда ум отвлекается от смысла произносимых слов и переходит к рассматриванию других предметов. В таком же значении *μετεωρίζομαι* употребляется современными греческими монахами. Это техническое выражение, означающее «рассеянность в молитве»²⁵. Каков смысл призыва Иисуса «отложить всякое житейское попечение (по-гречески *μερίζω*)»? Греческие слова корня *μερίζω* означают не только состояние озабоченности, лежащее грузом на душе («бремя заботы»), но и «озабоченную мысль», то есть беспорядочную мыслительную деятельность, «метание мыслей», спровоцированное внешними обстоятельствами. Призывая к «беззаботности», Иисус призывает не дать внешним обстоятельствам определять наше внутреннее состояние, устремлённость наших мыслей к Богу и занятость духовными интересами («ищите прежде всего Царствия Божия»). Таким образом, и глагол *μερίζω* связан с мыслительной деятельностью. Как перевести глагол *μετεωρίζομαι* в Лк. 12, 29? В свете всего сказанного возможен перевод: «не отвлекайтесь». Не отвлекайтесь от поиска Царствия Небесного, от непрестанной молитвы, которая и даёт опыт этого Царствия, *пришедшего в силе*. На то, что молитва противостоит беспокойству и заботам, указывает и апостол Павел: «*Не заботьтесь ни о чем (μηδὲν μερίζετε), но всегда в молитве и прошении с благодарением открывайте свои желания пред Богом — и мир Божий, который превыше всякого ума, соблюдет сердца ваши и помышления ваши во Христе Иисусе*» (Флп. 4, 6–7).

Продолжение следует

24 Bauer W. Op. cit. S. 1017.

25 Аудиозапись беседы прп. Ефрема Катунского о послушании и молитве (из личного архива автора).

Источники и переводы

- Ἡ Καινὴ Διαθήκη. Κείμενο-Μετάφραση στὴ δημοτικὴ. Ἑλληνικὴ Βιβλικὴ Ἑταιρεία, 2006.
- Byzantinischer Text Deutsch — die Evangelien / übersetzt von S'chi-Archimandrit Justin (Rauer). Biel-Bienne: Schweizerische Bibelgesellschaft, 2018.
- Kautzsch E. Die Heilige Schrift des Alten Testaments. Band I. Tübingen: Mohr, 1922.
- La Bible d'Alexandrie. La Genese. Paris: Cerf, 1986.
- Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung / hrsg. von W. Kraus und M. Karrer. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009.
- Augustinus Hypponensis. In Joannis Evangelium tractatus CXXIV // PL. T. 35. Col. 1379–1976.

Литература

- Большой толковый словарь русского языка. СПб: Норинт, 2000.
- Достоевский Ф. М. Идиот // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 8. Л.: Наука, 1973.
- Успенский Г. И. Выпрямила! (отрывок из записок Тяпушкина) // Русская мысль. 1885. № 5. С. 140–162.
- Bauer W. Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur. Berlin; New York: De Gruyter, 1988.
- Joüon P., Muraoka T. A Grammar of Biblical Hebrew. Part Three: Syntax. Editrice Pontificio Istituto Biblico. Roma, 2000.
- Liddell H., Scott R. A Greek-English Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- Metzger B. Textual Commentary to the Greek New Testament. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.
- Muraoka T. A Greek-Hebrew/Aramaic Two-Way Index to the Septuagint. Louvain; Paris; Walpole (MA): Peeters, 2010.

Theological and Exegetical Foundations of some Translation Solutions in BTД (Based on Chapters 1–12 of the Gospel of Luke)

Monk Nil (Lazarenco)

Orthodoxe Mönchskite des Heiligen Spyridon
Lahnstraße 31, 56379 Geilnau, Germany
Orthodoxeskitest.spyridon@t-online.de

For citation: Nil (Lazarenco), monk. "Theological and Exegetical Foundations of some Translation Solutions in BTД (Based on Chapters 1–12 of the Gospel of Luke)". *Theological Herald*, no. 2 (41), 2021, pp. 36–60 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2021.41.2.002

Abstract. The article continues the analysis of the new German translation of the Four Gospels in the Byzantine tradition (BTD). This time a number of passages from the Gospel of Luke are considered. The major theme of the article is interpretation of semantic force of some Greek words – including the issue of lexical Hebraisms which is discussed in section 1 – based on lexicographical material, and also on contextual and theological considerations. It shows that BTD offers in a number of cases a more nuanced translation than is usual. Issues of textual criticism are also discussed. In one case arguments for the Byzantine text against the NANTG reading are presented (section 6). The author notes strong and weak points in the modern Russian translations of the relevant passages.

Keywords: the Gospel, translation, German language, Russian translations, Byzantine text, semantics, synonyms, grammar, textual variants, lexical Hebraisms.

References

- Bauer W. (ed.) (1988) *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. Berlin; New York: De Gruyter.
- Joüon P., Muraoka T. (2000) *A Grammar of Biblical Hebrew. Part Three: Syntax*. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico.
- Kautzsch E. (1922) *Die Heilige Schrift des Alten Testaments. Band I*. Tübingen: Mohr.
- Kraus W., Karrer M. (eds.) (2009) *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Kuznetsov S. A. (ed.) (2000) *Bolshoy tolkovyy slovar russkogo yazyka [A Large Explanatory Dictionary of the Russian Language]*. Saint-Petersburg: Norint (in Russian).
- Lampe, G. W. H., D. D. (eds.) (1972) *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Liddell H., Scott R. (eds.) (1968) *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Metzger B. (1994) *Textual Commentary to the Greek New Testament*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Muraoka T. (2010) *A Greek-Hebrew/Aramaic Two-Way Index to the Septuagint*. Louvain; Paris; Walpole (MA): Peeters.
- Rauer J. (ed.) (2018) *Byzantinischer Text Deutsch — Die Evangelien*. Biel-Bienne: Schweizerische Bibelgesellschaft.

БОГОСЛОВИЕ

ОСОБЕННОСТИ ДУХОВНОГО РУКОВОДСТВА СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА

Михаил Степанович Иванов

доктор богословия, заслуженный профессор
заведующий кафедрой богословия Московской духовной академии
Московская область, Сергиев Посад, Академия
mashburo-md@yandex.ru

Для цитирования: *Иванов М. С. Особенности духовного руководства святителя Феофана Затворника // Богословский вестник. 2021. № 2 (41). С. 61–76. DOI: 10.31802/GB.2021.41.2.003*

Аннотация

УДК 2-584 (271.2)

Статья посвящена специфике аскетической практики известного русского подвижника благочестия епископа Феофана (Говорова). В начале статьи даётся историческое обоснование диалектическому противостоянию между миром и монастырём, которое разрешается в одну из благодатных форм христианской жизни. Далее проводится различие между понятиями «мир Божий», как сотворённая Богом Вселенная, и «мир греха», как господство зла, вторгшегося в окружающий мир по вине человека. Это различие помогает снять распространённое заблуждение относительно монашеского отречения от мира и выявить подлинные отношения, которые рождает человек, ставший на монашеский путь духовного возрождения. Развивая эти отношения, монах входит в целостное, органическое, духовное и благодатное единство с миром Божиим, что позволяет ему установить основанное на любви ко всему божественному творению подлинное отношение ко всем обитателям тварного мира. На этом основополагающем принципе монашеской жизни, как пишет епископ Феофан, Затворник Вышенский, как раз и нужно строить архипастырское руководство всеми членами Церкви — не только монашеским братством, но и мирскими людьми, тем самым продолжая духовную традицию русского старчества.

Ключевые слова: история Русской Православной Церкви, свт. Феофан (Говоров), аскетическая практика, духовное руководство, русское старчество.

Протоиерей Георгий Флоровский в своё время заметил: «Христианская история развёртывается в антиномическом напряжении между Империей и Пустыней»¹. Антиномизм этой истории выражается в том, что в ней постоянно осуществляется «динамическая связь, в которой взаимное отталкивание сочетается с взаимной нерасторжимостью, и бытие обоюдно раскрывается как бытие-для-другого»². Динамическая связь, о которой здесь идёт речь, — это связь между миром и монастырём. В истории монашества она всегда представляла собой одну из наиболее трудных проблем, поскольку решать её приходилось парадоксальным образом: совмещать индивидуальное (монашество) с социальным (обществом). Однако пути её решения стали намечаться уже с древних времён, когда в христианской письменности начали появляться такие изречения, как «монах молится за весь мир», «монах — это тот, кто, от всех отделившись, со всеми состоит в единении», «монах плачет за весь мир», «монах через любовь Христову воспринимает в себя жизнь всех людей»³ и т. п. Эти и подобные им афоризмы служили апологией подлинного монашества и одновременно выдвигались в противовес ошибочному пониманию природы монашества и его предназначения. Такое понимание имеет долгую историю. Во многих чертах оно сохранилось и сегодня, поэтому для анализа принципов духовного руководства, какое осуществлял в своей монашеской жизни свт. Феофан Вышенский, необходимо прежде всего остановиться на тех заблуждениях в отношении монашества, которые до сих пор бытуют в общественном сознании и против которых постоянно выступал сам святитель.

Наиболее распространённое заблуждение заключается в том, что отречение от мира, исповедуемое монахом при его пострижении, часто понимается в широких слоях не только светской, но и церковной общности как изоляция постригаемого от окружающего мира и отказ от него в силу якобы негативного к нему отношения. «Отрицаешься ли ты от мира..?» — звучит вопрос постригающего к будущему монаху. «Да, — отвечает постригаемый, — отрицаюсь». Если слушающий эти слова не знает, что в христианском лексиконе слово «мир», кроме широко известных значений (мир как Вселенная, как отсутствие войны, как внутреннее состояние души человека), имеет еще одно специфическое значение, выражаемое словосочетанием «мир зла», или «мир греха», то его

1 Флоровский Г. Византийские отцы V–VII вв. Париж, 1933. С. 141.

2 Хоружий С. С. О старом и новом. СПб., 2000. С. 183–184.

3 Там же. С. 184–185.

понимание того, какой смысл заключается в произносимых постригаемым словах, будет неизбежно ошибочным. Таким же будет и его понимание встречающихся в Священном Писании запретов, например: «...не любите мира, ни того, что в мире» (1 Ин. 2, 15), хотя эти запреты вступают в прямое противоречие со словами Христа, сказавшего: «Так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего едиnorodного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3, 16). Борьба с миром и любовь к миру не вступают в противоречие в душе монаха, ибо он отчётливо понимает различие между миром греха и миром Божиим. Монах действительно борется с миром греха, но делает он это ради преобразования мира Божьего. Он вступает в такую борьбу, вдохновляемый любовью к сотворённому Богом окружающему миру. «Гнушение миром (Божиим. — М. И.), — заметил в этой связи протоиерей Г. Флоровский, — есть языческий соблазн»⁴. Пожалуй, наиболее сильное описание монашеского отношения к окружающему миру мы находим в известном тексте прп. Исаака Сирина, получившем наименование «Сердце милующее». «Что есть сердце милующее?» — вопрошает преподобный и отвечает: «(Это) возгорение сердца о всём творении, о человеках, о птицах, о животных, о демонах и о всей твари. При воспоминании о них, при воззрении на них очи слезятся от великого и сильного сострадания, объёмлющего сердце. И сердце смягчается, и не может оно стерпеть, или слышать, или видеть какого-либо вреда или малой даже печали, испытываемой тварью. А поэтому и о бессловесных, и о врагах истины, и о причиняющих ему вред ежечасно приносит моление, чтобы сохранились и очистились. И о естестве пресмыкающихся молится по великой жалости. Возбуждается (любовь. — М. И.) в сердце без меры по уподоблению в том Богу»⁵.

При наличии таких аскетических высказываний, казалось бы, уже невозможно иметь представление о монашеской жизни как о жизни отдельного индивидуума, эгоистически заботящегося только о личном спасении и с полным равнодушием относящегося к остальным людям и окружающему миру, до которых монаху нет никакого дела. Однако такое представление, как и ранее высказанное заблуждение относительно отречения монаха от мира и гнушения им, также имеет место в общественном сознании. Оно возникает от непонимания того, что происходит с монахом, вставшим на путь духовного возрождения.

4 Флоровский Г. Оправдание знания // Флоровский Г. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб., 2005. С. 344.

5 Цит. по: Флоровский Г. Восточные отцы V–VIII вв. Paris, 1990. С. 191.

Постороннему взгляду и наблюдению кажется, что такой человек замкнулся в себе, отгородился от окружающих и вообще изолировал себя от общения с кем бы то ни было. На самом же деле монашеское делание представляет собой не изоляцию от окружающей действительности и не уход из неё, а некое возвращение человека и вхождение его в свой внутренний мир, в котором в новом свете открывается мир окружающий как мир Божий. В мире греха происходит, по В. Лосскому, «рассеянность души, её блуждание вне самой себя. <...> Выходя во внешний мир из своей внутренней простоты, (душа. — М. И.) подвергается страстям. Отказ [же] от мира есть вхождение души в самое себя, сосредоточенность, восстановление всего духовного существа, возвращающегося к общению с Богом»⁶. Своим высказыванием В. Лосский, по существу, выразил самую суть аскетической традиции, согласно которой единства с Богом «не иначе мы можем достигнуть, разве когда прежде, употребляя все усилия, — как замечает прп. Серафим Саровский, — возвратимся к себе, или, лучше, войдём в себя, устранив от коловращения мира и суетного попечения, а держась неослабно царствия внутри нас сущего»⁷. Таков «путь возвращения к себе, когда достигается состояние, в котором человек перестаёт действовать лишь в случае ответной реакции на внешнее воздействие, когда он перестаёт быть в “страдательном наклонении”, пассивным объектом воздействия, но становится центром своих действий»⁸. Путь обретения такого центра — долгий и сложный путь аскетического делания. Однако только он может привести к состоянию, когда, по замечанию митр. Антония (Блюма), человек «отпустит всё, к чему липнет душа наша: все предметы любопытства, жадности, страха и так далее, — чтобы войти внутрь себя и изнутри смотреть на мир»⁹.

Ещё одно заблуждение, имеющее место не только в общественных, но даже и в монашеских кругах, касается цели аскетического делания. В монашеской практике нередки случаи, когда подвижник совершает свои труды в формальном соблюдении требований, предъявляемых к монашеской аскезе и с полной уверенностью, что эти труды как раз и составляют суть его аскетического делания и как таковые являются

6 Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 16–17.

7 Поучение прп. Серафима Саровского о молитве Иисусовой. М., 2007. С. 6.

8 Белов В. Н. Аскетика в русской духовной традиции. Саратов, 2011. С. 15.

9 Антоний, митр. Сурожский. Созерцание и деятельность // Антоний, митр. Сурожский. Труды. М., 2002. С. 429.

конечной целью его христианской жизни. На первый план в таких случаях выходят количество молитвенных поклонов, количество употребляемой пищи, суровость поста, угрюмый внешний вид и т. п., то есть всё то, что составляет внешнюю сторону христианского подвижничества. Удовлетворяясь (а иногда и похваляясь) этим, такой «подвижник» даже не замечает, что у него происходит подмена понятий: перечисленные труды, которые он совершает и которые должны служить лишь средством спасения и совокупностью действий для достижения высшего состояния обожения, превращаются у него в самоцель. Такая подмена опасна не только тем, что на пути своего спасения монах создаёт практически непреодолимую преграду, но и тем, что при таком формализме в духовном делании он оказывается незастрахованным от губительной прелести.

С особой силой свт. Феофан выступал против существующего с древних времён превратного представления о монашестве, согласно которому монашество — это удел избранных, и только избранным необходимо вести предельно строгую духовную жизнь, которая по своей глубине, напряжённости и динамизму должна существенно отличаться от христианской жизни рядовых верующих. Что же касается последних, то им такая жизнь не предписана, она для них необязательна и даже небезопасна. В результате в народном сознании, как отмечает свт. Иларион (Троицкий), как бы рисуются два христианских идеала: один — для монахов, а другой — для остальных христиан. Опровергая такое представление, бытовавшее уже во времена свт. Иоанна Златоуста, верейский святитель приводит в своей статье «Единство идеала Христова» следующее замечательное высказывание свт. Иоанна:

«Ты очень заблуждаешься и обманываешься, если думаешь, что иное требуется от мирянина, а другое — от монаха; разность между ними в том, что один вступает в брак, а другой — нет; во всём же прочем они подлежат одинаковой ответственности. <...> Когда, например, Христос говорит: *“Блаженни нищие духом, плачущие, кротции, алчущии и жаждущие правды, милостивии, чистии сердцем, миротворцы, изгнани правды ради...”* (Мф. 5, 3–10), тогда такое различие привнесено умом человеческим. Писания же не знают этого, но желают, чтобы все жили жизнью монахов, хотя бы и имели жён. Всем людям должно восходить на одну и ту же высоту. То именно и извратило всю Вселенную, что мы думаем, будто только монашествующему нужна большая строгость жизни, а прочим можно жить беспечно. Нет, нет, — восклицает святитель, — от всех нас требуется одинаковое

любомудрие. Это весьма хотел бы я внушить или, лучше, не я, но Сам Тот, Кто будет судить нас»¹⁰.

«Единство идеала Христова», таким образом, не выступает как некий феномен христианского модернизма. Своими корнями оно уходит в благовестие Иисуса Христа и как таковое начинает проследиваться фактически со времени основания христианства. Зная об этом и пытаясь переубедить тех, кто имеет превратное представление о жизни монахов и мирян, свт. Феофан в своих духовных наставлениях писал: «Монастырь — не единственное место для тех, которые не хотят связываться семейными узами. Сначала и совсем не было монастырей. Те, которые решались работать Господу, не связываясь житейскими хлопотами, в своём же доме устраивали себе уединённую каютку и в ней жили отчуждённо от всего, в постах, молитвах и поучении в Божественном Писании. Потом уже, довольно спустя <...> иные стали выходить за города и сёла и жили там: кто в натуральной пещере, кто в гробницах, кто в нарочно устроенной келии, вроде шалаша. <...> Некоторые вообще не вступали в монастырь, а обрекали себя на служение братьям и сёстрам в больницах, богадельнях и странноприимницах. Все эти роды жизни <...> уже не пресекались, а пребывали всегда и доселе пребывают»¹¹.

Свт. Феофан положительно относится не только к делам милосердия и благотворительности, которые совершали мирские христиане. Он вообще считает, что любая форма мирской жизни — и семейная, и частная, и общественная — «благословенна у Бога, поэтому не должно отрешаться от них или презирать, как и всё, принадлежащее к их существенному благоустроению»¹². При этом епископ Феофан предписывает проводить строгое различие между вышперечисленными формами жизни, с одной стороны, и вторгающимися в эту жизнь греховными аномалиями, с другой, что как раз и называется «миром зла». «Под миром (в этом смысле. — *М. И.*) разумеется всё страстное, суетное, греховное, вошедшее в жизнь частную, семейную и общественную и ставшее там обычаем и правилом. Поэтому, — заключает святитель, — удалиться от мира не то значит, чтобы бежать от семейства или от общества, а [то, чтобы] оставить нравы, обычаи, правила,

10 *Иоанн Златоуст, свт.* Творения в русском переводе. СПб., 1838. Т. I. Кн. 1. С. 101–110.

11 *Феофан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь и как на неё настроиться. М., 2014. С. 272–273.

12 *Феофан Затворник, свт.* Путь ко спасению. М., 1908. С. 251.

привычки, требования, совершенно противоположные духу Христову»¹³. Если же, имея одно лишь намерение «жить по-христиански, по-прежнему держаться мира и светскости», то есть жить «как все», то это будет жизнь «пустая», а иногда и фарисейски окрашенная, поскольку живущий такой жизнью «во мнении своём будет христианин, на деле же — нет. <...> Он будет разорять одною рукою [то], что созидал другою, то есть что собрано в удалении от мира (страстей. — *М. И.*), опять расхитится при первом в него погружении»¹⁴.

Христианская жизнь мирян, таким образом, становится предметом главной озабоченности епископа Феофана, который при этом сам был монахом, аскетом и даже затворником. Здесь мы в очередной раз встречаемся с феноменом в русской духовной традиции, который получил название «русское старчество». Этот феномен — специальная тема для изучения. В данной статье мы коснёмся её лишь в контексте особенностей духовного руководства вышенского затворника.

«Наше старчество, — писал в своё время профессор В. И. Экземплярский, — едва ли не с первых дней своего появления в России вступило на самостоятельный <...> путь и явилось не столько монашеским, сколько народным»¹⁵. При этом профессор не отрицает того, что оно — «детище афонского монашества, которое, в свою очередь, получило старчество в наследие от древневосточной Церкви»¹⁶. Проследивая традиции русского старчества, В. И. Экземплярский отмечает его характерные черты и особенности. Так, говоря о прп. Паисии Величковском — старце «древневосточного типа»¹⁷, он отмечает, что преподобный осуществлял служение миру особым путём — переводом и изданием духовной литературы для христиан, живущих в миру. Эта литературная работа была продолжена и монахами Оптиной пустыни. Однако, наряду с книгоизданием, в Оптиной получает широкое развитие и личное общение её авторитетных насельников с мирскими христианами. Нельзя не отметить, что такое общение, как явление сравнительно новое, не всегда находило адекватное понимание и в отдельных случаях воспринималось критически. То есть происходило почти то же самое, что наблюдалось во времена свт. Григория Паламы, прп. Симеона

13 Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению. М., 1908. С. 250–251.

14 Там же. С. 253.

15 Экземплярский В. И. Старчество. Цит. по: URL: <https://azbyka.ru/otechnik/VasilijErzemplyarskij/starchestvo/>

16 Там же.

17 Там же.

Нового Богослова и других христианских подвижников, обращённость которых к миру и мирским людям с целью их духовного преображения вызывала иногда у окружающих чувство смущения. Несмотря на это русское старчество постоянно набирало силу, так что прп. Серафим Саровский, например, уже принимает повеление свыше открыть затвор и вступить в широкое общение с мирскими людьми для их духовного окормления, после чего нескончаемый людской поток двигался к келье преподобного до самой его кончины.

В случае с Феофаном Затворником мы наблюдаем третью разновидность русского старчества. С одной стороны, она имеет общие черты со старчеством прп. Паисия Величковского и старчеством Оптиной пустыни, поскольку свт. Феофан также занимался переводами и изданием для мирян духовной литературы. С другой стороны, общение святителя с теми, кто обращался к нему за духовной помощью и поддержкой, проходило, как правило, заочно, путём переписки с ними. Однако все виды общения вышенского затворника с христианами из окружающего мира всегда учитывали те специфические условия, в которых эти христиане находились.

Пожалуй, самой неожиданной и в определённом смысле новаторской была переводческая работа свт. Феофана, включавшая переводы святоотеческих аскетических творений, которые в итоге составили 5-ти томное собрание «Добротолюбия». Новаторство этой работы заключалось в том, что переводческие принципы Феофана Затворника не всегда соответствовали формировавшейся в то время теории научного перевода. Причём происходило это отнюдь не из-за недостатка опыта или профессионализма переводчика. Дело было в том, что свою основную цель святитель видел в том, чтобы сделать перевод «Добротолюбия» понятным и доступным для широкого круга читателей — не только для монашествующих, но и для мирян. Являясь преемником переводческой работы над «Добротолюбием», начатой прп. Паисием Величковским и продолженной в Оптиной пустыни (а также свт. Игнатием (Брянчаниновым), Феофан Затворник прежде всего обращает внимание на язык и состав переводимого свода, поэтому его перевод, по замечанию архиепископа Василия (Кривошеина), иногда превращается в «пересказ пересказа»¹⁸. Свт. Феофан поступает таким образом тогда, когда находит некоторые святоотеческие тексты труднодоступными для малоопытного в духовной жизни читателя.

18 *Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов. Нижний Новгород, 1996. С. 7.*

В исключительных случаях он вообще оставляет некоторые тексты без перевода. «К сожалению, епископ Феофан, — как отмечает архиепископ Василий, — отказался перевести на русский язык “Гимны” прп. Симеона (Нового Богослова. — *М. И.*), изданные в подлиннике, хотя с большими пропусками, Дионисием (Загорейским. — *М. И.*), ибо находил их слишком возвышенными и тем самым опасными для рядового читателя»¹⁹. Опасение Феофана Затворника нетрудно понять, если учесть другое замечание епископа Василия: «Это осторожное и даже сдержанное отношение к творениям прп. Симеона, — пишет епископ Брюссельский, — проявившееся даже у такого духовного писателя, как епископ Феофан, отказавшегося переводить “Гимны”, ещё более характерен для многих иерархов и тем более для профессорской богословской среды и в наше время. Так, профессор Трембелас квалифицировал видения прп. Симеона как простое напряжение нервов!»²⁰ У епископа Василия к переводам Феофана Затворника наблюдается двойственное отношение. С одной стороны, он слегка критикует их, а с другой — признаёт их несомненные достоинства. Так, по поводу перевода «Гимнов» он замечает:

«Я старался прежде всего переводить по возможности точно и близко к подлиннику, поэтому мой текст часто, но не всегда отличается от перевода епископа Феофана, и я готов признать, что его перевод иногда глаже и даже понятнее...»²¹

От этой оценки, сделанной епископом Василием, незначительно отличается оценка перевода вышенского затворника профессором Московской духовной академии, еп. Вениамином (Миловым). На примере перевода епископом Феофаном творений прп. Григория Синаита еп. Вениамин указывает на «несовершенства рассматриваемого феофановского перевода»²². «У епископа Феофана, — отмечает он, — в силу резко выраженной тенденции возможно упростить текст часто пренебрегаются <...> текстуальные детали. Благодаря этому перевод епископа Феофана, полезный в качестве руководства ко спасению, мало приспособлен к потребностям объективной науки»²³. «Великий святитель, Затворник, — пишет еп. Вениамин в другом месте, — своей

19 *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов. С. 8.

20 Там же. С. 8–9.

21 Там же. С. 11.

22 *Вениамин (Милов), еп.* Жизнь и учение преподобного Григория Синаита. [Машинопись. Б. м., б. г.]. С. 249.

23 Там же.

переводческой работой <...> преследовал не строго научные интересы, а удовлетворение нравственных запросов широкой массы верующих различного уровня <...> развития»²⁴. В переписке с лицами, занимавшими различное общественное положение и находившимися под духовным руководством вышенского затворника, свт. Феофан постоянно комментировал те или иные места из «Добротолюбия» с целью их применения в семейной, общественной и гражданской жизни. При этом он делал важное замечание: не сами эти виды жизни являются препятствием к исполнению предписаний «Добротолюбия», «не дела и занятия, а <...> пустая многозаботливость, точащая сердце, между тем дело даже на волос вперёд подвигнуть не могущая. <...> От этого выходит всегда толкотня, а дело нисколько не спеется»²⁵.

К «пустой многозаботливости» и «толкотне» в миру вышенский затворник возвращается неоднократно. Опасность «диавольского поспешения», о которой говорится в утреннем молитвенном правиле христианина, вызвала у него крайнее беспокойство. Он почти пророчески предсказывал то необратимое ускорение, с которым мир движется в своём развитии и которое мы наблюдаем сегодня. «Движения тут много, а жизни нет, — писал он в своих наставлениях, — все впопыхах спешат, гонятся за чем-то, чтоб уловить, и никто ничего не успевает поймать. Как пшеница в решете (здесь святитель ссылается на текст прп. Макария Великого, находящийся в «Добротолюбии». — М. И.) у просеивающего бьётся и, вбрасываемая непрестанно, в нём переворачивается, так князь лукавства земными делами занимает всех людей, колеблет, приводит в смятение и тревогу»²⁶.

Чтобы противостоять этому тяжёлому искушению, постигающему мирских христиан, Феофан Затворник в основу духовного поведения мирян полагает упоминаемое ранее «возвращение в себя» и создание внутреннего духовного центра, который в качестве недремлющего ока наблюдал бы за поведением человека и координировал все его действия. На жалобу одной из мирских послушниц святителя: «Всё идёт вразброд, и привести (дела. — М. И.) в какой-либо порядок сил нет» — Затворник отвечал: «Почему это так? (Потому что. — М. И.) центра нет»²⁷.

24 Вениамин (Миров), еп. Жизнь и учение преподобного Григория Синаита. С. 229–230.

25 Феофан Затворник, свт. Что есть духовная жизнь. С. 237–238.

26 Там же. С. 9–12.

27 Там же. С. 104.

В своей духовной практике свт. Феофан постоянно встречался с широко распространённым представлением о невозможности в мирских условиях вести внимательную и сосредоточенную духовную жизнь. Одно из своих наставлений святитель как раз с этого и начинается:

«Есть у нас поверье, и чуть ли не всеобщее, что коль скоро займёшься чем-либо по дому или вне его, то уже выступаешь из области дел Божиих и Богу угодных. Оттого, когда породится желание жить богоугодно или зайдёт речь о том, то обыкновенно с этим сопрягают мысль, что уж коли так, то беги из общества, беги из дома — в пустыню, в лес. Между тем и то, и другое — не так. Дела житейские и общественные, от которых зависит стояние домов и обществ, суть Богом определённые дела и исполнение их не есть отбегание в область небогоугодную, а есть хождение в делах Божеских»²⁸. Такое «хождение», по мысли Затворника, и возможно, и необходимо, но при единственном условии: оно должно быть проникнуто «духовным содержанием». Учитывая жизненные обстоятельства, в которых находилась одна из его заочных послушниц, святитель писал ей: «Вам нельзя совсем устраниваться от общества. Но от Вас зависит (находиться. — *М. И.*) более в таком (обществе. — *М. И.*), в котором менее развлечений. <...> Пусть всё мимо Вас идёт и проходит, не входя в сердце. <...> Не бегайте однако же людей и не угрюмничайте»²⁹.

«Духовное содержание», какое вышенский затворник настоятельно рекомендует приобрести, согласно его же совету, затронет не столько, как он выражается, «внешние порядки», касающиеся общественной жизни, сколько внутренний духовный мир христианина. В этом святитель видит определённую «выгоду», поскольку новая духовная ориентация, называемая им «перестройкой», «никому не будет бросаться в глаза»³⁰. Здесь, как видим, отчётливо прослеживается аллюзия на евангельские слова Христа о том, что духовная жизнь христианина должна быть сокрыта от внешнего взора. Хотя содержание этой жизни для мирянина первично, а его внешнее поведение — вторично, епископ Феофан постоянно обращает внимание на то, что, как он выражается, «внешние отношения» не должны находиться в пренебрежении. Их нужно созидать и поддерживать на высоком (по выражению святителя, «на достодолжном») культурном уровне. К «общению

28 Феофан Затворник, свт. Что есть духовная жизнь. С. 187.

29 Там же. С. 176–177.

30 Там же. С. 151.

человеческому» следует относиться со всей серьёзностью. «Это — долг» и прямая обязанность мирских христиан³¹.

Что касается круга обязанностей и занятий в домашней и семейной обстановке, то их епископ Феофан не ограничивает одним лишь повседневным бытом. И чтение, и музыка, и художественное творчество — всё это не противопоказано христианам. Им должны быть присущи и наблюдательность, и рассудительность. «Обсуждать окружающие нас вещи, чтоб добыть определённые о них понятия, всем и можно, и должно»³². При этом нужно всячески избегать «блуждания и рассеянности мыслей», в чём святитель видит одно из главных препятствий к стяжанию внутреннего мира и молитвенной сосредоточенности.

Молитва христиан, живущих в обстановке мирской жизни, — предмет главной озабоченности вышенского затворника. Как и во всех остальных своих наставлениях, он обращает внимание не столько на внешнюю сторону молитвенного делания, не столько на характер и содержание молитвенного правила, сколько на результат, достигаемый с помощью молитвы, поэтому его предписания о молитве отличаются большим разнообразием. Можно, советует святитель, молиться в разное время, читать разные молитвы, чаще прибегать к молитвам краткого содержания, не совершать молитвенное правило ради формального прочтения всех молитв. Для молитвы он советует отводить определённое количество времени, а не определённое количество молитвословий. Специальные наставления епископ Феофан посвящает особенностям совмещения труда и молитвы. Вспоминая о древней практике плетения корзин, которая существовала в восточных монастырях и которая приводится в «Добротолубии» как иллюстрация молитвенного делания подвижников, осуществляемого в специфических условиях их трудовой деятельности, святитель даёт подробное объяснение того, как аналогичная практика может присутствовать у мирских христиан. При этом его внимание обращено не столько на виды занятий, какие необходимо выполнять в житейской обстановке, сколько на духовную установку молитвенного делания, необходимую во всех трудах и занятиях мирянина. При наличии такой установки мирской христианин может осуществлять любую работу и одновременно молиться в тайне своего сердца. Распространённое представление о невозможности молитвы в таких условиях Затворник решительно и лаконично

31 Феофан Затворник, *свт.* Что есть духовная жизнь. С. 187.

32 Там же. С. 23–24.

опровергает с помощью слов апостола Павла: «*Непрестанно молитесь*» (1 Фес. 5, 17). Говоря о принципах такой установки, он замечает:

«Внешне действуйте, как все, но сердце своё берегите от увлечений. <...> В этом — главное: сердце берегите — и будете там (на работе. — М. И.) только телом, а не душою»³³.

Аналогичные наставления епископ Феофан делает не только тогда, когда он говорит о молитве.

«По естественному назначению человек всегда должен жить в духе, духу подчинять и духом проникать всё душевное, а тем паче телесное, а за ними и всё внешнее, т. е. жизнь семейную и общественную. Се — норма!»³⁴.

Особое значение в общественной жизни христианина святитель придаёт краткой, называемой им «краткословной» молитве. Она помогает «поддерживать молитвенное внимание к Богу»³⁵. Чтобы избежать обвинения в некоем «нововведении», он ссылается на «древнейший обычай христиан, замеченный и введённый <...> ещё св. Пахомием и св. Антонием»³⁶, согласно которому такие молитвы (прежде всего молитва Иисусова) получили уже тогда широкое распространение. Здесь епископ Феофан выступает как продолжатель вековой духовной традиции Церкви, что является одной из характерных черт его духовного наследия, обращённого к мирским христианам. В этой связи нельзя не вспомнить замечательное выражение этой традиции, находящееся в творениях свт. Григория Богослова:

«Любомудрие состоит не в угрюмости, но в твёрдости души, в чистоте ума и в искренней склонности к добру, — пишет святитель. — А при этом можно иметь и наружность какую угодно, и обращение с кем угодно, и оставаться одному с самим собою, укрывая ум от чувств, и жить в кругу людей и знакомых, уединяясь в самом обществе, любомудрствуя среди нелюбомудрых»³⁷.

Такова одна из разновидностей монашеского служения миру, осуществлённая в аскетической практике свт. Феофана (Говорова) и ставшая ещё одной формой проявления русского старчества. Последующая

33 Феофан Затворник, свт. Что есть духовная жизнь. С. 16.

34 Там же. С. 49.

35 Там же. С. 180.

36 Там же.

37 Цит. по: Зарин С. Аскетизм по православно-христианскому учению. СПб., 1907. Т. I. С. 84.

история Русской Церкви показала, что эта разновидность не оказалась в церковной жизни «инородным телом». Постоянно возрастающий духовный авторитет и недавняя канонизация вышенского святителя убедительно свидетельствуют, что духовное предание Православной Церкви, являющееся всегда жизненным и животворным, было весьма плодотворно и благодатно актуализировано им не только в его личной затворнической жизни, но и в жизни христиан, населяющих окружающий мир.

Источники

- Антоний, митр. Сурожский.* Созерцание и деятельность // *Антоний, митр. Сурожский.* Труды. М.: Практика, 2002. С. 417–446.
- Иоанн Златоуст, свт.* Творения в русском переводе. СПб.: СПбДА, 1838. Т. I. Кн. 1.
- Поучение прп. Серафима Саровского о молитве Иисусовой. М.: Локид-Пресс, 2007.
- Феофан Затворник, свт.* Путь ко спасению. М.: Типо-лит. И. Ефимова, 1908.
- Феофан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. М.: Данилов мужской мон-рь, 2014.

Литература

- Белов В. Н.* Аскетика в русской духовной традиции. Саратов: Изд. Саратов. ун-та, 2011.
- Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов (949–1022). Нижний Новгород: Изд. Братства во имя святого князя Александра Невского, 1996.
- Вениамин (Милов), еп.* Жизнь и учение преподобного Григория Синаита. [Машинопись. Б. и., б. г.].
- Зарин С.* Аскетизм по православно-христианскому учению. СПб.: Типо-лит. С.-Петербург. тюрьмы, 1907.
- Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991.
- Флоровский Г.* Оправдание знания [1928. V.29–VI.12] // *Флоровский Г.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии / сост., вступит. ст. И. И. Евлампиева, примеч. И. И. Евлампиева и В. Л. Селиверстова. СПб.: РХГА, 2005. С. 343–349.
- Флоровский Г.* Византийские отцы V–VII вв. Париж: [Б. и.], 1933.
- Флоровский Г.* Восточные отцы V–VII вв. Paris: YMCA-Press, 1990.
- Хоружий С. С.* О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000.
- Экземплярский В. И.* Старчество // Православная община. 1992. № 2. С. 54–68; № 3. С. 44–58. [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/VasilijErzemylyarskij/starchestvo/> (дата обращения 24. 03. 2021).

Special Features of the Spiritual Leadership of St. Theofan the Recluse

Mikhail S. Ivanov

Doctor of Theologie

Professor Emeritus of the Moscow Theological Academy

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

mashburo-mda@yandex.ru

For citation: Ivanov, Mikhail S. "Special Features of the Spiritual Leadership of St. Theofan the Recluse". *Theological Herald*, no. 2 (41), 2021, pp. 61–76. DOI: 10.31802/GB.2021.41.2.003

Abstract. The article is devoted to the specifics of the ascetic practice of the famous Russian devotee of piety, Bishop Theofan (Govorov). At the beginning of the article, a historical basis is given for the dialectical confrontation between the world and the monastery, which is resolved into one of the blessed forms of Christian life. Further, a distinction is made between the concepts of «the world of God», as the universe created by God, and the «world of sin», as the rule of evil that invaded the surrounding world through the fault of man. This distinction helps to remove the common misconception about monastic renunciation of the world and to reveal the true relationship that a person gives birth to when he embarks on the monastic path of spiritual rebirth. Developing these relationships, the monk enters into an integral, organic, spiritual and grace-filled unity with the world of God, which allows him to establish a genuine relationship based on love for the entire divine creation with all the inhabitants of the created world. On this fundamental principle of monastic life, as Bishop Theofan, the Recluse of Vyshensky writes, it is precisely necessary to build the archpastoral leadership of all members of the Church – not only the monastic brotherhood, but also the secular people, thereby continuing the spiritual tradition of the Russian eldership.

Keywords: history of the Russian Orthodox Church, St. Theofan (Govorov), ascetic practice, spiritual guidance, Russian eldership.

References

- Belov V. N. (2011) *Asketika v russkoy dukhovnoy traditsii [Asceticism in the Russian Spiritual Tradition]*. Saratov: Saratov University (in Russian).
- Ekzempljarskiy V. I. (1992) "Starchestvo" ["Elderly"]. *Pravoslavnaya obshchina*, no. 2, pp. 54–68; no. 3, pp. 44–58 (in Russian). Available at: <https://azbyka.ru/otechnik/VasilijErzemplyarskij/starchestvo/> (Date of Access 03. 24. 2021).
- Evlampiev I. I., Seliverstov V. L. (eds.) (2005) *Florovskiy G. Khristianstvo i tsivilizatsiya. Izbrannyye trudy po bogosloviyu i filosofii [Florovsky G. Christianity and Civilization. Selected Works on Theology and Philosophy]*. St. Petersburg: Publishing House of the Russian Christian Humanitarian Academy (in Russian).
- Horuzhy S. S. (2000) *O starom i novom [On the Old and the New]*. St. Petersburg: Aleteya (in Russian).

- Krivoshein V. (1996) *Prepodobnyy Simeon Novyy Bogoslov (949–1022)* [*The Monk Simeon the New Theologian (949–1022)*]. Nizhny Novgorod: Brotherhood in the Name of Saint Prince Alexander Nevsky (in Russian).
- Lossky V. N. (1991) *Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoy Tserkvi. Dogmaticheskoye bogosloviye* [*Essay on the Mystical Theology of the Eastern Church. Dogmatic Theology*]. Moscow: Center «SEI» (in Russian).
- Maidanovich E. L. (ed.) (2002) *Mitropolit Surozhskiy Antoniyy. Trudy* [*Metropolitan Anthony of Sourozh. Works*]. Moscow: Praktika (in Russian).

ЕСТЕСТВЕННО-НАУЧНАЯ АПОЛОГЕТИКА

ПРЕДЫСТОРИЯ ПОНЯТИЯ «НЕЙРОРЕДУКЦИОНИЗМ»: СКОРБНЫЙ ПУТЬ ДУШИ

Иеромонах Дамиан (Воронов)

магистр богословия
секретарь кафедры богословия Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
sekretar.bogoslovie.mda@gmail.com

Для цитирования: Дамиан (Воронов), иером. Предыстория понятия «нейроредукционизм»: скорбный путь души // Богословский вестник. 2021. № 2 (41). С. 77–87. DOI: 10.31802/GB.2021.41.2.004

Аннотация

УДК 17.022.1 (261.4)

Современная нейронаука описывает человека как биологическую машину, в которой вера, любовь, надежда, страхи, воспоминания, мечты и свобода предстают как убедительная иллюзия. Перспективные методы нейровизуализации позволяют естествоиспытателям заглянуть внутрь мозга и измерить его деятельность, соответствующую ощущениям от переживания боли, цвета и звуков. Редукционизм и нейроцентризм урезают сферу человеческого духа, сжимая её до выражения «я — это мой мозг». Позиция современной науки о мозге, постулирующей его ключевую роль в генерации мыслей, принятии решений и поведения человека, утверждалась постепенно, ей предшествовал длительный период оживлённых споров и удивительных открытий, о чём и повествуется в данной статье.

Ключевые слова: нейронаука, сердце, головной мозг, душа, редукционизм.

Первые семена современного научного древа познания западной цивилизации были посеяны ещё в третьем тысячелетии до Р. Х. в Месопотамии и Египте¹. В 1842 г. американский коллекционер Эдвин Смит купил свиток папируса в лавке старьевщика близ Люксора. Им оказался старейший из известных науке на сегодняшний день египетский хирургический трактат. Состоящий из семнадцати колонок-фрагментов, он повествует о сорока восьми травматических случаях с вовлечением головы и шеи, скрупулёзным описанием, тактикой лечения и прогнозами, а также характеризует черепные швы, мозговые оболочки, спинномозговую жидкость, внутричерепную пульсацию сосудов. Трактат датируется 1700 г. до Р. Х., но есть предположение о том, что он является копией более раннего текста, составленного около 3000 г. до Р. Х.² Несмотря на некоторые ошибки в диагнозах и прогнозах, папирус, купленный Э. Смитом в XIX в., — первый из известных на сегодняшний день науке документ, в котором чётко отражена роль головного мозга в процессе контроля за движениями конечностей и органов, находящихся на значительном удалении от места повреждения.

Для цивилизации античного периода первостепенное значение имело именно сердце, воспринимавшееся как первоисточник духовного начала в человеке, как мыслительный центр. О таком отношении к сердцу свидетельствуют археологические находки времён Древнего Египта: люди с особым трепетом относились к загробной жизни и для перехода умершего в мир иной тело мумифицировали. Сердце тщательно консервировалось, поскольку египтяне верили, что оно является не только органом души, но и хранилищем всех дел, совершённых при жизни, причём прижизненная доброта сердечная считалась ключом от врат вечности. В памятнике древнеегипетской литературы «Книге мёртвых» описана даже процедура взвешивания души, когда на одну чашу весов клали сердце умершего, а на другую перо Маат³.

В противоположность такому подходу, мозг бесцеремонно удаляли через нос с помощью железного крюка и выбрасывали. Столь непочтительное отношение к мозгу было не только у древних египтян.

- 1 Wickens A. A History of the Brain: From Stone Age Surgery to Modern Neuroscience. New York, 2015. P. 16.
- 2 Changeux J.-P. Neuronal Man: The Biology of Mind / transl. by L. Garey. Princeton (NJ), 1997. P. 3.
- 3 Чегодаев М. А. Древнеегипетская Книга Мёртвых. Фрагменты перевода и комментарии // Вопросы истории. 1994. № 9. С. 145.

Интересно, что первенство сердца прослеживается и на протяжении всей библейской истории. Слово «ἐγκέφαλος» (от греч. ἐν — «в», κεφαλή — «голова») — «головной мозг» — вообще не упоминается на страницах Священного Писания. В свою очередь, слово «καρδιά» 494 раза используется для описания способности человека мыслить, чувствовать, принимать волевые решения⁴, о чём свидетельствует Сам Спаситель:

«Из сердца человеческого исходят злые помыслы, прелюбодеяния, любодеяния, убийства, кражи, лихоимство, злоба, коварство, непотребство, завистливое око, богохульство, гордость, безумство» (Мк. 7, 21–22)⁵.

В терминологии патристики и Священного Писания разумная деятельность в естественном состоянии неразрывно связана с сердцем, представляя собой внутреннего человека⁶, его онтологический центр и источник всех духовных способностей⁷.

История изучения функций головного мозга начинается с момента разделения головы и сердца как органов мысли и чувств соответственно, с парадокса, возникающего между объективным описанием фактов и субъективным опытом естествоиспытателя. Предшественники Сократа с VIII по V в. до Р. Х. основали и развили философское учение о природе. Представления относительно души и материи ещё не были однозначно сформулированы, но стараниями философов были заложены основы натурфилософии.

Первым, кто стал учить о мозге как органе мышления, явился ионийский философ и врач Алкмеон (V в. до Р. Х.), трактаты которого дошли до нас лишь фрагментарно⁸. Благодаря его стараниям в области анатомирования (именно он стал первым греком, положившим начало практике препарирования трупов)⁹ были обнаружены глазные нервы, идущие к мозгу, которые он описывал следующим образом:

«Есть две узкие дорожки, идущие от головного мозга к глазным впадинам; выйдя из одного начала и одного и того же корня,

4 Biblezoom. URL: <http://biblezoom.ru/>

5 Ср.: Мф. 15, 19; 9, 4; Быт. 6, 5.

6 Ср.: 2 Кор. 4, 16.

7 Ларше Ж.-К. Исцеление духовных болезней. Введение в аскетическую традицию Православной Церкви / отв. ред. игум. Дионисий (Шлёнов); пер. с фр. под ред. А. О. Солдаткиной. Сергиев Посад, 2018. С. 48.

8 Степин В. С. Алкмеон // Новая философская энциклопедия. Т. 1. М., 2010. С. 85–86.

9 Lloyd G. Methods and Problems in Greek Science: Selected Papers. Cambridge, 1991. P. 164.

они на небольшом протяжении остаются соединёнными в глубине лба, а потом разделяются наподобие дорожной развилки»¹⁰.

Выдвинутая Алкмеоном теория возникновения ощущений позволила сделать потрясающий вывод о том, что все органы чувств непосредственно связаны с головным мозгом, в котором, по его мнению, расположена высшая и главенствующая способность души — сознание. Он также пришёл к заключению о том, что мышление и ощущение свойственны только людям, в то время как животные способны лишь ощущать:

«Человек отличается от животных тем, что только он понимает, а другие ощущают, но не понимают»¹¹.

Взгляды ионийского врача были поддержаны Гиппократом (V в. до Р. Х.) — древнегреческим эскулапом, однозначно утверждавшим, что за все умственные способности человека отвечает именно головной мозг. Подтверждением его убеждений может служить трактат «О священной болезни», в котором ясно видна идея «цефалоцентричности»:

«Глаза, уши, язык, руки и ноги выполняют всё то, что одобрит мозг. Некоторые же говорят, что мы мыслим сердцем и что именно оно чувствует печаль и заботу. Сердце и диафрагма больше всего чувствуют; однако ни тому, ни другому не свойственно разумение, но виновник всего этого есть мозг. Я утверждаю, что истолкователь разумения есть мозг»¹².

Древнегреческий философ-атомист Демокрит (460–370) оказался наиболее близок к современным естественнонаучным концепциям: он утверждал, что ощущения и мысли имеют материальную основу и зависят от конкретных атомов; ощущения и воображение, возникающие в уме человеке, есть результат перемены их положения в теле. Теория, разработанная Демокритом, является первой самостоятельной моделью, описывающей человека как механизм, причём без упоминания Бога или богов как первопричины, она также оказалась верна относительно фундаментальных свойств материи, которые были установлены опытным путем в связи с развитием физики¹³. Демокрит писал:

10 Фрагменты ранних греческих философов. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / сост. А. В. Лебедев. М., 1989. Ч. 1. С. 269.

11 Там же. С. 272.

12 *Гиппократ. Избранные книги.* М., 1936. С. 510–512.

13 *Buckingham W. The Philosophy Book.* London, 2011. P. 45.

«Мозг, подобно стражнику, наблюдает за руками, он подобен цитадели, защищающей тело, он — страж мыслей»¹⁴.

Заслуга философа в том, что он разграничил интеллектуальные функции и аффективные способности человека, четко обозначив их топографию в теле. Атомы, как главная единица его философской концепции, лежат в основе обмена между мозгом, органами тела и окружающей средой, что, с современной научной позиции, по праву можно назвать предвосхищением представлений о нейронной активности.

В платоновском диалоге «Тимей, или О природе», написанном около 360 г. до Р. Х., развита идея трехсоставной души, в которой выделялась разумевательная, раздражительная и вожделевательная части, причём первая была локализована именно в голове, и ей приписывалось бессмертие. Вместилищем двух других, смертных, частей, по мнению Платона (429–347), является спинной мозг:

«Что касается костей, мышц и вообще всей подобной природы, то с ней дело обстоит вот как: начало всего этого — рождение мозга; в нем укоренены те узы жизни, которые связуют душу с телом. Но сам мозг рождён из другого. Ту долю, которой суждено было, как некоей пашне, воспринять семя божественного начала, бог сделал со всех сторон округлой и нарек эту долю *головным мозгом*, предвидя, что вместивший ее сосуд по завершении каждого живого существа станет головой. Другая доля должна была получить оставшуюся, то есть смертную, часть души; её он разъял на округлые, и притом продолговатые, тела, также наименовав их все в целом мозгом (спинным мозгом. — Д. В.), хоть и не в прямом смысле. От них, как от якорей, он протянул узы, долженствующие скрепить всю душу, а вокруг этой основы начал сооружать все наше тело, прежде всего одев мозг твердым костным покровом»¹⁵.

Однако уже ученик Платона Аристотель (384–322) отверг идеи великого учителя. В трактатах, посвящённых биологии, он писал о том, что сердце выступает источником тепла для тела, а мозг выполняет функцию охлаждения крови¹⁶. Уместно сделать предположение о том, что Аристотель не имел понятия о существовании нервов, располагая

14 Gholson B. *Psychology of Science: Contributions to Metascience*. Cambridge, 1989. P. 149.

15 Платон. *Сочинения*: в 4 т. Т. 3. Ч. 1 / общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; пер. с др.-греч. СПб., 2007. С. 564.

16 Аристотель. *Сочинения*: в 4 т. Т. 3 / пер., вступ. статья и примеч. И. Д. Рожанский. М., 1981. С. 567.

лишь знаниями о том, что кровеносные сосуды восходят к сердцу. Возможно, эти соображения легли в основу его рассуждений о том, каким образом периферийные части тела соединяются с центральным командным органом. Интересно, что Аристотель, не имея хирургического опыта, был абсолютно прав, отмечая, что обнажённый мозг не чувствителен к механическим раздражениям. В трактате «О частях животных» он писал:

«Никаких ощущений причиной мозг не служит, как и сам лишён чувствительности, источником ощущений является место около сердца»¹⁷.

Судя по всему, этого объёма знаний Аристотелю было достаточно, чтобы отвергнуть «цефалоцентричные» идеи учителя.

Данная вариативность мнений может озадачить современного читателя, однако необходимо заметить, что такое положение дел было вызвано тем, что нервная система ещё не была описана и досконально изучена, а сердцу приписывалась главная координирующая функция организма из-за огромного количества сосудов, идущих к нему от разных частей тела, что также было основой убеждений о присутствии в нём души, сообщающей человеку жизненные силы.

Греческая медицина, без сомнения, обязана своими успехами Гиппократу, опровергнувшему идеи кардиоцентризма. Александрии было суждено перенять эстафету Афин, куда атомистические идеи досократиков проникли благодаря Эпикуру (342–271). Стараниями древнегреческих эскулапов Герофила (335–280) и Эрасистрата¹⁸ (304–250) в III в. до Р. Х. знания о значении и функциях мозга стали стремительно обогащаться. Эти натурфилософы, отвергнув столь близкие Аристотелю аналогии с животными, стали первыми препарировать трупы, что говорит об их бесстрашии. Анатомирование позволило отделить мозжечок от головного и спинного мозга. Оно показало, что мозг содержит полости (желудочки), его поверхность (кора) образует извилины, нервы отличны от кровеносных сосудов и берут начало не от сердца, как предполагал Аристотель, но от головного и спинного мозга. Они также установили, какие нервы отвечают за движения и ощущения, присвоив им названия чувствительных и двигательных; описали извилины мозга человека, имеющие более сложное строение по сравнению

17 *Аристотель. О частях животных* / пер. В. П. Карпова. М., 1937. С. 79.

18 Интересно, что внук Аристотеля не проникся идеями деда.

с животными. Удивительно, но вплоть до XVII в. даже Европа не обладала таким объёмом анатомических знаний.

Прошло почти пять столетий торжества Александрийской школы, прежде чем Гален (129–200) открыл новый подход. Его не удовлетворяло простое описание нервной системы, и он, проводя исследования, основал физиологию как науку. Гален показал, что мозг играет центральную роль в контроле телесной и ментальной активности, возникающей непосредственно в самом мозге. Его исследования нанесли смертельный удар по кардиоцентризму Аристотеля. Тем не менее, многие натурфилософские работы средневековых схоластов передавали из поколения в поколение ошибочное мнение Аристотеля, просуществовавшее по этой причине вплоть до XVIII в.

В представлении Галена разумная часть души локализуется именно в мозге. Но это умозаключение ничего не говорит ни о том, какова природа души, ни о том, каким образом она взаимодействует с телом. Более того, не существовало унифицированного понимания о том, что же такое душа, оно было различным в разных культурах. Со времен Галена до XVIII в. предпринимались попытки описать механизм взаимоотношений строения головного мозга с его функциями. Гален выдвинул идею о психической пневме, продуцируемой и накапливаемой в желудочках головного мозга. В соответствии с этой теорией, пневма циркулирует в нервах, что позволяет мозгу взаимодействовать с органами чувств и конечностями. В классическую эпоху значение термина «пневма» стало пониматься как «животный дух», к XVIII в. видоизменившись в понятие нервной жидкости. Следуя аналитическому подходу Герофила и Эрасистрата, Гален приписывал душе несколько функций: двигательную, чувствительную, включающую пять чувств, и разумную, которая, в свою очередь, по его мнению, способна воображать, рассуждать и запоминать. Ввиду скудости достоверных фактов, Гален не наделял этими функциями конкретные участки мозга.

С точки зрения современной науки, вышеописанные представления о психосоматической проблеме имели колоссальное влияние на формирование первой в своем роде концепции функциональных зон головного мозга, что послужило поводом к изданию многочисленных рисунков и гравюр на протяжении более чем тысячи лет вплоть до XVII в.¹⁹

Ко времени средневековой схоластики работы Герофила и Эрасистрата оказались забыты, кроме того, их оригинальные тексты

19 Clarke E., Dewhurst K. History of Brain Function. Imaging the Brain from Antiquity to the Present. San Francisco (CA), 1996. P. 55.

были утеряны. Однако в эпоху Возрождения наука сосредоточила внимание на человеке, возобновились диссекции не только животных, но и человеческих тел, произошёл постепенный возврат к практике анатомирования, разработанной Александрийской школой. Итальянский изобретатель и врач Гвидо Виджевано (1280–1349) вновь стал публично производить вскрытия трупов, что было запрещено Католической Церковью. В 1345 г. Г. Виджевано издал медицинский трактат «*Anatomia Philippi septimi*», в котором, следуя Галену и своему учителю, основоположнику современной анатомии Мондино Луцци (1270–1326), называет вместилищем души полые желудочки головного мозга, откуда душа посредством нервов сообщает движение всем частям тела: первый желудочек ответственен за обучение и воображение, второй — за мышление, третий хранит память²⁰.

Великий итальянский художник и учёный, крупнейший представитель искусства Ренессанса Леонардо да Винчи (1452–1519) впервые делает из воска макет желудочков головного мозга быка в период между 1504 и 1507 гг., а также создаёт точные рисунки извилин мозга и его оболочек, опираясь на анатомические трактаты Авиценны.

Отец научной анатомии, лейб-медик Карла V (1500–1558) Андрей Везалий (1514–1564), и личный врач папы Григория XIII Костанцо Варолий (1543–1575) создают всё более и более точные описания морфологии мозга, демонстрируя его сложность. В 1543 г. Везалий публикует анатомический труд «*De humani corporis fabrica*» в семи книгах, ставший существенным вкладом в развитие анатомии со времён Галена. Постепенно произошел отказ от упрощённого понимания роли желудочков в пользу вещества мозга, который стали рассматривать как центр психических функций. Идеи Галена были вытеснены многочисленными наглядными анатомическими препаратами мозга, но понимание того, какие функции выполняют описанные структуры, было весьма размытым. Каждая вновь открывшаяся структура мозга под лезвием скальпеля анатома воспринималась как орган, соединяющий тело и душу²¹.

В заключение следует отметить, что таковы были исторические предпосылки рождения идеи «нейронного человека», согласно которой душа человека есть мозг, и даже так: сам человек есть мозг. «Нейронный человек» состоит всего-навсего из сотен миллиардов нейронов головного мозга и представляет собой церебральный механизм. Даже

20 Di Ieva A., Tschabitscher M., Prada F. The Neuroanatomical Plates of Guido da Vigevano // *Neurosurg. Focus*. 2007. Vol. 23. P. 3.

21 Changeux J.-P. *Neuronal Man*. P. 46.

вера, желание, ожидание, страх — иными словами, все внутренние порывы, состояния и поведение человека, которые раньше относились к душе и совести, теперь помещаются в чисто физическую схему, религиозное сознание есть действующая система нейронной регуляции. Только для удобства понимания считается, что человек обладает соответствующими духовными качествами. Роль единственного целителя души отводится, вместо священника, нейробиологу, который занимается мозгом; в крайнем случае, это происходит при поддержке психолога или психоаналитика, желательно верного фрейдиста. Тем не менее, соблазн идеализма — свести человека к одному духу, свободному от тела, по-прежнему силён, но не менее силён и материализм с его «нейронным человеком», лишённым духа²².

Источники

Новая Женевская Учебная Библия: Синодальный перевод / под ред. В. А. Цорна. [Б. м.]: Hänssler-Verlag, 1998.

Аристотель. О частях животных / пер. В. П. Карпова. М.: Биомедгиз, 1937.

Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 3 / пер., вступ. статья и примеч. И. Д. Рожанский. М.: Мысль, 1981.

Гиппократ. Избранные книги. М.: Биомедгиз, 1936.

Платон. Сочинения: в 4 т. Т. 3. Ч. 1 / общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; пер. с др.-греч. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2007.

Литература

Фрагменты ранних греческих философов. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / сост. А. В. Лебедев. М., 1989. Ч. 1. С. 269.

Ларше Ж.-К. Исцеление духовных болезней. Введение в аскетическую традицию Православной Церкви / отв. ред. игум. Дионисий (Шлёнов); пер. с фр. под ред. А. О. Солдаткиной. Сергиев Посад: МДА, 2018.

Равази Дж. Краткая история души. М.: ББИ, 2012.

Степин В. С. Алкмеон // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; предс. научно-ред. совета В. С. Степин. 2-е изд., испр. и допол. Т. 1. М.: Мысль, 2010. С. 85–86.

Чегодаев М. А. Древнеегипетская Книга Мертвых. Фрагменты перевода и комментарии // Вопросы истории. 1994. № 9. С. 145–159.

22 *Равази Дж.* Краткая история души. М., 2012. С. 281.

- Biblezoom. [Электронный ресурс]. URL: <http://biblezoom.ru/> (дата обращения: 30.03.2021).
- Buckingham W. *The Philosophy Book (Big Ideas Simply Explained)*. London: Dorling Kindersley, 2011.
- Changeux J.-P. *Neuronal Man: The Biology of Mind* / transl. by L. Garey. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1997.
- Clarke E., Dewhurst K. *History of Brain Function. Imaging the Brain from Antiquity to the Present*. San Francisco (CA): Norman Publishing, 1996.
- Di Ieva A., Tschabitscher M., Prada F. *The Neuroanatomical Plates of Guido da Vigevano // Neurosurg. Focus*. 2007. Vol. 23. P. 1–4.
- Gholson B. *Psychology of Science: Contributions to Metascience*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Lloyd G. *Methods and Problems in Greek Science: Selected Papers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Wickens A. *A History of the Brain: From Stone Age Surgery to Modern Neuroscience*. New York: Taylor and Francis Group, 2015.

Prehistory of the Concept of «Neuroreductionism»: The Sorrowful Path of the Soul

Hieromonk Damian (Voronov)

MA in Theology

Secretary of the Theology Department of Moscow Theological Academy

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

sekretar.bogoslovie.mda@gmail.com

For citation: Damian (Voronov), hieromonk. "Prehistory of the Concept of 'Neuroreductionism': The Sorrowful Path of the Soul". *Theological Herald*, vol. 41, no. 2, 2021, pp. 77–87 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2021.41.2.004

Abstract. Modern neuroscience describes humans as a biological machine in which faith, love, hope, fears, memories, dreams and freedom appear as a compelling illusion. Advanced neuroimaging techniques allow natural scientists to look inside the brain and measure its activity corresponding to the sensations of pain, color and sound. Reductionism and neurocentrism detract from the sphere of the human spirit, shrinking it to the expression «I am my brain». The position of modern brain science, postulating its key role in the generation of thoughts, decision-making and human behavior, was established gradually, it was preceded by a long period of debate and amazing discoveries, which is described in this article.

Keywords: neuroscience, heart, brain, soul, reductionism.

References

- Buckingham W. (2011) *The Philosophy Book*. London: Dorling Kindersley Limited.
- Changeux J.-P., Garey L. (ed.) (1997) *Neuronal Man: The Biology of Mind*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Chegodaev M. A. (1994) "Drevneegipetskaya Kniga Mertvyh. Fragments perevoda i komentarii" ["Ancient Egyptian Book of the Dead. Fragments of Translation and Comments"]. *Voprosy istorii*, no. 9, pp. 145–159 (in Russian).
- Clarke E., Dewhurst K. (1996) *History of Brain Function. Imaging the Brain from Antiquity to the Present*. San Francisco (CA): Norman Publishing.
- Di Ieva A., Tschabitscher M., Prada F. (2007) "The Neuroanatomical Plates of Guido da Vigevano". *Neurosurg. Focus*, vol. 23 (1), pp. 1–4. DOI: 10.3171/FOC-07/07/E15
- Gholson B. (1989) *Psychology of Science: Contributions to Metascience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Karpov V. P. (ed.) (1937) *Aristotel'. O chastyah zhivotnyh* [Aristotle. About Parts of Animals]. Moscow: Biomedgiz (in Russian).
- Larchet J.-C., Shlenov D., Soldatkina A. O. (eds.) (2018) *Isclenie duhovnyh boleznej. Vvedenie v asketicheskuyu traditsiyu Pravoslavnoj Cerkvi* [Healing Spiritual Diseases. Introduction to the Ascetic Tradition of the Orthodox]. Sergiev Posad: Publishing House of the Moscow Theological Academy (in Russian).
- Lebedev A. V. (ed.) (1989) *Fragmentsy rannih grecheskih filosofov. Ot epicheskikh teokosmogonij do vozniknoveniya atomistiki* [Fragments of the Early Greek Philosophers. From Epic Theocosmogonies to the Emergence of Atomism]. Moscow: Nauka (in Russian).
- Lloyd G. (1991) *Methods and Problems in Greek Science: Selected Papers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Losev A. F., Asmus V. F. (eds.) (2007) *Platon. Sochineniya v chetyrekh tomah. T. 3. Ch. 1* [Plato. Works in Four Volumes. Vol. 3. Part 1] Saint Petersburg: Publishing House of Oleg Abyshko (in Russian).
- Ravazi J. (2012) *Kratkaya istoriya dushi* [A Brief History of the Soul]. Moscow: Publishing House of the Bible-Theological Institute of the Apostle Andrew (in Russian).
- Rozhansky I. D. (ed.) (1981) *Aristotel'. Sochineniya. v 4-h t. T. 3* [Aristotle. Compositions. In 4 Volumes. Vol. 3]. Moscow: Mysl (in Russian).
- Stepin V. S. (2010) "Alcmeon", in *Novaya filosofskaya enciklopediya: v 4 t. T. 1*. [New Philosophical Encyclopedia: in 4 Volumes. Vol. 1]. Moscow: Mysl; Institut filosofii rossijskoy akademii nauk (in Russian).
- Tsorna V. A. (ed.) (1998) *Novaya zhenevskaya uchebnaya Bibliya: sinodal'nyj perevod* [New Geneva Study Bible: Synodal Translation]. Hänssler-Verlag (in Russian).
- Wickens A. (2015) *A History of the Brain: From Stone Age Surgery to Modern Neuroscience*. New York: Taylor and Francis Group.

СРАВНИТЕЛЬНОЕ БОГОСЛОВИЕ

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ МЕЖДУ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ И АНГЛИКАНСКОЙ ЦЕРКВАМИ В ПЕРВОЕ ДЕСЯТИЛЕТИЕ XX в.

Иеродиакон Ярослав (Очканов)

кандидат исторических наук
докторант Общецерковной аспирантуры и докторантуры
им. свв. Кирилла и Мефодия
115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1
ochkanos@yandex.ru

Для цитирования: *Ярослав (Очканов), иерод.* Взаимоотношения между Русской Православной и Англиканской Церквями в первое десятилетие XX в. // Богословский вестник. 2021. № 2 (41). С. 88–100. DOI: 10.31802/GB.2021.41.2.005

Аннотация

УДК 261.8

Статья посвящена наиболее продуктивному периоду в истории взаимосвязей между Англиканской и Русской Православной Церквями. С начала XX в. к межконфессиональному диалогу подключились высшие иерархи обеих Церквей, отношениями с англиканами занялась специальная Комиссия при Священном Синоде, а в Великобритании был основан Англикано-Восточно-Православный Союз. Участились взаимные визиты богословов, высших церковных и общественных деятелей обеих стран, активизировалось обсуждение вопросов возможного сближения двух Церквей на всех уровнях. Были созданы условия для широкого обсуждения всего комплекса вопросов, связанных с данной проблематикой. В данной статье анализируются результаты усилий обеих Церквей по разрешению имеющихся противоречий в ходе первого десятилетия XX в. Последующие дискуссии по поискам путей сближения были продолжены вплоть до революционных событий в России в 1917 г.

Ключевые слова: Православие, англиканство, конфессия, церковь, диалог, взаимоотношения, богослов, обсуждение, иерархи.

Введение

Начало XX в. характеризовалось значительным оживлением контактов между Англиканской и Русской Православной Церквями, которые к тому времени уже имели почти двухвековую историю. За предшествующий период в межцерковных отношениях был накоплен достаточный потенциал, способный обеспечить прочную базу для последующего наращивания связей на самом высоком уровне.

Оптимизму перспективам возможного церковного единения способствовала политическая обстановка, сложившаяся в первом десятилетии XX в. Пройдя через тяжёлый период окончания Викторианской эпохи, совпавшей с Англо-бурской войной, ослаблением имперских позиций и потерей мирового экономического первенства, Великобритания в самом начале XX в. вынуждена была пересмотреть свои основные внешнеполитические доктрины. Британский политический истеблишмент понимал, что страна не в состоянии в одиночку противостоять нарастающей мощи кайзеровской Германии, и увидел в России потенциального союзника в противодействии сложившемуся в конце XIX в. Тройственному союзу.

В результате в 1907 г. было подписано Англо-русское соглашение о разграничении сфер влияния двух стран в Средней Азии, а затем и окончательное формирование Антанты — военно-политического блока Великобритании, России и Франции, направленного против германской гегемонии в Европе. Данный союз положил конец политическому и военному противостоянию России и Англии, тянувшемуся со времён Крымской войны 1853–1856 гг.

Подписание этих двух договоров повлекло за собой изменение в российском общественном мнении в отношении Англии. Негативный образ агрессивных захватчиков англичан в русской периодической печати сменился положительными оценками экономических, политических и социальных достижений Британской империи¹. Открывшиеся возможности для более глубокого общественного и культурного взаимодействия между двумя странами способствовали и усилению межцерковного диалога, в котором принимали активное участие высшие церковные и государственные деятели с обеих сторон.

1 См.: Супрун Т. Н. Православная и Англиканская Церкви на рубеже XIX–XX вв. Попытка сближения. URL: <http://www.vinograd.su/education/detail.php?id=42998>

1. Переписка между Российским Синодом и Вселенской Патриархией по вопросу межхристианского единения

В самом начале XX в. произошло ещё одно событие, которое способствовало формированию общеправославного взгляда на перспективы двухвековых стремлений англикан к единению с Православной Церковью. В мае 1901 г. патриархом Константинопольским вторично был избран Иоаким III, сменивший на этой кафедре Константина V, который вёл активные переговоры о единении с официальными представителями Англиканской Церкви, прежде всего с епископом Солсберийским Дж. Водсвортом и константинопольским англиканским священником Т. Доулингом². С момента учреждения в 1841 г. англикано-протестантской епископии на Святой Земле возросли возможности для богословского диалога между Англиканской и Константинопольской Церквями, которые постепенно переросли в униатские устремления, особенно усилившиеся в самом конце XIX в. при патриархе Константине V.

Учитывая создавшуюся ситуацию, Иоаким III решил запросить соборное мнение глав Православных Церквей о возможности и условиях переговоров о воссоединении с инославными Церквями, в частности, с Англиканской Церковью. 30 июля 1902 г. он направил Поместным Православным Церквям окружное послание, в котором, в том числе, предложил решить вопрос об отношении к инославным конфессиям³. Указывая на тот факт, что между церковными иерархами в настоящее время отсутствует единое мнение по данному вопросу, Вселенский Патриарх предлагал обсудить возможности взаимного сближения и «...определить с общего согласия членов всей Православной нашей Церкви основания, меры и средства, какие будут признаны для этого наилучшими»⁴.

В 1903 г. Святейший Синод Русской Православной Церкви направил Иоакиму III ответное послание, в котором, в частности, высказался за продолжение дружественных отношений с Англиканской Церковью и поддержал её усилия к единению с православием. Со своей стороны,

2 Гердт Л. Англиканская Церковь и Константинопольская Патриархия в конце XIX – начале XX в. // ХЧ. 2017. № 1. С. 258–259.

3 Послание Иоакима III 30 июля 1902 г. По предложенному окружному посланию Вселенского Патриарха Иоакима III на имя Святейшего Синода // РГИА. Ф. 796. Оп. 183. Д. 4589. Л. 6–10 об.

4 Иоаким III, патр. Окружное послание Вселенской Патриархии 1902 г. // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. М., 2001. С. 159.

Русская Церковь готова оказывать англиканам необходимую помощь в разъяснении возникающих недоумений при условии сохранения неизблемости вероучительной базы православия⁵.

12 мая 1904 г. патриарх Иоаким III направил главам Поместных Церквей новое окружное послание, в котором снова поднял вопрос о необходимости более тесного общения с инославными Церквями. В послании он высказывал беспокойство по поводу нарастающего межконфессионального разделения, обусловленного различными пропагандами, вызывающими недоразумения и нестроения в среде христиан. Он также предложил каждые три года собирать под председательством Константинополя богословские совещания с целью обсуждения вопросов веры и благочестия, а также согласования общей позиции по межхристианскому взаимодействию⁶.

Российский Синод 18 марта 1905 г. отправил свой ответ на второе окружное послание, в котором поддержал предложение Иоакима III о необходимости раз в три года устраивать собрания представителей Поместных Церквей, выразив надежду, что они помогут сплотить их в единый братский союз⁷. Выработка совместной православной позиции по вопросам христианского единения имела огромное значение для продолжения диалога между Русской Православной и Англиканской Церквями. Опора на соборное мнение позволяла российскому священноначалию более авторитетно обсуждать все спорные вопросы с англиканами и увереннее идти на сотрудничество с ними.

2. Учреждение и деятельность Комиссии по старокатолическому и англиканскому вопросам

Учитывая возросшие попытки англикан к сближению с Русской Православной Церковью, а также усилившийся интерес к этому вопросу в российской церковной среде, Священный Синод указом № 9870 от 25 октября 1903 г. переименовал учреждённую в 1892 г. Комиссию по взаимоотношениям со старокатоликами в Комиссию по старокатолическому и англиканскому вопросам. Перед реформированной Комиссией была поставлена цель консолидации усилий в деле возможного

5 Ответное послание Святейшего Правительствующего Синода ко Вселенской Патриархии // Церковный Вестник. 1903. № 25. С. 781–782.

6 Послание Иоакима III 12 мая 1904 г. // РГИА. Ф. 796. Оп. 183. Д. 4589. Л. 42–47 об.

7 По предложенному окружному посланию Вселенского Патриарха Иоакима III на имя Святейшего Синода // РГИА. Ф. 796. Оп. 183. Д. 4589. Л. 59 об. – 60.

единении с англиканами и старокатоликами, а также организация мероприятий, направленных на сближение с ними⁸. Возглавил Комиссию ректор Санкт-Петербургской Духовной Академии епископ Ямбургский Сергей (Старогородский).

В связи с появлением новых задач состав Комиссии был изменён. В неё вошли профессора СПбДА, протоиереи Сергей Соллертинский и Евгений Аквилонов, доцент академии Пётр Лепорский, протоиереи Василий Рождественский и Василий Преображенский. Из прежнего состава в Комиссии остались профессора И. П. Соколов и А. Л. Катанский, а также протопресвитер Иоанн Янышев. Секретарём Комиссии был утверждён доцент СПбДА А. Бриллиантов⁹. Первые заседания Комиссии состоялись 21 января и 19 мая 1904 г. и были посвящены вопросам взаимоотношений с англиканами.

Прежде всего Комиссия решила провести богословское исследование символической книги англикан — «Книги общих молитв». В результате проделанной работы члены Комиссии пришли к выводу, что «Книга общих молитв» хоть и имеет незначительное число мест, явно противоречащих православному вероучению, её использование недопустимо в православном богослужении. Такой вывод обусловлен тем, что она составлена «в иреническом духе: искусно обходя все более или менее боевые пункты вероучения, она хочет угодить совершенно противоположным направлениям»¹⁰. В то же время Комиссия признала допустимым использование «Книги общих молитв» в случае создания новых православных приходов в Америке, состоящих из бывших англикан, но при условии исправления её в православном духе¹¹.

На заседании Комиссии 10 ноября 1904 г. был, в частности, рассмотрен вопрос о законности англиканских рукоположений. По итогам обсуждения Комиссия пришла к выводу, что для решения данного вопроса необходимо составить соборное мнение всей Вселенской церкви. В настоящее же время предлагалось, в случае присоединения англиканского священника к православию, пользоваться практикой

8 Письма заграничных корреспондентов, указы синода и записки заседаний Комиссий по старокатолическому и англиканскому вопросам (1897–1916) // РГИА Ф. 796. Оп. 445. Д. 39. Л. 38.

9 Там же. Л. 37.

10 Замечания об американской «Книге общих молитв»: реферат, читанный в заседании учрежденной Св. Синодом комиссии по старокатолическому и английскому вопросам // ХЧ. 1904. № 12. С. 807.

11 Там же С. 807.

совершения над ним хиротонии¹². Кроме того, перешедшим в православие англиканам не разрешалось пользоваться символическими книгами англиканства.

В связи с революцией 1905 г. деятельность Комиссии по старокатолическому и англиканскому вопросам была временно приостановлена, её работа возобновилась в январе 1907 г. В августе 1910 г. председателем Комиссии становится архиепископ Ярославский и Ростовский Тихон (Беллавин). Первое же заседание под его председательством, прошедшее 3 сентября 1910 г., было посвящено отношениям с англиканами. На заседании было рассмотрено письмо протоиерея Евгения Смирнова, настоятеля Русской посольской церкви в Лондоне, в котором он писал о желании перейти в лоно Русской Православной Церкви доктора университета Дублина Ф. В. Гривза Кемпбелла¹³.

Англиканской тематике было посвящено и следующее заседание 23 сентября того же года. На нём рассматривался документ «Исповедание веры Совета Великобритании и Ирландской Кафолической Церкви», а также было рассмотрено обращение старокатолического архиепископа Лондона Арнольда Матье об англиканских рукоположениях¹⁴. Последнее заседание Комиссии по старокатолическому и англиканскому вопросам состоялось 22 июня 1916 г., затем, в связи с революционными событиями 1917 г., она прекратила своё существование.

3. Создание и деятельность Англикано-Восточно-Православного Союза

Углубление отношений между Англиканской и Православной Церквями привело к учреждению в Великобритании в июле 1906 г. Англикано-Восточно-Православного Союза (Anglican and Eastern-Orthodox Church Union), известного в России как Общество единения Восточно-Православной и Англиканской Церквей. Данный Союз, в состав которого вошли представители обеих Церквей, был основан во имя Пресвятой Троицы и в честь Преподобной Владычицы Богородицы и свт. Афанасия Великого. Председателями Союза стали: с православной

- 12 Письма заграничных корреспондентов, указы синода и записки заседаний Комиссий по старокатолическому и англиканскому вопросам (1897–1916) // РГИА. Ф. 796. Оп. 445. Д. 39. Л. 46.
- 13 Журналы заседаний Комиссии по старо-католическому и англиканскому вопросам (21 января 1904 – 22 января 1916 г.) // РГИА Ф. 796. Оп. 445. Д. 40. Л. 58.
- 14 Там же. Л. 72.

стороны — архиепископ Рижский и Митавский Агафангел (Преображенский), а с англиканской — епископ Иерусалимский Попхам-Бляйт¹⁵.

У вновь созданного Англикано-Восточно-Православного Союза были и покровители: архиепископ Токийский и Японский Николай (Касаткин), епископ Аляскинский Иннокентий (Пустынский), епископ Южно-Флоридский Уильям К. Грэй и другие. В состав его секретариата были включены: с англиканской стороны — генеральный секретарь священник Г. Дж. Файнс-Клинтон (который приложил наибольшие усилия для создания Союза), а с российской — русский генеральный консул в Нью-Йорке Н. Н. Лодыженский и священник Григорий Сербаринов¹⁶.

Союз объявил своей целью взаимное сближение Церквей и с первых же шагов стал развивать активную деятельность, которая носила троякий характер: богословско-литературный, предполагавший организацию обмена богословскими мнениями на различных уровнях; популярный, заключающийся в распространении знаний о жизни обеих Церквей в среде народа посредством проповедей, литературы и различных собраний; и практический, призванный оказывать необходимую помощь для облегчения взаимных контактов. Своими задачами Англикано-Восточно-Православный Союз объявил поддержание и поощрение деятельности, способствующей воссоединению Церквей, а также развитие чувства взаимного доброжелательства и понимания¹⁷.

Сразу после своего учреждения Союз опубликовал «Воззвание к членам Англиканской и Православной Восточной Церквей», в котором подчёркивалось стремление к устранению всех препятствий для достижения догматического единства между обеими Церквями. 10 октября 1906 г. состоялось официальное открытие деятельности Союза, которое началось утренним богослужением, а вечером продолжилось общим собранием, на котором выступили священнослужители обеих Церквей¹⁸.

В Великобритании Союз регулярно устраивал лекции, знакомящие англичан с православием, проводил богословские конференции, занимался распространением и популяризацией соответствующей литературы, переводом и изданием трудов по православной догматике. В первый год своего существования в нём состояло двести двадцать семь членов,

15 Where Does the «Ecumenical Movement» Stand? // Pittsburgh Catholic. 1961. Vol. CXVIII. No. 25. P. 12.

16 Ibid.

17 Brandreth H. R. T. Anglican Eastern Associations: A Sketch. URL: http://anglicanhistory.org/orthodoxy/brandreth_sketch1945.html

18 Ibid.

а к концу 1908 г. уже четыреста сорок четыре человека, из них тридцать епископов — двадцать пять англиканских и пять православных. В 1908 г. был основан официальный печатный орган Союза — журнал «Ирини», что значительно расширило возможности в плане взаимосвязи между его членами, особенно проживающих вне Англии.¹⁹ Союз также, насколько это было возможно, поощрял богослужения, в которых принимали участие англикане и православные.

В марте 1908 г. в Лондон прибыл один из покровителей Англикано-Восточно-Православного Союза епископ Аляскинский Иннокентий (Пустынский), который принял участие в его собрании, специально созванном в честь приезда русского архиерея. Во время своего пребывания в Лондоне русский епископ неоднократно присутствовал на англиканских богослужениях, а также встречался со многими представителями Англиканской Церкви²⁰.

Об успешном развитии англикано-православных взаимосвязей в начале XX в. свидетельствует тот факт, что на Ламбетской конференции в июле 1908 г. много внимания было уделено отношениям Англиканской Церкви к другим христианским Церквам, прежде всего — православным. В преддверии конференции 15 июня 1908 г. в Лондоне состоялось совещание англиканского духовенства, на котором присутствовали протоиерей Евгений Смирнов и Н. Н. Лодыженский. На совещании говорилось о необходимости перейти от обмена любезностями между представителями двух Церквей к реальному сотрудничеству с целью восстановления церковного общения. Протоиерей Е. Смирнов высказал надежду, что Ламбетская конференция сможет предпринять какие-либо действия в этом направлении, а Н. Лодыженский высказал пожелание, чтобы Ламбетская конференция прислала своих представителей на ожидаемый Поместный собор Русской Православной Церкви. Эти пожелания были отражены в петиции, составленной участниками совещания от имени Англикано-Восточно-Православного Союза в адрес Ламбетской конференции, которую подписали девятьсот двадцать четыре человека²¹.

На конференции было решено обратиться к архиепископу Кентерберийскому Рэндаллу Дэвидсону с просьбой придать Комитету по взаимоотношениям с Восточно-Православными Церквами,

19 Where Does the «Ecumenical Movement» Stand? P. 16.

20 Общество ревнителей единения Восточно-православной и Англиканской церквей: Материалы и отчёты. 1906–1910 гг. СПб., 1912. С. 13.

21 Там же. С. 14–15.

образованному на Ламбетской конференции 1897 г., постоянно действующий характер. Кроме того, конференция приняла решение ввести практику допуска членов Восточно-Православных Церквей к таинствам Крещения и Св. Причащения в англиканских храмах в случае отсутствия собственного священника. Подчёркивалось, что особо актуальным этот вопрос является для Североамериканского континента, где русское духовенство тесно сотрудничает с англиканским и имеется острая необходимость во взаимной помощи в окормлении паствы²².

В последующие годы деятельность Союза продолжала развиваться, число его членов неуклонно росло. В 1909 г. отец Григорий Сербаринов поместил в российских журналах несколько статей по англиканской тематике и издал в Петербурге на русском языке краткий обзор деятельности Союза, в который включил проповеди профессора из Оксфорда священника Лейтона Пуллана. А дипломат П. Б. Мансуров прочитал несколько лекций в Москве по англиканско-православным отношениям и оказывал Союзу всяческую поддержку²³.

Активные взаимосвязи поддерживались на различных уровнях. Так, летом 1909 г. в порт г. Либавы (нынешний Лиепая), входящий тогда в состав Российской империи, прибыл английский корабль «Корнуоллис». Городские власти по просьбе англикан позволили им совершить богослужение в воскресный вечер в православном соборном храме. Во время англиканского богослужения русский хор исполнил первый и сто первый псалмы, а после службы был отслужен русский молебен. На богослужении присутствовали русские священники, и храм был заполнен православными прихожанами²⁴.

В апреле 1910 г. Россию посетил Генеральный секретарь Англиканско-Восточного-Православного Союза Г. Файн-Клинтон. Поводом для поездки стало торжественное перенесение мощей святой Евфросинии из Киева в Полоцк. После своего возвращения в Англию Файн-Клинтон представил подробный доклад о своей поездке. В течение полутора месяцев он вместе с десятками тысяч русских паломников шёл крестным ходом, по его словам, «через сердце России»²⁵. В докладе он отмечает, что уже через неделю о его участии стало известно среди паломников,

22 The Lambeth Conference Resolutions Archive from 1908. Resolution 64. P. 14. URL: <https://www.anglicancommunion.org/media/127728/1908.pdf>

23 Общество ревнителей единения Восточно-православной и Англиканской церквей: Материалы и отчёты. 1906–1910 гг. С. 37.

24 Там же. С. 38.

25 Там же. С. 39.

которые очень доброжелательно отнеслись к англиканскому священнику, разделившему с ними радость торжества. Он был приятно удивлён огромным интересом к проблеме сближения Церквей простых русских людей, которые подробно расспрашивали о его миссии и просили у него благословения²⁶.

Англиканскому священнослужителю позволили присутствовать на Литургии в алтаре, еп. Серафим в Полоцке оказывал ему всяческое расположение и беседовал с ним на тему церковного единения. Кроме того, в ходе своей поездки Г. Файн-Клинтон имел собеседования о предмете своего путешествия с митр. Киевским Флавианом, архиеп. Волынским Антонием, многими другими священнослужителями Русской Церкви, с председателем комиссии по церковным делам Государственной Думы В. Н. Львовым и обер-прокурором Св. Синода Г. Лукьяновым, а также с великим князем Константином Константиновичем и великой княгиней Елизаветой Феодоровной. По просьбе русской стороны англиканский священник изложил в письменном виде цель своего путешествия и впечатления от поездки, которые были затем помещены в газете «Колокол»²⁷.

Деятельность Союза неуклонно расширялась, а число его членов росло. В Англии всё больше издавалось книг, посвящённых православной тематике. В частности, в 1911 г. был опубликован английский перевод «Размышлений о Божественной Литургии» Н. В. Гоголя и издан на английском языке православный молитвослов. В последнем предвоенном отчёте Союза за 1912–1914 гг. указывается, что основная часть англиканского духовенства поддерживает воссоединение, считая при этом, что главным препятствием к нему являются не догматические моменты, а дисциплинарные. Готова была Англиканская Церковь принять и многие элементы православной религиозной практики, в частности монашество, иконопочитание, обустройство алтаря и другие²⁸.

26 Общество ревнителей единения Восточно-православной и Англиканской церквей. С. 40.

27 Там же. С. 42.

28 *Brandreth H. R. T. Anglican Eastern Associations: A Sketch*. URL: http://anglicanhistory.org/orthodoxy/brandreth_sketch1945.html

Заключение

Таким образом, благодаря изменившейся политической ситуации, а также предшествующим достижениям англикано-православного переговорного процесса, в начале XX в. мы наблюдаем значительно возросшие усилия представителей Англиканской Церкви к единению с православием. Русская Православная Церковь, как и прежде, доброжелательно отнеслась к инициативам англикан при условии соблюдения неизблемости своей вероучительной базы. Русские священнослужители и церковные деятели всех уровней принимали активное участие в совместных мероприятиях и поездках, разъясняя свою позицию по всем аспектам англикано-православного диалога. Такое интенсивное взаимодействие двух Церквей продолжалось вплоть до революционных событий 1917 г. в России, после чего межцерковный диалог был прерван почти на три десятилетия и возобновился лишь в середине 40-х гг. XX в.

Источники

- The Lambeth Conference Resolutions Archive from 1908. Resolution 64. P. 14. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.anglicancommunion.org/media/127728/1908.pdf> (дата обращения 26. 03. 21).
- Журналы заседаний Комиссии по старо-католическому и англиканскому вопросам. (21 января 1904 – 22 января 1916 г.) // РГИА. Ф. 796. Оп. 445. Д. 40. Л. 58.
- Иоаким III, патр.* Окружное послание Вселенской Патриархии 1902 г. // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2001. С. 159.
- Общество ревнителей единения Восточно-православной и Англиканской церквей: Материалы и отчёты. 1906–1910 гг. СПб.: [Б. и.], 1912.
- Ответное послание Святейшего Правительствующего Синода ко Вселенской Патриархии // Церковный Вестник. 1903. № 25. С. 781–782.
- Письма заграничных корреспондентов, указы синода и записки заседаний Комиссий по старо-католическому и англиканскому вопросам (1897–1916) // РГИА Ф. 796. Оп. 445. Д. 39.
- По предложенному окружному посланию Вселенского Патриарха Иоакима III на имя Святейшего Синода // РГИА. Ф. 796. Оп. 183. Д. 4589. Л. 59 об. – 60.
- Послание Иоакима III 30 июля 1902 г. По предложенному окружному посланию Вселенского Патриарха Иоакима III на имя Святейшего Синода // РГИА. Ф. 796. Оп. 183. Д. 4589. Л. 6–10 об.
- Послание Иоакима III 12 мая 1904 г. // РГИА. Ф. 796. Оп. 183. Д. 4589. Л. 42–47 об.

Литература

- Гердт Л. Англиканская Церковь и Константинопольская Патриархия в конце XIX – начале XX в. // ХЧ. 2017. № 1. С. 258–259.
- Замечания об американской «Книге общих молитв»: реферат, читанный в заседании учрежденной Св. Синодом комиссии по старокатолическому и английскому вопросам // ХЧ. 1904. № 12. С. 807.
- Сунрун Т. Н. Православная и Англиканская Церкви на рубеже XIX–XX вв. Попытка сближения // Виноград. 2007. № 2 (18). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.vinograd.su/education/detail.php?id=42998> (дата обращения 26. 03. 21).
- Brandreth H. R. T. Anglican Eastern Associations: A Sketch. Oxford: no publisher, 1945. [Электронный ресурс]. URL: http://anglicanhistory.org/orthodoxy/brandreth_sketch1945.html (дата обращения 26.03.21).
- Where Does the «Ecumenical Movement» Stand? // Pittsburgh Catholic. 1961. Vol. 118. №. 25. P. 12–16.

Relations Between the Russian Orthodox and Anglican Churches in the First Decade of the XX Century

Hierodeacon Yaroslav (Otchkanov S.)

PhD in History

doctoral student at the Saints Cyril and Methodius Institute of Post-Graduate Studies

4/2, build. 1, Pyatnitskaya str., Moscow, Russian Federation

ochkanos@yandex.ru

For citation: Yaroslav (Otchkanov S.), Hierodeacon "Relations Between the Russian Orthodox and Anglican Churches in the First Decade of the XX Century". *Theological Herald*, № 2 (41), 2021, pp. 88–100 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2021.41.2.005

Abstract. The article is devoted to the most productive period in the history of relations between the Anglican and Russian Orthodox Churches. Since the beginning of the twentieth century, when the highest hierarchs of both Churches have joined the inter-confessional dialogue, a special Commission of the Holy Synod has been engaged in relations with Anglicans, and the Anglican-Eastern Orthodox Union was founded in Great Britain. Mutual visits of theologians, senior Church and public figures from both countries have become more frequent, and discussions on possible rapprochement between the two Churches at all levels have intensified. There were created conditions for a broad discussion of the entire range of questions related to this issue. This article analyzes the results of the efforts of both Churches to resolve the existing contradictions during the first decade of the twentieth century. Further discussions on the search of ways of rapprochement were continued until the revolutionary events in Russia in 1917.

Keywords: Orthodoxy, Anglicanism, the theology, the Church, the dialogue, the relationships, theologians, discussion, hierarchy.

References

- Brandreth H. R. T. (1945) *Anglican Eastern Associations: A Sketch*. Oxford: no publisher, available at: http://anglicanhistory.org/orthodoxy/brandreth_sketch1945.html (date of access 26. 03. 21).
- Gerdt L. (2017) "Anglikanskaia Tserkov' i Konstantinopol'skaia Patriarkhiia v kontse XIX – nachale XX v." ["The Anglican Church and the Patriarchate of Constantinople in the Late 19th – Early 20th Centuries"]. *Khristianskoe chtenie*, no. 1, pp. 258–259 (in Russian).
- Suprun T. N. (2007) "Pravoslavnaia i Anglikanskaia Tserkvi na rubezhe XIX–XX vekov. Popytka sblizheniia" ["Orthodox and Anglican Churches at the Turn of the XX–XX Centuries. Attempt to Converge"]. *Vinograd*, no. 2 (18), available at: <http://www.vinograd.su/education/detail.php?id=42998> (date of access 26. 03. 21) (in Russian).
- Yudin A. (ed.) (2001) *Pravoslavie i katolichestvo: ot konfrontatsii k dialogu* [*Orthodoxy and Catholicism: From Confrontation to Dialogue*]. Moscow: The St. Apostol Andrew Institute for Theological and Biblical Studies (in Russian).

ПРОБЛЕМА АТРИБУЦИИ ТВОРЕНИЙ ПРЕПОДОБНОГО АНАСТАСИЯ СИНАИТА

Игумен Адриан (Пашин)

кандидат физико-математических наук, кандидат богословия
доцент кафедры богословия
141300, Московская область, Сергиев Посад, Лавра, Академия
adrianpashin@gmail.com

Для цитирования: *Адриан (Пашин), игум.* Проблема атрибуции творений преподобного Анастасия Синаита // Богословский вестник. 2021. № 2 (41). С. 101–132. DOI: 10.31802/GB.2021.41.2.006

Аннотация

УДК 27-29 (27-9|01/07|)

В данной статье автор предпринимает попытку описать современное состояние исследований наследия прп. Анастасия Синаита. До определённого времени святой был одним из малоизученных византийских богословов. Начиная же со второй половины XX в., одно за другим стали выходить критические издания трудов прп. Анастасия. До сих пор продолжается научная полемика по датам и обстоятельствам жизни, по атрибуции трудов этого отца. Для исследователей остаются открытыми вопросы авторства таких важных трудов, приписываемых прп. Анастасию, как «Толкование на Шестоднев» и «Учение отцов о Воплощении Слова», ждут своего критического издания другие его догматическо-полемические, аскетические и гомилетические произведения.

Ключевые слова: патристика, прп. Анастасий Синаит, христианская литература.

Введение

О жизни прп. Анастасия Синаита известно отнюдь не много. Большую путаницу в проблему составления достоверного жизнеописания и правильной идентификации трудов святого отца внёс патриарх Константинопольский (1350–1353, 1355–1364) Никифор Каллист Ксанфопул (Νικηφόρος Κάλλιστος Ξανθόπουλος)¹, отождествивший трёх лиц: прп. Анастасия Синаита, свт. Анастасия I, патриарха Антиохийского (559–570, 593–598) и его преемника на Антиохийской кафедре сщмч. Анастасия II (599–609). Под влиянием идентификации Никифора некоторые произведения прп. Анастасия были приписаны патриарху Антиохийскому Анастасию I, о чём мы упомянем ниже. Кроме неправильной атрибуции, эта ошибка стала причиной неверного прозвания Антиохийского патриарха — Анастасий I Синаит, которому до сих пор ложно приписывают пребывание на Синае².

Похожую, вернее, даже более серьёзную ошибку при атрибуции некоторых произведений прп. Анастасия совершил греческий патролог С. Саккос: если патриарх Никифор отождествил трёх реальных людей, то Саккос открыл никогда не существовавшую личность — пресвитера Анастасия Аллегориста, якобы жившего в IX в. и повторившего в своей жизни многие события судьбы прп. Анастасия Синаита (рождение на Кипре, монашество на Синае, путешествия в Палестину, Сирию и др.). Именно Анастасий Аллегорист, по мнению Саккоса, является

- 1 Этот патриарх является автором произведений «Церковная история от Рождества Христа до 610 г.» в 23 книгах, «Каталог императоров и патриархов», множества церковных песнопений, толкований на псалмы, на тридцать Слов свт. Григория Богослова и др. (см.: *Никифор Каллист Ксанфопул*. Синаксари Постной и Цветной Триоди / пер. с греч. свящ. М. Покровского. Сергиев Посад, 2008. С. 131). Именно он утвердил свт. Алексия в 1355 г. главой Всероссийской Киевской митрополии, чем подтвердил грамоту патриарха свт. Филофея (1353–1354, 1364–1376), датированную 1354 г. А инока Романа, который тоже претендовал на Киевский престол и незаконно был возведён в Киевские митрополиты Болгарским патриархом Феодосием в Тырново, Никифор Каллист Ксанфопул поставил главой Литовской митрополии с кафедрой в Новогрудске (*Седова Р. А.* Алексий, святитель, митрополит всея Руси // ПЭ. 2000. Т. 1. С. 639). Память патриарха Никифора празднуется 20 июня и в Соборе Афонских преподобных (2-я неделя по Пятидесятнице). См.: *Σάκκος Σ. Ν.* Περὶ Ἀναστασίων Σιναϊτῶν. Θεσσαλονίκη, 1964. Σ. 23; *Acta Sanctorum Database*. Apr. II. Main volume text. XXI Aprilis. De s. Anastasio Presbytero monacho Sinaita in Arabia et s. Anastasio Patriarcha Antiochie in Syria [Commentarius]. URL: http://acta.chadwyck.co.uk/all/fulltext?all=y&action=byid&warn=n&div=4&id=z400052880&file=../session/1223812373_2246&source=config.cfg&curdb=acta
- 2 См., например: *Грацианский М. В.* Анастасий I Синаит // ПЭ. 2001. Т. 2. С. 243.

автором-компилятором нынешнего текста «Путеводителя», «Толкования на Шестоднев» и некоторых других произведений, приписываемых прп. Анастасию Синаиту и другим реальным Анастасиям³.

Память прп. Анастасия Синаита указывается в разных византийских литургических памятниках 20 и 21 апреля. Под 20 апреля она зафиксирована в Минологии императора Василия II⁴ и в Типиконе Великой Церкви X в. Под 21 апреля в Больших греческих Минеях, в Синаксаре Константинопольской Церкви и в других синаксарях. Два варианта краткого жития святого идентичны друг другу, и лишь в начале жития, приведённого в Минеях, добавлено: «Ἀναστάσιος ἐν Σινὰ Μωσῆς νέος» («Анастасий Синаит Новый Моисей»)⁵.

Перевод на Руси краткого жития прп. Анастасия Синаита из Минология Василия II был осуществлён в первой половине XII в. Этот перевод был включён в славянский нестишной Пролог под 20 апреля, как и в греческом первоисточнике:

«Анастасий богоносец, преподобный отец наш, оставив мир и яже в мире, и крест свой на рамо взем, по заповеди святого Евангелия воследова радостно Христу. И отшед в монастырь, и бысть монах, и желаше больших подвигов поучения, и многия добродетели сотвори. Посем прииде во Иерусалим поклониться святым и честным местом. Посем иде на Синайскую гору, и обрете святых монахов, и пребысть у них повинуюся им, и работая усердно. Смиренныя же мудрости его ради прият от Бога дар исцеления, и разума и мудрости многи научи; отнюдуже и жития святых отец списав, и бысть игумен горы Синайския, и душеполезна словеса многа списа. И паче всех Богови угодив, и в глубоче старости ко Господу отъиде»⁶.

В первой половине XIV в. житие вновь было переведено (по-видимому, сербами на Афоне) уже из Больших греческих Миней и включено в состав Стишного Пролога. В Великих Минеях-Четиях митр. Макария приводятся оба кратких жития: под 20 апреля — из нестишного Пролога и под 21 апреля — из Стишного Пролога:

«В той же день преподобнаго отца нашего Анастасия Синайскаго. Анастасие Синай Моисий новый, и преже кончины Бога зрети имея. Сей святыи отец наш, оставь мир и яже в мире и крест свой взем,

3 *Σάκκος Σ. Ν. Περὶ Ἀναστασίων Σιναϊτῶν*. Θεσσαλονίκη, 1964. Σ. 186–232.

4 *Menologii Graecorum* // PG. 117. Col. 413.

5 См.: Acta Sanctorum Database. URL: <http://acta.chadwyck.co.uk>

6 Пролог. Книга вторая. Месяцы март–август. СПб., 1896. Л. 112 об.

по Господни заповеди, и постригся, възжеленно последова Христу. Болшим же подвигом добродетели быв, иде в Иерусалим и честным местом поклонися и целовав, на Синайскую гору взиде и тамо мнихи изобрет, крепко постническое житие проходя, пребысть с ними, повинуюся и слугуя. Смиреномудр велми быв, восприят дары разума и премудрости мнози и Жития святых отец составив и душеполезная словеса сложив, в глубоцей старости к Господу отиде»⁷.

1. Жизнеописание

Родился прп. Анастасий Синаит в начале VII в.⁸ По происхождению он был, предположительно, киприотом, родом из Амафунта, как показывает одно место из сборника его аскетических рассказов «Душеполезные повествования»: «На моей родине, в Амафунте»⁹. Вероятно, на Кипре же он начал иноческий путь, о чём косвенно свидетельствуют оба его кратких жития. Преподобный отец получил достаточно основательное школьно-богословское образование, как он сам об этом свидетельствует в первой главе «Путеводителя»:

«Мы же, при содействии Христовом, с младых лет воспринимали по частям из Отеческого Предания наставление в определениях»¹⁰.

Затем, как повествуют источники, в том числе оба кратких жития, прп. Анастасий был насельником монастыря Святой Екатерины на Синае, где одно время находился под духовным руководством прп. Иоанна Лествичника, бывшего в то время настоятелем этой обители. Свт. Димитрий Ростовский говорит, что «после святаго Иоанна Лествичника и брата его Георгия святой Анастасий был игуменом Синайской горы»¹¹. Архиепископ Филарет (Гумилевский) поддерживает

7 Великие Минеи Чети, собранные Всероссийским Митрополитом Макарием. [Месяц] Апрель. Тетрадь вторая: дни 8–21 / на ц.-слав. яз. М., 1912. Ст. 637.

8 Более точную дату по известным источникам определить не представляется возможным.

9 Ἐν τῇ ἐμῇ πατρίδι Ἀμαφούντι. Цит. по: Сидоров А. И. Преподобный Анастасий Синаит и его творения // Анастасий Синаит, прп. Избранные творения. М., 2003. С. 6.

10 *Anastasius Sinaita. Viae dux* I, 3, 34–36. Рус. пер.: Анастасий Синаит, прп. Путеводитель / пер. с др.-греч. и примеч. игум. Адриана (Пашина) // Адриан (Пашин А. В.), игум. Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита «Путеводитель». СПб., 2018. С. 156.

11 Димитрий Ростовский, свт. Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четиих-Миней. Кн. 8. Апрель. М., 1906. С. 301.

версию о его игуменстве в Синайском монастыре¹², а вслед за ними современные нам авторы энциклопедической статьи о прп. Анастасии¹³. В пользу игуменства прп. Анастасия говорит наличие в Синайском монастыре иконы Божией Матери XII в., где слева от Богородицы изображён святой с надписью «Ο Ἅγιος Ἀναστάσιος ὁ Σιναιῆτης ἡγούμενος» (хотя на иконе прп. Анастасия VIII в. того же монастыря надпись более краткая: «Ἅγιος Ἀναστάσιος», здесь святой изображён с омофором и книгой (вероятно, «Путеводителем») в руках)¹⁴. Также игуменом прп. Анастасий назван в некоторых рукописях его творений, в частности в арабских переводах его «Душеполезных повествований»¹⁵.

Однако некоторые исследователи сомневаются в игуменстве прп. Анастасия на Синае, например А. Бинггели¹⁶. А. И. Сидоров также сомневался в том, что прп. Анастасий настоятельствовавал в монастыре Святой Екатерины, поскольку «точных сведений о его настоятельстве не сохранилось»¹⁷.

Все источники о жизни прп. Анастасия согласно говорят, что бурные события VII в. — нашествия персов и арабов, а также горячие догматические споры — заставляли его покидать монастырь. Для участия в диспутах с монофизитами и монофелитами Синаит выезжал в соседние с Синайским полуостровом Египет, Палестину и Аравию, а также, возможно, и в Сирию. Сам Синаит в десятой главе «Путеводителя» подробно свидетельствует о четырёх таких диспутах, бывших в Александрии с монофизитами, в том числе с монахом Иоанном Зигой и Григорием Нистазоном, с монофизитскими епископами в присутствии августала — императорского префекта, с пресвитером Георгием Ключарем¹⁸. Также известно про диалог Синаита с еврейским софистом Коллутом в Антинополисе в Фиваиде¹⁹.

- 12 *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об отцах Церкви. Т. 3. Сергиев Посад, 1996. С. 232; *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Жития святых, чтимых Православной Церковью со сведениями о праздниках Господских и Богородичных и о явленных чудотворных иконах. Апрель. СПб., 1885. С. 135.
- 13 См.: *Бибиков М. В., Лосева О. В.* Анастасий Синаит // ПЭ. 2001. Т. 2. С. 250.
- 14 См.: *Uthemann K.-H.* Anastasios Sinaïtes: Byzantinisches Christentum in den ersten Jahrzehnten unter arabischer Herrschaft. Berlin; Boston, 2015. S. 12.
- 15 *Levi della Vida G.* Sulla versione araba di Giovanni Mosco e di Pseudo-Anastasio Sinaïta secondo alcuni codici vaticani // Studi e Testi. 123. S. 109–110.
- 16 *Binggeli A.* Anastase le Sinaïte. Récits sur le Sinaï et Récits utiles a l'âme / édition, traduction, commentaire. Paris, 2001. P. 356.
- 17 *Сидоров А. И.* Преподобный Анастасий Синаит и его творения. С. 5.
- 18 *Anastasius Sinaïta.* Viae dux X. Рус. пер.: *Анастасий Синаит, прп.* Путеводитель. С. 241–272.
- 19 *Anastasius Sinaïta.* Viae dux XIV, 1, 37–39. Рус. пер.: *Анастасий Синаит, прп.* Путеводитель. С. 315.

Из «Душеполезных повествований» преподобного отца также можно почерпнуть ряд автобиографических подробностей: в частности, он описывает пленение в 649–650 гг. сарацинами многих тысяч своих земляков-киприотов, которым прп. Анастасий оказывал посильную помощь.

Дата кончины преподобного указывается в различных источниках различная. Явно ошибочно утверждение из жития, составленного свт. Димитрием Ростовским, что «кончина его последовала в царствование императора Ираклия»²⁰. Ираклий правил Византийской империей с 610 г. до своей смерти в 641 г., а современные исследования датируют некоторые творения прп. Анастасия концом VII и даже началом VIII в. Вероятно, свт. Димитрий мог перепутать прп. Анастасия Синаита с прмч. Анастасием Персянином (628) или другими монахами Анастасиями, двое из которых упомянуты в «Луге духовном» блж. Иоанна Мосха²¹. О широком распространении в это время среди египетских и палестинских монахов имени Анастасий говорится в Acta Sanctorum Database, где также сказано о некоем префекте Горы Антония по имени Анастасий, который, по упоминанию свт. Иоанна Милостивого, патриарха Александрийского (620), спас его из плена²². Архиеп. Филарет (Гумилевский) относит кончину Синаита к 686 г.²³ и никак не позднее, с чем согласен и архиеп. Сергей (Спасский)²⁴. Однако К.-Х. Утеманн, редактор критического издания «Трёх слов об устройении человека по образу и по подобию Божию» прп. Анастасия Синаита, показал, что третье «Слово» могло быть написано не ранее 701 г.²⁵, и тем самым отодвинул дату смерти святого отца к началу VIII в.

Память святого ныне празднуется Русской Церковью 20 апреля, Греческими Церквями — 21 апреля.

- 20 *Димитрий Ростовский, свт.* Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четиих-Миней. Кн. 8. Апрель. С. 302.
- 21 *Иоанн Мосх, блж. Луг Духовный.* Сергиев Посад, 1915. С. 63–68. В 48 и 49 гл. упоминается пресвитер Анастасий, ризничий храма Воскресения Христова в Иерусалиме, а в 50 гл. — авва Анастасий Скифопольский.
- 22 Acta Sanctorum Database. Apr. II.
- 23 *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об отцах Церкви. Т. 3. С. 233–234; *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Жития святых... Апрель. С. 136.
- 24 *Сергий (Спасский), архиеп.* Полный месяцеслов Востока. Т. III. М., 1997. С. 149.
- 25 *Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, necnon Opuscula adversus monotheletas.* Turnhout; Leuven, 1985.

2. «Путеводитель»

Итак, прп. Анастасий жил во время 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 на жизнь прп. Анастасия и на его труды, являющиеся и историческими источниками, и полемическо-богословским ответом на вызовы со стороны ересей и иных религий, и положительной формулировкой различных разделов догматического учения Церкви. Будучи ярким полемистом, тонким богословом и оригинальным экзегетом, прп. Анастасий оставил нам и аскетические творения, и прекрасные проповеди.

Однако вопрос о выявлении подлинных творений святого отца долгое время осложнялся из-за ошибки Константинопольского патриарха Никифора, который, как мы уже говорили, отождествил прп. Анастасия Синаита с Анастасием I патриархом Антиохийским, и его преемником на Антиохийской кафедре — сщмч. Анастасием II. Тот факт, что Анастасий I и Анастасий II сосредотачивали внимание на борьбе с монофизитством в различных его формах, создал исследователям дополнительные трудности для соответственной идентификации их трудов.

Главным догматическим произведением прп. Анастасия Синаита является «Ὁδηγός» («Путеводитель»). Подробнее остановимся на полемике по поводу атрибуции и датировки этого труда.

2.1. XVII – середина XX в.: споры об авторстве и датировке «Путеводителя»

Под влиянием ошибочной идентификации Никифора Каллиста Ксанфопула Я. Гретцер приписал «Путеводитель» патриарху Антиохийскому Анастасию I, озаглавив его первое печатное издание 1606 г. «Anastasio Sinaitae Patriarchae Antiocheni “Ὁδηγός, seu Dux Viae, adversus Acephalos”»²⁶.

Более позднее издание 1740 г., являющееся вместе со вступительной статьёй Я. Гретцера исправленным повторением первого издания

26 Gretser J. Anastasio Sinaitae, Patriarchae Antiocheni Ὁδηγός, seu Dux Viae, adversus Acephalos. Nunc primum Ex Bibliotheca inclytae Reipublicae Augustanae graece et latine editus. Ingolstadt, 1606.

1606 г., воспроизвёл Ж. Минь в своей *Patrologia Graeca*, заимствовав и неправильную атрибуцию труда Антиохийскому патриарху Анастасию I²⁷.

Первым, кто в середине XVII в. обнаружил ошибку Никифора и попытался провести различие между Анастасиями и их трудами, был Г. Хеншениус (*G. Henschenius*)²⁸. К концу XIX в. большинство исследователей уже не сомневались в принадлежности «Путеводителя» прп. Анастасию Синаиту. Однако дата составления труда еще оставалась невыясненной.

Ж. Каве в XVIII в. впервые высказал сомнения в цельности «Путеводителя»²⁹. После него утверждения о компилятивном характере труда снова и снова высказывались в патрологической науке. Упорнее всех эту точку зрения отстаивал К. Удин (*Casimirus Oudinus*), который утверждал, что «Путеводителю» не хватает чёткости в построении и что он является беспорядочным собранием небольших, зачастую небрежно написанных трактатов³⁰. Впоследствии И. Фабриций суммировал различные аргументы, подтверждающие компилятивный характер «Путеводителя»³¹. Его краткие замечания о жизни Анастасия I Антиохийского, который всё ещё считался тогда автором «Путеводителя», и о компилятивном характере окончательной версии «Путеводителя» были помещены в *Patrologia Graeca*³².

Вопреки этим утверждениям И. Кумпфмюллер попытался доказать, что «Путеводителю» присущ внутренний порядок, и предположил, что дальнейшее исследование рукописного материала даст возможность подтвердить внутреннее единство и стройность труда³³.

Ф. Дикамп в издании «*Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*» показал, что секта армаситов (ἀρμασίτης)³⁴ была организована после VI Вселенского Собора (681). Эта секта упоминается в двух схолиях

27 *Anastasius Sinaita, episcopus Antiochenus. Viae dux adversus acephalos* // PG. 89. Col. 35–310.

28 См.: *Pauline A. Reviews* // *Vigiliae Christianae*. 1982. Vol. 36. No. 3. P. 294.

29 *Cave G. Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria*. Genevae, 1720.

30 *Oudinus C. Commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquae*, I–II. Lipsiae, 1722.

31 *Fabricius J. A. Bibliotheca Graeca sive Notitia Scriptorum Veterum Graecorum / editio noua curante G. Ch. Harles*. Vol. X. Hamburgi, 1807.

32 *S. Anastasius Sinaita, Antiochenus patriarcha. Notitia* // PG. 89. Col. 9–18.

33 *Kumpfmüller J. De Anastasio Sinaita. Dissertatio*. Würzburg, 1865.

34 От имени некоего монофелита Армасия, полемизировавшего около 636 г. в Александрии с патриархом Иерусалимским Софронием.

«Путеводителя»³⁵, поэтому открытие Ф. Дикампа позволило датировать данные схолии временем после VI Вселенского Собора.

Не знавший об этом открытии Ж. Масперо снова поднял вопрос о датировке «Путеводителя». Ж. Масперо заявил, что прп. Анастасий Синаит продемонстрировал в «Путеводителе» незнание ислама, и сделал из этого вывод, что труд был составлен до арабского вторжения в Египет в 641 г. Также Ж. Масперо доказывал, что автор «Путеводителя» был незнаком с монофелитством, которое было распространено в Египте патриархом Киром (631–641). Итак, согласно Ж. Масперо, «Путеводитель» датируется 622 г.³⁶

Хотя большая часть заключений, достигнутых Ж. Масперо в дискуссии о «Путеводителе», были неверны, они послужили отправной точкой для других исследователей.

Так, сначала А. Юлихер, а затем и М. Ришар, опровергая Ж. Масперо и приводя аргумент со ссылкой на армаситов, вышли на более достоверную дату. А. Юлихер предположил, что «Путеводитель» был составлен после 681 г.³⁷

М. Ришар, основываясь на наличии в труде непоследовательностей и схолий, определил, что «Путеводитель» был в основном составлен в первые годы после кончины Александрийского патриарха Кира (630–642). Так, богословские диспуты, состоявшиеся в Александрии и отражённые в десятой главе «Путеводителя», а также двенадцатая глава передают религиозно-политическую ситуацию в Александрии времён патриаршества Кира и ещё не затрагивают полемику по поводу энергий и воли во Христе. Другие главы уже отражают борьбу с зарождающимся моноэнергизмом и монофелитством, а в трёх местах есть ссылки на ислам и его отличия от христианства³⁸. Однако автор «Путеводителя» пытается остаться в русле первоначального замысла борьбы именно с монофизитством, не отвлекаясь на подробный разбор моноэнергизма, монофелитства и ислама. Итак, М. Ришар делает вывод о том,

35 *Anastasius Sinaita. Viae dux* XIII, 6, 20 и XIII, 9, 91. Рус. пер.: *Анастасий Синаит, прп. Путеводитель*. С. 297, 310.

36 *Maspero J. Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des églises jacobites (518–616) / Ovrage revu et publié après la mort de l'auteur par Adrian Fortescue et Gaston Wiet // Bibliothèque de l'École des Hautes Études*. 237. P. 336–342.

37 *Jülicher A. Zur Geschichte der Monophysitenkirche // Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*. 1925. Bd. 24 (1). S. 17–43.

38 *Anastasius Sinaita. Viae dux* I, 1, 46; VII.2, 117–120; X. 2, 4, 1–16. Рус. пер.: *Анастасий Синаит, прп. Путеводитель*. С. 150, 221, 257.

что после VI Вселенского Собора, между 686 и 689 гг., в «Путеводитель» были добавлены схолии и внесены некоторые исправления. Эта вторая редакция «Путеводителя» и стала окончательной³⁹.

В 1959 г. Г.-Г. Бекуверенно защищает принадлежность «Путеводителя» перу прп. Анастасия Синаита, как и других трудов, традиционно атрибутируемых этому святому отцу⁴⁰.

В 1965 г. Г. Вайс опубликовал ценное исследование о жизни и трудах свт. Анастасия I патриарха Антиохийского. Исследование Г. Вайсом рукописного наследия, относящегося к Анастасию I, позволило учёному определить канон трудов святителя, в который он не включил «Путеводитель». Поскольку Г. Вайс также показал, что Анастасий I никогда не был на Синае, патриарх раз и навсегда был исключён из кандидатов на авторство «Путеводителя». В значительной степени заключения Г. Вайса содействовали составлению списка Анастасиев и, соответственно, трудов каждого из них в *Clavis Patrum Graecorum*⁴¹.

2.2. Новейшая полемика об авторстве и датировке «Путеводителя»: С. Саккос и К.-Х. Утеманн

В 1960-е гг. С. Саккос различными способами снова начал отстаивать мнение, что «Путеводитель» является компиляцией трудов различных авторов. Он обосновывает это утверждение, исходя из наблюдения, что кодекс «Путеводителя», находящийся в Парижской национальной библиотеке (кодекс X по описанию редактора последнего критического издания «Путеводителя» К.-Х. Утеманна⁴²), разделён на две отличающиеся друг от друга текстовые группы, а «компилятор» соединил их воедино, придав таким образом работе её сегодняшний вид⁴³.

С. Саккос, не обладая подробными знаниями о рукописной традиции «Путеводителя», априори настаивает на его компилятивном характере. Он фактически бездоказательно утверждает, что ядро труда, то есть главы с третьей по пятнадцатую (по его определению, «подлинная работа Анастасия Синаита»), начинающиеся со слов «Анастасия,

39 *Richard M. Anastase le Sinaïte, l'Hodegos et le Monothélisme // REB. 1958. Vol. 16. P. 29–42.*

40 *Beck H.-G. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich // Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft. Teil 2. Bd. 1. München, 1959. S. 442–446.*

41 *CPG. 3. P. 313–319, 453–465 (№ 6944–6969, 7745–7781).*

42 *См.: Anastasius Sinaïta. Viae dux. P. XXXIII.*

43 *Χρῆσος Ε. Κ. Νεώτεραί έρευναί περί Αναστασίων Σιναΐτων // Κληρονομία. 1969. Τ. 1. Σ. 121–144.*

ничтожнейшего монаха, произведение о православной вере, собранное из Священных Писаний и учителей [Церкви]»⁴⁴, написано синайским монахом, позднее патриархом Антиохийским Анастасием II (599–609)⁴⁵. Начало и конец «Путеводителя», по мнению С. Саккоса, написаны одним или несколькими авторами⁴⁶. Нынешняя структура текста, особенно расположение вступительной и заключительной глав, а также сохий, восходит к работе компилятора⁴⁷.

Более серьёзные аргументы С. Саккос приводит, доказывая, что вторая глава «Путеводителя», так называемая «Книга определений», имеет другого автора и написана в другое время по сравнению с «подлинной работой Анастасия Синаита». Исследователь приводит пять аргументов в пользу своей гипотезы⁴⁸.

Во-первых, «Книга определений» происходит из *Liber de definitionibus*, приписываемой свт. Афанасию Великому⁴⁹. То, что в рукописях, которые содержат только «Книгу определений» (с 30 по 67 в описании К.-Х. Утеманна)⁵⁰, она приписывается Анастасию, С. Саккос объясняет опиской, возникшей, возможно, при переписывании со слуха.

Во-вторых, в заголовке этого собрания сказано, что это набор определений, почерпнутых у отцов Церкви, в особенности у Климента⁵¹.

В-третьих, составитель «Книги определений» ссылается на Прем. 13, 1⁵². В «подлинной работе Анастасия Синаита» есть также ссылка на Прем. 13, 1⁵³. На основании того, что в восьмой главе нет отсылки на то толкование, которое дано во второй главе, но есть ссылка на некий Τόμος ἀπολογητικός, о котором не упомянуто во второй главе, С. Саккос делает вывод о разных авторах этих двух мест.

В-четвёртых, замечает С. Саккос, Анастасий в своей «настоящей работе» никогда не обращается к этимологии слов, в то время

44 *Anastasius Sinaita. Viae dux* III, 1, 9–11. Рус. пер.: *Анастасий Синаит, прп. Путеводитель*. С. 191.

45 *Σάκκος Σ. Ν. Περί Αναστασίων Σιναιτῶν*. Θεσσαλονίκη, 1964. Σ. 108.

46 *Ibid.* Σ. 107.

47 *Ibid.* Σ. 107, 111.

48 *Ibid.* Σ. 113–115.

49 *Athanasius. Liber de definitionibus* // PG. 28. Col. 533–554.

50 *Anastasius Sinaita. Viae dux* P. XL–XLIX.

51 *Anastasius Sinaita. Viae dux* II, 1, 1–6. Рус. пер.: *Анастасий Синаит, прп. Путеводитель*. С. 158.

52 *Anastasius Sinaita. Viae dux* II, 3, 22. Рус. пер.: *Анастасий Синаит, прп. Путеводитель*. С. 163.

53 *Anastasius Sinaita. Viae dux* VIII, 2, 1–15. Рус. пер.: *Анастасий Синаит, прп. Путеводитель*. С. 223–224.

как для составителя «Книги определений» это имеет большое значение для догматических споров.

Наконец, по мнению греческого исследователя, с точки зрения истории языка часть второй главы, как раз посвящённая этимологии различных слов⁵⁴, не могла быть создана ранее IX в., когда в Византии стал развиваться «итацизм». Так, С. Саккос указывает, что при объяснении этимологии четырёх слов, представленной в «Путеводителе»: ἄδης – от ἄδηλος δύλος⁵⁵, λύπη – от λείψει⁵⁶, ἀγκύλη – от ἄνω αὐτῆς κοῖλον⁵⁷ и κοιλία – от κύειν τὰ λεία⁵⁸, предполагается полная идентичность произношения следующих гласных и дифтонгов: η, υ, ει, οι. С. Саккос указывает, что до IX в. «итацизм» ещё не получил распространения в Византии.

Итак, по мнению С. Саккоса, «Путеводитель» в его настоящей форме есть компиляция, датируемая второй половиной IX в. Автором основной части труда (т. н. «подлинной работы», составляющей III–XV гл.), является сщмч. Анастасий II, патриарх Антиохийский. Компилятора, который жил в IX в. и, по мнению С. Саккоса, составил окончательный вариант «Путеводителя», греческий патролог назвал «пресвитером Анастасием Аллегористом»⁵⁹.

Хотя работа С. Саккоса не лишена отдельных достоинств, она скорее омрачила, чем прояснила проблему Анастасиев и «Путеводителя». Редактор критического издания «Путеводителя» К.-Х. Утеманн опроверг аргументы С. Саккоса, атрибутирующие основную часть «Путеводителя» сщмч. Анастасию II, патриарху Антиохийскому⁶⁰. Этот святой отец известен полемическими сочинениями против иудеев, и ему никогда не приписывались труды против монофизитов. Чтобы закрепить за ним авторство так называемой «подлинной работы», С. Саккос вынужден совершить некоторое насилие над исходным текстом. Так, в десятой главе говорится о смерти патриарха Александрийского Евлогия⁶¹, которая последовала в 607 г.⁶². Поскольку сщмч. Анастасий II Антиохийский,

54 *Anastasius Sinaita. Viae dux II, 8, 1–100. Рус. пер.: Анастасий Синаит, нпр. Путеводитель. С. 182–189.*

55 *Anastasius Sinaita. Viae dux II, 8, 17. Рус. пер.: Анастасий Синаит, нпр. Путеводитель. С. 183.*

56 *Anastasius Sinaita. Viae dux II, 8, 36. Рус. пер.: Цит. соч. С. 185.*

57 *Anastasius Sinaita. Viae dux II, 8, 50. Рус. пер.: Цит. соч. С. 186.*

58 *Anastasius Sinaita. Viae dux II, 8, 53. Рус. пер.: Цит. соч. С. 187.*

59 *Σάκκος Σ. Ν. Περί Ἀναστασιῶν Σιναϊτῶν. Σ. 187–221.*

60 *Anastasius Sinaita. Viae dux. P. CCX.*

61 *Анастасий Синаит, нпр. Путеводитель. С. 174–182.*

62 См., например: *Болотов В. В. История Церкви в период Вселенских Соборов: История богословской мысли. М., 2007. С. 522.*

составивший, по мысли С. Саккоса, «подлинную работу» до патриаршества, стал патриархом в 599 г., постольку С. Саккос совершенно необоснованно отнёс это место к схолиям⁶³, которые он приписывал исключительно компилятору⁶⁴.

Пять аргументов С. Саккоса в пользу неподлинности «Книги определений» К.-Х. Утеманн также считает неубедительными. Самым важным является последний, пятый аргумент, который, если он соответствует действительности, может свидетельствовать лишь о том, что этимологии перечисленных выше четырёх слов — более поздние интерполяции в цельную работу, созданную примерно в конце VII в. Однако Э. Шфицер показал, что в Египте «итацизм» распространился гораздо ранее, чем в центральной части Византийской империи. Так, он приводит на этот счёт документальные свидетельства, датируемые VIII в.⁶⁵ К.-Х. Утеманн замечает, что нельзя исключать того, что «итацизм» на окраинах Византии — в частности в Египте, где был написан «Путеводитель» — мог иметь распространение и ранее VIII в. Кроме того, не исключено, что прп. Анастасий строил этимологию не на точном совпадении, а на сходстве произношения⁶⁶.

Второй аргумент С. Саккоса в пользу того, что «Книга определений» не может принадлежать автору основной части «Путеводителя», сформулирован, по мнению К.-Х. Утеманна, неоднозначно. Вполне вероятно, что прп. Анастасий писал вторую главу, имея собрание избранных цитат святых отцов, в том числе и Климента Александрийского, а не сами рукописи их творений. Вполне вероятно, что такое собрание могли приписывать одному Клименту, как первому из цитируемых отцов. Во всяком случае, вопрос о принадлежности Клименту Александрийскому определения природы как истинной реальности существующих вещей требует дальнейшего изучения. Однако это определение природы проходит через весь текст «Путеводителя». Итак, ссылка на Климента Александрийского в начале «Книги определений» не может быть аргументом против авторства этой части «Путеводителя» прп. Анастасия Синаита⁶⁷.

Третье возражение против изначальной принадлежности «Книги определений» к «подлинной работе» также не выдерживает серьёзной

63 *Σάκκος Σ. Ν. Περὶ Ἀναστασίου Σιναΐτου*. Σ. 125.

64 *Ibid.* Σ. 107, 111.

65 *Schwyzler E. Griechische Grammatik, I–II. München, 1968. (Handbuch der Altertumswissenschaft, Zweite Abteilung. Teil 1. Bd. 1–2).*

66 *Anastasius Sinaita. Viae dux. P. CCVIII.*

67 *Ibid.* P. CCVIII–CCIX.

критики. Действительно, при толковании Прем. 13, 1 в восьмой главе «Путеводителя» автор мог бы сослаться на схолию во второй главе, но он не обязан был этого делать. Хотя ход толкования в этих двух местах сильно различается, но смысл одинаков: природа понимается как истинная реальность⁶⁸. Обращаясь здесь к Священному Писанию, святой отец стремится дать не просто толкование данного стиха Книги Премудрости, а именно обоснование своего определения природы. Рассуждая в разных частях «Путеводителя» о природе, об отличии ее от ипостаси, о свойствах человечества во Христе и о других догматических вопросах, прп. Анастасий часто повторяет одни и те же аргументы, но не менее часто приводит всё новые и новые доказательства того или иного тезиса. Это обычный стиль полемики: приводить новые аргументы своей правоты, рассматривать вопрос с разных точек зрения. Итак, различие в толковании Прем. 13, 1 во второй и восьмой главах не может быть серьёзным аргументом против цельности «Путеводителя».

Касаюсь четвёртого аргумента С. Саккоса, К.-Х. Утеманн замечает, что действительно автор «Путеводителя», помимо «Книги определений», нигде больше не ссылается на этимологию слов. Но происхождение богословских терминов в эпоху христологических споров было не так важно, как в эпоху споров триадологических. Ни православные, ни монофизиты не сомневались в терминологии, разработанной отцами-каппадокийцами для триадологии. Споры шли о применимости этой терминологии в сфере христологии. Прп. Анастасий Синаит включает в свой труд собрание этимологии терминов «природа», «сущность», «ипостась» и других один раз — в «Книге определений», чтобы провести связующую нить с эпохой отцов I и II Вселенских Соборов⁶⁹.

Первый аргумент С. Саккоса, касающийся связи второй главы «Путеводителя» с «Liber de definitionibus», которая приписывается свт. Афанасию Великому⁷⁰, и с другими манускриптами подобного вида, потребовал от К.-Х. Утеманна дополнительного исследования. Его результаты он поместил в I–III Приложениях⁷¹. «Книга определений», содержащая значение важнейших богословских терминов: «природа», «сущность», «лицо», «ипостась», «воля», «действие», «свойство» и др., настолько важна, что имеет в некотором смысле самостоятельное

68 *Anastasius Sinaita. Viae dux. P. CCIX.*

69 *Ibid. P. CCIX–CCX.*

70 *Athanasius. Liber de definitionibus // PG. 28. Col. 533–554.*

71 *Anastasius Sinaita. Viae dux. P. CCXXI–CCXLIII.*

значение. Значимость для послехалкидонской полемики такого сборника богословско-философских дефиниций стала причиной «независимой» от остального текста «Путеводителя» судьбы «Книги определений», то есть второй главы этого трактата. Если во многих манускриптах «Книга определений» является неотъемлемой частью «Путеводителя» (рукописи 1–29 в описании К.-Х. Утеманна⁷²), то в других содержится отдельно. Так, 38 рукописей (с 30 по 67)⁷³ являются воспроизведением (полным или с небольшими лакунами) «Книги определений» как самостоятельного произведения. Зачастую некоторые манускрипты, находящиеся в сильно испорченной форме, приписываются свт. Анастасию I Антиохийскому.

Начиная с Иоанна Грамматика Кесарийского, о котором упомянуто и в «Путеводителе»⁷⁴, многие апологеты Халкидонского Собора стали составлять подобные сборники догматически-философских определений, желая перенести терминологию, разработанную каппадокийскими отцами, на христологию. Свт. Анастасий I Антиохийский писал богословские трактаты, в том числе три против монофизитов: «О Божественном Домостроительстве, или о Боговоплощении», «О страсти и бесстрастности Христа» и «О Воскресении Христовом». Было ли среди несохранившихся работ свт. Анастасия I Антиохийского некое собрание догматических определений, на которое мог опираться прп. Анастасий Синаит при написании второй главы «Путеводителя», или же те рукописи, которые приписываются патриарху Антиохийскому, есть, напротив, лишь перифраз «Книги определений», неправильно атрибутируемой свт. Анастасию I Антиохийскому, — остаётся вопросом.

Что касается якобы заимствования компилятором «Путеводителя» — «пресвитером Анастасием Аллегористом» — второй главы из «*Liber de definitionibus*», приписываемой свт. Афанасию Великому, то заметим, что уже в патрологии Ж. Миня эта работа помещается в разряд *spuria* (подложных сочинений). Как замечает переводчик этой работы на русский язык В. В. Баскакова, не сомневающаяся в принадлежности её прп. Анастасию Синаиту или его окружению, «в кратком предисловии к нему (изданию в PG. — *из. А.*) издатели отмечали, что его подложность видна как из отсылки к свт. Григорию Нисскому, так и из стиля

72 *Anastasius Sinaita. Viae dux*. P. XXXI–XL.

73 *Ibid.* P. XL–XLIX.

74 *Anastasius Sinaita. Viae dux* VI, 1, 21; *Анастасий Синаит, прп.* Путеводитель. С. 208.

и особенностей употребления слов и выражений»⁷⁵. Важность III приложения К.-Х. Утеманна⁷⁶ заключается в безусловном опровержении утверждения С. Саккоса о том, что «Liber de definitionibus», приписываемая свт. Афанасию Великому, есть источник для «Книги определений». Исследуя манускрипты, К.-Х. Утеманн доказывает, что труд Пс.-Афанасия — это значительно сокращённый перифраз второй главы «Путеводителя». Подлинным автором «Liber de definitionibus» является, по мнению Г. Вайса, сам прп. Анастасий Синаит⁷⁷ или же кто-то из его ближайшего окружения⁷⁸.

Редакторский и исследовательский труд К.-Х. Утеманна позволяет поставить точку в многовековом споре о датировке «Путеводителя». Несмотря на возражения С. Саккоса, К.-Х. Утеманн признал правоту версии М. Ришара, который говорит о двух редакциях «Путеводителя». Основная часть труда была составлена вскоре после того, как патриарх Александрийский Кир покинул престол (631–641). Вторую редакцию, в которой появились исправления, добавления и схолии, можно отнести ко времени после VI Вселенского Собора. Об этом говорит ссылка на секту армаситов. Более точную датировку окончательной редакции можно установить, исходя из отражённой в XV гл. полемики автора «Путеводителя» с феодосианским патриархом Александрийским Иоанном III (680–689)⁷⁹. В схолии говорится о послании Иоанна пятилетней давности⁸⁰. Из смысла схолии видно, что Иоанн ещё был жив, поэтому схолия могла быть вставлена между 686 и 689 гг., и тогда «Путеводитель» приобрёл окончательный вид.

75 <Преподобный Анастасий Синаит>. Об определениях / пер. В. В. Баскаковой // Альфа и Омега. 2003. № 4 (38). С. 63.

76 *Anastasius Sinaita. Viae dux*. P. CCIX–CCXLIII.

77 *Weiss G. Studien zum Leben, zu den Schriften und zur Theologie des Patriarchen Anastasius I von Antiochien (559–598)* // *Studia Anastasiana*, Bd. I. München, 1965. (Miscellanea Byzantina Monacensia; vol. 4). S. 74–84.

78 <Преподобный Анастасий Синаит>. Об определениях / пер. В. В. Баскаковой // Альфа и Омега. 2003. № 4 (38). С. 64.

79 *Chaîne M. La chronologie des temps chrétiens de l'Égypte et de l'Éthiopie*. Paris, 1925. Феодосий поставлен на Александрийскую кафедру Севиром в 535 г. в противовес Гайану, которого поставил Юлиан Галикарнасский. Таким образом, Феодосий вместе с Севиром стал иерархическим основателем Яковитской церкви (*Болотов В. В. История Церкви в период Вселенских Соборов: История богословской мысли*. М., 2007. С. 396).

80 «Епископ феодосиан Иоанн пятью годами ранее в двух своих праздничных [посланиях] объявил: “Всё, что говорится о Христе, говорится и об Отце и Святом Духе”. Тогда нам в руки попало первое [послание], через год он снова заявил то же самое» (*Anastasius Sinaita. Viae dux* XV, 16–21. Рус. пер.: *Анастасий Синаит, прп. Путеводитель*. С. 321).

В «Путеводителе» представлены различные литературные жанры: духовно-нравственные основы для занятия богословием, правила ведения богословских диспутов, сборники библейских и отеческих цитат и основные принципы их герменевтики, вопросыответы, апории, диалоги (иногда вымышленные или составленные из цитат), этимология богословско-философских понятий, конспективное изложение постановлений Соборов и истории ересей и даже сатирический «набросок трагедии» против теопасхизма монофизитской секты дамианитов.

Как раз такое разнообразие стилей и сложная структура «Путеводителя» заставляли исследователей говорить о том, что он может быть некоей компиляцией трудов различных авторов. Но рукописная традиция, которую подробно исследует К.-Х. Утеманн, пытаясь восстановить гипотетический архетип⁸¹, склоняет его к выводу, что этот труд является собранием малых работ одного и того же автора, который попытался придать некий упорядоченный вид — при составлении второй редакции — с помощью добавления схолий. Таким же логически единым произведением является «Источник знания» прп. Иоанна Дамаскина, состоящий из трёх сравнительно самостоятельных трактатов — «Философских глав», «О ста ересях» и «Точного изложения православной веры».

Несмотря на сложную структуру, «Путеводитель» является не компиляцией трудов различных авторов, а целостным авторским произведением. После критического издания этого трактата все сомнения в принадлежности его прп. Анастасию Синаиту можно считать опровергнутыми. Наш анализ терминологии и учения, выраженного в «Путеводителе», также подтверждает целостность этого труда и его атрибуцию прп. Анастасию⁸².

2.3. Значение «Путеводителя»

Опровергая христологические учения несториан и монофизитов, прп. Анастасий Синаит проявляет строгую приверженность православной христологии, выраженной в Халкидоне. При этом он старается показать, что халкидонское вероопределение основывается на учении предыдущих Вселенских Соборов и дохалкидонских святых отцов. Христология же еретиков, по мнению Синаита, противоречит этому

81 *Anastasius Sinaita. Viae dux. P. LXV–CCV.*

82 *Адриан (Пашин А. В.), изум. Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита «Путеводитель». СПб., 2018.*

святоотеческому Преданию, и потому они подпадают под анафемы трёх первых Вселенских Соборов. Это касается и христологии, казалось бы, самого близкого к православию монофизитского богослова Севира Антиохийского: прп. Анастасий настаивает на том, что Севир является не продолжателем свт. Кирилла Александрийского, а несомненным еретиком, христология которого противоречит христологии великого александрийского святителя.

Однако прп. Анастасий не ограничивается простым перечислением дифизитских цитат дохалкидонских отцов. Доказывая правоту Халкидонского Собора, он активно использует наработки так называемого неохалкидонского богословия, представленного прежде всего Иоанном Грамматиком Кесарийским, Леонтием Византийским, свт. Софронием Иерусалимским и прп. Максимом Исповедником.

Заслуга прп. Анастасия состоит в том, что он одним из первых сделал попытку систематизации православной христологии. В этом смысле он является предшественником прп. Иоанна Дамаскина с его «Источником знания». Однако прп. Анастасий не только использует достижения предшествующих ему православных богословов и систематизирует их, но и сам привносит в полемику с еретиками оригинальные аргументы, что позволяет ему более полно осветить христологическое учение Церкви.

3. Другие произведения

3.1. Догматические произведения

3.1.1. «Вопросы и ответы на разные темы»

Самым объёмным творением, сохранившимся под именем прп. Анастасия Синаита, является труд «Ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις περὶ διαφόρων κεφαλαίων» («Вопросы и ответы на разные темы»).

Жанр святоотеческой литературы, известный как «вопросоответы», получил широкое распространение в Византии и странах христианского Востока⁸³.

Сочинение прп. Анастасия восстанавливается на основании сборника из 102–103 вопросоответов (две рукописи IX–X вв.) без ссылок,

83 Отметим, к примеру, аскетические творения свт. Василия Великого: «Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах» и «Правила, кратко изложенные в вопросах и ответах», а также «Вопросоответы к Фалассию» прп. Максима Исповедника.

комментариев и схолий. В более поздних редакциях, отличающихся по композиции и объёму (от 88 до 154 глав-вопросов), творение святого отца подверглось переработке и было дополнено библейскими и святоотеческими текстами.

К сожалению, Я. Гретцер издал в 1617 г. не первоначальный текст прп. Анастасия, а позднейшую компиляцию XI в. Это издание воспроизведено в *Patrologia Graeca*⁸⁴.

Недавно под редакцией М. Ришара и Дж. А. Мюнитица (J. A. Munitiz) вышло в свет критическое издание «Вопросов и ответов»⁸⁵, А. И. Сидоров опубликовал перевод этого труда на русский язык отдельным изданием⁸⁶.

Примечательно, что это сочинение преподобного, пройдя весьма сложную эволюцию в рукописной традиции, было переведено на славянский язык, видимо, в Болгарии начала X в. при царе Симеоне и составило сердцевину выдающегося памятника древнерусской книжности — «Изборника Святослава 1073 г.»⁸⁷.

«Вопросы и ответы» охватывают широкий спектр проблем: догматических, экзегетических, аскетических, эсхатологических и т. д., ставя, однако, наиболее сильные акценты на проблемах нравственного богословия (грех и покаяние, возможность спасения для благочестивых иудеев или неверующих, милосердие и т. п.).

3.1.2. «Три слова об устройении человека по образу и по подобию Божию»

Экзегетико-догматическим творением прп. Анастасия являются «Три слова об устройении человека по образу и по подобию Божию». В этом произведении святой отец ярко и чётко излагает свои антропологические воззрения, неразрывно связанные с христологией и сотериологией. «Слова» посвящены полемике против последней христологической ереси — монофелитства.

До конца XX в. полностью было опубликовано только третье «Слово»⁸⁸. Из двух других «Слов» были известны лишь отрывки⁸⁹, причём первое

84 *Anastasius Sinaita, episcopus Antiochenus. Interrogationes et responsiones* // PG. 89. Col. 311–824.

85 *Anastasius Sinaita. Quaestiones et responsiones*. Turnhout; Leuven, 2006. (CCSG; vol. 59).

86 *Анастасий Синаит, прп. Вопросы и ответы*. М., 2015.

87 *Бибиков М. В.* Византийский прототип древнейшей славянской книги (Изборник Святослава 1073 г.). М., 1996.

88 *Anastasius, presbyter Sinaita. Sermo III* // PG. 89. Col. 1151–1180.

89 *Anastasius, patriarcha Antiochenus. E sermone: Secundum imaginem, fragmentum* // PG. 89. Col. 1143–1148.

«Слово» приписывалось ещё и свт. Григорию Нисскому⁹⁰. Вследствие этого многие исследователи ошибочно утверждали о заимствовании, даже дословном, ряда идей прп. Анастасием у Нисского святителя⁹¹.

К.-Х. Утеманн в издании 1985 г. привёл критический текст «Слов». Как мы уже сказали выше, К.-Х. Утеманн доказал принадлежность всех трёх «Слов» прп. Анастасию Синаиту и показал, что третье «Слово» могло быть написано не ранее 701 г., и таким образом отодвинул дату смерти святого отца к началу VIII в.

А. И. Сидоров осуществил русский перевод «Слов» с подробными комментариями⁹².

3.1.3. «Флорилегий против монофелитов» и «Главы против монофелитов»

К «Трёх словам об устройении человека по образу и по подобию Божию» по смыслу примыкают ещё два антимонофелитских догматических сочинения прп. Анастасия: «Флорилегий против монофелитов» и «Главы против монофелитов», впервые опубликованные в том же издании К.-Х. Утеманна⁹³. Русский перевод со вступительными статьями четырёх из шести «Глав против монофелитов» был опубликован в «Богословском вестнике»⁹⁴. Надеемся в ближайшее время опубликовать перевод двух оставшихся глав.

Из остальных догматических произведений Синаита до сих пор неопубликованными остаются «Главы против монофизитов»⁹⁵.

3.4. Аскетические творения и проповеди

К аскетическим творениям прп. Анастасия Синаита принадлежат «Душеполезные повествования», которые сохранились в трёх рукописных

90 *Gregorii Nysseni Ad imaginem Dei et ad similitudinem* // PG. 44. Col. 1327–1346.

91 См., например: *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. (Святые отцы и учителя Церкви в исследованиях православных учёных). С. 157–159, 208.

92 *Анастасий Синаит, прп.* Избранные творения. С. 25–189.

93 *Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, necnon Opuscula adversus monotheletas.* P. 84–96, 97–157.

94 *Анастасий Синаит, прп.* Главы против монофелитов: 1–2 главы / пер. с др.-греч., вступ. ст. и примеч. игум. Адриана (Пашина) // БВ. 2017. № 24–25. С. 573–591; *Анастасий Синаит, прп.* Главы против монофелитов: 3–4 главы / пер. с др.-греч., вступ. ст. и примеч. игум. Адриана (Пашина) // БВ. 2017. № 26–27. С. 487–510.

95 См.: CPG. 3. P. 458 (№ 7756–7757).

сборниках⁹⁶. Опубликованными являются лишь небольшие отрывки⁹⁷. Преподобный отец суммирует духовный опыт синайских, египетских и прочих подвижников.

А. Бингели, изучая манускрипты «Повествований», показал, что сирийские рукописи Синайского монастыря являются более ранними и ближе к оригиналу, чем имеющиеся греческие манускрипты⁹⁸.

Используемая прп. Анастасием форма «монашеских историй» легко доступна для любого читателя, подобно таким лучшим образцам этого вида монашеской письменности, как «Лавсаик», «Луг духовный» блж. Иоанна Мосха и др.

Сохранился целый ряд проповедей прп. Анастасия, однако их критических изданий ещё нет, как нет и детального научного исследования, посвящённого прп. Анастасию как проповеднику⁹⁹, поэтому вопрос об атрибуции тех или иных проповедей Синаиту ещё требует разрешения.

3.4.1. «Беседа на шестой псалом»

Несомненно, особое место среди проповедей прп. Анастасия занимает «Λόγος εἰς τὸν ἕκτον ψαλμόν» («Беседа на шестой псалом»). Она дошла до нас в двух редакциях, отличающихся друг от друга рядом деталей. Обе они приведены в *Patrologia Graeca*¹⁰⁰. Но более ранняя редакция сохранилась в сирийском и коптском переводах¹⁰¹. Эту проповедь на начало Великого поста, являющуюся гимном покаянию, можно считать одной из наиболее ценных жемчужин в сокровищнице святоотеческой аскетики¹⁰². Она является одним из немногих произведений Синаита, переведённых до революции на русский язык¹⁰³.

96 См.: CPG. 3. P. 458–462.

97 *Nau F.* Le texte grec des récits du moine Anastase sur les saints Pères du mont Sinaï // *Oriens Christianus*. 1902. Bd. 2. P. 58–89; *Nau F.* Le texte grec des recit utiles a l'ame d'Anastase (le Sinaïte) // *Oriens Christianus*. 1903. Bd. 3. P. 56–88.

98 *Binggeli A.* Anastase le Sinaïte. Récits sur le Sinaï et Récits utiles à l'âme. Edition, traduction, commentaire. These. Paris, 2001.

99 См.: *Uthemann K.-H.* Anastasios Sinaïtes. S. 333.

100 *Anastasius Sinaïta.* Oratio in Sextum psalmum // PG. 89. Col. 1077–1116; *Anastasius Sinaïta.* Homilia dicta in Sextum psalmum // PG. 89. Col. 1115–1144.

101 См.: CPG 3. P. 456 (№ 7751).

102 *Uthemann K.-H.* Anastasios Sinaïtes. S. 364–372; *Бибиков М. В., Лосева О. В.* Анастасий Синаит // ПЭ. 2001. Т. 2. С. 250; *Сидоров А. И.* Преподобный Анастасий Синаит и его творения. С. 11–13.

103 Рус. пер. М. В. Никифорова с комментариями приведён в издании: *Анастасий Синаит, прп.* Избранные творения. С. 273–300.

3.4.2. «Слово на праздник Преображения Христа»

«Слово на праздник Преображения Христа» посвящено опытному богопознанию и произнесено прп. Анастасием в храме на самой горе Фавор¹⁰⁴. Эта гора является, по мысли синайского игумена, «вторым Синаяем», однако намного превосходит Синай в богословском и духовном смысле, как Новый Завет выше Ветхого. Моисей, получивший ветхозаветный закон на Синае от невидимого Бога¹⁰⁵, лица Которого он не видел, а видел Бога лишь *сзади*¹⁰⁶, на Фаворе созерцает лицо Бога¹⁰⁷, воплотившегося и преобразившегося¹⁰⁸.

3.4.3. «Слово о Святом Собрании и о том, что не следует судить и памятозлоствовать»

Проповедь прп. Анастасия «Λόγος περὶ τῆς ἁγίας συνάξεως καὶ περὶ τοῦ μὴ κρίνειν καὶ μνηστικακεῖν» («Слово о Святом Собрании и о том, что не следует судить и памятозлоствовать») посвящена таинству Евхаристии и является важным источником по истории богослужения¹⁰⁹. Также проповедник подробно рассуждает о духовном устроении участвующих в таинстве Евхаристии. Характерен в этом смысле пример, который прп. Анастасий приводит в конце проповеди. Он иллюстрирует слушателям «короткий путь ко спасению» на примере блаженной кончины нерадивого монаха. Проповедник опирается на рассказы ещё живых свидетелей этой истории. Монахи, присутствовавшие при последнем часе собрата, были удивлены его мирной и блаженной кончиной, хотя умирающий явно нерадиво выполнял монашеские обеты при жизни. Он сказал одному из братьев, сидевших вокруг него, что ангел представил ему список его грехов, совершённых уже после монашеского пострига. Но вестник Божий тут же разорвал это рукописание и призвал умирающего без страха и с духовной радостью готовиться к встрече со Христом. Несмотря на нерадивый образ жизни монаха, его грехи были прощены, потому что он после пострига ни словом, ни делом, ни даже

104 Опубликовано в: *Guillou A. Le monastère de la Théotokos au Sinaï. Homélie inedited d'Anastase le Sinaïte sur la Transfiguration // Mélanges d'archéologie et d'histoire. 1955. Vol. 67. P. 216–258 (textus, p. 237–257).*

105 Ср.: Быт. 31, 34.

106 Ср.: Быт. 33.

107 Ср.: Мф. 17, 1–4; Мк. 9, 1–5.

108 См.: *Uthemann K.-H. Anastasios Sinaites. S. 358–364.*

109 *Anastasius Sinaita. Oratio di Sacra Synaxi // PG. 89. Col. 825–849.*

мыслию никого не осудил¹¹⁰. Русский перевод проповеди с комментариями также осуществил М. В. Никифоров¹¹¹.

3.4.4. «Слово на Великую Пятницу», «Слово на схождение Христа во ад» и другие проповеди

«Слово на Великую Пятницу» полностью сохранилось лишь в арабском переводе¹¹², «Слово на схождение Христа во ад» — только в сирийском переводе¹¹³.

По смыслу к «Слову на Великую Пятницу» примыкает «Διάλεξις κατὰ ἰουδαίων» («Беседа против иудеев»)¹¹⁴. Исследователь С. Саккос настаивает на том, что текст не принадлежит прп. Анастасию, ибо написан не ранее IX в., как и некоторые другие произведения, приписываемые Синаиту¹¹⁵.

Одна проповедь прп. Анастасия — «Λόγος εἰς κοιμηθέντας πάνυ ὀφέλιμος» («Слово о почивших»)¹¹⁶ — ошибочно включена в греческий корпус прп. Ефрема Сирина¹¹⁷.

В Славянском Прологе содержатся четыре проповеди прп. Анастасия, взятые, по-видимому, из «Душеполезных повествований» и других источников: за 19 марта «О еже не имети гнева»¹¹⁸, за 30 марта «О некоем отце преставльшемся, иже не осуди никогоже»¹¹⁹ (видимо, вариант перевода «Слова о Святом Собрании и о том, что не следует судить и памятозлоствовать»). На день памяти святого (20 апреля), кроме краткого его жития (приведённого выше), есть ещё два слова — «О ангеле хранителе»¹²⁰ и «О исповедании грехов к духовным отцем и прозорливым, а не к невежам»¹²¹.

110 Uthemann K.-H. Anastasios Sinaites. S. 372–378.

111 Анастасий Синаит, прп. Избранные творения. С. 301–319.

112 Ср.: CPG. 3. P. 457 (№ 7754).

113 Ср.: CPG. 3. P. 456–457 (№ 7752).

114 Anastasius Abbas. Adversus Judaeos disputatio (CPG. 7772) // PG. 89. Col. 1203–1282; Uthemann K.-H. Anastasios Sinaites. S. 378–390.

115 Σάκκος Σ. Ν. Περί Ἀναστασιῶν Σιναϊτῶν. Σ. 194–199.

116 Anastasius Sinaita. Sermo in defunctos perutilis (CPG. 7752) // PG. 89. Col. 1191–1202.

117 Ефрем Сирин, прп. Творения. Т. 3. М., 1994. С. 236–250.

118 Пролог. Книга вторая. [Месяцы] Март–август. Л. 46–46 об.

119 Там же. Л. 72 об.–73.

120 Там же. Л. 112 об.–113.

121 Там же. Л. 113–113 об.

Тексты многих творений святого отца, упоминаемые в источниках, не сохранились¹²².

3.5. «Анастасиана»: спорные и неподлинные произведения

Под названием «Анастасиана» условно объединяют ряд приписываемых прп. Анастасию Синаиту творений: либо ему не принадлежащих, либо с невыясненной атрибуцией¹²³.

3.5.1. «Учения отцов о Воплощении Слова»

Важнейшим из Анастасианы является «Учение отцов о Воплощении Слова» («*Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*»), опубликованное в 1907 г. Ф. Дикампом¹²⁴. Это важнейший сборник дифизитских и дифелитских цитат святых отцов, прежде всего Каппадокийцев и свт. Кирилла Александрийского, в котором содержится систематическое изложение триадологии и христологии. Сборник составлен в конце VII – начале VIII в. и приписывается, кроме прп. Анастасия Синаита, ученику прп. Максима Исповедника — св. Анастасию Апокрисиарию († 666 г.).

3.5.2. «Толкование на Шестоднев»

Из остальных произведений, входящих в Анастасиану, отметим «Толкование на Шестоднев» в 12 книгах (первые 11 книг только в латинском переводе)¹²⁵, по поводу атрибуции которого в последние годы возродилась научная полемика. Изначально исследователь Д. Баггарли был уверен, что этот труд датируется X в., поэтому не может принадлежать прп. Анастасию¹²⁶. Однако при совместной с К. А. Кюном подготовке критического издания «Толкования на Шестоднев» Д. Баггарли уже уверен в авторстве прп. Анастасия Синаита¹²⁷. К.-Х. Утеманн, подробно

122 Бибиков М. В., Лосева О. В. Анастасий Синаит // ПЭ. 2001. Т. 2. С. 250–251; Сидоров А. И. Преподобный Анастасий Синаит и его творения. С. 14.

123 См.: CPG. 3. P. 462–465 (№ 7770–7781).

124 Diekamp F. *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des siebenten und achten Jahrhunderts. Münster i. W., 1907.

125 *Anastasius Sinaita*. Libri duodecim // PG. 89. Col. 851–1078.

126 *Baggarly J. D.* The Conjugates Christ-Church in the Hexaameron of Ps-Anastasius of Sinai: Textual Foundation and Theological Context. Roma, 1974.

127 *Kuehn C. A., Baggarly J. D.* Anastasius of Sinai. Hexaameron. Roma, 2007. (OCA; vol. 278).

разбирая старые аргументы Д. Баггарли против атрибуции «Толкований» прп. Анастасию, и его же новые, совместные с К. А. Кюном, аргументы в пользу авторства прп. Анастасия Синаита, тем не менее уверен, что «Толкование на Шестоднев» не принадлежит прп. Анастасию¹²⁸.

Подробно на русском языке эту полемику изложил Е. В. Ерошев¹²⁹. Несмотря на ранее высказываемые нами твёрдые сомнения в атрибуции прп. Анастасию Синаиту «Толкования на Шестоднев», в том числе и потому, что в «Толковании на Шестоднев» рисуется крайне символическая картина Евхаристии, а в «Путеводителе» прп. Антастасий использует крайне реалистичную евхаристическую концепцию¹³⁰, согласимся с аргументами Е. В. Ерошева по поводу разбора «евхаристического» аргумента в «Путеводителе»¹³¹. Действительно, прп. Анастасий в «Путеводителе» не строит учения о Евхаристии, а лишь использует её как один из полемических аргументов против афтартодокетов, доказывая наличие в Дарах, а значит, и во Христе тварной, человеческой природы.

Итак, по поводу атрибуции прп. Анастасию Синаиту «Толкования на Шестоднев» согласимся с Е. В. Ерошевым в том, что «выносить окончательное суждение относительно авторства «Шестоднева» кажется преждевременным... В рамках данной статьи дать однозначные ответы на эти вопросы (вопросы авторства «Толкования Шестоднева». — *из. А.*) невозможно, так что они остаются открытыми для будущих исследовательских трудов специалистов по прп. Анастасию»¹³².

Остаются открытыми для будущих исследователей и вопросы авторства «Учения отцов о Воплощении Слова» и некоторых других творений, приписываемых прп. Анастасию Синаиту.

128 *Uthemann K.-H.* Anastasios Sinaites. S. 738–769.

129 *Ерошев Е. В.* «Шестоднев» прп. Анастасия Синаита в свете современных исследований // БВ. 2019. № 3 (34). С. 89–113.

130 *Адриан (Пашин), игум.* «Евхаристический» аргумент в полемике преподобного Анастасия Синаита с афтартодокетами // БВ. 2015. № 16–17. С. 56–68; *Он же.* Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита «Путеводитель». СПб., 2018. С. 20.

131 *Ерошев Е. В.* «Шестоднев» прп. Анастасия Синаита в свете современных исследований. С. 107–108.

132 Там же. С. 110.

Выводы

Проведя обзор и в некотором смысле ревизию дошедших до нас произведений прп. Анастасия, мы должны признать, что с XVII в. изучение их атрибуции сильно продвинулось вперёд. Так, фактически решён, по нашему мнению, вопрос об авторстве и датировке «Путеводителя» — главного труда прп. Анастасия, а также его «Трёх слов об устройении человека по образу и по подобию Божию». Ряд неподлинных и спорных произведений, приписываемых синайскому подвижнику, объединён в особую группу под названием «Анастасиана». Некоторые из произведений, дошедших до нас под именем прп. Анастасия, такие как «Учение отцов о Воплощении Слова» и «Толкование на Шестоднев», ещё ожидают подробного исследования и решения вопроса об их авторстве.

Источники

- Anastasius Abbas*. Adversus Judaeos disputatio // PG. Т. 89. Col. 1203–1282.
- Anastasius Sinaita*. Homilia dicta in Sextum psalmum // PG. Т. 89. Col. 1115–1144.
- Anastasius Sinaita, episcopus Antiochenus*. Interrogationes et responsiones // PG. Т. 89. Col. 311–824.
- Athanasius*. Liber de definitionibus // PG. Т. 28. Col. 533–554.
- Anastasius Sinaita*. Libri duodecim // PG. Т. 89. Col. 851–1078.
- Anastasius Sinaita*. Oratio di Sacra Synaxi // PG. Т. 89. Col. 825–849.
- Anastasius Sinaita*. Oratio in Sextum psalmum // PG. Т. 89. Col. 1077–1116.
- Anastasius presbyter Sinaita*. Sermo III // PG. Т. 89. Col. 1151–1180.
- Anastasius Sinaita*. Sermo in defunctos perutilis // PG. Т. 89. Col. 1191–1202.
- Anastasius, patriarcha Antiochenus*. E sermone: Secundum imaginem, fragmentum // PG. Т. 89. Col. 1143–1148.
- Anastasius Sinaita*. Viae dux // cuius edionem curavit K.-H. Uthemann. Turnhout; Leuven: Brepols; Leuven University Press, 1981. (CCSG; vol. 8).
- Anastasio Sinaitae* Quaestiones et responsiones / ed. M. Richard, J. A. Munitiz. Turnhout; Leuven: Brepols; Leuven University Press, 2006. (CCSG; vol. 59).
- Anastasius Sinaita, episcopus Antiochenus*. Viae dux adversus acephalos // PG. Т. 89. Col. 35–310.
- Анастасий Синаит, прп.* Вопросы и ответы / пер. с др.-греч. и коммент. А. И. Сидорова. М.: Сибирская Благозвонница, 2015.
- Анастасий Синаит, прп.* Главы против монофелитов: 1–2 главы / пер. с др.-греч., вступ. ст. и примеч. игум. Адриана (Пашина) // БВ. 2017. № 24–25. С. 573–591.
- Анастасий Синаит, прп.* Главы против монофелитов: 3–4 главы / пер. с др.-греч., вступ. ст. и примеч. игум. Адриана (Пашина) // БВ. 2017. № 26–27. С. 487–510.

Анастасий Синаит, прп. Избранные творения / вступ. ст., пер. и коммент. А. И. Сидорова при уч. М. В. Никифорова. М.: Паломник; Сибирская Благовонница, 2003. (Библиотека отцов и учителей Церкви).

<Преподобный Анастасий Синаит>. Об определениях / пер. В. В. Баскаковой // Альфа и Омега. 2003. № 4 (38). С. 63–77.

Анастасий Синаит, прп. Путеводитель / пер. с др.-греч. и примеч. игум. Адриана (Пашина) // *Адриан (Пашин А. В.), игум.* Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита «Путеводитель». СПб.: СПбПДА, 2018. С. 147–359.

Литература

Адриан (Пашин А. В.), игум. Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита «Путеводитель». СПб.: СПбПДА, 2018.

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

Бибииков М. В., Лосева О. В. Анастасий Синаит // ПЭ. 2001. Т. 2. С. 250–252.

Бибииков М. В. Византийский прототип древнейшей славянской книги (Изборник Святослава 1073 г.). М.: Памятники исторической мысли, 1996.

Болотов В. В. История Церкви в период Вселенских Соборов: История богословской мысли. М.: Поколение, 2007.

Великие Минеи Чети, собранные Всероссийским Митрополитом Макарием. [Месяц] Апрель. Тетрадь вторая: дни 8–21 / на ц.-слав. яз. М.: Синод. тип., 1912.

Грацианский М. В. Анастасий I Синаит // ПЭ. 2001. Т. 2. С. 243.

Димитрий Ростовский, свт. Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четиех-Миней. Кн. 8. Апрель. М.: Синод. тип., 1906.

Ерошев Е. В. «Шестоднев» прп. Анастасия Синаита в свете современных исследований // БВ. 2019. № 3 (34). С. 89–113.

Ефрем Сирин, св. Творения. Т. 3. М.: Изд. отдел Московского Патриархата, 1994.

Иоанн Мосх, блж. Луг Духовный. Сергиев Посад: Тип. Св.-Гр. Сергиевой лавры, 1915.

Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996 (Святые отцы и учителя Церкви в исследованиях православных учёных).

Никифор Каллист Ксанфопул. Синаксари Постной и Цветной Триоди / пер. с др.-греч. свящ. М. Покровского. Сергиев Посад: СТСЛ, 2008.

Пролог. Книга вторая. [Месяцы] Март–август / на ц.-слав. яз. СПб.: Санкт-Петербургская синодальная тип., 1896.

Седова Р. А. Алексий, святитель, митрополит всея Руси // ПЭ. 2000. Т. 1. С. 637–648.

Сергий (Спасский), архиеп. Полный месяцеслов Востока. Т. III. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия»; Паломник, 1997.

Филарет (Гумилевский), архиеп. Историческое учение об отцах Церкви. Т. 3. Сергиев Посад: СТСЛ, 1996.

- Филарет (Гумилевский), архиеп.* Жития святых, чтимых Православной Церковью со сведениями о праздниках Господских и Богородичных и о явленных чудотворных иконах. Апрель. СПб.: Изд. книгопродавца И. Л. Тузова, 1885.
- Acta Sanctorum. Apr. II. Main volume text. XXI Aprilis. De s. Anastasio Presbytero monacho Sinaita in Arabia et s. Anastasio Patriarcha Antiochia in Syria [Commentarius]. [Электронный ресурс]. URL: http://acta.chadwyck.co.uk/all/fulltext?ALL=Y &ACTION=byid&warn=N&div=4&id=Z400052880&FILE=../session/1223812373_2246&SOURCE=config.cfg&CURDB=acta (дата обращения: 29. 03. 21).
- Baggarly J. D.* The Conjugates Christ-Church in the Hexaemeron of Ps.-Anastasius of Sinai: Textual Foundation and Theological Context. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 1974.
- Beck H.-G.* Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München: C. H. Beck, 1959. (Byzantinisches Handbuch; Teil 2, Bd. 1).
- Binggeli A.* Anastase le Sinaïte. Récits sur le Sinaï et Récits utiles a l'âme, Édition, traduction, commentaire. (PhD diss., Université Paris IV). Paris, 2001.
- Cave G.* Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria. Genevae: Gabriel de Tourne et Filii, 1720.
- Clavis Patrum Graecorum. Vol. III. A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum / cura et studio M. Geerard. Turnhout: Brepols, 1979.
- Diekamp F.* Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des siebenten und achten Jahrhunderts. Münster i. W.: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1907.
- Fabricius J. A.* Bibliotheca Graeca sive Notitia Scriptorum Veterum Graecorum / editio noua curante G. Ch. Harles. Vol. X. Hamburgi: Apud C. E. Bohn, 1807.
- Gregorius Nyssenus.* Ad imaginem Dei et ad similitudinem // PG. T. 44. Col. 1327–1345.
- Gretser J.* Anastasii Sinaitae, Patriarchae Antiocheni Ὁδηγός, seu Dux Viae, adversus Acephalos. Nunc primum Ex Bibliotheca inclytae Reipublicae Augustanae graece et latine editus. Ingolstadt: Typogr. A. Sartorii, 1606.
- Guillou A.* Le monastère de la Théotokos au Sinaï // Mélanges d'archéologie et d'histoire. 1955. Vol. 67. P. 216–258.
- Χρόσος Ε. Κ.* Νεότεραι ἔρευναι περὶ Ἀναστασίῳν Σιναϊτῶν // Κληρονομία. 1969. Τ. 1. Σ. 121–144.
- Jülicher A.* Zur Geschichte der Monophysitenkirche // Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. 1925. Bd. 24 (1). S. 17–43.
- Kuehn C. A., Baggarly J. D.* Anastasius of Sinai. Hexaemeron. Roma: Pontificio Instituto Orientale, 2007. (OCA; vol. 278).
- Kumpfmüller J.* De Anastasio Sinaita. Dissertatio. Würzburg: F. E. Thein, 1865.
- Levi della Vida G.* Sulla versione araba di Giovanni Mosco e di Pseudo-Anastasio Sinaita secondo alcuni codici vaticani // Miscellanea Giovanni Mercati, III. Letteratura e storia bizantina (ST 123). Vatican: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1946. (Studi e Testi; vol. 123). S. 104–115.
- Maspero J.* Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des églises jacobites (518–616). Ouvrage revu et publié après la mort de l'auteur par Adrian Fortescue et Gaston Wiet (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, 237). Paris: Librairie ancienne Édouard Champion, 1923. (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences historiques et philologiques; vol. 237).

- Menologii Graecorum // PG. T. 117. Col. 413.
- Nau F.* Le texte grec des récit utiles a l'âme d'Anastase (le Sinaïte) // *Oriens Christianus*. 1903. Bd. 3. S. 56–88.
- Nau F.* Le texte grec des récits du moine Anastase sur les saints Pères du Sinai // *Oriens Christianus*. 1902. Bd. 2 (1). S. 58–89.
- Oudin C.* Commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquis. T. I–II. Lipsiae: M. G. Weidmanni, 1722.
- Pauline A.* Reviews // *Vigiliae Christianae*. 1982. № 3 (36). P. 294–301.
- Richard M.* Anastase le Sinaïte, l'Hodegos et le Monothélisme // *REB*. 1958. Vol. 16. P. 29–42.
- Σάκκος Σ. Ν.* Περὶ Ἀναστασιῶν Σιναϊτῶν. Θεσσαλονίκη: Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, 1964.
- Serruys D.* Anastasiana // *Extrait des Mélanges d'Archéologie et d'Histoire publiés par l'École française de Rome*, vol. XXII. Paris; Roma: Librairie Thorin et Fils; Spithöver, 1902. P. 157–207.
- Uthemann K.-H.* Anastasii Sinaitae Viae dux. Turnhout; Leuven: Brepols; Leuven University Press, 1981. (CCSG; vol. 8).
- Uthemann K.-H.* Anastasios Sinaites: Byzantinisches Christentum in den ersten Jahrzehnten unter arabischer Herrschaft. Berlin; Boston: W. de Gruyter, 2015.
- Uthemann K.-H.* Der Codex Athonensis Laurae B 11: Marginalien zur Edition des Hodegos // *Scriptorium*. 1984. Bd. 38. S. 104–116.
- Weiss G.* Studien zum Leben, zu den Schriften und zur Theologie des Patriarchen Anastasius I von Antiochien (559–598) // *Studia Anastasiana*, Bd. I. München: Institut für Byzantinistik und Neugriechische Philologie der Universität, 1965 (*Miscellanea Byzantina Mjnacensia*; vol. 4). S. 74–84.

The Problem of Attributing the Works of the Venerable Anastasius of Sinai

Hegumen Adrian (Pashin)

PhD in Physic and Mathematic, PhD in Theology

Associate Professor at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

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

adrianpashin@gmail.com

For citation: Adrian (Pashin), Hegumen. "The Problem of Attributing the Works of the Venerable Anastasius of Sinai". *Theological Herald*, no. 2 (41), 2021, pp. 101–132. DOI: 10.31802/GB.2021.41.2.006

Abstract. In this article, the author attempts to describe the current state of research into the heritage of the Monk Anastasios the Sinaite. Until a certain time, the saint was one of the little-studied Byzantine theologians. Starting from the second half of the 20th century, critical editions of the works of St. Anastasios. Until now, scientific controversy continues on the dates and

circumstances of life, on the attribution of the works of this father. For researchers, questions remain open about the authorship of such important works attributed to St. Anastasios, as «The Interpretation of the Six Days» and «The Teaching of the Fathers about the Incarnation of the Word», his other dogmatic-polemic, ascetic and homiletic works await their critical publication.

Keywords: patristics, St. Anastasios Sinai, Christian literature.

References

- Baggarly J. D. (1974) *The Conjugates Christ-Church in the Hexaemeron of Ps.-Anastasios of Sinai: Textual Foundation and Theological Context*. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana.
- Baskakova V. V. (ed.) (2003) "Prepodobnyj Anastasij Sinait. Ob opredeleniyah" ["Venerable Athanasius of Sinai. On Definitions"]. *Alpha i omega*, no. 4 (38), pp. 63–77 (in Russian).
- Beck H.-G. (1959) *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*. München: C. H. Beck. (Byzantinisches Handbuch; 2/1).
- Bibikov M. V. (1996) *Vizantijskij prototip drevneishej slavyanskoj knigi (Izbornik Svyatoslava 1073 g.)* [The Byzantine Prototype of the Oldest Slavonic Book («Izbornik» of Svyatoslav, 1073)]. Moscow: Pamyatniki istoricheskoy mysli (in Russian).
- Bibikov M. V., Loseva O. V. (2001) "Anastasij Sinait" ["Anastasios of Sinai"], in *Pravoslavnaia enciklopedia [Orthodox Encyclopedia]*, vol. 2, pp. 250–252 (in Russian).
- Binggeli A. (ed.) (2001) *Anastase le Sinaïte. Récits sur le Sinaï et Récits utiles a l'âme, Édition, traduction, commentaire*. PhD Dissertation. Paris: Université Paris IV.
- Bolotov V. V. (2007) *Istoriya Tserkvi v period Vselenskih Soborov: Istoriya bogoslovskoj mysli [History of the Church Throughout the Period of Ecumenical Councils: History of Theological Thought]*. Moscow: Pokolenie (in Russian).
- Eroshev E. V. (2019) "'Shestodnev' prp. Anastasiya Sinaita v svete sovremennykh issledovaniy" ["'Hexaemeron' of Venerable Anastasios of Sinai in Light of Contemporary Research"]. *Theological Herald*, no. 3 (34), pp. 89–113 (in Russian).
- Geerard M. (ed.) (1979) *Clavis Patrum Graecorum. Vol. III. A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum*. Turnhout: Brepols. 1979.
- Guillou A. (1955) "Le monastère de la Théotokos au Sinaï". *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, vol. 67, pp. 216–258.
- Gratsiansky M. V. (2001) "Anastasij I Sinait" ["Anastasios I of Sinai"], in *Pravoslavnaia enciklopedia [Orthodox Encyclopedia]*, vol. 2, pp. 243 (in Russian).
- Gumilevsky F. (1996) *Istoricheskoe uchenie ob otsah Tserkvi [Historical Teaching on the Church Fathers]*. Vol. 3. Sergiev Posad: The Holy Trinity Lavra of St. Sergius (in Russian).
- Hrysos E. K. (1969) "Neōterai ereunai peri Anastasiōn Sinaitōn" ["New Studies on Anastasii Sinaitae"]. *Klērnomia*, vol. 1, pp. 121–144 (in Greek).
- Jülicher A. (1925) "Zur Geschichte der Monophysitenkirche". *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, vol. 24 (1), pp. 17–43.
- Kern C. (1996) *Antropologiya sv. Grigoriya Palamy [Anthropology of St. Gregory Palamas]*. Moscow: Palomnik (Svyatyte ottsy i uchiteli Tserkvi v issledovaniyah pravoslavnykh uchenykh) (in Russian).

- Kuehn C. A., Baggarly J. D. (eds.) (2007) *Anastasius of Sinai. Hexaemeron*. Roma: Pontificio Instituto Orientale (OCA; 278).
- Levi della Vida G. (1946) "Sulla versione araba di Giovanni Mosco e di Pseudo-Anastasio Sinaita secondo alcuni codici vaticani", in *Miscellanea Giovanni Mercati*, vol. III. Vatican: Biblioteca Apostolica Vaticana, pp. 104–115. (Studi e Testi; 123).
- Maspero J., Fortescue A., Wiet G. (eds.) (1923) *Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des églises jacobites (518–616)*. Paris: Librairie ancienne Édouard Champion (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences historiques et philologiques; 237).
- Pashin A. V. (2015) "'Yevkharisticheskij' argument v polemike svyatogo Anastasiya Sinaita s aftartodoketami" ["The 'Eucharistic' Argumentative Point Within the Controversy of Venerable Anastasius of Sinai with the Aphthartodocetae"]. *Theological Herald*, no. 16–17, pp. 56–68 (in Russian).
- Pashin A. V. (ed.) (2017) "Anastasij Sinait, prepodobnyj. Glavy protiv monofelitov: 1–2 glavy" ["Venerable Anastasius of Sinai. Chapters 1–2 Against Monothelites"]. *Theological Herald*, no. 24–25, pp. 573–591 (in Russian).
- Pashin A. V. (ed.) (2017) "Anastasij Sinait, prepodobnyj. Glavy protiv monofelitov: 3–4 glavy" ["Venerable Anastasius of Sinai. Chapters 3–4 Against Monothelites"]. *Theological Herald*, no. 26–27, pp. 487–510 (in Russian).
- Pashin A. V. (ed.) (2018) "Anastasij Sinait, prepodobnyj. Putevoditel'" ["Venerable Anastasius of Sinai. Guide Along the Right Path"], in A. Pashin (ed.) (2018) *Glavnoe hristologicheskoe proizvedenie prepodobnogo Anastasiya Sinaita "Putevoditel'"* [*The Main Christological Work of Venerable Anastasius of Sinai "Guide Along the Right Path"*]. Saint Petersburg: St. Petersburg Orthodox Theological Academy, pp. 147–359 (in Russian).
- Pashin A. V. (ed.) (2018) *Glavnoe hristologicheskoe proizvedenie prepodobnogo Anastasiya Sinaita "Putevoditel'"* [*The Main Christological Work of Venerable Anastasius of Sinai "Guide Along the Right Path"*]. Saint Petersburg: St. Petersburg Orthodox Theological Academy (in Russian).
- Pauline A. (1982) "Reviews". *Vigiliae Christianae*, no. 3 (36), pp. 294–301.
- Pokrovsky M. (ed.) (2008) *Nikifor Kallist Ksanfopol. Sinaksari Postnoj I Tsvetnoj Triodi* [*Nicephorus Callistus Xanthopoulos. Synaxaria of the Lenten Triodion and the Pentecostarion*]. Sergiyev Posad: The Holy Trinity Lavra of St. Sergius (in Russian).
- Richard M. (1958) "Anastase le Sinaïte, l'Hodégos et le Monothélisme". *REB*, vol. 16, pp. 29–42.
- Richard M., Munitiz J. A. (eds.) (2006) *Anastasi Sinaitae quaestiones et responsiones*. Turnhout; Leuven: Brepols; Leuven University Press (CCSG; 59).
- Sakkos S. N. (1964) *Peri Anastasiōn Sinaitōn* [*On Anastasii Sinaitae*]. Thessalonici: Aristotle University of Thessaloniki.
- Sedova R. A. (2000) "Alexij, svyatitel', mitropolit vseya Rusi" ["Alexius, Holy Hierarch, Metropolitan of All Rus"], in *Pravoslavnaia enciklopedia* [*Orthodox Encyclopedia*], vol. 1, pp. 637–648 (in Russian).
- Serruys D. (1902) "Anastasiana". *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire publiés par l'École française de Rome*, vol. 22, pp. 157–207.

- Sidorov A. I., Nikiforov M. V. (eds.) (2003) *Prepodobnyj Anastasij Sinaït. Izbrannye tvoreniya* [*Venerable Anastasius of Sinai. Selected Works*]. Moscow: Palomnik; Sibirskaya Blagozvonitsa (in Russian).
- Sidorov A. I. (ed.) (2015) *Prepodobnyj Anastasij Sinaït. Voprosy i otvety* [*Venerable Anastasius of Sinai. Questions and Answers*]. Moscow: Sibirskaya Blagozvonitsa (in Russian).
- Spassky S. (1997) *Polnyj mesyatseslov Vostoka* [*The Full Menologium of the East*], vol. 3. Moscow: Church-Scholarly Centre "Orthodox Encyclopaedia"; Palomnik (in Russian).
- Uthemann K.-H. (ed.) (1981) *Anastasius Sinaita. Viae dux*. Turnhout; Leuven: Brepols; Leuven University Press (CCSG; 8).
- Uthemann K.-H. (1984) "Der Codex Athonensis Laurae B 11: Marginalien zur Edition des Hodegos". *Scriptorium*, vol. 38, pp. 104–116.
- Uthemann K.-H. (2015) *Anastasios Sinaites: Byzantinisches Christentum in den ersten Jahrzehnten unter arabischer Herrschaft*. Berlin; Boston: W. de Gruyter.
- Weiss G. (1965) "Studien zum Leben, zu den Schriften und zur Theologie des Patriarchen Anastasius I von Antiochien (559–598)". *Studia Anastasiana*, vol. 1 (*Miscellanea Byzantina Monacensia*, vol. 4), pp. 74–84.

УЧЕНИЕ ОБ АНГЕЛАХ В «ТОЧНОМ ИЗЛОЖЕНИИ ПРАВОСЛАВНОЙ ВЕРЫ» прп. ИОАННА ДАМАСКИНА*

Владимир Александрович Баранов

кандидат философских наук
младший научный сотрудник Новосибирского государственного
университета архитектуры, дизайна и искусств
630099, г. Новосибирск, Красный пр-т, 38
baranovv@academ.org

Для цитирования: *Баранов В. А.* Учение об ангелах в «Точном изложении православной веры» прп. Иоанна Дамаскина // Богословский вестник. 2021. № 1 (40). С. 133–163. DOI: 10.31802/GB.2021.41.2.007

Аннотация

УДК 27-167.2

В Священном Писании ангелы изображаются неизмеримо более совершенными существами, чем человек, но при этом в Послании к Евреям человек ставится гораздо выше служебных духов, посылаемых в помощь имеющим наследовать спасение (Евр. 1, 14). Очень немногие Отцы предпринимали попытку систематического обсуждения онтологического статуса и роли небесных сил. Даже в самом известном трактате об ангелах, «О небесной иерархии», Дионисий Ареопагит рассуждает об ангелах в рамках неоплатонической иерархической парадигмы, используемой в качестве концептуальной основы для учения об ангелах как посредниках в передаче божественного откровения, по большей части игнорируя радикальный и парадоксальный «слом» онтологических иерархий в Воплощении и возвышенную роль человеческой природы, телесно пребывающую одесную Отца на престоле славы в ипостаси Сына. Альтернативное Дионисию учение об ангелах содержится в краткой главе об ангелах в «Точном изложении православной веры» Иоанна Дамаскина, где подчёркивается равный людям онтологический статус ангелов

- * Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-41004 «Трактат Иоанна Филопона "О сотворении мира" в контексте ближневосточной сиро-палестинской и византийской богословской (христологической, антропологической, космологической) традиции». Автор выражает искреннюю благодарность А. В. Симонову за помощь в получении литературы.

как части тварного мира. В других произведениях Иоанн Дамаскин даёт убедительное христологическое решение дихотомии между ангельским возвышенным состоянием и человеческим ограниченным состоянием в духе Послания к Евреям, предлагая два ярких примера в качестве разрешения: Богородицу, неизмеримо превосходящую все ангельские силы, возвышенную более херувимов и превознесённую превыше серафимов, а также участие в Евхаристии, дарованное людям, но не ангелам.

Ключевые слова: прп. Иоанн Дамаскин, Дионисий Ареопагит, Богородица, определение сущности, образ Божий, описуемость, эсхатология.

В Священном Писании ангелы сопровождают Бога при Его явлениях, исполняют и передают людям Божественную волю, одновременно явля божественное в тварном мире и подчёркивая трансцендентность божества¹. Своей бестелесностью, близостью к Богу, постоянству в добродетели и совершенным исполнением воли Бога ангелы представляются неизмеримо высшими существами, чем человек, став образцом для подражания в христианской аскетике². При этом в Послании к Евреям человек ставится принципиально выше служебных духов, посылаемых на служение для тех, кто имеет

- 1 О роли ангелов в Священном Писании см.: *Hundley M. B.* Of God and Angels: Divine Messengers in Genesis and Exodus in their Ancient Near Eastern Context // *JTS*. N. S. 2016. Vol. 67. No. 1. P. 1–22; *Köckert M.* Divine Messengers and Mysterious Men in the Patriarchal Narratives of the Book of Genesis // *Angels. The Concept of Celestial Beings – Origins, Development and Reception* / ed. F. V. Reiterer, T. Nicklas, K. Schöpflin. Berlin; New York, 2007. P. 51–78; *Rösel M.* Die himmlische Welt der Septuaginta. Angelologische Akzentuierungen am Beispiel des Danielbuches. Tübingen, 2016. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; Bd. 361). S. 232–243. О различных аспектах ангелологии, см.: *Bonnet J.* Les anges dans le judaïsme et le christianisme. Roanne, 1993; *Daniélou J.* Les anges et leur mission. [Б. м.], 1952. (Collection Irénikon; N. S. vol. 5), Paris, 1991; *Ricklefs N.* An Angelic Community. The Significance of Beliefs About Angels in the First Four Centuries of Christianity. Ph.D. Dissertation. Macquarie University. Sydney, 2002; *Туровцев Т. А.* Введение в догматическое учение об ангелах. СПб., 2015; *Rousse J.* Les anges et leur ministère selon Saint Grégoire de Nazianze // *Mélanges de Science Religieuse*. 1965. Vol. 22. P. 133–152; *Muehlberger E.* Angels in Late Ancient Christianity. Oxford, 2013; *Tuschling R. M. M.* Angels and Orthodoxy. Tübingen, 2007. (Studien und Texte zu Antike und Christentum; Bd. 40); *Ployd A.* Participation and Polemics: Angels from Origen to Augustine // *Harvard Theological Review*. 2017. Vol. 110. No. 3. P. 421–439; *Dürr O.* Der Engel Mächte: Systematisch-theologische Untersuchung: Angelologie. Stuttgart, 2009. Об изображении ангелов см.: *Peers G.* Subtle Bodies: Representing Angels in Byzantium. Berkeley (CA); Los Angeles (CA), 2001.
- 2 О некоторых внутренних противоречиях, возникающих при попытке уподобления ангелам в аскетике см.: *Zecher J. L.* The Angelic Life in Desert and Ladder: John Climacus's Reformulation of Ascetic Spirituality // *J ECS*. 2013. Vol. 21. No. 1. P. 111–136; *Muehlberger E.* Ambivalence About the Angelic Life: The Promise and Perils of an Early Christian Discourse of Asceticism // *J ECS*. 2008. Vol. 16. No. 4. P. 447–478. О подражании ангелам в христианской практике см.: *Frank K. S.* Ἀγγελικὸς βίος. Begriffsanalytische und Begriffsgeschichtliche Untersuchung zum «Engelgleichen Leben» im frühen Mönchtum. Münster, 1964. (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens; Bd. 26); *Nagel P.* Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums. Berlin, 1966. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur; Bd. 95); *Botha P. J.* Fire Mingled with Spirit: St. Ephrem's Views on Angels and the Angelic Life of Christians // *The Harp*. 1995–1996. Vol. 8–9. P. 95–104; *Thomas S. T.* «Taking Upon the Likeness of Angels»: Asceticism as the Angelical Life in Aphrahat's Demonstrations // *Orthodox Monasticism Past and Present* / ed. J. A. McGuckin. Piscataway (NJ), 2015. (Gorgias Eastern Christian Studies; vol. 22). P. 35–42.

наследовать спасение (Евр. 1, 14)³ благодаря общей со Христом человеческой природе, воспринятой и обоженной Им. Это противоречие представляется непреодолимым камнем преткновения в каком-либо рациональном рассуждении о сущности и роли ангелов. Кажется сверхзадачей определить место ангелов — сверхъестественных существ, наделённых богоподобными качествами, согласно Священному Писанию, и в той же мере принадлежащих тварному миру, как и смертные, несовершенные, страждущие и грешные люди, и в то же время учитывать возвышенную роль человека — существа, поставленного выше ангелов, согласно Евр. 1.

Вероятно, поэтому, несмотря на постоянное упоминание ангелов в патристической экзегезе и в эпизодических высказываниях против чрезмерного упования на ангелов как посредников⁴, очень немногие святые отцы предпринимали попытку систематического обсуждения

- 3 О роли ангелов в Послании к Евреям см.: *Глубоковский Н. Н.* Христос и ангелы. Экзегетический анализ Евр. 1:6–14. Петроград, 1915; *McCrudden K. B.* A Body You Have Prepared For Me: The Spirituality of the Letter to the Hebrews. Collegeville (MN), 2013; *Hurst L. D.* The Epistle to the Hebrews: Its Background of Thought. Cambridge, 1990. (Society for New Testament Studies Monograph; vol. 65); *Gleason R. G.* Angels and the Eschatology of Heb 1–2 // Angels. The Concept of Celestial Beings — Origins, Development and Reception / ed. F. V. Reiterer, T. Nicklas, K. Schöpflin. Berlin; New York, 2007. P. 357–376; *Mason E. E.* «You Are a Priest Forever». Second Temple Jewish Messianism and the Priestly Christology of the Epistle to the Hebrews. Leiden; Boston, 2008. (Studies on the Texts of the Desert of Judah; vol. 74); *Moffitt D. M.* Atonement and the Logic of Resurrection in the Epistle to the Hebrews. Leiden; Boston, 2011. (Supplements to Novum Testamentum; vol. 141). О параллелях Послания к Евреям в ветхозаветной апокалиптике см.: *Barnard J. A.* The Mysticism of Hebrews: Exploring the Role of Jewish Apocalyptic Mysticism in the Epistle to the Hebrews. Tübingen, 2012. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; Bd. 2. Reihe 331) и *Steyn G. J.* Hebrews' Angelology in the Light of Early Jewish Apocalyptic Imagery // Journal of Early Christian History. 2011. Vol. 1. No. 1. P. 143–164.
- 4 Ср. отголоски традиции об ангелах как посредниках и покровителях подлунного мира в «Похвальном слове Архангелу Михаилу», приписываемом Севиру Антиохийскому, где говорится, что растения приносят урожай через предстательство и молитвы Архангела Михаила (*Wallis Budge E. A.* (ed. and transl.) Saint Michael the Archangel. Three Enconiums by Theodosius, Archbishop of Alexandria; Severus, Patriarch of Antioch; and Eustathius, Bishop of Trake: The Coptic Texts with Extracts from Arabic and Ethiopian Versions. London; Piscataway (NJ), 1894; 2014. P. 71); об этом «Слове» см.: *Youssef Y. N.* The Homily on the Archangel Michael Attributed to Severus of Antioch — Revisited // Bulletin de la Société d'Archéologie Copte. 2003. Vol. 42. P. 103–117. В «Похвальном слове Архангелу Михаилу» Феодосия Александрийского (VI в.) бесплотный и светоносный Архангел противопоставляется «творению из глины» (Ibid. P. 4), ветхозаветные пророки и праведники восхваляют его как посредника в передаче их молитв и жертв Богу (Ibid. P. 10, 11, 15, 18). С подобными позициями полемизирует свт. Феофилакт Болгарский в своём комментарии на Евр. 1, 14 (PG. 125. Col. 201D).

онтологического статуса и роли небесных сил. Даже в самом известном трактате об ангелах, «О небесной иерархии», Пс.-Дионисий рассуждает об ангелах в рамках неоплатонической иерархической онтологической парадигмы⁵. Он использует её в качестве концептуальной основы для архаичного учения о роли ангелов как посредников в передаче божественного откровения людям и, соответственно, человеческих молитв и жертвоприношений — Богу не только в Ветхом Завете (ср. Гал. 3, 19), но и после Боговоплощения. Иерархические взаимоотношения для Дионисия установлены не только между Богом и тварными существам, но и внутри тварных существ⁶. Ангелы провиденциально действуют на людей, а люди обращаются не просто к Богу, но к ангелам⁷. Все существа исходят от Бога и возвращаются к нему, провиденциально переходя к более низким ступеням иерархии и возвращаясь к более высшим в иерархических отношениях исхождения и возвращения друг к другу. Дионисий утверждает, что ангелы — не просто высшие в ряду подобных разумных существ, но скорее существа в наиболее полном и, следовательно, парадигматическом смысле: «Таким образом, святые порядки небесных сущностей превышают в причастности божественному раздаянию и то, что только существует, и то, что живёт бессловесно, и соответствующее нам разумное»⁸. В целостной системе мистического восхождения, органически включающей ангельскую и церковную

- 5 См., например: *Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia* IV, 4 // PTS. 36. S. 25:9–24. О неоплатонической ангелологии Дионисия Ареопагита см.: *Golitzin A., Bucur B. G. Mystagogy: A Monastic Reading of Dionysius Areopagita. Collegeville (MN), 2014. (Cistercian Studies; vol. 250); Vlad M. Dionysius the Areopagite on Angels Self-Constitution Versus Constituting Gifts // Neoplatonic Demons and Angels / ed. L. Brisson, S. O'Neill, A. Timotin. Leiden, 2018. (Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition; vol. 20). P. 269–290.*
- 6 См., например: *Dionysius Areopagita. De Divinis nominibus* IV, 8 // PTS. 33. S. 153:4–9; IV, 10 // PTS. 33. S. 155:8–13; IV, 12 // PTS. 33. S. 158:13–18; IV, 15 // PTS. 33. S. 161:1–5; *Peri E. D. Theophany. The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite. Albany (NY), 2007. (SUNY Series in Ancient Greek Philosophy). P. 78. Об источниках ангелологии Дионисия см.: Arthur R. A. Pseudo-Dionysius as Polemicist: The Development and Purpose of the Angelic Hierarchy in Sixth Century Syria. Aldershot, 2008. (Ashgate New Critical Thinking in Religion, Theology, and Biblical Studies). P. 43–69.*
- 7 См., например: *Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia* IV, 3 // PTS. 36. S. 22:10–22. О посреднической роли ангелов в передаче Закона см.: *Daniélou J. Les anges et leur mission. P. 11–25; Roques R. L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys. P. 147–148.*
- 8 *Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia*, IV, 2 // PTS. 36. S. 21:1–3. Рус. пер. Н. Г. Ермаковой под ред. Г. М. Прохорова: Восточные отцы и учителя церкви V в.: Антология / сост., биогр. и библиогр. иером. Илариона Алфеева. М., 2000. С. 330; О причастии низших сущностей высшим, а через них Богу см.: *Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia* XIII, 3 //

иерархии, Дионисий переосмысливает чётко структурированную систему мироздания Прокла с её парадигмой причастности низших уровней бытия высшим и теургический неоплатонизм Ямвлиха⁹. По меткому выражению Эрика Перла, «ангелология у Дионисия становится онтологией»¹⁰. При этом следует отметить, что Дионисий фактически игнорирует радикальный и парадоксальный «слом» онтологических иерархий в Воплощении и возвышенную роль человеческой природы, телесно пребывающую одесную Отца на престоле славы в ипостаси Сына (ср. Еф. 2, 5–6)¹¹.

PTS. 36. S. 46:1–21. О цели иерархии см. также: *Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia* III, 2 // PTS. 36. S. 17–19.

- 9 О неоплатонических источниках Дионисия см.: *Sheldon-Williams, I. P. Henads and Angels: Proclus and the Pseudo-Dionysius* // *Studia Patristica*. 1972. Vol. 9. P. 65–71; *Perczel I. Revisiting the Christian Platonism of Pseudo-Dionysius* // *Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism. Studies in Honor of Alexander Golitzin* / ed. A. A. Orlov. Leiden, 2020. (Supplements to *Vigiliae Christianae*; vol. 160). P. 267–307; *Perl E. D. Theophany. The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*; *Roques R. L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*. Paris, 1983. P. 135–167; *O'Meara D. J. Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*. Oxford, 2003. P. 159–171; *Casas G. Ontology, Henadology, Angelology: The Neoplatonic Roots of Angelic Hierarchy* // *Neoplatonic Demons and Angels* / ed. L. Brisson, S. O'Neill, A. Timotin. Leiden, 2018. (Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition; vol. 20). P. 231–268; *Perczel I. Pseudo-Dionysius and the Platonic Theology* // *Proclus et la Théologie Platonicienne. Actes du colloque international de Louvain (13–16 mai 1998) en l'honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink* / ed. A. P. Segonds, C. Steel. Leuven; Paris, 2000. (Ancient and Medieval Philosophy: De Wulf-Mansion Centre Series; I, 26). P. 491–532; *Perczel I. God as Monad and Henad: Dionysius the Areopagite and the Peri Archon* // *Origeniana Octava: Origen and the Alexandrian Tradition. Papers of the 8th International Origen Congress, Pisa, 27–31 August 2001* / ed. L. Perrone. Leuven, 2003. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium; vol. 164). P. 1193–1209; *Hathaway R. F. Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius: A Study in the Form and Meaning of the Pseudo-Dionysian Writings*. The Hague, 1969; *Gersh S. E. From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*. Leiden, 1978. (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie; Bd. 8); *Shaw G. Neoplatonic Theurgy and Dionysius the Areopagite* // *J ECS*. 1999. Vol. 7. No. 4. P. 573–599; *Pavlos P. G. Theurgy in Dionysius the Areopagite* // *Platonism and Christian Thought in Late Antiquity* / ed. L. F. Janby, E. K. Emilsson, T. T. Tollefsen. London, 2019. P. 151–180.

10 *Perl E. D. Theophany: The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*. P. 70.

11 Ср. красноречивое описание этого парадокса в «Слове 38 на Богоявление» свт. Григория Богослова: «исполняется Мелхиседек: тот, кто был без матери, становится без отца, без матери — по первому (рождению), без Отца — по второму. Разрешаются законы естества. Надлежит наполниться горнему миру... Бесплотный воплощается. Слово загустевает, Невидимый становится видимым, Неосязаемый осязается, Безлетный начинается. Сын Божий становится сыном человеческим» (Ὁ Μελχισεδέκ συνάγεται· ὁ ἀμήτωρ, ἀπάτωρ

Прп. Иоанн Дамаскин оставил короткий, но систематизированный трактат об ангелах — главу во второй книге «Точного изложения православной веры», посвящённой описанию творения. Вторая глава об ангелах следует за первой — о создании времени — и предваряет главы о творении в соответствии с библейскими днями, завершающиеся пространным разделом, и несколько глав, посвящённых человеку. В главе об ангелах Иоанн Дамаскин безусловно принимает автора «Ареопагитик» за ученика апостола Павла и великого знатока священных тайн и ссылается на его авторитет, упоминая деление небесных сил на девять чинов¹². При этом Иоанн Дамаскин полностью отказывается от позиции Дионисия об эпистемологическом и онтологическом превосходстве ангельской иерархии перед людьми, подчёркивая с помощью ряда философских и богословских аргументов их равный людям онтологический статус как части тварного мира. Иоанн Дамаскин даёт убедительное христологическое решение дихотомии между ангельским возвышенным состоянием и ограниченным человеческим существованием через попытку установить чёткие отношения и границы между Богом, ангелами и людьми, объединяя ангелов и людей в рамках творения, с одной стороны, и объединяя Бога и людей в рамках Воплощения, с другой.

До обращения к анализу этого источника необходимо обсудить ту традицию, в рамках которой развивалась мысль Иоанна Дамаскина, поскольку богословский трактат — это не просто схоластическое рассуждение на заданную тему. В своей полемике или апологетике богослов защищает определённую позицию или, точнее, определённую *веру*, которой придерживается и которая коренится в определённой традиции. Любой богословский синтез должен пониматься не как сплав различных, но равнозначных элементов, а как осмысление базового мировоззренческого субстрата и разрешение его противоречий, реальных или кажущихся, через категории другой мировоззренческой системы. Вот почему важно не только анализировать концептуальный и логический аппарат аргументации, но и базовую традицию, которая почти никогда не артикулируется явно, но из-за своей фундаментальности составляет как бы невидимое внешнему взгляду основание видимого

γίνεται· ἀμῆτωρ τὸ πρότερον, ἀπάτωρ τὸ δεύτερον. Νόμοι φύσεως καταλλόνται. Πληρωθῆναι δεῖ τὸν ἄνω κόσμον. Ὁ ἄσαρκος σαρκούται, ὁ Λόγος παχύνεται, ὁ ἀόρατος ὁράται, ὁ ἀναφῆς ψηλαφᾶται, ὁ ἀχρονος ἄρχεται, ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ Υἱὸς ἀνθρώπου γίνεται)» (*Grégoire de Nazianze. Gregorius Nazianzenus 38 // SC. 358. P. 106:7–10, 16–18*).

12 *Johannes Damascenus. Expositio fidei II, 3 // PTS. 12. S. 48:66–74.*

здания. Богословие всегда концептуально оформляет определённый мистический опыт — личный или коллективный — и традицию.

В нескольких трактатах Иоанн Дамаскин предлагает два ярких примера, иллюстрирующих верховенство человека по отношению к ангелам в духе Послания к Евреям. Первый пример — возможность участия человека в Евхаристии, дарованная людям, но не ангелам. В третьем «Слове в защиту священных изображений» Иоанн Дамаскин обращает утверждение из Послания к Евреям о восприятии Христом человеческой, а не ангельской природы в утверждение о даровании людям приобщения ко Христу через причащение Его Тела и Крови:

«Не сделался Бог ангелом, но сделался Бог по природе и действительно человеком: *“Ибо не ангелов восприимлет Он, но восприимлет семя Авраамово”* (Евр. 2, 16). Не естество ангелов сделалось Сыном Божиим по ипостаси, но Сыном Божиим по ипостаси сделалась природа человека. Ангелы стали участниками и сделались общниками не естества божественного, но действия и благодати; из людей же те бывают участниками и делаются общниками божественного естества, которые принимают Святое Тело Христово и пьют Его Кровь. Ибо [и то, и другая] соединены с Божеством по ипостаси; и два естества в принимаемом нами Телe Христовом соединены в ипостаси неразрывно; и мы бываем участниками в двух естествах: в теле — телесным образом, в Божестве — духовным образом, лучше же в обоих — в том и другом смыслах... И как не больше ангелов люди, в чистоте сохраняющие единение через соблюдение заповедей? Естество наше малым чем ниже по сравнению с ангелами: [именно] потому что оно смертно и потому что обладает тяжестью тела; но, по благоволению Бога и соединению [с Ним], оно сделалось славнее ангелов. Ибо ангелы со страхом и трепетом предстоят Ему, во Христе восседающему на престоле славы, и будут в страхе предстоять на суде. Ангелы не названы в Писании восседающими вместе [с Ним] и общниками божественной славы. Ибо *все* они *суть* служебные духи, посылаемые на служение для тех, которые имеют наследовать спасение (Евр. 1, 14). И не сказано, что они вместе [с Ним] будут царствовать и вместе будут прославлены и что они будут сидеть за трапезой Отца. Святые же люди — чада Божии, сыны царствия, и наследницы Богу, и сонаследницы Христу»¹³.

13 *Johannes Damascenus. Orationes de imaginibus tres III, 26 // PTS. 17.S. 134:43–135:78. Рус. пер.: Бронзов А. Св. Иоанн Дамаскин. Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения. [СПб., 1893]. Сергиев Посад, 1993. С. 108–109. Этой же позиции*

В эпоху Иоанна Дамаскина в Византийской империи, к которой культурно и церковно причисляли себя сирийские и палестинские халкидониты, усиливается почитание Богородицы, и авторы этого периода — патриарх Герман, Андрей Критский, Иоанн Эвбейский, Косьма Веститор и сам Иоанн Дамаскин — оставили целый ряд гомилетических произведений, посвящённых Богородице, что позволяет оценить как общее направление богородичной экзегезы этого периода, так и особенный подход каждого автора.

С. Вагнер-Вассен отметила, что уже с V и VI в. литература на тему Успения Пресвятой Богородицы начинает активно использовать апокалиптическую эсхатологию. Как Енох в ветхозаветной апокалиптической литературе противопоставляется Адаму, именуется «царём земли», которому поклоняются ангелы, облакается в светозарные одежды, некогда утраченный первым человеком¹⁴, так в повествованиях об Успении Богородица предстаёт Новой Евой: облечённая в свет, её душа вводится Христом в сопровождении сонма ангелов в Небесный Иерусалим, и Богородица поселяется телесно в раю, откуда была изгнана прама-терь¹⁵. Важным элементом Апокалипсиса Богородицы служит мотив поклонения ей ангелов, который появляется уже в эфиопских «Шести книгах»: проходя через двенадцать врат, она последовательно принимает поклонение от ангелов, серафимов, херувимов, властей, от грома и молнии, огненных светов, дождей, рос и туманов, архангелов Михаила и Гавриила, от солнца, луны и звёзд, после чего, наконец, встречает своего Сына¹⁶. В коптской гомилии Христос говорит Богородице, что воз-

прдерживались прп. Симеон Новый Богослов (*Ларионов А. В. Иерархичность ангельского мира и её эсхатологическая связь с человеком в святоотеческой литературе // БВ. 2015. № 18–19. С. 55*) и свт. Григорий Палама (*Chouliaras A. The Superiority of Humans over the Angels Due to Participation in the Eucharist: Is St. Gregory Palamas Based on St John Damascene? // Sobornost Incorporating Eastern Churches Review. 2019. Vol. 40. No. 2. P. 31–42*).

- 14 Orlov A. A. *The Enoch-Metatron Tradition*. Tübingen, 2005. (Texts and Studies in Ancient Judaism; vol. 107). P. 220.
- 15 Shoemaker S. J. *Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption*. Oxford, 2006. (Oxford Early Christian Studies). P. 163–166, 175–204.
- 16 Ibid. P. 394; Shoemaker S. J. *The Ancient Dormition Apocrypha and the Origins of Marian Piety: Early Evidence of Marian Intercession from Late Ancient Palestine // Presbeia Theothokou: The Intercessory Role of Mary Across Times and Places in Byzantium (4th–9th Century) / ed. L. M. Peltomaa, A. Külzer, P. Allen. Wien, 2015. (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse; Bd. 481, Veröffentlichungen zur Byzanzforschung; Bd. 39). P. 30; Wagner-Wassen S. *Mary and Metatron. The Apocalyptic Aspects of the Dormition Narratives*. Marquette University, 2009; URL: https://www.academia.edu/38529603/Mary_and_Metatron_The_Apocalyptic_Aspects_of_the_Dormition_Narratives; а также: Сырцова Е. Н.*

несёт Её на престол одесную Себя и Отца¹⁷, что делает подвластным Ей весь тварный мир, включая небесные силы¹⁸.

Неизвестный младший современник прп. Иоанна Дамаскина, который составил «Энкомий Успению» (конец VII в.), дошедший до нас под авторством патриарха Модеста Иерусалимского, утверждает, что святость Богородицы превосходит святость серафимов и херувимов¹⁹, а современник Иоанна Дамаскина Иоанн Эвбейский называет Богородицу «разумным раем» (παράδεισον λογικόν), почитаемым «не только людьми, но и ангелами, херувимами и серафимами»²⁰. По словам патриарха Германа Константинопольского, при введении во храм Богородицы Она «весьма чудно помещается во Святом святых, превосходя славою херувимов»²¹. Однако обращение к антропоцентрической традиции Послания к Евреям и богородичной апокалиптической эсхатологии наиболее ярко проявляется у Иоанна Дамаскина.

В «Слове на Рождество Богородицы» Дамаскин дважды перефразирует полемический стих из Послания к Евреям, прилагая его к Богородице: «Так Ты возлюбил меня, что не чрез ангелов, не чрез другую какую-либо тварь соделал моё спасение, но как создал, так воссоздал меня Ты Сам!»²² — и: «Жена сделалась вышею Серафимов, потому что Бог явился малым чем умалён пред ангелами»²³. Обращаясь

Апокалипсис Богородицы и вопрос о милосердной эсхатологии во II–V вв. // *Esse: Философские и теологические исследования*. 2018. Т. 3. № 2. С. 358–386.

- 17 *Shoemaker S. J. Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption*. P. 404.
- 18 *Wagner-Wassen S. Mary and Metatron. The Apocalyptic Aspects of the Dormition Narratives*. P. 11.
- 19 См.: *Ps.-Modestus Hierosolymitanus. Encomium in beatam Virginem* // PG. 86. Col. 3277B–3279A: «Подлинно и истинно Богородица, как освященная самим Богом, Она более высшая и более славная, чем Херувимы и Серафимы (Καὶ γὰρ ὡς οὐχὸς θεοῦθεν ἡγιασμένης τῆς κυρίου καὶ ἀληθῆς Θεοτόκου, τῶν Χερουβὶμ καὶ Σεραφίμ ἀγιοτέρας καὶ ἐνδοξοτέρας».
- 20 *Johannes Evboensis. Homilia in conceptionem Deiparae 12* // PG. 96. Col. 1480A.
- 21 *Germanus I Constantinopolitanus. Homilia I in praesentationem sanctae Deiparae 2* // PG. 98. Col. 293B. Рус. пер.: Избранные слова святых отцов в честь и славу Пресвятой Богородицы. СПб., 1869. С. 72); ср.: *Idem. Homilia I, 9* // PG. 98. Col. 301B.
- 22 *Johannes Damascenus. Oratio in nativitatem sanctae Dei genitricis Mariae V* // PTS. 29. S. 174:15–18. Рус. пер.: Избранные слова святых отцов в честь и славу Пресвятой Богородицы. СПб., 1869. С. 19.
- 23 *Johannes Damascenus. Oratio in nativitatem sanctae Dei genitricis Mariae X* // PTS. 29. S. 180:53–54. Рус. пер.: Избранные слова святых отцов в честь и славу Пресвятой Богородицы, С. 25. О Мариологии прп. Иоанна Дамаскина см.: *Mitchel V. A. The Mariology of Saint John Damascene*. Kirkwood (MO), 1930; *Chevalier C. M. B. La Mariologie de saint Jean Damascène*. Rome, 1936. (OCA; vol. 109); *Louth A. John of Damascus on the Mother of God as a Link Between Humanity and God // The Cult of the Mother of God in Byzantium: Texts and Images* / eds. L. Brubaker, M. B. Cunningham. Farnham, 2011. P. 153–161; *Афанасий (Евмич)*,

к Иоакиму и Анне, прп. Иоанн говорит, что они родили «дщерь, высшую ангелов, Владычицу ангелов»²⁴. Богородица не только высшая из твари, но Жена, родившая Христа, который соединил в Себе ангельские силы и человечество в единую Церковь: «Рождается преславная гора Господня... величие ангелов и человеков, от которой без рук телесным образом благоизволил отсечься краеугольный камень — Христос, едина ипостась, соединяющая в себе различные естества — Божеское и человеческое, и созидающая ангелов и человеков, язычников и плотского Израиля, в единого духовного Израиля»²⁵. Богородица есть «престол, превысший Херувимов... потому что, восшедши превыше Херувимов и будучи превознесена над Серафимами, Она приблизилась к Богу»²⁶. В «Слове на Успение» Иоанн Дамаскин показывает знакомство с апокрифом о поклонении части ангелов Адаму как новотворённой «иконе» Бога, теперь служащих Матери «Первородного» — Нового Адама Христа:

«Не [остался] безучастным и сонм ангелов, потому что они, как соблюдавшие добровольную покорность Царю и потому удостоенные почётного Ему предстояния, должны были сопровождать стражей и Его по плоти Матерь, подлинно счастливейшую и блаженную, превысшую всех родов и всей твари»²⁷.

иером. Учение о Пресвятой Богородице у св. Иоанна Дамаскина // Всесвятая. Православное догматическое учение о почитании Божией Матери: Сб. работ. М., 2001. С. 173–210; *Козлов М., свящ.* Учение св. Иоанна Дамаскина о Пресвятой Богородице по его словам на Богородичные праздники // Творения прп. Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники. М., 1997. С. 228–248.

- 24 *Johannes Damascenus.* Oratio in nativitate sanctae Dei genitricis Mariae VI // PTS. 29. S. 174:5–6. Рус. пер.: Избранные слова святых отцов в честь и славу Пресвятой Богородицы. С. 19.
- 25 *Ibid.* // PTS. 29. S. 175:21–27. Рус. пер.: Избранные слова святых отцов в честь и славу Пресвятой Богородицы. С. 20.
- 26 *Johannes Damascenus.* Oratio in nativitate sanctae Dei genitricis Mariae IX // PTS. 29. S. 180:50–52. Рус. пер.: Избранные слова святых отцов в честь и славу Пресвятой Богородицы. С. 25.
- 27 Ἀλλ' οὐδὲ ἀγγέλων ἢ ὁμήγουρις ἄμοιρος· ὅσον γὰρ τῷ Βασιλεῖ κατὰ γνώμην ὑπέκοον κἀντεῦθεν τῆς Αὐτοῦ τιμωλοῦς παραστάσεως ἄξιον, εἶδει δоруφορεῖν τὴν Τοῦτου κατὰ σάρκα Μητέρα, τὴν πανοβίαν ὄντως καὶ μακαρίαν, τὴν πασῶν γενεῶν καὶ κτίσεως ἀπάσης προφερεστέραν (*Johannes Damascenus.* In dormitionem II, 6 // PTS. 29. S. 524:27–31). Ср.: «Ибо ты — царский престол, которому предстоят ангелы, взирая на сидящего на нём своего Владыку и Творца» (Σὺ γὰρ εἶ ὁ βασιλικὸς θρόνος, ᾧ παρειστήκεισαν ἄγγελοι τὸν ἑαυτῶν ὀρώντες Δεσπότην καὶ Δημιουργὸν ἐποχοῦμενον. *Johannes Damascenus.* In dormitionem I, 9 // PTS. 29. S. 492:20–21); «Придите, поклонимся и узнаем чудо этой тайны... как Она предстоит Сыну превыше всех ангельских чинов, и нет ничего между Матерью и Сыном (Ἐισέλθωμεν προσκυνήσοντες καὶ γινώμεν τοῦ μυστηρίου τὸ ξένον... ὡς τῷ Υἱῷ πασῶν ὑπερθεῖν τῶν

Что значит странное выражение: «соблюдшие добровольную покорность Царю и потому удостоенные почётного ему предстояния», ведь все без исключения ангелы служат Богу и предстоят Ему? Многие исследователи обращали внимание на полемический характер первых двух глав Послания к Евреям, выражающий ещё более древнюю полемику между различными учениями о проявлении трансцендентного Вседержителя с помощью имманентного посредника, представленного ангельским или человеческим существом в целом ряде ветхозаветных апокалиптических источников²⁸. В тексте «Жития Адама и Евы» первый человек описывается в качестве образа и подобия Бога, а архангел Михаил предлагает всем ангелам поклониться этому образу. Некоторые ангелы послушались повеления архангела, но часть ангелов, включая сатану, отказались и лишились ангельского достоинства. Сатана отказывается поклониться именно Адаму, воспринимая его как существо, сотворённое позднее его и потому обладающее низшим достоинством, тем самым противопостав «второму владычеству», представленному человеком²⁹. В Послании к Евреям, защищающем христоцентричную и, следовательно, антропоцентричную традицию «второго владычества», так говорится о Христе как Новом Адаме: «Также, когда вводит Первородного во вселенную, говорит: и да поклонятся Ему все ангелы Божи» (Евр. 1, 6)³⁰.

ἀγγελικὸν παρίσταται τῷ ξέῳ· οὐδὲν γὰρ μέσον Μητρὸς καὶ Υἱοῦ)» (*Johannes Damascenus*. In dormitionem III, 5 // PTS. 29. S. 524:27–31); превышая ангельских сил, раба и Матерь (*Johannes Damascenus*. In dormitionem III, 5 // PTS. 29. S. 554:20–23).

- 28 См.: *Nash R. H.* The Notion of Mediator in Alexandrian Judaism and the Epistle to the Hebrews // *Westminster Theological Journal*. 1977. № 1. Vol. 40. P. 89–115; *Fossum J.* The Name of God and the Angel of the Lord. Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism. Tübingen, 1985. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; Bd. 36); *Orlov A. A.* The Glory of Invisible God: Two Powers in Heaven Traditions and Early Christology. London, 2019. (Jewish and Christian Texts in Context and Related Studies; vol. 31).
- 29 *Orlov A. A.* The Glory of Invisible God. P. 24–28. Во 2 книге Еноха 30, 12 Адам называется «вторым ангелом», утратившим свой ангельский статус из-за зависти Сатаны (31, 3. 5) (*Gäbel G.* Rivals in Heaven: Angels in the Epistle to the Hebrews // *Angels: The Concept of Celestial Beings* / ed. F. V. Reiterer, T. Nicklas. K. Schöpflin. Berlin, 2007. P. 366).
- 30 *McCrudden K. B.* A Body You Have Prepared for Me. P. 56–57. О рецепции традиции об отказе Сатаны поклониться Адаму см.: *Orlov A. A.* The Veneration Motif in the Temptation Narrative of the Gospel of Matthew: Lessons from the Enochic Tradition // *Enoch and the Synoptic Gospels* / ed. L. T. Stuckenbruck, G. Boccaccini. Atlanta, 2016. P. 337–362; *Minov S.* Satan's Refusal to Worship Adam: A Jewish Motif and Its Reception in Syriac Christian Tradition // *Tradition, Transmission, and Transformation from Second Temple Literature Through Judaism and Christianity in Late Antiquity* / ed. M. Kister, H. I. Newman, M. Segal, R. I. Clements. Leiden, 2015. (Studies on the Texts of the Desert of Judah; vol. 113). P. 230–271. Некоторыми

Прп. Иоанн Дамаскин начинает главу об ангелах с любопытного утверждения о том, что ангелы, как и люди, созданы по образу Божию: «Сам Он Создатель и Творец ангелов, приведший из не-сущего в бытие и создавший их по образу Своему»³¹. Такая позиция, часто широко описываемая как учение Александрийской школы, восходит к библейскому платонизму Филона³² и продолжается в христианском платонизме Оригена, приведённом в организованную систему аскетического

исследователями высказывалось предположение, что Послание к Евреям полемизирует с одним из вариантов ранней «ангеломорфной христологии» (*Steyn G. J. Addressing an Angelomorphic Christological Myth in Hebrews? // HTS Theologies Studies/Theological Studies. 2003. Vol. 59. No. 45. P. 1107–1128*). Более подробно об «ангеломорфной христологии» см.: *Stuckenbruck L. T. Angel Veneration and Christology. Tübingen, 1995. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; Bd. 2. Reihe 70). P. 119–140; Fossum J. E. Kyrios Jesus. Angel Christology in Jude 5–7 // Idem. The Image of the Invisible God. Essays on the Influence of Jewish Mysticism on Early Christology. Göttingen, 1995. (Novum Testamentum et Orbis Antiquus; vol. 30). P. 41–69; Gieschen C. A. Angelomorphic Christology: Antecedents and Early Evidence. Leiden; Boston; Köln, 1998. (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums; Bd. 42). P. 294–314; Hoffmann M. The Destroyer and the Lamb. The Relationship Between Angelomorphic and Lamb Christology in the Book of Revelation. Tübingen, 2005. (Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament; Bd. 2. Reihe 203); Kappes C. The Angel of Great Counsel and Angel-Redeemer. Reception of the Angelomorphic Christ // Let Us Be Attentive! Proceedings of the Seventh International Congress of the Society of Oriental Liturgy, Prešov (Slovakia), 9–14 July 2018 / ed. M. Lüstraeten, B. Butcher, S. Hawkes-Teeples. Vol. 1. Münster, 2020. P. 99–134; Hannah D. D. Michael and Christ: Michael Tradition and Angel Christology in Early Christianity Tübingen, 1999. (Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament; Bd. 2. Reihe 109).*

- 31 *Αὐτὸς τῶν ἀγγέλων ἐστὶ Πουητῆς καὶ Δημιουργὸς ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγαγὼν αὐτοῦς, κατ' οἰκείαν εἰκόνα κτίσας αὐτοὺς φύσιν ἀσώματων (Iohannes Damascenus. Expositio fidei // PTS. 12. S. 45:1–4); об образе Божиим у Дамаскина см.: Meany J. The Image of God in Man According to the Doctrine of Saint John Damascene. Manila, 1954; к сожалению, эта публикация была для меня недоступна. Дионисий называет ангелов «образом Божиим» и чистейшим зеркалом «принимающим всю красоту благовидного божественного образа» (*Dionysius Areopagita. De Divinis nominibus IV, 22 // PTS. 33. S. 169:22–170.3*). В «Слове о святых ангелах и архангелах» Михаила Синкелла (CPG 7671, сохранилось под авторством Софрония Иерусалимского), показывающем значительную зависимость от сочинения «О небесной иерархии» Дионисия Ареопагита, о серафимах говорится, что они несут в себе «некий образ Божественного подобия» (*quoddam Divinae similitudinis simulacrum*) (PG. 87.3. Col. 3315D).*
- 32 *Burghardt W. J. The Image of God in Man According to Cyril of Alexandria. Woodstock (MD), 1958. (The Catholic University of America, Studies in Christian Antiquity; vol. 14). P. 26. См. также: Burghardt W. J. The Image of God in Man: Alexandrian Orientations // Proceedings of the Catholic Theological Society of America. 2012. Vol. 16. P. 147–160; Mackie S. D. Seeing God in Philo of Alexandria: The Logos, the Powers, or the Existing One? // The Studia Philonica Annual. 2009. Vol. 21. P. 29.*

гнозиса Евагрием Понтийским. В христианском платонизме это учение служит основой для понимания фундаментального единства всей разумной сущности в первом акте творения — творения рациональных существ в их первоначальном равенстве, благе и единстве³³, а также основой возвращения к Богу после отпадения разумных творений от Бога как единственного объекта созерцания, второго творения материального мира и наделения людей телами-темницами, по Оригену, или телами-полезными орудиями, согласно Евагрию³⁴. При этом и после падения ум остаётся носителем внутреннего знания о Создателе, и душа человека призвана вернуться к первоначальному состоянию ума с помощью аскетического подвига, основанного на убеждении в том, что творение по образу Божию связывает самопознание с богопознанием³⁵. Учение о разумности как образе Божиим в человеке, использовалось богословами, испытавшими влияние Филона и его традиции, также вне оригенистского космологического мифа³⁶.

Иоанну Дамаскину нужна эта позиция, чтобы связать образы ангела и человека и отграничить их от прототипа — Бога, но не нужна платоническая философская система, стоящая за этой позицией. Именно поэтому Дамаскин предваряет главу об ангелах главой о сотворении времени,

- 33 См.: *Evagrius Ponticus. Epistula ad Melaniam 6 (Parmentier M. Evagrius of Pontus' «Letter to Melania» I // Bijdragen: International Journal for Philosophy and Theology. 1985. Vol. 46. No. 1. P. 12.192–201).*
- 34 См., например: *Origenes. Exhortatio ad martyrium 47 // GCS. 2. S. 43:8–18.* При этом и Ориген, и Евагрий в целом рассматривают второе материальное творение в позитивном ключе как педагогический этап, необходимый для восстановления падшего разумного творения (см., например: *Origenes. De principiis II, 9, 6; Ramelli I. L. E., transl., intro, comm. Evagrius's Kephalaia Gnostika: A New Translation of the Unreformed Text from the Syriac. Atlanta (GA), 2015. (Writings from the Greco-Roman World; vol. 38). P. LXX–LXXVII).* О динамическом понимании образа как рациональности у Дидима Александрийского см.: *Steiger P. D. The Image of God in the Commentary on Genesis of Didymus the Blind // Studia Patristica. 2006. Vol. 42. P. 243–247.*
- 35 *O'Laughlin M. Closing the Gap Between Antony and Evagrius // Origeniana Septima: Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts / ed. W. A. Bienert, U. Kühneweg. Leuven, 1999. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium; vol. 137). P. 347–348; Tobon M. Raising Body and Soul to the Order of the Nous: Anthropology and Contemplation in Evagrius // Studia Patristica. 2013. Vol. 57. P. 51–74.*
- 36 В частности, Климентом, Афанасием и Кириллом Александрийскими (*Burghardt W. J. The Image of God in Man According to Cyril of Alexandria. P. 26–39*). Свт. Григорий Нисский утверждает, что душа человека содержит образ и подобие Божие, и превосходит ангельскую природу, так как ангелы не имеют в себе образа Божия (см.: *Ларионов А. В. Иерархичность ангельского мира. С. 50*). Об учении об образе Божиим у свт. Григория Нисского см.: *Leys R. L'Image de Dieu chez Grégoire de Nysse. Brussels; Paris, 1951.*

отсекая оригенистскую концепцию предсуществования единой рациональной твари, и несколько раз подчёркивает (в частности, в главах «О рае»³⁷ и «О человеке»³⁸), что именно человек является венцом и кульминацией творения, которое постепенно приготавливает его создание из видимой и невидимой природ в последний день; Дамаскин впрямую опровергает мнение Оригена о предсуществовании души в главе о человеке³⁹. Одновременно Иоанн Дамаскин полемизирует и с традицией, согласно которой сотворённые первыми ангелы обладают большей честью и совершенством, чем человек⁴⁰. Помимо сказания об отказе сатаны поклониться Адаму как раз по этой причине, отголоски этой традиции встречаются у Филона, который ограничивает власть Адама подлунным миром⁴¹.

Все ангелы, как и люди, обладают одной природой с соответствующим единым определением. Хотя Дамаскин и говорит, что один только Бог знает точный вид и определение ангельской сущности, он даёт и своё определение ангельской природы: «Природа разумная, умственная и свободная, изменяемая по своей воле, то есть изменчивая, ибо всё, что сотворено, то и изменчиво; одно только несотворённое неизменяемо, и всё разумное свободно»⁴². Свободная воля ангелов входит в определение природы и, следовательно, является сущностным качеством, как и свободная воля людей, способных к возрастанию в добродетели и отпадению от греха. Определение ангелов в главе из «Точного изложения православной веры» очень близко к определению человека как животного разумного и смертного из «Диалектики», где Дамаскин упоминает, что смертность есть единственное различие в определении ангельской и человеческой природ⁴³.

37 *Johannes Damascenus. Expositio fidei // PTS. 12. S. 71:1–5.*

38 *Ibid. S. 75:1–76:19; 76:24–36.*

39 *Ibid. S. 76:22–23.*

40 Об этой традиции см.: *Granat Y. No Angels Before the World? A Preexistence Tradition and Its Transformations from Second Temple Literature to Early Piyuyut // Studies on the Texts of the Desert of Judah. 2015. Vol. 113. P. 69–92.*

41 *Kister M. Hellenistic Jewish Writers and Palestinian Traditions: Early and Late // Studies on the Texts of the Desert of Judah. 2015. Vol. 113. P. 151.*

42 Ἔστι τοίνυν φύσις λογικῆ νοερά τε καὶ αὐτεξούσιος, τρεπτὴ κατὰ γνώμην ἥτοι ἐθελότρεπτος: πᾶν γὰρ κτιστὸν καὶ τρεπτόν, μόνον δὲ τὸ ἄκτιστον ἄτρεπτον, καὶ πᾶν λογικὸν αὐτεξούσιον (*Johannes Damascenus. Expositio fidei // PTS. 12. S. 46:15–17*). В учении о единой природе ангелов Иоанн Дамаскин мог следовать Василию Великому, согласно которому все Ангелы имеют одно наименование и общую природу (*Basilius Caesarensis. Contra Eunomium III, 1 // SC. 305. P. 148:40–46*).

43 «Совершенным определением человека будет такое определение: человек есть животное разумное, смертное... Если же в этом определении опустить одно слово, то оно будет уже шире определяемого предмета, например, человек есть разумное животное. В этом

В своей главе об ангелах Дамаскин ещё более активно снимает различия между ангельской и человеческой природами, утверждая, что ангел «бес- смертен не по природе, но по благодати; ибо всё, что имело начало по есте- ству, имеет и конец»⁴⁴. Поскольку ангелы сотворены, то есть приведены из небытия в бытие, претерпев тем самым изменение, они подвержены изменчивости и лишь собственным свободным произволением и божественной благодатью пребывают в добре⁴⁵.

Дамаскин далее развивает мысль об изменчивости ангелов, следуя трактату Аристотеля «О возникновении и уничтожении», где говорится:

«Тем, кто заявляет, что всё едино и что все [вещи] возникают из од- ного, приходится называть возникновение качественным измене- нием и утверждать, что то, что в собственном смысле слова возни- кает, качественно изменяется»⁴⁶.

Среди подобных качественных изменений Аристотель называет рост или убыль, если изменение в противоположное относится к ко- личеству; называет перемещение, если изменение относится к месту; и называет изменение — если к свойству и качеству⁴⁷. Для роста также

определении опущено одно слово, так как я не добавил: смертное. Поэтому оно изоби- лует предметами, ибо не один человек есть разумное животное, но и ангел, поэтому же оно не допускает обращения» (*Johannes Damascenus. Dialectica VIII // PTS. 7. S. 71:50–57*).

44 Ἀθάνατος οὐ φύσει, ἀλλὰ χάριτι· πᾶν γὰρ τὸ ἀρξάμενον καὶ τελευτᾶ κατὰ φύσιν (*Johannes Damascenus. Expositio fidei // PTS. 12. S. 46:21–22*). См. также: *Johannes Damascenus. Dia- logus contra Manichaeos 21 // PTS. 22. S. 362:7–363:17*.

45 «...ангельская природа как разумная и умственная есть самовластная, а как сотворённая — изменяема, имея власть и пребывать и преуспевать в добре, и уклоняться ко злу (Ὡς μὲν οὖν λογικῆ καὶ νοερᾶ αὐτεξουσίος ἐστίν, ὡς δὲ κτιστῆ τρεπτή, ἔχουσα ἐξουσίαν καὶ μένειν καὶ προκόπτειν ἐν τῷ ἀγαθῷ καὶ ἐπὶ τὸ χεῖρον τρέπεσθαι)» (*Johannes Damascenus. Expositio fidei // PTS. 12. S. 46:17–19*).

46 «Тем, кто заявляет, что всё едино и что все [вещи] возникают из одного, приходится называть возникновение качественным изменением и утверждать, что то, что в собственном смысле слова возникает, качественно изменяется (ὅσοι μὲν γὰρ ἐν τι τὸ πᾶν λέγουσιν εἶναι καὶ πάντα ἐξ ἐνὸς γεννῶσι, τοῦτοις μὲν ἀνάγκη τὴν γένεσιν ἀλλοίωσιν φάναι καὶ τὸ κυρίως γινόμενον ἀλλοιοῦσθαι)» (I, 1, 314a, *Aristotle. On Sophistical Refutations. On Coming-To-Be and Passing Away. On the Cosmos. Cambridge (MA), 1955. (Loeb Classical Library; vol. 400). P. 162:8–11*).

47 «Итак, если изменение [из противоположного] в противоположное относится к количе- ству, то это рост или убыль; если к месту — то это перемещение; если к свойству и ка- честву — то это изменение; когда же не остаётся чего-либо, противоположность чего есть качество или вообще приводящее свойство, тогда имеется возникновение [одно- го] и уничтожение другого (Ὅταν μὲν οὖν κατὰ τὸ ποσὸν ἢ ἡ μεταβολὴ τῆς ἐναντιώσε- ως, αὐξή καὶ φθίσις, ὅταν δὲ κατὰ τόπον, φορά, ὅταν δὲ κατὰ πάθος καὶ τὸ ποιόν, ἀλλοίω- σις, ὅταν δὲ μὴδὲν ὑπομένη οὐ θάτερον πάθος ἢ συμβεβηκὸς ὄλως, γένεσις, τὸ δὲ φθορά)»

необходима пища⁴⁸. В противоположность свт. Василию Великому, утверждавшему о неизменности ангелов⁴⁹, и «статической» иерархической ангелологии Дионисия⁵⁰, Дамаскин описывает свойства ангелов в соответствии с изменениями, сформулированными Аристотелем. Так, согласно Дамаскину, ангелы описуемы или ограничены местом, постоянно пребывая в движении⁵¹, они нуждаются в пище, которой им служит созерцание Бога⁵², дающее возрастание в добродетели и богопознании.

(I, 4, 319b–320a; *Aristotle. On Sophistical Refutations. On Coming-to-be and Passing Away. On the Cosmos. P. 202:32–2*).

- 48 «Поскольку [пища] есть в возможности и то и другое, например столько-то плоти, постольку она и вызывает рост. Ведь и количество, и плоть должны возникнуть. А поскольку она только плоть [в возможности], она питает (ἢ μὲν οὖν δυνάμει τὸ συναμφοτέρον, οἶον ποσὴ σὰρξ, ταύτη μὲν αἰθεῖ· καὶ γὰρ ποσὴν δεῖ γενέσθαι καὶ σάρκα· ἢ δὲ μόνον σὰρξ, τρέφει)» (I, 5, 322a, *Aristotle. On Sophistical Refutations. On Coming-to-be and Passing Away. On the Cosmos. P. 218:21–23*).
- 49 Ср.: «Так, мы изменяемы, а потому псалом сим словом премудро делает намёк на нас, человек. Ибо ангелы не терпят изменения. Нет между ними ни отрока, ни юноши, ни старца, но в каком состоянии сотворены вначале, в том они остаются, и состав их сохраняется чистым и неизменяемым (Ἡμεῖς τοίνυν ἐσμὲν οἱ ἀλλοιούμενοι, καὶ σοφῶς ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους διὰ τῆς φωνῆς ταύτης ὁ ψαλμὸς παρηνίζατο, Οὐ γὰρ ἄγγελοι ἐπιδέχονται τὴν ἀλλοίωσιν. Οὐδεὶς γὰρ παρ' ἐκείνοις παῖς, οὐδὲ νεανίσκος, οὐδὲ πρεσβύτες, ἀλλ' ἐν ἡμέρᾳ ἐκτίσθησαν καταστάσει, ἐν ταύτῃ διαμένουσιν, ἀκεραίας αὐτοῖς καὶ ἀτρέπτου τῆς συστάσεως σωζομένης)» (*Basilii Caesariensis. Homilia in Psalmum XLIV // PG. 29. Col. 388C*).
- 50 Дионисий описывает небесные силы как «пребывающие выше непостоянства, текучести и так или иначе происходящего изменения (καὶ τῆς ἀστάτου καὶ ῥευστῆς καὶ ἄλλοτε ἄλλως φερομένης ἀλλοιώσεως ἀνγκισμέναι)» (*De Divinis nominibus IV, 1 // PTS. 33. S. 144:9–10*).
- 51 См.: «Ангел есть сущность умственная, постоянно движущаяся (Ἄγγελος τοίνυν ἐστὶν οὐσία νοερά, ἀεικίνητος)» (*Johannes Damascenus. Expositio fidei // PTS. 12. S. 45:9*); «Они описуемы: ибо когда они находятся на небе, их нет на земле, и когда Богом посылаются на землю, не остаются на небе (Περιγραφοί: ὅτε γὰρ εἰσιν ἐν τῷ οὐρανῷ, οὐκ εἰσιν ἐν τῇ γῆ, καὶ εἰς τὴν γῆν ὑπὸ τοῦ Θεοῦ ἀποστελλόμενοι οὐκ ἐναπομένουσιν ἐν τῷ οὐρανῷ)» (*Ibid. // PTS. 12. S. 46:31–33*); «Будучи умами, они находятся в умопостигаемых местах, не описуемые телесно (ибо не принимают телесного вида и троякого измерения по природе), но умственно присутствуют и действуют, где им повелено, и не способны в одно время быть и действовать в разных местах (Νόες δὲ ὄντες ἐν νοητοῖς καὶ τόποις εἰσὶν, οὐ σωματικῶς περιγραφόμενοι (οὐ γὰρ σωματικῶς κατὰ φύσιν σχηματίζονται οὐδὲ τριχῆ εἰσι διαστατοί), ἀλλὰ τῷ νοητῶς παρεῖναι καὶ ἐνεργεῖν, ἔνθα ἂν προσταχθῶσι, καὶ μὴ δύνασθαι κατὰ ταῦτον ἄδε κακεῖσε εἶναι καὶ ἐνεργεῖν)» (*Ibid. // PTS. 12. S. 47:42–45*); «по присущей им природе быстроты тотчас повсюду являются, где бы ни повелело божественное распорядение (πανταχοῦ εὐθέως εὐρισκόμενοι, ἔνθα ἂν ἡ θεία κελεύση ἐπίνευσις, τάχει φύσεως)» (*Ibid. // PTS. 12. S. 47:52–54*).
- 52 «Они созерцают Бога, насколько для них возможно, и имеют это пищую (Ὁρῶντες Θεὸν κατὰ τὸ ἐφικτὸν αὐτοῖς καὶ ταύτην τροφήν ἔχοντες)» (*Johannes Damascenus. Expositio fidei // PTS. 12. S. 47:59–60*).

Следует добавить, что представление о созерцании Божественной славы как пище первых людей в раю нашло отражение как в апокрифических и раввинистических источниках⁵³, так и у Иоанна Дамаскина, который в главе о Евхаристии утверждает, что после Воскресения люди будут приобщаться Божества не через Евхаристию, но так же, как ангелы, — духовно, через созерцание⁵⁴.

Итак, в своём учении об ангелах прп. Иоанн Дамаскин опирается на давнюю традицию человеческого посредничества, персонифицированную не только Христом как Воплощённым Богом, но и Его человеческой Матерью, и даёт убедительное христологическое решение дихотомии между ангельским возвышенным состоянием и человеческим ограниченным состоянием, предлагая два ярких примера: Богородицу, неизмеримо превосходящую все ангельские силы и принимающую поклонения от них, и участие в Евхаристии, дарованное людям, но не ангелам. В систематическом изложении православного учения об ангелах, ставшим в значительной степени нормативным после Дамаскина, он, как и веком ранее его предшественник Максим Исповедник⁵⁵, переосмысливает понятие Дионисия о посреднической роли ангельской иерархии для людей, восходящее к традиции ангельского посредничества ветхозаветной апокалиптики. Дамаскин подчёркивает равный статус ангелов с людьми как разумных тварных существ и опирается на иную традицию антропоморфного божественного посредничества, нашедшую выражение в Послании к Евреям. Согласно Дамаскину, все ангелы, как и люди, обладают одной природой, созданы по образу Божию, подвержены изменчивости и смертности и лишь собственным свободным произволением и Божественной благодатью пребывают в добре. Как и люди, ангелы описуемы, ограничены местом, постоянно пребывая в движении, и нуждаются в пище, которой им служит созерцание Бога.

53 *Гарсия-Уидобро Т.* Адамическая идентичность и видение Бога: от падения к Искуплению / под ред. Т. Гарсия-Уидобро и А. А Орлова. Традиции преображающего видения в иудаизме и христианстве (Иудейские корни христианской мистики). М., 2020. С. 56–59.

54 *Johannes Damascenus.* Expositio fidei IV, 13 // PTS. 12. S. 198:180–182.

55 *Constas M.* Maximos the Confessor, Dionysios the Areopagite, and the Transformation of Christian Neoplatonism // *Analogia. The Pemptousia Journal for Theological Studies.* 2017. Vol. 2. No. 1. P. 1–12.

Источники

- Aristotle*. On Sophistical Refutations. On Coming-To-Be and Passing Away. On the Cosmos. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1955. (Loeb Classical Library; vol. 400).
- Basile de Césarée*. Contre Eunome, suivi de Eunome Apologie / éd. B. Sesböve, G-M. de Durand, L. Doutreleau. Vol. 2. Paris: Édition du Cerf, 1983. (SC; vol. 305).
- Basilii Caesarensis*. Homilia in Psalmum XLIV // PG. T. 29. Col. 388–413.
- Dionysius Areopagita*. De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae // Corpus Dionysiacum II / hrsg. G. Heil, A. M. Ritter. Berlin; New York: De Gruyter, 1991. (PTS; Bd. 36).
- Dionysius Areopagita*. De Divinis nominibus // Corpus Dionysiacum I / hrsg. B. R. Suchla. Berlin, New York: De Gruyter, 1990. (PTS; Bd. 33).
- Grégoire de Nazianze*. Discours 38–41 / éd. C. Moreschini. Paris: Édition du Cerf, 1990. (SC; vol. 358).
- Johannes Damascenus*. Contra imaginum calumniatores orationes tres // Die Schriften des Johannes von Damaskos III / hrsg. B. Kotter. Berlin; New York: De Gruyter, 1975 (PTS; Bd. 17).
- Johannes Damascenus*. Expositio fidei // Die Schriften des Johannes von Damaskos II / Hrsg. B. Kotter. Berlin; New York: De Gruyter, 1973. (PTS; Bd. 12).
- Johannes Damascenus*. Institutio elementaris. Capita philosophica (Dialectica) // Die Schriften des Johannes von Damaskos I / hrsg. B. Kotter. Berlin: De Gruyter, 1969. (PTS; Bd. 7).
- Johannes Damascenus*. Liber de haeresibus. Opera polemica // Die Schriften des Johannes von Damaskos IV / hrsg. B. Kotter. Berlin, New York: De Gruyter, 1981. (PTS; Bd. 22).
- Johannes Damascenus*. Opera homiletica et hagiographica // Die Schriften des Johannes von Damaskos V / hrsg. B. Kotter. Berlin, New York: De Gruyter, 1988. (PTS; Bd. 29).
- Origenes*. Die Schrift vom Martyrium, Buch I–IV gegen Celsus // *Origenes Werke I* / hrsg. P. Koetschau. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1899. (GCS; Bd. 2).
- Parmentier M.* Evagrius of Pontus' «Letter to Melania» I // *Bijdragen: International Journal for Philosophy and Theology*. 1985. Vol. 46. No. 1. P. 2–38.
- Saint Michael the Archangel*. Three Enconiums by Theodosius, Archbishop of Alexandria; Severus, Patriarch of Antioch; and Eustathius, Bishop of Trake: The Coptic Texts with Extracts from Arabic and Ethiopian Versions / ed. and transl. E. A. W. Budge. [London, 1894]. Piscataway (NJ), 2014.

Литература

- Афанасий (Евтич), иером.* Учение о Пресвятой Богородице у св. Иоанна Дамаскина // *Все- святая. Православное догматическое учение о почитании Божией Матери: Сб. работ / сост. и общ. ред. иерея В. Леонова. М.: Паломник, 2001. С. 173–210.*
- Бронзов А.* (пер.) Св. Иоанн Дамаскин. Три защитительных слова против порицающих святых иконы или изображения. [СПб.: Издание книгопродавца И. Л. Тузова, 1893]. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1993.

- Восточные отцы и учителя церкви V в.: Антология / сост., биогр. и библиогр. иером. Илариона Алфеева, пер. Н. Г. Ермаковой под ред. Г. М. Прохорова. М.: Изд. МФТИ, 2000.
- Гарсия-Уидобро Т.* Адамическая идентичность и видение Бога: от падения к Искуплению // Традиции преображающего видения в иудаизме и христианстве / под ред. Т. Гарсия-Уидобро и А. А. Орлова (Иудейские корни христианской мистики). М.: Ин-т св. Фомы, 2020. С. 51–102.
- Глубоковский Н. Н.* Христос и ангелы. Экзегетический анализ Евр. 1, 6–14. Петроград: Тип. М. Меркушева, 1915.
- Избранные слова святых отцев в честь и славу Пресвятой Богородицы. СПб.: Тип. А. Траншеля, 1869.
- Козлов М. свящ.* Учение св. Иоанна Дамаскина о Пресвятой Богородице по его словам на Богородичные праздники // Творения прп. Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники. М.: Мартис, 1997. (Святоотеческое наследие). С. 228–248.
- Ларионов А. В.* Иерархичность ангельского мира и её эсхатологическая связь с человеком в святоотеческой литературе // БВ. 2015. № 18–19. С. 43–67.
- Сырцова Е. Н.* Апокалипсис Богородицы и вопрос о милосердной эсхатологии во II–V вв. // Esse: Философские и теологические исследования. 2018. Т. 3. № 2. С. 358–386.
- Туровцев Т. А.* Введение в догматическое учение об ангелах. СПб.: Церковь и культура, 2015.
- Arthur R. A.* Pseudo-Dionysius as Polemicist: The Development and Purpose of the Angelic Hierarchy in Sixth Century Syria. Aldershot: Ashgate, 2008. (Ashgate New Critical Thinking in Religion, Theology, and Biblical Studies).
- Barnard J. A.* The Mysticism of Hebrews: Exploring the Role of Jewish Apocalyptic Mysticism in the Epistle to the Hebrews. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; Bd. 2. Reihe 331).
- Bonnet J.* Les anges dans le judaïsme et le christianisme. Roanne: J. Bonnet, 1993.
- Botha P. J.* Fire Mingled with Spirit: St. Ephrem's Views on Angels and the Angelic Life of Christians // The Harp. 1995–1996. Vol. 8–9. P. 95–104.
- Burghardt W. J.* The Image of God in Man According to Cyril of Alexandria. Woodstock (MD): Catholic University of America Press, 1958. (The Catholic University of America, Studies in Christian Antiquity; vol. 14).
- Burghardt W. J.* The Image of God in Man: Alexandrian Orientations // Proceedings of the Catholic Theological Society of America. 2012. Vol. 16. P. 147–160.
- Casas G.* Ontology, Henadology, Angelology: The Neoplatonic Roots of Angelic Hierarchy // Neoplatonic Demons and Angels / ed. L. Brisson, S. O'Neill, A. Timotin. Leiden: Brill, 2018. (Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition; 20). P. 231–268.
- Chevalier C. M. B.* La Mariologie de saint Jean Damascène. Rome: Institutum orientalium studiorum, 1936. (OCA; vol. 109).
- Chouliaras A.* The Superiority of Humans over the Angels Due to Participation in the Eucharist: Is St. Gregory Palamas Based on St John Damascene? // Sobornost Incorporating Eastern Churches Review. 2019. Vol. 40. No. 2. P. 31–42.

- Constas M.* Maximos the Confessor, Dionysios the Areopagite, and the Transformation of Christian Neoplatonism // *Analogia. The Pemptousia Journal for Theological Studies*. 2017. Vol. 2. No. 1. P. 1–12.
- Daniélou J.* Les anges et leur mission. [S. l.]: Éditions de Chèvotogne, 1952. (Collection Irénikon, n. s.; vol. 5). Paris: Desclée De Brouwer, 1990.
- Dürr O.* Der Engel Mächte: Systematisch-theologische Untersuchung: Angelologie. Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 2009.
- Fossum J. E.* Kyrios Jesus. Angel Christology in Jude 5–7 // *Idem.* The Image of the Invisible God. Essays on the Influence of Jewish Mysticism on Early Christology. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1995. (Novum Testamentum et Orbis Antiquus; vol. 30). P. 41–69.
- Fossum J. E.* The Name of God and the Angel of the Lord. Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism. Tübingen: Mohr Siebeck, 1985. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; Bd. 36).
- Frank K. S.* Ἀγγελικός βίος. Begriffsanalytische und Begriffsgeschichtliche Untersuchung zum «Engelgleichen Leben» im frühen Mönchtum. Münster in Westfalen: Aschendorff, 1964. (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens; Bd. 26).
- Gäbel G.* Rivals in Heaven: Angels in the Epistle to the Hebrews // *Angels: The Concept of Celestial Beings* / ed. F. V. Reiterer, T. Nicklas, K. Schöpflin. Berlin: De Gruyter, 2007. P. 357–376.
- Gersh S. E.* From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition. Leiden: Brill, 1978. (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie; Bd. 8).
- Gieschen C. A.* Angelomorphic Christology: Antecedents and Early Evidence. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1998. (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums; Bd. 42).
- Gleason R. G.* Angels and the Eschatology of Heb 1–2 // *Angels. The Concept of Celestial Beings – Origins, Development and Reception* / ed. F. V. Reiterer, T. Nicklas, K. Schöpflin. Berlin; New York: De Gruyter, 2007. P. 357–376.
- Golitzin A., Bucur B. G.* Mystagogy: A Monastic Reading of Dionysius Areopagita. Collegeville (MN): Liturgical Press, 2014. (Cistercian Studies; vol. 250).
- Granat Y.* No Angels Before the World? A Preexistence Tradition and Its Transformations from Second Temple Literature to Early Piyuyt // *Tradition, Transmission, and Transformation from Second Temple Literature Through Judaism and Christianity in Late Antiquity* / ed. M. Kister, H. I. Newman, M. Segal, R. A. Clements. Leiden; Boston: Brill, 2015. (Studies on the Texts of the Desert of Judah; vol. 113). P. 69–92.
- Hannah D. D.* Michael and Christ: Michael Tradition and Angel Christology in Early Christianity. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. (Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament; Bd. 2. Reihe 109).
- Hathaway R. F.* Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius: A Study in the Form and Meaning of the Pseudo-Dionysian Writings. The Hague: M. Nijhoff, 1969.
- Hoffmann M.* The Destroyer and the Lamb. The Relationship Between Angelomorphic and Lamb Christology in the Book of Revelation. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005. (Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament; Bd. 2. Reihe 203).

- Hundley M. B.* Of God and Angels: Divine Messengers in Genesis and Exodus in Their Ancient Near Eastern Context // *JTS. NS.* 2016. Vol. 67. No. 1. P. 1–22.
- Hurst. L. D.* The Epistle to the Hebrews: Its Background of Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. (Society for New Testament Studies Monograph; vol. 65).
- Kappes C.* The Angel of Great Counsel and Angel-Redeemer. Reception of the Angelomorphic Christ // Let Us Be Attentive! Proceedings of the Seventh International Congress of the Society of Oriental Liturgy, Prešov (Slovakia), 9–14 July 2018 / ed. M. Lüsttraeten, B. Butcher, S. Hawkes-Teeple. Vol. 1. Münster: Aschendorff Verlag, 2020. P. 99–134.
- Kister M.* Hellenistic Jewish Writers and Palestinian Traditions: Early and Late // Tradition, Transmission, and Transformation from Second Temple Literature Through Judaism and Christianity in Late Antiquity / ed. M. Kister, H. I. Newman, M. Segal, R. A. Clements. Leiden: Brill, 2015. (Studies on the Texts of the Desert of Judah; vol. 113). P. 150–178.
- Köckert M.* Divine Messengers and Mysterious Men in the Patriarchal Narratives of the Book of Genesis // Angels. The Concept of Celestial Beings — Origins, Development and Reception / ed. F. V. Reiterer, T. Nicklas, K. Schöpflin. Berlin; New York: De Gruyter, 2007. P. 51–78.
- Leys R.* L'Image de Dieu chez Grégoire de Nysse. Brussels; Paris: Desclée De Brouwer, 1951.
- Louth A.* John of Damascus on the Mother of God as a Link Between Humanity and God // The Cult of the Mother of God in Byzantium: Texts and Images / ed. L. Brubaker, M. B. Cunningham. Farnham; Burlington (VT): Ashgate, 2011. P. 153–161.
- Mackie S. D.* Seeing God in Philo of Alexandria: The Logos, the Powers, or the Existing One? // The Studia Philonica Annual. 2009. Vol. 21. P. 25–47.
- Mason E. E.* «You Are a Priest Forever». Second Temple Jewish Messianism and the Priestly Christology of the Epistle to the Hebrews. Leiden; Boston: Brill, 2008. (Studies on the Texts of the Desert of Judah; vol. 74).
- McCruden K. B.* A Body You Have Prepared for Me: The Spirituality of the Letter to the Hebrews. Collegeville (MN): Liturgical Press, 2013.
- Meany J.* The Image of God in Man According to the Doctrine of Saint John Damascene. Manila: San Jose Seminary, 1954.
- Minov S.* Satan's Refusal to Worship Adam: A Jewish Motif and Its Reception in Syriac Christian Tradition // Tradition, Transmission, and Transformation from Second Temple Literature Through Judaism and Christianity in Late Antiquity / ed. M. Kister, H. I. Newman, M. Segal, R. A. Clements. Leiden: Brill, 2015. (Studies on the Texts of the Desert of Judah; vol. 113). P. 230–271.
- Mitchel V. A.* The Mariology of Saint John Damascene. Kirkwood (MO): Maryhurst Normal, 1930.
- Moffitt D. M.* Atonement and the Logic of Resurrection in the Epistle to the Hebrews. Leiden; Boston: Brill, 2011. (Supplements to Novum Testamentum; vol. 141).
- Muehlberger E.* Ambivalence About the Angelic Life: The Promise and Perils of an Early Christian Discourse of Asceticism // *JCS.* 2008. Vol. 16. No. 4. P. 447–478.
- Muehlberger E.* Angels in Late Ancient Christianity. Oxford: Oxford University Press, 2013.

- Nagel P.* Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums. Berlin: Akademie-Verlag, 1966. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur; Bd. 95).
- Nash R. H.* The Notion of Mediator in Alexandrian Judaism and the Epistle to the Hebrews // *Westminster Theological Journal*. 1977. № 1. Vol. 40. P. 89–115
- O’Laughlin M.* Closing the Gap Between Antony and Evagrius // *Origeniana Septima: Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts* / ed. W. A. Bienert, U. Kühneweg. Leuven: University Press; Peeters, 1999. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium; vol. 137). P. 345–354.
- O’Meara D. J.* Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity. Oxford: Clarendon Press, 2003.
- Orlov A. A.* The Enoch-Metatron Tradition. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005. (Texts and Studies in Ancient Judaism; vol. 107).
- Orlov A. A.* The Veneration Motif in the Temptation Narrative of the Gospel of Matthew: Lessons from the Enochic Tradition // *Enoch and the Synoptic Gospels* / ed. L. T. Stuckenbruck, G. Boccaccini. Atlanta (GA): SBL Press, 2016. P. 337–362.
- Orlov A. A.* The Glory of Invisible God: Two Powers in Heaven Traditions and Early Christology. London: T and T Clark, 2019. (Jewish and Christian Texts in Context and Related Studies; vol. 31).
- Pavlos P. G.* Theurgy in Dionysius the Areopagite // *Platonism and Christian Thought in Late Antiquity* / ed. L. F. Janby, E. K. Emilsson, T. T. Tollefsen. London: Routledge, 2019. P. 151–180.
- Peers G.* Subtle Bodies: Representing Angels in Byzantium. Berkeley; Los Angeles (CA): University of California Press, 2001.
- Perczel I.* Pseudo-Dionysius and the Platonic Theology // *Proclus et la Théologie Platonicienne. Actes du colloque international de Louvain (13–16 mai 1998) en l’honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink* / ed. A. P. Segonds, C. Steel. Leuven; Paris: University Press; Les Belles Lettres, 2000. (Ancient and Medieval Philosophy: De Wulf-Mansion Centre Series I, 26). P. 491–532.
- Perczel I.* God as Monad and Henad: Dionysius the Areopagite and the Peri Archon // *Origeniana Octava: Origen and the Alexandrian Tradition. Papers of the 8th International Origen Congress, Pisa, 27–31 August 2001* / ed. L. Perrone. Leuven: University Press; Peeters, 2003 (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium; vol. 164). P. 1193–1209.
- Perczel I.* Revisiting the Christian Platonism of Pseudo-Dionysius // *Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism. Studies in Honor of Alexander Golitzin* / ed. A. A. Orlov. Leiden: Brill, 2020. (Supplements to Vigiliae Christianae; 160). P. 267–307.
- Perl E. D.* Theophany. The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite (SUNY Series in Ancient Greek Philosophy). Albany (NY): State University of New York Press, 2007.
- Ployd A.* Participation and Polemics: Angels from Origen to Augustine // *Harvard Theological Review*. 2017. Vol. 110. No. 3. P. 421–439.
- Ramelli I. L. E.*, transl., introd., comm. *Evagrius’s Kephalaia Gnostika: A New Translation of the Unreformed Text from the Syriac*. Atlanta (GA): SBL Press, 2015. (Writings from the Greco-Roman World; vol. 38).

- Ricklefs N.* An Angelic Community. The Significance of Beliefs About Angels in the First Four Centuries of Christianity. Ph.D. Dissertation. Macquarie University. Sydney, 2002.
- Roques R.* L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys. Paris: Éditions du Cerf, 1983.
- Rösel M.* Die himmlische Welt der Septuaginta. Angelologische Akzentuierungen am Beispiel des Danielbuches. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; Bd. 361). P. 232–243.
- Rousse J.* Les anges et leur ministère selon Saint Grégoire de Nazianze // *Mélanges de Science Religieuse*. 1965. Vol. 22. P. 133–152.
- Shaw G.* Neoplatonic Theurgy and Dionysius the Areopagite // *J ECS*. 1999. Vol. 7. № 4. P. 573–599.
- Sheldon-Williams, I. P.* Henads and Angels: Proclus and the Pseudo-Dionysius // *Studia Patristica*. 1972. Vol. 9. P. 65–71.
- Shoemaker S. J.* Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption. Oxford: Oxford University Press, 2006. (Oxford Early Christian Studies).
- Shoemaker S. J.* The Ancient Dormition Apocrypha and the Origins of Marian Piety: Early Evidence of Marian Intercession from Late Ancient Palestine // *Presbeia Theothokou: The Intercessory Role of Mary across Times and Places in Byzantium (4th–9th Century)* / ed. L. M. Peltomaa, A. Külzer, P. Allen. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2015. (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse; Bd. 481, Veröffentlichungen zur Byzanzforschung; Bd. 39). P. 23–40.
- Steiger P. D.* The Image of God in the Commentary on Genesis of Didymus the Blind // *Studia Patristica*. 2006. Vol. 42. P. 243–247.
- Steyn G. J.* Addressing an Angelomorphic Christological Myth in Hebrews? // *HTS Theologies Studies / Theological Studies*. 2003. Vol. 59. № 45. P. 1107–1128.
- Steyn G. J.* Hebrews' Angelology in the Light of Early Jewish Apocalyptic Imagery // *Journal of Early Christian History*. 2011. Vol. 1. № 1. P. 143–164.
- Stuckenbruck L. T.* Angel Veneration and Christology. Tübingen: Mohr Siebeck, 1995. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; Bd. 2. Reihe 70).
- Thomas S. T.* «Taking Upon the Likeness of Angels»: Asceticism as the Angelical Life in Aphrahat's *Demonstrations* // *Orthodox Monasticism Past and Present* / ed. J. A. McGuckin. Piscataway (NJ): Gorgias Press, 2015. (Gorgias Eastern Christian Studies; vol. 22). P. 35–42.
- Tobon M.* Raising Body and Soul to the Order of the Nous: Anthropology and Contemplation in Evagrius // *Studia Patristica*. 2013. Vol. 57. P. 51–74.
- Tuschling R. M. M.* Angels and Orthodoxy. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007. (Studien und Texte zu Antike und Christentum; vol. 40).
- Vlad M.* Dionysius the Areopagite on Angels Self-Constitution versus Constituting Gifts // *Neoplatonic Demons and Angels* / ed. L. Brisson, S. O'Neill, A. Timotin. Leiden: Brill, 2018. (Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition; vol. 20). P. 269–290.
- Wagner-Wassen S.* Mary and Metatron. The Apocalyptic Aspects of the Dormition Narratives. Marguerite University, 2009. [Электронный ресурс]. URL: https://www.academia.edu/38529603/Mary_and_Metatron_The_Apocalyptic_Aspects_of_the_Dormition_Narratives (дата обращения 04. 10. 2020).

Youssef Y. N. The Homily on the Archangel Michael Attributed to Severus of Antioch — Revisited // *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte*. 2003. Vol. 42. P. 103–117.

Zecher J. L. The Angelic Life in Desert and Ladder: John Climacus's Re-Formulation of Ascetic Spirituality // *J ECS*. 2013. Vol. 21. No. 1. P. 111–136.

Doctrine of Angels in «The Exact Exposition of the Orthodox Faith» of St. John of Damascus

Vladimir A. Baranov

PhD in Philosophy

junior researcher at the Novosibirsk State University of Architecture, Design and Arts

38, Krasnyi Prospect, Novosibirsk 630099, Russia

baranovv@academ.org

For citation: Baranov, Vladimir A. "Doctrine of Angels in 'The Exact Exposition of the Orthodox Faith' of St. John of Damascus". *Theological Herald*, № 2 (41), 2021, pp. 133–163 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2021.41.2.007

Abstract. In the Holy Scripture, angels are described as immeasurably more perfect beings than humans, yet at the same time, in the Epistle to the Hebrews, humans are placed much higher than the «ministering spirits sent forth to minister for them who shall be heirs of salvation» (Heb. 1, 14). Very few Fathers have attempted to systematically discuss the ontological status and role of the heavenly powers. In the most famous treatise on angels, *On the Celestial Hierarchy*, Dionysius the Areopagite discusses angels in the Neoplatonic hierarchical paradigm used as a conceptual basis for the archaic doctrine of angels as intermediaries in the transmission of divine revelation, and for the most part underplaying the radical and paradoxical "collapse" of ontological hierarchies in the Incarnation and supreme role of human nature placed bodily at the right hand of the Father on the throne of glory in the hypostasis of the Son. An alternative doctrine of angels to that of Dionysius appears in a short chapter on angels in John of Damascus' *Exact Exposition of the Orthodox Faith*, which emphasizes the ontological status of angels equal to humans as a part of the created world. In other writings, John Damascene provides a convincing Christological solution to the dichotomy between the angelic exalted state and human limited state in the spirit of the Epistle to the Hebrews, offering two striking examples as a resolution: the Mother of God, immeasurably superior to all angelic powers, exalted more than cherubim and exalted above the seraphim, and participation in the Eucharist granted to people, but not to angels.

Keywords: angels, John of Damascus, Dionysius the Areopagite, Mother of God, definition of substance, image of God, circumscription, eschatology.

Acknowledgments

This study was supported by the Russian Foundation for Basic Research, Project No. 20-011-41004 "Treatise of John Philoponus 'On the Creation

of the world' in the context of the Middle Eastern Syrian-Palestinian and Byzantine Theological (Christological, anthropological, cosmological) Traditions". The author expresses his sincere gratitude to A. V. Simonov for his help in obtaining the literature.

References

- Alfeev I., Ermakova N. G., Prokhorov G. M. (eds.) (2000) *Vostochnye ottsy i uchiteli tserkvi V veka: Antologiya* [Eastern Fathers and Doctors of the Church of the Fifth Century: An Anthology]. Moscow: Publishing House of the Moscow Institute of Physics and Technology (in Russian).
- Arthur R. A. (2008) *Pseudo-Dionysius as Polemicist: The Development and Purpose of the Angelic Hierarchy in Sixth Century Syria*. Aldershot: Ashgate (Ashgate New Critical Thinking in Religion, Theology, and Biblical Studies).
- Barnard J. A. (2012) *The Mysticism of Hebrews: Exploring the Role of Jewish Apocalyptic Mysticism in the Epistle to the Hebrews*. Tübingen: Mohr Siebeck (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; 2.331).
- Bonnet J. (1993) *Les anges dans le judaïsme et le christianisme*. Roanne: J. Bonnet.
- Botha P. J. (1995–1996) "Fire Mingled with Spirit: St. Ephrem's Views on Angels and the Angelic Life of Christians". *The Harp*, vol. 8–9, pp. 95–104.
- Burghardt W. J. (1958) *The Image of God in Man According to Cyril of Alexandria*. Woodstock (MD): Catholic University of America Press (The Catholic University of America, Studies in Christian Antiquity; 14).
- Burghardt W. J. (2012) "The Image of God in Man: Alexandrian Orientations". *Proceedings of the Catholic Theological Society of America*, vol. 16, pp. 147–160.
- Casas G. (2018) "Ontology, Henadology, Angelology: The Neoplatonic Roots of Angelic Hierarchy", in L. Brisson, S. O'Neill, A. Timotin (eds.) *Neoplatonic Demons and Angels*. Leiden: Brill (Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition; 20), pp. 231–268.
- Chevalier C. M. B. (1936) *La Mariologie de saint Jean Damascène*. Rome: Institutum orientalium studiorum (OCA; 109).
- Chouliaras A. (2019) "The Superiority of Humans over the Angels Due to Participation in the Eucharist: Is St. Gregory Palamas Based on St John Damascene?". *Sobornost Incorporating Eastern Churches Review*, vol. 40, no. 2, pp. 31–42.
- Constas M. (2017) "Maximos the Confessor, Dionysios the Areopagite, and the Transformation of Christian Neoplatonism". *Analoga. The Pemptousia Journal for Theological Studies*, vol. 2, no. 1, pp. 1–12.
- Daniélou J. (1952/1990) *Les anges et leur mission*. Paris: Éditions de Chèvotogne, Desclée De Brouwer (Collection Irénikon; n. s. 5).
- Dürr O. (2009) *Der Engel Mächte: Systematisch-theologische Untersuchung: Angelologie*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.

- Fossum J. E. (1985) *The Name of God and the Angel of the Lord. Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism*. Tübingen: Mohr Siebeck (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; 36).
- Fossum J. E. (1995) *The Image of the Invisible God. Essays on the Influence of Jewish Mysticism on Early Christology*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht (Novum Testamentum et Orbis Antiquus; 30).
- Frank K. S. (1964) *Angelikos bios. Begriffsanalytische und Begriffsgeschichtliche Untersuchung zum «Engelgleichen Leben» im frühen Mönchtum*. Münster in Westfalen: Aschendorff (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens; 26).
- Gäbel G. (2007) “Rivals in Heaven: Angels in the Epistle to the Hebrews”, in F. V. Reiterer, T. Nicklas, K. Schöpflin (eds.) *Angels: The Concept of Celestial Beings*. Berlin: De Gruyter.
- Garcia-Huidobro T., (2020) “Adamicheskaya identichnost’ i videnie Boga: ot padeniya k Iskupleniyu” [“Adam’s Identity and Vision of God: From the Fall to Redemption”] in T. Garcia-Huidobro, A. A. Orlov (eds.) *Traditsii preobrazhayushchego videniya v iudaizme i khristianstve. (Judeiskie korni khristianskoj mistiki) [Transformational Vision in Judaism and (Jewish roots of Christian Mysticism)]*. Moscow: Institute of St. Thomas, pp. 56–59 (in Russian).
- Gersh S. E. (1978) *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*. Leiden: Brill (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie; 8).
- Gieschen C. A. (1998) *Angelomorphic Christology: Antecedents and Early Evidence*. Leiden; Boston; Köln: Brill (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums; 42).
- Gleason R. G. (2007) “Angels and the Eschatology of Heb 1–2”, in F. V. Reiterer, T. Nicklas, K. Schöpflin (eds.) *Angels. The Concept of Celestial Beings — Origins, Development and Reception*. Berlin; New York: De Gruyter, pp. 357–376.
- Golitzin A., Bucur B. G. (2014) *Mystagogy: A Monastic Reading of Dionysius Areopagita*. Collegeville (MN): Liturgical Press (Cistercian Studies; 250).
- Granat Y. (2015) “No Angels Before the World? A Preexistence Tradition and Its Transformations from Second Temple Literature to Early Piyyut”, in M. Kister, H. I. Newman, M. Segal, R. A. Clements (eds.) *Tradition, Transmission, and Transformation from Second Temple Literature Through Judaism and Christianity in Late Antiquity*. Leiden; Boston: Brill (Studies on the Texts of the Desert of Judah; 113), pp. 69–92.
- Hannah D. D. (1999) *Michael and Christ: Michael Tradition and Angel Christology in Early Christianity*. Tübingen: Mohr Siebeck (Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament; 2.109).
- Hathaway R. F. (1969) *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius: A Study in the Form and Meaning of the Pseudo-Dionysian Writings*. The Hague: M. Nijhoff.
- Heil G., Ritter A. M. (eds.) (1991) *Corpus Dionysiacum II*. Berlin; New York: De Gruyter (PTS; 36).
- Hoffmann M. (2005) *The Destroyer and the Lamb. The Relationship Between Angelomorphic and Lamb Christology in the Book of Revelation*. Tübingen: Mohr Siebeck (Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament; 2.203).

- Hundley M. B. (2016) "Of God and Angels: Divine Messengers in Genesis and Exodus in their Ancient Near Eastern Context". *The Journal of Theological Studies*, NS, vol. 67, no. 1, pp. 1–22.
- Hurst. L. D. (1990) *The Epistle to the Hebrews: Its Background of Thought*. Cambridge: Cambridge University Press (Society for New Testament Studies Monograph; 65).
- Jevtić A. (2001) "Uchenie o Presvyatoi Bogoroditse u svyatogo Ioanna Damaskina" ["Doctrine of the Most Holy Mother of God in St. John of Damascus"] in V. Leonov (ed.) *Vsesvyataya. Pravoslavnoe dogmaticheskoe uchenie o pochitanii Bozhiei Materi: Sbornik rabot [The Most Holy Mother of God. Orthodox Dogmatic Teaching on Venerating the Mother of God. Collection of Studies]* Moscow: Palomnik, pp. 173–210 (in Russian).
- Kappes C. (2020) "The Angel of Great Counsel and Angel-Redeemer. Reception of the Angelomorphic Christ", in M. Lüstraeten, B. Butcher, S. Hawkes-Teeples (eds.) *Let Us Be Attentive! Proceedings of the Seventh International Congress of the Society of Oriental Liturgy, Prešov (Slovakia), 9–14 July 2018*, vol. 1. Münster: Aschendorff Verlag, pp. 99–134.
- Kister M. (2015) "Hellenistic Jewish Writers and Palestinian Traditions: Early and Late", in M. Kister, H. I. Newman, M. Segal, R. A. Clements (eds.) *Tradition, Transmission, and Transformation from Second Temple Literature Through Judaism and Christianity in Late Antiquity*. Leiden: Brill (Studies on the Texts of the Desert of Judah; 113), pp. 150–178.
- Köckert M. (2007) "Divine Messengers and Mysterious Men in the Patriarchal Narratives of the Book of Genesis", in F. V. Reiterer, T. Nicklas, K. Schöpflin (eds.) *Angels. The Concept of Celestial Beings — Origins, Development and Reception*. Berlin; New York: De Gruyter, pp. 51–78.
- Kotter B. (ed.) (1969) *Die Schriften des Johannes von Damaskos I*. Berlin: De Gruyter (PTS; 7).
- Kotter B. (ed.) (1973) *Die Schriften des Johannes von Damaskos II*. Berlin; New York: De Gruyter (PTS; 12).
- Kotter B. (ed.) (1975) *Die Schriften des Johannes von Damaskos III*. Berlin; New York: De Gruyter (PTS; 17).
- Kotter B. (ed.) (1981) *Die Schriften des Johannes von Damaskos IV*. Berlin, New York: De Gruyter (PTS; 22).
- Kotter B. (ed.) (1988) *Die Schriften des Johannes von Damaskos V*. Berlin, New York: De Gruyter (PTS; 29).
- Kozlov M. (1997) "Uchenie sv. Ioanna Damaskina o Presvyatoi Bogoroditse po ego slovam na Bogorodichnye prazdniki" ["St. John of Damascus' Doctrine of the Most Holy Mother of God According to his Homilies on the Feasts of the Mother of God"] in *Tvoreniya prepodobnogo Ioanna Damaskina. Khristologicheskie i polemicheskie traktaty. Slova na Bogorodichnye prazdniki [Writings of St. John of Damascus. Christological and Polemical Treatises. Homilies on the Feasts of the Mother of God]*. Moscow: Martis (Svyatootecheskoe nasledie), pp. 228–248 (in Russian).
- Larionov A. V. (2015) "Ierarkhichnost' angel'skogo mira i ee eskhatologicheskaya svyaz' s chelovekom v svyatootecheskoj literature" ["Hierarchical Nature of the Angelic World and its Eschatological Connection with man in Patristic Literature"]. *Theological Herald*, no. 18–19, pp. 43–67 (in Russian).
- Leys R. (1951) *L'Image de Dieu chez Grégoire de Nysse*. Brussels; Paris: Desclée De Brouwer.

- Louth A. (2011) "John of Damascus on the Mother of God as a Link Between Humanity and God", in L. Brubaker, M. B. Cunningham (eds.) *The Cult of the Mother of God in Byzantium: Texts and Images*. Farnham; Burlington (VT): Ashgate, pp. 153–161.
- Mackie S. D. (2009) "Seeing God in Philo of Alexandria: The Logos, the Powers, or the Existing One?". *The Studia Philonica Annual*, vol. 21, pp. 25–47.
- Mason E. E. (2008) «*You Are a Priest Forever*». *Second Temple Jewish Messianism and the Priestly Christology of the Epistle to the Hebrews*. Leiden; Boston: Brill (Studies on the Texts of the Desert of Judah; 74).
- McCruden K. B. (2013) *A Body You Have Prepared for Me: The Spirituality of the Letter to the Hebrews*. Collegeville (MN): Liturgical Press.
- Meany J. (1954) *The Image of God in Man According to the Doctrine of Saint John Damascene*. Manila: San Jose Seminary.
- Minov S. (2015) "Satan's Refusal to Worship Adam: A Jewish Motif and Its Reception in Syriac Christian Tradition", in M. Kister, H. I. Newman, M. Segal, R. A. Clements (eds.) *Tradition, Transmission, and Transformation from Second Temple Literature Through Judaism and Christianity in Late Antiquity*. Leiden: Brill (Studies on the Texts of the Desert of Judah; 113), pp. 230–271.
- Mitchel V. A. (1930) *The Mariology of Saint John Damascene*. Kirkwood (MO): Maryhurst Normal.
- Moffitt D. M. (2011) *Atonement and the Logic of Resurrection in the Epistle to the Hebrews*. Leiden; Boston: Brill (Supplements to Novum Testamentum; 141).
- Moreschini C. (ed.) (1990) *Grégoire de Nazianze. Discours 38–41*. Paris: Édition du Cerf (SC; 358).
- Muehlberger E. (2008) "Ambivalence about the Angelic Life: The Promise and Perils of an Early Christian Discourse of Asceticism". *Journal of Early Christian Studies*, vol. 16, no. 4, pp. 447–478.
- Muehlberger E. (2013) *Angels in Late Ancient Christianity*. Oxford: Oxford University Press.
- Nagel P. (1966) *Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums*. Berlin: Akademie-Verlag (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur; 95).
- Nash R. H. (1977) "The Notion of Mediator in Alexandrian Judaism and the Epistle to the Hebrews". *Westminster Theological Journal*, vol. 40, no 1, pp. 89–115
- O'Laughlin M. (1999) "Closing the Gap Between Antony and Evagrius", in W. A. Bienert, U. Kühneweg (eds.) *Origeniana Septima: Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*. Leuven: University Press; Peeters (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium; 137), pp. 345–354.
- O'Meara D. J. (2003) *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press.
- Orlov A. A. (2005) *The Enoch-Metatron Tradition*. Tübingen: Mohr Siebeck (Texts and Studies in Ancient Judaism; 107).
- Orlov A. A. (2016) "The Veneration Motif in the Temptation Narrative of the Gospel of Matthew: Lessons from the Enochic Tradition", in L. T. Stuckenbruck, G. Boccaccini (eds.) *Enoch and the Synoptic Gospels*. Atlanta (GA): SBL Press, pp. 337–362.

- Orlov A. A. (2019) *The Glory of Invisible God: Two Powers in Heaven Traditions and Early Christology*. London: T and T Clark (Jewish and Christian Texts in Context and Related Studies; 31).
- Parmentier M. (1985) "Evagrius of Pontus' 'Letter to Melania' I". *Bijdragen: International Journal for Philosophy and Theology*, vol. 46, no. 1, pp. 2–38.
- Pavlos P. G. (2019) "Theurgy in Dionysius the Areopagite", in L. F. Janby, E. K. Emilsson, T. T. Tollefsen (eds.) *Platonism and Christian Thought in Late Antiquity*. London: Routledge, pp. 151–180.
- Peers G. (2001) *Subtle Bodies: Representing Angels in Byzantium*. Berkeley; Los Angeles (CA): University of California Press.
- Perzel I. (2000) "Pseudo-Dionysius and the Platonic Theology", in A. P. Segonds, C. Steel (eds.) *Proclus et la Théologie Platonicienne. Actes du colloque international de Louvain (13–16 mai 1998) en l'honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink*. Leuven; Paris: University Press; Les Belles Lettres (Ancient and Medieval Philosophy: De Wulf-Mansion Centre Series; I, 26), pp. 491–532.
- Perzel I. (2003) "God as Monad and Henad: Dionysius the Areopagite and the Peri Archon", in L. Perrone (ed.) *Origeniana Octava: Origen and the Alexandrian Tradition. Papers of the 8th International Origen Congress, Pisa, 27–31 August 2001*. Leuven: University Press; Peeters (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium; 164), pp. 1193–1209.
- Perzel I. (2020) "Revisiting the Christian Platonism of Pseudo-Dionysius", in A. A. Orlov (ed.) *Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism. Studies in Honor of Alexander Golitzin*. Leiden: Brill (Supplements to Vigiliae Christianae; 160), pp. 267–307.
- Perl E. D. (2007) *Theophany. The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*. Albany (NY): State University of New York Press (SUNY Series in Ancient Greek Philosophy).
- Ployd A. (2017) "Participation and Polemics: Angels from Origen to Augustine". *Harvard Theological Review*, vol. 110, no. 3, pp. 421–439.
- Ramelli I. L. E. (ed.) (2015) *Evagrius's Kephalaia Gnostika: A New Translation of the Unreformed Text from the Syriac*. Atlanta (GA): SBL Press (Writings from the Greco-Roman World; 38).
- Ricklefs N. (2002) *An Angelic Community. The Significance of Beliefs about Angels in the First Four Centuries of Christianity*. Ph.D. Dissertation. Macquarie University. Sydney.
- Roques R. (1983) *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*. Paris: Éditions du Cerf.
- Rösel M. (2016) *Die himmlische Welt der Septuaginta. Angelologische Akzentuierungen am Beispiel des Danielbuches*. Tübingen: Mohr Siebeck (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; 361), pp. 232–243.
- Rousse J. (1965) "Les anges et leur ministère selon Saint Grégoire de Nazianze". *Mélanges de Science Religieuse*, vol. 22, pp. 133–152.
- Sesböve B., Durand de G.-M., Doutreleau L. (eds.) (1983) *Basile de Césarée. Contre Eunome, suivi de Eunome Apologie*, vol. 2. Paris: Édition du Cerf (SC; 305).
- Shaw G. (1999) "Neoplatonic Theurgy and Dionysius the Areopagite". *Journal of Early Christian Studies*, vol. 7, no. 4, pp. 573–599.
- Sheldon-Williams I. P. (1972) "Henads and Angels: Proclus and the Pseudo-Dionysius". *Studia Patristica*, vol. 9, pp. 65–71.

- Shoemaker S. J. (2006) *Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption*. Oxford: Oxford University Press (Oxford Early Christian Studies).
- Shoemaker S. J. (2015) "The Ancient Dormition Apocrypha and the Origins of Marian Piety: Early Evidence of Marian Intercession from Late Ancient Palestine", in L. M. Peltomaa, A. Külzer, P. Allen (eds.) *Presbeia Theothokou: The Intercessory Role of Mary Across Times and Places in Byzantium (4th–9th Century)*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse; 481, Veröffentlichungen zur Byzanzforschung; 39). P. 23–40.
- Steiger P. D. (2006) "The Image of God in the Commentary on Genesis of Didymus the Blind". *Studia Patristica*, vol. 42, pp. 243–247.
- Steyn G. J. (2003) "Addressing an Angelomorphic Christological Myth in Hebrews?". *HTS Theologiese Studies / Theological Studies*, vol. 59, no. 45, pp. 1107–1128.
- Steyn G. J. (2011) "Hebrews' Angelology in the Light of Early Jewish Apocalyptic Imagery". *Journal of Early Christian History*, vol. 1, no. 1, pp. 143–164.
- Stuckenbruck L. T. (1995) *Angel Veneration and Christology*. Tübingen: Mohr Siebeck, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; 2.70).
- Suchla B. R. (ed.) (1990) *Corpus Dionysiacum I*. Berlin, New York: De Gruyter (PTS; 33).
- Syrtsova E. N. (2018) "Apokalipsis Bogoroditsy i vopros o miloserdnoj eskhatologii vo II–V vv." ["Apocalypsis of the Mother of God and the Topic of Merciful Eschatology in the II–V Centuries"]. *Esse: Studies in Philosophy and Theology*, no. 3 (2), pp. 358–386 (in Russian).
- Thomas S. T. (2015) "Taking Upon the Likeness of Angels': Asceticism as the Angelical Life in Aphrahat's Demonstrations", in J. A. McGuckin (ed.) *Orthodox Monasticism Past and Present*. Piscataway (NJ): Gorgias Press (Gorgias Eastern Christian Studies; 22), pp. 35–42.
- Tobon M. (2013) "Raising Body and Soul to the Order of the Nous: Anthropology and Contemplation in Evagrius". *Studia Patristica*, vol. 57, pp. 51–74.
- Turovtsev T. A. (2015) *Vvedenie v dogmaticheskoe uchenie ob angelakh [Introduction to the Dogmatic Doctrine of Angels]*. St. Petersburg: Tserkov' i kul'tura (in Russian).
- Tuschling R. M. M. (2007) *Angels and Orthodoxy*. Tübingen: Mohr Siebeck (Studien und Texte zu Antike und Christentum; 40).
- Vlad M. (2018) "Dionysius the Areopagite on Angels Self-Constitution Versus Constituting Gifts", in L. Brisson, S. O'Neill, A. Timotin (eds.) *Neoplatonic Demons and Angels*. Leiden: Brill (Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition; 20), pp. 269–290.
- Wagner-Wassen S. (2009) *Mary and Metatron. The Apocalyptic Aspects of the Dormition Narratives*. Marquette University, available at: https://www.academia.edu/38529603/Mary_and_Metatron_The_Apocalyptic_Aspects_of_the_Dormition_Narratives (date of access 04. 10. 2020).
- Youssef Y. N. (2003) "The Homily on the Archangel Michael Attributed to Severus of Antioch – Revisited". *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte*, vol. 42, pp. 103–117.
- Zecher J. L. (2013) "The Angelic Life in Desert and Ladder: John Climacus's Re-Formulation of Ascetic Spirituality". *Journal of Early Christian Studies*, vol. 21, no. 1, pp. 111–136.

РАСПРОСТРАНЕНИЕ ПЕРВОГО СОБРАНИЯ СВ. ИСААКА СИРИНА ЗА ПРЕДЕЛАМИ ЦЕРКВИ ВОСТОКА

ЧАСТЬ II: ИНТЕРПОЛЯЦИЯ ИМЁН*

Алексей Дмитриевич Макаров

магистр востоковедения
соискатель учёной степени кандидата теологии ОЦАД
им. свв. Кирилла и Мефодия
115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1
almakarov7@gmail.com

Для цитирования: Макаров А. Д. Распространение Первого собрания св. Исаака Сирина за пределами Церкви Востока. Часть II: интерполяция имён // Богословский вестник. 2021. № 2 (41). С. 164–207. DOI: 10.31802/GB.2021.41.2.008

Аннотация

УДК 27-29 (27-36) (271) (930)

Настоящая публикация является второй частью исследования, посвященного проблеме заимствования Первого собрания сочинений известного аскетического писателя Церкви Востока Исаака, епископа Ниневийского, христианами других конфессий. В данной части представлены результаты текстологического анализа разночтений имён авторитетных

- * Продолжение. См.: Макаров А. Д. Распространение Первого собрания св. Исаака Сирина за пределами Церкви Востока: Часть I: История изучения вопроса // БВ. 2020. № 38. С. 144–159. Исследование в трех частях подготовлено в рамках работы над кандидатской диссертацией по теме «Вероучительная идентичность св. Исаака Сирина и адаптация его сочинений за пределами Церкви Востока» в Общецерковной аспирантуре и докторантуре имени свв. Кирилла и Мефодия. Автор выражает глубокую признательность Г. М. Кесселю и свящ. С. Киму, выступившим рецензентами настоящей работы, а также А. Г. Сиротину, О. В. Ольмезовой, А. В. Тамразову, Д. И. Макарову, Д. В. Смирнову, А. В. Лаврентьеву, В. В. Мицуку за консультирование по вопросам, связанным с исследованием. Автор настоящего исследования выражает отдельную благодарность П. Пашкову и А. Грюнерт за помощь в переводе цитат с греческого и французского языков.

духовных писателей, цитируемых св. Исааком. Анализ был осуществлен по доступным автору сирийским манускриптам восточносирийского, западносирийского и сиро-халкидонского происхождения, которые в изначальном виде содержали полный текст Первого собрания св. Исаака Сирина, а также по греческому переводу и нескольким арабским рукописям. Задача исследования — восстановить историю филиации текста Первого собрания при пересечении конфессиональных границ. По результатам исследования удалось зафиксировать модификации текста во всех случаях употребления св. Исааком имён, авторитетных для восточносирийской церковной традиции авторов: Диодора Тарсийского, Феодора Мопсуестийского и Евагрия Понтийского. При пересечении конфессиональных границ эти имена или относящиеся к ним эпитеты были заменены или пропущены с целью очищения исходного текста от нежелательных для переписчиков других конфессий элементов. При этом аутентичное чтение всегда засвидетельствовано списками восточносирийской редакции. В заключение автор исследования предлагает новую классификацию сирийских манускриптов, разделив их на четыре группы в зависимости от их происхождения и содержащихся в них чтений имён. В процессе исследования была установлена неизвестная доселе церковно-конфессиональная принадлежность нескольких манускриптов. Впервые удалось прояснить причины ряда текстуальных разночтений в восточносирийских списках, подвергшихся интерполяции со стороны сиро-ортодоксальных читателей.

Ключевые слова: Исаак Сирин, Исаак Ниневийский, Диодор Тарсийский, Феодор Мопсуестийский, Евагрий Понтийский, Церковь Востока, сирология, текстология.

Предупреждение к текстологическому анализу

Процесс конфессиональной адаптации Первого собрания св. Исаака Сирина затронул как состав корпуса и порядок расположения трактатов, так и богословски значимые места. В рамках этой части исследования я остановлюсь на разночтениях в интерполяциях имен, а также некоторых цитат. В следующей же части я планирую осветить некоторые текстологические разночтения в богословски значимых местах.

При заимствовании аскетических сочинений авторов той или иной конфессии редакторская правка упоминаемых имён святых является наиболее действенным и простым методом превращения гетеродоксального автора в приемлемого с догматической точки зрения аскетического писателя. При пересечении церковных границ аскетические сочинения в первую очередь теряют своих святых и богословские положения, служащие маркером вероучительной идентичности автора. Приведенные ниже данные показывают, что правка совершалась переписчиками сознательно, дабы устранить неприемлемые для их традиции имена и привести текст в соответствие с вероучительным контекстом своей общины. Кроме того, настоящее исследование позволяет лучше прояснить историю распространения рукописного текста Первого собрания св. Исаака Сирина.

В ходе исследования были использованы древнейшие рукописные копии восточносирийского¹, сиро-халкидонского² и западносирийского³ происхождения, в изначальном виде содержавшие полный текст Первого собрания; также были изучены греческий и арабские переводы.

Список использованных манускриптов:

- манускрипты⁴ восточносирийского происхождения:
 - 1) *Vat. sir. 367* (датируемый VIII в., ранее оставался в стороне от интересов исследователей из-за плохой сохранности),

1 В trad. историографии – «несторианского».
 2 В trad. историографии – «мелькитского».
 3 В trad. историографии – «яковитского», однако из-за некорректности использования этого термина мы будем употреблять термин «сиро-ортодоксальный».
 4 Данные о происхождении, датировке манускриптов и пр. информацию с необходимыми ссылками см.: Кессель Г. М. Рукописная традиция первого тома сирийского корпуса Исаака Ниневийского // Муравьев А. В. Мар Исхак Ниневийский. Книга о восхождении инока. М., 2016. С. 56–78.

- 2) *British Library* (далее *BL*) *Add. 14633* (XI–XII вв.),
 - 3) *BL Add. 14632* (X в.),
 - 4) *Paris syr. 359* (1235) = *Mardin/Scher 46*,
 - 5) *Jerusalem, St. Mark's Monastery 181* (1560/1)⁵.
- 6) Манускрипт *Berlin or. oct. 1258* (1 декабря 1898 г.) восточно-сирийского происхождения содержит сложную смешанную редакцию текста, в которой тем не менее доминируют признаки восточной редакции;
- сиро-халкидонского происхождения:
 - 1) *Sinai syr. 24* (VIII–IX вв.),
 - и 2) *Vat. sir. 125* (X в.);
 - западносирийского происхождения:
 - 1) *Vat. sir. 124* (XIV–XV вв.),
 - 2) *Vat. sir. 562* (1487).
- 3) Манускрипт *Berlin or. quart 1159* (1 мая 1898 г.) был переписан восточносирийским почерком по заказу Беджана с рукописи западной редакции, поэтому помещён среди сиро-ортодоксальных манускриптов.

Греческий перевод даётся по критическому изданию М. Пирара⁶.

Арабский перевод приводится с использованием рукописи *Deir al-Suryan, MS Arabic 153* (XIII в.) по изданию, подготовленному насельниками монастыря Деир Аль-Суриан⁷. Ссылка на нужное место арабского издания дается в формате: номер тома, номер слова, номер страницы. Дополнительно нами были использованы рукописи: *Vat. sir. 198* (1501), с которой работали И. Ассемани⁸ и С. Кьяла⁹; и *Jerusalem, St. Mark's Monastery 182* (26 июля 1516 г.), а также *Vat. ar. 563* (XIII в.) и *Strasbourg 4226*.

- 5 Подробнее о манускрипте и его зависимости от *Mardin/Scher 46* см.: *Kessel G. A Little-known Manuscript of the First Part of Isaac of Nineveh in Jerusalem // Христианский Восток. № 9 (15) (в печати).*
- 6 *Ἀββᾶ Ἰσαὰκ Σύρον Ἄβουι Ἀσκητικοί. Κριτικὴ ἔκδοσις Μ. Pirard. Ἄγιον Ὅρος, 2012.*
- 7 *مار إسحق السرياني، أسقف نينوى. ميامر \ إصدار دير السريان ١٩٦٠. أربعة أجزاء*
См.: *Assemanus J. S. Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana. Roma, 1719. T. 1. P. 444–463.*
- 9 См.: *Кьяла С. Арабский перевод творений св. Исаака Сирина: канал трансляции сирийской христианской литературы // Преподобный Исаак Сирин и его духовное наследие. М., 2014. С. 92–95.*

Нумерация трактатов в статье приводится по изданию П. Беджана¹⁰, оно же использовано как базисное из-за отсутствия другого – более качественно изданного – сирийского текста Первого собрания. Ссылка на нужное место изданий Беджана (Bedjan) и Пирара (Pirard) дается в формате: номер слова, номер страницы, номер строки.

Использованные сокращения манускриптов:

- V1** – *Vat. sir. 367*;
- V2** – *Vat. sir. 125*;
- V3** – *Vat. sir. 124*;
- V4** – *Vat. sir. 562*;
- V5** – *Vat. sir. 198*;
- V6** – *Vat. ar. 563*;
- L1** – *BL Add. 14633*;
- L2** – *BL Add. 14632*;
- P** – *Paris syr. 359* = Mardin/Scher 46;
- S** – *Sinai. syr. 24*;
- B1** – *Berlin or. oct. 1258*;
- B2** – *Berlin or. quart 1159*;
- J1** – *Jerusalem, St. Mark's Monastery 181*;
- J2** – *Jerusalem, St. Mark's Monastery 182*;
- AR** – *Deir al-Suryan, MS Arabic 153*.

10 *Mar Isaacus Ninivita. De perfectione religiosa* / ed. P. Bedjan. Parisiis; Lipsiæ, 1909.

I. Разночтения в именах духовных авторов, цитируемых св. Исааком

Феодор Мопсуестийский

Феодор для св. Исаака не просто значимая личность в области богословия и экзегетики, но главный и наиболее почитаемый учитель. Так, Исаак унаследовал от него учение о двух катастазах¹¹, всеобщем спасении; мире, творении – как школе жизни; сотворении Адама изначально смертным. Всецелая богословско-экзегетическая зависимость св. Исаака от Феодора служит подтверждением высочайшего авторитета этого автора для аскетической и богословской традиции Церкви Востока¹². В трех собраниях своих трудов св. Исаак цитирует Феодора более 45 раз.

Востоносирийская рукописная традиция Первого собрания включает в себя десять цитат из трудов Феодора Мопсуестийского, при этом он семь раз именуется «Блаженным толкователем»¹³, два раза просто «Толкователем»¹⁴ и лишь один раз по имени – «светоч Вселенной – блаженный епископ Феодор»¹⁵. Перечисляя его сочинения, св. Исаак дважды называет толкование на Книгу Бытия¹⁶ (ܕܘܠܝܢ ܕܥܘܠܡܐ), известное ему

11 От др.-греч. *κατάστασις* – «состояние».

12 О влиянии Феодора на св. Исаака см.: *Chiala S.* Dall'ascesi eremitica alla misericordia infinita: ricerche su Isacco di Ninive e la sua Fortuna. Firenze, 2002. P. 92–101; *Kavvadas N.* On the Relations Between the Eschatological Doctrine of Isaac of Nineveh and Theodore of Mopsuestia // *Studia Patristica*. 2010. Vol. 45. P. 245–250; *Kavvadas N.* Some Observations on the Theological Anthropology of Isaac of Nineveh and Its Sources // *Scrinium*. 2008. Vol. 4. P. 147–157; *Bettiolo P.* Isacco di Ninive. Discorsi spirituali: Capitoli sulla conoscenza, Preghiere, Contemplazione sull'argomento della gehenna, Altri opuscoli. Magnano, 1990. P. 35–39.

13 *Bedjan* 9,113₅, P,42^r, J1,76^v, L1,32^r, L2,32^r; *Bedjan* 19,156₂₁, L1,44^r, M,57^r, J1,104^v, B1,285^v; *Bedjan* 19,160₂, L1,45^v, P,58^r, J1,106^v, B1,286^v; *Bedjan* 22,168₁₆, L1,47^r, P,61^r, B1,83^v, J1,112^v; *Bedjan* 44,319₂₀, L1,88^r, L2,70^r, P,124^v, J1,215^r; *Bedjan* 50,358₆, L1,98^v, L2,81^r, P,138^r, B1,177^r, J1,241^v; *Bedjan* 59,418₁₁, V1,6^v, L2,100^r, P,157^r, B1,207^r.

14 L1,32^r, L2,32^v, в издании Беджана и двух востоносирийских манускриптах в этом месте стоит «Блаженный толкователь»: *Bedjan* 9,114₃, P,42^r, J1,77^r; *Bedjan* 50,352₂₂, L1,97^r, L2,79^v, P,136^r, B1,174^v, J1,238^r.

15 *Bedjan* 19,155₁₇₋₁₈, L1,43^v, P,56^v, J1,104^r, B1,284^v.

16 *Theodorus Mopsuestenus.* Fragmenta in Genesim (CPG 3827). Издание греческих фрагментов: *Petit F.* La Chaîne sur la Genèse, 4 vols. // *Traditio Exegetica Graeca*, 1–4. Leuven, 1991–1996; сирийских: *Theodori Mopsuesteni* Fragmenta Syriaca / ed. E. Sachau. Lipsiae; Paris, 1869; *Tonneau O. P.* Théodore de Mopsueste. Interprétation (du livre) de la Genèse // *Le Muséon*. 1953. Vol. 66. P. 45–64; *Jansma T.* Théodore de Mopsueste. Interprétation du livre de la Genèse // *Le Muséon*. 1962. Vol. 75. P. 63–92. Сп.: *Devreesse R.* Essai sur Théodore de Mopsueste. Città del Vaticano, 1948.

<p>Ибо у святых отцов было в обычае называть молитвой все добродетельные движения и всякое духовное делание. И не только они [выражали такую точку зрения. – А. М.], но Блаженный толкователь даже считал добрые дела молитвой**.</p>	<p>Ибо у святых отцов было в обычае всем добродетельным движениям и всякому духовному деланию давать именование молитвы. И не только они [выражали такую точку зрения. – А. М.], но и всякий просвещенный ведением даже считал добрые дела молитвой.</p>	<p>Ибо у святых отцов было в обычае всем добродетельным движениям и духовным деланиям давать именование молитвы***. И не только они, но и все, кто просвещен ведением, обыкновенно считают добрые дела очень близкими молитве****.</p>	<p>Он [Господь Иисус. – А. М.] употребил эти короткие слова [молитвы «Отче наш». – А. М.], чтобы сказать, что молитва – это не столько слова, сколько любовь и прилежание в [исполнении] долга.</p>
<p>(2) <i>Bedjan</i> 50,358₅; L1,98^v; L2,81^r; P,138^r; B1,177^r; J1,241^v:</p>	<p>S,^ε†; V2,80^v; V3,200^r; V4,107^r; B2,214:</p>	<p>41,592₄₀₃₋₄₀₅: «ὅπερ ἔχει ὁ Θεὸς ἐξ αἰεὶ καὶ ἐξ ἀρχῆς ἕως τέλους ἔχει αὐτό», καθάπερ ὁ μακάριος Κύριλλος εἶπεν ἐν τῇ Ἑρμηνείᾳ τῆς Γενέσεως. «Φοβοῦ φησὶν ἐκ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ, καὶ οὐχὶ ἐκ τοῦ ὀνόματος τοῦ σκληροῦ τοῦ τεθέντος ἐπ' αὐτόν.</p>	<p><i>Толкование на Книгу Бытия:</i></p>
<p>ⲟⲗ ⲁⲓⲛⲁⲓ ⲛⲁⲗⲁⲃⲏⲥ ⲛⲁⲗⲁⲃⲏⲥ ⲛⲁⲗⲁⲃⲏⲥ ⲁⲓⲛⲁⲓ ⲛⲁⲗⲁⲃⲏⲥ ⲁⲓⲛⲁⲓ ⲛⲁⲗⲁⲃⲏⲥ ⲁⲓⲛⲁⲓ ⲛⲁⲗⲁⲃⲏⲥ ⲁⲓⲛⲁⲓ ⲛⲁⲗⲁⲃⲏⲥ ⲁⲓⲛⲁⲓ ⲛⲁⲗⲁⲃⲏⲥ ⲁⲓⲛⲁⲓ ⲛⲁⲗⲁⲃⲏⲥ ⲁⲓⲛⲁⲓ ⲛⲁⲗⲁⲃⲏⲥ ⲁⲓⲛⲁⲓ ⲛⲁⲗⲁⲃⲏⲥ</p>	<p>ⲟⲗ ⲁⲓⲛⲁⲓ ⲛⲁⲗⲁⲃⲏⲥ ⲁⲓⲛⲁⲓ ⲛⲁⲗⲁⲃⲏⲥ ⲁⲓⲛⲁⲓ ⲛⲁⲗⲁⲃⲏⲥ ⲁⲓⲛⲁⲓ ⲛⲁⲗⲁⲃⲏⲥ ⲁⲓⲛⲁⲓ ⲛⲁⲗⲁⲃⲏⲥ ⲁⲓⲛⲁⲓ ⲛⲁⲗⲁⲃⲏⲥ ⲁⲓⲛⲁⲓ ⲛⲁⲗⲁⲃⲏⲥ ⲁⲓⲛⲁⲓ ⲛⲁⲗⲁⲃⲏⲥ ⲁⲓⲛⲁⲓ ⲛⲁⲗⲁⲃⲏⲥ ⲁⲓⲛⲁⲓ ⲛⲁⲗⲁⲃⲏⲥ</p>	<p>ⲟⲗ ⲁⲓⲛⲁⲓ ⲛⲁⲗⲁⲃⲏⲥ ⲁⲓⲛⲁⲓ ⲛⲁⲗⲁⲃⲏⲥ ⲁⲓⲛⲁⲓ ⲛⲁⲗⲁⲃⲏⲥ ⲁⲓⲛⲁⲓ ⲛⲁⲗⲁⲃⲏⲥ ⲁⲓⲛⲁⲓ ⲛⲁⲗⲁⲃⲏⲥ ⲁⲓⲛⲁⲓ ⲛⲁⲗⲁⲃⲏⲥ ⲁⲓⲛⲁⲓ ⲛⲁⲗⲁⲃⲏⲥ ⲁⲓⲛⲁⲓ ⲛⲁⲗⲁⲃⲏⲥ ⲁⲓⲛⲁⲓ ⲛⲁⲗⲁⲃⲏⲥ ⲁⲓⲛⲁⲓ ⲛⲁⲗⲁⲃⲏⲥ</p>	

** Затем Исаак добавляет, что молитва – не то же самое, что делá, однако он снимает противоречие, говоря о том, что духовным вещам, в отличие от земных, невозможно дать точного определения.
 *** Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические. М., 2012. С. 113.
 **** Перевод П. А. Пашкова (ЦНЦ «Православная энциклопедия») выполнен для настоящей публикации.
 ***** *Theodori Mopsuesteni Fragmenta Syriaca*. P. 13–15.

«Тем, чем обладает Бог, Он обладает вечно и без конца», – как сказал Блаженный толкователь в толковании на Бытие. Бойся из-за любви Его, а не от приданного Ему жестокого имени.

«Тем, чем обладает Бог, Он обладает вечно и без конца», – как сказал блаженный Кирилл в толковании на Бытие. Бойся из-за любви Его, а не от приданного Ему жестокого имени.

«Тем, чем обладает Бог, он обладает вечно, от начала и до конца», – как сказал блаженный Кирилл в толковании на Бытие. «Бойся [Его], – говорит он, – по любви к Нему, а не по имени жестокому, Ему приданному»^{*}.

...при этом ни Он [Сам], ни все то, чем Он вечно обладает, не получило бытия от чего-либо другого.

* Пер. П. А. Пашкова.

В мелькитской и сиро-ортодоксальной традициях все упоминания о Феодоре были изменены или пропущены, причём изменения идентичны в обеих редакциях, равно как и в греческом переводе. В частности, в них не вошёл девятнадцатый трактат, в котором содержатся три цитаты из сочинений Феодора Мопсуестийского. В девятом трактате в западной редакции вместо «Блаженный толкователь» (ܩܘܪܕܢܐ ܩܘܪܕܐ) стоит «авва Мартиниан» (ܐܘܘܒܐ ܡܪܩܝܢܝܐܢ)²² и «великий старец» (ܩܘܪܕܐ ܩܘܪܕܐ)²³, в сорок четвертом слове – «святой господин Иоанн» (ܩܘܪܕܐ ܩܘܪܕܐ ܩܘܪܕܐ)²⁴, в пятидесятом – «святой Григорий» (ܩܘܪܕܐ ܩܘܪܕܐ)²⁵ и «блаженный Кирилл» (ܩܘܪܕܐ ܩܘܪܕܐ)²⁶. В пятьдесят девятом слове цитата из Феодора была удалена целиком²⁷.

Исходя из приведённых в таблице данных, мы видим, что при переходе конфессиональных границ изменению подвергся только эпитет, которым наградили Феодора, – «Блаженный толкователь». При переводе на греческий искажение претерпели и сами цитаты. Так, в сорок первом слове греческого перевода цитата Феодора (см. Табл. 1 (1)) была расширена добавлением указания «говорит он», благодаря чему

22 V3,80¹, V4,35¹, B2,72, Pirard 8,337⁷⁵.

23 V3,81¹, V4,35¹, B2,72, Pirard 8,338⁹⁷⁻⁹⁸.

24 V2,66¹, S,69¹, V3,185¹, V4,92¹, B2,190, Pirard 36,546³⁵⁻³⁶; ὁ Χρῆστος (Златоуст).

25 V2,78¹, S,82¹, V3,198¹, V4,105¹, B2,211, Pirard 36,586²⁸⁰.

26 V2,80¹, S,84¹, V3,200¹, V4,107¹, B2,214, J2,261, V5,222¹, Pirard 41,592⁴⁰⁴, AR III,32,182.

27 V2,98¹, S,100¹, V4,123¹, B2,244, Pirard 49,655.

в нее вошло следующее предложение текста, которое в сирийском оригинале относится к прямой речи св. Исаака. Указание на учение Феодора о молитве не является точной цитатой, но, скорее общей отсылкой к его мнению по этому вопросу, которое было хорошо известно в Церкви Востока. Восточносирийский *аскетический* писатель X в. раббан Иосиф Бусная, находившийся под влиянием писаний св. Исаака и мар Иосифа Хаззайи, в своих духовных наставлениях, записанных его учеником и биографом Йоханнаном бар Калдуном, цитирует слова Феодора о данном предмете:

«Всё, что человек делает для Бога с праведным намерением считается молитвой и поистине ею является, как учит Толкователь, когда говорит: “Всякая вещь, которая носит в себе память о Боге, считается пред Богом молитвой”»²⁸.

Во второй приводимой Исааком аллюзии на цитату Феодора (см. Табл. 1 (2)), где речь идет о Божественных свойствах, с оригинальным текстом Феодора совпадают четыре слова, что позволяет сделать вывод о том, что Исаак, скорее всего, подразумевал именно указанный в таблице отрывок его комментария. К сожалению, подавляющее большинство работ Феодора не дошло до настоящего времени, вследствие чего не представляется возможным установить источники многих цитат. Возможно, этот пробел будет восполнен в будущем, по мере обнаружения рукописей, содержащих другие его сочинения.

Современные авторы, оспаривая присутствие несторианского вероучения у св. Исаака²⁹, тем не менее признают, что он был последовательным феодорианином, равно как и вся Церковь Востока³⁰. Исаак прямо говорил о том, что «всякий, кто противостоит словам его [Феодора Мопсуестийского. – А. М.], кто вносит споры по поводу его толкований или сомневается относительно его произведений – такового считаем мы чуждым церковной общине и погрешающим против истины»³¹. Это ставит перед современным православным богословием ряд проблем, поскольку последний, согласно свидетельству ряда православных святых отцов, был еретиком, слова которого «хулили Христа ещё

28 Chabot J.-B. Histoire du moine Rabban Youssef Bousnaya, par son disciple Jean Bar-Kaldoun, traduite du syriaque. Paris, 1900. P. 203.

29 Главным образом благодаря отсутствию христологической полемики и эксплицитного утверждения двух *qlbtē* во Христе.

30 См. например: Иларион (Алфеев), митр. Исаак Сирин, св. // ПЭ. 2011. Т. 26. С. 696, 700.

31 Исаак Сирин, прп. О божественных тайнах... С. 273.

до Нестория»³² и который, «хотя и жил до Нестория, наперёд изблывал его учения»³³. Многие из них отзывались о Феодоре как об основателе несторианской ереси³⁴, включая главного борца с «новым Иудею», Несторием, – свт. Кирилла Александрийского, утверждавшего, что учение Феодора испорчено равным или даже гораздо более скверным нечестием³⁵. К сожалению, в научно-исследовательской литературе, посвящённой св. Исааку, никогда не проводился сравнительный анализ христологических воззрений Нестория и Феодора. Я надеюсь, что в будущем эта тема найдет своего исследователя.

Евагрий Понтийский³⁶

Евагрий для св. Исаака был величайшим учителем наряду с Феодором. Это следует из эпитетов, употребляемых Исааком в отношении него: «мудрый во святых»³⁷, «святой»³⁸, «один из святых отцов – гностик»³⁹ Евагрий»⁴⁰. Чаще всего св. Исаак именует Евагрия «блаженным»⁴¹. Не только св. Исаак, но и все аскетические писатели Церкви

32 *Анастасий Синаит, прп.* Путеводитель // *Адриан (Пашин А. В.), изум.* Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита «Путеводитель». СПб., 2018. С. 218.

33 Θεοδόριον Ἀγιοθέως (38) // *Photius. Bibliotheca* / ed. I. Bekkeri. Berolini, 1824. P. 8.

34 Универсальная характеристика дана прп. Иоанном Дамаскином в «Точном изложении православной веры»: «...Богоненавистный Несторий, и Диодор, и Феодор Мопсуестийский, и бесовское их собрание...». (*Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. М., 2007. С. 241.).

35 См.: *Cyrelli Alexandrini Epistula 67, 69* // ACO. 1914. S. 10–12; 171–172.

36 О влиянии Евагрия на св. Исаака см.: *Bettiolo P. Povertà e conoscenza. Appunti sulle Centurie gnostiche della tradizione evagriana in Siria* // *Parole de l'Orient*. 1988–1989. Vol. 15. P. 107–125; *Bitton-Ashkelony B. The Limit of the Mind (voûç): Pure Prayer According to Evagrius Ponticus and Isaac of Nineveh* // *Journal of Ancient Christianity*. 2011. Vol. 15. № 2. P. 291–321; *Brock S. P. Some Uses of the Term Theoria in the Writings of Isaac of Nineveh* // *Parole de l'Orient*. 1995. Vol. 20. P. 407–419; *Brock S. P. Discerning the Evagrian in the Writings of Isaac of Nineveh: A Preliminary Investigation* // *Adamantius*. 2009. Vol. 15. P. 60–72; *Scully J. Isaac of Nineveh's Ascetical Eschatology*. Oxford, 2017. P. 1–26; *Фокин А. П.* Апокатастасис в сирийской христианской традиции: Евагрий и Исаак // *Преподобный Исаак Сирин и его духовное наследие*. М., 2014. С. 173–187.

37 *Bedjan 8,106*₈₋₉, **L1,30**^γ, **L2,30**^γ, **P,39**^γ, **J1,72**^γ, **B1,56**^γ.

38 *Bedjan 77,532*, **V1,38**^γ, **L2,134**^γ, **P,197**^γ, **J1,326**^γ, **B1,262**^γ.

39 В традиции Церкви Востока – мудрец, человек, обладающий Божественным знанием.

40 *Bedjan 81,572*₂₂, **L2,147**^γ, **P,215**^γ, **J1,352**^γ, **B1,283**^γ.

41 *Bedjan 65,443*₁₈, **V1,14**^γ, **L2,108**^γ, **P,166**^γ, **J1,267**^γ, **B1,218**^γ; *Bedjan 65,456*₇, **L2,111**^γ, **P,170**^γ, **J1,275**^γ, **B1,224**^γ; *Bedjan 72,495*₁₀, **V1,27**^γ, **L2,123**^γ, **P,183**^γ, **J1,301**^γ, **B1,244**^γ; *Bedjan 72,497*₁₆₋₁₇, **V1,28**^γ, **L2,124**^γ, **J1,303**^γ, **B1,245**^γ; *Bedjan 74,513*₁₂, **V1,33**^γ, **L2,129**^γ, **P,190**^γ, **J1,314**^γ, **B1,253**^γ.

Востока обязаны Евагрию структурированной системой и категориальным аппаратом аскетического делания, антропологии, духовных созерцаний. Евагрий для Церкви Востока – больше, чем просто учитель молитвы⁴². В подражание Евагрию целый ряд аскетических писателей

- 42 Церковь Востока восприняла сочинения Евагрия в старательно отредактированном виде. Космология, антропология, эсхатология Евагрия, претерпевшие существенное влияние Оригена, были изменены или элиминированы. Существовавшее убеждение о том, что перевод был осуществлён Филоксеном Маббугским (см.: *Guillaumont A. Les «Képhalaia Gnostica» d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens. Paris, 1962. P. 200–213*), было подвергнуто критике Дж. Уоттом, высказавшим следующее предположение: адаптированный перевод «Гностических глав», так называемая редакция S1, была создана в Эдессе неизвестным переводчиком в V в. (см.: *Watt J. W. Philoxenus and the Old Syriac Version of Evagrius «Centuries» // Oriens Christianus. 1980. Bd. 64. S. 65–81; Idem. The Syriac Adapter of Evagrius «Centuries» // Studia Patristica. 1982. Vol. 17. Part 3. P. 1388–1395*). Дополнительные доказательства этой гипотезы были обнаружены благодаря сравнению сирийского и армянского переводов: последний был сделан на основе сирийской версии уже в V в., возможно там же, в Эдессе, где существовала армянская школа (см.: *Hausherr I. Les Versions syriaque et arménienne d'Évagre le Pontique: Leur valeur, leur relation, leur utilization. Roma, 1931; Афанасьев Н., протопресв. Ива Эдесский и его время. М., 2018. С. 27*). В последующем Бавай Великий написал комментарии на «Гностические главы» Евагрия, в которых пытался доказать, что известная ему версия S2, не подвергшаяся редакции, созданная Сергием Решайнским, есть интерполированный, испорченный еретиками-оригенистами перевод (см.: *Frankenberg W. Evagrius Ponticus. Berlin, 1912. S. 22–26; Guillaumont A. Les «Képhalaia Gnostica...». P. 259–290*). Предположение основано на упоминании Иосифом Хаззайей в «Книге вопросов и ответов» версии сочинения Евагрия, полной искажений и «многочисленных богохульств»; Иосиф связывает сей перевод с тем же порочным переводчиком, что создал сирийскую версию Ареопagitского корпуса (см.: *Joseph Hazzaya, écrivain syriaque du VIIIème siècle // Rivista degli studi orientali / ed. A. Scher. 1910. Vol. 3. P. 60–61; Guillaumont A. Les «Képhalaia Gnostica...». P. 215–227*). Своими комментариями Бавай завершает дело, начатое анонимным эдесским переводчиком, по превращению текста Евагрия в рафинированный ортодоксальный текст (см.: *Engelmann T. Der Kephalaia-Kommentar Babais des Großen als Beispiel monastisch-mystischer Theologie // Mystik – Metapher – Bild. Beiträge des VII. Makarios-Symposiums. Göttingen, 2007 / ed. M. Tamcke. Göttingen, 2008. S. 43–53*). Анализ богословия S1 см.: *Bundy D. The Philosophical Structures of Origenism: The Case of the Expurgated Syriac Version (S1) of the «Kephalaia Gnostica...» of Evagrius // Origeniana Quinta: Papers of the 5th International Origen Congress, Boston College, 14–18 August 1989 / ed. R. J. Daly. Leuven, 1992. P. 577–584*; сравнение комментариев Баваия и богословия Исаака см.: *Scully J. Babai the Great's Exegesis of Paul as a Corrective to Evagrian Eschatology // Biblical and Qur'anic Traditions in the Middle East / ed. C. B. Horn, S. H. Griffith. Warwick, Rhode Island, 2016. P. 163–182; Idem. Isaac of Nineveh's Contribution to Syriac Theology: An Eschatological Reworking of Greek Anthropology. Ph. D. dissertation. Marquette University, 2013. P. 22–126; Blum G. G. Die Geschichte der Begegnung christlich-orientalischer Mystik mit der Mystik des Islams. Wiesbaden, 2009. S. 147–285.*

Церкви Востока, среди которых Афнимаран⁴³, Иоанн Дальятский, Иосиф Хаззайя⁴⁴ и, наконец, св. Исаак Сирийский⁴⁵, называют свои произведения «Главами о знании».

Значительный вклад в изучение влияния Евагрия на корпус св. Исаака внесли современные исследователи — итальянский сиролог С. Кьяла⁴⁶ и британский сиролог С. Брок, опубликовавшие в 2009 г. статьи по данной теме. Сосредоточив внимание на цитатах Евагрия в корпусе св. Исаака, С. Кьяла насчитал семнадцать цитат из Первого собрания, двенадцать — из Второго и две — из Третьего. В заключение он пишет, что по результатам исследования можно сделать вывод о том, что наиболее часто св. Исаак цитирует «Главы о знании» по одному из манускриптов группы S1, из которых десять цитат он приводит дословно и две — близко к тексту, а также так называемое «Дополнение», из которого семь раз он цитирует Евагрия дословно и один раз — близко к тексту⁴⁷. С. Брок в своей статье проводит терминологический анализ корпуса св. Исаака, на основании которого заключает, что последний в наибольшей степени зависел от Евагрия, нежели от других авторов, с трудами которых был знаком: Пс.-Дионисия Ареопагита, Иоанна Апамейского, Пс.-Макария⁴⁸.

Рассмотрим некоторые показательные разночтения в цитировании Евагрия св. Исааком в сирийских текстах различных традиций и греческом переводе.

- 43 *Афнимаран*. Главы о ведении. Сирийская и арабская рукописные традиции. Часть I / критическое издание сирийского текста, перевод с сирийского и комментарии М. Г. Калинина и А. М. Преображенского; подготовка и перевод арабского текста М. Г. Калинина под ред. А. Н. Дунцова // Библия и христианская древность. 2020. № 1 (5). С. 15–64.
- 44 *Иосиф Хаззайя*. Книга глав о ведении. Новооткрытые фрагменты / пер. с сирийского, предисл. и прим. М. Г. Калинина // Библия и христианская древность. 2019. Т. 2. № 2. С. 15–53.
- 45 *Isacco di Ninive*. Discorsi spirituali / a cura di P. Bettiolo. Magnano, 1985. P. 51–194; Туркин С. С. Первое слово о знании преподобного Исаака Сирина: введение и перевод // Церковь и время. 2014. № 3 (68). С. 109–146; Kessel G. Isaac of Nineveh's Chapters on Knowledge // An Anthology of Syriac Writers from Qatar in the Seventh Century. Gorgias Eastern Christian Studies. 2015. Vol. 39. P. 263–280; Исаак Сирийский, прп. Избранные главы «Второго слова о знании» // БТ. 2018. № 47–48. С. 38–53.
- 46 *Chiara S.* Evagrio il Pontico negli scritti di Isacco di Ninive // Adamantius. 2009. Vol. 15. P. 73–84.
- 47 Ibid. P. 82.
- 48 *Brock S. P.* Discerning the Evagrian... P. 62–63.

<p>Как сказал Евагрий*: «Молитва есть устойчивость ума, которая лишь светом Святой Троицы чудесным образом прерывается посредством удивления».</p>	<p>Как сказал святой великий Григорий: «Молитва есть устойчивость ума, которая лишь светом Святой Троицы чудесным образом прерывается посредством удивления».</p>	<p>Как сказал великий и святой Григорий: «Молитва есть чистота ума; она прерывается только от света Святой Троицы с удивлением»**.</p>	<p>Молитва есть устойчивость ума, которая лишь светом Святой Троицы чудесным образом прерывается посредством удивления.</p>
<p>(3) <i>Bedjan</i> 22,174₁₆₋₁₉; L1,48^v; P,63^v; B1,86^v; J1,116^v:</p> <p>ⲙⲁⲗⲁ ⲙⲁⲗⲁ ⲙⲁⲗⲁ ⲙⲁⲗⲁ ⲙⲁⲗⲁ ⲙⲁⲗⲁ ⲙⲁⲗⲁ ⲙⲁⲗⲁ ⲙⲁⲗⲁ ⲙⲁⲗⲁ ⲙⲁⲗⲁ ⲙⲁⲗⲁ ⲙⲁⲗⲁ ⲙⲁⲗⲁ ⲙⲁⲗⲁ ⲙⲁⲗⲁ ⲙⲁⲗⲁ ⲙⲁⲗⲁ</p>	<p>S,11^v; V2,16^v; V3,117^v; B2,98:</p> <p>ⲙⲁⲗⲁ ⲙⲁⲗⲁ ⲙⲁⲗⲁ ⲙⲁⲗⲁ ⲙⲁⲗⲁ ⲙⲁⲗⲁ ⲙⲁⲗⲁ ⲙⲁⲗⲁ ⲙⲁⲗⲁ ⲙⲁⲗⲁ ⲙⲁⲗⲁ ⲙⲁⲗⲁ ⲙⲁⲗⲁ ⲙⲁⲗⲁ ⲙⲁⲗⲁ ⲙⲁⲗⲁ ⲙⲁⲗⲁ ⲙⲁⲗⲁ</p>	<p>19,400₂₃₃₋₂₃₆:</p> <p>Καὶ πάλιν ὁ αὐτὸς ἔφη· «Καθαρότης νοῦς ἐστὶ μετεωροπορία τῶν νοητῶν, ἣ τις ἀμύλλᾳ τῇ οὐρανίῳ χροῖσθ, ἐφ' ἣ διαυγάζεται ἐν τῷ καιρῷ τῆς προσευχῆς τὸ φῶς τῆς ἁγίας Τριάδος».</p>	<p>Дополнение*** (4) = Мысли (4) (в рус. 3):</p> <p>ⲙⲁⲗⲁ ⲙⲁⲗⲁ ⲙⲁⲗⲁ ⲙⲁⲗⲁ ⲙⲁⲗⲁ ⲙⲁⲗⲁ ⲙⲁⲗⲁ ⲙⲁⲗⲁ ⲙⲁⲗⲁ ⲙⲁⲗⲁ ⲙⲁⲗⲁ ⲙⲁⲗⲁ ⲙⲁⲗⲁ ⲙⲁⲗⲁ ⲙⲁⲗⲁ ⲙⲁⲗⲁ ⲙⲁⲗⲁ ⲙⲁⲗⲁ</p>
<p>И ещё сказал: «Устойчивость ума есть вершина умопостигаемого, по цвету подобная небу. Во время молитвы её озаряет свет Святой Троицы».</p>	<p>И ещё сказал: «Устойчивость ума есть вершина умопостигаемого, по цвету подобная небу. Во время молитвы её озаряет свет Святой Троицы».</p>	<p>И ещё он же сказал: «Чистота ума – это восхождение на высоту умопостигаемых [вещей], которая уподобляется цвету небес; во время молитвы её озаряет свет святой Троицы»****.</p>	<p>Устойчивость ума есть вершина умопостигаемого, по цвету подобная небу. Во время молитвы её озаряет свет Святой Троицы.</p>

* B1,86^v: «святой Евагрий».

** Бунге Г., *схиархим.* С греческого на сирийский и обратно: об одной цитате из Евагрия Понтийского // Преподобный Исаак Сирин и его духовное наследие. М., 2014. С. 204.

*** Ibid. P. 426.

**** Пер. П. А. Пашкова.

<p>(4) Bedjan 22,174₂₀–175₃; L1,48^v; P,63^v; B1,86^v; J1,116^v:</p> <p>כסוּמַי בְּלִי כְּסוּ : יִצְחָק : כְּסוּמַי כְּסוּמַי אֵלֵךְ כְּסוּמַי אֵלֵךְ כְּסוּמַי אֵלֵךְ מִלְּפָנֶיךָ אֵלֵךְ בְּיָמֶיךָ : יִצְחָק : כְּסוּמַי אֵלֵךְ בְּיָמֶיךָ : כְּסוּמַי אֵלֵךְ בְּיָמֶיךָ . כְּסוּמַי אֵלֵךְ אֵלֵךְ כְּסוּמַי אֵלֵךְ אֵלֵךְ , מִ לְיָמֶיךָ כְּסוּמַי אֵלֵךְ אֵלֵךְ : הִשְׁתַּחֲוִייתִי כְּסוּמַי אֵלֵךְ אֵלֵךְ</p>	<p>S,11^v; V2,16^v; V3,117^v; B2,98:</p> <p>כסוּמַי בְּלִי כְּסוּ : יִצְחָק : כְּסוּמַי כְּסוּמַי אֵלֵךְ מִלְּפָנֶיךָ אֵלֵךְ בְּיָמֶיךָ : יִצְחָק : כְּסוּמַי אֵלֵךְ בְּיָמֶיךָ אֵלֵךְ : כְּסוּמַי אֵלֵךְ בְּיָמֶיךָ , מִ . כְּסוּמַי אֵלֵךְ אֵלֵךְ כְּסוּמַי אֵלֵךְ אֵלֵךְ לְיָמֶיךָ כְּסוּמַי אֵלֵךְ אֵלֵךְ : הִשְׁתַּחֲוִייתִי כְּסוּמַי אֵלֵךְ אֵלֵךְ</p>	<p>19,400₂₃₉₋₂₄₂ :</p> <p>Φησὶν «ὅταν ὁ νοῦς ἀποδύηται τὸν παλαιὸν ἀνθρώπον καὶ ἐνδύηται τὸν καινὸν διὰ τῆς χάριτος, τότε τὴν ἑαυτοῦ καθαρότητα ὄψεται ὁμοίαν τῇ ἐπουρανίῳ χροιά, ἥτις Θεοῦ τόπος ὑπὸ τῆς γερουσίας τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ὠνόμαστα, ἡνίκα ὄφθη αὐτοῖς ἐν τῷ ὄρει».</p>	<p>Дополнение (25) = О [злых] помыслах (39):</p> <p>כְּסוּמַי אֵלֵךְ כְּסוּמַי אֵלֵךְ מִלְּפָנֶיךָ אֵלֵךְ בְּיָמֶיךָ אֵלֵךְ : כְּסוּמַי אֵלֵךְ בְּיָמֶיךָ אֵלֵךְ מִלְּפָנֶיךָ אֵלֵךְ בְּיָמֶיךָ : כְּסוּמַי אֵלֵךְ בְּיָמֶיךָ אֵלֵךְ אֵלֵךְ אֵלֵךְ אֵלֵךְ כְּסוּמַי אֵלֵךְ אֵלֵךְ , מִ . כְּסוּמַי אֵלֵךְ אֵלֵךְ אֵלֵךְ אֵלֵךְ : הִשְׁתַּחֲוִייתִי לְיָמֶיךָ אֵלֵךְ אֵלֵךְ אֵלֵךְ כְּסוּמַי אֵלֵךְ אֵלֵךְ</p>
<p>Он сказал: «Когда ум совлекается ветхого человека и облекается посредством благодати новым, тогда и видит свою устойчивость в час молитвы, подобную сапфиру или цвету неба – как место Бога было названо старейшинами Израиля, которым оно было показано на горе» (ср. Исх. 24, 10).</p>	<p>Он сказал: «Когда ум совлекается ветхого человека и облекается посредством благодати новым, тогда и видит свою устойчивость в час молитвы, подобную сапфиру или цвету неба – как место Бога было названо старейшинами Израиля, которым оно было показано на горе» (ср. Исх. 24, 10).</p>	<p>Он сказал: «Когда ум совлекает себя ветхого человека и посредством благодати облекается новым, тогда он видит свою чистоту, подобную небесному цветку, который старейшины сынов Израиля назвали местом Божиим, когда Он был увиден ими на горе» (ср. Исх. 24, 10)**.</p>	<p>Когда ум совлекается ветхого человека и облекается посредством благодати новым, тогда и зрит свою устойчивость в час молитвы, подобную сапфиру или цвету неба – как место Бога было названо старейшинами Израиля, увидевшими его на горе (ср. Исх. 24, 10).</p>

* Frankenberg W. Op. cit. P. 450.

** Пер. П. А. Пашкова.

<p>(5) <i>Bedjan</i> 22,175¹²; L1,49⁵ P,63^v; B1,86^v; J1,117^r:</p> <p>ⲛⲁⲕⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲁⲓⲟⲩ ⲛⲁⲕⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲁⲓⲟⲩ ⲛⲁⲕⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲁⲓⲟⲩ ⲛⲁⲕⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲁⲓⲟⲩ ⲛⲁⲕⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲁⲓⲟⲩ ⲛⲁⲕⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲁⲓⲟⲩ ⲛⲁⲕⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲁⲓⲟⲩ ⲛⲁⲕⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲁⲓⲟⲩ ⲛⲁⲕⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲁⲓⲟⲩ ⲛⲁⲕⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲁⲓⲟⲩ</p>	<p>S,11^v; V2,17^r; B2,98:</p> <p>ⲛⲁⲕⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲁⲓⲟⲩ ⲛⲁⲕⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲁⲓⲟⲩ ⲛⲁⲕⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲁⲓⲟⲩ ⲛⲁⲕⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲁⲓⲟⲩ ⲛⲁⲕⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲁⲓⲟⲩ ⲛⲁⲕⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲁⲓⲟⲩ ⲛⲁⲕⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲁⲓⲟⲩ ⲛⲁⲕⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲁⲓⲟⲩ ⲛⲁⲕⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲁⲓⲟⲩ ⲛⲁⲕⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲁⲓⲟⲩ</p>	<p>19,401²⁵⁰⁻²⁵²:</p> <p>Ἀϋτη ἔστιν ἡ ἄγνοια ἡ ὑπερτέρα τῆς γνώσεως, ἣτις εἴρηται: «μακάριος ὁ καταλαβὼν τὴν ἄγνοιαν τὴν τῆς προσευχῆς ἀχώριστον»</p>	<p>Главы о Знании (III, 88):</p> <p>ⲛⲁⲕⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲁⲓⲟⲩ ⲛⲁⲕⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲁⲓⲟⲩ ⲛⲁⲕⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲁⲓⲟⲩ ⲛⲁⲕⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲁⲓⲟⲩ ⲛⲁⲕⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲁⲓⲟⲩ ⲛⲁⲕⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲁⲓⲟⲩ ⲛⲁⲕⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲁⲓⲟⲩ ⲛⲁⲕⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲁⲓⲟⲩ ⲛⲁⲕⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲁⲓⲟⲩ ⲛⲁⲕⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲁⲓⲟⲩ</p>
<p>То, о чем сказано, – неведение, о котором Евагрий говорил: «Блажен достигший не- преходящего не- ведения во время молитвы».</p>	<p>О сем-то неведе- нии говорится: «Блажен достиг- ший непреходя- щего неведения во время молит- вы».</p>	<p>О сем-то неведении говорится: «Блажен постигший неведение, неразлучное с молитвою».</p>	<p>Блажен достигший непреходящего неведения.</p>

* Guillaumont A. Les «Képhalaia Gnostica...». P. 134; Frankenberg W. Op. cit. P. 256.

Из приведённых в таблице цитат видно, что многие части творений Евагрия, особенно «Гностические главы», были известны св. Исааку дословно (см. Табл. 2. (1, 2, 3, 4, 5)): либо он знал их наизусть, либо в момент написания Первого собрания имел их перед глазами. Как показал в своей статье архим. Гавриил (Бунге), Исаак цитировал Евагрия, повторяя ошибки, допущенные переводчиком творений понтийского мистика, которые даже в некоторой степени повлияли на учение св. Исаака⁴⁹. Мы также видим, что греческий перевод неточен в некоторых местах. В частности, сирийское слово ⲛⲁⲕⲁⲓ – устойчивость, было переведено на греческий язык словом καθαρότης – чистота (см. Табл. 2. (2, 3)).

Как и в случае с Феодором Мопсуестийским, мелькитские и сиро-ортодоксальные рукописи согласны почти во всех заменах имени Евагрия. Так, оно было убрано из первого⁵⁰, восьмого⁵¹, семьдесят первого⁵² слов и один раз из двадцать второго слова⁵³ с сохранением

49 Бунге Г, *схиарх*. Указ. соч. С. 62–75.

50 V4,2^r; B2,2, J2,97, V5,51^r; Pirard 1,216⁷³⁻⁷⁵.

51 V3,74^r; V4,32^r; B2,67, Pirard 7,329⁴³⁻⁴⁵.

52 V2,144^r; S,147^r; V3,275^r; Pirard 67,785¹⁷⁰.

53 S,11^v; V2,17^r; V3,117^r; V4,47^v; B2,98, Pirard 19,401²⁵⁰⁻²⁵¹.

цитат; все цитаты из Евагрия в шестьдесят пятом слове были целиком опущены вместе с его именем⁵⁴; в четвертом слове оно было заменено на абстрактное «отцы»⁵⁵, а в двадцать втором слове — на «отеческие писания»⁵⁶; в другом месте того же двадцать второго слова «Евагрий» было заменено на «святой великий Григорий»⁵⁷, в семьдесят втором слове — на «блаженный Марк»⁵⁸ и «блаженный Макарий»⁵⁹ (или дважды на «блаженный Марк» — по чтению манускрипта *Vat. sir. 124*⁶⁰) и единожды — на «блаженный Нил»⁶¹; вновь на «блаженный Марк» — в семьдесят четвертом слове⁶²; и на «блаженный Иоанн» — в семьдесят седьмом слове⁶³. В двух случаях внутри сиро-ортодоксальной традиции обнаруживаются разночтения: в двадцать втором слове манускрипт *Vat. sir. 124* даёт чтение «Григорий» вместо «святой великий Григорий» — как в остальных манускриптах сиро-ортодоксальной и мелькитской традиций. В семьдесят втором слове тот же самый манускрипт даёт чтение «блаженный Марк», тогда как остальные манускрипты мелькитской и сиро-ортодоксальной традиций следуют чтению «блаженный Макарий». Греческий перевод соответствует большинству манускриптов в первом случае⁶⁴, но заимствует словопотребление *Vat. sir. 124* во втором⁶⁵. Арабский перевод в двадцать втором слове даёт чтение «святой Григорий»⁶⁶ без добавления «великий», а в семьдесят втором слове — «блаженный Макарий»⁶⁷ после именованья «блаженный Марк», как и большинство мелькитских и сиро-ортодоксальных рукописей.

Необходимо также упомянуть о том, что в арабском корпусе четырёхтомного собрания св. Исаака имя Евагрия встречается довольно

- 54 S,104^r, S,108^r, S,113^v, V2,107^r-109^r, V4,132^v-V4,133^r, V3,231^r, *Pirard* 34,146, *Pirard* 54,687, *Pirard* 54,688.
- 55 V3,40^v, V4,17^v, B2,36, *Pirard* 4,278³⁹¹.
- 56 S10^v, V3,115^v, V4,46^v, B2,96, J2,158, V5,84^r, *Pirard* 397¹⁶⁸⁻¹⁷⁰.
- 57 S,12^r, V2,16^r, V3,117^v, V4,47^v, B2,96; *Pirard* 400²²⁹⁻²³¹: ὁ μέγας καὶ ἄγιος Γρηγόριος («святой и великий Григорий»).
- 58 S,124^r, V2,118^v, V3,248^r, V4,140^v, B2,277; *Pirard* 60,721¹⁹; AR II,32,127, J2,222, V5,198,120^r.
- 59 S,124^v, V2,119^v, V4,141^v, R,278.
- 60 V3,248^r-249^v = AR II,32,128.
- 61 V2,119^v, S,125^r, V3,251^r, V4,141^v, B2,279; AR II,32,128, J2,222, V5,121^r.
- 62 V2,125^v, V4,146^v-147^r, B2,289, J2,192, V5,103^v.
- 63 V2,130^v, V4,150^v, B2,295.
- 64 *Pirard* 19,400²²⁸⁻²²⁹.
- 65 *Pirard* 60,721¹⁹.
- 66 J2,160, V5,85^r; AR II,13,74, J2,160, V5,85^r: القديس غريغوريوس.
- 67 J2,222, V5,120^v.

часто, однако трактаты, в которых оно присутствует, в большинстве случаев не относятся к Первому собранию, но являются либо псевдо-эпиграфами, либо частями других собраний св. Исаака. Исключение составляет шестьдесят пятое слово Первого собрания, в котором имя Евагрия сохраняется на своем месте⁶⁸, однако оно присутствует лишь в издании рукописи *Deir al-Suryan, MS Arabic 153*⁶⁹, но пропущено в манускриптах *Jerusalem, St. Mark's Monastery 182* и *Vat. sir. 198*. Исходя из этого мы можем констатировать, что переводчику арабского четырехтомного собрания св. Исаака были доступны рукописи как западной, так и восточной редакций. Все переводы текстов западной редакции св. Исаака по какой-то причине были включены во второй том арабского Исаака, тогда как единственное идентифицированное нами слово, переведённое с текста восточной редакции, вошло в третий том арабского Исаака. Рукопись *Vat. ar. 563*, содержащая арабский перевод части Первого собрания под названием «Собрание сорока бесед», также следует заменить имён западной редакции⁷⁰. То же самое относится и к арабскому переводу, созданному мелькитами в лавре Святого Саввы Освященного; содержание этой версии было проанализировано нами по рукописи *Strasbourg 4226*⁷¹.

Диодор Тарсийский

Фигура Диодора Тарсийского требует особенного внимания: отец Второго Вселенского Собора, его главный вдохновитель, признанный мерилom православия вместе со святыми Григорием Нисским и Амфилохием Иконийским, учитель св. Иоанна Златоуста и «Блаженного толкователя», он был причислен к еретикам и родоначальникам несторианской ереси в ходе христологических споров V в.⁷² Главная заслуга в диаметрально противоположном смещении оценки и роли Диодора в истории Церкви принадлежит свт. Кириллу Александрийскому, написавшему против Диодора и Феодора отдельное сочинение⁷³. Ответная апологетическая работа Феодорита Кирского «Pro Diodore et

68 AR II,18,154, II,18,157.

69 J2,44, V5,23^r.

70 V6,217^r: غريغوريوس.

71 Fol. 98^r: غريغوريوس.

72 Свт. Кирилл Александрийский: «Несторий стал учеником этого Диодора». (*Cyrillus Alexandrinus. 45 epistula ad Succensum* // ACO. 1960. S. 151).

73 *Idem. Fragmenta ex libris contra Diodorum et Theodorum* (CPG 5229) // PG. 76. Col. 1435–1454.

Theodore»⁷⁴ ситуацию в целом не изменила. Даже то, что Пятый Вселенский Собор обошёл имя Диодора молчанием⁷⁵, не спасло ни его труды, ни его имя от забвения и репутации родоначальника несторианской ереси⁷⁶. В конечном итоге Диодор все же был посмертно анафематствован на Латеранском Соборе в 649 г.⁷⁷, где его имя прозвучало среди множества известных еретиков, что прямо свидетельствует о восприятии Диодора в качестве еретика как о само собой разумеющемся факте, хотя его взгляды никогда не были предметом рассмотрения ни на одном православном Соборе. На мой взгляд, подобное осуждение Диодора вскользь, между делом, стало возможно благодаря всецелому доверию отцов Латеранского Собора авторитету свт. Кирилла Александрийского.

Совсем иная судьба сложилась в отношении Диодора и его сочинений на Востоке. Как и сочинения Феодора, книги Диодора изучались и переводились ещё в школе персов в Эдессе⁷⁸. Мемра Нарсая, посвящённая трём греческим учителям⁷⁹, историографические работы

74 СРГ. 6220.

75 См.: Фетисов Н., *свящ.* Диодор Тарсский. Опыт церковно-исторического исследования его жизни и деятельности. Киев, 1915. С. 280–281.

76 Н. Фетисов характеризует это мнение «грустным научным суеверием». Там же. С. 283.

77 Перечисляются еретики: «Σαβέλλιον, Ἄρειον, Εὐνόμιον, Μακεδόنيον, Ἀπολινάριον, Πόλεμωνα, Εὐτυχεά, Διδόσκορον, Τιμόθεον τὸν Ἀἰλουρον, Σεβήτρον, Θεοδόσιον, Κόλλουθον, Θεμέστιον, Παῦλον τὸν Σαμοσατέα, Διδώδωρον, Θεόδωρον, Νεστόριον, Θεόδουλον τὸν Πέροσιν, Ὠριγένην, Δίδυμον, Εὐάγγριον...» (Савеллия, Ария, Евномия, Македония, Аполлинария, Полемона, Евтихия, Диоскора, Тимофея Элуря, Севира, Феодосия, Коллута, Феместия, Павла Самосатского, Диодора, Феодора, Нестория, Феодула Персиянина, Оригена, Дидима и Евагрия...) (Concilium Lateranense a. 649 celebratum / ed. R. Riedinger. Berlin, 1984 // АСО. Ser. 2. Vol. I. S. 380). По досадному недоразумению в статье «Латеранский собор» Православной Энциклопедии в переводе на русский язык цитаты с перечислением еретиков пропущены имена Диодора и Феместия (*Феодор (Юлаев), иером.* Латеранский собор 649 г. // ПЭ. 2015. Т. 40. С. 127).

78 См.: Becker A. H. *Fear of God and the Beginning of Wisdom: the School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia.* Philadelphia, 2006. P. 45, 52; Kollamparampil T. *Salvation in Christ According to Jacob of Serugh.* Piscataway, 2010. P. 31; *Iacobi Sarugensis Ep. XIV // Epistulae quotquot supersunt / ed., transl. G. Olinder.* Paris, 1937. P. 58–59; Halleux de A. *Philoxène de Mabbog: Sa vie, ses écrits, sa théologie.* Louvain, 1963. P. 29; *Historia ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta / ed. E. W. Brooks.* Paris, 1924. P. 38.

79 См.: Homélie de Narsés sur les trois docteurs nestoriens // *Journal asiatique.* Neuvième série. 1899. Vol. XIV. P. 446–492 (сир.); *Ibid.* 1900. Vol. XV. P. 469–525 (фр.).

Бархедбшаббы Арабайи⁸⁰, Бавая Великого⁸¹ и гимны Иакова Кальтайи⁸², посвящённые Диодору, позволили Ассемани сделать заключение о наличии особой партии диодоритов в Церкви Востока¹³. Конечно, обособленной группы людей, считавших себя последователями Диодора, в Церкви Востока не существовало, скорее, перечисленные выше факты свидетельствуют о почтённом воздаянии памяти её учителю⁸³ — «источнику», из недр которого испил сам «Блаженный толкователь»⁸⁴, равно как и о древности и общепризнанности исповедания этой памяти, ибо Диодор для Церкви Востока — отец Второго Вселенского Собора, последнего признаваемого всеми традиционными конфессиями. Линия преемства богословских воззрений Диодора — Феодора — Нестория всегда была очевидна для Церкви Востока: день литургического поминовения трёх греческих учителей⁸⁵, исповедание веры, произносимое епископом перед посвящением⁸⁶, свидетельствуют о том, что Диодор для Церкви Востока — непререкаемый учитель⁸⁷. К сожалению

- 80 См.: 'Abdisho' bar Brika (Ebed-Jesu). *Metrical Catalogue of Syriac Writers // Badger G. P. The Nestorians and Their Rituals.* L., 1852. Vol. 2. P. 372; *Assemanus J. S. Op. cit.* T. 3. P. 1. P. 169. Возможно, 'Авдишо' сочинением «О последователях Диодора» называет работу «Причина основания школ» (см.: *Becker A. H. Fear of God... P. 96.*) — *Barhadbeshabbā. The Cause of the Foundation of the Schools // Sources for the History of the School of Nisibis.* / ed., transl. A. H. Becker. Liverpool, 2008. P. 86–163.
- 81 См.: 'Abdisho' bar Brika (Ebed-Jesu). *Metrical Catalogue of Syriac Writers // Badger G. P. The Nestorians and Their Rituals.* London, 1852. Vol. 2. P. 370; *Assemanus J. S. Op. cit.* T. 3. P. 1. P. 96.
- 82 См.: *Ibid.* P. 173; 'Abdisho' bar Brika (Ebed-Jesu). *Metrical Catalogue of Syriac Writers // Badger G. P. The Nestorians and Their Rituals.* Vol. 2. P. 373.
- 83 «Совершенно точно внутри Церкви Востока не было никакой группы "диодоритов"». *Becker A. H. Introduction. Identifying Barhadbeshabbā // Sources for the History of the School of Nisibis* / ed., transl. A. H. Becker. Liverpool, 2008. P. 16.
- 84 «Подтвердим слово наше свидетельством другого, столь же истинного свидетеля, как и первый, из чьего источника пил и сам яснозвучный Феодор, [а именно] мудрейшего Диодора, великого учителя Церкви» (*Исаак Сирин, прп. О божественных тайнах и о духовной жизни* / ред. игум. (ныне митрополит) Иларион (Алфеев). СПб., 2006. С. 274).
- 85 Совершается в пятницу после четвёртого воскресенья от праздника Богоявления Господня, используется анафора Нестория.
- 86 *Traité d'Isaï le Docteur et de Hnana d'Adiabène sur les martyrs, le vendredi d'or et les rogations, suivis de la confession de foi à réciter par les évêques avant l'ordination* / ed., transl. A. Scher // *PO.* 1909. T. 7:1. P. 84. Рус. пер. см.: *Селезнев Н. Н. Имя Нестория как символ и вопрос его почитания в восточносирийской традиции христианства // Символ. Журнал христианской культуры.* 2009. Т. 55. С. 283.
- 87 В статье «Диодор» в «Православной энциклопедии» (*Никифоров М. В. Диодор Тарсийский* // ПЭ. 2007. Т. 15. С. 228–234) ошибочно указано, что существует литургия имени Диодора, помимо праздника трех греческих учителей (там же). В статье в цитируемой

нию, его сочинения очень рано стали уничтожать (это начали делать уже ариане, с которыми он полемизировал), а после церковной политики свт. Кирилла и начатой им войны против учителей Нестория тень, павшая на Диодора, навеки сокрыла его добрую репутацию.

В восточной редакции Исаак цитирует Диодора трижды, называя его «Величайшим из учителей — ритором (ῥητορὶ) Диодором» в двадцать пятом слове⁸⁸; «великим учителем Диодором» — в тридцать пятом слове⁸⁹; в тридцать седьмом слове в отношении него употреблён эпитет «Облечённый умом и великим разумением господин Диодор Тарсийский»⁹⁰. В текст западной редакции вошла только цитата из двадцать пятого слова: имя «ритора Диодора» здесь было заменено на «Дионисия, епископа Афинского»⁹¹. В отличие от предыдущих примеров употребления имён Феодора и Евагрия, это разночтение вызывает больше затруднений, поскольку, во-первых, труды Диодора почти не сохранились и не удаётся найти эту цитату в первоисточнике, а во-вторых, в том же слове св. Исаак цитирует Пс.-Дионисия Ареопагита, что дало основание издателю критического текста греческого перевода Маркеллу Пирау утверждать, что правильное чтение стоит за западной редакцией⁹². Тем не менее доказательства того, что англологическая цитата принадлежит Диодору, можно найти в сочинении Иосифа

книге (*Renaudot E. Liturgiarum orientalium collectio. Francofurti ad Moenum, 1847. Bd. 2. P. 616*) сказано ровно обратное: отдельной литургии его имени нет, самая книга содержит литургии Феодора и Нестория, но не содержит литургии Диодора. Помимо этого, соборы Церкви Востока не чтут его память как «великого столпа церкви, вселенского учителя» (там же); по указанной ссылке (*Chabot J.-B. Sinodicon orientale, ou Recueil de Synodes Nestoriens. Paris, 1902. P. 629*) находится приложение к актам соборов — «Житие Георгия Мухрангушнаспа», написанное мар Баваем Великим. На фоне этих неточностей незначительной видится путаница в томах «*Patrologia orientalis*»: указанная «клятва верности заветам Диодора» (там же) содержится в седьмом, а не пятом томе (см. сноску выше). Статья totalmente зависима от одноименной книги свящ. Н. Фетисова и опускает лишь его предположение и обоснование о том, что автором редакции Никейского Символа веры, утверждённого (и дополненного) Константинопольским Собором 381 г., является именно Диодор (см.: *Фетисов Н., свящ. Указ. соч. С. 203–218.*)

88 *Bedjan* 25,186_{9–10}, P,67^ν; **AR** II,14,79, **J1**,124^ν, **J2**,164.

89 *Bedjan* 35,242_{16–17}, P,97^ν, **J1**,165^ν.

90 *Bedjan* 37,285_{6–7}, P,112^ν, **J1**,194^ν.

91 **S**,16^ν, **B2**,102, **V4**,50^ν. Как и в двух случаях замен имени Евагрия, *Vat. sir. 124* даёт несколько отличающееся чтение: «Святой Дионисий Афинский» вместо «Святой Дионисий, епископ Афинский» — трех других рассматриваемых манускриптов *ненесторианской редакции (fol. 123^ν)*. Греческий перевод в данном случае повторяет чтение большинства: ἅγιος Διονύσιος ὁ Ἀθηναίων ἐπίσκοπος (*Pirard 21,414₈₉*).

92 *Ἀββᾶ Ἰσαὰκ Σύρον Λόγοι Ἀσκητικοί. Κριτικὴ ἔκδοσις* M. Pirard. Σ. 44.

Хаззайи «Книга вопросов и ответов»⁹³, где Иосиф рассуждает о наибольшей близости херувимов к престолу Божию, полагая что именно они, а не серафимы являются первопреемниками откровений, получаемых от Иисуса Христа⁹⁴. Текст книги присутствует в рукописи *СРВ*

93 См.: *Beulay R. La lumière sans forme. Chevetogne, 1988. P. 187.*

94 Св. Исаак придерживался мнения, вслед за Дионисием (VII глава «О небесной иерархии»), о том, что главою ангелов являются серафимы (см.: *Beulay R. La lumière sans forme. P. 175*). Мар Иосиф называет мнение о первенстве серафимов в небесной иерархии «далёким от истины» (см.: *Калинин М. Г., Преображенский А. М. «Главы о ведении» Иосифа Хаззайи: новое рукописное свидетельство и ранее не идентифицированные главы // БТ. 2018. Вып. 47–48. С. 284*), однако первенство серафимов в небесной иерархии не является редакторской правкой переводчика – греческий текст Дионисия тождествен сирийскому переводу Сергия Решайнского (см.: *Guillaumont A. Les «Képhalaia Gnostica...» P. 216–217 и Beulay R. La lumière sans forme. P. 161–162*). Вряд ли это является полемикой со св. Исааком, коего Иосиф почитал за святого, ибо рассуждения об ангелологии оплетены весьма эмоциональными суждениями о порче переводимых текстов Сергием Решайнским (текстов Дионисия и Евагрия) и Куми (текстов Феодора) и, скорее всего, они направлены против Сергия, как виновника возникшей путаницы как об этом пишет сам Иосиф. Примечательно, что испорченные тексты, «полные богохульств и нечестия», оказались именно подлинными текстами авторов. Особый интерес представляет недовольство Иосифа текстами Дионисия, однако для нас навеки останется загадкой, какие именно мнения Дионисия казались ему «полными нечестия». Претензии к тексту, автором которого он считал ученика апостола Павла, были весьма показательны: сложные неоплатонические построения казались Иосифу искажениями, которые были допущены «нечестивым переводчиком». Главный довод, как и у мар Бавая, один: «не может быть», чтобы эти тексты были подлинными сочинениями авторов – Дионисия и Евагрия. Случай Евагрия для Церкви Востока – это зеркальное отображение сродной проблемы: для Церкви Востока Евагрий в данном случае является тем же, чем св. Исаак – для мелькитских и миафизитских церквей. В обоих случаях сочинения гетеродоксального автора были адаптированы путём устранения и замены «еретических» положений, содержащихся в его сочинениях. Также примечательно, что спор о первом месте в небесной иерархии решается не посредством апелляции к собственному духовному опыту, который позволяет мар Иосифу различать ангельские чины, но не кномы («Степеней, на которых уму открывается сие созерцание бестелесных, – три: на первой он видит их, но не может отличить один чин от другого; на второй он видит их, и ему подается сила, так что он отличает их друг от друга; на третьей же степени он видит их, но не может отличить одно [духовное] существо (q̄p̄tmā) от другого, и блажен тот, кто сподобился сего времени [третьей степени]» (*Joseph Hazzāyā. Book of the Chapters on Knowledge. Newly Discovered Fragments / ed. M. Kalinin. Mount Athos; Budapest; Moscow, 2018. P. 47. Рус. пер.: Иосиф Хаззайа. Книга глав о ведении... С. 276*)), а средствами интерпретации текстов – герменевтически. Седалище Престола Божия для Иосифа означает ббльшую близость к Творцу, чем речь, обращённая к стоящим пред Престолом серафимам. В своих предположениях об искажении текста мар Иосиф оказался полностью прав лишь относительно порчи текста Феодора, который, конечно, никогда

131⁹⁵. Главой пирамидального устройства ангельских чинов, по мнению Иосифа, служит херувим Гавриил⁹⁶. В доказательство своей позиции о первенстве херувимов среди прочих ангельских чинов Иосиф ссылается на работу Диодора «О провидении»⁹⁷. Это сочинение содержало в себе не только уверения во всеобщем спасении, что ясно из Второго собрания св. Исаака⁹⁸ и «Книги Пчелы» Соломона Басрского⁹⁹, но и учение об ангелах, к которому и обращается Иосиф Хаззай с целью обоснования своего мнения на прочном и авторитетном фундаменте. Вполне объяснимы и причины, по которым в западной редакции переписчик заменил имя неудобного ему Диодора на Дионисия: во-первых, эти имена созвучны, а во-вторых, в данном трактате содержится отсылка к сочинению «О небесной иерархии» Пс.-Дионисия, а он считался главным учителем о небесной иерархии. Однако, по замечаниям А. Гийомона¹⁰⁰, С. Брока¹⁰¹ и Э. Фьори¹⁰², Пс.-Дионисий Ареопагит был знаком св. Исааку лишь посредством монашеских антологий и повлиял на него в меньшей степени, чем Диодор, Феодор и Евагрий,

не утверждал, что Христос един в одной ипостаси. Та резкость, с которой мар Иосиф именует сторонников Юстиниана (т. е. мелькитов) лишёнными истины, ещё раз подтверждает, что христологическая проблематика для сирийских мистиков имеет определённый вес (*Иосиф Хаззай*. Книга глав о ведении. Новооткрытые фрагменты. Христологические главы / критическое издание, перевод с сирийского, предисловие и примечание М. Г. Калинина и А. М. Преображенского // Библия и христианская древность. 2019. № 4 (4). С. 15–25). Мнение М. Ришара (*Richard M. L'introduction du mot «hypostase» dans la théologie de l'incarnation. I. Le IV siècle. II. Le V siècle // Richard M. Opera minora. Turnhout; Leuven, 1977. T. 2. № 42*), поддержанное А. Гийомоном (*Guillaumont A. Les «Képhalaia Gnostica...»*. P. 219–220), об аутентичности использования Феодором термина «ипостась» для описания единства природ во Христе, было опровергнуто Л. Абрамовски (см.: *Abramowski L. Über die Fragmente des Theodor von Mopsuestia in Brit. Libr. add 12.516 und das doppelt überlieferte christologische Fragment // Oriens Christianus. 1995. Bd. 79. S. 1–8*).

95 Другие номера этой рукописи: Mosul 197 и Diyarbakir 100.

96 См.: Калинин М. Г., Преображенский А. М. Указ. соч. С. 285.

97 См.: *Veulay R. La lumière sans forme*. P. 187.

98 См.: *Исаак Сирин, прп. О божественных тайнах...* С. 274.

99 См.: *Solomon of Basrah. The Book of the Bee: The Syriac Text Edited from the Manuscripts in London, Oxford, and Munich with an English Translation / ed. E. A. W. Budge. Oxford, 1886. P. 140–141.*

100 *Guillaumont A. Le mystique syriaque Isaac de Ninive // Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien. Bellefontaine, 1996. P. 212, 221.*

101 *Brock S. P. Some Uses...* P. 418.

102 *Фьори Э. Дионисий Ареопагит и Исаак Сирин: попытка переоценки // Преподобный Исаак Сирин и его духовное наследие. М., 2014. С. 288–307.*

и в аутентичном тексте св. Исаак эксплицитно ссылается не на него, а на Диодора Тарсийского¹⁰³.

Табл. 3

Св. Исаак Сирин	Диодор Тарсийский (в передаче Иосифа Хаззайи)
<p>(1) <i>Bedjan</i> 25,186₉₋₁₀; <i>M</i>,67^v; <i>J1</i>,124^v: ܘܥܠܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ</p>	<p>CPB 00131,73^v: ,ܘܥܠܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ</p>
<p>«Властители числом меньшие тех, которым положено подчиняться их приказам, — сказал величайший из учителей ритор Диодор, — однако по силе и ведению суть ббльшие и разделены согласно высоте своих чинов».</p>	<p>«Поэтому и блаженный Диодор называл чин херувимов главой и старейшиной Божьего творения. Он именовал его крепким, потому что они сильнее в восприятии Его ведения, чем все [прочие] силы, [а также] потому, что многочисленные откровения сияют над сим херувимским чином; они пребывают и не отходят от него к нижним чином».</p>

В рассматриваемой мемре Иосифа Хаззайи, как и в пятом слове св. Исаака, содержатся отсылки и к Диодору Тарсийскому¹⁰⁴, и к Дионисию Ареопагиту¹⁰⁵. Из этого следует вывод, что св. Исаак, будучи старшим современником Иосифа, равным образом опирался на обоих писателей. Кроме того, Иосифа сближает с Исааком обилие ссылок на Феодора и Евагрия в том же трактате. Судьба цитируемой ими книги Диодора «О провидении» в восточносирийской аскети-

103 Э. Фьори предполагает, что имеющаяся рядом цитата Дионисия первоначально являлась заметкой переписчика на полях и лишь позднее была включена в основной текст. См.: Там же. С. 295–296.

104 CPB 00131,71^v,72^v,72^v,73^v,74^v,78^v.

105 CPB 00131,74^v, 75^v, 75^v, 76^v, 77^v.

ческой традиции весьма интересна: Йоханнан бар Калдун сохранил нам удивительное свидетельство отношения своего учителя, Иосифа Буснайи, к сочинениям святых отцов. После обильного дословного цитирования пророка Исаяи его учителем Йоханнан, удивляясь, говорит: «Я знаю, учитель, что ты больше сорока лет не читал этих книг; как же эти изречения сохранились в твоей памяти?» На этот вопрос учитель отвечает следующими словами: «Знай, сын мой, что я больше пятидесяти лет не читал Священного Писания. Но эти слова утвердились в моей памяти, потому что я их часто повторял вслух. Знай, сын мой, что я прочёл вслух весь Ветхий и Новый Заветы, стоя перед крестом так же, как читают псалмы; и на каждом стихе я добавлял: “Аллилуйя”; и так же при чтении тридцати трёх томов Толкователя¹⁰⁶ и трактата “О провидении” мар Диодора. Я изучал тридцать раз каждую рукопись, а затем читал её вслух»¹⁰⁷.

Как и в случае с Феодором, из-за плохой сохранности сочинений Диодора полностью реконструировать его учение об ангелах невозможно, однако принцип, согласно которому полнота ведения обратно пропорциональна количеству ведающих ангелов, следует признать восходящим к нему. Учение же о первенстве серафимов в этой иерархии было воспринято св. Исааком от Пс.-Дионисия, поскольку Диодор считал херувимов сильнее серафимов, как видно из приводимых Иосифом Хаззайей цитат.

Свт. Григорий Богослов

Все рассматриваемые выше имена авторитетных духовных писателей из восточных списков Первого собрания были либо изменены, либо опущены составителем западной редакции. Лишь один единственный раз он добавил дополнительную цитату, отсутствующую в оригинальном тексте творений епископа Ниневийского. Эта цитата была взята из тридцать второго слова свт. Григория Богослова «О соблюдении доброго порядка в собеседовании и о том, что не всякий человек и не во всякое время может рассуждать о Боге» (CPG 3010.32).

106 Практика келейного чтения всех книг Феодора Мопсуестийского в монастырях была распространена уже в VI в. (The Histories of Rabban Hōrmīzd the Persian and Rabban Bar-ldtā. Luzac's Semitic Text and Translation Series 9–11 / ed. E. A. W. Budge. London, 1902. P. 174).

107 Chabot J.-B. Histoire du moine... P. 26.

Табл. 4

Западная редакция	Критическое издание греческого перевода (М. Пирар)	Свт. Григорий Богослов (сирийский перевод)
<p>(1) V3,30^b; V4,15; B2,28^r:</p> <p>ⲓⲟⲩ ⲛⲉⲧⲓⲁ ⲛⲉⲧⲁⲕ ⲟⲩⲁⲓⲛⲉⲓⲛⲓ ⲛⲉⲧⲁⲕ ⲛⲉⲧⲁⲕ ⲛⲉⲧⲁⲕ ⲛⲉⲧⲁⲕ ⲛⲉⲧⲁⲕ ⲛⲉⲧⲁⲕ ⲛⲉⲧⲁⲕ ⲛⲉⲧⲁⲕ ⲛⲉⲧⲁⲕ ⲛⲉⲧⲁⲕ</p> <p>Григорий сказал: «Великим делом является для человека говорить ради Бога, но ещё лучше этого, когда кто-нибудь очистит себя ради Бога».</p>	<p>4,266₁₄₁:</p> <p>Γρηγόριος γάρ φησι «Καλόν ἐστὶ τὸ διὰ Θεοῦν θεολογῆσαι κρεῖσσον δὲ τούτου, τὸ καθαρῖσαι τινὰ ἑαυτὸν τῷ Θεῷ».</p> <p>Хорошо богословствовать ради Бога, но лучше сего для человека соделать себя чистым для Бога*.</p>	<p>BL Add. 14549:</p> <p>ⲛⲉⲧⲁⲕ ⲛⲉⲧⲁⲕ ⲛⲉⲧⲁⲕ ⲛⲉⲧⲁⲕ ⲛⲉⲧⲁⲕ ⲛⲉⲧⲁⲕ ⲛⲉⲧⲁⲕ ⲛⲉⲧⲁⲕ ⲛⲉⲧⲁⲕ ⲛⲉⲧⲁⲕ ⲛⲉⲧⲁⲕ ⲛⲉⲧⲁⲕ</p> <p>Великим делом является для человека говорить ради Бога, но ещё лучше этого, когда кто-нибудь очистит себя ради Бога</p>

* Исаак Сирин. Слова... С. 113.

Из-за утраты соответствующего места в мелькитских рукописях эта цитата сохранилась только в сиро-ортодоксальных списках, однако её наличие в греческом переводе указывает на то, что она присутствовала и у мелькитов. Она имеется также в обеих лондонских рукописях: поскольку начало рукописи *BL Add. 14632* не сохранилось, сиро-ортодоксы вставили дополнительные листы, восполняющие её текст западной редакцией вместе со вставкой цитаты Григория¹⁰⁸. В другой рукописи цитата была добавлена сиро-ортодоксами в виде маргиналии¹⁰⁹. Текст цитаты достаточно близок к доступному нам источнику сирийского перевода творений свт. Григория, но различается синтаксис (см. *Табл. 4 (1)*).

108 L2,12^v.

109 L1,14^r.

II. Альтернативные редакции

В ходе исследования также удалось выявить альтернативные интерполяции, содержащиеся в манускриптах восточной редакции. Впервые они были замечены Беджаном, который привёл некоторые из них в предисловии к своему изданию Первого собрания, однако никак не прокомментировал. Попытку прояснить этот вопрос мы находим в упомянутой выше статье Г. М. Кесселя, где он справедливо пишет о том, что рукопись *Berlin or. quart 1159 (B2)*, переписанная по заказу Беджана восточносирийским почерком, была сделана со списка западной редакции¹¹⁰. Однако исследователь затрудняется дать ответ на вопрос о том, почему «две древние рукописи Британской библиотеки восточносирийского происхождения содержат текст западной редакции»¹¹¹. Сложность эта была вызвана тем, что на момент написания работы Г. М. Кессель не видел текста лондонских рукописей и опирался на сведения, сообщаемые в послесловии к изданию Беджана. Затруднение разрешилось обращением к самому тексту рукописей, в котором явным образом видны исправления, сделанные сиро-ортодоксальным серто поверх текста аутентичной восточной редакции, записанного эстрангело¹¹².

Пожалуй, самым сложным для решения вопросом альтернативной редакции является текст рукописи *Berlin or. oct. 1258 (B1)*. По мнению Г. М. Кесселя, он поддерживает чтения западной редакции¹¹³, однако это не совсем верно, поскольку, как показывает приведённая ниже таблица, в большинстве случаев антинесторианских интерполяций рукопись даёт уникальные чтения, отличные от традиционной западной редакции.

110 Кессель Г. М. Рукописная традиция... С. 78.

111 Ibid.

112 Устное сообщение Г. М. Кесселя.

113 Кессель Г. М. Рукописная традиция... С. 78.

Табл. 5

Традиционная восточная редакция	Традиционная западная редакция	VL Add. 14633 (сиро-орто- доксальные правки)	VL Add. 14632 (сиро-орто- доксальные правки)	Berlin or. oct. 1258 (B1)
Феодор Мопсуестийский				
(1) <i>Bedjan</i> 9,113; L1,32 ^v ; L2,32 ^v ; P,42 ^v ; J1,76 ^v ; כַּזְבָּלָה כַּזְבָּלָה	V3,80 ^v ; V4,35 ^v ; B2,72; כַּזְבָּלָה יְהוֹנָן	Abs	Abs	B1,59 ^v ; כַּזְבָּלָה יְהוֹנָן
Блаженный толкователь	авва Мартиниан			один из учителей
(2) <i>Bedjan</i> 9,114; L1,32 ^v ; L2,32 ^v ; P,42 ^v ; J1,77 ^v ; כַּזְבָּלָה ,מֵאִימֵי כַּזְבָּלָה	V3,81 ^v ; V4,35 ^v ; B2,72; כַּזְבָּה ,מֵאִימֵי כַּזְבָּה	Abs	Abs	B1,60 ^v ; כַּזְבָּה ,מֵאִימֵי כַּזְבָּה
поучения Бла- женного толко- вателя	поучения вели- кого старца			поучения этого учителя
(3) <i>Bedjan</i> 44,319 ²⁰ ; L1,88 ^v ; L2,70 ^v ; P,124 ^v ; J1,215 ^v ; כַּזְבָּלָה כַּזְבָּלָה	V2,66 ^v ; S,69 ^v ; כַּזְבָּלָה שְׁמַרְיָהוּ , יְהוֹנָן	L1,88 ^v : на полях: כַּזְבָּלָה שְׁמַרְיָהוּ , יְהוֹנָן	Abs	B1,157 ^v -158 ^v ; כַּזְבָּלָה יְהוֹנָן
Блаженный толкователь	святой госпо- дин Иоанн*	святой госпо- дин Иоанн		один из учи- телей
Евагрий Понтийский				
(4) <i>Bedjan</i> 1,4 ¹¹ ; P,2 ^v ; J1,3 ^v ; שְׁמַרְיָהוּ אֵת	V4,2 ^v ; B2,2: שְׁמַרְיָהוּ אֵת	Abs	Abs	B1,3 ^v ; שְׁמַרְיָהוּ אֵת
Евагрий	по слову			по слову

* Имеется в виду свт. Иоанн Златоуст.

(5) <i>Bedjan</i> 4,57 ₁₉ ; L1,17 ^v ; P,22 ^r ; J1,40 ^v : ⲉⲓⲛ ⲁⲓⲕ	V3,40 ^v ; V4,17 ^v ; B2,36: ⲕⲁⲓⲟⲩⲁⲕ	Abs	Abs	B1,32 ^r : ⲕⲁⲓⲟⲩⲁⲕ
Евагрий	Отцы			по слову

Диодор Тарсийский

(6) <i>Bedjan</i> 25,186 ₉₋₁₀ ; P,67 ^v ; J1,124 ^v : ⲕⲁⲓⲟⲩⲁⲕ ⲕⲁⲓ ⲟⲩⲁⲓⲟⲩⲁⲓ ⲕⲁⲓⲩⲟⲩⲁⲓ	S,16 ^v : ⲟⲩⲟⲩⲟⲩⲁⲓ ⲕⲁⲓⲟⲩⲁⲓ ⲕⲁⲓⲟⲩⲟⲩⲁⲕ ⲟⲩⲁⲓⲕⲁⲓ	L1,51 ^v : испр.: ⲕⲁⲓⲟⲩⲁⲕ ,ⲟⲩⲁ	Abs	B1,92 ^r : ⲕⲁⲓⲟⲩⲁⲕ ⲕⲁⲓ ⲟⲩⲟⲩⲟⲩⲁⲓ ⲕⲁⲓⲩⲟⲩⲁⲓ
великий в учителях – ритор Диодор	святой Дионисий, епископ Афинский	господин Ефрем		великий в учителях – ритор Дионисий

(7) <i>Bedjan</i> 35,242 ₁₆₋₁₇ ; P,97 ^r ; J1,165 ^v : ⲕⲁⲓ ⲕⲁⲓⲟⲩⲁⲕ ⲟⲩⲁⲓⲟⲩⲁⲓ	V2,35; S,42: Abs	L1,66 ^v : испр.: ⲕⲁⲓⲟⲩⲁⲕ ⲟⲩⲁⲓⲟⲩⲟⲩⲁⲕ	Abs	B1,119 ^r : ⲕⲁⲓ ⲕⲁⲓⲟⲩⲁⲕ ⲟⲩⲁⲓⲟⲩⲁⲓ
великий учитель Диодор		учитель Василий		великий учитель Василий

(8) <i>Bedjan</i> 37,285 ₆₋₇ ; P,112 ^v ; J1,194 ^v : ⲕⲁⲓⲟⲩⲁⲕ ⲕⲁⲓⲟⲩⲁⲕ ⲕⲁⲓⲟⲩⲁⲕ ⲕⲁⲓⲟⲩⲁⲕ ⲟⲩⲁⲓⲟⲩⲁⲓ ⲟⲩⲁⲓⲟⲩⲁⲓ	V2,51 ^v ; S,54 ^v : ⲕⲁⲓⲟⲩⲁⲕ ⲕⲁⲓⲟⲩⲁⲕ ⲕⲁⲓⲟⲩⲁⲕⲁⲓ	L1,78 ^r : испр.: ⲉⲓⲛ ⲁⲓⲕ ,ⲟⲩⲁ ⲟⲩⲁⲓⲟⲩⲁⲓ	L2,59 ^v : затерто: ⲟⲩⲁⲓⲟⲩⲁⲓ	B1,140 ^r : ⲕⲁⲓⲟⲩⲁⲕ ⲕⲁⲓⲟⲩⲁⲕ ,ⲟⲩⲁ ⲕⲁⲓⲟⲩⲁⲕ ⲟⲩⲁⲓⲟⲩⲁⲕⲁⲓ
облеченный умом и высокий разумением господин Диодор Тарсийский	один из великих философов	господин Евагрий Тарсийский На полях: ⲟⲩⲁⲓⲟⲩⲁⲓ ⲟⲩⲁⲓⲟⲩⲁⲓ Павел Тарсийский*	Диодор	облеченный умом и великий разумением господин Феодор

* Имеется в виду апостол Павел, который был родом из Тарса.

Таким образом, в интерполированных местах рукопись *Berlin or. oct. 1258 (B1)* лишь один раз (в первом слове) совпадает с традиционной западной редакцией и второй раз – частично, заменяя «Диодор» на «Дионисий», но без традиционного для западной редакции именованья «епископ Афинский» и с сохранением традиционного для восточной редакции «великий в учителях – ритор». В одном случае чтение рукописи *Berlin or. quart 1159 (A1)*¹¹⁴ частично следует сиро-ортодоксальному исправлению, сделанному поверх лондонской рукописи *BL Add. 14633 (L1)*: «учитель Василий» с прибавкой эпитета «великий», причём написания имени в обеих рукописях значительно разнятся. В остальных пяти случаях замены имён рукопись *Berlin or. oct. 1258 (B1)* даёт уникальное чтение, отличное от всех других рукописей. Не лишним будет заметить, что в двадцать одном случае *Berlin or. oct. 1258 (B1)* следует чтению традиционной восточной редакции. Можно предположить, что восточносирийский переписчик манускрипта восполнял недостающие места по доступному ему списку не восточной редакции¹¹⁵, содержащему чтения, альтернативные традиционной западной редакции. Если это предположение верно, то имевшийся у переписчика список восточной редакции должен был содержать лакуны в начале и середине, но быть полным во второй половине текста, поскольку в ней *Berlin or. oct. 1258 (B1)* всегда даёт аутентичные чтения восточной редакции. Не вполне понятно, почему этот список содержал замену имени Диодора на Феодор в тридцать седьмом слове, ведь Феодор Мопсуестийский считался еретиком как у мелькитов, так и сиро-ортодоксов. Можно предположить, что переписчик одного из протографов рукописи *Berlin or. oct. 1258 (B1)* заменил имя Диодора, которое в его сознании могло принадлежать одному лишь «еретику» Диодору Тарсийскому, на более нейтральное и в то же время близкое по написанию – Феодор, носителем которого мог быть не только «еретик» Феодор Мопсуестийский, но и какой-нибудь ортодоксальный, по мысли переписчика, духовный учитель.

Сиро-ортодоксальные исправления в лондонских рукописях носят не системный, а, скорее, стихийный характер. Так, в пятнадцати местах чтение рукописи *BL Add. 14633 (L1)* следует традиционной восточной редакции. Остаются неизменными все случаи употребления именованья,

114 Fol. 119^r.

115 Вывод о мелькитском происхождении редакции сделан на основании удаления имени Евагрия в двух местах.

- 4) Манускрипт восточносирийского происхождения, содержащий смешанный текст восточносирийской *ненесторианской* редакции, которая альтернативна традиционной западной: *Berlin or. oct. 1258* (1 декабря 1898 г.).

Благодаря проведённому исследованию удалось установить, что тексты манускриптов первой группы согласны друг с другом во всех чтениях имён духовных учителей, на которых ссылается св. Исаак. На аутентичность чтений этих списков указывают как биографические сведения о св. Исааке, говорящие о его конфессиональной принадлежности к Церкви Востока, так и внутренние критерии: соответствие приводимых им цитат из Феодора Мопсуестийского, Евагрия Понтийского и Диодора Тарсийского дошедшим до нас сирийским переводам их творений. Отдельно следует сказать о том, что чтение имён манускриптов *Vat. sir. 367* (который, несомненно, является самым древним рукописным свидетельством Первого собрания св. Исаака) и *Jerusalem, St. Mark's Monastery 181*, ранее остававшихся в стороне от интересов исследователей, совпадает с мардинским списком, составившим основу издания Беджана. Это же относится и к двум лондонским рукописям, которые, хотя и подверглись правке сиро-ортодоксальных редакторов, содержат в своей основе аутентичный текст восточной редакции. При составлении нового критического издания текста Первого собрания, помимо мардинского списка, необходимо учитывать также рукописи *Vat. sir. 367* и две лондонские, как наиболее древние из дошедших до нас рукописных свидетельств Первого собрания.

Манускрипты второй группы содержат альтернативное чтение имён духовных авторов, почти во всем одинаковое, что позволяет говорить о существовании единого протографа, к которому они восходят. Это же относится к современному манускрипту третьей группы – *Berlin or. quart 1159*, переписанному по заказу Беджана восточносирийским письмом с манускрипта, относящегося ко второй группе¹¹⁷. Приводимое манускриптами второй и третьей групп чтение следует признать искажённым в связи с тем, что текст цитируемых св. Исааком духовных учителей присутствует в сирийских первоисточниках переводов их творений, доступных Исааку, и однозначно указывает на аутентичность чтений манускриптов восточной редакции. Кроме того,

117 Небольшая путаница возникла в связи с тем, что переводчик, к которому обратился Беджан, писал восточносирийским почерком, а также в связи с утратой протографа, с которым он работал. Однако все сведения, которыми мы располагаем, указывают на то, что протограф относился ко второй группе.

удалось установить, что греческий и арабский переводы, кроме незначительных отклонений, следуют чтению имён духовно значимых персон второй и третьей групп, что позволяет сделать вывод о том, что переводы Первого собрания на арабский и греческий языки осуществлялись именно с манускриптов, относящихся ко второй группе. Исключение из этого правила составляет шестьдесят пятое слово (по нумерации Беджана) в корпусе четырёхтомного арабского перевода, в котором имя Евагрия стоит на своём месте.

Наконец, история манускрипта четвертой группы — *Berlin or. quart 1159* — является наиболее загадочной для понимания на сегодняшний день. Возможно, в основании этого манускрипта лежат два протографа: первый относился к первой группе манускриптов и содержал аутентичный текст творений св. Исаака, но был неполным, а второй содержал альтернативную мелькитскую редакцию, отличную от традиционной западной, и с его помощью переписчик восстанавливал недостающие в первом протографе места.

Таким образом, данное исследование позволяет сделать шаг вперёд в изучении истории распространения текста Первого собрания. Благодаря нему мне удалось предложить новую классификацию манускриптов, основанную не только на их происхождении, но и на содержании. Также удалось выявить причины вариативности внутри списков восточносирийского происхождения. Исследование подтверждает аутентичность текста большей части сохранившихся рукописей, переписанных членами Церкви Востока. Необходимо отметить, что случай св. Исаака не единственный: до нас дошли западносирийские рукописи и сделанные с них арабские переводы творений восточносирийского мистика Дадишо Катрайи, в которых имена восточносирийских учителей, например Феодора Мопсуестийского, подверглись правке¹¹⁸. Вот что пишут об этом издатели его «Краткого комментария на “Рай святых отцов Египта”»: «Таким образом, “Феодор, Блаженный толкователь” часто упоминается более кратко — “Блаженный толкователь”, или “Святой толкователь”, или даже заменяется на “Авву Евагрия”, то есть Евагрия Понтийского, повсеместно чтимого монашеского интеллектуала и святого. В подобной ситуации оказался и сам Дадишо, который

118 Подробнее о западносирийской рецепции творений Дадишо см.: Kessel G. A Manuscript Tradition of Dadīšō' Qaṭrāyā's Work 'On stillness' ('al šelyā) in Syrian Orthodox Milieu // Geschichte, Theologie und Kultur des syrischen Christentums. Beiträge zum 7. Deutschen Syrologie-Symposium in Göttingen, Dezember 2011 / hrsg. von M. Tamcke, S. Grebenstein. Wiesbaden, 2014 (GOF.S.; Bd. 46). S. 113–115.

превратился, как было показано ранее, в “Филоксена Сирийца” в заголовке переведённого на каршуни конспекта»¹¹⁹.

Факт почитания св. Исааком Диодора, Феодора и Евагрия ставит перед православным богословием ряд проблем, поскольку ко времени его жизни уже прозвучали анафемы V Вселенского Собора (553), обращённые ко всем, кто «защищает нечестивого Феодора Мопсуестийского»¹²⁰, и Латеранского Собора (649) – «ко всем, кто не анафематствует Диодора, Феодора, Евагрия и прочих еретиков»¹²¹. Анализ источников, цитируемых прп. Исааком, и приведенные выше слова приводят нас к выводу о том, что в своей книжной богословской культуре св. Исаак придерживался традиции Церкви Востока и не симпатизировал течениям, находившимся в оппозиции её вероучению.

Окончание следует

Источники и переводы

- Ἀββᾶ Ἰσαὰκ Σύρου Λόγοι ἀσκητικοί. Κριτικὴ ἔκδοσις / ed. M. Pirard. Ἱερὰ Μονὴ Ἱβήρων, Ἄγιον Ὄρος, 2012.*
- Abdisho' bar Brika (Ebed-Jesu). Metrical Catalogue of Syriac Writers // The Nestorians and Their Rituals / ed. G. P. Badger. Vol. 2. London: Joseph Masters, 1852.*
- Barhadbeshabbā. The Cause of the Foundation of the Schools // Sources for the History of the School of Nisibis / ed., transl. A. H. Becker. Liverpool, 2008. P. 86–163.*
- Concilium Lateranense a. 649 celebratum // ACO. Ser. 2. Vol. I. / ed. R. Riedinger. Berlin: De Gruyter, 1984. S. 1–467.*
- Cyrrilli Alexandrini Fragmenta ex libris contra Diodorum et Theodorum (CPG 5229) // PG. T. 76. Col. 1435–1454.*
- Cyrrilli Alexandrini Epistula 67, 69 // ACO. I, 1, 6 / ed. E. Schwartz. Berolini et Lipsiae: De Gruyter. 1914. S. 10–12; 171–172.*
- Cyrrilli Alexandrini Epistula 45 // ACO. Ser. I. Vol. I. Part. 6 / ed. E. Schwartz. Berlin; Leipzig: De Gruyter, 1960. S. 151–157.*
- Isacco di Ninive. Discorsi spirituali / ed. P. Bettiolo. Magnano: Edizioni Qiqajon, 1985.*
- Mar Isaacus Ninivita. De perfectione religiosa / ed. P. Bedjan. Parisiis; Lipsiae: Otto Harrassowitz, 1909.*
- Photius, st. Bibliotheca / ed. I. Bekkeri. Berolini: Typis et impensis G. Reimeri, 1824.*
- 119 *Dadisho' Qaṭraya's Compendious Commentary on the Paradise of the Egyptian Fathers / ed. Kozah M., Abu-Husayn A., Mourad S. Piscataway (NJ), 2016. P. 5–6.*
- 120 *Асмус В., прот. Вселенский V Собор // ПЭ. 2005. Т. 19. С. 625–626.*
- 121 *Concilium Lateranense a. 649 celebratum // ACO. Ser. 2. Vol. I. S. 380.*

- Theodore, bishop of Mopsuestia*. Commentary on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist // Woodbrooke Studies: Christian Documents in Syriac, Arabic, and Garshuni / ed. A. Mingana. Vol. VI. Cambridge: Heffer and Son, 1933.
- Theodori Mopsiestieni Fragmenta Syriaca* / ed. E. Sachau. Paris; Lipsiae: Sumptibus Guilelmi Engelmann, 1869.
- مار إسحق السرياني، أسقف نينوى. ميامر \ إصدار دير السريان ١٩٦٠. أربعة أجزاء (Исаак Сирина, епископ Ниневийский. Гомилии. Изд. монастыря Сирийцев, 1960 г. IV т.).
- Анастасий Синаит, прп.* Путеводитель // Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита «Путеводитель» / сост. игум. Адриан (Пашин А. В.), СПб.: Санкт-Петербургская Православная Духовная Академия, 2018.
- Афнимаран.* Главы о ведении. Сирийская и арабская рукописные традиции. Часть I / критическое издание сирийского текста, перевод с сирийского и комментарии М. Г. Калинина и А. М. Преображенского; подготовка и перевод арабского текста М. Г. Калинина под ред. А. Н. Дунцова // Библия и христианская древность. 2020 №1 (5). С. 15–64.
- Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. М.: ООО «Ардис», 2007.
- Иосиф Хаззайа.* Книга глав о ведении. Новооткрытые фрагменты / пер. с сир., предисл. и примеч. М. Г. Калинина // Библия и христианская древность. 2019. Т. 2. № 2. С. 15–53.
- Иосиф Хаззайа.* Книга глав о ведении. Новооткрытые фрагменты. Христологические главы / крит. изд., пер. с сир., предисл. и примеч. М. Г. Калинина и А. М. Преображенского // Библия и христианская древность. 2019. № 4 (4). С. 15–25.
- Исаак Сирина, прп.* Избранные главы Второго слова о Знании / ред. А. Д. Макаров // БТ. 2018. № 47–48. С. 38–53.
- Исаак Сирина, прп.* О божественных тайнах и о духовной жизни / ред. игум. Иларион (Алфеев). СПб.: Изд. Олега Абышко, 2006.
- Исаак Сирина, прп.* Слова подвижнические / ред. С. И. Соболевский. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2012.

Литература

- Асмус В., прот.* Вселенский V Собор // ПЭ. 2005. Т. 19. С. 625–626.
- Афанасьев Н., протопресв.* Ива Эдесский и его время. М.: НОУ ВПО Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2018.
- Бунге Г., схиархим.* С греческого на сирийский и обратно: об одной цитате из Евагрия Понтийского // Преподобный Исаак Сирина и его духовное наследие. М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия, 2014. С. 199–212.
- Иларион (Алфеев), митр.* Исаак Сирина, св. // ПЭ. 2011. Т. 26. С. 695–731.
- Калинин М. Г., Преображенский А. М.* «Главы о ведении» Иосифа Хаззайа: новое рукописное свидетельство и ранее не идентифицированные главы // БТ. 2018. Вып. 47–48. С. 258–289.

- Кессель Г. М.* Два издания творений прп. Исаака Сирина // БТ. 2015. № 46. С. 306–323.
- Кессель Г. М.* Рукописная традиция первого тома сирийского корпуса Исаака Ниневийского // *Мар Исхак Ниневийский*. Книга о восхождении инока. М.: ЯСК, 2016. С. 56–83.
- Кьяла С.* Арабский перевод творений св. Исаака Сирина: канал трансляции сирийской христианской литературы // Преподобный Исаак Сирин и его духовное наследие. М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия, 2014. С. 89–99.
- Никифоров М. В.* Диодор Тарсийский // ПЭ. 2007. Т. 15. С. 228–234.
- Селезнев Н. Н.* Имя Нестория как символ и вопрос его почитания в восточносирийской традиции христианства // Символ. Журнал христианской культуры. М.; Париж: ИФТИ, 2009. Т. 55. С. 257–286.
- Туркин С. С.* Первое слово о Знании преподобного Исаака Сирина: введение и перевод // Церковь и время. 2014. № 3 (68). С. 109–146.
- Фетисов Н., свящ.* Диодор Тарсский. Опыт церковно-исторического исследования его жизни и деятельности. Киев: Тип. И. И. Чоколова, 1915.
- Фокин А. Р.* Апокатастасис в сирийской христианской традиции: Евагрий и Исаак // Преподобный Исаак Сирин и его духовное наследие. М.: ОЦАД, 2014. С. 173–187.
- Фьори Э.* Дионисий Ареопагит и Исаак Сирин: попытка переоценки // Преподобный Исаак Сирин и его духовное наследие. М.: ОЦАД, 2014. С. 288–307.
- Юлаев Ф., иером.* Латеранский собор 649 г. // ПЭ. 2015. Т. 15. С. 121–128.
- Assemanus J. S.* Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana. Roma: Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1719. Т. 1.
- Becker A. H.* Fear of God and the Beginning of Wisdom: The School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006.
- Becker A. H.* Introduction. Identifying Barhadbeshabbā // Sources for the History of the School of Nisibis / ed., transl. A. H. Becker. Liverpool: Liverpool University Press, 2008. P. 11–16.
- Bedjan P.* Avant-propos // *Mar Isaacus Ninivita*. De perfectione religiosa. Parisiis; Lipsiæ: Otto Harrassowitz, 1909. P. III–XVIII.
- Bettiolo P.* Introduzione // *Isaac Syrus*. Discorsi spirituali / Comunità di Bose. Mangana: Edizioni Qiqajon, 1985.
- Bettiolo P.* Povertà e conoscenza. Appunti sulle Centurie gnostiche della tradizione evagriana in Siria // Parole de l'Orient. 1988–1989. Vol. 15. P. 107–125.
- Bettiolo P.* Révélations et visions dans l'oeuvre d'Isaac de Ninive: le cadre d'école d'un enseignement spiritual // Les mystiques syriaques / ed. A. Desreumaux. Paris, 2011. P. 99–119.
- Beulay R.* La lumière sans forme. Chevetogne: Éditions de Chevetogne, 1988.
- Bitton-Ashkelony B.* The Limit of the Mind (νοῦς): Pure Prayer According to Evagrius Ponticus and Isaac of Nineveh // Journal of Ancient Christianity. 2011. Vol. 15. № 2. P. 291–321.
- Blum G. G.* Die Geschichte der Begegnung christlich-orientalischer Mystik mit der Mystik des Islams. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009. S. 147–285.

- Brock S. P.* Discerning the Evagrian in the Writings of Isaac of Nineveh: A Preliminary Investigation // *Adamantius*. 2009. Vol. 15. P. 60–72.
- Brock S. P.* Some Uses of the Term *Theoria* in the Writings of Isaac of Nineveh // *Parole de l'Orient*. 1995. Vol. 20. P. 407–419.
- Budge E. A. W.*, ed. *The Histories of Rabban Hôrmîzd the Persian and Rabban Bar-Īdtâ*. Luzac's Semitic Text and Translation Series 9–11. London: Luzac and Co., 1902.
- Bundy D.* The Philosophical Structures of Origenism: The Case of the Expurgated Syriac Version (S1) of the «Kephalaia Gnostica...» of Evagrius // *Origeniana Quinta: Papers of the 5th International Origen Congress, Boston College, 14–18 August 1989* / ed. R. J. Daly. Leuven: Peeters, 1992. P. 577–584.
- Chabot J.-B.* Histoire du moine Rabban Youssef Bousnaya, par son disciple Jean Bar-Kaldoun, traduite du syriaque. Paris: A Picard et Fils, 1900.
- Chabot J.-B.* Sinodicon orientale, ou Recueil de Synodes Nestoriens. Paris, 1902.
- Chiala S.* Dall'asceti eremitica alla misericordia infinita: ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna. Firenze: Leo S. Olschki, 2002.
- Chiala S.* Evagrio il Pontico negli scritti di Isacco di Ninive // *Adamantius*. 2009. Vol. 15. P. 73–84.
- Dadisho 'Qaṭraya's* Compendious Commentary on the Paradise of the Egyptian Fathers / ed. and transl. M. Kozah, A. Abu-Husayn, S. Mourad. Piscataway (NJ): Gorgias Press LLC, 2016. P. 5–6.
- Devreesse R.* Essai sur Théodore de Mopsueste. Vatican City: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1948 // *Revue des Sciences Religieuses*. 1949. 23-1-2. P. 150–152.
- Engelmann T.* Der Kephalaia-Kommentar Babais des Großen als Beispiel monastisch-mystischer Theologie // *Mystik – Metapher – Bild. Beiträge des VII. Makarios-Symposiums, Göttingen*, 2007 / ed. M. Tamcke. Göttingen, 2008. P. 43–53.
- Frankenberg W.* Evagrius Ponticus. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1912.
- Guillaumont A.* Les «Képhalaia Gnostica...» d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens // *Patristica Sorbonensia*. Paris: Editions du Seuil, 1962.
- Guillaumont A.* Le mystique syriaque Isaac de Ninive // *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien*. Bellefontaine: Abbey of Bellefontaine, 1996. P. 211–225.
- Hausherr I.* Les Versions syriaque et arménienne d'Évagre le Pontique: Leur valeur, leur relation, leur utilisation. Pontificium Institutum orientalium studiorum, 1931. (OC; vol. 20 (11)). P. 69–118.
- Hausherr I.* De Oratione d'Évagre le Pontique en Syriaque et en Arabe // *OCP*. 1939. N° 5. P. 7–71.
- Hausherr I.* Dogme et spiritualité orientale // *Études de spiritualité orientale*. Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1969. (OCA; vol. 183). P. 145–179.
- Jansma T.* Théodore de Mopsueste. Interprétation du livre de la Genèse // *Le Muséon*. 1962. Vol. 75. P. 63–92.
- Kavvadas N.* On the Relations Between the Eschatological Doctrine of Isaac of Nineveh and Theodore of Mopsuetia // *Studia Patristica*. 2010. Vol. 45. P. 245–250.
- Kavvadas N.* Some Observations on the Theological Anthropology of Isaac of Niniveh and its Sources // *Scrinium*. 2008. Vol. 4. P. 147–157.

- Kessel G.* Isaac of Nineveh's Chapters on Knowledge // *An Anthology of Syriac Writers from Qatar in the Seventh Century.* New York: Gorgias Eastern Christian Studies, 2015. Vol. 39. P. 263–280.
- Petit F.* La Chaîne sur la Genèse, 4 vols. // *Traditio Exegetica Graeca*, 1–4. Leuven: Peeters, 1991–1996.
- Kessel G.* A Manuscript Tradition of Dadišō' Qaṭrāyā's Work «On Stillness» ('al šelyā) in Syrian Orthodox Milieu // *Geschichte, Theologie und Kultur des syrischen Christentums. Beiträge zum 7. Deutschen Syrologie-Symposium in Göttingen, Dezember 2011 / ed. M. Tamcke, S. Grebenstein.* Wiesbaden: Harrassowitz, 2014. (GOF.S.; Bd. 46). P. 103–121.
- Renaudot E.* *Liturgiarum orientalium collectio.* Francofurti ad Moenum, 1847. T. 2.
- Scher A.* Joseph Hazzaya, écrivain syriaque du VIIIème siècle // *Rivista degli studi orientali.* 1910. Vol. 3. P. 45–63.
- Scully J.* Babai the Great's Exegesis of Paul as a Corrective to Evagrian Eschatology // *Biblical and Qur'anic Traditions in the Middle East.* Warwick, Rhode Island, 2016. P. 163–182.
- Scully J.* Isaac of Nineveh's Ascetical Eschatology. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Scully J.* Isaac of Nineveh's Contribution to Syriac Theology: An Eschatological Reworking of Greek Anthropology. Ph.D. dissertation. Marquette University, 2013.
- Solomon of Basrah.* The Book of the Bee: the Syriac Text Edited from the Manuscripts in London, Oxford, and Munich with an English Translation / ed. E. A. W. Budge. Oxford: Clarendon Press, 1886.
- Tonneau R. O. P.* Théodore de Mopsueste. Interprétation du livre de la Genèse // *Le Muséon.* 1953. Vol. 66. P. 45–64.
- Traité d'Isaï le Docteur et de Hnana d'Adiabène sur les martyrs, le vendredi d'or et les rogations, suivis de la confession de foi à réciter par les évêques avant l'ordination / ed., transl. A. Scher // *PO.* Vol. 7:1. P. 53–82.
- Watt J. W.* The Syriac Adapter of Evagrius «Centuries» // *Studia Patristica.* 1982. Vol. 17. Part 3. P. 1388–1395.
- Watt J. W.* Philoxenus and the Old Syriac Version of Evagrius «Centuries» // *Oriens Christianus.* 1980. Bd. 64. S. 65–81.

Circulation of St. Isaac of Nineveh's Ascetical Homilies Outside the Church of the East. Part Two: Interpolation of Personal Names

Alexey D. Makarov

MA in Oriental Studies

PhD Student at the Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies

almakarov7@gmail.com

For citation: Makarov, Alexey D. "Circulation of St. Isaac of Nineveh's Ascetical Homilies Outside the Church of the East. Part Two: Interpolation of Personal Names". *Theological Herald*, no. 2 (41), 2021, pp. 164–207 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2021.41.2.008

Abstract. Isaac, bishop of Nineveh, belongs to the Church of the East's most famous ascetic authors. This three-part study explores the way how the First Part of his writings was adopted in other Syriac Christian communities. The second part analyzes variant readings of personal names of some important church figures in Isaac of Nineveh's writings. Makarov uses all available Syriac manuscripts of East Syriac, West Syriac, and Chalcedonian Syriac origin, which initially contained the full text of the First Part, as well as its Greek and Arabic manuscripts. Makarov seeks to reconstruct how the text changed as it crossed borders of different Christian communities. For that purpose, he explores variant readings of names of persons considered important in the Eastern Syriac tradition: Diodorus of Tarsus, Theodore of Mopsuestia, and Evagrius Ponticus. When Isaac's writings were adopted in other Syriac Christian communities, the names or titles of those persons were intentionally removed or altered in order to purge the original text from the elements viewed as heterodox by the copyists and translators. In the East Syriac texts, however, the original reading is always preserved. Makarov proposes a new classification of the Syriac manuscripts based on their origin and on forms of personal names they contain. He also clarifies the origin of some previously unattributed manuscripts and explains variation in the East Syriac manuscripts, which, as he argued, is due to the later Jacobite readers.

Keywords: Isaac the Syrian, Isaac of Nineveh, Diodore of Tharsus, Theodore of Mopsuestia, Evagrius Ponticus, church of the East, Nestorianism, syriac studies, heterodoxy, textology.

References

- Afanasyev N. (2018) *Iva Edesskij i ego vremena [Ibas of Edessa and His Time]*. Moscow: Svyato-Filaretovskij pravoslavno-hristianskij institut (in Russian).
- Alfeev Hylarion (2011) "Isaak Sirin, prp." ["Venerable Isaac of Nineveh"], in *Pravoslavnaya Enciklopediya [Orthodox Encyclopedia]*, vol. 26, pp. 695–731 (in Russian).
- Asmus V. (2005) "Vselenskij V Sobor" ["Ecumenical Fifth Council"], in *Pravoslavnaya enciklopediya [Orthodox Encyclopedia]*, vol. 19, pp. 625–626 (in Russian).
- Becker A. H. (2006) *Fear of God and the Beginning of Wisdom: The School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*. Philadelphia (PA): University of Pennsylvania Press.

- Becker A. H. (ed.) (2008) *Sources for the History of the School of Nisibis*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Bettiolo P. (1985) *Introduzione in Isaac Syrus. Discorsi spirituali*. Mangano: Comunità di Bose.
- Bettiolo P. (1988–1989) “Povertà e conoscenza. Appunti sulle Centurie gnostiche della tradizione evagriana in Siria”. *Parole de l’Orient*, 1988–1989, vol. 15, pp. 107–125.
- Bettiolo P. (2011) “Révélations et visions dans l’oeuvre d’Isaac de Ninive: le cadre d’école d’un enseignement spiritual”, in A. Desreumaux (ed.) *Les mystiques syriaques*. Paris: Geuthner, pp. 99–119.
- Bettiolo P. (ed.) (1985) *Isacco di Ninive. Discorsi spirituali*. Magnano: Comunità di Bose.
- Beulay R. (1988) *La lumière sans forme*. Chevetogne: Éditions de Chevetogne.
- Bitton-Ashkelony B. (2011) “The Limit of the Mind (Nous): Pure Prayer According to Evagrius Ponticus and Isaac of Nineveh”. *Journal of Ancient Christianity*, vol. 15, no. 2, pp. 291–321.
- Blum G. G. (2009) “Die Geschichte der Begegnung christlich-orientalischer Mystik mit der Mystik des Islams”, in V. Harrassowitz (ed.) *Orientalia biblica et christiana*, no. 17. Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 147–285.
- Brock S. P. (1995) “Some Uses of the Term Theoria in the Writings of Isaac of Nineveh”. *Parole de l’Orient*, 1995, vol. 20, pp. 407–419.
- Brock S. P. (2009) “Discerning the Evagrian in the Writings of Isaac of Nineveh: A Preliminary Investigation”. *Adamantius*, 2009, vol. 15, pp. 60–72.
- Bundy D. D. (1992) “The Philosophical Structures of Origenism: The Case of the Expurgated Syriac Version (S1) of the “Kephalaia Gnostica” of Evagrius, in Origeniana Quinta”, in R. J. Daly (ed.) *Papers of the 5th International Origen Congress, Boston College, 14–18 August 1989*. Leuven: Peeters, pp. 577–584.
- Bunge G. (2014) “From Greek to Syriac — and Back: The Misadventures of a Quotation from Evagrius Ponticus”, in *St. Isaac the Syrian and His Spiritual Legacy*. Moscow: Obshchecerkovnaya aspirantura i doktorantura imeni svv. Kirilla i Mefodiya, pp. 199–212 (in Russian).
- Chialà S. (2002) *Dall’ascesi eremitica alla misericordia infinita: ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna*. Firenze: Leo S. Olschki.
- Chialà S. (2009) “Evagrio il Pontico negli scritti di Isacco di Ninive”. *Adamantius*, vol. 15, pp. 73–84.
- Chialà S. (2014) “Arabskij perevod tvorenij sv. Isaaka Sirina: kanal translyacii sirijskoj hristianskoj literatury” [“The Arabic Version of Saint Isaac the Syrian: A Channel of Transmission of Syriac Literature”], in *Prepodobnyj Isaak Sirin i ego duhovnoe nasledie [St Isaac the Syrian and His Spiritual Legacy]*. Moscow: Obshchecerkovnaya aspirantura i doktorantura imeni svv. Kirilla i Mefodiya, pp. 92–95 (in Russian).
- Devreesse R. (1948) “Essai sur Théodore de Mopsueste”, in *Studi e Testi*. Vatican: Biblioteca Apostolica Vaticana, vol. 141, pp. 305–419.
- Engelmann T. (2008) “Der Kephalaia-Kommentar Babais des Großen als Beispiel monastisch-mystischer Theologie”, in M. Tamcke (ed.) *Mystik – Metapher – Bild. Beiträge des VII. Makarios-Symposiums, Göttingen, 2007*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, pp. 43–53.
- Fiori E. (2014) “Dionysius the Areopagite and Isaac: An Attempt at a Reassessment”, in *Prepodobnyj Isaak Sirin i ego duhovnoe nasledie [St Isaac the Syrian and His Spiritual Legacy]*. Moscow:

- Obshchecerkovnaya aspirantura i doktorantura imeni svv. Kirilla i Mefodiya, pp. 288–307 (in Russian).
- Fokin A. R. (2014) “Apokatastasis v sirijskoj hristianskoj tradicii: Evagrij i Isaak” [“Apocastastasis in the Syrian Christian Tradition: Evagrius and Isaac”], in *Prepodobnyj Isaak Sirin i ego duhovnoe nasledie [St Isaac the Syrian and His Spiritual Legacy]*. Moscow: Obshchecerkovnaya aspirantura i doktorantura im. svv. Kirilla i Mefodiya, pp. 173–187 (in Russian).
- Guillaumont A. (1962) *Les “Képhalaia Gnostica” d’Évagre le Pontique et l’histoire de l’origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*. Paris: Editions du Seuil.
- Guillaumont A. (1996) “Le mystique syriaque Isaac de Ninive”, in *Études sur la spiritualité de l’Orient chrétien*. Bellefontaine: Abbey of Bellefontaine, pp. 211–225.
- Hausherr I. (1939) “Le De Oratione d’Évagre le Pontique en Syriaque et en Arabe”, in *Orientalia Christiana Periodica*, vol. 5, pp. 7–71.
- Hausherr I. (1939) *Les Versions syriaque et arménienne d’Évagre le Pontique: Leur valeur, leur relation, leur utilization*. Rome: Institutum orientalium studiorum.
- Hausherr I. (1969) “Dogme et spiritualité orientale in Études de spiritualité orientale”, in *Orientalia christiana analecta*. Rome: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, vol. 183, pp. 145–179.
- Jansma T. (1962) “Théodore de Mopsueste. Interprétation du livre de la Genèse”. *Le Muséon*, vol. 75. pp. 63–92.
- Kalinin M. G., Preobrazhenskij A. M. (2018) “Glavy o vedenii’ Iosifa Hazzaji: novoe rukopisnoe svidetel’stvo i ranee ne identifirovannye glavy” [“Joseph Hazzāyā. Book of the Chapters on Knowledge. Newly Discovered Fragments and Previously Unidentified Chapters”]. *Bogoslovskie Trudy*, vol. 47–48, pp. 258–289 (in Russian).
- Kalinin M. G. (ed.) (2019) “Joseph Hazzāyā. Book of the Chapters on Knowledge. Newly Discovered Fragments”. *Bible and Christian Antiquity*, vol. 1/2, pp. 15–53 (in Russian).
- Kalinin M. G., Preobrazhenskij A. M. (2019) “Kniga glav o vedenii. Novootkrytye fragmenty. Hristologicheskie glavy / kriticheskoe izdanie, perevod s sirijskogo, predislavie i primechanie” [“Joseph Hazzāyā. Book of the Chapters on Knowledge. Newly Discovered Fragments. Christological Chapters. A Critical Edition, Translation from Syriac, Preface and Notes”]. *Bible and Christian Antiquity*, vol. 4, pp. 15–25 (in Russian).
- Kalinin M. G., Preobrazhenskij A. M. (2020) “Glavy o vedenii Rabbana Afnimarana. Sirijskaya i arabskaya rukopisnye tradicii. CHast’ I / kriticheskoe izdanie sirijskogo teksta, perevod s sirijskogo i kommentarii” [“The Chapters on Knowledge of Rabban Aphnimāran. The Syriac and Arabic Manuscripts Traditions. Part I. A Critical Edition, Translation from Syriac and Arabic and Notes”]. *Bible and Christian Antiquity*, vol. 1/5, pp. 15–64 (in Russian).
- Kavvadas N. (2010) “On the Relations Between the Eschatological Doctrine of Isaac of Nineveh and Theodore of Mopsuetia”. *Studia Patristica*, vol. 45, pp. 245–250.
- Kavvadas N. (2010) “Some Observations on the Theological Anthropology of Isaac of Nineveh and its Sources”. *Scrinium*, vol. 4, pp. 147–157.
- Kessel G. (2014) “A Manuscript Tradition of Dadišō’ Qaṭṭāyā’s Work ‘On Stillness’ (‘al šelyā) in Syrian Orthodox Milieu”, in M. Tamcke, S. Grebenstein (eds.) *Geschichte, Theologie und Kultur des syrischen Christentums. Beiträge zum 7. Deutschen Syrologie-Symposium in Göttingen, Dezember 2011* (GOF.S., 46), pp. 103–121.

- Kessel G. (2015) "Isaac of Nineveh's Chapters on Knowledge' in An Anthology of Syriac Writers from Qatar in the Seventh Century". *Gorgias Eastern Christian Studies*, vol. 39, pp. 263–280.
- Kessel G. M. (2016) "Rukopisnaya tradiciya pervogo toma sirijskogo korpusa Iskhaka Ninevijskogo" ["Handwritten Tradition of the Syriac Text of the First Part by Isaac of Nineveh"], in *Mar Iskhak Ninevijskij. Kniga o voskhozhdenii inoka* [The Book of the Ascension of a Monk], Moscow: Languages of Slavic Cultures, pp. 56–83 (in Russian).
- Kozah M., Abu-Husayn A.-R., Mourad S. (eds.) (2016) *Dadisho' Qatraya's Compendious Commentary on the Paradise of the Egyptian Fathers*. NJ: Gorgias Press LLC.
- Makarov A. D. (ed.) (2018) "Izbrannye glavy Vtorogo slova o znanii" ["St. Isaac of Nineveh. Selected Chapters from the Second Homily on Knowledge"]. *Bogoslovskie Trudy*, vol. 47–48, pp. 38–53 (in Russian).
- Mingana A. (ed.) (1933) "Theodore, Bishop of Mopsuestia. Commentary on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist", in *Woodbrooke Studies: Christian Documents in Syriac, Arabic, and Garshuni*. Cambridge: Heffer and Son, vol. VI.
- Nikiforov M. V. (2007) "Diodor Tarsiyskiy" ["Diodor of Tharsus"], in *Pravoslavnaya enciklopediya* [Orthodox Encyclopedia], Moscow: Cerkovno-nauchnyj centr "Pravoslavnaya enciklopediya", vol. 15, pp. 228–234 (in Russian).
- Pashin A. (2018) *Glavnoe hristologicheskoe proizvedenie prepodobnogo Anastasiya Sinaita "Putevoditel'"* [Main Christological Work of Venerable Anastasius Sinaita "Guide Along the Right Path"]. Saint Petersburg: Sankt-Peterburgskaya Pravoslavnaya Duhovnaya Akademiya (in Russian).
- Petit F. (1991–1996) "La Chaîne sur la Genèse, 4 vols." *Traditio Exegetica Graeca*, 1–4. Leuven: Peeters.
- Pirard M. (ed.) (2012) *Avva Isaak Siru, Logi askitiki. Kritiki ekdosi* [Abba Isaac the Syrian. Ascetical Homilies. Critical Edition]. Agion Oros: Iera Moni Iviron (in Greek).
- Pirtea A. (2019) "Isaac of Nineveh, Gnostic Chapters", in N. Sims-Williams (ed.) *Liturgy to Pharmacology. Sogdian Christian Texts from the Turfan Collection (Berliner Turfantexte 45)*. Turnhout: Brepols, pp. 117–144.
- Scully J. (2013) *Isaac of Nineveh's Contribution to Syriac Theology: An Eschatological Reworking of Greek Anthropology* [Ph.D. Dissertation]. Milwaukee: Marquette University.
- Scully J. (2016) "Babai the Great's Exegesis of Paul as a Corrective to Evagrius Eschatology", in *Biblical and Qur'anic Traditions in the Middle East*. Warwick: Abelian Academic, pp. 163–182.
- Scully J. (2017) *Isaac of Nineveh's Ascetical Eschatology*. Oxford: Oxford Christian Studies.
- Seleznev N. N. (2009) "Imya Nestoriya kak simvol i vopros ego pochitaniya v vostochnosirijskoj tradicii hristianstva" ["The Name of Nestorius as a Symbol and Question of his Veneration in the Eastern Syriac Christian Tradition"]. *Simvol. Zhurnal hristianskoj kul'tury*, vol. 55, pp. 257–286 (in Russian).
- Sobolevskij S. (ed.) (2012) *Isaak Sirin, prp. Slova podvizhnicheskie* [Venerable Isaac the Syrian. Ascetical Homilies]. Moscow: Izdatel'stvo Sretenskogo monastyrya (in Russian).
- Tonneau R. O. P. (1953) "Théodore de Mopsueste. Interprétation du livre de la Genèse". *Le Muséon*, vol. 66, pp. 45–64.

- Turkin S. S. (2014) "Pervoe slovo o znanii prepodobnogo Isaaka Sirina: vvedenie i perevod" ["First Chapter on Knowledge by St Isaac the Syrian: Introduction and Translation"]. *Cerkov' i vremya*, vol. 3 (68), pp. 109–146 (in Russian).
- Watt J. W. (1980) "Philoxenus and the Old Syriac Version of Evagrius 'Centuries'". *Oriens Christianus*, vol. 64, pp. 65–81.
- Watt J. W. (1982) "The Syriac Adapter of Evagrius 'Centuries'". *Studia Patristica*, vol. 17, pp. 1388–1395.
- Yulaev Th. (2015) "Lateranskiy sobor 649 g." ["Lateran Council of 649"], in *Pravoslavnaya enciklopediya* [*Orthodox Encyclopedia*], vol. 40, pp. 121–128 (in Russian).

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

ОСОБЕННОСТИ НАГРАЖДЕНИЯ БОГОСЛУЖЕБНО- ИЕРАРХИЧЕСКИМИ ОТЛИЧИЯМИ СЛУЖАЩИХ ДУХОВНЫХ УЧЕБНЫХ ЗАВЕДЕНИЙ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ: ОПЫТ XIX В.

Алексей Андреевич Рудченко

магистр богословия
аспирант Московской духовной академии
141310, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
a.rudchenko93@yandex.ru

Для цитирования: Рудченко А. А. Особенности награждения богослужебно-иерархическими отличиями служащих духовных учебных заведений Русской Православной Церкви: опыт XIX в. // Богословский вестник. 2021. № 2 (41). С. 208–228. DOI: 10.31802/GV.2021.41.2.009

Аннотация

УДК 27-9 (271.22)

Статья посвящена практике награждения иерархическими отличиями священнослужителей, трудившихся в системе духовного образования в XIX в. В данном исследовании ставится цель изучить обстоятельства и условия награждения учёных клириков богослужебными отличиями в рассматриваемый хронологический период. Для этого анализируется деятельность представителей учёного духовенства данного времени, даётся оценка их трудов, изучаются биографии и послужные списки. Знакомство с наградной системой Русской Православной Церкви XIX в. показало, что преподаватели учебных учреждений в священном сане представляли совершенно особый разряд духовенства, награждение которого зачастую зависело не от выслуги лет, а от вклада в развитие церковной

науки. В духовных учебных заведениях награждались ректоры, инспекторы, библиотекари и заслуженные преподаватели. Обычно представители администрации в академиях и семинариях получали сан архимандрита, игумена или протоиерея. Рядовые преподаватели за понесённые труды могли быть удостоены правом ношения набедренника, скуфьи, камилавки или наперсного креста. Кроме того, аналогичными отличиями награждались преподаватели иных учебных учреждений, если их деятельность была связана с религиозным образованием и просвещением.

Ключевые слова: ректор, инспектор, библиотекарь, доктор богословия, титулярный архимандрит, наградная система, иерархические отличия, комиссия духовных училищ.

В 1797 г. император Павел I официально установил порядок поощрения православных священнослужителей богослужбно-иерархическими наградами. С этого времени положено начало формирования последовательной наградной системы, имевшей в дальнейшем видоизменения и преобразования. В XIX в. награждение определённым саном было связано с назначением клирика на ответственную должность. В таком контексте новое служение понималось как доверие священноначалия и награда за понесённые ранее труды. Почётные богослужбно-иерархические отличия стали присваиваться руководителям синодальных структур, главам крупных церковных организаций, настоятелям значимых монастырей и соборных храмов, начальствующим в духовных учебных заведениях. Особым звеном в изучении наградной системы XIX в. является класс священнослужителей, посвятивших свою жизнь церковным наукам, духовному образованию и просвещению.

Важное место в среде учёных священнослужителей занимали библиотекари духовных учебных заведений. Как правило, ими становились лица с высшим богословским образованием в звании бакалавра или профессора. На практике эта должность часто оказывалась благоприятной площадкой для вероятного повышения в службе¹. В начале своего служения библиотекарями в Московской духовной академии трудились такие известные личности, как архимандрит Гермоген (Сперанский), архиепископ Евлампий (Пятницкий), архиепископ Филарет (Гумилевский), архиепископ Платон (Фивейский), архиепископ Агафангел (Соловьёв), епископ Евгений (Сахаров-Платонов), протоиерей Александр Горский.

Библиотекарями Московской духовной академии становились талантливые священнослужители, труды которых непременно отмечались высоким духовным саном. Например, в 1816 г. библиотекарь иеромонах Гермоген (Сперанский) был назначен инспектором академии и возведён в сан архимандрита в связи с назначением на должность настоятеля Высоцкого Серпуховского монастыря².

В январе 1826 г. библиотекарь академии иеромонах Евлампий (Пятницкий) «за отлично-усердную службу и честное поведение» был возведён в сан архимандрита «без вакансии, с присвоением ему лично

1 Московская духовная академия (1814–2014): 200 лет в Лавре у Троицы. Сергиев Посад, 2014. С. 198.

2 Московской духовной академии инспектор архимандрит Гермоген // ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 4. Д. 5264. Л. 3 об.–4.

степени 3-го класса»³. Некоторое время спустя отец Евлампий был назначен инспектором академии и настоятелем Борисоглебского монастыря в Дмитрове⁴. Иеромонах Евлампий получил сан архимандрита через четыре года после священнического рукоположения, а перед этим — в сентябре 1823 г. «за прилежание к должности и одобренное начальством поведение» награждён набедренником⁵.

Иеромонах Филарет (Гумилевский) стал библиотекарем в 1831 г., в следующем году был награждён набедренником, ещё через год назначен инспектором, а в январе 1835 г. ректором академии⁶. В марте 1836 г. ему была присвоена степень архимандрита второклассного монастыря с правом «первостояния» на богослужении перед настоятелями всех второклассных монастырей, входящих в состав московского учебного округа⁷.

Библиотекарь академии иеромонах Платон (Фивейский) получил эту должность в 1838 г., через год был награждён набедренником⁸, а в августе 1841 г. стал инспектором академии⁹. Конференция академии, «принимая в уважение семилетнюю усердную училищную службу», 5 сентября 1841 г. ходатайствовала перед Синодом и митр. Филаретом о возведении его в сан архимандрита¹⁰. 24 октября 1841 г. Синод постановил возвести отца Платона в сан архимандрита «с присвоением ему лично степени настоятеля третьеклассного монастыря»¹¹.

По практике XIX в., при назначении на пост ректора духовной академии или семинарии, священнослужители получали сан протоиерея или архимандрита. Ректорство и инспекторство монашесствующего духовенства могло совмещаться с настоятельством в монастырях, но иногда совершалось и без него. Вышедшие в свет уставы для духовных семинарий (1867) и академий (1869) подробно регламентировали деятельность духовных учебных заведений. В том числе они прямо

3 Инспектор архимандрит Евлампий // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5272. Л. 10.

4 Богданова Т. А. Евлампий (Пятницкий) // ПЭ. 2008. Т. 17. С. 154.

5 Инспектор архимандрит Евлампий // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5272. Л. 9.

6 Там же.

7 Ректор архимандрит Филарет Гумилевский // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5278. Л. 4–5.

8 Бакалавр церковной словесности, библиотекарь академии, магистр, соборный иеромонах Платон Фивейский // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5278. Л. 10–11.

9 Списки начальствующих, наставников и студентов Московской духовной академии (1814–1864). М. 1865. С. 7.

10 Донесение // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5152. Л. 55.

11 Правлению Московской духовной академии // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5152. Л. 57.

говорили о необходимости управления семинарией и академией архимандритом или протоиереем:

«Если на должность ректора будет избран из монашествующих лиц не имеющий сана архимандрита, а из белого духовенства священник, то, при учреждении на должность, первый возводится в сан архимандрита, а последний — в сан протоиерея»¹².

Таким образом, все синодальные указы о назначении ректоров теперь ссылались на этот пункт устава, и их награждение саном архимандрита или протоиерея имело обоснованный характер.

Если священнослужитель ко времени назначения на должность ректора уже имел необходимый для этого сан, он мог быть награждён дополнительной наградой. К примеру, протоиерей Александр Горский был рукоположен в священный сан в 1860 г. с назначением в Архангельский кафедральный собор московского Кремля¹³. В этом же году митрополитом московским Филаретом (Дроздовым) он был возведён в сан протоиерея¹⁴, в 1861 г. награждён камилавкой и наперсным синодальным крестом¹⁵, а в 1862 г. определён ректором Московской духовной академии и вскоре награждён митрой. В 1869 г. «во внимание к долголетней отлично-усердной и полезной службе» награждён кабинетным золотым наперсным крестом с драгоценными камнями¹⁶.

После назначения Горского ректором академии, митр. Филарет занимался вопросом:

«не знаю, что мне делать с новым ректором академии в церкви, при священнослужении ... он главный начальник, но в сане протоиерея; а инспектор, его подчиненный, — архимандрит: как ставить их при служении?»¹⁷.

Справедливое недоумение было разрешено предложением предшественника Горского, архимандрита Саввы (Тихомирова), пожаловать новому ректору митру¹⁸. Согласившись с этим, митр. Филарет подчеркнул,

12 Уставы и штаты духовных семинарий и училищ. СПб., 1867. С. 5.

13 Мельков А. С. Жизненный путь и научное наследие протоиерея А. В. Горского. М., 2006. С. 113.

14 Правлению Московской духовной академии // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5054. Л. 61.

15 Формулярный список должностных лиц Московской духовной академии, имеющих священный сан // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 2. Д. 1245. Л. 4 об.

16 Там же. Л. 5 об.

17 Савва (Тихомиров), архиеп. Хроника моей жизни: автобиографические записки Высокпреосвященнейшего Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского. Сергиев Посад, 1901. Т. 3. С. 33.

18 Мельков А. С. Жизненный путь и научное наследие протоиерея А. В. Горского. С. 125.

что «имея подчиненным инспектора-архимандрита, ректор-протоиерей должен занимать высшее пред ним место в церковных собраниях, но не было никогда примера, чтобы протоиерей, не имеющий митры, занимал высшее пред архимандритом место»¹⁹.

Митр. Филарет поддержал эту идею и немедленно обратился через обер-прокурора Святейшего Синода А. П. Ахматова к императору с просьбой о награждении. В прилагаемой к прошению характеристике отмечалось, что богословские сочинения Горского получили заметное распространение, все тридцать лет академической службы он просвещал учащихся «здравым учением и добрым примером», среди его учеников есть несколько архиереев, а значит, «согласно со справедливостью, он может быть украшен одним из высших для белого духовенства отличий — митрою»²⁰. Поскольку при совершении богослужения ректор духовной академии неизменно пользовался старшинством перед ректорами духовных семинарий, после награждения митрой Синод предоставил Горскому иерархическое преимущество перед всеми архимандритами второклассных монастырей, так как многие из них были в то же время ректорами семинарий²¹. По той же логике Синод даровал аналогичное «первостояние» протопресвитеру Успенского собора Московского Кремля перед архимандритами третьеклассных монастырей, хотя он занимал место ниже всех архимандритов, в том числе и титулярных²².

Ещё до протоиерея Александра Горского появился обычай присваивать статус первоклассного или второклассного архимандрита ректорам академии в сане архимандрита, независимо от того, к какому классу принадлежал управляемый этим архимандритом монастырь. Так, назначенный в январе 1854 г. ректором академии архимандрит Евгений (Сахаров-Платонов), согласно синодальному постановлению, был наделён личной степенью первоклассного архимандрита, хотя он не был освобождён от управления Высокоостровским второклассным монастырём²³. Подобными отличительными особенностями он пользовался и ранее — в феврале 1843 г. иеромонах Евгений был возведён в сан

19 Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского. Т. 5. Ч. 1. М., 1887. С. 355.

20 Там же. С. 354–355.

21 *Савва (Тихомиров), архиеп.* Хроника моей жизни: автобиографические записки Высокопресвященнейшего Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского. Т. 3. С. 33.

22 Там же.

23 Правлению Московской духовной академии // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5063. Л. 57.

титularного архимандрита (без назначения настоятелем монастыря)²⁴ в связи с «усердной и полезной училищной службой инспектора Московской духовной академии»²⁵.

Следующий ректор академии архимандрит Савва (Тихомиров) был возведён в этот сан с присвоением ему лично степени настоятеля третьеклассного монастыря²⁶ в апреле 1855 г. за усердную и полезную службу в должности синодального ризничного, которую он исполнял с 1850 г. Его труды уже отмечались священноначалием, когда он был награждён набедренником в июле 1852 г.²⁷ В 1860 г. за училищные труды такой же личной степенью настоятеля третьеклассного монастыря при возведении в сан архимандрита был награждён другой преподаватель академии и будущий её ректор иеромонах Михаил (Лузин)²⁸.

Ректор этой же академии Сергей Константинович Смирнов при назначении на должность в марте 1878 г.²⁹ был рукоположен в диаконский сан 1 апреля³⁰, а в иерейский 2 апреля³¹ епископом Дмитровским Амвросием (Ключарёвым). 13 апреля 1878 г. московский митр. Иннокентий (Вениаминов) писал еп. Амвросию: «Поручаю Вашему Преосвященству бывшего инспектора Академии, а ныне священника Сергея Смирнова, назначенного Святейшим Синодом на должность ректора академии, на основании пар. 20 устава духовных академий, произвести в сан протоиерея, и обычную о том запись внести с сей бумагою и ставленническим о нем делом представить сим»³². Возведение в протоиерея состоялось через два дня, о чём свидетельствует ответное сообщение еп. Амвросия митр. Иннокентию: «Священник Сергей Смирнов возведен мною в сан протоиерея в Богоявленской церкви в Богоявленском монастыре 15 апреля 1878 г.»³³.

- 24 Списки начальствующих, наставников и студентов Московской духовной академии (1814–1864). С. 4.
- 25 Правлению Московской духовной академии // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5063. Л. 20.
- 26 Формулярный список ректора и профессора Московской семинарии архимандрита Саввы Тихомирова // ЦИАМ. Ф. 229. Д. 5183. Л. 5.
- 27 Там же. Л. 4.
- 28 Формулярный список о службе ректора МДА архимандрита Михаила (Лузина) // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5124. Л. 103 об.
- 29 *Корсунский И. Н.* Протоиерей Сергей Константинович Смирнов, бывший ректор Московской духовной академии. М., 1889. С. 5.
- 30 Формулярный список о службе ректора Московской духовной академии протоиерея Сергея Смирнова // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5207. Л. 56 об.–57.
- 31 Архиперейская грамота // ЦИАМ. Ф. 1869. Оп. 1. Д. 3. Л. 1.
- 32 Преосвященному Амвросию, епископу Можайскому // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5205. Л. 14.
- 33 Там же.

За время ректорства в академии протоиерей Сергей Смирнов был отмечен и другими богослужебными отличиями. 13 октября 1878 г. Святейший Синод постановил наградить его камилавкой³⁴, 25 сентября 1881 г. палицей³⁵, а 12 мая 1883 г. он был пожалован митрой в связи с коронацией императора Александра III³⁶.

После успешной защиты магистерского сочинения священнослужитель получал «малый крест, носимый на петлице на золотой цепочке»³⁷, а доктор богословия становился обладателем «креста на золотой цепочке для ношения на шее»³⁸. Примечательно, что в данный период наблюдается практика приобретения многих отличительных признаков за счёт самих награждённых. Так, после рукоположения протоиерея Сергея Смирнова 21 апреля 1878 г. правление академии обратилось к митр. Иннокентию (Вениаминову) с просьбой ходатайствовать перед Синодом о выдаче новому ректору докторского наперсного креста, который носили профессора богословия в священном сане³⁹. По прошению митрополита⁴⁰ и постановлению Синода⁴¹ крест был возложен на ректора 1 июля⁴², но перед этим, согласно уведомлению хозяйственного управления при Святейшем Синоде, ректор был вынужден выкупить его за 75 рублей⁴³.

По другому примеру, когда правление академии инициировало выдачу магистерского креста ректору академии протоиерею Александру

- 34 В Правление Московской духовной академии // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5207. Л. 48.; Высочайшие повеления // Сенатские ведомости. 1877. № 90. С. 503.
- 35 Формулярный список о службе ректора Московской духовной академии протоиерея Сергея Смирнова. Составлен в сентябре 1886 г. // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5207. Л. 73 об.
- 36 Уведомление о соизволении Его Императорского Величества пожаловать митру Ректору Московской духовной академии протоиерею Сергию Смирнову // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5205. Л. 20; Дополнительная ведомость о службе ректора и инспектора Московской духовной академии, составленная 1 ноября 1883 г. // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5207. Л. 60; Формулярный список о службе ректора Московской духовной академии протоиерея Сергея Смирнова. Составлен в сентябре 1886 г. // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5207. Л. 73 об.
- 37 Доклад комитета о усовершенствовании духовных училищ и начертание правил о образовании сих училищ и содержании духовенства при церквах служащего. СПб., 1808. Л. 86.
- 38 Там же. Л. 92.
- 39 Святейшаго Правительствующаго Синода Члену Высокопреосвященнейшему Иннокентию, Митрополиту Московскому и Коломенскому // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5207. Л. 44.
- 40 Святейшему Правительствующему Синоду донесение // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5207. Л. 45–45 об.
- 41 В Совет духовной академии // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5207. Л. 46–46 об.
- 42 Формулярный список о службе ректора Московской духовной академии протоиерея Сергея Смирнова // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5207. Л. 56 об.–57.
- 43 В Правление Московской духовной академии // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5207. Л. 47–47 об.

Горскому⁴⁴, Синод сообщил, что шестнадцать рублей за магистерский крест должны быть вычтены из его преподавательского оклада⁴⁵. Та же ситуация возникла и с выдачей ректору докторского креста — было постановлено «удержать из его оклада причитающиеся за крест шестьдесят пять рублей»⁴⁶ в пользу академии.

Известны примеры назначения мирянина ректором духовного учебного заведения, что обязывало его стать не просто священником, а носителем протоиерейского сана. Так, синодальным указом от 24 февраля 1888 г. преподаватель Полтавской духовной семинарии, кандидат богословия Иоанн Пичета, назначен ректором Витебской духовной семинарии с возведением его в сан протоиерея по рукоположении во священника⁴⁷. Преподаватель Подольской семинарии Митрофан Симашкевич в 1877 г. был назначен ректором этой семинарии и по рукоположении в священный сан возведён в сан протоиерея. В 1904 г. он принял монашество, стал архимандритом и вскоре был рукоположен во епископа. В 1925 г. он уклонился в григорианский раскол и больше не вернулся в лоно Православной Церкви⁴⁸.

Иногда назначение на должность ректора сопровождалось награждением не саном архимандрита, а саном игумена. Это могло зависеть от возраста ректора или от статуса семинарии. Так, будущий митрополит Киевский и Галицкий Филарет (Амфитеатров) в 1802 г., в возрасте двадцати трёх лет, стал ректором Севской духовной семинарии и настоятелем Спасского монастыря с возведением в сан игумена⁴⁹, а в 1804 г. получил сан архимандрита при назначении настоятелем Успенского монастыря и ректором духовной семинарии в Уфе⁵⁰.

В 1817 г. по назначении ректором Полтавской семинарии в сан архимандрита был возведён иеромонах Кирилл (Богословский-Платонов), впоследствии ректор Московской духовной академии в 1819–1824 гг.⁵¹ 4 декабря 1826 г. сан архимандрита получил ректор Могилевской духовной семинарии иеромонах Арсений (Москвин), будущий митрополит

44 Его Сиятельству // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5054. Л. 57.

45 Правлению Московской духовной академии // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5054. Л. 58.

46 В правление Московской духовной академии // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5054. Л. 67.

47 Определения Святейшего Синода // Церковные ведомости. 1888. № 10. С. 56.

48 Высочайшее соизволение // Церковный вестник. Часть официальная. 1877. № 9. С. 67.

49 *Ефрем (Кицай)*, еп. Митрополит Киевский Филарет (Амфитеатров), его жизнь и пастырское служение. Киев, 1999. С. 16.

50 *Турчанинов П. И., прот.* Автобиография. СПб., 1863. С. 12.

51 Списки начальствующих, наставников и студентов Московской духовной академии (1814–1864). С. 2.

Киевский и Галицкий⁵². Митр. Селевкийский Герасим (Яред) был возведён в сан архимандрита в 1876 г., когда, будучи иеромонахом, был назначен ректором Псковской духовной семинарии⁵³. Инспектор Томской духовной семинарии игумен Агафангел (Преображенский) в 1888 г. назначен ректором Иркутской духовной семинарии с возведением в сан архимандрита⁵⁴. В 1897 г. иеромонах Вениамин (Барнуков) был возведён в сан архимандрита при назначении на должность ректора Кутаисской семинарии в Грузии⁵⁵. В 1897 г. священник Александр Агрономов назначен ректором Вологодской духовной семинарии с возведением в сан протоиерея. Впоследствии, за деятельное служение на посту ректора, был награждён синодальным наперсным крестом⁵⁶. С 1895 г. ректору духовной семинарии в сане протоиерея разрешалось возлагать на себя камилавку, а правящий архиерей мог ходатайствовать перед Синодом о вручении ему внеочередного наперсного креста⁵⁷.

Возведение инспектора в сан игумена или архимандрита часто совмещалось с назначением его на должность настоятеля или заместителя монастыря в качестве дополнительного вознаграждения⁵⁸. Так, инспектор Московской духовной академии иеромонах Платон (Березин) в 1821 г., «по уважению к личным достоинствам», получил сан игумена Николо-Угрешского монастыря, а в 1822 г. стал архимандритом Дмитровского Борисо-Глебского монастыря⁵⁹. Инспектор Московской духовной семинарии иеромонах Алексей (Ржаницын) в феврале 1843 г. был возведён в сан архимандрита в связи с назначением на должность ректора этой же семинарии и настоятелем московского Заиконоспасского монастыря⁶⁰. Немногом ранее, в 1841 г., иеромонах Алексей был награждён набедренником за усердную училищную службу⁶¹.

52 Высочайшее соизволение // Церковный вестник. Часть официальная. 1876. № 17. С. 17.

53 Там же. № 23. С. 1.

54 Определения Святейшего Синода // Церковные ведомости. 1888. № 6. С. 35.

55 Там же. 1897. № 6. С. 52.

56 Вологодская духовная семинария // Вологодские епархиальные ведомости. 1905. № 21. С. 309.

57 *Калашников С. В.* Алфавитный указатель канонических постановлений Святейшего синода. СПб., 1902. С. 242.

58 *Римский С. В.* Православная Церковь и государство в XIX веке. Ростов-на-Дону, 1998. С. 69.

59 Из Московской духовной консистории // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 2. Д. 135. Л. 1.

60 Формулярный список ректора и профессора Московской духовной академии архимандрита Алексея (Ржаницына) // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5004. Л. 21 об.

61 Там же.

По сложившейся практике инспектор духовной академии за личные заслуги часто возводился в сан архимандрита, чего нельзя сказать о семинарских инспекторах. При назначении на должность инспектора семинарии священнослужитель мог ничем не награждаться. В частности, учёный иеромонах Евсевий (Орлинский) в течение шести лет был инспектором Вифанской и Московской семинарий, за труды в которых был награждён набедренником в 1835 г.⁶² Возведение отца Евсевия в сан архимандрита связано с его назначением инспектором в Московскую духовную академию в 1838 г.⁶³, где его имя ассоциируется с первым опытом преподавания здесь церковного законоведения. Историк Н. Н. Глубоковский позднее писал, что для Московской и Санкт-Петербургской академий архиепископ Евсевий был достойным ректором, воплощавшим в жизнь добрые академические идеалы и подававший студентам пример деятельного изучения богословия⁶⁴.

С другой стороны, при награждении иерархическими особенностями, несомненно, учитывался опыт, заслуги учёного клирика или другие обстоятельства. Назначенный в феврале 1842 г. на должность инспектора Московской духовной академии иеромонах Агафангел (Соловьёв) не был награждён никаким саном, но в сентябре этого же года он был определён ректором Харьковской духовной семинарии и возведён в сан архимандрита⁶⁵. Ранее, в 1839 г., за преподавательские труды он был награждён набедренником⁶⁶. В 1847–1848 г. инспектором Московской духовной семинарии числился иеромонах Иларион (Боголюбов), который за период пребывания на этой должности также не был награждён никакой наградой. Тем не менее, в 1848 г. он был назначен ректором Воронежской семинарии и возведён в сан архимандрита⁶⁷.

Награждаться высоким саном архимандрита, протоиерея или игумена, а также другими иерархическими наградами могли не только ректоры или инспекторы духовных школ, но и рядовые преподаватели академий, семинарий и иных учебных заведений. Обычно

62 Ректор архимандрит Евсевий Орлинский // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5278. Л. 2–3.

63 Формулярный список ректора архимандрита Евсевия (Орлинского) // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5066. Л. 6.

64 *Глубоковский Н. Н.* Преосвященный Евсевий (Орлинский), архиепископ Могилевский // ХЧ. 1909. № 11. С. 1467.

65 Иеромонах Агафангел (Соловьёв) // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5002. Л. 25.

66 Инспектор иеромонах Агафангел (Соловьёв) // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5278. Л. 3–4.

67 Списки начальствующих, наставников и студентов Московской духовной академии (1814–1864). С. 7.

клирики, достигавшие больших научных высот, особо ценились священноначалием и назначались на ответственные места служения. Например, в 1814 г. соборный иеромонах Донского монастыря и преподаватель церковной истории Московской духовной академии Никанор (Клементьевский) был возведён в сан архимандрита, назначен настоятелем Вифанского монастыря и наместником Троице-Сергиевой лавры⁶⁸.

Преподаватель Московской духовной академии Василий Иоаннович Кутневич, получивший в 1814 г. степень магистра богословия, а в 1815 г. удостоенный звания профессора математики, в июне 1818 г. был рукоположен во диакона и священника. В августе этого же года «за особенную ревность к образованию юношества» назначен на должность протоиерея Архангельского собора московского Кремля⁶⁹. В октябре 1821 г. был награждён камилавкой «в воздаяние усердной и отличной службы по училищной части, засвидетельствованной начальством»⁷⁰. Часто награды отправлялась вместе с сопроводительным письмом, в котором содержались рекомендации по награждению. Как пример, в письме по награждению протоиерея Василия Кутневича отмечалось, что Московская духовная консистория распорядилась о возложении на него камилавки в присутствии академического правления⁷¹.

Другой преподаватель этой же академии Фёдор Александрович Голубинский был рукоположен в иерея в августе 1828 г., а в июле 1829 г. получил сан протоиерея московского Вознесенского девичьего монастыря⁷². В январе 1830 г., по ходатайству комиссии духовных училищ, за «примерную точность, внимательность и благоразумие, с коими произведена им ревизия Рязанской и Тульской семинарий», получил бархатную фиолетовую скуфью⁷³. В 1835 г. был награждён фиолето-

68 Списки начальствующих, наставников и студентов Московской духовной академии (1814–1864). С. 18.

69 Волков В. А., Куликова М. В., Логинов С. В. Московские профессора XVIII – начала XX вв. М., 2006. С. 143.

70 Из Московской духовной Консистории // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 2. Д. 119. Л. 2.

71 Там же.

72 Формулярный список профессора философских наук в Московской духовной академии протоиерея Феодора Голубинского. 1849 г. // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5051. Л. 62 об.–63; Списки начальствующих, наставников и студентов Московской духовной академии (1814–1864). С. 12.

73 Послужной список профессора философских наук в Московской духовной академии протоиерея Феодора Голубинского за 1831–1832 г. // ЦИАМ Ф. 229. Оп. 4. Д. 5051. Л. 12.

вой камилавкой⁷⁴, а в апреле 1839 г. наперсным крестом⁷⁵. В 1842 г. «за усердие, способности и нравственный характер, засвидетельствованные Высокопреосвященным Филаретом, митр. Московским, по случаю обозрения им академий, объявлено ему благословение Святейшего Синода»⁷⁶.

В 1850 г. правление Московской духовной академии, по предложению ректора архим. Алексея (Ржаницына), «приняв во внимание, что экстраординарный профессор церковной словесности священник Иоанн Аничков-Платонов весьма усердно и с особенной пользой проходит службу при академии слишком 8 лет и в сане священника 1 год и 5 месяцев»⁷⁷, ходатайствовало перед митр. Московским Филаретом (Дроздовым) о награждении его набедренником. Вскоре это прошение было удовлетворено, и 1 января 1851 г. викарий Московской епархии епископ Дмитровский Филофей (Успенский) по благословению правящего архиерея возложил на него набедренник⁷⁸. 14 января 1853 г. правление академии вновь ходатайствовало о награждении Аничкова-Платонова следующей иерархической наградой — фиолетовой бархатной скуфьёй⁷⁹. Сам епископ Филофей (будущий Киевский митрополит), будучи иеромонахом, был награждён саном архимандрита в 1839 г., во время своей службы инспектором в Санкт-Петербургской духовной академии⁸⁰.

Порядок награждения клириков, трудящихся в учебных заведениях, контролировала комиссия духовных училищ. Награждаться могли не только учёные преподаватели, но и ценные сотрудники учебных учреждений. Так, в 1830 г. руководство Калужской семинарии через академическое правление ходатайствовало перед комиссией о награждении камилавкой настоятеля Крестовоздвиженской церкви г. Калуги протоиерея Николая Образцова, который на протяжении 8 лет нёс

74 Послужной список профессора философских наук в Московской духовной академии протоиерея Феодора Голубинского за 1836–1837 г. // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5051. Л. 38; В правление Московской духовной академии // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 2. Д. 413. Л. 1.

75 Формулярный список профессора философских наук в Московской духовной академии протоиерея Феодора Голубинского. 1849 г. // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5051. Л. 62 об.–63.

76 Там же. Л. 67 об.–68.

77 Святейшаго Правительствующаго Синода члену Высокопреосвященнейшему Филарету, митрополиту Московскому и Коломенскому // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5011. Л. 24–24 об.

78 Там же. Л. 25.

79 Там же. Л. 33–34.

80 Памяти в Бозе почившего Высокопреосвященнейшего Филофея, митрополита Киевского. Киев, 1882. С. 4.

«бдительное и ревностное смотрение» за хозяйственной частью семинарии и состоящих при ней училищ⁸¹.

По примеру светской наградной системы минимальный межнаградной срок был равен трёхлетнему периоду. Награждение клириков богослужебно-иерархическими отличиями также не могло совершаться слишком часто — попытки этого обычно пресекались. Правление Калужской семинарии в 1830 г. ходатайствовало о награждении установленными для белого духовенства отличиями профессора протоиерея Василия Виноградова за «долговременную и ревностную службу»⁸² и протоиерея Петра Алексинского за «примерно ревностную, деятельную и благоуспешную по классу и библиотеке службу»⁸³. Согласно данному представлению, в следующем году эти священнослужители были награждены скуфьями. Однако уже в 1833 г. семинарское правление вновь ходатайствовало о награждении упомянутых преподавателей очередными богослужебно-иерархическими наградами. Комиссия духовных училищ, изучив данную ситуацию, отказала в ходатайстве перед Синодом об их награждении⁸⁴.

Традиция награждать заслуженных преподавателей наблюдается в течение всего XIX в. Известный патролог архимандрит Порфирий (Попов) был возведён в этот сан за особые труды в период преподавания в Московской духовной академии в 1856 г.⁸⁵ Киевский священник, семинарский товарищ свт. Феофана Затворника и митр. Макария (Булгакова), магистр богословия Дмитрий Афанасьевич Жданов получил сан протоиерея в 1897 г. за особые успехи в семинарском преподавании⁸⁶.

Иерархическими отличиями награждались не только служащие духовных академий и семинарий, но и клирики, проявившие себя на педагогическом поприще в других учебных заведениях на различных должностях. Так, священник Василий Петрович Нечаев (будущий епископ Костромской и Галицкий Виссарион) в 1874 г. был возведён в сан протоиерея за успехи в преподавательских трудах, редакторство журнала «Душеполезное чтение» и настоятельство в московской

81 В Правление Московской духовной академии // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 2. Д. 329. Л. 5.

82 Там же. Л. 7.

83 Там же.

84 Из комиссии духовных училищ московскому академическому правлению // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 2. Д. 329. Л. 1.

85 Инспектор академии // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5296. Л. 4.

86 Некролог. Протоиерей Д. А. Жданов // Прибавления к Церковным ведомостям. 1897. № 12. С. 450–451.

Никольской церкви в Толмачах⁸⁷. Профессор богословия императорского Новороссийского университета протоиерей Александр Николаевич Кудрявцев в 1883 г. был награждён саном протоиерея за ревностную деятельность в области духовного просвещения⁸⁸. В этом же году будущий Петербургский митрополит иеромонах Антоний (Вадковский) был награждён саном архимандрита за профессорские труды в Казанской духовной академии⁸⁹. Настоятель домового храма свт. Павла Исповедника при морском кадетском корпусе Петербурга священник Капитон Белявский в 1876 г. был возведён в сан протоиерея за училищные успехи, а 15 марта 1897 г. к столетию этого храма и во внимание «к его долговременным отлично-полезным трудам по преподаванию и исполнению духовных треб» награждён золотым наперсным крестом с драгоценными украшениями⁹⁰.

Примечательно, что в Синодальный период стали особо почитаться круглые даты служения клириков. Священник Николай Афанасьевич Барский, будучи инспектором Ярославской семинарии, в 1870 г. был возведён в сан протоиерея⁹¹, а 1 ноября 1898 г., в день пятидесятилетия его общей педагогической деятельности, награждён наперсным крестом с драгоценными украшениями⁹². Императорским указом от 27 марта 1877 г. протопресвитер Василий Бажанов был награждён императорским наперсным крестом с драгоценными украшениями на бриллиантовой цепочке за «полувековое деятельное и просвещенное служение и за перевод книг Священного Писания»⁹³.

Известному исследователю, священнику Андрею Хойнацкому, удалось отметить лишь двадцатипятилетие церковно-литературной деятельности. Будучи законоучителем Нежинского историко-филологического института и Нежинской женской гимназии, в 1884 г. он был возведён

87 Пятидесятилетний юбилей Преосвященного Виссариона, епископа Костромского // Прибавление к Церковным ведомостям. 1898. № 46. С. 1769.

88 Некролог. Протоиерей А. Н. Кудрявцев // Прибавления к Церковным ведомостям. 1888. № 45. С. 1250.

89 Священноархимандрит Свято-Троицкой Александро-Невской лавры митрополит Антоний (Вадковский) // История Петербурга. 2013. № 1 (68). С. 78.

90 Высочайшие награды // Церковные ведомости. 1897. № 13. С. 108.

91 Пятидесятилетний юбилей ректора Ярославской духовной семинарии протоиерея Н. А. Барского // Прибавление к Церковным ведомостям. 1898. № 46. С. 1771.

92 Там же.

93 Высочайшие рескрипты // Сенатские ведомости. 1877. № 33. С. 175.

в сан протоиерея⁹⁴. Выдающийся священник получил эту награду за непрестанную научную деятельность в области католического богословия, церковной истории, практического руководства для пастырей. Он был автором множества поучений, слов и научных статей религиозно-нравственного, церковно-исторического содержания в журналах «Воскресное чтение», «Христианское чтение», «Труды Киевской духовной академии», «Церковный вестник», «Православное обозрение», «Руководство для сельских пастырей». Его самые известные труды: «Западно-русская церковная уния в ее богослужениях и обрядах», «Римо-католические праздники», «Путеводитель по горе Почаевской», «Историческое сказание о Почаевской лавре», «Волынской Патерик» (сборник с жизнеописаниями двадцати двух волыньских святых), «Практическое руководство для священнослужителей при совершении священных таинств» — стали актуальными ведущими изысканиями в церковной науке этого периода. Кроме того, к его имени относится авторство акафистов и служб Почаевской иконе Божией Матери и преподобному Иову Почаевскому.

Согласно официальному синодальному информационному органу — «Церковные ведомости», в конце XIX в. священнослужители, назначавшиеся руководителями важных учебных и просветительских центров, продолжали награждаться отличительным иерархическим саном. Например, синодальным определением от 3 октября 1897 г. преподаватель Тульской духовной семинарии иеромонах Палладий (Добронравов), будущий епископ Сарапульский, назначен наблюдателем миссионерских курсов при Казанской духовной академии с возведением в сан архимандрита⁹⁵. Этим же постановлением выпускник Петербургской духовной академии иеромонах Вениамин (Селезнёв) назначен инспектором Благовещенской духовной семинарии, в связи с чем 24 октября 1897 г. был возведён в сан игумена⁹⁶.

Изучение практики XIX в. по награждению богослужебно-иерархическими отличиями священнослужителей, трудящихся на ниве духовного просвещения, показывает, что руководящая должность в образовательных структурах Русской Православной Церкви в этот период приводила клирика к высокой иерархической позиции. Назначение священнослужителя ректором духовной семинарии или академии подразумевало возведение его на высшую иерархическую священническую

94 Некролог. Протоиерей А. Ф. Хойнацкий // Прибавления к Церковным ведомостям. 1888. № 47. С. 1324–1325.

95 Определения Святейшего Синода // Церковные ведомости. 1897. № 41. С. 385.

96 Там же. С. 384.

степень — сан протоиерея для белого духовенства и сан архимандрита для монашествующего. Инспектор духовной семинарии, как правило, являлся представителем монашеского духовенства и обычно был игуменом, а инспектор академии архимандритом. Исключения могли иметь место в зависимости от возраста, опыта, способностей клирика или от статуса учебного заведения. Как правило, при определении священнослужителя на ответственную должность учитывались его преподавательский опыт и научные достижения. Считалось, что клирик, достаточно проявивший себя на учёном поприще, будет полезен Церкви и на других административных послушаниях, поэтому часто ректоры и инспекторы духовных учебных заведений становились настоятелями значимых монастырей и соборных храмов. Священническими иерархическими степенями могли награждаться и рядовые преподаватели академий, семинарий или иных учебных заведений за особые труды в области духовного образования, науки и просвещения.

Архивные материалы

- Архиерейская грамота // ЦИАМ. Ф. 1869. Оп. 1. Д. 3. Л. 1.
- Бакалавр церковной словесности, библиотекарь академии, магистр, соборный иеромонах Платон Фивейский // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5278. Л. 9 об.–11.
- В Правление Московской духовной академии // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 2. Д. 329. Л. 5–5 об.
- В Правление Московской духовной академии // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 2. Д. 329. Л. 7.
- В правление Московской духовной академии // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 2. Д. 413. Л. 1.
- В правление Московской духовной академии // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5054. Л. 67–67 об.
- В Правление Московской духовной академии // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5207. Л. 47–47 об.
- В Правление Московской духовной академии // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5207. Л. 48.
- В Совет духовной академии // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5207. Л. 46–46 об.
- Донесение // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5152. Л. 55.
- Дополнительная ведомость о службе ректора и инспектора Московской духовной академии, составленная 1 ноября духовной академии, составленная 1 ноября 1883 г. // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5207. Л. 60.
- Его Сиятельству // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5054. Л. 57.
- Иеромонах Агафангел (Соловьев) // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5002. Л. 25.
- Из Московской духовной консистории // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 2. Д. 119. Л. 2–2об.
- Из Московской духовной консистории // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 2. Д. 135. Л. 1.
- Из комиссии духовных училищ московскому академическому правлению // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 2. Д. 329. Л. 1.

- Инспектор академии // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5296. Л. 4.
- Инспектор архимандрит Евлампий // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5272. Л. 7 об.–10 об.
- Инспектор иеромонах Агафангел // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5278. Л. 3–4.
- Московской духовной академии инспектор архимандрит Гермоген // ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 4. Д. 5264. Л. 3 об.–4.
- Послужной список профессора философских наук в Московской духовной академии протоиерея Феодора Голубинского за 1831–1832 г. // Ф. 229. Оп. 4. Д. 5051. Л. 10–12.
- Послужной список профессора философских наук в Московской духовной академии протоиерея Феодора Голубинского за 1836–1837 г. // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5051. Л. 35–38.
- Правлению Московской духовной академии // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5054. Л. 58.
- Правлению Московской духовной академии // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5054. Л. 61.
- Правлению Московской духовной академии // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5063. Л. 57–57 об.
- Правлению Московской духовной академии // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5063. Л. 20.
- Правлению Московской духовной академии // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5152. Л. 57.
- Преосвященному Амвросию, епископу Можайскому // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5205. Л. 14.
- Ректор архимандрит Евсевий Орлинский // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5278. Л. 2–3.
- Ректор архимандрит Филарет Гумилевский // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5278. Л. 3 об.–5.
- Святейшаго Правительствующаго Синода Члену Высокопреосвященнейшему Иннокентию, митрополиту Московскому и Коломенскому // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5207. Л. 44.
- Святейшаго Правительствующаго Синода члену Высокопреосвященнейшему Филарету, митрополиту Московскому и Коломенскому // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5011. Л. 24–25.
- Святейшаго Правительствующаго Синода члену Высокопреосвященнейшему Филарету, митрополиту Московскому и Коломенскому // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5011. Л. 33–34.
- Святейшему Правительствующему Синоду донесение // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5207. Л. 45–45 об.
- Уведомление о соизволении Его Императорского Величества пожаловать митру Ректору Московской духовной академии протоиерею Сергию Смирнову // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5205. Л. 20.
- Формулярный список должностных лиц Московской духовной академии, имеющих священный сан // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 2. Д. 1245. Л. 2–48.
- Формулярный список о службе ректора Московской духовной академии архимандрита Михаила (Лузина) // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5124. Л. 102–107.
- Формулярный список о службе ректора Московской духовной академии протоиерея Сергия Смирнова // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5207. Л. 50–57.
- Формулярный список о службе ректора Московской духовной академии протоиерея Сергия Смирнова. Составлен в сентябре 1886 г. // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5207. Л. 67–74.
- Формулярный список профессора философских наук в Московской духовной академии протоиерея Феодора Голубинского. 1849 г. // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5051. Л. 61–64.
- Формулярный список профессора философских наук в Московской духовной академии протоиерея Феодора Голубинского. 1850 г. // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5051. Л. 65–68.

- Формулярный список ректора архимандрита Евсевия (Орлинского) // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5066. Л. 6.
- Формулярный список ректора и профессора Московской духовной академии архимандрита Алексия (Ржаницына) // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5004. Л. 20–23.
- Формулярный список ректора и профессора Московской семинарии архимандрита Саввы Тихомирова // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5183. Л. 1–10.

Источники

- Вологодская духовная семинария // Вологодские епархиальные ведомости. 1905. № 21. С. 309.
- Высочайшее соизволение // Церковный вестник. Часть официальная. 1876. № 17. С. 17.
- Высочайшее соизволение // Церковный вестник. Часть официальная. 1876. № 23. С. 1.
- Высочайшее соизволение // Церковный вестник. Часть официальная. 1877. № 9. С. 67.
- Высочайшие награды // Церковные ведомости. 1897. № 13. С. 108.
- Высочайшие повеления // Сенатские ведомости. 1877. № 90. С. 503.
- Высочайшие рескрипты // Сенатские ведомости. 1877. № 33. С. 175.
- Доклад комитета о усовершенствовании духовных училищ и начертание правил о образовании сих училищ и содержании духовенства при церквах служащего. СПб.: При Святейшем правительствующем Синоде, 1808.
- Некролог. Протоиерей А. Н. Кудрявцев // Прибавления к Церковным ведомостям. 1888. № 45. С. 1250.
- Некролог. Протоиерей А. Ф. Хойнацкий // Прибавления к Церковным ведомостям. 1888. № 47. С. 1324–1325.
- Некролог. Протоиерей Д. А. Жданов // Прибавления к Церковным ведомостям. 1897. № 12. С. 450–451.
- Определения Святейшего Синода // Церковные ведомости. 1888. № 6. С. 35.
- Определения Святейшего Синода // Церковные ведомости. 1888. № 10. С. 56.
- Определения Святейшего Синода // Церковные ведомости. 1897. № 6. С. 52.
- Пятидесятилетний юбилей Преосвященного Виссариона, епископа Костромского // Прибавление к Церковным ведомостям. 1898. № 46. С. 1769.
- Пятидесятилетний юбилей ректора Ярославской духовной семинарии протоиерея Н. А. Барского // Прибавление к Церковным ведомостям. 1898. № 46. С. 1771.
- Турчанинов П. И., прот.* Автобиография. СПб.: Тип. Э. Веймара, 1863.
- Уставы и штаты духовных семинарий и училищ. СПб.: В Синодальной типографии, 1867.

Литература

- Богданова Т. А.* Евлампий (Пятницкий) // ПЭ. 2008. Т. 17. С. 154–156.
- Волков В. А., Куликова М. В., Логинов С. В.* Московские профессора XVIII – начала XX вв. М.: Янус-К; Московские учебники и картолитография, 2006.
- Глубоковский Н. Н.* Преосвященный Евсевий (Орлинский), архиепископ Могилевский // ХЧ. 1909. № 11. С. 14–67.
- Ефрем (Кицай), еп.* Митрополит Киевский Филарет (Амфитеатров), его жизнь и пастырское служение. Киев: Благовест, 1999.
- Калашников С. В.* Алфавитный указатель канонических постановлений Святейшего синода. СПб.: Л. И. Тузов, 1902.
- Корсунский И. Н.* Протоиерей Сергей Константинович Смирнов, бывший ректор Московской духовной академии. М.: Типография М. Г. Волчанинова, 1889.
- Мельков А. С.* Жизненный путь и научное наследие протоиерея А. В. Горского. М.: Пашков дом, 2006.
- Московская духовная академия (1814–2014): 200 лет в лавре у Троицы. Сергиев Посад: Изд. МДА, 2014.
- Памяти в Бозе почившего Высокопреосвященнейшего Филофея, митрополита Киевского. Киев: [Б. и.], 1882.
- Римский С. В.* Православная Церковь и государство в XIX веке. Ростов-на-Дону: Ростовское книжное издательство, 1998.
- Савва (Тихомиров), архиеп.* Хроника моей жизни: автобиографические записки Высокопреосвященнейшего Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского. В 9 т. Т. 3. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1901.
- Священноархимандрит Свято-Троицкой Александро-Невской лавры митрополит Антоний (Вадковский) // История Петербурга. 2013. № 1 (68). С. 78.
- Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского. В 5 т. Т. 5. Ч. 1. М.: Синодальная Типография, 1887.
- Списки начальствующих, наставников и студентов Московской духовной академии (1814–1864). М.: [Б. и.], 1865.

Features of Awarding Liturgical and Hierarchical Distinctions to Employees of the Spiritual Educational Institutions of the Russian Orthodox Church: The Experience of the XIX Century

Alexey A. Rudchenko

MA in Theology

PhD student at the Moscow Theological Academy,

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

a.rudchenko93@yandex.ru

For citation: Rudchenko, Alexey A. "Features of Awarding Liturgical and Hierarchical Distinctions to Employees of the Spiritual Educational Institutions of the Russian Orthodox Church: The Experience of the XIX Century". *Theological Herald*, no. 2 (41), 2021, pp. 208–228 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2021.41.2.009

Abstract. The article is devoted to the practice of awarding hierarchical distinctions to clergymen who worked in the system of spiritual education in the XIX century. The purpose of this study is to study the circumstances and conditions of awarding academic clerics with liturgical distinctions in the considered chronological period. To do this, the activities of the representatives of the learned clergy of this time are analyzed, their works are evaluated, biographies and service records are studied. Introduction to the award system of the Russian Orthodox Church of the XIX century. It showed that the teachers of educational institutions in the holy order represented a very special category of clergy, the award of which often depended not on the length of service, but on the contribution to the development of church science. Rectors, inspectors, librarians, and distinguished teachers were awarded in ecclesiastical educational institutions. Usually, representatives of the administration in academies and seminaries received the rank of archimandrite, abbot or archpriest. Ordinary teachers could be awarded the right to wear a loincloth, skufya, kamilavka or a pectoral cross for their hard work. In addition, similar distinctions were awarded to teachers of other educational institutions, if their activities were related to religious education and enlightenment.

Keywords: rector, inspector, librarian, Doctor of Theology, titular Archimandrite, award system, hierarchical distinctions, commission of theological schools.

References

- Bogdanova T. A. (2008) "Evlampij (Pyatnickij)", in *Pravoslavnaya enciklopediya [Orthodox Encyclopedia]*, vol. 17. pp. 154–156 (in Russian).
- Kicaj E. (1999) *Mitropolit Kievskij Filaret (Amfiteatrov), ego zhizn' i pastyrskoe sluzhenie [Metropolitan Philaret of Kiev (Amphitheatrov), his Life and Pastoral Ministry]*. Kiev: Blagovest (in Russian).
- Mel'kov A. S. (2006) *ZHiznennyj put' i nauchnoe nasledie protoiereya A. V. Gorskogo [Life Path and Scientific Heritage of Archpriest A. V. Gorsky]*. Moscow: Pashkov dom (in Russian).
- Rimskij S. V. (1998) *Pravoslavnaya Cerkov' i gosudarstvo v XIX veke [The Orthodox Church and the State in the 20th Century]*. Rostov-na-Donu: Rostovskoe knizhnoe izdatel'stvo (in Russian).
- Volkov V. A., Kulikova M. V., Loginov S. V. (eds.) (2006) *Moskovskie professora XVIII–nachala XX vekov [Moscow Professors of the XVIII – Early XX Centuries]*. Moscow: Yanus-K; Moskovskie uchebniki i kartolitografiya (in Russian).

ЭКОНОМ МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ ИЕРОМОНАХ ИРИНЕЙ (ДОБРОЛЮБОВ)

Игумен Герасим (Дьячков)

кандидат богословия
доцент кафедры церковной истории Московской духовной
академии
заведующий кафедрой церковной истории Тульской духовной
семинарии
141300, Московская область, Сергиев Посад, Троице-Сергиева
лавра, Академия
gerasimd@yandex.ru

Для цитирования: *Герасим (Дьячков), игум.* Эконом Московской духовной академии иеромонах Ириней (Добролюбов) // Богословский вестник. 2021. № 2 (41). С. 229–240. DOI: 10.31802/GB.2021.41.2.010

Аннотация

УДК 27-9 (271.22)

Цель статьи — познакомить читателя с личностью одного из замечательных тружеников Московской духовной академии середины XIX в. — иеромонаха Ириней (Добролюбова). На основании сведений, полученных археологической экспедицией при исследовании некрополя Троице-Сергиевой лавры, и информации, хранящейся в библиотеке Московской духовной академии, удалось пролить свет на этапы устройства в Царских чертогах императорского дворца Покровского академического храма, прояснить обстоятельства сооружения Библиотеки, перестройки и перепланировки Царских чертогов, Классного, Инспекторского и Больничного корпусов, приспособление их к требованиям нового Устава духовных академий, а также узнать о деятельности эконома, о его личных качествах и чертах характера наставника. В итоге восполнен ещё один пробел в истории Русской Православной Церкви, Лавры и Академии.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, Московская духовная академия, Троице-Сергиева лавра, иеромонах Ириней (Добролюбов), Царские чертоги, Библиотека, Покровский академический храм.

В результате совместной работы с Институтом археологии Российской академии наук в области исследований некрополя Московской духовной академии в 2013–2014 гг. каким-то чудесным образом выявился облик одного из замечательных её тружеников середины XIX в. — иеромонаха Иринея (Добролюбова). Сначала его имя встретилось мне в 2013 г. в «Списке погребённых в Троицкой Сергиевой Лавре, от основания оной до 1880 г.»¹ при разработке схемы погребений академического некрополя. Затем в 2014 г. археологической экспедицией был найден склеп с гробом и останками иеромонаха Иринея. Мощи были переоблачены и положены в новый гроб. Ректор академии архиепископ Верейский Евгений, преподаватели, студенты, а также участники археологической экспедиции совершили заупокойную литию и перезахоронили останки отца Иринея. Склеп был восстановлен. Дальнейшие поиски сведений об иеромонахе Иринее привели в библиотеку академии.

Первые страницы жизни

Иеромонах Иринея родился в 1822 г. в семье причётника Покровской церкви села Плотинского Макарьевского уезда Нижегородской епархии Александра Добролюбова². В 1842–1848 гг. обучался в Нижегородской духовной семинарии «наукам богословским, философским, словесным, историческим, математическим», греческому и латинскому языкам³. По окончании семинарии 9 октября 1848 г. был определен в число послушников Оранского Богородицкого монастыря Нижегородской епархии, где 10 июля 1851 г. был пострижен в монашество, 8 ноября рукоположен во иеродиакона, а 10 февраля 1857 г. во иеромонаха. С 1857 г. в жизни отца Иринея начинается период активной административно-хозяйственной деятельности: 24 марта он был назначен на должность казначея Нижегородского архиерейского дома, 11 мая — на должность подэконома; 6 ноября — на должность казначея Нижегородского Благовещенского монастыря. 5 сентября 1858 г. отец Иринея был перемещен на казначейскую должность в Высокогорную пустынь. 13 декабря 1859 г. согласно поданному прошению он был

- 1 Список погребённых в Троицкой Сергиевой Лавре, от основания оной до 1880 года. Нижний Новгород, 2012. С. 68.
- 2 Личное дело иеромонаха Иринея (Добролюбова) // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5408. Л. 5–5 об., 7–7 об.
- 3 Там же. Л. 10 об. – 11.

определен в братство Гефсиманского скита Свято-Троицкой Сергиевой лавры. 10 июня 1865 г. назначен на должность ризничего в скиту.

Назначение на должность эконома

10 мая 1867 г. свт. Филаретом (Дроздовым), митр. Московским и Коломенским, отец Ириней определен на должность эконома Московской духовной академии с оставлением в братстве Гефсиманского скита. 26 сентября 1868 г. свт. Иннокентием (Вениаминовым), митр. Московским и Коломенским, в лаврской церкви Сошествия Святого Духа во время Божественной литургии награждён набедренником.

26 сентября 1870 г. отец Ириней назначен членом временного Комитета по перестройке и ремонту в зданиях академии «для приспособления оных к требованиям нового Устава»⁴. Дело в том, что новый Устав духовных академий 1869/1870 г. предусматривал увеличение числа обучающихся в академии примерно на шестьдесят человек⁵. Потребовалось значительное увеличение количества спален и аудиторий. Правление академии пригласило известного в то время архитектора по жилищным и церковным постройкам Дмитрия Гущина, который разработал проект и составил сметы на приспособление академических зданий к требованиям нового Устава. Проект и смета были разбиты на две очереди в связи с тем, что в 1870/1871 учебном году количество казённокоштных студентов увеличивалось до девяноста человек, а 1871/1872-м — до ста двадцати.

Приспособление к новому Уставу духовных академий 1869/1870 г.

Митр. Иннокентий распорядился назначить в Комитет по наблюдению за строительными работами профессора академии Сергея Константиновича Смирнова⁶, эконома иеромонаха Ириней и священника Успенской

4 Личное дело иеромонаха Ириней (Добролюбова) // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5408. Л. 8 об. – 9.

5 Голубцов С. А., протодиак. Строительство и хозяйственно-экономическая деятельность Правления академии 1870–1919 гг. (историческое исследование). [Машинопись]. М., 1982.

6 Впоследствии, в 1878 г., был рукоположен в сан священника; ректор академии в 1878–1886 гг.

церкви Сергиева Посада Николая Фаворского. 2 октября 1870 г. между экономом академии и подрядчиком был заключён контракт.

В 1870/1871 учебном году были выполнены следующие работы:

- 1) в Классном корпусе дополнительно к уже имевшимся двум аудиториям на первом этаже были добавлены ещё три путём приспособления двух жилых квартир и физического кабинета с переделкой печей и устройством паркетных сосновых полов; на втором этаже корпуса были устроены жилые квартиры для одного из монашествующих наставников и пяти чиновников, которым по штатам казённые квартиры (для секретаря, библиотекаря, двух их помощников, помощника инспектора), и аудитория для физического кабинета;
- 2) в четырёх спальнях студентов низшего отделения, расположенных в Инспекторском корпусе, были устроены паркетные сосновые полы;
- 3) обветшавшая деревянная галерея, воздвигнутая ещё в 1839 г. между Царскими чертогами и Классным корпусом и выполнявшая функции притвора и входа в церковь, подверглась серьёзной перестройке: она была поставлена на пяти столбах с кирпичными арками и сводом в нижнем этаже, в арки были вставлены сосновые рамы, полы сложены из чугунных плит, установлены две чугунные лестницы с тетивами (одна шириной в 2,5 аршина, другая в 1,75 аршина); поскольку галерея была холодной, перед входом в церковь устроили тёплый притвор, где студенты и преподаватели могли оставлять верхнюю одежду;
- 4) в связи с устройством в 1869–1870 гг. академического храма в восточной части Царских чертогов старый актовый зал был перенесён в западный левый угол второго этажа чертогов, состоявших из двух комнат; перегородка была сломана и между комнатами образован пролёт шириной в 6 аршин (4,2 м), причём в комнатах было сохранено всё убранство: потолочные лепные украшения, изразцовая печь, паркетный узорчатый пол в крайней угловой комнате; такой же узорчатый пол был устроен в передней половине зала;
- 5) в трёх комнатах студентов высшего отделения, располагавшихся в Царских чертогах, для вентиляции полов были просверлены шесть отдушин в кирпичной стене;

- б) в коридорах нижнего этажа Царских чертогов и Инспекторского корпуса пришедшие в негодность полы из гжельской лещадки⁷ были заменены чугунными плитами;
- 7) для трёх аудиторий и актового зала были изготовлены четыре деревянные кафедры, оклеенные красным деревом.

Работы, начатые в сентябрьской трети 1870 г., были выполнены в срок. В акте освидетельствования выполненных работ, составленном комитетом 31 августа 1871 г., сказано, что они были произведены «прочно и из материалов хорошего качества».

В 1871 г. Правление академии вновь обратилось к Московскому митрополиту о необходимости дальнейшего приспособления помещений к требованиям нового Устава. Архитектор Дмитрий Гущин подготовил проект и смету в 10393 руб. В сентябре были выполнены следующие работы:

- 1) 1) в Классном корпусе две комнаты (одна на первом этаже, другая над ней) приспособлены под две аудитории, в связи с чем были переставлены печи, настлан дубовый паркетный пол и т. п.; в должный вид были приведены комнаты студентов и «сборная наставническая комната», находившаяся на первом этаже; к корпусу пристроен тамбур;
- 2) в Инспекторском корпусе одна профессорская квартира приспособлена под спальню для студентов, к корпусу пристроены тамбуры;
- 3) в Царских чертогах переложены примыкающие с северной стороны каменные двухэтажные ретирады, окрашены фасады (последний раз перед этим фасады Царских чертогов были окрашены в 1864 г.);
- 4) в Больничном корпусе переделаны четыре печи и оштукатурены потолки, к корпусу пристроен тамбур;
- 5) около Классного корпуса построены каменные погреба для хранения провизии, до этого содержавшейся в ямах под монастырскими башнями, весьма удалённых от кухни, мало приспособленных для хранения и не обеспечивавших хорошей сохранности продуктов.

Был вновь создан временный строительный Комитет «для наблюдения за работами по постройкам и исправлениям академических

7 Каменные или мраморные плитки для облицовки.

зданий для окончательного приспособления к требованиям нового Устава». Эконом отец Ириней 12 марта 1872 г. вошёл в состав Комитета⁸. Жалование эконома академии тогда составляло 800 руб.

В июле 1872 г. Правление академии направило митрополиту Московскому представление о необходимости произвести ремонт кровли на Царских чертогах ввиду того, что после последней покраски в 1864 г. «железо местами поржавело и пропускало течь», особенно над храмом. Требовалось также покрасить «главу церковную светло-голубым колером и стенок в два колера по прежнему образцу» и произвести ряд мелких работ.

Сооружение Библиотечного корпуса

Следующим крупным строительством было сооружение Библиотечного корпуса. По ходатайству академии определением Святейшего Синода № 70 от 8/31 августа 1873 г. было разрешено построить Библиотечный корпус по проекту архитектора Дмитрия Гущина. 8 октября Правление академии препроводило в Строительное отделение все чертежи и документы, которые были проверены и одобрены 24 декабря 1873 г. Но явившиеся 8 марта 1874 г. на торги четыре московских купца нашли, что назначенные по смете цены (например: 15 руб. за тысячу кирпичей с доставкой на место) гораздо ниже существующих в Сергиевом Посаде, и отказались от торгов. Академическому правлению пришлось самому обратиться за справками о ценах на кирпич, железо и рабочую силу в Сергиево-Посадскую управу и узнать, в частности, что по ведомости, подписанной городским Головой профессором Московской духовной академии Е. В. Амфитеатовым тысяча кирпичей с доставкой стоит 17 руб., 1 пуд демидовского (или яковлевского) железа стоит 4 руб. 50 коп., каменщик получает за один рабочий день — 1 руб. 25 коп. Правление просило в апреле 1874 г. Дмитрия Гущина пересмотреть смету ещё раз. Теперь сметная стоимость строительства библиотеки составила 61672 руб. Подорожавший проект был утверждён определением Синода № 978 от 3/18 июля 1874 г.

В октябре 1874 г. и мае 1875 г. академия получила из Синода ассигнованную ей сумму. Строительство началось осенью 1874 г., через год здание вчерне было возведено. Подрядные работы выполнял купец 2-й гильдии Алексей Пантелеев. В 1877 г. здание было принято комиссией.

8 Личное дело иеромонаха Ириней (Добролюбова) // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5408. Л. 11 об.-12.

Перестройки и перепланировки Царских чертогов, Классного, Инспекторского и Больничного корпусов, приспособление их к требованиям нового Устава духовных академий, разработка проекта и начало строительства Библиотечного корпуса — вот немалый ряд дел, отмеченных деятельностью отца Ириней. А сколько их осталось за рамками публикаций и хранящихся в архивах документов!

Устройство Покровского Академического храма

Но самым важным, можно сказать в высшей степени благодатным делом, которому был причастен отец Ириней, наверное, следует считать устройство в 1869–1870 гг. в Царских чертогах Покровского храма академии.

С самого начала этих работ отец Ириней явил себя усердным и толковым храмоздателем, и по окончании строительства на него, до избрания церковного старосты, было возложено заведование хозяйственной частью Покровской церкви. А в феврале 1870 г. отец Ириней ездил в Чудов монастырь для получения антиминса, святого Мира и мощей, потребных для освящения храма⁹.

Ректор академии протоиерей Александр Васильевич Горский в 1871 г. высоко оценил труды отца Ириней. Отмечая «отлично-усердную службу» и «особенные труды по устройству святого храма при академии», он ходатайствовал перед митрополитом Московским и Коломенским Иннокентием (Вениаминовым) о награждении иеромонаха Ириней наперсным крестом. В представлении от 17 января 1871 г. отец Александр Горский, в частности, писал:

«Эконом Московской духовной академии, иеромонах Ириней, состоя на службе академической с мая 1867 года, проходит оную с примерным усердием, отличаясь постоянною заботливостью о внешнем благоустройстве Академии, добросовестным наблюдением её интересов по хозяйству и строгою честностью. Кроме общих занятий по содержанию Академии, он в 1869 году принимал особенное участие в наблюдении за устройством новой крыши на одном из корпусов академических, на особо ассигнованную для сего сумму. А потом, в 1869 и 1870 годах, когда почётный блюститель Академии, почётный гражданин Алексей Толоконников предпринял

9 Корсунский И. Покровская церковь Московской Духовной Академии // БВ. 1898. Т. IV. № 11. С. 198–199.

устроить при Академии храм в честь Пресвятой Богородицы, иеромонах Иринея, по благочестивому усердию к сему святому делу и в пособие храмоздателю, по месту своего пребывания в Москве и приключившейся ему болезни, не всегда имевшему возможность лично наблюдать за ходом работ в устрояемом храме, весьма много содействовал благоуспешному совершению сего дела частым отношением с мастеровыми, трудившимися в Москве, внимательным надзором за рабочими на месте, приобретением потребной утвари для храма и опытными советами в устройстве всех принадлежностей церковных в лучшем виде. Все эти заботы его, доведши здоровье его в осеннее время 1869 года до значительного расстройства, имели весьма важное значение для скорейшего окончания работ по устройству святого храма»¹⁰.

Награждение

Представление к награде было послано в Святейший Синод, а из Синода — государю императору Александру II. 3 апреля 1871 г. император «Всемилоостивейше соизволил наградить иеромонаха Иринея наперсным крестом»¹¹.

Исполняя многопопечительное и ответственное послушание эконома академии, отец Иринея находил время и возможность проявлять заботу о своих родителях и младшем брате. После кончины отца мать и брат нуждались в ещё большем попечении.

Поездки домой

Родитель отца Иринея скончался 21 декабря 1871 г. Вдовой осталась преклонных лет мать. Брат Евгений обучался тогда в Нижегородской духовной семинарии. Отец Иринея 1 февраля 1872 г. подал письмо ректору академии протоиерею А. В. Горскому:

«Озабочиваясь устроить жизнь беспомощной старухи-матери и обеспечить продолжение образования брата, я вынужденным нахожусь для сей цели посетить свою родину и родных. А посему покорнейше

10 Личное дело иеромонаха Иринея (Добролюбова) // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5408. Л. 15–15 об.

11 Там же. Л. 17.

прошу Ваше Высокопреподобие уволить меня в Нижегородскую губернию сроком на 14 дней»¹².

С 6 по 20 мая отец Ириней находился на родине¹³. Через год, 4 мая 1873 г., отец Ириней снова подал прошение ректору на поездку домой для того, чтобы «навестить больную престарелую мать»¹⁴. Прошения отца Иринея, поданные в майские дни, когда полным ходом развёртываются весенне-полевые хозяйственные работы, свидетельствуют о деятельном попечении сына о матери.

Преставление

Глубоко знаменательной и трогательной была кончина отца Иринея. 30 сентября 1874 г. в Покровском академическом храме во время всеобщего бдения под престольный праздник Покрова Пресвятой Богородицы, во время литии, когда пели праздничный тропарь перед благословением хлебов, экономом иеромонаха Ириней, стоявший с прочими священнослужителями в облачении посреди храма, внезапно упал на месте, не произнеся ни слова. Прибыл академический доктор для оказания помощи страждущему. Однако никакие меры и старания не могли помочь: отец Ириней был уже мёртв¹⁵.

Согласно заключению врача академии, доктора медицины, коллежского советника Нила Петровича Страхова от 30 сентября 1874 г., иеромонах Ириней «скоропостижно скончался вследствие бывшей у него болезни сердца»¹⁶. Иеромонах Ириней, как следует из отношения Правления академии в Сергиево-Посадское полицейское управление, и прежде неоднократно обращался за помощью к Н. П. Страхову¹⁷.

Иеромонах Ириней погребён на кладбище Московской духовной академии около Царских чертогов, в одном ряду со сподвижниками, трудившимися над устройением Покровского академического храма, — ректорами протоиереями А. В. Горским и С. К. Смирновым.

Имущество отца Иринея, состоявшее из икон, наперсного серебряного позолоченного креста, книг, монашеских одежд, портретов и картин,

12 Личное дело иеромонаха Иринея (Добролюбова) // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5408. Л. 20.

13 Там же. Л. 21.

14 Там же. Л. 22.

15 Там же. Л. 34.

16 Там же. Л. 25.

17 Там же. Л. 26.

мебели, кухонной посуды и денежных билетов, было распределено между академией, Гефсиманским скитом и родственниками усопшего, от лица которых прибыл родной брат Евгений Добролюбов, к тому времени уже ставший священником и служивший в Преображенской церкви села Кононова Семёновского уезда Нижегородской губернии¹⁸.

По воспоминаниям епископа Николая (Зиорова), к студентам отец Иринаей относился хорошо, но без особенных симпатий, был реалистом и узким практиком. Любимым его изречением было следующее:

«Ваша философия имеет значение до тех пор, пока дело денег не коснётся»¹⁹.

Выводы

На основании сведений, полученных археологической экспедицией при исследовании некрополя Троице-Сергиевой лавры, и информации, хранящейся в библиотеке Московской духовной академии, удалось узнать о деятельности эконома и его чертах характера. В итоге восполнен ещё один пробел в истории Лавры и Академии. Обретение имени и места погребения отца Иринаея в 2014 г., когда праздновалось 700-летие со дня рождения прп. Сергия Радонежского чудесно и знаменательно, потому что в том же году исполнялось 140 лет со дня его кончины. А преставился он 30 сентября 1874 г. во время всеобщего бдения под Покров Пресвятой Богородицы в академическом храме, усердным строителем и служителем которого был.

Архивные материалы

Личное дело иеромонаха Иринаея (Добролюбова) // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5408.

18 Личное дело иеромонаха Иринаея (Добролюбова) // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5408. Л. 23–24, 27.

19 См.: Голубцов С., протодиак. Московская духовная академия дореволюционного периода. Т. II. Кафедры и личный состав академии. Ч. 3. Библиографический словарь сотрудников академии в 1870–1900 гг. [Машинопись]. М., 1988. С. 246.

Источники

- Голубцов С. А., протодиак. Строительство и хозяйственно-экономическая деятельность Правления академии 1870–1919 гг. (историческое исследование). [Машинопись]. М.: [Б. и.], 1982.
- Голубцов С., протодиак. Московская духовная академия дореволюционного периода. Т. II. Кафедры и личный состав академии. Ч. 3. Библиографический словарь сотрудников академии в 1870–1900 гг. [Машинопись]. М.: [Б. и.], 1988.
- Список погребённых в Троицкой Сергиевой Лавре, от основания оной до 1880 г. / [авт. предисл. к репр. изд. А. А. Сорокин]. Нижний Новгород: НИЭЛ, 2012.

Литература

- Корсунский И. Покровская церковь Московской Духовной Академии // БВ. 1898. Т. IV. № 11. С. 185–211.
- Корсунский И. Покровская церковь Московской Духовной Академии. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ivan_Korsunskij/pokrovskaja-tserkov-moskovskoj-duhovnoj-akademii/ (дата обращения 18.05.21).

Purser of the Moscow Theological Academy Hieromonk Irenaeus (Dobrolyubov)

Hegumen Gerasim (Dyachkov)

PhD in Theology

Associate Professor at the Department of Church History at the Moscow Theological Academy

Head at the Department of Church History at the Tula Theological Seminary

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

gerasimd@yandex.ru

For citation: Dyachkov G., Hegumen. "Purser of the Moscow Theological Academy Hieromonk Irenaeus (Dobrolyubov)". *Theological Herald*, № 2 (41), 2021, pp. 229–240 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2021.41.2.010

Abstract. The purpose of the article is to acquaint the reader with the personality of one of the remarkable workers of the Moscow Theological Academy of the mid-19th century – Hieromonk Irenaeus (Dobrolyubov). Based on the information obtained by the archaeological expedition during the study of the necropolis of the Trinity-Sergius Lavra, and information stored in the library of the Moscow Theological Academy, it was possible to shed light on the stages of the arrangement in the Imperial Palace of the Intercession Academic Church, to clarify the circumstances of the construction of the Library, the reconstruction and redevelopment of the Royal Palace,

Classroom, Inspector and Hospital buildings, adapting them to the requirements of the new Charter of theological academies, as well as learn about the activities of the economist, about his personal qualities and the character traits of a mentor. As a result, one more gap in the history of the Russian Orthodox Church, Lavra and Academy was filled.

Keywords: History of the Russian Orthodox Church, Moscow Theological Academy, Trinity-Sergius Lavra, Hieromonk Irenaeus (Dobrolyubov), Tsar's palaces, Library, Pokrovsky Academic Church.

References

- Golubtsov S. A. (1982) *Stroitel'stvo i khozyaystvenno-ekonomicheskaya deyatel'nost' Pravleniya akademii 1870–1919 gg. (istoricheskoye issledovaniye)* [Construction and Economic and Economic Activities of the Board of the Academy in 1870–1919. (Historical Research)]. Typescript. Moscow (in Russian).
- Golubtsov S. A. (1988) *Moskovskaya dukhovnaya akademiya dorevolyutsionnogo perioda. T. II. Kafedry i lichnyy sostav akademii. CH. 3. Bibliograficheskiy slovar' sotrudnikov akademii v 1870–1900 gg.* [Moscow Theological Academy of the Pre-Revolutionary Period. T. II. Departments and Personnel of the Academy. Part 3. Bibliographic Dictionary of the Staff of the Academy in 1870–1900]. Typescript. Moscow (in Russian).
- Sorokin A. A. (ed.) (2012) *Spisok pogrebennykh v Troitskoy Sergiyevoy Lavre, ot osnovaniya onoy do 1880 goda* [List of Those Buried in the Trinity-Sergius Lavra, from its Foundation Until 1880]. Nizhny Novgorod: Nizhegorodskaya istoriko-ètnologicheskaya laboratoriya (in Russian).

СВЯТО-ДУХОВ СКИТ ПОЧАЕВСКОЙ ЛАВРЫ ПРИ АРХИЕПИСКОПЕ ТЕРНОПОЛЬСКОМ ПАЛЛАДИИ (КАМИНСКОМ)

Валентин Викторович Серпенинов

магистрант Московской духовной академии
141300, Московская область, Сергиев Посад, Троице-Сергиева
лавра, Академия
serpeninov@ukr.net

Для цитирования: *Серпенинов В. В.* Свято-Духов скит Почаевской лавры при архиепископе Тернопольском Палладии (Каминском) // Богословский вестник. 2021. № 2 (41). С. 241–253. DOI: 10.31802/GB.2021.41.2.011

Аннотация

УДК 2-674.5 (27-9)

Предметом данного исследования является история последних лет существования Почаевского Свято-Духова скита в советский период, обстоятельства его закрытия и непосредственная деятельность архиепископа Палладия (Каминского), выступившего бесстрашным защитником этой обители. На примере Почаевского скита можно проследить некоторые особенности религиозной политики коммунистической партии в УССР, где советская власть установилась лишь в 1939 г., что не могло особым образом отразиться на церковно-государственных отношениях. Источниковую базу составляют квартальные и годовые отчёты уполномоченных Совета по делам Русской Православной Церкви в Тернопольской области, которые мы находим в Государственном архиве Российской Федерации и Государственном архиве Тернопольской области. Благодаря анализу архивных материалов мы приходим к выводу о деструктивной политике советской власти, направленной на борьбу с Русской Церковью на территории Тернопольской области. Главным объектом вышеуказанной политики являлась Почаевская лавра и её Духовской скит. Полной ликвидации православных монастырей в Тернопольской епархии советская власть добиться не смогла благодаря дипломатическому таланту архиепископа Палладия, который оплатился за это очередным переводом на другую кафедру Русской Православной Церкви.

Ключевые слова: Палладий (Каминский), Почаевская лавра, Духовской скит, уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви в Тернопольской области.

С приходом к власти партии большевиков началась политика постепенного, но уверенного наступления на Русскую Православную Церковь. Вторая Отечественная война внесла свои коррективы, и после её окончания начался период непродолжительного благоденствия Церкви. Что касается УССР, то необходимо сказать, что положение Церкви в разных епархиях Украины было далеко не одинаковым. Это связано, в первую очередь, с оккупационной политикой немецкого и румынского командования, которое, в отличие от советского правительства, нарочито лояльно относилось к религиозным воззрениям местного населения. Однако многое зависело от того, чья комендантура присутствовала в регионе: немецкая или румынская. Важно отметить, что само географическое положение Западной Украины способствовало частой смене власти на её территории в ходе войн в XX в., что не могло не отражаться на церковно-государственных отношениях в этом крае, богатом храмами и значительным количеством монастырей. В данной статье речь пойдёт о советском периоде истории одной из известных обителей Западной Украины — о Свято-Духовом ските Почаевской лавры, пережившем много гонений со стороны униатов, католиков и советской власти.

Сам скит был основан в 1219 г. Его исторический путь неразрывно связан с историей Вольни. История скита до XVII в. является малоизученной, так как фактически отсутствует источниковая база.

Новейший период истории Почаевского Духовского скита берёт начало в 1900 г.¹ До этого времени, с 1713 по 1832 гг., скит находился под властью христиан западной традиции восточного обряда (греко-католиков). При униатах скит пришёл в упадок, обращён был в экономию (хозяйство), а потом передан в частные руки, его храм долго находился в запустении. Владелец скита принял решение переустроить церковь в псарню².

В Новейшее время история Духовского скита, находящегося в трёх километрах от Свято-Успенской Почаевской лавры, тесно связана с историей самой лавры. Необходимо отметить, что в начале XX в. в скиту был восстановлен храм в честь Святого Духа, а в 1904 г. торжественно освящён нижний храм в честь прп. Серафима Саровского. Он стал первым храмом на Руси, освящённым в честь новопрославленного святого.

- 1 Справки о Свято-Духовском мужском ските при Почаевской лавре // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 668. Л. 12.
- 2 Почаївський Свято-Духівський монастир-скит. Почаев, 2003. С. 33.

В 1914 г., с началом Первой мировой войны, священноначалие, желая уберечь святыни от возможного надругательства австро-венгров, приняло решение об эвакуации в Житомир чудотворного образа Почаевской иконы Богородицы, раки с мощами прп. Иова Почаевского, а также лаврского архива и библиотеки. С августа 1915 г. по май 1916 г. в Почаевской лавре и скиту располагался штаб австрийских войск. В храмах были разрушены престолы, а помещения использовались под конюшни, свалки для мусора и кинозалы. В результате Брусиловского прорыва лавра и Духовской скит были освобождены, восстановились регулярные богослужения. В 1918 г. местные святыни были возвращены из эвакуации. С сентября 1920 г. по 1939 г. Почаев входил в состав Польши, а лавра вместе со скитом находилась в юрисдикции митрополита Варшавского. Вероисповедная политика польского государства была направлена на укрепление католического влияния на западные территории исторической Руси, что не могло не отразиться на состоянии православных монастырей Почаева, которые являлись оплотом православия. Монахи вели просветительскую деятельность среди местного населения, призывая оставаться верными православной вере предков. В этой связи лаврской типографией выпускались «Почаевские листки», основной темой которых в то время являлось предостережение от перехода на новый (григорианский) календарь и стиль³.

Первого ноября 1939 г. вышел закон СССР «О включении Западной Украины в состав Союза ССР с воссоединением её с Украинской ССР». С этого момента Почаевская лавра и Духовской скит вновь вошли в юрисдикцию Русской Православной Церкви.

Антицерковная политика партии в западных областях УССР не успела реализоваться в полной мере, ибо вскоре началась Великая Отечественная война. С 1941 г. лавра и Духовской скит находились под немецкой оккупацией.

Прекрасно понимая, что народ Украины является многонациональным и многоконфессиональным, политика завоевателей была направлена на максимальное использование религиозной веры в своих целях. Для этого, во-первых, повсеместно открывались храмы, ранее закрытые большевиками. Во-вторых, были разрешены публичные массовые богослужения. Во время открытия храмов обязательным было присутствие немецкого руководства, чтобы подчеркнуть лояльность и народность новой власти. Так, 10 сентября 1941 г. во время

празднования памяти прп. Иова в Почаевской лавре использовались портреты Гитлера и немецко-фашистские флаги, произносились речи, восхваляющие немецкую армию⁴.

Последующий после освобождения Украины от немецко-фашистских захватчиков советский период в истории Духовского скита Почаевской Лавры является особо трагичным: обитель постигли серьёзные испытания, и в конечном итоге скит был закрыт. В это время с монастыря взимались непосильные налоги, ему отказывали в регистрации и прописке монахов.

«Не зарегистрированные общины действовать не могут, церковное имущество национализировано, должно оставаться в храме и быть сданным согласно акту»⁵.

Такое распоряжение уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви находим в Государственном архиве Тернопольской области.

Одним из важнейших этапов антицерковной политики партии была кампания по ликвидации монастырей как центров массового паломничества, а также «церковной агитации и пропаганды». Почаевская лавра и скит, в юрисдикции которой находился последний, являлись одними из главных центров такой «пропаганды» не только в Тернопольской области, но и во всей Украинской ССР.

Что касается самого скита, нужно отметить, что его экономия (хозяйство) была достаточно большой. В этой связи уполномоченный Совета по УССР Харченко заявлял, что «монастыри, располагая большими материальными возможностями и имея обширные жилые и хозяйственные постройки, имеют тенденцию к расширению и росту монашескующих, что весьма нежелательно»⁶. До 1945 г. данному монастырю было отведено 16 гектаров пахотной земли, однако вскоре распоряжением Райземотдела № 33/45 от 3 марта 1945 г. вышеуказанную землю передали в пользование базе «Заготскота»⁷. У скита также был фруктовый сад площадью 5 гектаров, отнять который до ликвидации

4 *Волюшин Ю.* Українська православна церква в роки нацистської окупації (1941–1944 рр.). Полтава, 1997. С. 13.

5 Квартальные отчёты уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви в Тернопольской области за 1948 г. // ГАТО. Ф. 258. Оп. 3. Д. 537. Л. 503.

6 Квартальные отчёты уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви в Тернопольской области за 1957 г. // ГАТО. Ф. Р-3240. Оп. 3. Д. 401. Л. 370.

7 Справки о Свято-Духовском мужском ските при Почаевской лавре // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 668. Л. 13.

самого монастыря властям так и не удалось. Скота в монастыре насчитывалось немного (1 лошадь, 3 коровы, 6 овец, 15 кур, 30 пчелосемей). Промышленные предприятия на территории скита отсутствовали. А доходы его состояли из прибыли от пользования землёй и из добровольных пожертвований верующих (в 1947 г. верующими было пожертвовано 2 766 руб.⁸).

С 1946 г. государство разрешает монастырям иметь рабочий и продуктовый скот, птицу и необходимый сельскохозяйственный инвентарь. Начиная с этого года, монастырям вменяется в обязанность поставлять государству зерно, рис, картофель, продукты животноводства по нормам сдачи, однако возрастают и налоговые ставки. Так, в 1944 г. сельскохозяйственный налог с Почаевского скита составил 8 888 руб., натурой было доставлено зерна 40,70 м³, картофеля 6,17 м³, прочих овощей, мёда 1 м³. За пользование зданиями церквей и культовым имуществом — 385 руб. За пользование жилплощадью — 700 руб. Военный налог в том году составил 3 234 руб., налог на холостяков — 2 100 руб., а также выплачено страховки на сумму 647 руб.⁹

А в 1947 г. сумма валового дохода скита составила 26 518 руб. Из него государству было выплачено 10 958 руб. вместо начисленной суммы 8 928 руб. подоходного налога и 187 руб. страховых платежей¹⁰.

Известно, что в 1948 г. заведующий скитом иеромонах Алфей жаловался в районный и областной финансовые отделы, а также уполномоченному Совету по Тернопольской области на высокое обложение скита подоходным налогом. Облфинотдел, рассмотрев вышеуказанную жалобу, признал данное обложение необоснованным и из начисленных 16 058 руб. снял с монастыря 6 130 руб.¹¹

В 1948 г. в лавре проживало 78 монахов, а в скиту было 32 человека братии (14 монахов, 18 послушников). Из монашествующих: архимандрит, игумен, пять иеромонахов, четыре иеродиакона, три монаха без сана. Братия в большинстве своём были с домашним и начальным образованием¹².

Почаевские власти старались разного рода способами «подогреть» местное население, которое массово посещало богослужения

8 Справки о Свято-Духовском мужском ските при Почаевской лавре // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 668. Л. 29.

9 Там же. Л. 24.

10 Там же.

11 Там же. Л. 25.

12 Там же.

в скиту. Уполномоченный по Тернопольской области Краглик так характеризовал местных верующих:

«Устойчивость религиозности в населении подтверждается тем, что производят ремонты церквей, пристройки приходских домов, забота о духовенстве, в малейшие праздничные дни не производят никаких работ на дому, даже не выезжают на базар, посещение церкви в праздничные дни массовое»¹³.

Однако с помощью правоохранительных органов и местного партийного актива незаконно отнимались скитское хозяйство и монастырский скот. Так, зафиксирована жалоба наместника скита иеромонаха Алфея, в которой последний жалуется на то, что местным колхозом у монастыря незаконным образом была изъята лошадь¹⁴.

Данное время совпало с назначением на Тернопольскую кафедру архиепископа Палладия (Каминского) (1956–1960 гг.), который отличался среди епископата Русской Церкви стойкостью в борьбе с антицерковными действиями со стороны советской власти.

Архиеп. Палладий (Георгий Михайлович Каминский) родился 20 августа 1896 г. в семье Михаила Яковлевича Каминского — священника Богородицкой церкви села Фёдоровка Херсонского района. В 1917 г. окончил Одесскую духовную семинарию. В том же году поступил в Новороссийский университет на естественное отделение физико-математического факультета. Из университета перевёлся в Херсонский политехнический институт на агрономическое отделение, откуда и выбыл с третьего курса в 1919 г. В 1920 г. посвящён в сан священника к Свято-Троицкой церкви села Никольского. В 1935 г. вышел за штат. Работал слесарем-кустарём, слесарем на машинотракторной станции и, наконец, бухгалтером Снегирёвского райпотребсоюза. Двадцатого ноября 1937 г. был арестован и в 1938 г. освобождён без предъявления обвинения. Во время оккупации немцев жил в селе Снегирёвка, должность священника не занимал, а работал бухгалтером. В 1944 г. возобновил служение в качестве священника в Одессе, совмещая должности настоятеля Всехскорбященского храма, преподавателя Одесской духовной семинарии и епархиального ревизора. В 1946 г. епископом Сергием (Лариным) был пострижен в монашество с наречением имени

13 Квартальные отчёты уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви в Тернопольской области за 1948 г. // ГАТО. Ф. Р-3240. Оп. 3. Д. 537. Л. 503.

14 Докладные записки уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви в Тернопольской области за 1948 г. // ГАТО. Ф. Р-3240. Оп. 3. Д. 400. Л. 374.

Палладий и в том же году хиротонисан во епископа Полтавского, а с 1956 по 1960 г. занимал Тернопольскую кафедру¹⁵.

В Тернопольской области было несколько мужских и женских монастырей. В период епископства владыки Палладия политика партии сводилась к тому, чтобы полностью ликвидировать обители, либо сократить как можно большее их количество. В докладной записке уполномоченный Совета по УССР Харченко писал:

«С целью освобождения занимаемых этими “карликовыми” монастырями земель, садов, жилых и хозяйственных построек так необходимых колхозам, я считаю, что четыре мужских монастыря можно и нужно слить в один или крайнем случае два»¹⁶.

Данное предложения, касающееся скита и близлежащих обителей, поддержали секретарь Почаевского райисполкома Фильчанов и уполномоченный по Тернопольской области Шкуренок¹⁷.

В этой связи сотрудники Совета по делам Русской Православной Церкви ежеквартально навещали местные монастыри с рабочими проверками для того, чтобы контролировать процесс наполнения обителей насельниками, интересовала их и доходная часть жизни монастыря и другие данные. Так, в докладной записке от 1955 г. уполномоченный Шкуренок заявляет:

«Изучив материальную базу монастырей, я пришёл к выводу, что монастыри живут очень роскошно, занимают пышную площадь и нужно их уплотнять... Я считаю, что можно оставить два монастыря в Тернопольской области, а именно лавру и скит, а Кременецкий женский монастырь ликвидировать. Насельниц же перевести в скит, где места вполне хватит. Монахов же со скита числом 35 человек переселить в лавру, используя для этой цели часть помещений лаврской гостиницы, в которой есть 306 мест с полезной площадью 5 138 м²»¹⁸.

Осознавая всю опасность вышеуказанной кампании, архиепископ Палладий принимает решение противостоять этой политике. Это, в свою очередь, означало пойти против распоряжения Патриарха

15 Архиепископ Житомирский и Овручский Палладий (Каминский Георгий Михайлович) // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 7. Д. 177. Л. 4.

16 Докладные записки уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви в Тернопольской области за 1948 г. // ГАТО. Ф. Р-3240. Оп. 3. Д. 400. Л. 374.

17 Яцюк Г. К. Почаївський музей атеїзму: путівник. Львів, 1970. С. 27.

18 Квартальные отчеты уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви в Тернопольской области за 1958 г. // ГАТО. Ф. Р-3240. Оп. 3. Д. 443. Л. 419.

Московского и всея Руси Алексия I, который, рискуя своим внутрицерковным авторитетом, вынужден был соглашаться с ликвидацией монастырей, однако в беседе с председателем Совета по делам Русской Православной Церкви Г. Г. Карповым заявлял:

«... не очень приятная миссия возложена на меня... закрывать монастыри, но согласие я вам своё дал, и я считаю, что вполне безболезненно всё это можно сделать, если делать это в течение нескольких лет»¹⁹.

Тем самым предстоятель Церкви давал возможность епископату потянуть время, чтобы найти возможные законные решения такого рода ситуаций.

Владыка Палладий, несмотря на принятые постановления о ликвидации обителей, тайно отдавал распоряжения наместникам монастырей проводить богослужения и плановые ремонтные работы.

Монастыри в этот период выживали в основном за счёт многочисленных пожертвований со стороны верующих людей. В 1957 г. Свято-Духов скит получил доход в размере 153 067 рублей²⁰. На эти средства, следуя за лаврой, скит произвёл капитальный ремонт. Все храмы в скиту были отремонтированы.

Необходимо отметить особо большое количество паломников, посетивших скит в 1957 г. Местные власти выразили сильную обеспокоенность таким ходом событий. В секретном рапорте уполномоченно Совета по УССР отмечал:

«Кроме того, председатель областного исполнительного комитета Голый и заведующий отделом пропаганды и агитации обкома КПУ Нужный обеспокоены увеличивающимся паломничеством в монастыри и хотели, чтобы Совет принял необходимые меры к уменьшению расширения деятельности монастырей и паломничества в них... В деятельности монастырей Тернопольской области за последние годы наблюдается оживление, о чём говорят число паломников, увеличение пожертвований и улучшение материальной базы»²¹.

19 Записи бесед председателя и членов Совета по делам Русской Православной Церкви с патриархом, духовенством и другими лицами (08.01.1959 – 30.12.1959) // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 255. Л. 56.

20 Квартальные отчёты уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви в Тернопольской области за 1957 г. // ГАТО. Ф. Р-3240. Оп. 3. Д. 401. Л. 376.

21 Квартальные отчёты уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви в Тернопольской области за 1957 г. // ГАТО. Ф. Р-3240. Оп. 3. Д. 295. Л. 267.

С именем последнего заведующего скитом архимандрита Кронида связаны последние годы существования монашеской жизни в Почаевском скиту. Двадцать седьмого июня 1959 г. исполком Тернопольского областного Совета депутатов и трудящихся принял решение № 523-26 «О ликвидации Кременецкого женского монастыря и мужского скита Почаевского района»²². Согласно этому решению, исполком Почаевского районного Совета обязан был рассмотреть вопросы о закрытии скита, об оказании помощи по трудоустройству населения, о расселении части нетрудоспособных монахов по домам престарелых, а также о переводе в другие монастыри той части братии, которая изъявила желание остаться монахами²³. Земли, дома и другие помещения Почаевского скита было решено передать областному совету для устройства на территории обители дома для престарелых.

Все эти действия вызвали бурную реакцию со стороны правящего архиерея архиепископа Палладия, который тут же прибыл в лавру и в скит. В секретном донесении Карпову уполномоченный Краглик сообщает:

«10 августа 1959 года скит был закрыт. Монахи со скита (39 человек) — 2 человека уехали домой, а остальные 37 переведены в Почаевскую лавру. Ликвидация этих двух объектов [Кременецкого монастыря и Почаевского скита. — С. В.] проходила с большими трудностями, которые создал архиепископ Палладий. Палладий хорошо знал о решении Патриархии и Совета, потому что 15–16 числа он был в Москве и в Киеве, и тов. Пинчук Г. П. ему подробно рассказал о решении Патриархии и СМ УССР о ликвидации монастырей. Но несмотря на это Палладий решил всеми мерами сопротивляться и игнорировать решение как церковного центра, так и решение СМ УССР. Палладий вместо того, чтобы приехать ко мне (а я его просил приехать и посоветоваться, как приступить к ликвидации монастырей), сам на второй день Троицы поехал в скит, провёл там богослужение, ничего не сказав братии, уехал...

Ликвидация скита прошла без особого напряжения, ибо нам с Пинчуком удалось убедить наместника лавры архимандрита Севастиана провести ликвидацию самим. Это нам удалось сделать.

22 Годовой отчёт уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви в Тернопольской области за 1960 г. // ГАТО. Ф. Р-3240. Оп. 2. Д. 8. Л. 34–39.

23 Марченко А. Н., Годлевский Н. П. Сопротивление архиепископа Львовского и Тернопольского Палладия (Каминского) закрытию монастырей на Западной Украине в начале Хрущёвских гонений (1958–1960) // ХЧ. 2018. № 6. С. 172–180.

Наместник лавры, начиная с 5 августа, начал сам без сторонней помощи перевозить со скита в лавру материальные ценности, и лишь 10 августа с 11 до 17 часов вечера ему добавили два десятка грузовых машин для перевозки монахов и вещей. Занимался ликвидацией монастырей В. К. Голый. В Скиту также церкви закрыты. Была попытка монахов активизировать своих верующих, но сами монахи убедились в беспомощности своих стремлений, ибо близкого к скиту села нет, скитская церковь никогда не была приходской. А также переезд в скит дома для инвалидов, как учреждения закрытого типа, исключает всякий доступ на их территорию посторонних лиц.

При ликвидации скита активно работал и помогал нам наместник Севастиан. Он, несмотря на сопротивление архиепископа Палладия, занимался ликвидацией Кременецкого монастыря... Севастиан хорошо организовал ликвидацию скита»²⁴.

А вот Палладий «давал противоречивые указания»²⁵.

Процесс ликвидации скита не был простым односторонним актом, а встретил достаточную волну агрессии и недовольства как со стороны священноначалия в лице архиепископа Палладия, так и со стороны братии и верующих людей.

В результате ликвидации Духовского скита Почаевской лавры разорилось монастырское хозяйство. Что касается храмов, то в центральном разместили склад. Во Всесвятской церкви расположили местный клуб, а в её алтаре — бильярд. В храме Онуфрия Великого поселили молодую семью, а в нижнем храме Серафима Саровского сделали морг. Всё это продолжалось на протяжении трёх десятилетий.

Выводы

Почаевская лавра и её скит являлись важнейшими духовными центрами УССР. Непродолжительное нахождение Тернопольщины в составе СССР после Великой Отечественной войны наложило определённые особенности на церковно-государственные отношения в регионе. Политика партии по ликвидации храмов и монастырей не нашла должной реализации из-за большого процента верующего народа в регионе.

24 Докладные записки уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви в Тернопольской области за 1959–1960 гг. // ГАТО. Ф. Р-3240. Оп. 2. Д. 9. Л. 90–115.

25 Архиепископ Житомирский и Овручский Палладий (Каминский Георгий Михайлович) // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 7. Д. 177. Л. 11.

Советская антицерковная власть всячески пыталась притеснить местные монастыри, планируя в итоге полную ликвидацию последних. Однако многое зависело от реакции на местах. Так, мудрая дипломатическая линия архиепископа Палладия (Каминского) явилась той силой, которая оттягивала время реорганизации монастырей, защиты монашеской братии и священства. Яркой чертой церковно-государственных отношений в СССР было то, что местные архиереи, невзирая на указания из Москвы, самостоятельно принимали решения, основываясь на особенности региона, где находилась их кафедра. Самоотверженное служение владыки Палладия (Каминского) вызывало неоднократное недовольство властей, которое в итоге привело к переводу архиепископа в Оренбург.

Архивные источники

- Архиепископ Житомирский и Овручский Палладий (Каминский Георгий Михайлович) // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 7. Д. 177.
- Годовой отчёт уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви в Тернопольской области за 1960 г. (ГАТО. Ф. Р-3240. Оп. 2. Д. 8).
- Докладные записки уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви в Тернопольской области за 1959–1960 гг. (ГАТО. Ф. Р-3240. Оп. 2. Д. 9).
- Докладные записки уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви в Тернопольской области за 1948 г. (ГАТО. Ф. Р-3240. Оп. 3. Д. 400).
- Записи бесед председателя и членов Совета по делам Русской Православной Церкви с патриархом, духовенством и другими лицами (08.01.1959 – 30.12.1959) (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 255).
- Квартальные отчёты уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви в Тернопольской области за 1957 г. (ГАТО. Ф. Р-3240. Оп. 3. Д. 295).
- Квартальные отчёты уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви в Тернопольской области за 1957 г. (ГАТО. Ф. Р-3240. Оп. 3. Д. 401).
- Квартальные отчеты уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви в Тернопольской области за 1958 г. (ГАТО. Ф. Р-3240. Оп. 3. Д. 443).
- Квартальные отчёты уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви в Тернопольской области за 1948 г. (ГАТО. Ф. Р-3240. Оп. 3. Д. 537).
- Справки о Свято-Духовском мужском ските при Почаевской лавре (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 668).

Литература

- Волошин Ю. Українська православна церква в роки нацистської окупації (1941–1944 рр.)
Полтава: [Б. и.], 1997.
- Лавра в XX веке. [Электронный ресурс]. URL: <http://pochaev.org.ua/?pid=1387> (дата обращения 14. 04. 2021).
- Марченко А. Н., Годлевский Н. П. Сопротивление архиепископа Львовского и Тернопольского Палладия (Каминского) закрытию монастырей на Западной Украине в начале Хрущёвских гонений (1958–1960 гг.) // ХЧ. 2018. № 6. С. 172–180.
- Почаївський Свято-Духівський монастир-скит. Почаїв: Видавництво Свято-Успенської Почаївської Лаври, 2003.
- Яцюк Г. К. Почаївський музей атеїзму: путівник. Львів: Каменяр, 1970.

Holy Spirit Skete of the Pochaev Lavra Under Archbishop of Ternopol Palladiy (Kaminsky)

Valentin V. Serpeninov

Graduate of the master's program at the Moscow Theological Academy
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia
serpeninov@ukr.net

For citation: Serpeninov, Valentin V. "Holy Spirit Skete of the Pochaev Lavra Under Archbishop of Ternopol Palladiy (Kaminsky)". *Theological Herald*, no. 2 (41), 2021, pp. 241–253 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2021.41.2.011

Abstract. The subject of this study is the history of the last years of the existence of the Pochaev Holy Spirit Skete in the Soviet period, the circumstances of its closure and the direct activities of Archbishop Palladiy (Kaminsky), who acted as a fearless defender of this monastery. On the example of the Pochaev skete, one can trace some features of the religious policy of the Communist Party in the Ukrainian SSR, where Soviet power was established only in 1939, which could not have a special effect on church-state relations. The source base consists of quarterly and annual reports of the commissioners of the Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church in the Ternopil region, which we find in the State Archive of the Russian Federation and the State Archive of the Ternopil region. Thanks to the analysis of archival materials, we come to the conclusion about the destructive policy of the Soviet government aimed at combating the Russian Church in the territory of the Ternopil region. The main object of the above-mentioned policy was the Pochaev Lavra and its Dukhovskoy skete. The Soviet authorities were unable to achieve the complete liquidation of Orthodox monasteries in the Ternopil diocese thanks to the diplomatic talent of Archbishop Palladiy, who paid for it with another transfer to another department of the Russian Orthodox Church.

Keywords: Palladiy (Kaminsky), Pochaev Lavra, Pochaev Holy Spirit Skete, Commissioner of the Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church in the Ternopol region.

References

- Marchenko A. N., Godlevskiy N. P. (2018) “Soprotivleniye arkhiepiskopa Lvovskogo i Ternopolskogo Palladiya (Kaminskogo) zakrytiyu monastyrey na Zapadnoy Ukraine v nachale Khrushchovskikh goneny (1958–1960 gg.)” [“Resistance of the Archbishop of Lviv and Ternopil Palladiy (Kaminsky) to the Closure of Monasteries in Western Ukraine at the Beginning of the Khrushchev Persecutions (1958–1960)”]. *Khristianskoye chteniye*, no. 6, pp. 172–180 (in Russian).
- Voloshin Yu. (1997) *Ukrainska pravoslavna tserkva v roki natsistskoi okupatsii (1941–1944 rr.)* [*Ukrainian Orthodox Church During the Nazi Occupation (1941–1944)*]. Poltava: (in Ukrainian).
- Yatsyuk G. K. (1970) *Pochaivskiy muzei ateizmu: putivnyk* [*Pochaev Museum of Atheism: A Guide*]. Lviv: Kamenyar (in Ukrainian).

ГРЕЧЕСКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ПИСЬМЕННОСТЬ

ПОНЯТИЕ ΑΝΑΓΩΓΗ В ДРЕВНЕЙ ГРЕЧЕСКОЙ ЭКЗЕГЕТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Протоиерей Борис Тимофеев

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

Для цитирования: Тимофеев Б. Ю., *прот.* Понятие ἀναγωγή в древней греческой экзегетической литературе // Богословский вестник. 2021. № 2 (41). С. 254–279. DOI: 10.31802/GV.2021.41.2.012

Аннотация

УДК 27-277.2

Термин ἀναγωγή довольно часто употребляется в древних памятниках христианской богословской и экзегетической литературы в разных значениях, что во многом затрудняет понимание этого слова в каждом отдельном случае. В рамках экзегетической процедуры ἀναγωγή употребляется в метафорическом значении и обозначает переносный смысл, а иногда и переносное понимание текста, когда речь идёт о метафорическом содержании фигур речи или о присутствии мистического аллегорического смысла. Современная отечественная библейская наука склонна видеть в ἀναγωγή определённый духовный метод/смысл интерпретации Священного Писания (чаще всего имеется в виду эсхатологическое толкование). Когда эта модель переносится на почву древней экзегетической литературы, то неизбежно возникает противоречие между современным определением и своеобразием языка древних авторов. В рамках данной статьи предпринимается попытка рассмотреть основные значения ἀναγωγή в древних экзегетических памятниках.

Ключевые слова: экзегетика, герменевтика, ἀναγωγή, духовное толкование, духовный смысл, святоотеческая экзегетика.

Современная богословская наука, как и любая другая научная отрасль, стремится выработать универсальный язык понятий и единую систему определений. Для этого она иногда использует греческие слова, наделяя их специальным значением. Так, например, ἀναγωγή часто определяют как метод духовной интерпретации¹, а иногда как мистическое озарение толкователя². В таком значении это слово применяется некоторыми исследователями для описания герменевтики древних греческих экзегетов³. Однако при рассмотрении древних памятников следует учитывать прежде всего их собственное употребление во избежание путаницы и противоречий между языком исследователя и узусом автора, поскольку автор может использовать то же самое слово в ином смысле или смыслах.

Ἀναγωγή, как и многие другие греческие лексемы, имеет широкий спектр значений и употребляется древними авторами свободно, в зависимости от ситуации и предмета речи, как в прямом, так и в метафорическом смысле. По этой причине при разборе древних памятников следует учитывать контекст и особенности не только отдельных случаев употребления этого выражения, но и других произведений древнего писателя или писателей. В греческой экзегетической литературе в контексте интерпретационной операции ἀναγωγή встречается у многих толкователей и указывает в метафорическом значении на переносный смысл речи библейского писателя. Впрочем, этого совершенно недостаточно, чтобы всякий раз видеть в ἀναγωγή название определённого метода интерпретации или определённого вида духовного смысла. Рассмотрим значение этого термина в контексте экзегезы некоторых древних авторов.

- 1 См., например: *Добыкин Д. Г.* Православное учение о толковании Священного Писания. СПб., 2016. С. 143–144. В данном пособии хотя и идёт речь о методе, однако имеется в виду определённый вид смысла (эсхатологический), который содержится в Библии.
- 2 *Десницкий А. С.* Аллегория и типология в Библии и у экзегетов древности // *Восток (Oriens)*. 2010. № 2. С. 21.
- 3 См., например: *Пирогов О. К.* Экзегетические принципы и методы в комментариях св. Иоанна Златоуста на послание св. ап. Павла к Римлянам: диссертация... кандидата богословия. Сергиев Посад, 2009. С. 105–112; *Десницкий А. С.* Аллегория и типология в Библии и у экзегетов древности. С. 21.

1. Переносный смысл текста

Свт. Григорий Богослов употребляет ἀναγωγή в самом широком смысле. Это слово для него может иметь любой переносный смысл. В гомилии на Пасху он так описывает умеренный подход к объяснению Священного Писания:

«Выбирая среднее между пониманием Писания у весьма грубых людей и у тех, кто излишне уклоняется в духовное и переносное толкование (ἀνηγμένων)... исследуем это по мере наших сил так, чтобы не уклониться в посторонние и весьма смешные рассуждения»⁴.

В данном случае святитель говорит о двух недопустимых крайностях в экзегезе Писания, когда толкователь всецело сосредотачивается на буквальном смысле или необоснованно погружается в аллегорическую интерпретацию.

Свт. Евстафий Филолог († 1195), автор обширного толкования на произведения Гомера, употребляет ἀναγωγή для обозначения переносного философского содержания «Илиады» и «Одиссеи»:

«Зевс, согласно древним, — не только отец богов и мужей по мифам и не только царь Крита в соответствии с историей, а в переносном смысле — воздух, эфир, солнце, небо, судьба, душа всего, провидение и ум человека»⁵.

Комментатор отмечает, что образ Зевса, в соответствии с представлением античных толкователей в мифических произведениях поэтов, имеет переносный смысл (κατὰ ἀναγωγήν). В их интерпретации «Илиада» и «Одиссея» — аллегорические произведения, в которых заложен скрытый философский смысл: οἷα δὲ ἡ τοῦ Ὀδυσσεύος καὶ τῆς Πηνελόπης ἀναγωγή εἶπουν ἀλληγορία, ἐν τοῖς ἐξῆς εἰρήσεται... ἡ μέντοι ἀλληγορία κατὰ ἀστείωτέραν ἀναγωγήν, φιλοσοφίαν μὲν καὶ πάλιν τὴν Πηνελόπην νοεῖ⁶.

4 *Gregorius Nazianzenus. Oratio 45, 12 // PG. 36. Col. 637C.*

5 *Eustathius Philologus. Commentarii ad Homeri Iliadem // Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes / ed. M. van der Valk. Leiden, 1971. Vol. 1. P. 34. Cp.: Ibid. Vol. 4. P. 357.*

6 *Eustathius Philologus. Commentarii ad Homeri Odysseam / ed. G. Stallbaum. Leipzig, 1970. Vol. 1. P. 9, 86, 325. См. также: Соловьёв Р. С. Гомер как первый богослов: аллегория и символ в трактате Порфирия «О пещере нимф» // Вестник ПСТГУ. 2020. Вып. 64. С. 47–66.*

В отличие от далеко идущей философской аллегии, литературная аллегория и сопряжённый с ней переносный смысл заключаются в различных метафорических оборотах речи⁷. В этих случаях Ориген нередко отождествляет ἀλληγορία и ἀναγωγή в своих произведениях, когда речь идёт об особенностях образного языка Библии и его значения. В толковании на начало Евангелия от Иоанна экзегет отмечает, что имена, которые дают Христу евангелист и другие библейские авторы в переносном значении (τροπικῶς), открывают путь к богословскому учению о лице, природе и домостроительстве Спасителя.

«Для тех, кто ничего не понимает из того, что Слово — Спаситель, необходимо было объяснить это место, чтобы убедить их не останавливаться на понятии или имени «слово» и не понимать буквально, но понимать в переносном смысле, аллегорически и выражение “Свет Мира”, и многое другое, о чём мы говорили»⁸.

Просвещённые читатели, «понимают, что библейские авторы дают Господу имена не в прямом, а в переносном смысле (μεταλαμβάνουσιν οὐ κυρίως ἀλλὰ τροπικῶς ταῦτα Αὐτὸν ὀνομάζεσθαι)⁹. Так, например, Сын именуется Словом, потому что открыл «миру тайны Отца по аналогии (ἀνάλογον) с тем, как слово отражает содержание ума»¹⁰. Вместе с тем эта метафора показывает связь Сына с Отцом и приоткрывает тайну Его происхождения от Отца. Так же евангелист называет Христа, а Христос учеников *Светом, просвещающим мир*, по аналогии с земными светилами: солнцем, луной и звёздами, которые своим светом рассеивают тьму и дают возможность живым существам ориентироваться в земном пространстве. В духовном отношении Господь является Светом, который просвещает «бестелесную силу и бестелесный ум» человеческой души, и открывает духовный мир¹¹. Тот же самый Свет действует в Церкви Христовой через апостолов и их преемников.

7 Протопопова И. А. Философская аллегория, поэтическая метафора, мантика: сходства и различия // Труды Русской антропологической школы. 2004. № 1. С. 61–68

8 *Origenes. Commentarius in Iohannem* 1, 26, 180 / ed. E. Preuschen. Leipzig, 1903. P. 33. Ср.: *Ibid.* 6, 4, 22; 13, 17, 101; 13, 64, 454. P. 111, 240, 297. В этих местах Ориген также использует ἀλληγορία и ἀναγωγή как синонимы.

9 *Origenes. Commentarius in Iohannem* 1, 21, 125. P. 23. Этим вопросам Ориген посвящает достаточно много места в своём вступлении к комментарию: *Ibid.* 1, 21, 125–39, 292. P. 30–51.

10 *Ibid.* 1, 38, 277. P. 49.

11 *Origenes. Commentarius in Iohannem* 1, 25: 161, 164. P. 31.

«По аналогии (ἀνάλογον) под луной и звёздами мы понимаем Церковь и учеников Христовых, которые получают свет от Истинного Солнца, чтобы просвещать мир (ср.: Ин. 1, 14; Мф. 5, 14)»¹².

«Слово» и «Свет» — глубокие по содержанию метафорические образы (τρόποι), которые открывают тайну божественного домостроительства. В данном случае в речи Оригена выражения: τροπικῶς, ἀνάλογον, ἀνάγειν δὲ καὶ ἀλληγορεῖν — показывают, что автор пользуется языком образов, поэтому его речь следует понимать в переносном значении. Глаголы ἀνάγω и ἀλληγορέω в данном случае являются синонимами и употребляются в общем смысле, демонстрируя символический способ выражения.

В таком же контексте и в том же значении употребляет ἀναγωγῆ автор «Увещания к язычникам» — сочинения, которое приписывается мч. Иустину Философу. В этом произведении писатель показывает глубокое знание философии и искусное владение языком. Он упрекает философа Платона в том, что тот излишне буквально понимает в Библии явление Бога в огне (ср.: Исх. 19, 18; Втор. 1, 33) и делает вывод, что Бог обитает в огненном существе.

«Однако благочестивым следует понимать это с большим рассуждением в переносном смысле, но Платон отнёсся к тексту без должного рассуждения и сказал, что Бог пребывает в огненной субстанции»¹³.

Как и Ориген, автор «Увещания» обращает внимание своих читателей на особенности языка Библии, согласно которым о Боге говорится не прямо, а образно (κατ' ἀναγωγῆν). В связи с этим описание Бога и Его действий необходимо объяснять благочестиво, сообразуясь с божественным достоинством, безгранично превосходящим рамки тварного бытия, человеческого языка и понятий.

Эту тему продолжает свт. Григорий Нисский. Рассуждая об антропоморфизмах, достаточно часто встречающихся на страницах Ветхого Завета, святитель подчёркивает, что все они имеют метафорическое значение.

«Безусловно, Писание, говоря, что у Бога есть уши, глаза, уста и другие части тела, не вводит догмат и не утверждает, что божество состоит из разных членов, но, в соответствии с метафорическим образом

12 *Origenes. Commentarius in Iohannem 1, 25: 163. P. 31.*

13 *Justinus Martyr. Cohortatio ad gentiles / ed. J. C. T. Otto // Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi. Vol. 3. Jena, 1879. P. 30D.*

речи, упоминает в переносном смысле по отношению к Богу о том, что есть и у нас»¹⁴.

Свт. Григорий, обращаясь к грекам-язычникам, разъясняет некоторые особенности языка Священного Писания. В данном случае он отмечает, что все антропоморфизмы в приложении к Богу в переносном смысле указывают на то или иное свойство Его бестелесной и невещественной природы. Так, глаза и уши указывают на всеведение и всездущие; руки и мышцы указывают на могущество. Вместе с тем святитель отмечает эволюцию языка божественного откровения в Библии. В начале, когда еврейский народ был ещё достаточно простым и грубым, библейские авторы по снисхождению говорили о Боге и Его действиях простым метафорическим языком. Чтобы донести учение о Боге до адресата, они были вынуждены заимствовать из видимого мира соответствующие образы (τῶν ἡμετέρων λαμβάνουσα τὰ τοιαῦτα πρὸς ἀναγωγῆν). Постепенно Священное Писание переходит к более прямому и ясному изложению догматов¹⁵.

Автор произведения «О небесной иерархии» отмечает, что у пророков не только описания духовного мира, но и священные изображения Скинии и видения состоят из «несообразных и странных подобию (ἀλεμφαινοῦσων ἀνομοίων ὁμοιοτήτων)», и это побуждает толкователя к исследованию и поиску переносного смысла (εἰς ἀναγωγῆν) видимых образов¹⁶. Так, например, вращение духовных колёс (ср.: Иез. 1, 16; 10, 2; 13), которые движутся только вперёд, означает стремление небесных сил всё делать правильно в соответствии с волей Божией.

«Есть и другое переносное значение изображения духовных колёс. Им дано название, как говорит Богослов: *Гелгел* (Иез. 10, 13), что на еврейском языке значит: “вращательные движения и откровения”. Огненным божественным колесам присущи вращательные движения, потому что они всегда вращаются вокруг одного и того же блага, а откровения, поскольку они раскрывают тайны, возвышают земных и низпосылают на них небесное освящение»¹⁷.

Толкователь подчёркивает, что нематериальная и невидимая божественная природа и духовный мир ангелов не имеют ничего общего

14 *Gregorius Nyssenus. Ad Graecos ex communibus notionibus / ed. F. Mueller // Gregorii Nysseni Opera*, vol. 3.1. Leiden, 1958. P. 27.

15 *Ibid.* P. 28.

16 *Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia* 2, 5 // PG. 3. Col. 145AB.

17 *Ibid.* 15, 9 // PG. 3. Col. 337C–339A.

с миром материальным, поэтому нельзя останавливаться на видимых метафорических образах небесных предметов, как адекватном и точном их описании¹⁸. Всякий образ и описание «несообразны» духовному первообразу и требуют символического толкования. Именно на эту особенность языка Библии указывает в данном случае ἀναγωγή.

Так же в экзегетических произведениях ἀναγωγή употребляются при описании особенностей языка отдельных разделов или книг Священного Писания. Так свт. Григорий Нисский указывает на своеобразие языка Книги Притч.

«Поскольку книга содержит притчи, то всякий здравомыслящий человек не станет ничего в ней понимать буквально без разбора и исследования, даже если встретит нечто весьма ясное и понятное в буквальном смысле, потому что везде в том, что кажется понятным, скрывается переносный смысл»¹⁹.

В самом начале книги сам библейский автор предупреждает, что будет пользоваться символическим языком в виде *притч, темной речи и загадок мудрых* (Прит. 1, 1.5–6). По этой причине всякому должно быть ясно, что смысл следует искать не в буквальном значении выражений, а в переносном (ή κατά ἀναγωγήν θεωρία).

Подобным образом на примере Книги Притчей и Книги Бытия свт. Иоанн Златоуст в толковании на псалмы показывает своеобразие языка Библии в различных её частях.

«Если что-либо необходимо объяснить в переносном смысле, то не следует пренебрегать этим, потому что одно нужно исследовать, а другое понимать именно так, как написано, например: “В начале сотворил Бог небо и землю” (Быт. 1, 1). В переносном же смысле необходимо понимать следующее: “Да беседует с тобою лань любви и жеребенок твоих симпатий (Прит. 5, 19)”. И ещё: “Пусть он будет принадлежать тебе одному, а не чужим. Твой источник воды пусть будет только для тебя одного (Прит. 5, 15–18)”»²⁰.

18 Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia 2, 5 // PG. 3. Col. 145AB.

19 Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 3, 1, 27 // Gregorii Nysseni Opera / ed. W. Jaeger. Leiden, 1960. Vol. II. P. 13.

20 Ioannes Chrysostomus. Expositiones in Psalmos 9, 4 // PG. 55. Col. 126. Исследователь Д. Леонардов искажает значение ἀναγωγή в произведениях свт. Иоанна Златоуста, когда утверждает, что эта фраза содержит в себе «таинственные указания на развитие домостроительства спасения людей во времени и вечности». Это выражение, как показывают данный и последующий примеры, может обозначать смысл метафорического образа. Кроме того, если учесть все случаи духовного толкования в произведениях святителя,

В данном случае святитель на примерах показывает разницу между текстами, в которых заключается буквальный и переносный смысл. Выражение: «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1, 1) — следует понимать только в собственном смысле, поскольку автор выражается прямо. Слова из Книги Притчей: «Пусть он будет принадлежать тебе одному, а не чужим. Твой источник воды пусть будет только для тебя одного. Да беседует с тобою лань любви и жеребенок твоих симпатий» (Прит. 5, 19) — напротив, не имеют буквального значения. В данном случае, пользуясь метафорическим языком, автор говорит о супружеской любви и верности²¹.

В Книге Песнь Песней, как и в Книге Притчей, по мнению свт. Епифания Кипрского, следует понимать в переносном смысле все части повествования. Толкователь уверен, что не просто так в Песн. 6, 7 упоминаются *шестьдесят цариц*. Поскольку здесь указано определённое число, «мы вынуждены исследовать это место, понимая его в переносном смысле (λαμβάνοντες κατὰ τὴν ἀναγωγήν τῆς θεωρίας ἐπερύρασαθαί ἐν τῷ τόπῳ ἀνακαζόμεθα)»²². В данном случае ключ к раскрытию смысла этой фразы находится в родословии Христа по Матфею. Евангелист перечисляет шестьдесят два рода до Христа. Соломон, считает толкователь, округлил это число до шестидесяти, «сообразно с прообразами и переносным значением при совершенном понимании»²³.

В толковании Священного Писания толкователи употребляют ἀναγωγή для обозначения переносного смысла не только в развёрнутых аллегорических пассажах, но и в толковании отдельных метафор. Свт. Иоанн Златоуст, например, в толковании Пс. 9, 12:

«*Пойте Господу, живущему в Сионе, возвестите среди народов дела Его*» — отмечает, что «Сионом в переносном смысле называют Церковь (Σιών δὲ κατὰ ἀναγωγήν ἡ Ἐκκλησία λέγεται)»²⁴.

Здесь толкователь показывает, что не только контекст псалма указывает на мессианское содержание, но и общее употребление этого

то станет очевидным, что ἀναγωγή используется для обозначения переносного смысла нечасто. См.: *Леонардов Д.* Учение свт. Иоанна Златоуста о богодухновенности Библии // Вера и разум. 1912. № 11. С. 625–626.

21 *Joannes Chrysostomus.* Expositiones in Psalmos 9, 4 // PG. 55. Col. 126. См. также: *Балаховская А. С.* Иоанн Златоуст как экзегет // Раннехристианская и византийская экзегетика. М., 2008. С. 168–169.

22 *Epiphanius.* Expositio fidei 3 // PG. 42. Col. 777C.

23 *Ibid.* Col. 780C.

24 *Joannes Chrysostomus.* Expositiones in Psalmos 9, 6 // PG. 55. Col. 130.

образа в Священном Писании. Апостол Павел тоже называет Церковь Сионом: «*Вы приступили к горе Сиону и Церкви первенцев*» (Евр. 12, 22–23). Раскрывает Златоуст и содержание аналогии, которая легла в основу данной метафоры.

«И справедливо Церковь называется горою, по её твёрдости, крепости и непоколебимости. Как невозможно поколебать гору, так — и Церковь Божию»²⁵.

Итак, псалмопевец и апостол называют Церковь горой Сионом по аналогии. Как гора крепка, тверда и непоколебима, так и Церковь. Подобный анализ можно видеть и в толковании свт. Иоанна на Пс. 7, 2–3: «*Да не постигнет он, подобно льву души моей*».

«Некоторые, понимая эту фразу в переносном смысле (κατὰ ἀναγωγήν), говорят, что “лев” и “гонители” — это дьявол и демоны»²⁶.

Давид, видел, что, отступив от Бога, его сын Авессалом оказался во власти дьявола, и молился, чтобы самому не оказаться в таком же положении. «Лев, — отмечает Златоуст, — символический образ, значение которого в Библии хорошо раскрыл апостол Пётр: “*Враг ваш диавол ходит как лев рыкающий, и ищет, кого пожрать*” (1 Пет. 5, 8)»²⁷.

Также интересный пример идентификации и толкования библейской метафоры предлагает прп. Нил Синайский, когда объясняет слова Христа:

«*Кто имеет суму, пусть возьмет с собой, так же и мех, а у кого нет, тот пусть продаст ризу свою и купит меч*» (Лк. 22, 36).

Ситуация, в которой прозвучали эти слова, показывает, что Христос говорит образно.

«По-видимому, эта фраза в буквальном значении весьма противоречит другим поучениям Господа, но в переносном смысле (κατὰ ἀναγωγήν) оно является полезным для учеников и показывает заботу Учителя, Который в соответствии с состоянием души сообразует свои поучения»²⁸.

25 *Joannes Chrysostomus. Expositiones in Psalmos 9, 6 // PG. 55. Col. 130.* См. у Златоуста подобное толкование образа «стрелы» в Пс. 44, 6: *Idem. Expositiones in Psalmos 44, 7 // PG. 55. Col. 194.*

26 *Ibid. 7. 3 // PG. 55. Col. 84.*

27 *Ibid.*

28 *Nilus Sinaiticus. Sermo in illud: Nunc, qui habet sacculum, tollat 1 // PG. 79. Col. 1264B.*

Указанием на переносное значение этой фразы можно видеть в решительном протесте Христа против буквального понимания Его речи, когда ученики показали Ему *два меча* и когда апостол Пётр решил применить это оружие во время ареста Господа (ср.: Лк. 22, 38; Ин. 18, 11). Христос призывает учеников вооружиться дерзновением и решительностью для предстоящего подвига проповеди, чтобы успешно противостоять иудеям, которые будут стараться пресечь все их попытки распространять Евангелие²⁹.

Ориген, рассматривая смысл умывания ног учеников на Тайной Вечери, отмечает, что слова апостола Павла об истинной вдове:

«Если умывала ноги святым» (Тит. 2, 3) — тоже «необходимо понимать в переносном смысле (δεῖ ἀνάγειν)»³⁰.

И в действиях Христа, и в речи апостола Павла он видит одну и ту же мысль. Апостолы, старцы и старицы должны быть и друг для друга, и для всех примером в добрых делах. Анализируя контекст евангельского рассказа, экзегет доказывает, что символические действия и повеление Христа умывать ноги друг другу в данном случае — аллегория и образная речь (ταῦτα ἀλληγοροῦνται; τὰ περὶ τῆς τῶν ποδῶν τροπολογεῖν)³¹.

2. Переносный смысл истории

Другой, более сложный для осмысления пример употребления ἀναγωγῆς можно видеть в толковании исторического рассказа Священного Писания. Трудность заключается в том, что не всегда ясно, как автор смотрит на природу повествования: как на аллегорический рассказ или как на провиденциальную параллель событий в истории. Впрочем, и в первом, и во втором случае ἀναγωγῆς указывает на переносный смысл рассматриваемого пассажа.

Ориген видит в историческом рассказе Библии аллегорию:

«Библейскому рассказу придано аллегорическое значение (ἀλληγοροῦνται)», так что его нужно «понимать в переносном смысле (ἀνάγεσθαι ἐπὶ τροπολογίαν)»³².

29 *Nilus Sinaiticus. Sermo in illud: Nunc, qui habet sacculum, tollat 1* // PG. 79. Col. 1265CD.

30 *Origenes. In Iohannes 32, 12, 132* // Op. cit. P. 444:23.

31 *Ibid. 32, 12, 137; 32, 13, 141* // Op. cit. P. 445:9; 446:7–10.

32 С точки зрения Оригена, «Писание обращается к происшедшим событиям и описывает их для указания и намёка на сокровенный, более важный смысл». Священное Писание, по его мнению, отличается от языческих мифов, которые имеют одно лишь переносное

Так, например, александрийский учитель упрекает Цельса в том, что тот «не исследовал буквальный смысл рассказа о Лоте и дочерях и не стал искать переносный смысл (τὰ περὶ τὸν Λὼτ καὶ τὰς θυγατέρας, οὔτε κατὰ τὸ ῥητὸν ἐξετάσας οὔτε κατὰ τὴν ἀναγωγὴν ἐρευνήσας)»³³. В гомилии «О Лоте и двух дочерях его» Ориген объясняет этот эпизод *secundum allegoricam intelligentiam*. Лот, с его точки зрения, является образом (*figuram*) Закона. Жена Лота — народ, который перешёл с Моисеем Красное море и за ропот и печаль по Египту пал в пустыне. Дочери Лота — Иудейское и Израильское царства, которые постоянно отступали от Бога³⁴. В другом аллегорическом толковании у Оригена Лот — ум, жена — плоть, увлекающаяся плотскими вожделениями, а дочери, которые взошли вместе с ним на гору, — пустая слава и гордость³⁵. Ἀναγωγὴ в данном случае является синонимом аллегории и указывает на символический характер библейской речи, подлинный предмет которой скрывается за метафорическим характером персонажей и событий³⁶. Это убеждение у многих экзегетов стало фундаментом герменевтики. Автор одного из фрагментов толкования на Книгу Притчей, приписываемого свт. Иоанну Златоусту, так выражает эту мысль:

«Жертвы — божественный замысел или смысл Писаний, а растворение — соединение с историей этого [переносного] смысла, потому что неразтворённое божественное учение невозможно вместить (Прит. 9, 2)»³⁷.

значение (τροπολογίᾳ), тем, что в его рассказах присутствует двоякий смысл: очевидный и сокровенный. В полемике против Цельса Ориген настаивает на том, что историческое повествование имеет переносный смысл (μετὰ τροπολογίας εἴρεται; ἀλληγορεῖσθαι). Аллегория и тропология в этой полемике употребляются гораздо чаще, чем анагога, но имеют одно и то же значение. Ср.: *Origenes. Contra Celsum* 1, 17–18; 20 // SC. 132. P. 120–122, 126–128; 4, 38; 4, 44 // SC. 136. P. 278, 282; 296–298.

33 *Origenes. Contra Celsum* 4, 45, 5–6 // SC. 136. P. 298.

34 *Origenes. Homilia in Genesim* V, 5 // GCS. 6. S. 63–64.

35 *Ibid.* V, 6 // GCS. 6. S. 64–65.

36 Ср.: *Origenes. Contra Celsum* 4, 21, 10–11 // SC. 136. P. 232. Здесь Ориген упрекает Цельса за то, что тот не понял, «что значит (рассказ о вавилонской башне (Быт. 11, 1–9)) в буквальном смысле, а что в переносном (τὰ τῆς περὶ αὐτοῦ ἀναγωγῆς)».

37 *Joannes Chrysostomus. Fragmenta in Proverbia* 9, 2 // PG. 64. Col. 680. Ср.: «Сказанное мною, говорит премудрость, запиши трижды на широте своего сердца. Потому что как человек состоит из тела, души и духа, так и в Писании слова составляют тело слова (τοῦ σώματος τῆς λέξεως), то есть прямой смысл, от которого получает пользу простой человек. Душа [Писания] — это переносный смысл (τῆς ἀναγωγῆς), понятный хоть сколько-нибудь преуспевающему. Дух — более высокий духовный смысл (πνευματικῆς θεωρίας), который понимают и о котором говорят совершенные. Так, например, о привязанной перед селением

Здесь толкователь также употребляет ἀναγωγή для обозначения переносного смысла исторического рассказа.

Всю библейскую историю Ориген предлагает понимать духовно в переносном смысле с самого её начала. Так, рассказ о первых людях, стоящих у истоков человеческого рода и истории, несёт в себе духовное сообщение. Как Адам в интерпретации апостола Павла является образом Христа, так и «Ева в переносном смысле указывает на Церковь (ἡ Εὐὰ ἐπιτέτευκται τῷ Παύλῳ εἰς τὴν ἐκκλησίαν ἀναγομένη)» (ср.: 1 Кор. 15, 45; Еф. 5, 22–32; Быт. 2, 24). Поэтому «неудивительно, что Каин, рождённый от Евы, и все ведущие своё происхождение от неё являются отпрысками Церкви, поскольку все, как говорилось выше, произошли от Церкви»³⁸. В представлении Оригена не только Адам и Ева, по мысли апостола, являются символическими образами в библейском рассказе, но и их потомки. Впоследствии свт. Епифаний Кипрский, следуя взглядам Оригена на толкование апостолом Павлом образов Адама и Евы (ср.: Еф. 5, 22–32), отмечает:

«Святой апостол, проповедник истины, говорит: *“Тайна эта велика, а я говорю о Христе и о Церкви”* (Еф. 5, 22), потому что в силу подобия созданных Богом Адама и Евы, Адам сказал: *“Вот кость от костей моих, и плоть от плоти моей. И поэтому оставит человек...”* (Быт. 2, 22–24). Ничего другого об этом не сказал апостол, как: *“Тайна эта велика”*. И хотя он говорит о сотворении мужа и жены, однако в переносном смысле посредством аллегии переходит ко [Христу и Церкви]»³⁹.

Выражение: κατὰ δὲ τὴν ἀναγωγὴν δι’ ἀλληγορίας — показывает отношение святителя к историческому рассказу в Писании. Как и Ориген, он говорит об аллегорической природе библейского повествования, в котором действующие лица и события — символические образы, говорящие о предмете κατὰ τὴν ἀναγωγὴν. В данном случае толкователь усматривает пророческий смысл.

ослице, на которую воссел Спаситель, прежде всего запиши рассказ, затем переносный смысл, что разум, оседлав скотский нрав, заставляет его в дальнейшем действовать разумно. Затем в духовном смысле имеется в виду человечество, воспринимаемое из места противоположного раю, чтобы оно в духовном смысле снова вошло в рай» (Ibid. 22. 21 // PG. 64. Col. 728). Автор, очевидно, находится под влиянием трёхчастной модели Оригена, описанной им в трактате «О началах»: *Origenes. De principiis* IV, 4 (11) // GCS. 22. S. 312–313.

38 *Origenes. De principiis* IV, 3, 7 (23[21]). P. 333, 20–28. Аргументацию и терминологию Оригена в этом случае заимствует свт. Мефодий Олимпийский. Выражения: κατὰ ἀναγωγὴν и ἀνήγαγε τὸν Ἀδάμ εἰς τὸν Χριστόν — имеют в его толковании тот же смысл: *Methodius Olympi. Convivium decem virginum* 3, 2, 4 // PG. 18. Col. 64B–65A.

39 *Epiphanius. Adversus haereses* 2, 2, 56 // PG. 42. Col. 113B.

Пророческий смысл свт. Епифаний видит и в истории передачи Авраамом наследства Исааку, а детям наложницы — подарков. Исаак в этом толковании является прообразом Христа, Который получает от Своего Отца полноту наследства, а дети наложниц — прообразы язычников, которые получают от Бога духовные дары.

«Хотя и были у Авраама дети от наложницы Хеттуры, однако дети Хеттуры не получают наследства вместе с Исааком, но получают подарки как милость господина (ср.: Быт. 25, 6), чтобы дети стали прообразами в переносном смысле рассказа, чтобы никто не разуверился в призвании Христа. Дело в том, что дары, которые Авраам дал Измаилу и сыновьям Хеттуры, были прообразами будущих благ для язычников, которые обратятся к вере и истине»⁴⁰.

Здесь свт. Епифаний, следуя традиции Оригена, видит в рассказе Писания переносный смысл (εἰς ἀναγωγήν τοῦ λόγου). В этом повествовании, с точки зрения толкователя, автор использует исторические лица как аналогии или прообразы (τύποι) будущего, поэтому и нужно понимать его повествование в переносном смысле.

Пророчества, предмет которых, по-видимому, лежит в истории, с точки зрения Оригена, также «нуждаются в таинственном переносном толковании (ἀναγωγῆς μυστικῆς δέονται)»⁴¹. В объяснении слов пророка Иеремии: «Горе мне, мать, зачем ты родила мужа, который судится и спорит со всей землёй?» (Иер. 15, 10) — толкователь предлагает рассмотреть буквальный и переносный смысл (κατὰ λέξιν — κατὰ ἀναγωγήν). Эти слова выражают скорбь всех пророков, которым приходилось учить, обличать и исправлять грубость еврейского народа. Подчас сопротивление евреев пророческой проповеди доходило до издевательств и убийств⁴². Вместе с тем в восклицании пророка Иеремии и в его служении присутствует и пророческий смысл.

«С большей справедливостью слова пророка можно отнести к Спасителю. Это действительно сказал пророк, но сказал он это не в соответствии с действительностью, но гиперболически, потому что он не судился со всей землёй. Если это подойдёт Спасителю моему и Господу, то особенно по следующим причинам:

40 Epiphanius. Expositio fidei 7 // PG. 42. Col. 785AB.

41 Origenes. De principiis IV, 3, 6 (22[20.21]). P. 333, 1–6.

42 Idem. In Hieremiam homilia 15, 2 // PG. 13. Col. 429B.

“Он придёт на суд (Ин. 9, 3); И оправдаешься в словах Твоих и победишь в суде твоём” (Пс. 50, 6)»⁴³.

Так в обстоятельствах жизни пророка Иеремии и в его скорбной речи κατά ἀναγωγήν присутствует провиденциальное сообщение о Христе и особенностях Его служения.

В другом месте, в словах пророка Иеремии, обращённых к священнику и лжепророку Пасхору: «Тебя и всего Иуду предаю в руки царя Вавилонского, и приведут их в Вавилон, и поразят их мечом» (Иер. 20, 4), Ориген видит откровение о духовных законах.

«Всякий от Иуды, согрешивший таким образом и заслуживший царя вавилонского, то есть смерть, будет взят и предан ему. И царь вавилонский берёт в плен грешников. Согласно истории (κατά τήν ἱστορίαν), царь вавилонский — Навуходоносор, а в переносном смысле (κατά τήν ἀναγωγήν) — лукавый. Ему предаётся грешник, потому что он одновременно и враг и мститель»⁴⁴.

Эту аналогию, считает толкователь, раскрывает апостол Павел, когда предаёт согрешивших *сатане во измождение плоти* (1 Тим. 1, 20; 1 Кор. 5, 4–5). Таким образом, в пророческом тексте, помимо исторического и провиденциального содержания, может присутствовать и духовно-нравственный смысл. В данном случае ἀναγωγή равно указывает на символический характер пророческого слова, предмет которого лежит за пределами буквального смысла⁴⁵. Эту тему Ориген последовательно продолжает в комментарии к Книге Плач Иеремии, которая, по мнению толкователя, описывая бедствия Иерусалима, в переносном смысле говорит о важных аспектах духовной жизни.

«Как один сидит многолюдный город? Он стал как вдова. Великий среди народов, владевший областями, сделался данником (Плач. 1, 1). Согласно буквальному смыслу (ἐπὶ τῇ λέξει), очевидно, речь идёт о множестве израильтян, живущих в городе, и о множестве прозелитов из язычников. А в переносном смысле (εἰς ἀναγωγήν), поскольку душе более свойственно особенно безмятежное умозрение, чем деятельность, то множество израильтян может означать богатство

43 *Origenes*. In Hieremiam homilia 15, 2 // PG. 13. Col. 429D–432A. Подобным образом в толковании Евсевия Кесарийского 19 псалом подходит к обстоятельствам реальной жизни Езекии, а в переносном смысле сообщает о Спасителе: *Eusebius Caesariensis*. Commentaria in Psalmos 19 // PG. 23. Col. 197C. Ср.: *Ibid.* Col. 1352.

44 *Idem*. In Hieremiam homilia 18, 14 // PG. 13. Col. 492B.

45 Ср.: *Origenes*. De principiis 6 (13[13]) // *Op. cit.* P. 315: 15–316: 30.

умозрений блаженного Иерусалима, а множество язычников означает множество добрых дел»⁴⁶.

В этом толковании Иерусалим представляется символическим образом души, которая имела особое божественное благоволение, была исполнена духовных созерцаний и духовных добродетелей, но, «отвергнув Жениха — Слово... и, отпав от истины, стала как вдова... лишилась всех благ и оказалась в порабощении у врага», то есть дьявола⁴⁷. Именно в этой аналогии «Иерусалим — душа» заключается замысел (διάνοιαν) Плача⁴⁸.

Тема духовной жизни и смерти переходит у Оригена и в сферу новозаветной экзегезы. В духовном толковании события воскрешения праведного Лазаря толкователь рассуждает о феномене духовного воскресения после отпадения от веры как о свидетельстве божественной силы Христа. Здесь объяснение переходит от буквального смысла к переносному или духовному содержанию рассказа.

«Итак, мы предложили буквальное толкование воскрешения Лазаря. Нетрудно предложить и духовное толкование этого места на основании изложенного выше»⁴⁹.

Переносное толкование (ἡ ἀναγωγή) в данном случае представляет исторический рассказ как аналогию духовных процессов в жизни человека. Фигура Лазаря, друга Господня, является символическим образом христианина, который через свои грехи отпал в язычество и умер для Бога и добродетели. Погребальные пелены и плат на лице умершего — образы уз греха, которые лишают человека возможности видеть, ясно слышать и свободно действовать в духовной жизни. Но Иисус божественной силой через покаяние воскрешает этого мертвеца к праведной

46 *Origenes. Selecta in Threnos 1, 1 // PG. 13. Col. 608D. Cp.: Idem. Ennarrationes in Job 31, 12 // PG. 17. Col. 93A.* Подобным образом Евсевий Кесарийский объясняет духовный смысл музыкальных инструментов, упоминаемых в Пс. 95, 5: «В буквальном смысле, говорит, соедините с песнями музыкальные инструменты. А в переносном смысле кифара — деяние, а пение Псалтири — созерцание. Итак, прославляйте, говорит, Господа делом и созерцанием. Исполняя Псалмы на инструментах, они как бы совершают телесные подвиги добродетели, и воспевая Псалмы, таким образом как бы присоединяют к действиям созерцание. Таким образом кифарой псалмопевец называет гармонию тела и души». (*Eusebius Caesariensis. Commentaria in Psalmos 97, 5 // PG. 23. Col. 1233B*).

47 *Ibid. Col. 609AB.*

48 «Ταῦτα μὲν πρὸς τὸ ρητόν πρὸς δὲ διάνοιαν... ἡ θεία ἐστὶ ψυχὴ» (*Ibid. Col. 609A*).

49 *Origenes. Commentarii in evangelium Joannis 28, 6:48–49. P. 396:24–26.*

жизни, что для людей служит явным доказательством божественного происхождения Иисуса⁵⁰.

В комментариях Оригена ἀναγωγή не является специфическим названием определённого метода интерпретации. Толкователь употребляет это слово в одном значении с терминами ἀλληγορία, τροπικῶς, τροπολογία, τρόποι. Таким образом, экзегет стремится показать, что библейский рассказ представляет собой цепочку символических образов или тропов, подлинный смысл которых лежит далеко за пределами очевидного буквального или даже метафорического смысла⁵¹. Соответственно, ἀναγωγή, как и аллегория, тоже может указывать самым широким образом на иносказательный смысл и аллегорический метод толкования. Ориген пользуется этими словами свободно, иногда чередует их в одном тексте. При этом в объёмном корпусе сочинений этого автора ἀναγωγή встречается не очень часто⁵².

Одним из искусных продолжателей традиции аллегорического толкования Оригена был прп. Максим Исповедник. Интересно, что в вопросах Фалассия и ответах прп. Максима относительно духовного смысла различных эпизодов, описанных в Писании, ἀναγωγή употребляется около 13 раз, в «Вопросах и недоумениях» около 11 раз. Это слово встречается в сочетаниях: «κατὰ τὸν τῆς ἀναγωγῆς λόγον», «κατὰ τὸν τῆς ἀναγωγῆς τρόπον» — духовное/переносное толкование. Так, рассматривая провокационный вопрос саддукеев о жене и семи братьях (Мф. 22, 23–28) он пишет:

«Саддукеи, согласно духовному толкованию, — бесы или помыслы, возбуждающие самопроизвольные движения. Жена — человеческая

- 50 «Господь попросил возратить к жизни божественной силой того, кто после дружбы с Ним согрешил и стал мёртвым для Бога, и получил просимое, и увидел в нем движения жизни, и за это возблагодарил Отца. А стоящий вокруг этого мертвеца народ не верил, что Бог послал Иисуса, что Это Слово, сойдя с небес, поселилось вместе с людьми. Этот стоящий вокруг народ удивился, что некто, умерев для добродетели и издавая зловолие от грехов, которые стали причиной смерти, вернулся к добродетели. А когда удивился — должно быть поверил оживившему его Слову, что Оно сошло к людям с Небес» (Ibid. 28, 49–50; 54–55. P. 396, 397). См. так же: *Бахвалова О. Ю., Цыб А. В.* Ориген: «Анагогэ» воскресения Лазаря (Комментарий Оригена на Евангелие по Иоанну, книга XXVIII, 1–85) // *ΕΙΝΑΙ: Φιλοσοφία. Ρελιγία. Κουλтура*. 2017. Т. 2 (12). С. 180–183.
- 51 *Нестерова О. Е.* Аллегоризм и гипербуквализм в библейских толкованиях Оригена: парадокс или единство герменевтического метода? // *Восток (Oriens)*. 2009. № 5. С. 5–6, 13–15, 18.
- 52 Ср.: *Кожухов С. А., диак.* От «буквы» к «духу»: духовное толкование апостола Павла и ἀναγωγή Оригена // *БВ*. 2019. № 1 (32). С. 131.

природа, а семь братьев — законы праведности, которые Бог своевременно давал ей от века для воспитания и принесения плода. Она жила с ними как с мужьями и ни от одного из них не имела сына, потому что была бесплодна для праведности»⁵³.

Духовное толкование (κατὰ τὸν τῆς ἀναγωγῆς λόγον) в этом разделе «Вопросов к Фалассию» является синонимом аллегории:

«Некоторые говорят, что не следует аллегорически толковать (μὴ ἀλληγορεῖσθαι) слова Писания, относящиеся к недостойным лицам, но... я, полагаясь на ваши молитвы, отвечаю на этот вопрос»⁵⁴.

Объясняя слова: «Если будут вас знать в одном городе, бегите в другой» (Мф. 10, 23), прп. Максим пишет, что «в аллегорическом толковании (κατὰ τὸν τῆς ἀλληγορίας τρόπον) город — один из видов аскезы»⁵⁵. Здесь выражение: «κατὰ τὸν τῆς ἀλληγορίας τρόπον» — употребляется в том же самом смысле, что и выражения: «κατὰ τὸν τῆς ἀναγωγῆς λόγον», «κατὰ τὸν τῆς ἀναγωγῆς τρόπον». Во всех этих случаях мы видим развёрнутое символическое толкование.

Объяснения прп. Максима схожи с философскими комментариями, которые практически не дают возможности проследить этапы экзегетической процедуры и сказать, почему тот или иной элемент повествования указывает на некий духовный предмет. В этой интерпретации библейский текст перестаёт быть литературной аллегорией, к которой можно подобрать ключ на основании контекста и принципов аналогии. Толкователь постигает сокровенный смысл (λόγον βαθύθρον) мистическим путём аскезы и молитвы.

«Поскольку лучше быть трудолюбивым и непрестанно просить Бога дать мудрость и силу, чтобы понять духовный смысл всего Писания, я, полагаясь на ваши молитвы, отвечаю»⁵⁶.

По этой причине духовное толкование у прп. Максима лежит за пределами рациональных методов интерпретации в прямом откровении от Бога.

Диодор Тарсийский излагает иные принципы духовного толкования исторического рассказа Священного Писания. Он отстаивает неприкосновенность буквально-исторического содержания Библии.

53 *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium* 38:10–17 // CCSG. 7. P. 255.

54 *Ibid.* 38:5–10.

55 *Idem. Quaestiones et dubia* 90:3–5 // CCSG 10. P. 69.

56 *Idem. Quaestiones ad Thalassium* 38:6–10 // CCSG. 7. P. 255.

С его точки зрения, именно факты истории, описанные в библейском тексте, являются носителями духовного содержания, поэтому Диодор рассуждает о переносном или духовном (κατὰ τὴν ἀναγωγήν) содержании событий, а не текста, как Ориген.

«Мы не запрещаем давать духовное толкование и обращать взор к духовному смыслу (εἰς ἀναγωγήν), например, сравнивать Авеля и Каина с иудейской синагогой и Церковью и пытаться показать, что синагога иудеев отвергнута как жертва Каина, а дары Церкви приняты, как это было у Авеля, а также в непорочном по закону агнце видеть Господа. Это и буквальный смысл не отвергает, и не упраздняет духовного толкования»⁵⁷.

В данном случае речь идёт о провиденциальном содержании фактов библейской истории, в которых присутствует сообщение о будущем спасительного божественного домостроительства. Такое толкование древние экзегеты чаще всего называют типологией.

В этом же значении ἀναγωγή употребляет свт. Иоанн Златоуст, когда, следуя апостолу Павлу, объясняет духовный смысл пасхи, которую евреи совершили в Египте.

«Хочешь узнать полноту значения этого события согласно истории и в переносном смысле (καθ' ἱστορίαν, ἢ κατὰ ἀναγωγήν)? Я разьясню и то и другое, а вы усваивайте... Были они препоясаны, и посохи свои держали в руках, и были обуты, и таким образом ели пасху (Исх. 12, 11). Это приводящее в трепет, страшное Таинство имеет глубокий смысл. Если оно в прообразах столь страшно, то тем более в действительности»⁵⁸.

В словах апостола Павла: «*Станьте, препоясав чресла ваши истиной*» (Еф. 6, 14) — святитель видит аллюзию на события исхода. Параллель между Пасхой евреев и Христом — Новой Пасхой проводит апостол Павел: «*Ибо Пасха наша Христос, заклан за нас*» (1 Кор. 5, 7). Соответственно, данное историческое событие еврейской истории является провиденциальным изображением (ὁ καθ' ἱστορίαν τύπος), а предмет (ἡ δὲ ἀλήθεια, αὐτῆ), на который указывает это изображение, — Христос, Которого причащаются христиане⁵⁹. Следуя Диодору

57 *Diodorus Tarsensis. Commentarius in Psalmos. Praefacio 146–155 // CCSG. 6. P. 7–8. Ср.: Idem. Prologus Commentarii in Psalmum CXVIII // Recherches de Science Religieuses 1919. Vol. IX. P. 90:5–25.*

58 *Johannes Chrysostomus. In Epistulam ad Ephesios homilia 23, 2 // PG. 62. Col. 165–166.*

59 *Ibid. Col. 166.*

Тарсийскому, свт. Иоанн сохраняет аутентичность истории как носителя духовного откровения. Именно история в его толковании является носителем сокровенного смысла и указывает на него. В толковании на Иова Златоуст отмечает:

«Звери у тебя, как волы едят траву (Иов. 40, 10). Удивительно, что зверь не кровожаден. Затем говорит о двух зверях, один из которых живёт на суше, а другой – в воде, в море. Мы знаем, что многие понимают это в переносном смысле и полагают, что в этих словах идёт речь о диаволе. Однако, прежде всего необходимо обратить внимание на историю, а затем, если что-то в духовном толковании приносит пользу слушателю, то этим также не следует пренебрегать»⁶⁰.

Таким образом, исходной точкой для экзегета во всех случаях, по мнению Златоуста, должен служить буквальный смысл текста, на что ясно указывает апостол Павел:

«Все это происходило с ними как образы (τύποι), а описано в наставление нам, достигшим последних веков» (1 Кор. 10, 11).

Поэтому рассказ псалмопевца в Пс. 43 о переселении евреев в обетованную землю, об истреблении народов и о других чудесных событиях: «Отцы наши возвестили нам о деле, какое Ты сделал во дни их, во дни древние. Рука Твоя истребила народы, а их Ты насадил; поразил людей и изгнал их» и далее (Пс. 43, 2–3) — имеет не только буквально-историческое, но и провиденциальное значение.

«Можно и нам сказать эти слова в переносном смысле (κατὰ ἀναγωγήν). Если им возвестили отцы, то нам Божественная благодать через просвещение от Святого Духа дала понять происшедшее с ними. Как можно понимать это в переносном смысле (κατὰ ἀναγωγήν)? В отношении к действиям новой благодати [можно понимать так,] что мы возведены на небо, удостоились царства, что Бог стал человеком и разрушил преграду... В переносном смысле (κατὰ ἀναγωγήν)... пророк имеет в виду лучших учителей Церкви, которые

60 Johannes Chrysostomus. Commentarius in Iob // PTS. 35. S. 196. Ср.: Origenes. Fragmenta in Iob // PG. 17. Col. 100C. В толковании на Исаию Златоуст прямо критикует переносное толкование Ориген: «Впрочем, некоторые, не разумея неизреченной премудрости Божией, принимают эти слова в переносном смысле. Великий и возвышенный Исаия, говорят они, не стал бы говорить о плутовстве меняя и испорченности корчемников, но "серебро" и "вино" — божественное учение, которое они искажали прибавлением собственных мнений» (Origenes. In Isaiam 1, 7 // PG. 56. Col. 23).

вместо труб, пользуясь словом, разрушают стены врагов и покоряют народы оружием Христовым»⁶¹.

В рамках типологического толкования святитель сопоставляет события Ветхого и Нового Заветов, чтобы показать, прообразами каких предметов явилась описываемая псалмопевцем история и из сравнения этих событий установить значение Нового Завета. А то, что в таких толкованиях речь идёт о действительных событиях, Златоуст ясно показывает в комментариях на 110 псалом. Объясняя слова: «*Избавление послал Он народу Своему, заповедал навек завет Свой*» (Пс. 110, 9), он отмечает:

«Как в прообразе (ἐν τῷ τύλῳ) события действительно были, то тем более совершатся события самой истины (ἐν τῇ ἀληθείᾳ)»⁶².

Поэтому, согласно истории (κατὰ μὲν τὴν ἱστορίαν), псалмопевец говорит об избавлении от Вавилонского плена, а в переносном смысле (κατὰ δὲ τὴν ἀναγωγήν) — о спасении всего мира от плена дьявольского⁶³.

Свт. Иоанн Златоуст, подобно Оригену, в некоторых случаях видит в истории духовно-нравственный переносный смысл. Вместе с тем святитель видит это духовное сообщение в событиях, а не в символических образах, как Ориген. Так эпизод исцеления гадаринских бесноватых Златоуст понимает в переносном смысле.

«А если кто понимает это в переносном смысле, то я нисколько не возражаю. И хотя это происходило на самом деле, следует так же понимать, что свиньи – люди, которые легко подвергаются бесовскому воздействию. Эти бесноватые, будучи людьми, могут во многих

61 *Johannes Chrysostomus. Expositiones in Psalmos 43, 3–4 // PG. 55. Col. 171, 173.* В этом же значении ἀναγωγή употребляется в следующих местах в толковании на Псалтирь: Ibid. 8, 7; 45, 3; 46.1; 47, 1; 110, 7; 111, 3; 147, 4 // Col. 116–117, 206, 208, 217, 289, 294, 484. Эти и рассмотренный выше примеры показывают, что О. Пирогов ошибается, когда полагает, что ἀναγωγή в экзегезе Златоуста рассматривается как метод духовного толкования, согласно которому толкователь видит духовный смысл в истории Нового Завета: «Если типология раскрывает прообразы настоящего в прошлом, то аналогия раскрывает образы будущего в настоящем». В таком контексте ἀναγωγή в комментариях Златоуста не употребляется. Опираясь на статью Д. Леонардова, О. Пирогов не замечает, что в исследовании первого речь идёт не о методе, а, согласуясь с приведёнными примерами, о духовном смысле истории Ветхого Завета или о типологии. Ср.: *Пирогов О. Экзегетические принципы и методы в комментариях св. Иоанна Златоуста на послание св. ап. Павла к Римлянам: диссертация... кандидата богословия. Сергиев Посад, 2009. С. 105–112; Леонардов Д. Учение свт. Иоанна Златоуста о богодухновенности Библии // Вера и разум. 1912. № 11. С. 625–626.*

62 *Idem. Explanatio in Psalmos CX, 7 // PG. 55. Col. 288.*

63 *Ibid. Col. 289.*

случаях побеждать [бесов]. А если они полностью станут свиньями, то не только будут бесноваться, но так же будут низринуты в бездну»⁶⁴.

Так взбесившиеся свиньи показывают аналогию духовных процессов, которые протекают в человеке, подверженном различным страстям. Посредством страстей падшие духи по попущению Божию получают власть над людьми и при отсутствии покаяния могут довести их до ада подобно тому, как тогда они низринули свиней в море. Таким образом, в комментариях свт. Иоанна исторические события могут быть как пророческой аналогией будущих событий, так и изображением духовно-нравственных законов. В обоих случаях он иногда употребляет термин ἀναγωγή, который указывает на переносное значение исторических лиц и фактов.

Выводы

Ἀναγωγή в рассмотренных примерах в широком смысле является синонимом терминов «аллегория», «тропология», «типология». Употребление этого термина отражает взгляд толкователя на природу библейской речи. В одних случаях речь может идти о присутствии в тексте символических образов и тропов, а в других — о провиденциальном и духовно-нравственном сообщении, которое скрывается в фактах истории.

Традиция, восходящая к Оригену, видит во всех книгах Священного Писания язык символических образов, который переносит подготовленного читателя в сферу духовного откровения. В таких комментариях ἀναγωγή имеет филологическое измерение. По этой причине отсутствует разница между аллегорическим и типологическим смыслом/толкованием. Вместе с тем автор, как правило, пытается обосновать своё переносное толкование при помощи ближайшего и общего контекста Библии. Также надо признать, что во многих случаях комментариев выходит за рамки обоснованного филологического анализа тропов, так что связь между ним и текстом теряется. Например, прп. Максим Исповедник переходит границы литературной аллегории. Анагогэ и аллегория у него указывают на символический характер повествования в Писании, однако ключ к раскрытию таинственного смысла в этом случае лежит в сфере Божественного просвещения, так что невозможно говорить ни о какой парадигме рациональных инструментов. Вместе

64 *Johannes Chrysostomus. Homiliae in Matthaëum 28, 4 // PG. 57. Col. 355.*

с тем в толкованиях комментаторов этой группы ἀναγωγή и ἀλληγορία обозначают одно и то же.

Экзегеты, которые разделяют Библию на два типа текстов: символические и исторические, употребляют ἀναγωγή несколько иначе. В первом случае этот термин называет переносный смысл метафорических оборотов, которые исследуются и раскрываются доступными толкователю инструментами филологического анализа. В толкованиях такого рода также присутствуют выражения: τροπικῶς, μεταφορικῶς, τροπολογία. Термина «аллегория», как правило, избегают. В толковании исторического рассказа у Диодора Тарсийского и свт. Иоанна Златоуста ἀναγωγή указывает на переносный, прообразовательный смысл лиц и фактов. У этих толкователей исторические события сохраняют идентичность и не являются фигурами речи, но пророческими прообразами и изображениями будущего. Вместе с тем Златоуст, под влиянием Оригена, иногда видит в истории изображение духовно-нравственных законов. Во всех случаях у толкователей второй группы ἀναγωγή обозначает переносный смысл безотносительно к способу выражения библейского автора.

Источники

- Diodorus Tarsensis*. Commentarius in Psalmos / ed. J. M. Oliver. Turnhout; Leuven: Brepols; Leuven University Press, 1980. (CCSG; vol. 6).
- Diodorus Tarsensis*. Prologus commentarii in Psalmum CXVIII / éd. L. Mariès // Recherches de science religieuses. 1919. Vol. IX. P. 90–101.
- Dionysius Areopagita*. De coelesti hierarchia // PG. T. 3. Col. 115–669.
- Epiphanius*. Adversus Octaginta haereses // PG. T. 42. Col. 9–773.
- Epiphanius*. Expositio fidei // PG. T. 42. Col. 773–832.
- Eusebius Caesariensis*. Commentaria in Psalmos // PG. T. 23. Col. 65–1396.
- Eustathius Philologus*. Commentarii ad Homeri Iliadem // *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes* / ed. M. van der Valk. Vols. 1; 4. Leiden: Brill, 1971; 1987.
- Eustathius Philologus*. Commentarii ad Homeri Odysseam / ed. G. Stallbaum. Leipzig: Weigel, 1970. Vol. 1.
- Gregorius Nyssenus*. Ad Graecos ex communibus notionibus // *Gregorii Nysseni Opera*. Vol. 3.1 / ed. F. Mueller. Leiden: Brill, 1958. P. 19–33.
- Gregorius Nyssenus*. Contra Eunomium 3 // *Gregorii Nysseni Opera* / ed. W. Jaeger. Leiden: Brill, 1960. Vol. II.
- Gregorius Nazianzenus*. Oratio 45 // PG. T. 36. Col. 623–664.

- Johannes Chrysostomus*. Expositiones in Psalmos // PG. T. 55. Col. 35–497.
- Johannes Chrysostomus*. Fragmenta in Proverbia // PG. T. 64. Col. 659–739.
- Johannes Chrysostomus*. Homiliae in Matthaem // PG. T. 57. Col. 13–472.
- Johannes Chrysostomus*. In Isaiam // PG. T. 56. Col. 11–94
- Johannes Chrysostomus*. In Epistulam ad Ephesios homilia // PG. T. 62. Col. 5–176.
- Johannes Chrysostomus*. Kommentar zu Hiob / hrsg. von U. Hagedorn, D. Hagedorn. Berlin: De Gruyter, 1990. (PTS; Bd. 35).
- Justinus Martyr*. Cohortatio ad gentiles // Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi / ed. J. C. T. Otto. Jena: Mauke, 1879. Vol. 3. P. 1–37.
- Maximus Confessor*. Quaestiones ad Thalassium I–LV / ed. C. Laga and C. Steel. Turnhout; Leuven: Brepols; Leuven University Press, 1980 (CCSG; vol. 7).
- Maximus Confessor*. Quaestiones et dubia / ed. J. H. Declerck. Turnhout; Leuven: Brepols; Leuven University Press, 1982. (CCSG; vol. 10).
- Methodius Olympi*. Convivium decem virginum // PG. T. 18. Col. 27–220.
- Nilus Sinaiticus*. Sermo in illud: Nunc, qui habet sacculum, tollat // T. 79. Col. 1263–1280.
- Origenes*. Der Johanneskommentar // *Origenes Werke* / ed. E. Preuschen. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1903. Bd. 4. (GCS; Bd. 10).
- Origenes*. Conre Celse / par M. Borret. Paris: Les Édition du Cerf, 1967. T. I. (SC; vol. 132).
- Origenes*. Contre Celse / par M. Borret. Paris: Les Édition du Cerf, 1968. T. II. (SC; vol. 136).
- Origenes*. Werke / ed. P. Koetshau. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1913. (GCS; Bd. 22).
- Origenes*. Enarrationes in Job // PG. T. 17. Col. 57–105.
- Origenes*. In Genesim homiliae XVI // *Origenes Werke*. Bd. 6 / ed. W. A. Baehrens. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1920. (GCS; Bd. 29).
- Origenes*. In Hieremiam homilia // PG. T. 13. Col. 255–544.
- Origenes*. Selecta in Threnos 1, 1 // PG. T. 13. Col. 605–661.

Литература

- Балаховская А. С.* Иоанн Златоуст как экзегет // Раннехристианская и византийская экзегетика. М.: ИМЛИ РАН, 2008. С. 119–211.
- Бахвалова О. Ю., Цыб А. В.* Ориген: «Анагогэ» воскресения Лазаря (Комментарий Оригена на Евангелие по Иоанну, книга XXVIII, 1–85) // EINA1: Философия. Религия. Культура. СПб.: Научно-образовательный центр проблем философии, религии и культуры ГУАП, 2017. Т. 2 (12). С. 168–188.
- Десницкий А. С.* Аллегория и типология в Библии и у экзегетов древности // Восток (Oriens). 2010. № 2. С. 18–26.
- Добыкин Д. Г.* Православное учение о толковании Священного Писания. СПб.: СПбДА, 2016.
- Кожухов С. А., диак.* От «буквы» к «духу»: духовное толкование апостола Павла и ἀναγωγή Оригена // ВВ. 2019. Т. 32. № 1. С. 122–139.

- Леонардов Д. С. Учение свт. Иоанна Златоуста о богодухновенности Библии // Вера и разум. 1912. № 11. С. 604–626.
- Нестерова О. Е. Аллегоризм и гипербуквализм в библейских толкованиях Оригена: парадокс или единство герменевтического метода? // Восток (Oriens). 2009. № 5. С. 5–19.
- Пирогов О. К. Экзегетические принципы и методы в комментариях св. Иоанна Златоуста на послание св. ап. Павла к Римлянам: диссертация ... кандидата богословия. Московская духовная академия. Сергиев Посад, 2009.
- Протопопова И. А. Философская аллегория, поэтическая метафора, мантика: сходства и различия // Труды Русской антропологической школы. 2004. № 1. С. 61–81.
- Соловьев Р. С. Гомер как первый богослов: аллегория и символ в трактате Порфирия «О пещере нимф» // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2020. Вып. 64. С. 47–66.

Ἀναγωγή in Ancient Greek Exegetical Literature

Archpriest Boris Timofeev

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

For citation: Timofeev, Boris Yu., Archpriest. “Ἀναγωγή in Ancient Greek Exegetical Literature”. *Theological Herald*, №. 2 (41), 2021, pp. 254–279 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2021.41.2.012

Abstract. Ἀναγωγή is quite often used in ancient monuments of Christian theological and exegetical literature in different meanings, which greatly complicates the understanding of this word in each individual case. Within the framework of the exegetical procedure, anagoge is used in a metaphorical meaning and denotes a figurative meaning, and sometimes at the same time a figurative understanding of the text, when it comes to the metaphorical content of figures of speech, or the presence of a mystical allegorical meaning. Modern Russian biblical science tends to see in ἀναγωγή a certain spiritual method/meaning of the interpretation of the Holy Scriptures (most often it means the eschatological interpretation). When this model is transferred to the soil of ancient exegetical literature, then a contradiction arises between the modern definition and the originality of the language of ancient authors. Within the framework of this article, an attempt is made to consider the main meanings of ἀναγωγή in ancient exegetical monuments.

Keywords: exegetics, hermeneutics, ἀναγωγή, spiritual interpretation, spiritual meaning, patristic exegesis.

References

- Bakhvalova O. Yu., Tsyb A. V. (2017) [“Origen: ‘Anagogue’ of the Resurrection of Lazarus (Origen’s Commentary on the Gospel According to John, Book XXVIII, 1–85)”]. *EINAI: Filosofiya. Religiya. Kul'tura*, vol. 2 (12), pp. 168–188 (in Russian).

- Balakhovskaya A. S. (2008) "Ioann Zlatoust kak ekzeget" ["John Chrysostom as an Exegete"], in *Rannekhristianskaya i vizantiyskaya ekzegetika [Early Christian and Byzantine Exegesis]*. Moscow: A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, pp. 119–211 (in Russian).
- Borret M. (ed.) (1967) *Origénes. Contre Celse*, vol. 1. Paris: Les Édition du Cerf (SC; 132).
- Borret M. (ed.) (1968) *Origénes. Contre Celse*, vol. 2. Paris: Les Édition du Cerf (SC; 136).
- Declerck J. H. (ed.) (1982) *Maximus Confessor. Quaestiones et dubia*. Turnhout; Leuven: Brepols; Leuven University Press (CCSG; 10).
- Desnitsky A. S. (2010) "Allegoriya i tipologiya v Biblii i u ekzegetov drevnosti" ["Allegory and Typology in the Bible and Among the Exegetes of Antiquity"]. *Vostok (Oriens)*, no. 2, pp. 18–26 (in Russian).
- Dobykin D. G. (2016) *Pravoslavnoye ucheniye o tolkovanii Svyashchennogo Pisaniya [Orthodox Teaching on the Interpretation of Holy Scripture]*. St. Petersburg: Saint Petersburg Theological Academy (in Russian).
- Hagedorn U., Hagedorn D. (eds.) (1990) *Johannes Chrysostomus. Kommentar zu Hiob*. Berlin: De Gruyter (PTS; 35).
- Jaeger W. (ed.) (1960) *Gregorii Nysseni Opera*, vol. 2. Leiden: Brill.
- Kozhukhov S. A. (2019) "Ot 'bukvy' k 'dukhu': dukhovnoye tolkovaniye apostola Pavla i anagögé Origena" ["From 'Letter' to 'Spirit': Spiritual Interpretation of the Apostle Paul and Origen's Anagögé"]. *Theological Herald*, vol. 32, no. 1, pp. 122–139 (in Russian).
- Laga C., Steel C. (eds.) (1980) *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium I–LV*. Turnhout; Leuven: Brepols; Leuven University Press (CCSG; 7).
- Mueller F. (ed.) (1958) *Gregorii Nysseni opera*, vol. 3.1. Leiden: Brill.
- Nesterova O. Ye. (2009) "Allegorizm i giperbukvalizm v bibleyskikh tolkovaniyakh Origena: paradoks ili yedinstvo germenevricheskogo metoda?" ["Allegorism and Hyper-Literalism in Origen's Biblical Interpretations: A Paradox or the Unity of the Hermeneutic Method?"]. *Vostok (Oriens)*, no. 5, pp. 5–19 (in Russian).
- Oliver J. M. (ed.) (1980) *Diodorus Tarsensis. Commentarius in Psalmos*. Turnhout; Leuven: Brepols; University Press (CCSG; 6).
- Pirogov O. K. (2009) *Ekzegeticheskiye printsipy i metody v kommentariyakh sv. Ioanna Zlatousta na poslaniye sv. ap. Pavla k Rimlyanam [Exegetical Principles and Methods in the Comments of St. John Chrysostom to the Epistle of St. Ap. Paul to the Romans]*. Diss. PhD in Theology. Sergiev Posad: Moscow Theological Academy (in Russian).
- Protopopova I. A. (2004) "Filosofskaya allegoriya, poeticheskaya metafora, mantika: skhodstva i razlichiya" ["Philosophical Allegory, Poetic Metaphor, Mantle: Similarities and Differences"]. *Trudy Russkoy antropologicheskoy shkoly*, no. 1, pp. 61–81 (in Russian).
- Soloviev R. S. (2020) "Gomer kak pervyy bogoslov: allegoriya i simvol v traktate Porfiriya 'O peshchere nimf'" ["Homer as the First Theologian: Allegory and Symbol in Porfiry's Treatise 'On the Cave of Nymphs'"]. *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya III: Filologiya*, vol. 64, pp. 47–66 (in Russian).
- Stallbaum G. (ed.) (1970) *Eustathius Philologus. Commentarii ad Homeri Odysseam*, vol. 1. Leipzig: Weigel.

Valk van der M. (ed.) (1971) *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*, vol. 1. Leiden: Brill.

Valk van der M. (ed.) (1987) *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*, vol. 4. Leiden: Brill.

АГИОГРАФИЯ

ОСОБЕННОСТИ РАННИХ РЕДАКЦИЙ ЖИТИЯ прп. СЕРГИЯ РАДОНЕЖСКОГО (НА МАТЕРИАЛЕ ЭПИЗОДА ПРИГЛАШЕНИЯ НА МИТРОПОЛИЮ)

Александр Сергеевич Терентьев

студент магистратуры Московской духовной академии
141300, Московская область, Сергиев Посад, Троице-Сергиева
Лавра, Академия
alexandr_terentyev@mail.ru

Для цитирования: *Терентьев А. С.* Особенности ранних редакций Жития прп. Сергия Радонежского (на материале эпизода приглашения на митрополию) // Богословский вестник. 2021. № 2 (41). С. 280–292. DOI: 10.31802/GB.2021.41.2.013

Аннотация

УДК 271.2-283

Статья посвящена проблеме взаимоотношения ранних Пахомиевских редакций Жития прп. Сергия Радонежского с точки зрения порядка их возникновения и близости к несохранившемуся тексту Епифаниевской редакции. На материале эпизода приглашения преподобного на митрополию свт. Алексием Московским исследуется присутствие в текстах маркеров идиостилия прп. Епифания Премудрого, а также эволюция композиции данного эпизода повествования и отличия в его содержании. В результате проведения сравнительного анализа трёх ранних редакций Жития из двух версий предшествующих исследователей — священника Василия Яблонского и Б. М. Клосса — версия первого находит больше подтверждений и является более убедительной.

Ключевые слова: Житие прп. Сергия Радонежского, ранние редакции Жития, прп. Сергий Радонежский, свт. Алексей Московский, прп. Епифаний Премудрый, Пахомий Логофет.

Источником наших знаний о подвижниках благочестия древности чаще всего являются посвящённые им агиографические сочинения. Некоторые жития были написаны спустя двести и триста лет после преставления угодника Божия, их авторы почти всегда опирались на устную традицию, не имея достаточного количества письменных свидетельств. Другие писались современниками и очевидцами героев повествования, но даже тогда со временем первоначальный текст жития часто претерпевал большие лингвостилистические и даже смысловые изменения, что объясняется как развитием самого агиографического жанра, так и изменением культурно-политического контекста. Ко второму виду памятников относится Житие прп. Сергия Радонежского, написанное его учеником, духовником Троице-Сергиевого монастыря прп. Епифанием Премудрым в 1418–1419 гг. В 40–50-е гг. XV в. над текстом работал прибывший с Афона сербский иеромонах Пахомий Логофет, создавший несколько редакций Жития игумена Троицкой обители на Маковце. На данный момент самые древние тексты, которыми мы располагаем — это списки Жития разных Пахомиевских редакций, Епифаниевская же редакция Жития в виде отдельного списка не сохранилась. Однако, в XVI в. была создана ещё одна редакция, называемая Пространной, первая часть текста которой (до главы «О изведении источника») большинством исследователей признаётся первоначальной, Епифаниевской редакцией Жития, а вторая — компиляцией из разных Пахомиевских редакций¹.

Проблема также в том, что вопрос о последовательности появления Пахомиевских редакций не решён в науке однозначно. Первым их классифицировал свящ. В. Яблонский, обозначив их шестью буквами от А до Е, причём под последней редакцией (Е) он понимал Пространную редакцию, приписывая её создание также иером. Пахомию². Новую классификацию предложил Б. М. Клосс, выделив пять Пахомиевских редакций (кроме редакции Е, которую он не атрибутирует иером. Пахомию), и при этом назвав редакцию А 2-й Пахомиевской, а редакцию Б — 1-й Пахомиевской. Он также выделил более поздние редакции, не учтённые свящ. В. Яблонским³. На данный момент точка зрения Б. М. Клосса относительно более

1 *Духанина А. В.* Житие Сергия Радонежского (Пространная редакция). М.: Брюссель, 2015. С. 9–10, 22.

2 *Яблонский В., свящ.* Пахомий Серб и его агиографические писания. СПб., 1908. С. 40–45.

3 *Клосс Б. М.* Избранные труды. Т. I. Житие Сергия Радонежского. М., 1998. С. 5–6.

ранней датировки редакции Б относительно редакции А никем не была оспорена, хотя сам автор не предлагает достаточно убедительных аргументов в пользу своего мнения. К доказательствам Клосса относятся:

- 1) возраст прп. Сергия на момент принятия пострига, который указан в редакции А как 23 года, тогда как в Похвальном слове, написанном прп. Епифанием и в редакции Б — 20 лет;
- 2) в редакции Б упоминается имя младшего брата прп. Сергия — Петра, тогда как в редакции А и в прочих Пахомиевских редакциях оно отсутствует;
- 3) помещённая в редакции А вслед за повествованием о смерти прпп. Кирилла и Марии характеристика прп. Сергия, представляющая собой вставку из Жития свт. Феодора Эдесского.

Относительно последнего, Клосс замечает, что эту же вставку свящ. В. Яблонский воспринимал как доказательство более раннего происхождения редакции А, и, опровергая это, не приводит никаких аргументов⁴. Свящ. В. Яблонский приводит в качестве доказательств своей классификации изменения содержательного плана, а именно — своеобразность описания в редакции А таких событий, как основание Симоновского монастыря племянником преподобного, архимандритом Феодором, приглашение прп. Сергия на митрополию свт. Алексием и других. В первом случае говорится об указании со стороны Константинопольского Патриарха Нила архимандриту Феодору не подчиняться митрополиту Московскому ни в чём (в виду ставропигиального положения монастыря), а во втором — о снятии «силой» с преподобного параманного креста перед последующим возложением на него золотого креста митрополитом. Свящ. В. Яблонский полагает, что такие подробности в рассказе могли смутить заказчиков Жития, почему, ради «литературно-цензурной бдительности», и были опущены в последующих редакциях⁵. О необходимости перепроверки и уточнения всех данных, находящихся в книге Клосса, до сих пор воспринимаемой в качестве последнего обобщающего

4 Клосс Б. М. Избранные труды. С. 160.

5 Яблонский В., свящ. Пахомий Серб и его агиографические писания. С. 63.

труда о Житии прп. Сергия, высказывались В. А. Кучкин⁶, А. Г. Бобров, Г. М. Прохоров, С. А. Семячко⁷ и А. В. Духанина⁸.

Актуальность определения более ранней Пахомиевской редакции заключается в ближайшем её отношении к оригинальному сочинению прп. Епифания, не дошедшему до нас в полном виде, а значит — в более исторически верном отражении образа прп. Сергия и событий его жизни. Для проведения сравнительного лингвостилистического анализа нами был взят текст повествования «О хотящим святого повинути на митрополию»⁹. Редакция А представлена списком *Син. 169*, редакция Б — списком *ТСЛ 746*. Также нами использовался список *Виш. сем. 92* редакции В, необходимой для определения того, какая из предшествующих редакций (А или Б) оказала на неё большее влияние и, соответственно, с большей степенью вероятности должна стоять в хронологическом порядке перед ней. Нами не привлекается Пространная редакция, так как рассматриваемый эпизод в данной редакции взят из 5-й Пахомиевской редакции¹⁰.

Исследователи отмечают следующие лингвостилистические и композиционные особенности, отличающие произведения прп. Епифания от сочинений иером. Пахомия Логофета. Во-первых, вместо эпитета «святой» он употребляет иные именованья в отношении героя агиографического повествования¹¹. Во-вторых, экспрессия, эмоциональность в повествовании как черта идиостиля¹². В-третьих, использование нумерологического символизма в композиционно-стилистических целях (таких сакральных чисел как 3, 7 и 12)¹³. В-четвёртых, использова-

- 6 Кучкин В. А. Антиклассицизм // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2002. № 2 (8). С. 113–123; № 3 (9). С. 121–129; № 4 (10). С. 98–113; 2003. № 1 (11). С. 112–118; № 2 (12). С. 127–133; № 3 (13). С. 112–130; № 4 (14). С. 100–122.
- 7 Бобров А. Г., Прохоров Г. М., Семячко С. А. Имитация науки: о книге Б. М. Клосса «Избранные труды. Том 1: Житие Сергия Радонежского: Рукописная традиция: Жизнь и чудеса. Тексты» (М.: Языки русской культуры, 1998. 564 с.) // ТОДРЛ. 2003. Т. 53. С. 418–445.
- 8 Духанина А. В. К вопросу о классификации списков Пространной редакции Жития Сергия Радонежского // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2013. № 3 (53). С. 52–54.
- 9 Это название рассматриваемый эпизод получает в позднейших редакциях.
- 10 Духанина А. В. Житие Сергия Радонежского (Пространная редакция). М.; Брюссель, 2015. С. 37.
- 11 Кириллин В. М. Епифаний Премудрый как агиограф Сергия Радонежского: проблема авторства // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1994. Сб. 7. Ч. 2. С. 264–275.
- 12 Иванова М. В. Древнерусская агиография конца XIV–XV вв. как источник истории русского литературного языка. М., 1998. С. 168.
- 13 Кириллин В. М. Символика чисел в литературе Древней Руси (XI–XVI вв.). СПб., 2000. С. 249–270.

ние сложного синтаксического построения, в отличие от более лёгкого и динамичного Пахомиевского¹⁴. В-пятых, очень частое использование перфектов 3-го лица без глагола-связки¹⁵. Также отмечается присутствие в тексте многочисленных цитат, примеров и аналогий из Священного Писания¹⁶. Проводя сравнительный анализ рассматриваемого эпизода трёх указанных редакций, удалось найти частичное или полное соответствие только двум первым и последнему из вышеперечисленных критериев.

Если в редакции А в отношении прп. Сергия используются эпитеты «пѣпъныи»¹⁷ и «блѣжныи»¹⁸, то для редакции Б характерно последовательное употребление термина «сѣын»¹⁹. В редакции В данные эпитеты употребляются попеременно, то есть автор, не придаёт уже их различию какого-либо смыслового значения²⁰. Лишь однажды в данном тексте редакции А используется термин «сѣын» в отношении прп. Сергия, а именно как определение в словосочетании «сѣа сѣарца»²¹, что можно считать устойчивым выражением, а не эпитетом. При этом святитель называется «сѣын мнѣрополѣи алексиѣи»²², что свидетельствует об употреблении автором редакции А данного термина как такового. Таким образом, наблюдение В. М. Кириллина относительно Епифаниевской части Пространной редакции Жития действительно оказывается продуктивным признаком идиостиля прп. Епифания и для анализируемого текста редакции А.

- 14 Балашова Е. Н. Епифаний Премудрый и Пахомий Серб (к вопросу о формальных характеристиках стиля) // Математические методы и ЭВМ в исторических исследованиях. М., 1985. С. 203–216.
- 15 Духанина А. В. Морфологические нормы в сочинениях Епифания Премудрого (система глагола). М., 2008. С. 12–13.
- 16 Грихин В. А. Творчество Епифания Премудрого и его место в древнерусской культуре конца XIV – начала XV вв. М., 1974. С. 3–4.
- 17 Минеи-Четьи до-Макарьевского состава, сентябрь // ГИМ. Синодальное собр. № 169. Л. 231 об. – 232 об.
- 18 Там же.
- 19 Житие и жизнь препод. отца нашего игумена Сергия. Списано учеником священноинком Епифанием, в немже иматъ и от божественных чудес его // ОР РГБ. Ф. 304.1. № 746. Л. 241–242 об.
- 20 Житие прп. отца нашего Сергия. Сказание о чудесех его // ОР РГБ. Ф. 556. № 92. Л. 252 об. – 254 об.
- 21 Минеи-Четьи до-Макарьевского состава, сентябрь // ГИМ. Синодальное собр. № 169. Л. 232 об.
- 22 Там же. Л. 231 об.

В отношении сюжета характерны следующие изменения в порядке повествования. В редакции А свт. Алексей вначале говорит преподобному о желании возвести его на митрополичью кафедру, а уже потом возлагает на него золотой крест. При этом отказ прп. Сергия от подарков святителя — креста и парамана — становится более понятен, так как последние воспринимаются им как символы предлагаемого ему архиерейства. В редакции Б эти две части эпизода меняются местами и именно этому порядку следует редакция В²³. Относительно самого эпизода возложения креста на прп. Сергия привлекают внимание два замечания агиографа, отсутствующие в редакции Б и последующих редакциях, но содержащиеся в редакции А. Во-первых, после предложения о возведении в митрополичий сан о преподобном сказано, «*такъ и въобразу єго измѣнитѣлѣ и ѿ коренѣ и недоумѣнѣ безъѿвѣстнѣ ємѣ соудѣ*»²⁴. То есть делается акцент на том, что прп. Сергий ничего не ответил и указывается причина этому. Когда же, после этого, вносят крест с параманом, «*прѣпныи же сътворѣ поклоненіє ѿ коренѣ єдва ѿвѣща. прочѣти ма стѣын влѣко нѣбѣтъ се моєа мѣры*»²⁵. Реакция прп. Сергия в редакции Б Жития заметно контрастирует с этим, так как на преподнесение подарков, хотя и после поклона, он отвечает категоричным отказом: «*прочѣти ме влѣко ни бо ѿ многѣи моєа не быѣ златоноєиць, ннѣ на старѣ пѣ хотѣла быѣ в ницетѣ прѣбывати, и тако прохѣти ѿбогоє євоє жнѣ*»²⁶, тогда как в редакции А этот отказ смягчается указанием на смущение и скорбь старца, доходившие до невозможности ему ничего ответить архиерею на его предложение, что более соответствует как практике церковной дисциплины, так и аскетическому идеалу христианского монашества, который являл своей жизнью прп. Сергий. Кроме этого, в данной редакции отмечено, что и после возложения креста «*єчѣло корєашиє ѿ непреложнѣи волѣ митрополита*»²⁷. Во-вторых, вслед за свящ. В. Яблонским стоит обратить особое внимание на то, что после отказа от подарков свт. Алексей «*повелѣ єилює схватиє єз старца крѣтъ*»²⁸. Указание на некоторое насилие

- 23 Житие прп. отца нашего Сергия. Сказание о чудесах его // ОР РГБ. Ф. 556. № 92. Л. 252 об. – 254 об.
- 24 Там же. Л. 232.
- 25 Там же.
- 26 Житие и жизнь препод. отца нашего игумена Сергия. Списано учеником священноиноком Епифанием, в немже имать и от божественных чудес его // ОР РГБ. Ф. 304. I. № 746. Л. 241 об.
- 27 Минеи-Четьи до-Макарьевского состава, сентябрь // ГИМ. Синодальное собр. № 169. Л. 232 об.
- 28 Там же.

в этом действии содержится лишь в редакции А, отсутствуя в редакциях Б и В. Употребление данного определения («силоу») свидетельствует в пользу первичности редакции А, так как это замечание могло восприниматься частью реципиентов текста в качестве негативной характеристики для свт. Алексия. Логично предположить, что оно попало в редакцию А из несохранившейся Епифаниевской редакции Жития, а затем, в результате второй Пахомиевской редакторской правки было изъято из повествования, как «бросающее тень» на отношение к подчинённым митрополита и на его образ действий. При этом данное замечание становится совершенно понятным и не вызывающим нареканий на действия святителя, если рассматривать указание последнего насильно снять крест с прп. Сергия в контексте психологии умирающего человека, переживающего не только за участь своей бессмертной души, а и за всю паству Русской Церкви, находящуюся, вместе с государством в нелёгкие времена общественно-политических и социально-экономических потрясений. В таком случае, картина, представленная в тексте редакции А, является более живой и реалистичной, что также свидетельствует о большей экспрессивности идиостиля, характерной для прп. Епифания.

Далее стоит сказать о сюжетных элементах, характеризующих редакцию Б и отсутствующих в редакции А. Во-первых, это следующий диалог, имеющий явную аллюзию к Евангельскому тексту (Лк. 17, 10): «вндѣвъ же єго мѣполѣи, и рѣ ємѹ добрѣ прииде ѿдѣ. сергѣѣ ѿвѣща по повелѣнїю твоемѹ приидѣ, не могомъ прѣслѣшатисѣ твоего званїа. мы єш раби неключимн єсмь, нже длѣжнн бѣхѹмъ сѣтворити сѣтворихѹмъ»²⁹. Этот текст отсутствует в редакции В и имеет отсылку к библейскому тексту, что могло бы говорить в пользу близости его к Епифаниевской редакции. Однако данный отрывок не содержит в себе какой-либо смысловой нагрузки и представляет шаблон, вставка которого не требует от агиографа информационной осведомлённости об описываемом историческом событии. Второй краткий диалог, отличающий редакцию Б от редакций А и В: «вѣсн ли прѣне на что призвѣа тѣ, и что хощѣ єш твѣѣ сѣтворити; сергѣѣ ѿвѣща, не бѣтѣ їи мон»³⁰, также не несёт в себе содержательного значения, однако объясняется с точки зрения композиционного построения. Если, согласно редакции А, беседа святителя с преподобным

29 Житие и жизнь препод. отца нашего игумена Сергия. Списано учеником священноиноком Епифанием, в немже имать и от божественных чудес его // ОР РГБ. Ф. 304.1. № 746. Л. 241. Ср.: «... егда сотворите вся повелѣнная вамъ, глаголите, яко раби неключими есмь: яко, еже должны бѣхомъ сотворити, сотворихомъ» (Лк. 17, 10).

30 Там же. Л. 241 об. – 242.

начинается с предложения архиерейства, которое затем символически визуализируется в преподносимых подарках, то в редакции Б данный диалог играет связующую роль между двумя указанными эпизодами, изложенными в обратном порядке. Употребление шаблонных фраз в связи с упрощением композиции эпизода в редакции Б, а также сохранение данной композиции в редакции В — все это свидетельствует о первичности текста по редакции А.

Во-вторых, к отличительным элементам редакции Б относится аргументация отказа прп. Сергия от возведения на кафедру своим недостатком и греховностью:

«кто бо есмь азъ грѣшнѣи и худѣи пѣ вѣче члѣкъ такоуѣ санѣ. и выше своеа мѣры възхѣти на стѣпѣ, егѡ нѣемь дѡбня ни взирати»³¹.

Тогда как в редакции А причиной называется нежелание преподабного оставлять уединѣнную монашескую жизнь и свою пустынную обитель:

«вѣки стѣи вѣко что тревѣю и чего желаю. яко младенець прилѣпнѣнъ мѣри тако моа ницѣта поустыни. еже и навькоѣ ш много лѣз. а еже ми глѣши сего и сышати не могу»³².

Последний аргумент более соответствует образу прп. Сергия, т. к. подчѣркивает цель его поселения на Маковце, как искателя уединения и созерцания. В первом аргументе, наоборот, представлена традиционная самоуничижительная риторика как некий житийный топос. Примечательно, что в данном моменте, имеющем смысловое значение, хотя и не такое серьезное, как указанные ранее замечания о «безмолвии» и «насильственности» в возложении креста, редакция В следует редакции Б, что снова поддерживает первичность редакции А.

В-третьих, нужно обратить внимание на фигурирование в эпизоде с возложением креста в редакции Б третьего персонажа — боярина, который преподносит подарки, обращается к Радонежскому игумену, а затем снимает с него, по указанию митрополита, крест³³. Этого пер-

31 Житие и жизнь препод. отца нашего игумена Сергия. Списано учеником священноиноком Епифанием, в немже иматъ и от божественных чудес его // ОР РГБ. Ф. 304.1. № 746. Л. 242.

32 Минеи-Четьи до-Макарьевского состава, сентябрь // ГИМ. Синодальное собр. № 169. Л. 232 об.

33 Житие и жизнь препод. отца нашего игумена Сергия. Списано учеником священноиноком Епифанием, в немже иматъ и от божественных чудес его // ОР РГБ. Ф. 304.1. № 746. Л. 241 об.

сонажа нет в редакции В. Если же исходить из вторичности редакции Б по отношению к А, то его появление может рассматриваться в контексте упразднения уточнения о совлечении креста «силою», что, впрочем, до конца не объясняет смысла появления и дальнейшего удаления из текста данного персонажа.

Так как в обеих редакциях (А и Б) существуют детали повествования, отсутствующие в других редакциях Жития прп. Сергия, то необходимо разделение данных деталей на имеющие или не имеющие информативную ценность как изменяющие или дополняющие смысл излагаемого материала. Как было показано выше, к первым относятся особенности редакции А (указание на «безответность» преподобного из-за смущения и скорби, на насильственное снятие с него креста, желание аскетической монашеской жизни как причина отказа от архиерейства), а ко вторым — Б (шаблонные фразы о «неключимости», диалог, играющий роль композиционной связки, риторика о собственном «недостойнстве» и «греховности» как причина отказа и персонаж боярина, не играющий никакой существенной роли).

Кроме этого, восприятие редакцией В и последующими редакциями той традиции в порядке расположения двух частей рассматриваемого эпизода, которая отражена в редакции Б, а также употребление агиологических терминов свидетельствует о первичности редакции А. Называя редакцию А 2-й Пахомиевской, Б. М. Клосс писал о том, что она «представляет собой переработку черновика первой Пахомиевской редакции и его пополнение по тексту Епифания Премудрого и другим источникам»³⁴. Несомненно, что иером. Пахомий работал с Епифаниевской редакцией, а также пользовался устным монастырским преданием на протяжении всей своей редакторской деятельности, что объясняет появление и исчезновение тех или иных деталей в разных редакциях Жития. Но будет нелогичным предположить внесение им в текст второй редакции соблазнительных слов о насильственном снятии с преподобного креста по повелению святителя, а затем отказ от этой вставки в третьей редакции. Также как и является маловероятным столь кардинальное композиционное изменение как перестановка двух частей рассматриваемого эпизода для второй редакции, и затем возвращение к первоначальному варианту в третьей и последующих редакциях. Итак, в пользу первичности редакции А свидетельствуют следующие факты:

34 Клосс Б. М. Избранные труды. С. 165.

- 1) употребление в отношении прп. Сергия вместо именованя «г҃ын» других агиологических эпитетов;
- 2) композиционная индивидуальность данной редакции ввиду особенного расположения двух частей данного эпизода;
- 3) упоминание о снятии «силою» наперсного креста с прп. Сергия.

В результате проведённого анализа вполне оправданным оказывается вывод предшествующих исследователей:

«Таким образом, представление Б. М. Клосса о первых двух Пахомиевских редакциях вовсе не кажется нам предпочтительней представления В. Яблонского»³⁵.

Литературный образ прп. Сергия, представленный в редакции А является более живым, реалистичным, эмоциональным, его поступки более сообразны правилам общецерковной дисциплины и аскетическому монашескому идеалу, он менее обременён использованием агиографических шаблонов. Таким образом, анализ эпизода приглашения на митрополию свидетельствует, с большой долей достоверности, о первичности редакции А по священнику В. Яблонскому и 2-й Пахомиевской редакции по Б. М. Клоссу по отношению к другим дошедшим до нас редакциям Жития прп. Сергия Радонежского. Для подтверждения данного тезиса требуются дальнейшие выявление и классификация особенностей авторского стиля прп. Епифания на материале всего агиографического повествования об игумене земли Русской.

Источники

Житие и жизнь препод. отца нашего игумена Сергия. Списано учеником священнойнокем Епифанием, в немже иматъ и от божественных чудес его // ОР РГБ. Ф. 304.1. № 746. Сборник. XV в. Л. 209–262. — *ТСЛ 746*

Житие прп. отца нашего Сергия. Сказание о чудесех его // ОР РГБ. Ф. 556. № 92. XVI в. Л. 204–309. — *Виѳ. сем. 92*

Минеи-Четьи до-Макарьевского состава, сентябрь. (ГИМ. Синодальное собр. № 169. XVI в.). — *Син. 169*

35 *Бобров А. Г., Прохоров Г. М., Семячко С. А.* Имитация науки: о книге Б. М. Клосса «Избранные труды. Том 1: Житие Сергия Радонежского: Рукописная традиция: Жизнь и чудеса. Тексты» (М.: Языки русской культуры, 1998. 564 с.) // *ТОДРЛ. 2003. Т. 53. С. 441.*

Литература

- Балашова Е. Н.* Епифаний Премудрый и Пахомий Серб (к вопросу о формальных характеристиках стиля) // Математические методы и ЭВМ в исторических исследованиях. М.: Наука, 1985. С. 203–216.
- Бобров А. Г., Прохоров Г. М., Семячко С. А.* Имитация науки: о книге Б. М. Клосса «Избранные труды. Том 1: Житие Сергия Радонежского: Рукописная традиция: Жизнь и чудеса. Тексты» (М.: Языки русской культуры, 1998. 564 с.) // ТОДРЛ. Т. 53. СПб., 2003. С. 418–445.
- Грихин В. А.* Творчество Епифания Премудрого и его место в древнерусской культуре конца XIV – начала XV вв. М.: Изд. Московского университета, 1974.
- Духанина А. В.* Морфологические нормы в сочинениях Епифания Премудрого (система глагола). М.: Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, 2008.
- Духанина А. В.* К вопросу о классификации списков Пространной редакции Жития Сергия Радонежского // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2013. № 3 (53). С. 52–54.
- Духанина А. В.* Житие Сергия Радонежского (Пространная редакция). М.; Брюссель: Conference Sainte Trinite du Patriarcate de Moscou ASBL; Екатеринбургский мужской монастырь, 2015.
- Иванова М. В.* Древнерусская агиография конца XIV–XV вв. как источник истории русского литературного языка. М.: Литературный институт им. А. М. Горького, 1998.
- Кириллин В. М.* Епифаний Премудрый как агиограф Сергия Радонежского: проблема авторства // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 7. Ч. 2. М., 1994. С. 264–275.
- Кириллин В. М.* Символика чисел в литературе Древней Руси (XI–XVI вв.). СПб.: Алетейя, 2000.
- Клосс Б. М.* Избранные труды. Т. 1. Житие Сергия Радонежского. М.: Языки русской культуры, 1998.
- Кучкин В. А.* Антиклассицизм // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2002. № 2 (8). С. 113–123; № 3 (9). С. 121–129; № 4 (10). С. 98–113; 2003. № 1 (11). С. 112–118; № 2 (12). С. 127–133; № 3 (13). С. 112–130; № 4 (14). С. 100–122.
- Яблонский В., свящ.* Пахомий Серб и его агиографические писания. СПб.: Синод. тип., 1908.

Features of the Early Editions of the Life of St. Sergius of Radonezh (Based on the Episode of the Invitation to the Metropolis)

Alexander S. Terentyev

MA student of the Moscow Theological Academy

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

alexandr_terentyev@mail.ru

For citation: Terentyev, Alexander S. "Features of the Early Editions of the Life of St. Sergius of Radonezh (Based on the Episode of the Invitation to the Metropolis)". *Англ. назв. журн.*, № 1 (00), 2021, pp. 280–292 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2021.41.2.013

Abstract. The article is devoted to the problem of the relationship between the early Pakhomiev editions of the Life of St. Sergius of Radonezh from the point of view of the order of their occurrence and proximity to the un preserved text of the Epiphanius edition. Based on the episode of the invitation of the venerable to the metropolitanate from Saint Alexis of Moscow explores the presence of idiostyle markers in the texts of St. Epiphanius the Wise, as well as the evolution of the composition of this episode of the narrative and the differences in its content. As a result of a comparative analysis of three early editions of the Life of the two versions of previous researchers — priest Vasily Yablonsky and B. M. Kloss — the version of the first finds more confirmation and is more convincing.

Keywords: The Life of St. Sergius of Radonezh, early editions of the Life, St. Sergius of Radonezh, St. Alexy of Moscow, St. Epiphanius the Wise, Pachomius the Logothete.

References

- Balashova E. N. (1985) "Yepifaniy Premudryy i Pakhomiy Serb (k voprosu o formal'nykh kharakteristikakh stilya)" ["Epiphanius the Wise and Pachomius Serb (On the Question of the Formal Characteristics of Style)"] in *Matematicheskkiye metody i EVM v istoricheskikh issledovaniyakh* [Mathematical Methods and Computers in Historical Research]. Moscow: Nauka, pp. 203–216 (in Russian).
- Bobrov A. G., Prokhorov G. M., Semyachko S. A. (2003) "Imitatsiya nauki: o knige B. M. Klossa «Izbrannyye trudy. Tom 1: Zhitiye Sergiya Radonezhskogo: Rukopisnaya traditsiya: Zhizn' i chudesa. Teksty» (M.: YAzyki russkoy kul'tury, 1998. 564 s.)" ["Imitation of Science: About the Book by B. M. Kloss 'Selected Works. Volume 1: The Life of Sergius of Radonezh: A Handwritten Tradition: Life and Miracles. Texts' (M.: Languages of Russian Culture, 1998. 564 p.)"]. *Trudy otdela drevne-russkoy literatury*, vol. 53. Saint Petersburg, pp. 418–445 (in Russian).
- Dukhanina A. V. (2008) *Morfologicheskkiye normy v sochineniyakh Yepifaniya Premudrogo (sistema glagola)* [Morphological Norms in the Works of Epiphanius the Wise (Verb System)]. Moscow: Lomonosov Moscow State University (in Russian).
- Dukhanina A. V. (2013) "K voprosu o klassifikatsii spiskov Prostrannoy redaktsii Zhitiya Sergiya Radonezhskogo" ["To the Question of the Classification of the Lists of the Extensive

- Edition of the Life of Sergius of Radonezh”]. *Drevnyaya Rus': Voprosy mediyevistiki*, no. 3 (53), pp. 52–54 (in Russian).
- Dukhanina A. V. (2015) *Zhitiye Sergiya Radonezhskogo (Prostrannaya redaktsiya) [Life of Sergius of Radonezh (Extended Edition)]*. Moscow; Brussels: Conference Sainte Trinite du Patriarcat de Moscou ASBL; Catherine's Monastery (in Russian).
- Grikhin V. A. (1974) *Tvorchestvo Yepifaniya Premudrogo i yego mesto v drevnerusskoy kul'ture kontsa XIV – nachala XV vv. [Creativity of Epiphanius the Wise and his Place in Old Russian Culture of the Late XIV – Early XV Centuries]*. Moscow: Moscow University Press (in Russian).
- Ivanova M. V. (1998) *Drevnerusskaya agiografiya kontsa XIV–XV vekov kak istochnik istorii russkogo literaturnogo yazyka [Old Russian Hagiography of the Late 14th – 15th Centuries as a Source of the History of the Russian Literary Language]*. Moscow: Literary Institute A. M. Gorky (in Russian).
- Kirillin V. M. (1994) “Yepifaniy Premudryy kak agiograf Sergiya Radonezhskogo: problema avtorstva” [“Epiphanius the Wise as a Hagiographer of Sergius of Radonezh: The Problem of Authorship”]. *Germenevtika drevnerusskoy literatury*, vol. 7, no. 2. Moscow, pp. 264–275 (in Russian).
- Kirillin V. M. (2000) *Simvolika chisel v literature Drevney Rusi (XI–XVI veka) [Symbolism of Numbers in the Literature of Ancient Russia (XI–XVI Centuries)]*. Saint Petersburg: Aleteyya (in Russian).
- Kloss B. M. (1998) *Izbrannyye trudy. T. 1. Zhitiye Sergiya Radonezhskogo [Selected Works. T. 1. Life of Sergius of Radonezh]*. Moscow: Languages of Russian Culture (in Russian).
- Kuchkin V. A. (2002–2003) “Antiklossitsizm” [“Anticlassicism”]. *Drevnyaya Rus': Voprosy mediyevistiki*, no. 2 (8), pp. 113–123; no. 3 (9), pp. 121–129; no. 4 (10), pp. 98–113; no. 1 (11), pp. 112–118; no. 2 (12), pp. 127–133; no. 3 (13), pp. 112–130; no. 4 (14), pp. 100–122 (in Russian).

НОВОНАЙДЕННЫЕ ПИСЬМА СВЯТИТЕЛЯ ИГНАТИЯ (БРЯНЧАНИНОВА) К МОНАХУ ОПТИНОЙ ПУСТЫНИ ЮВЕНАЛИЮ (ПОЛОВЦОВУ)

Варвара Викторовна Каширина

доктор филологических наук
профессор ФГБОУ Российская академия живописи, ваяния
и зодчества Ильи Глазунова
101000, г. Москва, ул. Мясницкая, дом 21
kog@glazunov-academy.ru

Для цитирования: *Каширина В. В.* Новонайденные письма святителя Игнатия (Брянчанинова) к монаху Оптиной пустыни Ювеналию (Половцову) // Богословский вестник. 2021. № 2 (41). С. 293–312. DOI: 10.31802/GB.2021.41.2.014

Аннотация

УДК 27-788 (929) (82-6)

В публикации проанализированы обнаруженные в рукописном архиве два письма святителя Игнатия (Брянчанинова) к монаху Оптиной пустыни Ювеналию (Половцову) от 9 июля и 7 августа 1856 г. Архимандрит Троице-Сергиевой пустыни Игнатий (Брянчанинов) посетил Оптину пустынь в мае–июне 1856 г., имея желание поселиться в скиту Оптиной пустыни на покое. В письмах архимандрита Игнатия приводятся сведения о его переписке с епископом Калужским и Боровским Григорием (Миткевичем) относительно возможного перехода в Оптину пустынь, а также рассматриваются другие вопросы церковно-исторического характера. В конце статьи публикуются сами письма.

Ключевые слова: свт. Игнатий (Брянчанинов), монах Ювеналий (Половцов), прп. Макарий Оптинский, Оптина пустынь.

Публикация писем свт. Игнатия к насельникам Оптиной пустыни

Духовное наследие свт. Игнатия (Брянчанинова) доступно читателям не только по многочисленным переизданиям дореволюционных публикаций, но и по появившимся в последние годы новым публикациям о жизни и творчестве известного подвижника и богослова XIX в.

Обстоятельное исследование игум. Марка (Лозинского) «Духовная жизнь мирянина и монаха по творениям и письмам епископа Игнатия (Брянчанинова)»¹ содержало пять томов приложений, где были собраны письма святителя и разнообразные материалы биографического характера. Позднее оно стало основой для издания «Собрания писем святителя Игнатия (Брянчанинова), епископа Кавказского и Черноморского»². В книге были опубликованы четыре письма святителя к старцу Макарию (№ 20–23, 1853–1857)³, одно письмо к монаху Петру (Григорову) (№ 24, 1839). Письма к другим монашествующим были опубликованы без обозначения имён⁴.

Переписка свт. Игнатия с оптинскими иноками была опубликована О. И. Шафрановой в 2001 г. в отдельном издании «Странствие ко вратам вечности»⁵. В обширном предисловии автор показал духовную связь святителя с оптинскими старцами, рассказал о знакомстве будущего свт. Игнатия с прп. Львом Оптинским, который стал его первым духовным наставником, отметил особую близость святителя к оптинской духовной традиции, которая восходила к учению прп. Паисия (Величковского).

В сборнике на основании архивных источников (к сожалению, не имеющих полных отсылок к оригиналам) была подготовлена публикация переписки свт. Игнатия с насельниками Оптиной пустыни:

- письма свт. Игнатия к прп. Макарию (49 писем; 1841–1858);
- письма прп. Макария к свт. Игнатию (4 письма; 1837–1859);

1 *Марк (Лозинский), игум.* Духовная жизнь мирянина и монаха по творениям и письмам епископа Игнатия (Брянчанинова): В 8 т. (т. 3–8 – приложения). Троице-Сергиева лавра, 1968. (Машинопись). Частично опубликовано: Полн. собр. творений святителя Игнатия Брянчанинова. М., 2003. Т. V. С. 555–707.

2 Собрание писем святителя Игнатия (Брянчанинова), епископа Кавказского и Черноморского / сост. игум. Марк (Лозинский). М.: СПб., 1995.

3 Там же. С. 80–84.

4 Там же. С. 146–339 (Письма № 75–175).

5 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Странствие ко вратам Вечности: Переписка с оптинскими старцами и П. П. Яковлевым, делопроизводителем свт. Игнатия / публ. О. Шафрановой. М., 2001.

- письма свт. Игнатия к прп. Льву Оптинскому (4 письма; 1837–1839);
- письма прп. Льва Оптинского к свт. Игнатию (11 писем; 1837–1840, б. д.);
- письма свт. Игнатия к прп. Моисею Оптинскому (9 писем, 1829–1862);
- письма свт. Игнатия к прп. Антонию Оптинскому (5 писем, 1840–1842);
- письмо прп. Антония Оптинского к свт. Игнатию (1 письмо; 1834);
- письмо свт. Игнатия к мон. Иоанникию (в схиме Леониду) (1 письмо; 1836);
- письмо свт. Игнатия к монаху Петру (Григорову) (1 письмо; 1839).

В 2001–2007 гг. под общей редакцией А. Н. Стрижёва вышло «Полное собрание творений святителя Игнатия (Брянчанинова)» в восьми томах⁶, в котором впервые были опубликованы многие новые материалы и комментарии.

В шестой том вошла дополненная публикация О. И. Шафрановой «Переписка святителя Игнатия с оптинскими старцами»⁷ в составе:

- письма свт. Игнатия к прп. Льву Оптинскому (№ 1–4; 1837–1838);
- письма прп. Льва Оптинского к свт. Игнатию (№ 5–16 (15 писем — к митр. Филарету; 1837–1841);
- письма свт. Игнатия к прп. Макарию (№ 17–65; 1841–1858);
- письма прп. Макария свт. Игнатию (№ 66–73 письма; 1841–1859);
- письма свт. Игнатия прп. Моисею Оптинскому (№ 74–84 писем, 1829–1862);
- письма прп. Моисею к свт. Игнатию (№ 85–91; 1834–1842);
- письма свт. Игнатия к прп. Антонию (№ 92–97, 1840–1842);
- письмо прп. Антония к свт. Игнатию (№ 98; 1834);
- письмо свт. Игнатия к монаху Иоанникию (в схиме Леониду) (№ 99; 1836);

6 Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова: В 8 т. / сост. и общ. ред. А. Н. Стрижёв. М., 2001–2007. 2-е изд., испр. М., 2014.

7 Там же. Т. VI. С. 535–658.

- письма монаха Иоанникия (в схиме Леонида) к свт. Игнатию (№ 100–103 1836–1838);
- письмо иеросхимонаха Иоанна (Малиновского) к свт. Игнатию (№ 104; 1839);
- письма свт. Игнатия к монаху Петру (Григорову) (№ 105–106; 1839);
- письмо монаха Петра (Григорова) к свт. Игнатию (№ 107, 1843)
- письмо свт. Игнатия к монаху Ювеналию (Половцову) (№ 108, 1855);
- письмо свт. Игнатия к оптинскими отцам и братьям (№ 109, [б. д.]).

Отдельно в этом издании были также опубликованы новонайденные письма святителя, подготовленные автором данной статьи⁸.

- письмо иерсхм. Льва к Дмитрию А<лександровичу> <Брянчанинову> (от 28 марта 1827 г.);
- письмо послушника Дмитрия <Александровича Брянчанинова> к собрату М.Т. (1828);
- письмо послушника Д<митрия Александровича Брянчанинова> к о. Иоанникию (Бочарову) (без даты).

В 2011 г. О. И. Шафранова издала «Полное собрание писем свт. Игнатия (Брянчанинова)» в трёх томах⁹, в которое вошёл раздел «Переписка святителя Игнатия с оптинскими старцами», включающий в себя 109 писем¹⁰.

В 2014 г. в «Собрание писем преподобного Макария Оптинского к монахам» по авторской автографии были опубликованы 19 писем (№ 599–618) прп. Макария к свт. Игнатию¹¹.

Изучение архивных фондов Оптиной пустыни позволило обнаружить два новых письма святителя Игнатия к монаху Оптиной пустыни Ювеналию (Половцову), написанных 9 июля и 7 августа 1856 г.

8 См.: *Каширина В. В.* Новонайденные ранние письма святителя Игнатия Брянчанинова <Подготовка текста, комментарии> // Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. М., 2006. Т. VIII. С. 615–630. Также см.: *Каширина В. В.* Святитель Игнатий (Брянчанинов). Житие схимонаха Феодора (ранняя редакция) <Подготовка текста, комментарии> // Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. М., 2006. Т. VIII. С. 633–650.

9 Полное собрание писем святителя Игнатия Брянчанинова: В 3 т. / сост. О. И. Шафранова. М., 2011.

10 Там же. С. 3–145.

11 Собрание писем преподобного Макария Оптинского к монахам: В 2 т. / сост. С. О. Захарченко. Петрозаводск, 2014. Т. II. С. 50–68.

**Совет архимандрита Игнатия (Брянчанинова):
«Если хотите настоящего монашества, то ступайте
в Оптину пустынь...»**

Монах Ювеналий, в миру Иван Андреевич Половцов (1826–1904), происходил из дворян. Окончил Михайловскую артиллерийскую академию в Санкт-Петербурге. С юных лет мечтал о монашестве. После того как Иван в 1846 г. чудесным образом исцелился от тяжёлой болезни, это желание в молодом человеке только укрепилось. Иван Андреевич встретился с настоятелем Троице-Сергиевой пустыни под Петербургом архимандритом Игнатием (Брянчаниновым), который сказал молодому человеку:

«Если хотите настоящего монашества, то ступайте в Оптину пустынь, в скит к старцу Макарию. Но сперва заезжайте туда светским человеком, познакомьтесь со старцами, а потом уж выходите в отставку»¹².

Как впоследствии писал свт. Игнатий, обращаясь к отцу Ювеналию:

«Да дарует мне Господь, сподобивший видеть тебя при вступлении в монастырь, потом уже в монастыре и монашестве, паки узреть тебя с радостью духовною, если не в сем веке, то в будущем»¹³.

Для поправки здоровья Иван Андреевич выехал в Воронеж к своему старшему брату Виктору Андреевичу, а по дороге в Воронеж, по совету Игнатия (Брянчанинова), заехал в Оптину пустынь, где встретился со старцем Макарием и поведал ему о своём желании поступить в монастырь.

Весной 1847 г. Иван Андреевич окончательно разорвал все связи с миром и 15 марта «прибыл на жительство в скит»¹⁴.

Сохранилось описание оптинского инока Ювеналия, ученика прп. Макария Оптинского, которое хорошо передаёт не только его внешний вид, но и внутренний мир. По воспоминаниям родных, лицо оптинского послушника производило «неотразимое, неизгладимое впечатление. Длинные, шелковистые волосы, едва пробивающаяся борода, заострённый нос, впалые щёки, большой лоб и, наконец, глаза, с глубокою, серьёзною думой смотрящие из тёмных впадин... Если бы даже

12 *Половцов А. В.* Страж Православия в Литве: Памяти архиепископа Литовского и Виленского. М., 1904. С. 38.

13 *Ювеналий (Половцов), иером.* Письма к нему от разных лиц // ОР РГБ. Ф. 213. К. 102. Ед. хр. 41. Л. 5.

14 *Летопись скита Оптиной пустыни за 1820–1851 гг.* // ОР РГБ. Ф. 214. Опт-360. Л. 87.

не было монашеского одеяния, всякий почувствовал бы в этом пронизывающем взгляде аскета, человека духа с железной энергией, поставившего себе задачу самоотречения и самозабвения, которой он не изменит никогда»¹⁵.

В апреле 1855 г., пройдя искус послушничества под руководством оптинских старцев, Иван Андреевич был пострижен в мантию и передан от пострига настоятелю обители архимандриту Моисею.

Архимандрит Игнатий (Брянчанинов) в Оптиной пустыни в 1856 г.

В мае–июне 1856 г. в Оптиной пустыни пребывал архимандрит Игнатий (Брянчанинов), имея желание поселиться в скиту на покое.

Оптинские старцы стали первыми духовными руководителями будущего святителя. В 1826 г., учась в Инженерном училище, он познакомился со старцем Львом, о котором сказал своему другу Чихачёву:

«Сердце вырвал у меня отец Леонид; теперь решено: прошусь в отставку от службы и последую старцу; ему предамся всею душою и буду искать единственно спасения души в уединении»¹⁶.

В 1827 г. поступил в Александро-Свирский монастырь, в 1829 г. вместе со старцем Львом последовал в Площанскую пустынь, где познакомился со старцем Макарием (Ивановым), а весной 1829 г. — в скит Оптиной пустыни¹⁷.

Покинув Оптину пустынь, свт. Игнатий навсегда сохранил с ней духовную связь и благодарную память, внимательно следя за жизнью известной обители. В 1837 г. он занимался делом о нарезке земли для обители; в 1839 г. хлопотал о напечатании «Жития Георгия Задонского», составленного рясофорным монахом Оптиной Пустыни отцом Петром (Григоровым); всячески помогал книгоиздательской деятельности монастыря, по просьбе прп. Льва подготовил перевод «Лествицы»¹⁸.

15 *Половцов А. В.* Страж Православия в Литве: Памяти архиепископа Литовского и Виленского. С. 50.

16 Житиеописание епископа Игнатия Брянчанинова. М., 2002. С. 44.

17 Летопись Скита Оптиной пустыни за 1820–1846 и 1877 гг. // ОР РГБ. Ф. 214. Опт-359. Л. 33 об. – 34.

18 Подробнее см.: *Каширина В. В.* Лествица в переводе святителя Игнатия Брянчанинова // Лествица преподобного Иоанна. Русский перевод Игнатия Брянчанинова. М., 2018. С. 462–482.

Принял самое живое и деятельное участие в разрешении дела по обвинению старца Льва в ереси.

Будучи настоятелем Троице-Сергиевой пустыни, архимандрит Игнатий имел желание уйти на покой и поселиться в богоспасаемом скиту Оптиной пустыни. Об этом в январе 1856 г. он писал прп. Макарию:

«Прошу Ваших св. молитв, чтобы милосердный Господь даровал и мне исторгнуться из челюстей мира и присоединиться к Вашему Богоспасаемому стаду, если есть на то Его святая воля. Что же касается до меня, то самый опыт и убогое мое суждение убеждают меня постоянно в величайшей пользе и даже необходимости удаления из здешнего шумного места, которое и в нравственном, и в вещественном отношении — точно село при пути. Всё иноческое уничтожается здесь рассеянностью, все посевы отаптываются мимоходящими»¹⁹.

По сведениям «Летописи скита Оптиной пустыни», святитель прибыл в Оптину 26 мая «во время благовеста к вечерни... О. Игнатий Брянчанинов намеревается погостить в Обители до 20-го июня и пользоваться минеральной водой из Пафнутиева колодца, которую доктор его по разложению признал полезною от геморроя, золотухи и ревматизма»²⁰. Как сообщал летописец, «приятно встретились с ним старцы наши: Батюшка о. Макарий у перевоза, а о. архимандрит на монастырском дворе у Церкви. Поместился в монастыре в корпусе, занимаемом о. игуменом Антонием. Привез старцам в подарок на ряски камлота, похожего видом на мухояр»²¹.

Свт. Игнатий пробыл в Оптиной пустыни около месяца и 22 июня выехал из обители, посетив в Калуге епископа Калужского и Боровского Григория (Миткевича). По сообщению оптинского летописца, «22 июня. Пятница. Поутру в 9 часов проводили в обратный путь нашего гостя о. архимандрита Игнатия. О. архимандрит поехал с ним до Калуги, дабы вместе быть у преосвященного и изложить пред ним просьбу о. Игнатия о построении для него в скиту корпуса келий, а старцы (о. Антоний и Батюшка о. Макарий) провожали его до Прысковской церкви и по взаимном пожелании всего благого возвратились домой. В Калуге пр. Григорий принял просьбу о. архим. Игнатия холодно

19 Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова: В 8 т. / сост. и общ. ред. А. Н. Стрижёв. Т. VI. М., 2004. С. 587–588.

20 Летопись скита Оптиной пустыни за 1852–1860 гг. // ОР РГБ. Ф. 214. Опт-361. Л. 316–316 об.

21 Там же. Л. 316 об.

и с возражениями, что скит не для этого основан и т.п. Что впоследствии из сего — неизвестно»²².

Двенадцатого июня 1856 г. святитель написал обширное письмо Н. Н. Муравьёву-Карскому (1794–1866), в котором говорил о своём желании покинуть Петербург, где он был на положении «движущейся статуи, не имевшей права ни на слово, ни на чувство, ни на закон»²³. По словам святителя, «Оптина пустыня есть один из многолюднейших Российских монастырей по количеству братий и, конечно, первый монастырь в России по нравственному качеству братий; особливо это достоинство принадлежит скиту ее, в котором живёт много дворян. Некоторые из них очень образованны, знакомы с новейшими и древнейшими языками, занимаются духовною литературою, преимущественно же переводами самых глубоких сочинений святых Отцов. Духовным назиданием братства занимается так именуемый старец их иеромонах Макарий, 68-ми лет, из дворян, с юности монах, обогащённый духовным чтением и духовными опытами; он живёт в скиту; ему обязана Оптина Пустыня своим нравственным благосостоянием. Много монахов из других монастырей, много монахинь, множество мирских людей, удручённых скорбями и нуждающихся в наставлении, стекается в Оптину пустыню к Отцу Макарию за спасительным советом и словом утешения. Его непринуждённость, простота, откровенность совсем противоположны той натянутой и жёсткой святости, за которою ухаживают различные графини и княгини. Скитская семья иноков подобна, в религиозном отношении, корням дерева, трудящимся в мраке неизвестности и добывающим, однако, для дерева необходимые жизненные соки. На заглавных листах трудов скитян нет имени автора; оно заменено скромною строкою: издание Оптиной пустыни. В самом монастыре устав общежительный, то есть общая трапеза, общая одежда, общая библиотека, церковная служба ежедневная и продолжительная, общие и специальные труды. В скиту служба церковная отправляется дважды в неделю, в субботу и воскресенье; в прочие дни недели производится денно-нощное чтение псалтыри братиею поочерёдно; трудятся братия по кельям, но труды их преимущественно умственные. Женскому полу воспрещён вход в скит; да и из скитской братии кто нуждается выйти из скита каждый раз должен просить

22 Летопись скита Оптиной пустыни за 1852–1860 гг. // ОР РГБ. Ф. 214. Опт-361. Л. 318 об.–319.

23 Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова: В 8 т. / сост. и общ. ред. А. Н. Стрижёв. М., 2001–2007. Т. V. М., 2003. С. 456. (Подг. текста О. И. Шафрановой).

на то благословения у старца; монастырской братии предоставлен вход в скит во всякое время дня для удовлетворения их духовных нужд»²⁴.

По признанию святителя, «в скиту я нахожу свой род занятий, свой род мыслей; в скиту я вижу людей, живущих в точном смысле для человечества в духовном, высоком его назначении; вижу людей, с которыми могу делиться мыслями, ощущениями, пред которыми могу изливать мою душу»²⁵.

В письме к игумену Югской Дорофеевой пустыни Варфоломею от 27 декабря 1856 г. свт. Игнатий также высоко отзывался о старце Макарии:

«Сею весною провел я четыре недели в Оптиной пустыни. Спасет Бог отца Макария! Им живут и дышат братия и посетители! Обитель по внешнему своему устройству сделалась весьма открытою, лес очищен, посетителей множество»²⁶.

Несмотря на желание свт. Игнатия, его переезд в Оптину пустынь не состоялся. Обнаруженные письма свт. Игнатия к о. Ювеналию, написанные в первые два месяца после возвращения из Оптиной пустыни, объясняют эти обстоятельства и дают важный фактологический материал для их анализа.

Письмо от 9 июля 1856 г.

В письме архимандрита Игнатия монаху Ювеналию от 9 июля 1856 г. упоминается архимандрит Леонид (Краснопевков), настоятель Московского Заиконоспасского монастыря, с которым свт. Игнатий был знаком²⁷ с 1834 г. В послании архимандрит передаёт монаху Ювеналию приглашение отца Леонида посетить монастырь и остановиться у него:

24 Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова: В 8 т. / сост. и общ. ред. А. Н. Стрижёв. М., 2001–2007. Т. V. М., 2003. С. 454–455.

25 Там же. С. 455.

26 Там же. Т. VII. С. 156.

27 Имеется также письмо к нему от архим. Игнатия из Оптиной пустыни от 17 июня 1856 г. (Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова: В 8 т. / сост. и общ. ред. А. Н. Стрижёв. М., 2001–2007. Т. VI. М., 2004. С. 726–727).

«О. арх. Леонид тебе кланяется и просит тебя, если случится быть в Москве, поступить с ним вполне по-братски, т.е. приехать прямо к нему и остановиться у него»²⁸,

а также рекомендует его как «единомудренного» монаха, проводящего строгую и внимательную жизнь:

«О. Леонид — премилый человек! исполненный любви и кротости, проводящий одинокую жизнь среди многолюдства, потому что по расположению своего духа он не мог сблизиться не с одним лицом московского духовенства. Весьма основательно рассуждает, что в настоящем нравственном оазисе странствующие к вечности единомудренные и единоправные иноки должны быть между собою как можно ближе. О. Леонид может быть очень полезен для обители Оптиной, к которой он весьма расположен»²⁹.

В письме к архимандриту Леониду от 23 июля 1856 г. архимандрит Игнатий отмечал:

«По поручению Вашему я писал о. Ювеналию Половцову, чтоб он, когда будет в Москве, посетил Вас и поступил бы относительно Вас по-братски, т. е. приехал бы прямо к Вам и остановился бы у Вас. Этот человек — редкость в наше время: жительствоует, безусловно, ради Бога, неся бремя превыше сил своих. В течение нынешнего странствования моего Господь даровал мне два однородных утешения: я видел Вас и о. Ювеналия; с Вами и с ним свободно изливалась убогая душа моя»³⁰.

В этом же письме архимандрит Игнатий упоминает о постоянных усилиях родственников вернуть о. Ювеналия в мир или хотя бы перевести его в Санкт-Петербургскую митрополию, ближе к месту жительства семьи.

Как отмечается в «Летописи скита Оптиной пустыни», с 13 по 15 июля 1850 г. в скит приезжал статский советник Александр Андреевич Половцов (1805–1892), брат Ивана Андреевича. В этот приезд он сделал очередную попытку отговорить брата от избранного пути. Этот эпизод, рассказанный племянником Владыки А. В. Половцовым, жизнеописатель старца Макария архимандрит Агапит (Беловидов) даже включил в свою книгу:

28 Ювеналий (Половцов), иером. Письма к нему от разных лиц // ОР РГБ. Ф. 213. К. 102. Ед. хр. 41. Л. 5.

29 Там же.

30 Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова: В 8 т. / сост. и общ. ред. А. Н. Стрижёв. М., 2004. Т. VI. С. 727.

«Некоторые родственники уговорили второго брата моего, Александра, поехать ко мне, чтоб извлечь меня из Оптиной Пустыни. Он пришел ко мне и говорит:

— Брат Михаил проигрался в карты. Но имение его Старая Майнэ — это золотое дно. Я продал дом и мог бы уплатить долги брата; но для этого нужно, чтобы в Майнэ был честный управляющий, который бы вел там дела три года. Тогда я и получил бы свои деньги обратно, и у брата Михаила осталось бы порядочное состояние.

Слушая это, я подумал: вот бес выдумал такую штуку, да не удастся. Я сказал, что без благословения старца ни на что не решусь. Мы пошли к о. Макарию, который принял нас в маленькой комнате, служившей ему приемной. Александр говорил красноречиво о пользе, которую я мог бы принести родным, о необходимости управляющего в Майнэ и прочее.

— Да, приискивайте, — сказал о. Макарий.

— Мы и нашли вот его, — ответил он, указав на меня.

— Нет. Это вы хотите часть у Бога взять. Этого нельзя. У вас другие братья есть.

И тут старец спросил меня:

— Что ж ты, Иван Андреевич, молчишь? Как же ты думаешь об этом?

Я не помню буквально, что я отвечал; но смысл был тот, что я отказываюсь. Александр очень огорчился. Игумен <о. Моисей> кормил его приличным обедом, занимал его. Условились мы, что я приду к нему на гостиницу после отдыха. Но Александр так был расстроен, что уехал, не дождавшись меня и даже позабыв передать мне переплетный инструмент, который прислала мне маменька»³¹.

Племянник добавляет, что Александр Андреевич, передавая ему неоднократно этот рассказ, сообщал при этом любопытную подробность, касающуюся старца Макария. Раньше, чем повидать брата Ивана, который работал где-то в огороде, Александр Андреевич посидел некоторое время в келье о. Макария, которому сказал только, что приехал повидать брата, не упоминая о действительной цели приезда. К удивлению Александра Андреевича, старец Макарий стал говорить с ним о Луи-Блане и о всевозможных событиях, происходивших тогда во Франции. В разговоре с братом Иваном Александр Андреевич спросил потом:

« — Разве у вас получают газеты?

31 <Агапит (Беловидов), архим.> Жизнеописание оптинского старца иеросхимонаха Макария. М., 1997. С. 100–101.

- Почему ты так думаешь? — возразил Иван Андреевич.
 — Да вот, Макарий говорил со мной о самых новейших событиях во Франции.
 — Да ты, вероятно, читал газету, когда ехал сюда?
 — Читал. Так что же?
 — Так старец Макарий говорил тебе то самое, о чём ты думал. Он читал твои мысли. Мы к этому привыкли. Он очень часто не спрашивает тех, кто к нему приходит, зачем они пришли, а прямо говорит, чтобы помочь горю»³².

Впоследствии семья, приняв выбор о. Ювеналия, старалась против его воли сделать всё возможное, чтобы перевести его в северную столицу с тем, чтобы он был ближе к ним.

Это в конце 1856 г. с сокрушением отмечал старец Макарий в письме к монахине Троицкого Севского монастыря Магдалине (Воейковой): «... братья тянут его отсюда вон, при всех его сопротивлениях»³³. В письме упоминается и брат Александр Андреевич, который упрекал о. Ювеналия за два отказа от перехода, «называя это «противлением званию Божию»³⁴.

Архимандрит Игнатий (Брянчанинов), сопереживая отцу Ювеналию и зная об усилиях его братьев, писал ему: «Так как ты отрелся мира и столько времени пребыл в отречении, то соверши твое благое дело о Христе Иисусе до конца, по слову апостола»³⁵.

Письмо от 7 августа 1856 г.

Во втором письме архимандрита Игнатия отцу Ювеналию от 9 июля 1856 г. сообщается о письме епископа Калужского и Боровского Григория, которое святитель получил 2 августа и в котором сообщалось о письме настоятеля Оптиной пустыни архимандрита Моисея о том, чтобы «оградить обитель их от переселения в оную архимандрита Игнатия (Брянчанинова)»³⁶.

32 *Половцов А. В.* Страж Православия в Литве: Памяти архиепископа Литовского и Виленского. С. 43–46.

33 Опул.: Собрание писем преподобного Макария Оптинского к монахиням / сост. С. О. Захарченко. Козельск, 2020. Т. II. С. 54. Письмо № 668. От 6 ноября 1856 г. Опул. по: ОР РГБ. Ф. 213. К. 79. Ед. хр. 3. Л. 65–66 об.

34 Там же.

35 Ювеналий (Половцов), иером. Письма к нему от разных лиц // ОР РГБ. Ф. 213. К. 102. Ед. хр. 41. Л. 5 об.

36 Жизнеописание епископа Игнатия Брянчанинова. М., 2002. С. 200.

В июле 1856 г. с ходатайством о переходе отца Игнатия в Оптину пустынь к епископу Григорию обратилось «некоторое лицо, пользующееся уважением и доверенностью епископа Григория», которое, по словам свт. Игнатия, «удостоверило его, что мои намерения при настоящих действиях — чисто монашеские, а не какие-либо мира сего»³⁷.

Второго августа свт. Игнатий написал ответное письмо епископу Григорию, в котором было отмечено:

«Опыт показал, что многие лица, проходившие видные должности и на этом основании испросившие себе у Св. Синода помещение в каких-либо обителях, без предварительного соглашения с местными властями, послужили в тягость для избранных ими мест и сами впоследствии раскаялись в своем выборе. Я очень бы желал избежать подобного промаха и поместиться только там, где меня примут с прямотушием и любовью, поместиться так, чтоб с возможным сохранением собственных необходимейших удобств еще более сохранить в неприкосновенности требования места, без анализа этих требований»³⁸.

В ответном письме видится более сдержанное мнение святителя о своём возможном перемещении в Оптину пустынь: «Не должно ломиться в двери. Настоящее расположение не ставит ни меня, ни Оптину пустынь ни в какое обязательное отношение; между тем я получаю ту выгоду, что имею в виду готовый приют на всякий случай»³⁹.

В этом же письме святитель пишет о благотворном целебном действии воды из Пафнутьевского источника: «Оптинские воды принесли мне значительную пользу»⁴⁰.

Вопрос о возможном назначении отца Ювеналия на должность настоятеля Троице-Сергиевой пустыни

Благодаря своим связям брат отца Ювеналия встречался с митр. Санкт-Петербургским Григорием (Постниковым) и обер-прокурором Св. Синода графом Александром Петровичем Толстым и смог убедить их в необходимости перевода отца Ювеналия в Санкт-Петербургскую митрополию.

37 Ювеналий (Половцов), иером. Письма к нему от разных лиц // ОР РГБ. Ф. 213. К. 102. Ед. хр. 41. Л. 7 об.

38 Там же. Л. 7–7 об.

39 Там же. Л. 7 об.

40 Там же. Л. 8.

Восьмого ноября 1856 г. отец Ювеналий был рукоположен в иеродиакона. После рукоположения отец Ювеналий получил от брата письмо с просьбой срочно выехать в Санкт-Петербург, где предполагалось назначение о. Игнатия (Брянчанинова) викарным архиереем в Новгород, а о. Ювеналия — иеромонахом при нём⁴¹. 23 ноября 1856 г. о. Ювеналий выехал в Санкт-Петербург⁴².

Старец Макарий, хорошо понимая внутреннюю борьбу своего воспитанника, писал:

«Мне его очень жаль, но и не знаю Промысла Божия, к чему Он ведет его. Конечно, он юн еще в духовном успении, но проведенное им здесь около 10 лет время может послужить залогом на поприще деятельности к укреплению его, и дарования его природные развернутся там, где его Господь поставит»⁴³.

Двадцать третьего октября 1856 г. настоятель Троице-Сергиевой пустыни архимандрит Игнатий (Брянчанинов) в Св. Синоде был наречён во епископа Кавказского и Черноморского и написал письмо в скит с предложением о. Ювеналию перейти в Санкт-Петербургскую епархию с перспективой занять должность наместника Троице-Сергиевой пустыни⁴⁴.

Это предложение свидетельствовало о духовной близости двух будущих владык, которые начинали монашескую жизнь под водительством оптинских старцев, а также указывали и на административные способности отца Ювеналия, которые он впоследствии проявил на различных поприщах церковного служения, окончив свои дни в сане архиепископа Литовского и Виленского.

Предполагаемые назначения не состоялись, и о. Ювеналий 17 декабря возвратился в родной скит⁴⁵. Как писал старец Макарий, «слава Богу, что его дело кончилось ничем»⁴⁶.

41 Собрание писем преподобного Макария Оптинского к монахиням / сост. С. О. Захарченко. Козельск, 2020. Т. II. С. 55. Письмо № 669. От 10 ноября 1856 г. Оpubл. по: ОР РГБ. Ф. 213. К. 79. Ед. хр. 3. Л. 67–68 об.

42 Там же. С. 60. Письмо № 671. От 20 ноября 1856 г. Оpubл. по: ОР РГБ. Ф. 213. К. 77. Ед. хр. 9. Л. 56–57 об.

43 Там же.

44 ОР РГБ. Ф. 214. Опт-361. Л. 333–333 об.; 335 об., 336.

45 Оpubл.: Собрание писем преподобного Макария Оптинского к монахиням / сост. С. О. Захарченко. Т. II. С. 70. Письмо № 679. От 18 декабря 1856 г. Оpubл. по: ОР РГБ. Ф. 213. К. 77. Ед. хр. 9. Л. 63–63 об.

46 Оpubл.: Собрание писем преподобного Макария Оптинского к монахиням / сост. С. О. Захарченко. Т. II. С. 69. Письмо № 678. От 12 декабря 1856 г. Оpubл. по: ОР РГБ. Ф. 213. К. 79. Ед. хр. 3. Л. 61–62 об.

Публикация рукописных источников*1856 г. 9 июля*

†

Возлюбленнейший о Господе отец Ювеналий!

В благодарение милосердому Богу за все, что он даровал мне приять от тебя, благодарю и тебя. Да дарует мне Господь, сподобивший видеть тебя при вступлении в монастырь, потом уже в монастыре и монашестве, паки узреть тебя с радостью духовною, если не в сем веке, то в будущем. —

О. арх. Леонид* тебе кланяется и просит тебя, если случится быть в Москве, поступить с ним вполне по-братски, т.е. приехать прямо к нему и остановиться у него. О. Леонид — премилый человек! исполненный любви и кротости, проводящий одинокую жизнь среди многолюдства, потому что по расположению своего духа он не мог сблизиться ни с одним лицом московского духовенства. Весьма основательно рассуждает, что в настоящем нравственном оазисе странствующие к вечности единомудренные и едионравные иноки должны быть между собою как можно ближе. О. Леонид может быть очень полезен для обители Оптиной, к которой он весьма расположен.

О. Михаил Чихачов** очень кланяется тебе. После сведений, полученных от тебя, я мог допросить его точнее, и он признался пошире, что он бывает нередко с Александром Андреевичем*** у Кутузова, где они и беседуют о тебе. Я говорил Мише, чтоб они остались по сему предмету в покое. Так как ты отрекся мира и столько времени пребыл в отречении, то соверши твое благое дело о Христе Иисусе до конца, по слову Апостола. С осуждением себя, свидетельствую тебе, душа моя, что одно неверие ищет опоры в силе человеческой! Если изыдет о тебе какое распоряжение от Бога, то оно совершится само собою, без участия твоей воли и без участия силы человеческой. То я и человеки будут лишь орудиями. Молись о мне!

Тебе преданнейший грешник Игнатий

1856. 9 июля

Полагаю, что прочтете свободно мою руку, которая получает такой характер, когда пишу, стоя на аналое для облегчения груди моей. Чистописанием занимаюсь сидя, при столике.

Его Преподобию отцу Ювеналию.

Публ. по: ОР РГБ. Ф. 213. К. 102. Ед. хр. 41. Л. 5–6.

- * *арх. Леонид* — Леонид (Краснопевков), архимандрит, в то время настоятель московского Заиконоспасского монастыря, впоследствии архиепископ Ярославский и Ростовский. Многолетний корреспондент свт. Игнатия.
- ** *О. Михаил Чихачов* — в монашестве Мисаил, в схиме Михаил. В миру Михаил Васильевич Чихачёв (1806–1873), из дворян. Сокурсник свт. Игнатия, близкий его друг. В 1829 г. приехал к старцу Льву и послушнику Дмитрию Александровичу Брянчанинову в Площанскую пустынь. Всю жизнь был практически неразлучен со святителем.
- *** *с Александром Андреевичем* — Александр Андреевич Половцов (1805–1892), родной брат отца Ювеналия, действительный тайный советник. Долго не принимал уход брата в монастырь. Благодаря своим связям, стремился организовать переход брата в Санкт-Петербургскую епархию.



Августа 7-го дня

Возлюбленныйший о Господе отец Ювеналий!

Письмо твое от 31-го июля я получил 25-го августа. Искренность твоя — драгоценна! По крайней мере, для меня. Плачу тебе тою же монетою.

2-го августа я получил от Преосвященного Григория* приветливое письмо, в котором он прописал ответ к нему оптинских старцев. Я отвечал ему в тот же день, весьма благодаря за участие, которое он принял в деле благовременного приготовления для меня приюта на случай оставления мною настоящей моей должности по болезни. О месте, назначенном для моего приюта, я отнесся, что это место довольно удобно, но что я не обратил на него в бытность мою в Оптиной никакого внимания как имевший в виду избрани помещения в скиту. В начале письма моего к Преосвященному между прочим сказано следующее: «Опыт показал, что многие лица, проходившие видные должности и на этом основании испросившие себе у Св. Синода помещение в каких-либо обителях без предварительного соглашения с местными властями, послужили в тягость для избранных ими мест и сами впоследствии раскаялись в своем выборе. Я очень бы желал избежать подобного промаха и поместиться только там, где меня примут с прямотушием и любовью, поместиться так, чтоб с возможным сохранением собственных

необходимейших удобств, еще более сохранить в неприкосновенности требования места, без анализа этих требований». — Из этого изволите видеть, как мы, согласные во многом, согласны и в том, что не должно ломиться в двери. Настоящее расположение не ставит ни меня, ни Оптину пустынь ни в какое обязательное отношение; между тем я получаю ту выгоду, что имею в виду готовый приют на всякий случай: это распоряжение принимаю с благодарностью. Благодетельное влияние в пользу мою с севера состояло в том, что некоторое лицо, пользующееся уважением и доверенностью епископа Григория, написало ему о мне письмо, в котором удостоверило его, что мои намерения при настоящих действиях — чисто монашеские, а не какие-либо мира сего. Этому письму я много обязан в сношениях моих с епископом, которые были с обеих сторон очень приятны, предупредительны.

Признаюсь тебе: я очень боялся, что наши взаимные отношения, в сущности самые простые и естественные, не повредили тебе; ты начинаешь жизнь! Настоящее твое письмо успокоило меня в этом отношении. Желая тебе всех благ и всему скитскому братству: да не постигнет его никакое искушение, которое бы принудило оставить скит всех живущих в нем самосознательно (!) Равным образом прошу в действиях моих в пользу скита не видеть ничего обязательного: так действую, единственно удовлетворяя требованию моего сердца, без всяких корыстных видов; вполне сочту себя награжденным, если Господь благословит убогий труд мой.

Оптинские воды ** принесли мне значительную пользу; на основании этого предварительного лечения лечение Пирмонтскими водами*** усугубило пользу. И 1-го августа — представь себе! — я мог прочитать молитвы водосвятного молебна! Какое торжество для больного! Разумеется, обедни я не служил в этот день.

Просящий твоих св. молитв и поручающий себя твоей любви о Господе, недостойный арх. Игнатий.

Его Преподобию, отцу Ювеналию.

Публ. по: ОР РГБ. Ф. 213. К. 102. Ед. хр. 41. Л. 7–8 об.

* от Преосвященного Григория — епископ Григорий (Миткевич) (1851–1869), позднее архиепископ (1869–1881) Калужский и Боровский.

** Оптинские воды — из источника Пафнутия Боровского, близ монастыря.

*** *лечение пирмонтскими водами* — воды из источников бальнеогрязевого курорта в Германии (земля Нижняя Саксония).

Архивные материалы

- Летопись Скита Оптиной пустыни за 1820–1846 и 1877 гг. (ОР РГБ. Ф. 214. Опт-359).
Летопись скита Оптиной пустыни за 1820–1851 гг. (ОР РГБ. Ф. 214. Опт-360).
Летопись скита Оптиной пустыни за 1852–1860 гг. (ОР РГБ. Ф. 214. Опт-361).
Ювеналий (Половцов), иером. Письма к нему от разных лиц (ОР РГБ. Ф. 213. К. 102. Ед. хр. 41).

Источники

- Игнатий (Брянчанинов), свт.* Странствие ко вратам Вечности: Переписка с оптинскими старцами и П. П. Яковлевым, делопроизводителем свт. Игнатия / публ. О. Шафрановой. М.: Изд. имени свт. Игнатия Ставропольского, 2001.
- Полное собрание писем святителя Игнатия Брянчанинова: В 3 т. / сост. О. И. Шафранова. М.: Паломник, 2011.
- Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова: В 8 т. / сост. и общ. ред. А. Н. Стрижёв. М.: Паломник, 2001–2007.
- Собрание писем преподобного Макария Оптинского к монахам: В 2 т. / сост. С. О. Захарченко. Петрозаводск: ПетрГУ, 2014.
- Собрание писем преподобного Макария Оптинского к монахиням: В 3 т. / сост. С. О. Захарченко. Козельск: Введенский ставропигиальный мужской монастырь Оптиной пустынь, 2020.
- Собрание писем святителя Игнатия (Брянчанинова) епископа Кавказского и Черноморского / сост. игум. Марк (Лозинский). М.; СПб.: Изд. Центра изуч., охраны и реставрации наследия свящ. Павла Флоренского, 1995.

Литература

- <Агапит (Беловидов), архим.> Жизнеописание оптинского старца иеросхимонаха Макария. М.: Отчий дом, 1997.
- Духовная жизнь мирянина и монаха по творениям и письмам епископа Игнатия (Брянчанинова): В 8 т. (т. 3–8 — приложения). Троице-Сергиева Лавра: [Б. и.], 1968. [Машинопись].
- Жизнеописание епископа Игнатия Брянчанинова. М.: Изд. им. свт. Игнатия Ставроп.; Рос. нац. б-ка, 2002.

- Каширина В. В.* Лествица в переводе святителя Игнатия Брянчанинова // Лествица преподобного Иоанна. Русский перевод Игнатия Брянчанинова. М.: Правило веры, 2018. С. 462–482.
- Каширина В. В.* История подготовки к изданию Лествицы в переводе Оптиной пустыни // БВ. 2018. № 4 (31). С. 239–260.
- Каширина В. В.* Новонайденные ранние письма святителя Игнатия Брянчанинова <Подготовка текста, комментарии> // Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. М.: Паломник, 2006. Т. VIII. С. 615–630.
- Каширина В. В.* Святитель Игнатий (Брянчанинов). Житие схимонаха Феодора (ранняя редакция) <Подготовка текста, комментарии> // Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. М.: Паломник, 2006. Т. VIII. С. 633–650.
- Половцов А. В.* Страж Православия в Литве. Памяти Ювеналия, архиепископа Литовского и Виленского // Московские Ведомости. 1904. № 109. С. 3; № 114. С. 3; № 117. С. 3; № 118. С. 3. № 120. С. 3; № 124. С. 3; № 129. С. 4; № 135. С. 3; № 142. С. 3; № 155. С. 3–4; № 163. С. 3. Отд. отт.: М.: Университетская тип., 1904.

Newly Found Letters of St. Ignatius (Brianchaninov) to the Optina Monk Yuvenaly (Polovtsov)

Varvara V. Kashirina

Doctor of Philology

Professor of the Russian Academy of painting, sculpture and architecture of Ilya Glazunov
Myasnitskaya str., 21, 101000, Moscow, Russia

kog@glazunov-academy.ru

For citation: Kashirina, Varvara V. "Newly Found Letters of St. Ignatius (Brianchaninov) to the Optina Monk Yuvenaly (Polovtsov)". *Theological Herald*, № 2 (41), 2021, pp. 293–312 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2021.41.2.014

Abstract. The article analyzes two handwritten letters of St. Ignatius (Brianchaninov) to the monk of the Optina Desert, Yuvenali (Polovtsov), dated July 9 and August 7, 1856. Archimandrite Ignatius (Brianchaninov) of the Trinity-Sergius Desert visited the Optina Desert in May–June 1856, wishing to settle in the hermitage in peace. The letters of Archimandrite Ignatius contain information about his correspondence with Bishop Grigory (Mitkevich) of Kaluga and Borovsk regarding the possible transfer to Optina of the Deserts. In addition, other issues of a church-historical nature are considered. At the end of the article is the publication of the letters.

Keywords: St. Ignatius (Brianchaninov), Monk Yuvenali (Polovtsov), St. Macarius of Optina, Optina of the Deserts.

References

- Kashirina V. V. (ed.) (2006) "Novonaydennye ranniye pis'ma svyatitelya Ignatiya Bryanchaninova" ["Newly Found Early Letters of St. Ignatius Brianchaninov"], in O. I. Shafranova, A. N. Strizhov (eds.) *Polnoye sobraniye tvoreniy svyatitelya Ignatiya Bryanchaninova*, vol. 8. Moscow: Palomnik, pp. 615–630 (in Russian).
- Kashirina V. V. (ed.) (2006) "Svyatitel' Ignatij (Bryanchaninov). Zhitiye skhimonakha Feodora (rannyaya redaktsiya)" ["Prelate Ignatius (Brianchaninov). The Life of Schema Monk Theodore (Early Edition)"], in O. I. Shafranova, A. N. Strizhov (eds.) *Polnoye sobraniye tvoreniy svyatitelya Ignatiya Bryanchaninova*, vol. 8. Moscow: Palomnik, pp. 633–650 (in Russian).
- Kashirina V. V. (2018) "Lestvitsa v perevode svyatitelya Ignatiya Bryanchaninova" ["Ladder in the Translation of St. Ignatius Brianchaninov"], in *Lestvitsa prepodobnogo Ioanna. Russkiy perevod Ignatiya Bryanchaninova*. Moscow: Pravilo very, pp. 462–482 (in Russian).
- Kashirina V. V. (2018) "Istoriya podgotovki k izdaniyu 'Lestvitsy' v perevode Optinoy pustyni" ["The History of Preparation for Publication of 'The Ladder' in the Translation of Optina Pustyn'"]. *Theological Herald*, no. 4 (31), pp. 239–260 (in Russian).
- Lozinskiy M. (1995) *Sobraniye pisem svyatitelya Ignatiya (Bryanchaninova) yepiskopa Kavkazskogo i Chernomorskogo* [Collection of Letters of St. Ignatius (Brianchaninov) Bishop of the Caucasus and the Black Sea]. Moscow; Saint Petersburg: Publishing House at the Center for the Study, Protection and Restoration of the Heritage of Priest Pavel Florensky (in Russian).
- Shafranova O. I. (2001) *Svyatitel' Ignatij (Bryanchaninov). Stranstviye ko vratam Vechnosti: Perepiska s optinskimi startsami i P. P. Yakovlevym, deloproizvoditelem svt. Ignatiya* [Saint Ignatius (Brianchaninov). Wandering to the Gates of Eternity: Correspondence with the Optina Elders and P. P. Yakovlev, Clerk of St. Ignatius]. Moscow: St. Ignatius of Stavropol Publishing House (in Russian).
- Shafranova O. I. (ed.) (2011) *Polnoye sobraniye pisem svyatitelya Ignatiya Bryanchaninova: V 3 t.* [Complete Collection of Letters of St. Ignatius Brianchaninov: in 3 Volumes]. Moscow: Palomnik (in Russian).
- Strizhov A. N. (ed.) (2001–2007) *Polnoye sobraniye tvoreniy svyatitelya Ignatiya Bryanchaninova: V 8 t.* [Complete Collection of the Works of St. Ignatius Brianchaninov: in 8 Volumes]. Moscow: Palomnik (in Russian).
- Zakharchenko S. O. (ed.) (2014) *Sobraniye pisem prepodobnogo Makariya Optinskogo k monakham: V 2 t.* [Collection of Letters of the Monk Macarius of Optina to the Monks: in 2 Volumes]. Petrozavodsk: Publishing House of the Petrozavodsk State University (in Russian).
- Zakharchenko S. O. (ed.) (2020) *Sobraniye pisem prepodobnogo Makariya Optinskogo k monakhinyam: V 3 t.* [Collection of Letters of the Monk Makarii of Optina to the Nuns: in 3 Volumes]. Kozelsk: Vvedensky stavropegic monastery Optina Pustyn (in Russian).

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

ИОАХИМ ВАХ И ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ В РЕЛИГИОВЕДЕНИИ

Татьяна Сергеевна Самарина

кандидат философских наук
старший научный сотрудник Института философии РАН
Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1
t_s_samarina@bk.ru

Для цитирования: Самарина Т. С. Иоахим Вах и феноменологическая традиция в религиоведении // Богословский вестник. 2021. № 2 (41). С. 313–328. DOI: 10.31802/GB.2021.41.2.015

Аннотация

УДК 130.3 (2-1)

Целью статьи является определение места Иоахима Ваха (1898–1955) в феноменологической религиоведческой традиции. Для этого проводятся реконструкция концептуальных основ его религиоведческой системы и философский анализ его теории религиозного опыта, анализируются социологические и религиоведческие элементы, наследие Ваха сопоставляется с трудами классиков немецкой феноменологии религии Р. Отто, Ф. Хайлером. В результате исследования доказывается, что теория Иоахима Ваха близка к идее концентрической схемы Ф. Хайлера, но система Хайлера была препарирована и использована им в угоду модной тенденции социологических исследований. Отмечается, что важный момент в учении И. Ваха составляет его представление об отношениях мастера и ученика. Анализируя эту концепцию, можно заключить, что для социологии Ваха важно не то, что общество воздействует на религию, а то, что религия создаёт общество. Описывая центр религии, И. Вах полностью полагался на концепцию нуминозного Р. Отто. Вах убежден, что в самой сути человека заложено нуминозное чувство, которое активизируется при встрече с тем, что он именовал предельной реальностью, Святым или нуминозным. Диалогические отношения человека и предельной реальности — фундамент религиоведческого метода Ваха. В то же время сам процесс религиозного опыта, его характеристики, значение для жизни индивида больше напоминают не Ahndung Я. Фриза, воспринятый Р. Отто, а чувство, описанное У. Джеймсом.

Ключевые слова: И. Вах, религиоведение, феноменология религии, философия религии, М. Элиаде, Р. Отто, Ф. Хайлер, У. Джеймс, предельная реальность, Святое, нуминозное.

Настоящая статья является продолжением рассмотрения феномена так называемой чикагской школы, начатое в нашей работе «Религиоведческая система М. Элиаде: феноменология религии или политика мифа?», опубликованной в предыдущем номере «Богословского вестника»¹. Как мы уже отмечали, наиболее известным её выразителем был Мирча Элиаде, но смело можно утверждать, что Элиаде никогда не стал бы таким известным, если бы не предшествующая его переселению в США деятельность Иоахима Ваха, развившего чикагскую кафедру. По мнению Кристиана Ведемейера, Элиаде «не заменил Ваха, а надел его ботинки»², ведь вплоть до середины XX в. он не имел ни академической платформы для продвижения своих идей, ни чёткого методологического аппарата, ни языка. Всё это он успешно «заимствовал» у И. Ваха. По словам того же Ведемейера, Элиаде «адаптировал феноменологический жаргон, взятый от Отто и ван дер Леува, а также новую библиографию, которая подходила его новому месту жительства»³. Таким образом, оценить феномен чикагской школы нельзя, не обратившись к рассмотрению творчества И. Ваха.

По выражению Э. Тейвз, «Вах объединил феноменологический метод, впервые предложенный Отто, Максом Шелером и Герардусом ван дер Леувом с социологическим подходом Макса Вебера и Эрнста Трёльча»⁴. Именно эта синтетичность системы Ваха и делает её сложной для исследования. Жизнь Ваха до эмиграции, прошедшая в Германии, наложила на его научный подход значительный отпечаток немецкой мысли и культуры исследования. Он был глубоко вовлечён в интеллектуальную жизнь довоенной Германии, являясь участником известного круга Штефана Георге⁵, находился в одном из эпицентров этой жизни, поэтому испытал существенное философское влияние М. Шелера, М. Вебера, В. Зомбарта, Г. Зиммеля, Э. Трёльча, Ш. Георге. При этом Вах был учеником Ф. Хайлера и через него впитал в себя

1 Самарина Т. С. Религиоведческая система М. Элиаде: феноменология религии или политика мифа? // БВ. 2021. № 1 (40). С. 284–301.

2 *Wedemeyer K.* Introduction I: Two Scholars, a «School» and a Conference // *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade.* Oxford, 2010. P. XVIII.

3 *Ibid.* XXI.

4 Тейвз Э. Религиозный опыт / пер. с англ. и прим. Т. В. Малевич 29. 11. 2012 // Портал «Религиозная жизнь» <https://religious.life/2012/11/religious-experience/>

5 Подробнее о месте круга в интеллектуальной жизни Германии см.: *Маяцкий М.* Спор о Платоне: Круг Штефана Георге и немецкий университет. М., 2012.

традицию феноменологического исследования религии, поэтому труды Хайлера (в имплицитной форме) и идеи Отто (в эксплицитной) сыграли для его становления как религиоведа определяющую роль. После своего вынужденного переезда в США Вах стал жить в ином культурном контексте, что повлекло за собой формальное изменение его проекта. В Америке он, с одной стороны, пытался бороться с редукционистскими моделями изучения религии⁶, с другой — трансформировать свой проект под новую моду, скрестив науку о религии с трендом на изучение сообществ и получив своеобразную социологию религии. Его «Социология религии» на момент выхода в 1944 г. вызвала в Америке определенный интерес, что неудивительно, ведь немец по происхождению, следовательно, выразитель блестящей немецкой социологической мысли впервые написал что-то для американцев, тогда ещё не развивших собственную социологию⁷. Сейчас же, по выражению Х. Киппенберга, «никто не будет выступать за его своеобразное понимание социологии религии, отделённое от социологии и отданное религиоведению»⁸. При этом тот же Х. Киппенберг предполагает, что в наследии Ваха было два пласта: внешний, созданный из социологических и философских теорий, и внутренний — религиоведческий. Внешний скрывал внутренний, ядром же всей его системы была концепция религиозного опыта⁹. Нам представляется, что это деление вполне адекватно отражает суть системы Ваха, и далее мы продемонстрируем, как этот внутренний пласт его учения был связан с немецкой феноменологией.

Одной из главных забот Ваха, занимавших его на протяжении жизни, было создание системы религиоведения. Ещё в своей второй диссертации «Наука о религии: пролегомены к её научному теоретическому

- 6 К примеру, в «Социологии религии» он с негодованием возразил Р. Бенедикт, предлагавшей изучать религию исходя из «объективно изучаемых данных» (*Вах И. Социология религии. Часть I. «Методологические пролегомены» // Социология религии: классические подходы. Хрестоматия / под науч. ред. М. П. Гапочки, Ю. А. Кимелева. М., 1994. С. 215).*
- 7 Подробнее см.: *Hart H. [Review] Wach J. Sociology of Religion // Social Forces. May 1945. Vol. 23. No. 4. P. 476–477.*
- 8 *Kippenberg H. G. Joachim Wach Between the George Circle and Weber's Typology of Religious Communities // Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade. Oxford, 2010. P. 3.*
- 9 С таким делением согласны и другие исследователи. Подробнее см.: *Козлова И. Л. Религиоведческая концепция Иоахима Ваха в контексте современных проблем академического религиоведения: Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 2018. С. 131.*

обоснованию»¹⁰, защищённой в 1924 г., он впервые обосновал необходимость разведения истории религии и систематического религиоведения. Вах соглашался с идеей К. Тиле о том, что методы точных наук более приемлемы для создания науки о религии, чем хронологическое историческое исследование. Согласно И. Ваху, систематическое религиоведение должно нивелировать темпоральность развития религиозных явлений, обобщив их в форме системы, покоящейся на неких базовых религиоведческих категориях. В то же время вопрос о сущности религиозных явлений, необходимо возникающий при такой атемпоральной систематизации, не решается на основании эмпирических исследований, на него можно ответить только философски, но им не стоит задаваться систематическому религиоведению, ведь его задача обобщать эмпирический материал, а не абстрагироваться от него. Такие рассуждения не могут не наводить на мысль о том, что Вах просто переименовал феноменологию религии в систематическое религиоведение. Ведь фактически ещё П. Д. Шантепи де ля Соссе проводил это же размежевание, видя в проекте феноменологии религии дисциплину-медиатор, устанавливающую связь между разрозненной исторической эмпирикой и философским теоретизированием. Вах осознает это и даже замечает, что заслуга феноменологии религии как раз и состоит в том, что она указала на эти проблемы¹¹. Однако, по его мнению, она их не решила. По удачному замечанию А. П. Забияко, И. Вах «...понимал феноменологию религии как тип дескриптивнокомпаративного обобщающего знания»¹², но не как системообразующую религиоведческую дисциплину. Вах вписывал феноменологию религии в комплекс религиоведения наравне с психологией и историей религии, но основополагающую роль отдавал своему систематическому религиоведению. Эти же идеи он развил в целом ряде своих более поздних работ, в частности в «Социологии религии» и «Сравнительном религиоведении».

Проект Ваха по созданию «Социологии религии» — противоречивое начинание. С одной стороны, он руководствуется заявленными в проекте систематического религиоведения принципами религиозной систематики, и в социологическом проекте отчётливее, чем в его диссертации, видны её основы. С другой — в ней явно сделан

10 Wach J. Religionswissenschaft: Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung. Leipzig, 1924.

11 Подробнее см.: Wach J. Religionswissenschaft: Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung. S. 178.

12 Забияко А. П. Феноменология религии (статья вторая) // Религиоведение. 2011. № 1. С. 124.

акцент на общественное измерение религиозной жизни, но если вывести этот акцент за скобки, предположив, что он обусловлен модой, то мы получим почти классическую феноменологическую картину религии. В основу системы Вах полагает религиозный опыт, создающий суть религиозной жизни. Этот опыт, в свою очередь, находит теоретическое выражение в системе религиозных представлений, кристаллизирующихся в доктрину. Доктрина формирует религиозную теорию и поддерживает практику, выражением которой становится третий элемент системы — культ. До этого момента перед нами не что иное, как хайлеровская система концентрических кругов. Как известно, в своём труде «Формы проявления и сущность религии» Хайлер предложил анализировать религию через систему кругов, где внешний круг — мир чувственных проявлений, институциональный элемент религии; вписанный в него меньший — мир духовных представлений, мысленный мир, рациональный элемент; и самый маленький, центральный — мир психических переживаний, глубинное измерение чувства ценности, мистический элемент религии. В центре всей системы Хайлер полагал Бога, выделяя в Нем два аспекта — Бог сокрытый и Бог открывающийся¹³. Бог открывающийся напрямую соприкасается с миром религии, тогда как Бог сокрытый стоит вне всего, это абсолютный центр. Таким образом, Вах воспроизводит идею Хайлера, правда, без *Deus absconditus* и в значительно упрощённой форме¹⁴. Далее Вах делает стремительный переход в иную плоскость и утверждает, что «...теоретический и практический способы выражения религиозного опыта дополняются третьим аспектом, социологическим»¹⁵. Таким образом, социальное измерение религии вырывается из третьего круга Хайлера, где оно составляет единство с материальным миром религии в целом, и обособляется в уникальную сферу выражения религиозного опыта.

Сложно сказать, насколько этот шаг оправдан. С одной стороны, Вах убедительно доказывает, что религии не может быть без религиозной общины (тут он следует и Дюркгейму, и Веберу) и что община зачастую является концентратором религиозного опыта. С другой — вряд

13 *Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. Stuttgart, 1961. S. 19–21.*

14 Отметим, что «Социология религии» вышла за 16 лет до «Форм проявления и сущности религии» Хайлера, в которой эта система была завершена, но это не отменяет того факта, что Хайлер всю жизнь работал над построением цельной картины религии и что об этих идеях Вах, как ученик Хайлера, не мог не знать.

15 *Вах И. Социология религии. Часть I. «Методологические пролегомены». С. 234.*

ли общину можно оторвать от догматической и культовой практик. Точнее, если стоять на позициях Дюркгейма, это сделать очень просто, но в таком случае никакого уникального религиозного опыта как встречи со Святым нет, ведь общество обожествляет само себя, тогда и догматы, и культ — производные от общества. Вах же не идёт по этому пути, провозглашая именно личный религиозный опыт ядром всей религии, а если так, то складывается впечатление, что система Хайлера была препарирована и использована Вахом в угоду модной тенденции изучения общества и заодно с целью нахождения отправного пункта для дальнейших рассуждений о специфике религиозных сообществ, чему посвящена следующая часть его «Социологии религии».

Та же картина наблюдается и в завершающем его научный путь труде «Сравнительное религиоведение», не дописанном из-за скоропостижной кончины. В нем Вах развивает концепцию триптиха¹⁶ — трёхчастной системы религии, состоящей из теоретической, практической и социологической составляющих. Понимание социологической части религиозного комплекса у Ваха представлено очень своеобразно. Так, например, в известном эссе «Наставник и ученик» Вах выявляет структуру формирования религиозной общины, которая начинается с учителя — основателя религии, индивида, имеющего особый уникальный опыт переживания центра религии (предельной реальности). Такими для Ваха были Иисус, Будда, Мухаммед. Учитель оформляет в первичном варианте доктрину религии, но один учитель не создал бы общины, община возникает из хрупких взаимоотношений учителя и ученика. Вах говорит о «призыве»¹⁷ к ученичеству, о том, что ученик до самого ядра своей личности должен быть затронут учителем. Избирая учеников, учитель оформляет их, создавая из них новых людей, каждый из которых после обучения уже не совсем человек, он, скорее, человек-религиозный тип, ведь «...ученики остаются на полпути между личностями из плоти и крови... и тщательно стилизованными типами»¹⁸. То есть типология религиозных личностей не выводится из сопоставительного анализа, не формируется социологом, она создаётся религиозным лидером, который трансформирует изначальный опыт, сообщая его ученикам, социолог лишь извлекает из религиозного материала эти факты и обобщает их, описывая через отношения ученик-учитель буддийскую сангху, раннехристианскую церковь

16 См.: Wach J. *The Comparative Study of Religions*. New York, 1958. P. IX.

17 Wach J., Kitagawa J. M., Alles G. D. *Essays in the History of Religions*. New York, 1988. P. 4.

18 Ibid. P. 5.

или мусульманскую умму времён Мухаммеда. Сказать, что такая социология выглядит идеалистично, — значит не сказать почти ничего. Х. Киппенберг называет этот процесс «околдовыванием верующего религиозной общиной»¹⁹.

Для исследователей биографии Ваха очевидно, что такое внимание к отношению ученика и учителя Вах почерпнул из круга Штефана Георге, где воспевался культ учителя и практика ученичества. Вот как жизнь круга Георге описывает М. Маяцкий: «Каждый послушник входил в Круг по-своему, и “закон” применялся к каждому по-разному, недаром он был неписанным... Угадывание “воли Мастера” было для георгеанцев местным спортом, повседневным упражнением»²⁰. Отношения мастера и ученика Вах впитал в круге Георге и затем спроецировал на всю систему социологического исследования религии. В размышлениях о роли учителя и ученика видно, что для социологии Ваха важно не то, что общество воздействует на религию, а то, что религия создаёт общество.

Несмотря на такой скрытый идеализм и использование концепции «вечного человечества» М. Шелера, Вах был очень критично настроен в отношении философского априоризма. Стремление к установлению априорных религиозных форм методами философии он считал одной из классических ошибок в изучении религии. Как и все феноменологи религии, он настороженно относится к лишённому эмпирического наполнения философствованию, считая его хоть и уместным, но не необходимым для систематической науки о религии. И. Козлова по этому поводу пишет: Вах считал, что «...априорно полученные категории не могут в полной мере опуститься до индивидуального, конкретного предмета. К примеру, понятие (категорию) мистики можно дедуцировать из религии, но невозможно из этой полученной категории вывести дальше, например, персидскую (или какую-то другую) мистику со всеми конкретно-эмпирическими характеризующими именно её моментами и деталями. И в этом смысле указанные философами религии категории никогда не смогут в полной мере удовлетворить эмпирически работающего исследователя. Он будет всегда болезненно чувствовать непреодолимую пропасть между “необходимыми” понятиями и исторической

19 *Kippenberg H. G. Joachim Wach Between the George Circle and Weber's Typology of Religious Communities. P. 11.*

20 *Маяцкий М. Спор о Платоне: Круг Штефана Георге и немецкий университет. С. 18.*

реальностью»²¹. Так же, как у Хайлера²² или Кристенсена²³, путь религиоведа идёт от фактов, а не от отвлечённой теории. В то же время Вах понимал, что любая систематизация должна быть на чем-то основана, и это основание — внерефлексивное. В «Науке о религии» он заметил, что, систематизируя религиозные феномены, «мы подходим к предмету с “предзнанием”, предшествующим историческому узнаванию»²⁴, суть его неясна, и дело философов объяснить её. Из этого следует, что научный метод Ваха опирается на интуицию, которая, в свою очередь, сопряжена с личным религиозным опытом исследователя.

Как и все феноменологи религии, Вах выступает резко против редуccionистских схем изучения религии, для него она — особая реальность, связанная с уникальным религиозным опытом, следовательно, религиовед должен этим опытом обладать. В «Социологии религии» он описывает проблему исследования следующим образом:

«Все, кто пытается анализировать субъективную сторону религии, сталкиваются с “порочным кругом”, в котором понимание внутреннего опыта приходит только через его объективные формы выражения; но адекватная интерпретация сама по себе зависит от априорного понимания внутреннего опыта»²⁵.

Такое априорное понимание предмета возможно лишь при условии, что исследователь ощущает «родство с предметом своего изучения, а также... старается интерпретировать свой материал по возможности благожелательно»²⁶. В предисловии к сборнику «Введение в социологию религии» раннего немецкого периода он выразил эту же мысль

- 21 Козлова И. Л. Религиоведческая концепция Иаохима Ваха в контексте современных проблем академического религиоведения. С. 41.
- 22 Подробно вопрос о методологических установках религиоведа Хайлер разбирает во Введении к «Формам проявления и сущности религии» (*Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. S. 16–17), но ещё в своей докторской работе «Молитва», написанной в 1917 г., он недвусмысленно замечает, что «религиоведение должно основываться на эмпирическом исследовании религии» (*Heiler F. Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*. München, 1920. S. 24).
- 23 Кристенсен достаточно много критикует исторические и философские исследования религии, видя в последних чрезмерное теоретизирование, оторванное от реальных фактов религиозной жизни. Подробнее см.: *Kristensen W. B. The Meaning of Religion*. The Hague, 1960. P. 1–23.
- 24 *Wach J. Religionswissenschaft: Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung*. S. 187.
- 25 *Вах И. Социология религии*. С. 223.
- 26 Там же. С. 219.

в ещё более резкой форме, утверждая, что люди, невосприимчивые к заложенному в религиях изначальному призыву, люди, у которых «отсутствует религиозный орган»²⁷, неспособны её изучать. Вах был убеждён, что в самой сути человека заложено нуминозное чувство, которое активизируется при встрече с тем, что он, следуя за Тиллихом, иногда именовал «предельной реальностью». Диалогические отношения человека и предельной реальности явились фундаментом религиоведческого метода Ваха, поскольку, прежде чем изучать религию, сам исследователь должен пережить пробуждение нуминозного чувства. Здесь мы сталкиваемся с классической для феноменологии религии эмпатией. Заметим, что в религиоведении этот процесс отличался от философского метода Гуссерля. Феноменологи религии понимали эмпатию как принцип, требующий от религиоведа разделять до определенной степени представления верующего человека и относиться к религии с чувством благоговения и уважения.

Вопрос о предельной реальности напрямую подводит нас к вопросу о сущности религии и тому ответу, который давал на него Вах. Напомним, что для голландской феноменологии этот вопрос всегда выносился за скобки²⁸ и был отдан в ведение философии религии, немецкая же ноуменологическая традиция всё исследование религии строила исходя из ответа на это вопрос. В русле последней развивал свою систему и Вах. Для прояснения связи Ваха с немецкой феноменологией религии напомним известнейшее определение религиозного опыта, предложенное им, которое мы уже разбирали в предыдущей статье. Это определение в последние годы стало широко использоваться в американском религиоведении благодаря труду Л. Т. Джонсона, где категория религиозного опыта, предложенная Вахом, применяется как рабочая модель для изучения раннего христианства²⁹. Вах определяет религиозный опыт так:

27 Wach J. Einführung in die Religionssoziologie. Tübingen, 1931. S. XI.

28 В голландской традиции целью феноменологии религии было описание многообразия религиозного мира, а главным практическим методом – систематизация и классификация религиозных феноменов – атомов мира религий. На первых порах под влиянием теологических и философских установок голландская феноменология религии пыталась сформулировать представление о сущности религии, но позднее, на этапе активного развития дисциплины, в первую очередь в трудах В. Б. Кристенсена и Г. ван дер Леува, от обнаружения сущности религий решено было полностью отказаться.

29 См.: Johnson L. T. Religious Experience in Earliest Christianity: A Missing Dimension in New Testament Studies. Minneapolis (MN), 1998. P. 60–68. Через работу Джонсона это определение стало рассматриваться как нормативное, см., например: Wallace J. B. Snatched into

«Религиозный опыт — это ответ всего человека на то, что он воспринимает как предельное, ответ, характеризующийся специфической интенсивностью и выражающийся в подобающих действиях»³⁰.

В этом определении важно то, что религиозный опыт не является фантазией, исток его лежит вне человека, а встреча человека с предельной реальностью пронизывает собой всю его жизнь. Таким образом, в этом определении органично сочетаются как психосоциальный, так и трансцендентный факторы религиозной жизни, именно их единство находится в центре всей системы Ваха.

Описывая центр религии, Вах полностью полагался на концепцию нуминозного Р. Отто. Иногда он называл центр религии Святым³¹, иногда нуминозным³², иногда предельной реальностью³³, но все три термина для него являются эпитетами. Описание этой реальности он проводит строго в соответствии с моделью Отто³⁴. Религию он определял как «опыт переживания Святого»³⁵, встреча со Святым характеризуется чувствами благоговения, страха, трепета, оно одновременно очаровывает и ужасает. В своих поздних трудах Вах развивает диалогическую сторону встречи с нуминозным, отсутствующую у Отто. Он говорит, что среди первичных аспектов религии выделяется особая «точка соприкосновения»³⁶ со Святым, связующая предельную реальность с миром людей, через эту точку и разворачивается феноменальный мир религии во множестве его проявлений, соприкасаясь с ней, человек получает интенсивный религиозный опыт. Для Ваха формы религиозной жизни — это «артерии, через которые течёт кровь религиозного опыта»³⁷.

Paradise (2 Cor 12:1–10): Paul's Heavenly Journey in the Context of Early Christian Experience. Berlin, 2011. P. 31–38; The New Testament in Christian Spirituality in The Blackwell Companion to Christian Spirituality / ed. A. Holder. Oxford, 2011. P. 57.

30 Wach J. The Comparative Study of Religions. New York, 1958. P. 37.

31 Вах И. Социология религии. С. 223. В англоязычном варианте используется слово «Holy».

32 Wach J. The Comparative Study of Religions. 1958. P. 46.

33 Wach J. Types of Religious Experience: Christian and Non-Christian. Chicago, 1951. P. 45.

34 Напомним, что у Отто описание Святого даётся в начале его одноименного труда: *Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным*. СПб., 2008. С. 11–52.

35 Wach J. Sociology of Religion. Chicago: University of Chicago Press, 1944. P. 13. В русском переводе используется неудачное выражение: «религия есть опыт священного» (Вах И. Социология религии. С. 222).

36 Wach J. Types of Religious Experience: Christian and Non-Christian. 1951. P. 36.

37 Ibid. P. 47.

Если выражать этот момент философски, то получается, что в точке соприкосновения ноумен становится феноменом.

В то же время сам процесс религиозного опыта, его характеристики, его значение для жизни индивида больше напоминают не *Ahndung* Я. Фриза³⁸, воспринятый Р. Отто, а чувство, описанное У. Джеймсом³⁹. Это подтверждается текстами Ваха. Беря за основу модель Отто, он, как это будет характерно для большинства американских религиоведов, совмещает её с джеймсовской концепцией. Так, в методологическом разделе «Социологии религии» он утверждает, что «основу всех социологических исследований религии должны образовать, во-первых, феноменологические и психологические типы, существование которых стало общепризнанным благодаря

- 38 *Ahndung* Фриза — это особая способность суждения, смутное восприятие, которое формирует в человеке глубокое впечатление, поскольку в нем содержится схематизированная идея, не подвергшаяся рефлексии, ещё не развитая, но уже предощущаемая. В. К. Шохин, рассматривая это понятие в контексте философской теологии, толкует его как «диспозицию сознания» (*Шохин В. К. Философская теология: канон и вариативность*. СПб., 2018. С. 456), готовящую человека к восприятию Слова Божьего. Этот процесс вполне применим к истории религии, ведь сама религия никогда не начиналась с рационального знания и доказательств, они всегда возникали позднее, но с их приходом живая познавательная способность, породившая их, забывалась, будучи как бы вытесненной. Это и неудивительно, ведь схема, содержащаяся в идее, и должна развиваться в рациональной рефлексии. Именно поэтому для Отто «сама религия — это переживание тайны, не той тайны, которая существовала бы только для непосвященного и была бы ясна адепту, но осязаемой (*fühlbare*) тайны всего существования во времени как целой вечной реальности, прорывающейся сквозь завесу временного существования к незапертому сердцу. Вот истина, которая лежит в основе всего «мистического» изобилия и воображения» (*Otto R. Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie: zur Einleitung in die Glaubenslehre für Studenten der Theologie. Tübingen, 1909. S. 75*). Вещи, люди, события производят в нас некое впечатление, интуитивное содержание которого значительно больше того, что мы можем рационально концептуализировать и выразить словами, при этом интуитивность не подразумевает иррациональность таких впечатлений. Оттовское *Ganz Anderes* — Иное именно потому, что не может быть концептуализировано с помощью рационального познания, но при этом во впечатлении человек имеет знание этого Иного.
- 39 При беглом знакомстве с концепциями Отто и Джеймса действительно может сложиться впечатление, что они похожи. Но для Отто суть мистицизма — в *жажде спасения*, для Джеймса — в *изменении сознания*, приводящем к расширению сознания до масштабов космоса, к переустройству внутреннего мира, к чувствам благодати, гордости, возвышенности и т. п. Отто говорит о применении специфической когнитивной способности, служащей основой для последующей рефлексивной деятельности, Джеймс же говорит о трансформации всего сознания в сфере, никак не связанной с рефлексией, эти переживания принадлежат, по словам самого же Джеймса, скорее «к эмоциональной сфере, чем к интеллектуальной» (*Джеймс У. Многообразие религиозного опыта*. М., 1993. С. 297).

известному анализу Джеймса...»⁴⁰. Из этого заметим, что для И. Ваха язык Отто передаёт внутреннюю жизнь религии, говорит о её ноумене, а внешние проявления феноменального мира религии в отношении психологии религиозного опыта идеально отображает Джеймс. Вах не видит противоречия между их системами и игнорирует критику модели Джеймса, встречающуюся у его учителей, например у Ф. Хайлера.

Итак, можно подытожить анализ концепции Ваха следующим образом. Иоахим Вах — без сомнения, исследователь, глубоко укоренённый в немецкой феноменологической традиции изучения религии, поэтому он описывает центр религиозной жизни в соответствии с моделью Р. Отто, а систему религии выстраивает, адаптируя к ней идеи концентрической схемы Ф. Хайлера. Заметим, что в целом метод Ваха был ближе к программе Хайлера, чем к проекту Отто. Вместе с тем в религии Вах делает акцент на ярких личных религиозных переживаниях великих гениев, творцов религиозного мира, находящихся в точке соприкосновения со Святым и передающих интенсивный религиозный опыт своим последователям. Таким образом, религия описывается как структура с чётко выраженным центром и системой выстраивания феноменов от этого центра к периферии. Для Ваха главное — это постижение религии в её полноте, чёткое представление о сущности религии и процессе религиозного опыта, пронизывающего всю религиозную жизнь. Такой подход к опыту с упором на его эмоциональной компоненте характерен для американского религиоведения и свидетельствует о значительном влиянии на него теории Джеймса. Как видим, Вах становится любопытной фигурой, адаптирующей в американском культурном контексте идеи немецкой феноменологии. Можно утверждать, что последующее развитие феноменологии религии именно в Америке происходит не без учёта влияния Ваха.

Источники

Heiler F. Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. München: Verlag von Ernst Reinhardt, 1920.

Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. Stuttgart: Kohlhammer, 1961.

Kristensen W. B. The Meaning of Religion. The Hague: M. Nijhoff, 1960.

- Otto R. Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie: zur Einleitung in die Glaubenslehre für Studenten der Theologie. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1909.
- Wach J. Einführung in die Religionssoziologie. Tübingen: Mohr, 1931.
- Wach J. Religionswissenschaft: Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung. Leipzig: L. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1924.
- Wach J. Sociology of Religion. Chicago: University of Chicago Press, 1944.
- Wach J. The Comparative Study of Religions. New York: Columbia University Press, 1958.
- Wach J. Types of Religious Experience: Christian and Non-Christian. Chicago: University of Chicago Press, 1951.
- Wach J., Kitagawa J. M., Alles G. D. Essays in the History of Religions. New York: Macmillan, 1988.
- Вах И. Социология религии. Часть I. «Методологические пролегомены» // Социология религии: классические подходы. Хрестоматия / под науч. ред. М. П. Гапочки, Ю. А. Кимелева. М.: ИНИОН РАН, 1994. С. 212–259.
- Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1993.
- Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / пер. с нем. А. М. Руткевича. СПб.: Изд. СПбГУ, 2008.

Литература

- Забяко А. П. Феноменология религии (статья вторая) // Религиоведение. 2011. № 1. С. 114–126.
- Козлова И. Л. Религиоведческая концепция Иоахима Ваха в контексте современных проблем академического религиоведения: Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 2018.
- Маяцкий М. Спор о Платоне: Круг Штефана Георге и немецкий университет. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2012.
- Самарина Т. С. Религиоведческая система М. Элиаде: феноменология религии или политика мифа? // БВ. 2021. № 1 (40). С. 284–301.
- Тейвз Э. Религиозный опыт / пер. с англ. и примеч. Т. В. Малевич. 29. 11. 2012. [Электронный ресурс]. URL: <https://religious.life/2012/11/religious-experience/> (дата обращения: 10. 03. 2021).
- Шохин В. К. Философская теология: канон и вариативность. СПб.: Нестор-История, 2018.
- Hart H. [Review] Wach J. Sociology of Religion // Social Forces. May 1945. Vol. 23. No. 4. P. 476–477.
- Johnson L. T. Religious Experience in Earliest Christianity: A Missing Dimension in New Testament Studies. Minneapolis (MN): Fortress Press, 1998.
- Kippenberg H. G. Joachim Wach Between the George Circle and Weber's Typology of Religious Communities // Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade / ed. C. K. Wedemeyer, W. Doniger. Oxford: Oxford University Press, 2010. P. 3–20.

The New Testament in Christian Spirituality in *The Blackwell Companion to Christian Spirituality* / ed. A. Holder. Oxford: Wiley and Sons, 2011.

Wallace J. B. *Snatched into Paradise (2 Cor 12:1–10): Paul's Heavenly Journey in the Context of Early Christian Experience*. Berlin: Walter de Gruyter, 2011.

Wedemeyer K. Introduction I: Two Scholars, a «School» and a Conference // *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade* / eds. C. K. Wedemeyer, W. Doniger. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Joachim Wach and the Phenomenological Tradition in the Religious Studies

Tatiana S. Samarina

PhD in Philosophy

Senior Research Fellow at the Institute of Philosophy at the Russian Academy of Sciences
Goncharnaya Str. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation

t_s_samarina@bk.ru

For citation: Samarina, Tatiana S. "Joachim Wach and the Phenomenological Tradition in the Religious Studies". *Theological Herald*, no. 2 (41), 2021, pp. 313–328 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2021.41.2.015

Abstract. The purpose of the article is to determine the place of Joachim Wach (1898–1955) in the tradition of phenomenology of religion. For this purpose, the reconstruction of the conceptual foundations of his religious system and the philosophical analysis of his theory of religious experience are carried out, the sociological and religious elements are analyzed, the legacy of Wach is compared with the works of the classics of the German phenomenology of religion, R. Otto and F. Heiler. The article shows the proximity of this theory to the concentric model, proposed by F. Heiler, but Heiler's system was dissected and used by Wach in favor of the fashionable trend of sociological research. In his description of the center of religion J. Wach completely relied on the concept of numinous by R. Otto. Wach is convinced that there is a numinous feeling inherent in the very essence of man, which is activated when man faced with Ultimate reality, Holy or Numinous. The dialogical relations of man and Ultimate reality are the foundation of the Wach's method of religious studies. At the same time, the process of religious experience itself more closely resembles with religious experience in the terms of W. James.

Keywords: Joachim Wach, religious studies, phenomenology of religion, philosophy of religion, Mircea Eliade, Rudolf Otto, Friedrich Heiler, William James, Ultimate Reality, Sacred, Numinous.

References

Hart H. (1945) "[Review] Wach J. *Sociology of Religion*". *Social Forces*, May, vol. 23, no. 4, pp. 476–477.

- Heiler F. (1920) *Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*. München: Verlag von Ernst Reinhardt.
- Heiler F. (1961) *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Holder A. (ed.) (2011) *The New Testament in Christian Spirituality in The Blackwell Companion to Christian Spirituality*. Oxford: Wiley and Sons.
- James W. (1993) *Mnogoobrazie religioznogo opyta [The Varieties of Religious Experience]*. Moscow: Nauka (in Russian).
- Johnson L. T. (1998) *Religious Experience in Earliest Christianity: A Missing Dimension in New Testament Studies*. Minneapolis (MN): Fortress Press.
- Kippenberg H. G. (2010) "Joachim Wach Between the George Circle and Weber's Typology of Religious Communities", in C. K. Wedemeyer, W. Doniger (eds.) *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade*. Oxford: Oxford University Press, pp. 3–20.
- Kozlova I. L. (2018) *Religiovedcheskaya koncepciya Ioahima Vaha v kontekste sovremennyh problem akademicheskogo religiovedeniya [Conception of the Study of Religion of Joachim Wach in the Context of Modern Problems of Academic Religious Studies]*. Diss. PhD in Philosophy. Moscow (in Russian).
- Kristensen W. B. (1960) *The Meaning of Religion*. The Hague: M. Nijhoff.
- Mayatsky M. (2012) *Spor o Platone: Krug Shtefana George i nemeckij universitet [The Debate About Plato: Stefan George's Circle and the German Academia]*. Moscow: Higher School of Economics Publishing House (in Russian).
- Otto R. (2008) *Svyashhennoe. Ob irracional'nom v idee bozhestvennogo i ego sootnoshenii s racional'nym [The Idea of the Holy. An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational]*. St. Petersburg: Publishing House of St. Petersburg State University (in Russian).
- Samarina T. S. (2021) "Religiovedcheskaya sistema M. Eliade: fenomenologiya religii ili politika mifa?" ["The Religious Studies of Mircea Eliade: The Phenomenology of Religion or the Politics of Myth?"]. *Theological Herald*, № 1 (40), pp. 284–301 (in Russian).
- Shokhin V. K. (2018) *Filosofskaya teologiya: kanon i variativnost' [Philosophical Theology: Canon and Variability]*. St. Petersburg: Nestor-Istoriya (in Russian).
- Taves A., Malevich T. V. (ed.) (2012) *Religioznyj opyt [Religious Experience]*, available at: <https://religious.life/2012/11/religious-experience/> (date of access 10. 06. 21) (in Russian).
- Wach J. (1924) *Religionswissenschaft: Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung*. Leipzig: L. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Wach J. (1931) *Einführung in die Religionssoziologie*. Tübingen: Mohr.
- Wach J. (1944) *Sociology of Religion*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wach J. (1951) *Types of Religious Experience: Christian and Non-Christian*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wach J. (1958) *The Comparative Study of Religions*. New York: Columbia University Press.
- Wach J. (1994) "Sociologiya religii. Chast' I. 'Metodologicheskie prolegomeny'" ["Sociology of Religion. Part I. 'Methodological prolegomena'"], in *Sociologiya religii: klassicheskie*

- podhody. Hrestomatiya* [*Sociology of Religion: Classical Approaches. Reader*]. Moscow: Publishing House of the Institute for Scientific Information on Social Sciences at the Russian Academy of Sciences, pp. 212–259 (in Russian).
- Wach J., Kitagawa J. M., Alles G. D. (1988) *Essays in the History of Religions*. New York: Macmillan.
- Wallace J. B. (2011) *Snatched into Paradise (2 Cor 12:1–10): Paul's Heavenly Journey in the Context of Early Christian Experience*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Wedemeyer K. (2010) "Introduction I: Two Scholars, a 'School' and a Conference", in C. K. Wedemeyer, W. Doniger (eds.) *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade*. Oxford: Oxford University Press.
- Zabiyako A. P. (2011) "Fenomenologiya religii (stat'ya vtoraya)" ["The Phenomenology of Religion (Second Article)"]. *Religiovedenie*, no. 1, pp. 114–126 (in Russian).

ПРОБЛЕМАТИКА КИТАЙСКОЙ СЕКТЫ ФАЛУНЬГУН В РОССИЙСКОМ РЕЛИГИОВЕДЕНИИ

Сергей Романович Загорулько

аспирант кафедры церковно-практических дисциплин
Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
z9104520742@gmail.com

Для цитирования: Загорулько С. Р. Проблематика китайской секты Фалуньгун в российском религиоведении // Богословский вестник. 2021. № 2 (41). С. 329–347. DOI: 10.31802/GV.2021.41.2.016

Аннотация

УДК 298,9

В данной статье представлен аналитический обзор русскоязычной религиоведческой литературы в области исследования Фалуньгун. Актуальность темы диссонирует с довольно ограниченным в отечественном китаеведении и религиоведении количеством публикаций и числом исследователей. Причина этого коренится в незавершённости религиозно-философской системы Фалуньгун, обуславливается труднодоступностью источников и проблемой их перевода на русский язык, что порождает методологические проблемы при её анализе. Одной из недостаточно разработанных тем в большинстве исследований является изучение предпосылок возникновения и причин распространения Фалуньгун, которые в большинстве случаев сводятся к социально-политическим условиям жизни в Китае и меньше внимание уделяется духовным. Критические исследования религиозно-философских представлений отличаются друг от друга глубиной проработки космологии, антропологии, эсхатологии, сотериологии, однако во всех случаях небольшое внимание уделено вопросам сравнительного религиоведения. Практически во всех публикациях поднимается вопрос об экстремистской направленности Фалуньгун, однако некоторые выводы амбивалентны. Увеличение интереса к практике Фалуньгун стимулируется общим увеличением интереса к эзотерическим системам. Аттрактивность данного учения основывается на эмоциональной привлекательности для адептов, а также решение практических задач: оздоровление, обретение душевного равновесия, спокойствия, обретение паранормальных способностей.

Ключевые слова: Фалуьгун, Ли Хунчжи, новые религиозные движения, цигун, сравнительное религиоведение, экстремизм, буддизм, даосизм, конфуцианство, синкретизм.

Введение

С падением «железного занавеса», страны бывшего СССР становятся объектом экономической и культурной экспансии Запада и Востока. На территорию Российской Федерации проникают культурные бренды, популярная религиозно-философская литература, культовые предметы, медитативная музыка, знания китайской медицины и оздоровительных психофизических практик цигун. Как отмечает Р. М. Зиганьшин, на постсоветском пространстве образовалась целая прослойка людей, которая включила в свои духовные ценности идеи восточной традиции¹.

Одной из оздоровительных практик цигун, проникшей в те годы на территорию Российской Федерации и нашедшей здесь своих последователей, стало движение Фалуньгун. Однако о Фалуньгун не говорят по радио и на телевидении, не пишут в газетах. Информацию о данной духовной практике можно найти преимущественно на официальных или дочерних сайтах движения. Несмотря на то, что данная практика цигун пока ещё не получила широкого распространения на территории РФ, в последние десятилетия ведётся активная популяризация среди населения психофизических практик, особенно движения Фалуньгун. Как следствие, стремительное увеличение количества последователей этого движения заставляет обратить пристальное внимание на данный феномен.

К 2000 г. число адептов зародившего в 1992 г. Фалунь Дафа (оно же Фалуньгун) в Китае и за его пределами составило около ста миллионов². Духовная практика нашла своих последователей и в России. В 1998 г. первые центры возникли в Москве и Санкт-Петербурге. Здесь организуют конференции, проводят выставки, раздают тематическую литературу.

Поскольку движение не ведёт статистику своих последователей, говорить о количестве практикующих в пределах Российской Федерации сложно. Но, исходя из новостного контента сайтов движения Фалунь Дафа, можно сделать заключение о возросшей активности и успехе пропаганды духовной практики среди всех слоёв общества. Это не вызывает удивление, поскольку тяга к эзотерике у русскоязычного населения стала естественным следствием либерализации жизни в период развала СССР.

- 1 Зиганьшин Р. М. Духовно-религиозные основы боевых искусств традиционного Китая. М., 2006.
- 2 Карнацевич В. Л. 50 знаменитых сект. Харьков, 2004. С. 310.

В своей статье «Причины возникновения феномена русского неоязычества» А. А. Бесков считает, что одним из факторов возникновения русского неоязычества и стремления к мистицизму является «неудовлетворённость христианским мировоззрением или конкретно имиджем РПЦ», а также «деградацией массового исторического сознания»³. С другой стороны, национальная идентичность имеет глубокие корни христианства-православия, что представляет собой повышенный интерес в религиозно-культурной среде.

Между тем движение Фалуньгун слабо разработано в отечественном китаеведении и религиоведении, к тому же узким числом исследователей. В частности, проблематика Фалуньгун затронута в работах Ю. М. Галеновича, И. В. Гусева, Л. А. Кравчук, С. З. Ахмадулиной, Н. В. Кухаренко, С. В. Кухаренко, А. В. Виноградова, Е. И. Пелюх, А. Дворкина, свящ. П. Иванова, Е. Г. Балагушкина.

Однако не все авторы рассматривают полный спектр или иных аспектов проблематики движения Фалуньгун, что отчасти связано с малодоступной исторической базой, отсутствием социологических исследований в России и другими объективными факторами.

1. Методологические проблемы изучения

Исследование Фалуньгун затруднено тем, что оно состоит из отдельных вероучительных блоков, позаимствованных из различных религиозных систем. Свящ. П. Иванов в статье «Новая китайская секта Фалуньгун» пишет, что взгляды основателя секты представляют собою «маловразумительный эклектический декок из сведений, почерпнутых из разных религиозных систем»⁴.

Кроме того, для русскоязычных исследователей существует проблема первоисточников, вернее, их переводов. Касаясь перевода книги Ли Хунчжи «Чжуань фалунь» («Вращая колесо Закона»), Л. А. Кравчук отмечает, что этот перевод на русский имеется в двух версиях: одна из них «Фалуньгун» (исправленное издание) и другая — «Фалунь Дафа». Переводчик старался буквально переводить текст, однако текст получился сложным (непонятным), скорее всего из-за проблем с переводом

3 Бесков А. А. Причины возникновения феномена русского неоязычества // Известия Иркутского государственного университета. Политология. Религиоведение. Иркутск, 2017. Т. 21. С. 169.

4 Иванов П., свящ. Новая китайская секта «Фалуньгун» // Китайский благовестник. 2000. № 1. С. 85.

терминов с китайского на русский⁵. Стоит отметить, что подобными проблемами сталкивались исследователи не только Фалунь Дафа, но и других религиозных доктрин, в частности, манихейства⁶.

С другой стороны, изучение доктрины Фалуньгун является затруднительным по причине того, что лекции и книга Ли записаны и написаны в стиле разговорной речи. Языковой примитивизм, по мнению Л. А. Кравчук, преследует цель сделать учение понятным для неграмотных приверженцев Фалуньгун. Она полагает, что такая нарочитая простота изложения материала присутствовала у таких политических деятелей как Мао Цзэдун и Дэн Сяопин⁷.

2. Предпосылки возникновения

Одной из важных тем изучения сект является выявление предпосылок их появления. В большинстве публикаций, посвящённых Фалуньгун, этому вопросу не уделяется должное внимание. Лишь небольшая часть учёных задаётся вопросом о том, что предшествовало возникновению Фалуньгун.

Чаще всего предпосылкой религиозного возрождения в Китае во второй половине XX – начале XXI вв. считают политические и идеологические обстоятельства времени, которые привели к образованию духовного вакуума, породившего идейные поиски людей⁸, в том числе и те, удовлетворить которые в состоянии могла только религия⁹. А изменившиеся политические обстоятельства, такие, как либерализация страны и изменение идеологического курса, создали возможности для осуществления религиозных запросов.

Наряду с политическими и идеологическими предпосылками появления Фалуньгун С. В. Кухаренко рассматривает китайской религиозный синкретизм, важным свойством которого является способность адаптироваться к новым условиям. Однако определяющим фактором, оказавшим влияние на формирование среды, в которой появился

5 Кравчук Л. А. Секта Фалуньгун: традиции и новации в вероучении и практике. СПб., 2004. С. 4.

6 Смагина Е. Б. Манихейство: по ранним источникам. М., 2011. С. 124.

7 Кравчук Л. А. Секта Фалуньгун: традиции и новации в вероучении и практике. С. 5.

8 Пелюх Е. И. Развитие нового религиозного движения «Фалуньгун» в России (философско-религиоведческий анализ). Благовещенск, 2009. С. 21.

9 Рабогошвили А. А. Новые религиозные движения в современном Китае. Улан-Удэ, 2003. С. 18.

Фалуньгун, является китайское сектантство времён императорского Китая, глубоко укоренённое в его культуре. Эта историческая связь является «природной» и естественной как для сект периода 1970–1990-х годов, так и для движения Фалуньгун в начале 90-х¹⁰.

3. Причины возникновения и распространения

Причинам возникновения движения Фалуньгун уделяется больше внимания, чем предпосылкам. Анализ причин носит обобщающий характер, но, с другой стороны, эти причины являются типичными для большинства ситуаций, где наблюдается всплеск религиозной активности.

Основной причиной возникновения Фалуньгун Л. А. Кравчук считает рыночные экономические реформы и курс внешнеэкономической открытости, приведшие Китай к ряду отрицательных социальных последствий¹¹:

«на обочину жизни выброшены пенсионеры, малоимущие, безработные, которым трудно, а подчас и невозможно пользоваться услугами здравоохранения»¹².

Усиление «регионализма» в экономических реформах способствовали большому разрыву качества жизни среди населения.

К социальным и экономическим причинам Фалуньгун Ю. М. Галенович относит безработицу, слабо развитую экономику, которые наряду с неприятием и недоверием к коммунистической партии, требовали каких-то изменений. Ли Хунчжи, по его мнению, сумел увидеть, что «очень многие китайцы тяготились своим существованием, трудностями реальной жизни в современном Китае и стремились уйти от суетности жизни в мир грёз, как бы перейти в блаженное состояние нирваны»¹³.

По Ю. М. Галеновичу, Ли Хунчжи учил тому, что нравственная чистота учения позволит справиться не только с материальными невзгодами, поможет победить зло и исправит карму, но и обеспечит «переход в “Тянь Го”, что означает буквально “Небесное Государство”, т. е. своеобразное “небесное царство”»¹⁴.

10 Кравчук Л. А. Секта Фалуньгун: традиции и новации в вероучении и практике. С. 76.

11 Там же. С. 73.

12 Там же. С. 74.

13 Галенович Ю. М. Прав ли Дэн Сяопин, или китайские инакомыслящие на пороге XXI в. М., 2004. С. 370.

14 Там же. С. 372

Эту точку зрения разделяет коллектив авторов «Истории Китая», который в «подавленном традиционном сознании» видит почву для появления Фалуньгун¹⁵. Важным для привлекательности движения было то, что Фалуньгун на первое место ставил практические мотивы: оздоровление организма и укрепление материального положения своих сторонников, а уже потом, как бы на втором плане, упоминается мотив морально-нравственного спасения, которым руководствовались последователи Фалуньгун. Но в действительности, как представляется, именно он и является определяющим.

Экономические преобразования на основе рыночной экономики привели к социальному расслоению и одновременно, по мнению А. А. Рабогошвили, к разрыву «между материальным развитием общества и его духовным состоянием»¹⁶. Испытывая разочарование от последствий финансово-экономических реформ, общество искало выход в идейно-религиозной сфере¹⁷. На фоне таких поисков А. А. Рабогошвили выделяет ещё один немаловажный фактор в проблематике — характеристику состава адептов движения в сфере образования, а именно: низкий образовательный уровень и неграмотность сельского населения страны, отсталость китайской деревни и отсутствие информационных потоков, на чём, безусловно, спекулируют потенциальные лидеры религиозных движений¹⁸.

По мнению И. В. Гусева, причины возникновения и распространения Фалуньгун в Китае связаны с состоянием китайского общества, а её появление соответствует духу времени¹⁹. Разделяя мнение о роли экономических и социальных причин (расслоение социальных слоёв общества, безработица, диспропорциональное развитие регионов, повсеместная коррупция), а также отмечая девальвацию официальных идеологических ценностей, которые привели к разочарованию населения в жизни и появлению Фалуньгун²⁰, И. В. Гусев выявил четыре фактора популярности движения. Первый — это потребность в новой религиозной идеологии и иной патерналистской организации как средство защищённости ввиду дискредитации компартии. Второй — присут-

15 История Китая с древнейших времён до начала XXI в.: В 10 т.: Т. IX: Реформы и модернизация (1976–2009) / отв. ред. А. В. Виноградов. М., 2016. С. 529.

16 Рабогошвили А. А. Новые религиозные движения в современном Китае. С. 19.

17 Там же. С. 18.

18 Там же. С. 19.

19 Гусев И. В. Воздействие современных форм религиозного синкретизма на духовную жизнь КНР: На примере секты «Фалуньгун». М., 2004. С. 139.

20 Там же. С. 139.

ствующий гипнотизм в учении и харизматичность лидера, возможность стать «Буддой путём совершенствования в исполнении набора упражнений на манер дыхательной гимнастики; Третий — такие практические мотивы в учении как возможность лечения болезней практикой ввиду отсутствия средств на медицину; Четвёртый — на фоне общего морального упадка Ли предлагал высокоморальные идеи: «Лидер учения призывал к честной беспорочной жизни, к борьбе в самом себе со всем низменным, суетным, в том числе и с тем злом, которое преследует человека в настоящем, будучи наследством прошлых жизней человека»²¹.

Почти те же предпосылки выделяет Е. И. Пелюх, ссылаясь на американского учёного Д. Оунби. К причинам популярности Фалуньгун он относит: высокую мораль, «научность» движения, возможность развития сверхъестественных способностей практикующих, а также китайский характер практики движения²².

Учение Фалуньгун, по мнению Е. И. Пелюх, было не только понятно, но и близко по духу большинству китайцев, поскольку заимствовало элементы буддизма, даосизма и конфуцианства: «люди понимали, о чём говорит Ли Хунчжи, потому что в ином идейном оформлении они уже сталкивались с подобными воззрениями в других религиозных системах Китая»²³. Ли Хунчжи уловил религиозные потребности современных китайцев, а также дал надежду на лучшую жизнь при минимальных на неё затратах²⁴. «Ли пообещал народу спасение от любого зла, проповедовал скорый конец этого мира и приход нового, где истинные практикующие будут жить вечной и счастливой жизнью. Для многих главным стимулом приобщения к “Фалуньгун” была возможность излечения от болезней без лекарств и современных достижений медицины, которые для обыкновенного китайца не всегда оказывались доступными»²⁵.

При перечислении внешних причин появления Фалуньгун на первом плане стоят политические, экономические, социальные и на втором плане — религиозные, впрочем, они всегда подтягиваются к первым, но представлены в контексте религиоведческого понимания религии как компенсаторной функции несбывшихся надежд в земной жизни. В то же время с богословской точки зрения дело обстоит как раз наоборот.

21 Гусев И. В. Воздействие современных форм религиозного синкретизма на духовную жизнь КНР: На примере секты «Фалуньгун». С. 142.

22 Пелюх Е. И. Развитие нового религиозного движения «Фалуньгун» в России. Благовещенск, 2009. С. 22.

23 Там же. С. 24.

24 Там же. С. 21.

25 Там же.

4. Доктринальные вопросы и проблемы

Исследования, посвящённые доктринальным вопросам, довольно сильно разнятся между собой степенью разработанности темы. В статьях, как правило, освещены основные положения вероучения без глубокого их анализа.

Так, С. З. Ахмадулина излагает фрагменты доктрин, которые характеризуют, по её мнению, движение Фалуньгун как религиозное движение, и акцентирует внимание на деструктивных последствиях этого движения, в частности, формирует предубеждённость и даже негативное отношение к науке:

«Наука не позволяет людям уважать мораль, совершать добро, она делает людей рабом своих страстей — эта наука есть ересь. Наука привела к разложению общественной морали человечества, современная наука подготовила новое поколение людей, которые, не считаясь ни с чем, убивают людей, совершают поджоги; инопланетяне уже создали средства контроля над людьми, только Фалуньгун способен быть вне их контроля»²⁶.

Кроме того, практика Фалуньгун ведёт к строгому социальному размежеванию на два лагеря сторонников Фалуньгун и противников, разрыву семейных и социальных связей, к отказу от принятия самостоятельных решений, а также «пропагандируется насилие, одобряются давние жестокие обычаи: “Не хватает нравов, тогда бей его батогами, если серьёзнее, то отруби ему голову. Этот человек уже не человек, тогда отруби ему голову. Не нужен такой, который унижает достоинство человека”»²⁷.

Обзорный характер носит статья о Фалуньгун в 10-томном издании «Истории Китая», в которой объясняются основные концепции этого учения, испытывающего на себе влияние «оригинального буддийского учения, даосских космологии и методов психосоматического совершенствования, а также христианских эсхатологических идей». Эклектическое соединение «буддийского закона (фа) с коренными вселенскими свойствами в даосской трактовке “истины, добротой, терпением” (чжэнь, шань, жэнь)» обещает «восполнить дефицит традиционной нравственности в жизни» китайцев, «которые после десятилетий

26 Ахмадулина С. З. Возникновение и история развития китайского религиозного движения Фалуньгун в России (на материалах республики Бурятия) // Вестник Бурятского государственного университета. 2015. № 7. С. 211.

27 Там же.

идеологических кампаний столкнулись в условиях реформ с доминированием ценностей потребительского общества»²⁸.

Более конкретно влияние идей Фалуньгун в религиозной жизни раскрывает И. В. Гусев. Цель и смысл жизни, согласно этому учению, состоит в накоплении «гун» – энергии совершенствования, которую получают «из рук учителя». Условием её получения является совершенствование «синьсин» — мыслящего начала в человеке, которое включает в себя «дэ» — материализованную нравственность. По своей природе «дэ» является «белой материей», а карма — «чёрной». Задача последователя Фалуньгун состоит в умалении кармы и наращивании «дэ», а конечной целью самосовершенствования является достижение высшей иерархии²⁹.

Одним из первых системный анализ доктрины Фалуньгун принял Е. Г. Балагушкин. Он считает, что это учение несёт в себе гностические, эзотерические и религиозные составляющие, а его практика транслирует в умы людей смысл даосских чайний, а именно: продление земного существования человека, замедление процессов старения. Другую сторону практических занятий занимает перспектива будущего, как достижение высшего совершенствования после физической смерти, жизнь в рядах небожителей³⁰. Однако преобразование человека и мира в целом представляют собой утопию, которая, по мысли Е. Г. Балагушкина, несёт в себе асоциальные и антиобщественные установки³¹. Деятельность оказывает влияние на адептов до такой степени, что у них образуется особый тип отношения к социуму.

Е. Г. Балагушкин выделяет четыре важных проблемы, порождённые практикой Фалуньгун:

- 1) Пассивно-созерцательное отношение к миру, которое выражается в отстранённости от каких-либо интересов в повседневной жизни.
- 2) Отстранённость от «обычных людей» ввиду своего сакрального превосходства.

28 История Китая с древнейших времён до начала XXI в.: В 10 т. / гл. ред. акад. РАН С. Л. Тихвинский; Ин-т Дальнего Востока РАН. М., 2013. Т. IX: Реформы и модернизация (1976–2009) / отв. ред. А. В. Виноградов. 2016. С. 529.

29 Гусев И. В. Воздействие современных форм религиозного синкретизма на духовную жизнь КНР: На примере секты «Фалуньгун». С. 148.

30 Балагушкин Е. Г. Нетрадиционные религии в современной России: морфологический анализ. Ч. 2. М., 2002. С. 54.

31 Там же. С. 60.

- 3) Демифологизация расовых различий, суть которой состоит в одинаковой возможности достижения высших духовных уровней вне зависимости от цвета кожи.
- 4) Отказ от медицинских услуг ввиду дискредитации медицины.

В отличие от исследования Е. Г. Балагушкина, в котором больше внимания уделено теоретическим аспектам изучения и описания Фалуньгун, С. В. Кухаренко рассматривает наиболее значимые аспекты доктрины Фалуньгун, подчёркивая синкретическую природу Фалуньгун, включающую в себя идеи из буддизма, даосизма, цигун и христианства. Из буддизма позаимствовано колесо «дхармы, тело закона (дхармы), карма; [из] христианства — упоминание о дьяволе, который может помешать практикующему, необходимость пройти мучение в мирском обществе; [из] оздоровительной системы цигун (упражнения) и даосизма — Фалунь располагает в нижней части живота, поднятие энергии по энергетическому стволу»³². Исходя из учения Ли Хунчжи, причина человеческих страданий и человеческих болезней кроется «в содеянном..., [а] рождение и старость имеют причинно-следственные связи, за содеянное нужно расплачиваться, все свои долги нужно вернуть»³³. Единственный способ разорвать эту связь — Фалуньгун, который одновременно способствует единению человека с космосом.

Практика Фалуньгун состоит из пяти упражнений и её целью является накопление гун (светлой энергии). В «результате духовной практики чжу-иши главное сознание человека объединится с плотью воедино, достигнув тем самым полного совершенства в целом. Совершенствование жизни означает изменение состава молекул человеческого тела, замену состава молекул высокоэнергичным веществом, при этом образуется тело из веществ другого пространства. И тогда у этого человека будет вечная молодость»³⁴.

Детальное изучение космологии, антропологии и антропологии, гносеологии, духовно-нравственного совершенства, сотериологии и эсхатологии предприняла Е. И. Пелюх³⁵. Он подробно описывает практику с изложением последовательности действий пяти комплексов

32 Кухаренко С. В. Китайские этнорелигиозные сообщества в Западной Европе. Благовещенск, 2006. С. 120.

33 Кухаренко Н. В. Китайские этнорелигиозные сообщества в США. М., 2005. С. 125.

34 Кухаренко С. В. Китайские этнорелигиозные сообщества в Западной Европе. С. 119.

35 Пелюх Е. И. Развитие нового религиозного движения «Фалуньгун» в России. С. 47.

гунфа в контексте космологии³⁶. Цель человека — посредством практики Фалунь вернуться к своим первоисточкам и истине. Е. И. Пелюх также рассматривает один из принципиальных вопросов любой религии о природе добра, но не задаётся вопросом о происхождение греха и зла.

Е. И. Пелюх обращает внимание на употреблении категории «Бог» в учении Ли Хунчжи. В буддизме нет понятия ни личного, ни безличного Бога, «однако Ли Хунчжи его упоминает как сущность, которая может принимать важные решения»³⁷. Говоря об отличиях цигун и Фалуньгун, Е. И. Пелюх отмечает, что они отличаются на уровне практики: если цигун культивирует в организме жизненную энергию ци, то Фалуньгун на первое место ставит нравственное воспитание личности.

Наиболее детально исследовано учение и практика Фалуньгун в диссертации Л. А. Кравчук «Секта Фалуньгун: традиции и новации в вероучении и практике». Она замечает, что вероучение Фалуньгун имеет немало общего с вероучениями средневековых китайских сект, но свобода, с которой лидер Фалуньгун обращается с различными религиозными учениями не всегда позволяет определить источник заимствования им той или иной идеи³⁸. Тем не менее, в Фалуньгун можно выявить заимствования из даосизма, буддизма, конфуцианства и других элементов учения, а значит, данное движение не является универсально новым³⁹.

Л. А. Кравчук исследует характер и принципы организационной деятельности движения, космологию, антропологию, антропологию, эсхатологию, сотериологию и в этом контексте рассматривает роль основателя Фалуньгун. Космос, многоярусный по структуре, представляет собою огромный мир, населённый духовными существами. А человечество на земле — это один из этих миров. По мнению Л. А. Кравчук, Ли Хунчжи выступает посредником между великими просветлёнными космоса и обычными людьми, подчёркивая тем самым значение своей личности и важность всего учения Фалуньгун⁴⁰.

Важным вкладом Л. А. Кравчук в изучение Фалуньгун является раскрытие его антропологии. Человек обладает такими «качествами» как основное сознание (чжуиши), дополнительное сознание (фуиши), главная душа (чжююаньпэнь) и дополнительная душа (фу юаньпэнь). В нижней

36 Пелюх Е. И. Развитие нового религиозного движения «Фалуньгун» в России. С. 43.

37 Там же. С. 38.

38 Кравчук Л. А. Секта Фалуньгун: традиции и новации в вероучении и практике. С. 49.

39 Там же. С. 52.

40 Там же. С. 29.

части живота каждого последователя учения Фалуньдафа помещается бессмертный младенец (юаньин) или то, что в буддизме называется *телом будды* (фошэнь)⁴¹. На высоком уровне совершенствования у адептов активизируется небесный глаз (тяньму), благодаря которому перед человеком открывается мир других пространств вселенной. Другие паранормальные способности даются в виде «предвидения», «дальновидения», способности понимать судьбу, знать прошлое и будущее людей⁴². Как и многие исследователи, Л. А. Кравчук акцентирует внимание на цели учения и духовного совершенствования Фалуньгун — вернуться к истокам человеческого бытия, «вернуться к истине (фаньбэньгуйчжэнь), достичь спасения (ду) и состояния максимального подобия Космосу»⁴³.

Что касается практики Фалуньгун, то Л. А. Кравчук подробно объясняет комплекс пяти методов, каждый из которых включает до десяти упражнений⁴⁴. Упражнения совершаются под музыку, которая вместе с рифмованными строками якобы имеет бесспорное воздействие на психику человека⁴⁵.

5. Экстремизм

Много внимания в разноуровневых исследованиях уделяется экстремистской направленности Фалуньгун. Так, на сайте китайского консульства в Санкт-Петербурге говорится, что Фалуньгун подрывает религиозные порядки и свободу вероисповедания под прикрытием «миссионерства». Движение носит антиобщественный характер, а сама дыхательная гимнастика цигун наносит вред духовному и физическому здоровью граждан⁴⁶. В этом движении видят попытку подрыва власти КПК, поскольку оно отрывает человека от официальной идеологии и переводит в мир других ценностей и стандартов.

Даже в США, при очевидной политической поддержке, отношение к данной практике неоднозначно. Либералов раздражает мистическое

41 Кравчук Л. А. Секта Фалуньгун: традиции и новации в вероучении и практике. С. 33.

42 Там же. С. 34.

43 Там же. С. 35.

44 Там же. С. 65.

45 Там же. С. 66.

46 Об истинной сути еретического учения фалуньгун. URL: <http://saint-petersburg.china-consulate.org/rus/zt/zfbps/>

учение Фалуньгун и консервативная этика в отношении сексуальных меньшинств, а консерваторов — «лжерелигиозность» учения⁴⁷.

В контексте экстремизма Фалуньгун Е. И. Пелюх пытается перевести этот вопрос в правовую плоскость. Для обвинений в экстремизме необходимо иметь доказательную базу, которая предполагает религиозноведческое исследование. Однако в настоящее время в гуманитарной науке отсутствуют работы, посвящённые системному анализу религиозной организации по признаку экстремистской направленности⁴⁸.

Если А. А. Рабогошвили видит в Фалуньгун признаки религиозного фундаментализма и экстремизма⁴⁹ и считает, что его можно назвать религиозным движением экстремистского типа, то В. В. Кулыгин и И. В. Иванишко видят в Фалуньгун определённо деструктивный характер⁵⁰. По их утверждениям, занятия практикой приводят к психическим заболеваниям и гибели людей: «Многие родственники сектантов пали невинными жертвами «Фалуньгун», поскольку пытались спасти жизни своим близким, но оказывались в их глазах «нечистью» и «оборотнями»⁵¹. По данным агентства «Синьхуа» (на 30 июля 1999) количество психических заболеваний с летальным исходом составило 743 человека. К концу года эта цифра увеличилась до 1400⁵². Ссылаясь на китайских экспертов, исследователи замечают, что практика Фалуньгун несла разрушительный эффект для практикующих. Психопатическая реакция адептов выражалась в характеризующимся диссоциативными, параноидальными симптомами⁵³.

А. Л. Дворкин считает, что сам текст учения Фалуньгун, представленный из лекций Ли Хунчжи, несёт себе прямую опасность. По его мнению, в тексте и словах учителя Ли присутствует техника «промывания

47 *Гордон А. В.* Фалуньгун — религиозный культ, культурно-просветительское общество, социальное движение или политическая организация // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 9: Востоковедение и африканистика. Реферативный журнал. 2003. С. 165.

48 *Пелюх Е. И.* Религиозный экстремизм в современной России: теоретические аспекты // Проблемы правоохранительной деятельности. Белгород, 2012. С. 53.

49 *Рабогошвили А. А.* Новые религиозные движения в современном Китае. С. 4.

50 *Кулыгин В. В., Иванишко И. В.* Противодействие деструктивным культам в Дальневосточном регионе // Власть и управление на Востоке России. Хабаровск, 2008. № 2 (43). С. 140.

51 Там же. С. 140.

52 Там же. С. 140.

53 Там же. С. 141.

мозгов»: «Частые повторы — один из самых ходовых приёмов суггестии»⁵⁴. Врач-психиатр В. К. Спиридонов замечает, что у практикующих Фалуньгун формируется иррациональное отношение к себе, социальная дезадаптация, развиваются «реактивные психозы», психогенные расстройства, поскольку данные психофизиологические упражнения ведут к перегрузке деятельности мозга, и, как следствие, к психозу, невротизации и депрессивным состояниям⁵⁵.

В 2008 г. в Красноярском крае Первомайским судом трактат о духовной практике Фалуньгун и некоторые информационные бюллетени были включены в Федеральный список экстремистских материалов⁵⁶.

Выводы

К сожалению, современные исследования не позволяют в полной мере приблизить нас к пониманию особенностей доктрин и практики учения Фалуньгун. Наименее разработанной темой является вопрос предпосылок и причин возникновения и распространения Фалуньгун. В различной степени освещена проблематика вероучения и практики, а также тема экстремизма и деструктивного влияния на человека и общество. Основная проблема в изучении Фалуньгун видится в отсутствии системного характера его учения и практики, а также в отсутствии разработанного понятийного аппарата, позволяющего адекватно передать специфику Фалуньгун. Всё это в комплексе показывает, что изучение Фалуньгун остается одной из актуальных задач сектоведения и религиоведения.

Источники

Ли Хунчжи. Фалуньгун. М.: Вариант, 2002.

Ли Хунчжи. ЧжуаньФалунь. М.: Камерон, 2006.

54 Дворкин А. Л. Деструктивная секта «Фалуньгун» — искусство политического манипулирования. URL: <https://iriney.ru/psevdobuddijskie/falungun/destruktivnaya-sekta-falungun-%E2%80%94-iskusstvo-politicheskogo-manipulirovaniya.html>

55 Спиридонов В. К. Психолого-психиатрический анализ вероучения «Фалуньгун». URL: <https://iriney.ru/psevdobuddijskie/falungun/analiz-veroucheniya-«falungun».html>

56 Эпштейн А. Д. Борьба с экстремизмом и проблемы обеспечения свободы совести и вероисповедания в многоконфессиональной России // Вестник МГГУ им. М. А. Шолохова. 2012. № 1. С. 105.

Литература

- Ахмадулина С. З.* История развития нетрадиционных религиозных объединений в Бурятии в 1990-е – начале 2000-х гг.: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02. ГОУ ВПО «Бурятский государственный университет». Улан-Удэ, 2010.
- Ахмадулина С. З.* Возникновение и история развития китайского религиозного движения Фалуныгун в России (на материалах республики Бурятия) // Вестник Бурятского государственного университета. 2015. № 7. С. 208–212.
- Балагушкин Е. Г.* Нетрадиционные религии в современной России: морфологический анализ. Ч. 2. М.: Институт философии РАН, 2002.
- Бесков А. А.* Причины возникновения феномена русского неоязычества // Известия Иркутского государственного университета. Политология. Религиоведение. 2017. Т. 21. С. 169–179.
- Галенович Ю. М.* Прав ли Дэн Сяопин, или китайские инакомыслящие на пороге XXI в. М.: РГБ, 2004.
- Гусев И. В.* Воздействие современных форм религиозного синкретизма на духовную жизнь КНР: на примере секты «Фалуныгун»: дис. ... канд. социологических наук. М., 2004.
- Гордон А. В.* Фалуныгун — религиозный культ, культурно-просветительское общество, социальное движение или политическая организация // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 9: Востоковедение и африканистика. Реферативный журнал. 2003. № 3. С. 148–165.
- Дворкин А. Л.* Деструктивная секта «Фалуныгун» — искусство политического манипулирования. (Доклад на секции «Правовое государство и тоталитарные секты» в рамках направления «Церковь и общество» XVI Международных Рождественских образовательных чтений 30 января 2008 г.). [Электронный ресурс]. URL: <https://iriney.ru/psevdobuddijskie/falungun/destruktivnaya-sekta-falungun—iskusstvo-politicheskogo-manipulirovaniya.html> (дата обращения: 19. 06. 21).
- Зиганьшин Р. М.* Духовно-религиозные основы боевых искусств традиционного Китая: дис. ... канд. фил. наук: 09.00.13. Российская Академия Государственной службы при Президенте Российской Федерации. М., 2006.
- История Китая с древнейших времён до начала XXI в.: В 10 т. / гл. ред. акад. РАН С. Л. Тихвинский. Ин-т Дальнего Востока РАН. М.: Наука, 2013. Т. IX: Реформы и модернизация (1976–2009) / отв. ред. А. В. Виноградов. 2016.
- Карнацевич В. Л.* «50 знаменитых сект». Харьков: Фолио, 2004.
- Кравчук Л. А.* Секта Фалуныгун: традиции и новации в вероучении и практике. Дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2004.
- Кухаренко Н. В.* Китайские этнорелигиозные сообщества в США. Дис. ... канд. филос. наук. М.: РГБ, 2005.
- Кухаренко С. В.* Китайские этнорелигиозные сообщества в Западной Европе. Дис. ... канд. филос. наук. Благовещенск, 2006.
- Кулыгин В. В., Иванишко И. В.* Противодействие деструктивным культам в Дальневосточном регионе // Власть и управление на Востоке России. Хабаровск, 2008. № 2 (43). С. 139–146.

- Об истинной сути еретического учения Фалуньгун. [Электронный ресурс]. Генеральное Консульство Китайской Народной республики в Санкт-Петербурге. Официальный сайт. URL: <http://saint-petersburg.china-consulate.org/rus/zt/zfbps/> (дата обращения: 02.02.2020).
- Пелюх Е. И. Развитие нового религиозного движения «Фалуньгун» в России (философско-религиоведческий анализ): Дис. ... канд. филос. наук. Благовещенск, 2009.
- Пелюх Е. И. Религиозный экстремизм в современной России: теоретические аспекты // Проблемы правоохранительной деятельности. Белгород, 2012. С. 50–53.
- Рабогошвили А. А. Новые религиозные движения в современном Китае. Автореферат дисс. ...канд. ист. наук. Улан-Удэ, 2003.
- Смагина Е. Б. Манихейство: по ранним источникам. М.: Восточная литература, 2011.
- Спирidonов В. К. Психолого-психиатрический анализ вероучения «Фалуньгун» – 12.05.09 [Электронный ресурс]. URL: <https://iriney.ru/psevdobuddijskie/falungun/analiz-veroucheniya-«falungun».html> (дата обращения: 03.02.2020).
- Эпштейн А. Д. Борьба с экстремизмом и проблемы обеспечения свободы совести и вероисповедания в многоконфессиональной России // Вестник МГТУ им. М. А. Шолохова. 2012. № 1. С. 91–112.

The Problem of the Falun Gong Chinese Sect in Russian Religious Studies

Sergey R. Zagorulko

PhD Student at the Church practical disciplines at the Moscow Theological Academy
Trinity-Sergius Lavra, Sergiev Possad 141300, Russia
z9104520742@gmail.com

For citation: Zagorulko, Sergey R. "The Problem of The Falun Gong Chinese Sect in Russian Religious Studies". *Theological Herald*, № 2 (41), 2021, pp. 329–347 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2021.41.2.016

Abstract. This article provides an analytical review of the Russian-language religious studies literature in the field of Falun Gong research. The relevance of the topic is discordant with the rather limited number of publications and the number of researchers in Russian Sinology and Religious Studies. The reason for this is rooted in the incompleteness of the religious and philosophical system of Falun Gong, the inaccessibility of sources and the problem of their translation into Russian, which creates methodological problems in its analysis. One of the underdeveloped topics in most studies is the study of the background and reasons for the spread of Falun Gong, which in most cases are reduced to the socio-political conditions of life in China and less attention is paid to the spiritual. Critical studies of religious and philosophical concepts differ from each other in the depth of the study of cosmology, anthropogony, eschatology, soteriology, but in all cases little attention is paid to the issues of comparative religious studies. Almost all publications raise the question of the extremist orientation of Falun Gong, but some conclusions

are ambivalent. The increase in interest in the practice of Falun Gong is being driven by a general increase in interest in esoteric systems. The attractiveness of this teaching is based on emotional attractiveness for adepts, as well as the solution of practical problems: recovery, gaining peace of mind, tranquility, gaining paranormal abilities.

Keywords: Falun Gong, Li Hongzhi, New Religious Movements, Qigong, Comparative Religious Studies, Extremism, Buddhism, Taoism, Confucianism, Syncretism.

References

- Akhmadulina S. Z. (2010) *Istoriya razvitiya netraditsionnykh religioznykh ob'yedineniy v Buryatii v 1990-ye – nachale 2000-kh gg.: dis. ... kand. ist. nauk: 07.00.02* [*The History of the Development of Non-Traditional Religious Associations in Buryatia in the 1990s – Early 2000s: diss. PhD in History: 07.00.02*]. Ulan-Ude: Buryatskiy gosudarstvennyy universitet (in Russian).
- Akhmadulina S. Z. (2015) “Vozniknoveniye i istoriya razvitiya kitayskogo religioznogo dvizheniya Falun'gun v Rossii (na materialakh respubliki Buryatiya)” [“The Emergence and History of the Development of the Chinese Religious Movement Falun Gong in Russia (On the Materials of the Republic of Buryatia)”]. *Vestnik Buryatskogo Gosudarstvennogo Universiteta*, no. 7, pp. 208–212 (in Russian).
- Balagushkin E. G. (2002) *Netraditsionnyye religii v sovremennoy Rossii: morfologicheskiy analiz. CH. 2.* [*Non-Traditional Religions in Modern Russia: Morphological Analysis. Part 2*]. Moscow: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (in Russian).
- Beskov A. A. (2017) “Prichiny vozniknoveniya fenomena russkogo neoyazychestva” [“Causes of the Emergence of the Phenomenon of Russian Neo-Paganism”]. *Izvestiya Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Politologiya. Religiovedeniye*, vol. 21, pp. 169–179 (in Russian).
- Dvorkin A. L. (2008) *Destruktivnaya sekta «Falun'gun» — iskusstvo politicheskogo manipulirovaniya* [*The Destructive Sect «Falun Gong» — The Art of Political Manipulation*], available at: <https://iriney.ru/pseudobuddijskie/falungun/destruktivnaya-sekta-falungun---iskusstvo-politicheskogo-manulirovaniya.html> (date of access: 19. 06. 21).
- Epshtein A. D. (2012) “Bor'ba s ekstremizmom i problemy obespecheniya svobody sovesti i veroispovedaniya v mnogokonfessional'noy Rossii” [“Fight Against Extremism and Problems of Ensuring Freedom of Conscience and Religion in Multiconfessional Russia”]. *Bulletin of the Sholokhov Moscow State University for the Humanities*, no. 1, pp. 91–112 (in Russian).
- Galenovich Yu. M. (2004) *Prav li Den Syaopin, ili kitayskiye inakomyshyashchiye na poroge XXI veka* [*Is Deng Xiaoping Right, or Chinese Dissenters on the Threshold of the 21st Century*]. Moscow: Russian State Library (in Russian).
- Gordon A. V. (2003) “Falun'gun — religioznyy kul't, kul'turno-prosvetitel'skoye obshchestvo, sotsial'noye dvizheniye ili politicheskaya organizatsiya” [“Falun Gong — A Religious Cult, Cultural and Educational Society, Social Movement or Political Organization”]. *Sotsial'nyye i gumanitarnyye nauki. Otechestvennaya i zarubezhnaya literatura. Seriya 9: Vostokovedeniye i afrikanistika. Referativnyy zhurnal*, no. 3, pp. 148–165 (in Russian).
- Gusev I. V. (2004) *Vozdeystviye sovremennykh form religioznogo sinkretizma na dukhovnyuyu zhizn' KNR: na primere sekty «Falun'gun»: dis. ... kand. sotsiologicheskikh nauk* [*Impact of*

- Modern Forms of Religious Syncretism on the Spiritual Life of the People's Republic of China: On the Example of the Sect «Falun Gong»*: Diss. PhD in Sociologic]. Moscow (in Russian).
- Karnatsevich V. L. (2004) *50 znamenitykh sekt [50 Famous Sects]*. Kharkov: Folio (in Russian).
- Kravchuk L. A. (2004) *Sekta Falun'gun: traditsii i novatsii v verouchenii i praktike. Dis. ... kand. ist. nauk [The Falun Gong Sect: Traditions and Innovations in Doctrine and Practice. Diss. PhD in History]*. Saint Petersburg: (in Russian).
- Kukharenko N. V. (2005) *Kitayskiye etnoreligioznye soobshchestva v SSHA. Dis. ... kand. filos. nauk [Chinese Ethnoreligious Communities in the USA. Diss. PhD in Philosophy]*. Moscow: Russian State Library (in Russian).
- Kukharenko S. V. (2006) *Kitayskiye etnoreligioznye soobshchestva v Zapadnoy Yevrope. Dis. ... kand. filos. nauk [Chinese Ethnoreligious Communities in Western Europe. Diss. PhD in Philosophy]*. Blagoveshchensk: (in Russian).
- Kulygin V. V., Ivanishko I. V. (2008) "Protivodeystviye destruktivnym kul'tam v Dal'nevostochnom regione" ["Counteraction to Destructive Cults in the Far East Region"]. *Vlast' i upravleniye na Vostoke Rossii*, no. 2 (43). Khabarovsk, pp. 139–146 (in Russian).
- Pelyukh Ye. I. (2009) *Razvitiye novogo religioznogo dvizheniya «Falun'gun» v Rossii (filosofsko-religiovedcheskiy analiz): Dis. ... kand. filos. nauk [Development of a New Religious Movement «Falun Gong» in Russia (Philosophical and Religious Analysis): Diss. PhD in Philosophy]*. Blagoveshchensk: (in Russian).
- Pelyukh Ye. I. (2012) "Religioznyy ekstremizm v sovremennoy Rossii: teoreticheskiye aspekty" ["Religious Extremism in Modern Russia: Theoretical Aspects"], in *Problemy pravookhranitel'noy deyatel'nosti [Problems of Law Enforcement]*. Belgorod, pp. 50–53 (in Russian).
- Rabogoshvili A. A. (2003) *Novyye religioznye dvizheniya v sovremennom Kitaye. Avtoreferat diss. ...kand. ist. nauk [New Religious Movements in Modern China. Abstract Dissertation PhD in History]*. Ulan-Ude: (in Russian).
- Smagina E. B. (2011) *Manikheystvo: po rannim istochnikam [Manichaeism: According to Early Sources]*. Moscow: Vostochnaya literatura (in Russian).
- Spiridonov V. K. (2009) *Psikhologo-psikhiatricheskiiy analiz veroucheniya «Falun'gun» [Psychological and Psychiatric Analysis of the Faith of «Falun Gong»]*, available at: <https://iriney.ru/psevdobuddijskie/falungun/analiz-veroucheniya-«falungun»>.html (date of access 03. 02. 2020).
- Tikhvinsky S. L., Vinogradov A.V. (eds.) (2016) *Istoriya Kitaya s drevneyshikh vremen do nachala XXI veka: V 10 t. T. IX: Reformy i modernizatsiya (1976–2009) [History of China from Ancient Times to the Beginning of the XXI Century: In 10 Volumes. Vol. IX: Reforms and Modernization (1976–2009)]*. Moscow: Nauka (in Russian).
- Ziganshin R. M. (2006) *Dukhovno-religioznye osnovy boyevykh iskusstv traditsionnogo Kitaya: dis. ... kand. fil. nauk: 09.00.13. [Spiritual and Religious Foundations of Martial Arts of Traditional China: Diss. PhD in Philosophy: 09.00.13]*. Moscow: The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (in Russian).

ГРАВЮРА «НЕОПАЛИМАЯ КУПИНА, ВИД МОНАСТЫРЯ СВ. ЕКАТЕРИНЫ, СИНАЙ» — УНИКАЛЬНЫЙ ПАМЯТНИК КОЛЛЕКЦИИ МУЗЕЯ МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ

Анна Леонидовна Краснова

аспирант кафедры теории и истории церковного искусства
Московской духовной академии
141300, Московская область, Сергиев Посад, Троице-Сергиева
Лавра, Академия
anna.my.cloud@icloud.com

Для цитирования: Краснова А. Л. Гравюра «Неопалимая Купина, вид монастыря св. Екатерины, Синай» — уникальный памятник коллекции музея Московской духовной академии // Богословский вестник. 2021. № 2 (41). С. 348–367. DOI: 10.31802/GB.2021.41.2.017

Аннотация

УДК 76.03/09

Цель данной статьи — максимально раскрыть уникальность и своеобразие ксилографии «Неопалимая Купина, вид монастыря св. Екатерины. Синай» из собрания Музея Московской духовной академии. В результате сравнительного анализа известных нам собраний по базам каталогов греческой гравюры и в работе непосредственно с фондами было выявлено всего несколько поздних оттисков идентичной композиции созданных на Синае, что говорит о редкости этого произведения. На основании гравюроведческого анализа оттиска были высказаны предположения о возможной датировке листа. Автором предпринята попытка всестороннего описания памятника, его истории, изобразительных и технических особенностей изготовления, атрибуции, истории бытования, семантики образа и иконографии сюжета. Во второй части статьи был сделан подробный иконографический анализ ксилографии с подбором круга родственных памятников. Сюжет гравюры-кислогографии был подвергнут семантическому анализу с учетом

исследований искусствоведов и богословов, изучавших символику образа «Неопалимой купины». Дополнительно проводился поиск цитат по электронной базе данных греческих текстов с целью выявить самые ранние упоминания и толкования святых отцов о чуде Неопалимой Купины. Памятник вписан в ряд родственных образцов, участвовавших в генезисе иконографии сюжета, которая оказалась традиционной для византийского искусства с добавлением оригинальных «местных» включений, таких как вид Синайского монастыря, изображения синайских святых. Удалось подтвердить уникальность единственного в российских собраниях листа, не встречающегося в других мировых коллекциях по древности оттиска.

Ключевые слова: гравюра «Неопалимая Купина, вид монастыря св. Екатерины, Синай», иконография сюжета «Неопалимая Купина», монастырь Святой Екатерины на Синае, Музей Московской духовной академии, атрибуция, греческая гравюра, ксилография.

Объектом настоящего исследования стала гравюра «Неопалимая купина, вид монастыря святой Екатерины, Синай» из фонда музея Московской духовной академии «Церковно-археологический кабинет». Данная гравюра относится к числу самых первых из дошедших до нас греческих гравюр. Более ранние единичные гравюры греческого мира нам известны из публикации сербского исследователя Д. Давидова «Хиландарска графика», а именно несколько листов начала XVI в. из афонского монастыря Хиландар¹. По сути, данная сербская гравюра представляет собой единое культурное явление с греческой графикой того периода.

Н. А. Топурия предполагает, что синайские листы печатались ещё раньше — в XV в., но не сохранились и остаются неизвестными. Исследователь приводит сведения о наиболее ранних известных ей иконах с видами Синая XVI в. в музеях Ватикана и коллекции Энтони Бланта (Англия)².

Помимо сербских ксилографий известны также и ранние синайские листы: гравюра 1665 г. «Общий вид Синайского монастыря», выполненная мастером Акакием³; к этому же году относится гравюра «Неопалимая Купина» мастера Корнилия, которая предшествовала изучаемому нами оттиску⁴. Ксилографии были созданы для монастыря Святой Екатерины на Синае. Это первый монастырь, где начали использовать гравюры, дабы вызвать у широкой аудитории интерес к обители⁵.

1. Особенности оттиска

Гравюра из ЦАК, вероятно, была создана немного позже, но всё же стоит в одном ряду с упомянутыми выше эстампами, что позволяет отнести её к одному из ранних произведений греческого графического искусства.

- 1 Давидов Д. Хиландарска графика. Београд, 1990. С. 15–17.
- 2 Топурия Н. А., Хромов О. Р. «Описание Иерусалима» Симеона Симоновича и Христофора Жефаровича в русских лубочных изданиях. Исследования и сводный каталог книг, хранящихся в московских собраниях. М., 1996. С. 22.
- 3 Papastratos D. Paper Icons. Greek Orthodox Religious Engravings 1665–1899. Vol. 2. Athens, 1990. P. 341.
- 4 Ibid. P. 361.
- 5 Della Dora V. Turning Holy Mountains into Ladders to Heaven: Overlapping Topographies and Poetics of Space in Post-Byzantine Sacred Engravings of Mount Sinai and Mount Athos // Approaching the Holy Mountain: Art and Liturgy at St Catherine's Monastery in the Sinai / ed. by S. Gerstel; R. Nelson. Turnhout, 2011. P. 514.



Ксилография «Неопалимая Купина, вид монастыря св. Екатерины, Синай». Синайский монастырь. XVIII в. Из собрания ЦАК МДА

Хотя лист не имеет даты, время его изготовления можно установить приблизительно, основываясь на сведениях, изложенных в двухтомном каталоге греческих гравюр Д. Папастрату. Все датированные синайские ксилографии были изготовлены в период с 1665 по 1706 гг.⁶, причём после 1706 г. встречаются только гравюры на металле. Следовательно, публикуемая ксилография создана не ранее 1665 г. и не позднее 1706 г.

В том же каталоге Д. Папастрату опубликованы четыре гравюры с практически идентичной композицией (под № 392–395). Такие листы производились большими тиражами для раздачи паломникам. Схожесть сюжетов обусловлена следующим образом: когда печатная форма не выдерживала нагрузки печати и изнашивалась, гравёр вырезал новую с немного изменённой композицией, но в целом похожей на предыдущую.

Наиболее ранняя из них — упомянутая выше № 392 — выполнена мастером Корнилием в 1665 г. Три её оттиска XVII в. и доска сегодня хранятся в Синайском монастыре.

У остальных схожих композиций автор неизвестен; в каталоге Д. Папастрату отмечено, что эти три гравюры известны только в поздних оттисках, отпечатанных в 1977 г. на Синае. Гравюру из коллекции ЦАК можно сравнить с упомянутой в каталоге версией гравюры № 394, о которой сказано: «в Монастыре св. Екатерины на Синае хранится доска и поздний оттиск 1977 г.»⁷, в остальных, известных нам, российских собраниях листы этого сюжета отсутствуют.

Известен лист, подобный нашему, из коллекции Принстонского университета⁸, но по фотографии невозможно определить, старый ли это оттиск второй половины XVII в. или 1977 г. Наиболее вероятно, что этот оттиск относится к XX в., потому что он был привезён из Синайского монастыря, в котором в то время хранились только поздние оттиски⁹.

В доступных нам книгах поступлений Музея МДА ЦАК греческие гравюры не фигурируют, нет точных сведений о поступлении в собрание листа «Неопалимая Купина, вид монастыря св. Екатерины, Синай». Поскольку работа с письменными источниками не дала информации

6 *Papastratos D. Paper Icons. Vol. 2. P. 337.*

7 *Ibid. P. 362.*

8 *Graphic Arts Collection. Paper Icons Made for the Monastery of Saint Catherine, Sinai.* URL: <https://graphicarts.princeton.edu/2014/01/21/paper-icons-made-for-the-monastery-of-saint-catherine-sinai/>

9 *Papastratos D. Paper Icons. Vol. 2. P. 362.*

для уточнения датировки, оставалось только методом гравюроведения проводить датировку по косвенным признакам.

Анализ качества бумаги и печати позволяет уточнить датировку оттиска из коллекции ЦАК. Гравюра отпечатана на тонкой, желтоватого оттенка (от времени) бумаге с выраженной бумажной сеткой ручного отлива. Качество бумаги позволяет предполагать её европейское происхождение. Такая бумага применялась для печати гравюр в начале XVIII в. Отсутствие филигранных на гравюре объясняется форматом листа — его обрезкой¹⁰.

На то, что оттиск относится не к XVII, а к XVIII в., указывает и изношенность доски. Изначально гравюра имела много изящных деталей, фактур и подробных мелких элементов. Так что более ранние оттиски представляли собой некое подобие кружева. Такие гравюры называют «серебристыми» из-за создаваемого ими эффекта равномерного серебристого тона. Конечно, более ранние и качественные оттиски интереснее с художественной точки зрения. Отпечаток из собрания ЦАК имеет уже много дефектов печати, например залысины, неровные края, что говорит об изношенности доски, которая на момент печати доживала свой век. На этом же основании можно предположить, что оттиск ЦАК был выполнен не во время создания доски, а немного позже — в начале XVIII в. Гравюру ЦАК можно отнести к уникальным памятникам, поскольку это единственный ныне известный старый оттиск, так как все остальные отпечатки были сделаны с восстановленной доски в конце XX в.

2. Описание листа

Все четыре гравюры «Неопалимая Купина» из каталога Д. Папастрату объединяет композиционная схема: в центре листа представлена гора, на вершине которой в круглом медальоне, обрамленном ветвями и листьями, изображена Богоматерь — образ Неопалимой Купины. С обеих сторон от Неё располагаются две фигуры в полный рост — пророк Моисей и святая Екатерина. У подножия горы находятся стены монастыря святой Екатерины, с обеих сторон от которого расположены две сидящие фигуры — пророк Илия и преподобный Иоанн Лествичник. В самом верху композиции представлена полусфера с выступающими из неё дланями, окружённая облаками. Десница слева — в благословляющем жесте, десница справа вручает пророку Моисею скрижали Завета.

10 Благодарю за консультации хранителя графики ЦАК О. И. Зарицкую.

Надписи на гравюре выполнены на славянском и греческом языках, что указывает на предполагаемый ареал её распространения — среди паломников из славянских стран. Тексты в верхней части листа взяты из Постной Триоди. Текст слева представлен ирмосом восьмой песни канона¹¹, используемой на разных службах, особенно Великопостных¹², с особенностями написания слов и с вариантами лексики. Приведем обычный вариант ирмоса из Постной Триоди:

«Въ кѡпнѣ мѡуѡѣю дѣвы (Девѣчѣскоѣ)
 чѡдо, на сѣнаѣстѣѣи
 горѣ, прохвѣрзѣвшѣго [иногда],
 поѣнѣ, блѣгомоуѣнѣ (Гѣпо-
 да), ѣ превозносите (ѡго) во [вѣлѣ] вѣки».

Ниже текст крупным шрифтом:

ПРОФИТѢ МОИСЕН.

Текст справа – ирмос девятой песни канона, также встречающийся в последованиях разных служб, в частности на службе понедельника четвёртой седмицы Великого поста – с особенностями написания слов и с вариантами лексики. Приведём обычный вариант ирмоса из Постной Триоди:

«на сѣнаѣстѣѣи горѣ, вѣдѣ
 тѣ въ кѡпнѣ мѡуѡѣю, нешпѣльнѡ
 ѡгнь бѣжѣтѣлѣ (Божѣственный)
 зачѣншѣю во чрѣвѣ».

И тот и другой ирмос помещены на гравюре в силу того, что они в словесно-поэтической форме иллюстрируют представленное изображение. В каждом упоминается Синайская гора и купина, которую увидел пророк Моисей как прообраз Богородицы.

Ниже текст крупным шрифтом:

«НАГѢА АΙΚΑΤΗΡΙΝΗ:».

- 11 В квадратных скобках указаны слова из печатной версии Ирмосов, отсутствующие в тексте гравюры, а в круглых, наоборот, — слова текста гравюры, отсутствующие в печатной версии.
- 12 Например, такой ирмос восьмой песни встречается в службе в субботу вечера песни канона Недели о блудном сыне, представленной в Постной Триоди. URL: <http://orthodoxvera.ru/wp-content/uploads/2015/07/triod-postnaja-ucs.pdf> (на с. 24).

По центру листа надпись на греческом с ошибкой: ΑΓΙΑ ΒΑΤΟ, «святой куст». Внизу листа, над изображениями пророка Илии и преподобного Иоанна Лествичника имеются надписи с их именами на греческом языке: ΑΓΙΗ ΗΛΙΑΣ, «святой Илия», и ΑΓΙΗ ΙΩΑΝΗ ΚΛΗΜΑΚΑ, «святой Иоанн Лествичник». Надписи имеют ошибки: вероятно, автор либо был плохо образован, либо греческий не был его родным языком. Внизу, на краю листа под изображением монастыря трудно читаемый и не поддающийся переводу текст:

«<нрзб.> ΟΕΜΑΝΙΟΚΣΗΑΝΗΤΕΣ».

На близких к публикуемой гравюрах, приведенных в каталоге Д. Папастрату, подобная надпись тоже есть, но это греческий текст:

«Η ΕΝ ΩΡΑ ΣΙΝΑΙ ΑΚΑΤΑΦΛΕΚΤΟΣ ΒΑΤΟΣ»
(На Синайской горе Неопалимая Купина)¹³.

Из имеющихся ошибок в надписях можно предположить, что автор текста надписи для гравюры не был греком — Д. Папастрату предполагает, что Корнилий был славянского происхождения¹⁴.

Сравнивая стилистику и композицию этих четырёх гравюр, можно отметить, что гравюра мастера Корнилия обладает наибольшими художественными достоинствами, изяществом исполнения. Следующая гравюра № 393 полностью следует её композиционной схеме, но в стилистическом плане гораздо условнее, из чего можно заключить, что гравюра мастера Корнилия была выполнена более зрелым мастером, а гравюра № 393 была выполнена немного позже, менее профессионально и полностью повторяет композицию первой гравюры № 392.

Что касается гравюры ЦАК, она тоже повторяет рисунок листа мастера Корнилия, но её автор опускает некоторые детали: сюжет, в котором пророк Моисей снимает обувь; храм, изображённый на горе над стоящей фигурой пророка Моисея; на нашей гравюре вместо изображения этого храма симметрично расположены декоративные вставки и текстовые блоки. Пространство гравюры ЦАК скомпоновано более цельно; в гравюре же мастера Корнилия фигура святой Екатерины ограничена с двух сторон рамкой и выглядит как дополнительный сюжет, что немного разделяет композицию. То, что гравюра из ЦАК выполнена в зеркальном отображении по сравнению с первой, говорит нам о том, что рисунок гравюры мастера Корнилия просто воспроизвели

13 *Papastratos D. Paper Icons. Vol. 2. P. 361, 363.*

14 *Ibid. P. 361.*

на доске, убрав некоторые детали, и в результате получили при печати оттиск в зеркальном отображении. Следующая гравюра в каталоге Д. Папастрату № 395 повторяет композиционную схему гравюры ЦАК, но стилистически выполнена гораздо условнее.

Итак, гравюра мастера Корнилия послужила образцом для рядаксилографий, в том числе и для гравюры «Неопалимая Купина» из музея ЦАК, которая была выполнена с небольшой долей композиционной переработки. Впоследствии гравюра ЦАК также являлась образцом для последующих произведений.

3. Семантика образа и иконография

Иконографический сюжет «Неопалимой Купины» изначально олицетворял положение еврейского народа в египетском плену. Этот образ толкования «великаго видения»¹⁵ характерен для иудейской экзегетики. Доцент Киевской духовной академии начала XX в. священномученик Александр Глаголев пояснял:

«Видение указывало на печальное положение израильского народа, символизируемого терновником...»¹⁶.

Еврейский народ был угнетаем и получил освобождение, как и Купина, палимая огнём, но не сгоревшая. Это видение Моисея для иудейской традиции — начало спасения из плена, обетование и начало избавления из плена египетского. Для христиан этот образ раскрывается глубже, в свете новозаветных событий — образ Купины как образ Воплощения Богочеловека-Христа и избавления не от рабства политического, а от рабства духовного — от рабства смерти и греха.

Но такое толкование образа Неопалимой Купины христианами авторами было предпринято не сразу. А художественные образы напрямую зависят от богословских текстов и воплощают их. Следовательно, изобразительная традиция соотнесения образа Купины Моисея с таинством Боговоплощения и непосредственно с Богородицею появляется ещё позже, после того как эти идеи оформились в текстовом виде богословских трактатов.

15 Глаголев А. А., свящ. Купина неопалимая. Слова, проповеди, письма, статьи, исследования. Киев, 2002. С. 100–101.

16 Там же.

В связи с тем, что образ Купины не сразу стал восприниматься как символический образ Богородицы, первые изображения Купины были историческими. Например, на мозаичном сюжете из церкви Сан-Витале в Равенне (VI в.) пророк Моисей снимает обувь перед горящим кустом. Изображения Богородицы пока здесь нет. В более поздних текстах христианских авторов содержится толкование чуда Купины как прообраз Воплощения Христова¹⁷.

4. Неопалимая Купина как образ Богородицы

Одно из первых святоотеческих сравнений Неопалимой Купины и Богородицы принадлежит свт. Григорию Нисскому:

«Подобно тому как там куст и касается огонь и не сгорает, так и здесь Дева и рождает свет и не истлевает. Если же купина предобразует Богородительное тело Девы, не стыдись загадки...»¹⁸

Подобным образом сравнивается Богородица с Купиной в проповеди на Рождество, приписываемой свт. Иоанну Златоусту:

«Вот Дева родила и снова осталась Девой, вот Дева Невместимого без спора в утробе вместившая, вот Дева, огонь Божества принявшая в объятия и как купина не сгорающая, вот Дева, предмирный образ Бога как столп носившая и оставшаяся непоколебимой»¹⁹.

Однако и то и другое упоминание носят единичный характер²⁰.

Христианские авторы начинают более систематично сравнивать образ купины с Богородицей только после V в. Христианские апологеты первых трёх веков отстаивали святость и приснодевство Пресвятой Богородицы в спорах с гностиками. Начиная со II в. и вплоть до Ефесского Собора (V в.) богословы опирались на прямые свидетельства Священного Писания о Богородице и не сразу стали прибегать

17 См.: *Ps.-Gregentius. Vita sancti Gregentii* 1:6–12 // *Berger A. Life and Works of Saint Gregentius, Archbishop of Taphar*. Berlin; New York, 2006. P. 188.

18 *Gregorius Nyssenus. Oratio in diem natalem Christi* // PG. 46. Col. 1136:30–33.

19 *Joannes Chrysostomus. In natale Domini et in sanctam Mariam genitricem [Sp.]* 22. См.: *Leroy F. J. Une nouvelle homélie acrostiche sur la Nativité* // *Le Muséon*. 1964. Vol. 77. P. 169–170.

20 Имеются и другие единичные сравнения. Ср.: «Уже св. Ефрем Сирий в IV в. в Слове на Рождество Христово прославляет Пресвятую Деву, сравнивая Её с купиной Моисеевой» (*Воронцова Л. Д. Икона Богородицы «Неопалимая Купина»* // *Журнал Министерства народного просвещения*. 1904. № 3. С. 63).

к толкованию прообразов и символов, постепенно формулируя учение о Богородице²¹.

Действительно в VI и VII вв. появляется больше сравнений, что было обусловлено большим вниманием к почитанию Божией Матери в эортологии (например, введение праздника Успения в конце VI в. при императоре Маврикии) и увеличением числа Богородичных гомилий. «Ты еси купина неопалимая, которую увидел великий Моисей», — восклицает свт. Иоанн I в гомилии на Успение²². К этому же времени относится появление в греческой христианской литературе эпитета Божией Матери «Неопалимая Купина»: Роман Сладкопевец прямо назвал Божию Матерь «Неопалимой Купиной»²³.

Свт. Софроний Иерусалимский оставил богословское пояснение в обращении к Деве:

«Бог, твою предобразуя плоть, Дева, / Показал пророку несгорающую купину»²⁴.

Прп. Максим Исповедник писал о Христе Спасителе, Который «из купины, то есть святой Девы, в последние времена воссиял»²⁵.

В памятнике «Учение отцов» «Купина» приводится как четвёртое имя в перечне имен Богоматери²⁶, а в более позднем перечне имен приводится полное словосочетание «Неопалимая Купина»²⁷.

В последующую эпоху эпитет «Купина» стал неотъемлемым эпитетом Божией Матери. К примеру, Михаил Пселл назвал Деву

21 Подробнее см.: *Воронцова Л. Д.* Икона Богоматери «Неопалимая Купина». С. 62.

22 *Joannes I Thessalonicensis*. Lectio in dormitionem Deiparae 13 // PO. 19. P. 431–432.

23 *Romanus Melodus*. Hymnus 12, pro:4. βάτον ἐν πυρὶ ἀκατάφλεκτον. См. также: *Romanus Melodus*. Hymnus 12, 5:6 «Показал огненную купину, чтобы научиться, что Христа Дева рождает и после Рождества остается Девой» (ἐδείκνυε πυρφόρον τὴν βάτον, ὅπως μάθῃ ὅτι Χριστὸν παρθένος τίκτει καὶ μετὰ τόκον ἄλλιν <μένει παρθένος>).

24 *Sophronius*. Anacreontica. Poema 1:59–60.

«Бог, твою предобразуя, Дево, плоть, / Купину не сгорающую показал пророку» (Ὁ Θεὸς σὴν προτυπῶν, παρθένε, σάρκα, / βάτον οὐ καιομένην δεῖξε προφήτη).

25 *Maximus Confessor*. Ambigua ad Joannem 10, 22a // Constan N. On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua. Vol. 1. Cambridge (MA), 2014. [Dumbarton Oaks Medieval Library; vol. 28].

«...(Христа) из купины, а именно из святой Девы, воссиявшего...».

26 *Diekamp F.* Doctrina patrum de incarnatione Verbi. Münster, 1907. P. 291:1–7.

27 *Euthymius*. Canon in Deiparam. Ode 9:203. Цит. по: *Germanis F.* Ἀνέκδοτος κανόνας εἰς τὴν ὑπεραγίαν Θεοτόκον τοῦ Εὐθυμίου Α΄ Κωνσταντινουπόλεως // Παρεκβολαί. 2013. 3. Σ. 137.

Марию «умпомостигаемой Купиной», а Христа «Огнем, не сжигающим родившую»²⁸.

Дионисий Фурноаграфиот (XVII в.) в своем труде «Ерминия, или Наставление в живописном искусстве» при объяснении образа «Свыше пророки» указал и на Неопалимую купину, изображённую на бумаге:

«На хартии слова Моисея, который говорит: “Я купиной назвал тебя, дочь Богородица; ибо я увидел чуждое таинство в купине”»²⁹.

Но отождествление ветхозаветных символов с Богоматерью в церковном изобразительном искусстве появилось не одновременно с текстовыми памятниками.

Рассматриваемая гравюра является примером образов-проскинитариев. Это изображения святых мест, в первую очередь Иерусалима и окрестностей, Синая и Святой Горы Афон, с изображением основных священных событий, произошедших в этих местах, святых, прославившихся там, и с комментирующими надписями. Они могли быть и крупноформатными храмовыми образами³⁰, и небольшими изображениями для личного использования. В первом случае они могли быть основой для воображаемого паломничества, во втором — памятным предметом для паломника, который он уносил с собой, удостоверяя истинность совершенного им подвига. Гравированные листы стали удачной альтернативой живописным иконам по цене и легкости тиражирования, хотя подобные иконы продолжали писать и в XIX в. Специфика образа продиктовала композицию, совместившую несколько сюжетов, и ико-

28 *Michael Psellus. Poema 21:219–220 // Michaelis Pselli Poemata / ed. L. G. Westerink. Stuttgart, 1992. P. 265.*

29 *Dionysius ó éκ Φουρνᾶ. Ἐρμηνεία τῆς ζωγραφικῆς τέχνης 5, 10:7–8.*

30 Например, такие иконы с видами Афона и Синая архидиакон Павел Алеппский видел в нартексе Троицкого собора Троице-Сергиевой лавры: «...двери церкви — из чистого железа. За западными дверями длинный нартекс от юга к северу, прекрасно расположенный, с двумя дверьми; в нем большие иконы, поражающие ум искусством исполнения: вид Иерусалима со всеми находящимися внутри и вне его церквами, монастырями и святыми местами, изображение всей горы Божией Синая и всей горы Афонской» (*Павел Алеппский. Путешествие Антиохийского патриарха Макария 10, 8 // Павел Алеппский. Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII в., описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским / пер. с араб. Г. Муркоса (по рукописи Московского Главного Архива Министерства Иностранных дел). М., 1898. С. 30. См. также: Бузыкина Ю. Н. Святая Гора Синай: Монастырь и темница. Образы духовного восхождения и священного пространства в иконографии Лестницы // Иерополия Св. Горы в христианской культуре / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2019. С. 272–290.*

нографические источники для каждого из них, которыми пользовался автор гравюры. Основных сюжетов два. Первый, лежащий в основе композиции, — образ Неопалимой Купины с поклоняющимся Моисеем, второй — вид Синайского монастыря. Их дополняют образы святой Екатерины, прп. Иоанна Лествичника, игумена Синайского монастыря, и св. Илии пророка, также подвизавшегося в этих местах.

5. Моисей перед Купиной

Один из первых памятников, ещё без уподобления Богоматери Купине, но уже содержащий основу для исследуемой композиции, — миниатюра погибшей рукописи «Топографии» Космы Индикоплова XI в. из библиотеки Евангелической школы в Смирне. Здесь имеется два сюжета с Моисеем: одна миниатюра из этой рукописи представляет Моисея и чашу огненную, а вторая — Моисея и образ Богоматери. Вот как описывает их О. Е. Этингоф:

«На шестой миниатюре <...> Моисей изображён коленапреклоненным пред Неопалимой Купиной, а над вершинами — сегмент неба с благословляющей рукой Господа, который служит знаком теофаний у горы Синай, а также вручения скрижалей завета. В верхней части миниатюры помещена икона Богоматери. Мария уподоблена не купине, а горе»³¹.

По описанию эта композиция напоминает публикуемую гравюру.

Что касается первых примеров изображения Неопалимой Купины в контексте Боговоплощения, то они относятся к XII в. В это время была создана икона из коллекции Иерусалимского патриархата³². Моисей изображен дважды: снимающим обувь и предстоящим Купине, дополнительные сцены и персонажи отсутствуют. Богоматерь изображена на горе в горящем кусте с красным медальоном на груди, в котором изображён Спас Эммануил, слева — летящий ангел. На самом верху иконы автор поместил часть небесной сферы и десницу, этот мотив присутствует и на гравюре. Уже в этом раннем произведении можно видеть композиционную основу гравюры из ЦАКа и других близких ей произведений.

31 Этингоф О. Е. Образ Богоматери: Очерки византийской иконографии XI–XIII вв. М., 2000. С. 22.

32 Фото из открытых источников. URL: http://www.liturgiabizantina.it/icone/testi/theotokos_4.htm

Наличие столь раннего прототипа у композиции синайской ксилографии «Неопалимой Купины» говорит о том, что сюжет и иконография нашей гравюры глубоко традиционны и имеют семантическую и иконографическую связь с первыми памятниками, которые раскрывали понимание ветхозаветных образов как символов Богородицы.

В XIV–XV вв. сопоставление образа Неопалимой Купины и образа Богоматери в монументальной живописи встречается повсеместно. Поясной образ Богородицы на фоне куста, объятых пламенем, представлен в росписи церкви св. Николая Орфаноса в Салониках начала XIV в., среди фресок монастыря Хора в Константинополе (1315–1321), в приделе церкви монастыря Грачаница (XIV в.), в церкви св. Андрея на Треске (1388), а также в церкви Успения Богоматери в селе Мелётово (XV в.). Этот иконографический тип применялся и позднее, например, в росписи кафоликона афонского монастыря Дионисиат (XVI в.).

Помимо иконографического типа с поясной Богоматерью, на Синае бытовал также вариант с ростовым или тронным ее изображением, как на иконе XVII в. «Видение пророку Моисею Неопалимой Купины», хранящейся на Синае³³. Л. Д. Воронцова предполагает, что второй вариант иконографии был более поздним и принадлежал скорее к западной традиции³⁴.

Примером совмещения образа Неопалимой Купины с другими сюжетами является икона Михаила Дамаскина XVI в., хранящаяся в городе Ираклионе на Крите. Богоматерь изображена восседающей в горящем кусте, с младенцем Христом на руках³⁵. Композицию дополняют образ прп. Иоанна Дамаскина со свитком и ветхозаветные сюжеты: поклонение тельцу и изведение воды из скалы Моисеем и получение им скрижалей.

На другой критской иконе конца XVI в. с подробной композицией вместо преподобного справа от Богоматери появляется вмпц. Екатерина в полный рост, так что с обеих сторон от Богоматери предстоят пророк Моисей и св. Екатерина³⁶. Именно такое решение верхней части композиции представлено в публикуемой гравюре из ЦАКа, что свидетельствует о складывании композиционной основы для этого образа уже в XVI в.

33 Коринна Р. Сокровища монастыря святой Екатерины. М., 2007. С. 140.

34 Воронцова Л. Д. Икона Богоматери «Неопалимая Купина». С. 69.

35 Коринна Р. Сокровища монастыря святой Екатерины. С. 141.

36 Там же.

Любопытной аналогией исследуемому памятнику является фрагмент композиции чеканной крышки от оклада валашского Евангелия 1587 г., которое хранится в монастыре святой Екатерины³⁷. В центре композиции на горе находится Купина — круглый медальон с поясным изображением Богоматери и Христа, обрамлённый пламенем Купины. Из него ангел жестом руки обращается к Моисею, который изображён трижды: справа внимающим ангелу (на гравюре в этом месте изображена вмп. Екатерина), внизу снимающим обувь и слева получающим скрижали завета с небесной сферы. Вполне возможно, что гравёры ориентировались на это изображение при создании синайских ксилографий.

6. Вид Синайского монастыря

Второй важнейшей составляющей исследуемого образа является помещенный в нижней части композиции вид синайского монастыря, который восходит к синайским ведутам. До них синайский монастырь фигурировал лишь в таком сюжете, как «Лествица Иоанна Лествичника», который был весьма устойчив и пережил Средневековье (пример — икона ок. 1600 г. из монастыря Пантократор на Афоне, приписываемая Амвросию Эмборосу. Здесь Неопалимая Купина фигурирует в качестве второстепенного сюжета, тогда как «Лествица» — основной сюжет). Польский исследователь В. Делюга, рассматривая иконографию синайских видов, возводит их к гравюре, выполненной Джованни Батиста Фонтана в мастерской Луки Бертолли³⁸. На этой гравюре изображён синайский пейзаж в деталях. В центральной части — гора Синай с взошедшим на неё пророком Моисеем. Слева показана другая гора и первосвященник Аарон, а справа — холм с двумя ангелами. В. Делюга доказывает, что Доменикос Теотокóпулос (Эль Греко) опирался на этот лист при создании Моденского триптиха, а также обращался в своём творчестве к гравюрам итальянских художников XVI в., нидерландского гравёра К. Корта, П. Венециано, Пармиджанино, А. дель Моро, Тициана³⁹. Стилистически близкими к гравюре из Музея Московской духовной академии являются гравюры львовского мастера Н. Зубрицкого конца XVII в., из Национальной библиотеки Франции

37 Коринна Р. Сокровища монастыря святой Екатерины. С. 129.

38 Deluga W. Views of the Sinai from Leopolis // *Print Quarterly*. 1997. XIV.

39 Deluga W. Between Candia and Venice. The Role of European Engravings in the Iconographic Transformations of Post-Byzantine Painting in Greece // *Series Byzantina*. XII. P. 95.

и из собрания Библиотеки университета Упсалы, также опубликованные в статье В. Делюги. Это стилизованные, обобщенные ксилографии, снабженные легендой, на которых представлены панорамные виды Синая с монастырем и всеми основными сюжетами, связанными с ним⁴⁰.

Несмотря на стилистическую схожесть публикуемой гравюры с работами Н. Зубрицкого, вкупе с надписями на славянском и слабом греческом языках, мы не можем связать ее с Н. Зубрицким и его мастерской. Вероятно, эти народные графические иконы с изображением Неопалимой Купины создавались все же непосредственно на Синае.

Итак, помимо образа Видения Моисею Неопалимой Купины публикуемая гравюра включает детали, характерные для произведений искусства, создаваемых в монастыре Святой Екатерины на Синае: виды синайских пиков и архитектурного ансамбля Синайского монастыря, местных достопримечательностей и святых, в первую очередь св. Екатерины, а также прп. Иоанна Лествичника и св. Илии пророка.

Помимо ксилографий существовали и полноценные иконы, где вид Синая с монастырем был совмещен с образом Неопалимой купины, а также с теми или иными святыми. Пример — Панорамная икона Синайского монастыря (Иаков Москос (?), конец XVII – первая половина XVIII в., Монастырь святой Екатерины на Синае).

Таковы две иконы, опубликованные на странице проекта «Синайские иконы» Принстонского университета, — икона с видом монастыря и Неопалимой Купины, которые окружены рамкой из крылатых драконов и херувимов⁴¹, и двухчастная икона, в верхней части которой изображена Богоматерь «Неопалимая Купина» над монастырем св. Екатерины, фланкированная фигурами св. Екатерины и свт. Николая, а в нижнем регистре — три святителя со св. Харлампием⁴².

Образ монастыря св. Екатерины, сопровождаемый Купиной, представлен также в миниатюрах рукописей. Например, такой вид представлен в грузинской Псалтири конца XVII в. («Синайские горы и монастырь в мц. Екатерины. Миниатюра из Псалтири». Кон. XVII в. Грузия (ГМИГ. Cod. I-182)). Вид Синайского монастыря с Купиной изображается также на росписи архиепископского трона (нач. XVIII в.; мастер — Иоанн Корнарос; монастырь в мц. Екатерины).

40 Deluga W. Between Candia and Venice. The Role of European Engravings in the I phic Transformations of post-Byzantine Painting in Greece // Series Byzantina XII. P. 96–98.

41 «Virgin of the Burning Bush above Monastery of St. Catherine». The Sinai Icon Collection. URL: <http://vrc.princeton.edu/sinai/items/show/7290>

42 Там же. URL: <http://vrc.princeton.edu/sinai/items/show/6640>

Не только иконы, но и литографии XIX в. с панорамным изображением Синайского монастыря и его святынь создавались с ориентацией на иконографию ранних синайских ксилографий. Один из первых фундаментальных исследователей Синая епископ Порфирий Успенский сделал ряд зарисовок обители, в том числе архитектурный ансамбль монастыря (1857 г.). Подобных произведений было огромное количество. И вполне закономерно утверждать, что создавались они благодаря доступным всем синайским графическим листам, которые производились большими тиражами. Парадоксально, что именно из-за своей распространённости они мало где сохранились, оказавшись в забвении как доступный широким массам предмет повседневности.

Такие композиции создавались, чтобы наиболее подробно и интересно представить историю монастыря, удивить и привлечь паломников.

Композиция нашей гравюры, в которой фигурируют символически изображённая в виде Неопалимой Купины Богородица с Младенцем и пророк Моисей, традиционна для византийской иконографии, хотя и имеет свои композиционные «синайские» сюжетные включения. Подобные сюжеты встречаются с XV в. в монументальной и станковой иконописи, декоративно-прикладном искусстве, а с XVII в. графические образцы заимствуют эту композицию, развивают её дополнительными сюжетами с присущей для графики свободой. В результате так полюбившиеся гравюры становятся образцами для многочисленных икон и литографий, создаваемых в XVIII и XIX вв. на Синае.

Выводы

В целом в статье удалось представить уникальный памятник собрания музея Московской духовной академии — гравюру «Неопалимая Купина, вид монастыря св. Екатерины, Синай», датировать лист началом XVIII в., определить его иконографические источники, поместив в контекст традиции образов-проскинитариев и отметить индивидуальные композиционные детали в рамках традиционного иконографического извода. Этот сюжет не представлен в иных российских собраниях, а по древности оттиска — представляет редкость и среди мировых коллекций.

Источники

- Constas N.* On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua. Vol. 1. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2014. (Dumbarton Oaks Medieval Library; vol. 28).
- Diekamp F.* Doctrina patrum de incarnatione Verbi. Münster: Aschendorff, 1907.
- Germanis F.* Ανέκδοτος κανόνας εις τὴν ὑπεραγίαν Θεοτόκον τοῦ Εὐθymiου Α΄ Κωνσταντινουπόλεως // Παρεκβολαί 2013. 3. Σ. 137–143.
- Gregorius Nyssenus.* Oratio in diem natalem Christi // PG. 46. Col. 1123–1151.
- Jugie M.* Homélie mariales byzantines II // PO. 1926. T. 19. Fasc. 3. P. 405–438.
- Leroy F. J.* Une nouvelle homélie acrostiche sur la Nativité // Muséon. 1964. Vol. 77. P. 163–173.
- Papastratos D.* Paper Icons. Greek Orthodox Religious Engravings 1665–1899 / ed. by J. Leatham. Vol. 1–2. Athens: Papastratos, 1990.
- Ps.-Gregentius.* Vita sancti Gregentii // *Berger A.* Life and Works of Saint Gregentios, Archbishop of Taphar. Berlin; New York: De Gruyter, 2006. P. 188–410.
- Westerink L. G.* Michaelis Pselli poemata. Stuttgart: Teubner, 1992.
- Давидов Д.* Хиландарска графика. Београд: Просвета, 1990.
- Коринна Р.* Сокровища монастыря святой Екатерины. М.: Гранд-Холдинг, 2007.
- Павел Алеппский.* Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII в., описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским / пер. с араб. Г. Муркоса (по рукописи Московского Главного Архива Министерства Иностранных дел). М.: О-во истории и древностей рос. при Моск. ун-те, 1898.
- Триодь Постная. [Электронный ресурс]. URL: <http://orthodoxvera.ru/wp-content/uploads/2015/07/triod-postnaja-ucs.pdf> (дата обращения: 5. 06. 2021).

Литература

- Бузыкина Ю. Н.* Святая Гора Синай: Монастырь и темница. Образы духовного восхождения и священного пространства в иконографии Лестницы // Иеротопия Св. Горы в христианской культуре / ред.-сост. А. М. Лидов. М.: Феория, 2019. С. 272–290.
- Воронцова Л. Д.* Икона Богоматери «Неопалимая Купина» // Журнал Министерства народного просвещения. 1904. № 3. С. 62–88.
- Глаголев А. А., свящ.* Купина неопалимая. Слова, проповеди, письма, статьи, исследования. Киев: Дух и літера, 2002.
- Топурия Н. А., Хромов О. Р.* «Описание Иерусалима» Симеона Симоновича и Христофора Жефаровича в русских лубочных изданиях. Исследования и сводный каталог книг, хранящихся в московских собраниях. М.: Скрипторий, 1996.
- Этингоф О. Е.* Образ Богоматери: Очерки византийской иконографии XI–XIII вв. М.: Прогресс-Традиция, 2000.
- Deluga W.* Views of the Sinai from Leopolis // Print Quarterly 1997. XIV. P. 381–394.

Deluga W. Between Candia and Venice. The Role of European Engravings in the Iconographic Transformations of Post-Byzantine Painting in Greece // *Series Byzantina*. 2014. Vol. XII. P. 76–109.

Della Dora V. Turning Holy Mountains into Ladders to Heaven: Overlapping Topographies and Poetics of Space in Post-Byzantine Sacred Engravings of Mount Sinai and Mount Athos // *Approaching the Holy Mountain: Art and Liturgy at St Catherine's Monastery in the Sinai* / ed. by S. Gerstel, R. Nelson. Turnhout: Brepols, 2011.

Graphic Arts Collection. Paper Icons Made for the Monastery of Saint Catherine, Sinai. [Электронный ресурс]. URL: <https://graphicarts.princeton.edu/2014/01/21/paper-icons-made-for-the-monastery-of-saint-catherine-sinai/> (дата обращения 2. 03. 2021).

The Engraving «Burning Bush, View of the Monastery of St. Catherine, Sinai» is a Unique Masterpiece from The Moscow Theological Academy Museum

Anna L. Krasnova

PhD Student at the Department of Theory and History of Church Art
at the Moscow Theological Academy

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

anna.my.cloud@icloud.com

For citation: Krasnova, Anna L. "The Engraving 'Burning Bush, View of the Monastery of St. Catherine, Sinai' is a Unique Masterpiece from The Moscow Theological Academy Museum". *Theological Herald*, № 2 (41), 2021, pp. 348–367 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2021.41.2.017

Abstract. The purpose of this article is to reveal as much as possible the uniqueness and originality of the woodcut «Burning Bush, view of the monastery of St. Catherine. Sinai» from the collection of the Museum of the Moscow Theological Academy. As a result of a comparative analysis of the most famous collections based on catalogs of Greek engravings and on work directly with the funds, were revealed only a few late prints of an identical composition created at Sinai, which indicates the rarity of this work. Based on the engraving analysis of the print, assumptions were made about the possible dating of the engraving. The author tried to comprehensively describe the monument, its history, pictorial and technical features of manufacturing, attribution, history of existence, semantics of the image and iconography of the plot. In the second part of the article was made a detailed iconographic analysis of woodcuts with a selection of a range of related monuments. The plot of the engraving-xylography was subjected to a semantic analysis considering the researches of art historians and theologians who studied the symbolism of the image of the Burning Bush. Additionally, a search was carried out for citations in the electronic database of Greek texts in order to identify the earliest mentions and interpretations of the Holy Fathers about the miracle of the Burning Bush. The masterpiece is inscribed in a number of related samples that participated in the genesis of the iconography of the plot, which turned out to be traditional for Byzantine art with the addition of original «local» inclusions, such as the view of the Sinai monastery, images of

Sinai saints. It was possible to confirm the uniqueness of the only sheet in the Russian collections, which is not found in other world collections due to the antiquity of the print..

Keywords: engraving «Burning Bush, St. Catherine's Monastery, Sinai», iconography of the image «Burning Bush», St. Catherine's Monastery on Sinai, Museum of the Moscow Theological Academy, attribution, Greek engraving, woodcut.

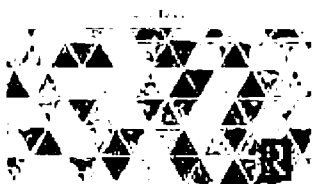
References

- Buzykina Yu. N. (2019) "Svyataya Gora Sinay: Monastyr' i temnitsa. Obrazy dukhovnogo vozhozhdeniya i svyashchennogo prostranstva v ikonografii Lestvitsy" ["Holy Mount Sinai: Monastery and Dungeon. Images of Spiritual Ascent and Sacred Space in the Iconography of the Ladder"], in A. M. Lidov (ed.) *Iyerotopiya Sv. Gory v khristianskoy kul'ture* [*Hierotopy of the Holy Mountain in Christian Culture*]. Moscow: Theoria, pp. 272–290.
- Constas N. (ed.) (2014) *On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua*. Vol. 1 [Dumbarton Oaks Medieval Library; vol. 28]. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Davidov D. (1990) *Hilandarska grafika* [*Hilandar Graphics*]. Beograd: Prosveta (in Serbian).
- Deluga W. (1997) "Views of the Sinai from Leopoldis". *Print Quarterly*, vol. XIV, no. 4, pp. 381–393.
- Deluga W. (2014) "Between Candia and Venice. The Role of European Engravings in the Iconographic Transformations of Post-Byzantine Painting in Greece". *Series Byzantina*, vol. XII. Warsaw, pp. 76–109.
- Etingof O. E. (2000) *Obraz Bogomateri: Ocherki vizant. ikonografii XI–XIII vv.* [*The Image of Our Lady: Essays by the Byzantines Iconography of the XI–XIII Century*]. Moscow: Progress-Traditsiya (in Russian).
- Korinna R. (2007) *Sokrovishcha monastyrya svyatoj Ekateriny* [*Treasures of the Monastery of St. Catherine*]. Moscow: Grand-Holding (in Russian).
- Leroy F. J. (1964) "Une nouvelle homélie acrostiche sur la Nativité". *Le Muséon*, vol. 77, pp. 155–173.
- Papastratos D. (1990) *Paper Icons. Greek Orthodox Religious Engravings 1665–1899*. (2 Volumes in Slip-Case). Athens: Papastratos Publication.
- Topuriya N. A., Hromov O. R. (1996) «*Opisanie Ierusalima*» Simeona Simonovicha i Hristofora Zhefarovicha v russkih lubochnykh izdaniyah. Issledovaniyaya i svodnyiy katalog knig, hranyaschihsya v moskovskikh sobraniyah. [*Description of Jerusalem* by Simeon Simonovich and Christopher Zhefarovich in Russian Popular Prints. Research and Consolidated Catalog of Books Stored in Moscow Collections]. Moscow: Skriptoriy (in Russian).

РЕЦЕНЗИИ



ARISTOTLE AND EARLY
CHRISTIAN THOUGHT



ARISTOTLE AND EARLY CHRISTIAN THOUGHT

**Studies in Philosophy and Theology in Late
Antiquity; 6**

Mark Edwards

London: Routledge, 2019. 226 p.

ISBN 978-11-38-69799-7

УДК 82-95 (1(091))

DOI: 10.31802/GB.2021.41.2.018

Данная книга представляет собой историко-философское исследование о начальном периоде освоения Аристотеля христианами и является шестым изданием, вышедшим в молодой (с 2013 г.) серии «Studies in Philosophy and Theology in Late Antiquity» лондонского издательства Routledge. Автор книги (он же один из редакторов упомянутой серии) — тьютор по богословию колледжа Christ Church и профессор раннехристианских исследований факультета Теологии и религии Оксфордского университета М. Эдвардс — известен в первую очередь благодаря своим популярным работам по истории раннего христианства и патристической философии¹.

По всей видимости, издательство Routledge изначально планировало выпустить в свет парное исследование, посвящённое рецепции раннехристианской мыслью двух крупнейших представителей античной философской традиции — Платона и Аристотеля². В отличие

- 1 В личном профиле на сайте Оксфордского университета упомянуты следующие книги М. Эдвардса: *Catholicity and Heresy in the Early Church*. Aldershot, 2009; *Words and Images in Late Antique Talk of God*. Aldershot, 2012; *Image, Word and God in the Early Christian Centuries*. London, 2013; *Religions of the Constantinian Empire*. Oxford, 2015; *Visions of God and Ideas on Deification in Patristic Thought*. London, 2016; *Origen Against Plato*. Aldershot, 2017. URL: <https://www.theology.ox.ac.uk/people/professor-mark-edwards-0#/>
- 2 Спустя буквально четыре месяца с момента издания монографии М. Эдвардса в Routledge в свет вышла книга о христианском платонизме: *Platonism and Christian Thought*

от издания о Платоне, представляющем собой сборник статей разных авторов, книга М. Эдвардса отличается сознательным методологическим отказом от стратегии коллективного исследования. Автор вполне резонно отмечает в предисловии, что совместные усилия учёных хотя и позволяют добиться детальной проработки материала, но сам исследовательский проект при этом непременно делается более дробным (р. X)³. Тем не менее, достаточно широкий временной охват (от нач. II в. до сер. VI в.) на двухстах с небольшим страницах текста сказался в первую очередь на цельности исследования самого М. Эдвардса. Книга оставляет впечатление беглого точечного обзора, которое несколько сглаживается лишь за счёт общих историко-богословских экскурсов, посвящённых проблематике конкретных глав.

Книга состоит из предисловия, девяти глав, послесловия, библиографии и индексов.

Первые две главы — «Философия Аристотеля» (р. 1–18) и «Аристотель во II в.» (р. 19–37) — в самых общих чертах знакомят читателя с жизнью и корпусом сочинений основателя Ликея, а также главными тенденциями аристотелизма в раннем Перипате, среднем платонизме и отдельно — у Плутарха Херонейского и Александра Афродисийского. Сразу оговаривается, что в обзоре сочинений Стагирита рассматриваются лишь те, которые «сыграли роль в формировании и уточнении церковного учения о творении, воплощении, Святой Троице и бессмертии души» (р. 3). Как не отвечающие этой цели опускаются риторика, поэтика, политика, этические и зоологические трактаты Аристотеля. Такой подход представляется едва ли оправданным хотя бы потому, что тем самым из нашего поля зрения полностью выпадает свт. Василий Великий и его *Беседы на Шестоднев*, очень богатые материалом для обсуждаемой темы (как, впрочем, и другой великий Каппадокиец — свт. Григорий Богослов, рассмотрению которого автор тоже не уделяет должного внимания).

in Late Antiquity / ed. by P. G. Pavlos, L. F. Janby, E. K. Emilsson, T. Th. Tollefsen. London, 2019. (Studies in Philosophy and Theology in Late Antiquity; vol. 5).

- 3 Достаточно вспомнить колоссальный по предпринятым усилиям, но совершенно беспомощный и малоинструктивный по своим результатам опыт исследования «Ὀυσία в греческой философии от ее начал до Аристотеля», выполненный девятнадцатью высокопрофессиональными под эгидой Centre d'études aristotéliciennes de l'Université de Liège в отсутствие общих методологических установок и чётких договорённостей о рабочих подходах к материалу. См.: Шичалин Ю.А. Рец. на кн.: «Ousia» dans la philosophie grecque des origines à Aristote. Travaux du Centre d'études aristotéliciennes de l'Université de Liège / ed. A. Motte, P. Somville, M.-A. Gavray, A. Lefka, D. Seron. Louvain-La-Neuve: Peeters, 2008. IV+494 p. // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2009. Вып. 2 (26). С. 112–119.

Более того, представление о подобной узости и ограниченности христиан в их интересе к Аристотелю является скорее расхожим штампом и вряд ли способствует непредвзятому и исторически корректному пониманию процесса рецепции перипатетической философии.

В качестве, очевидно, введения и подготовки к основной части работы автор знакомит читателя с нюансами аристотелизма как ранних перипатетиков (Стратон из Лампсака, Ксенарх Селевкийский, Бозт из Сидона), так и среди средних платоников (Алкиной и Альбин, Аттик и Апулей). Несомненно, это имело бы смысл при последующем скрупулёзном историко-филологическом анализе встречающихся аллюзий у более поздних авторов, поскольку снабдило бы исследователя широким контекстом бытования текстов Аристотеля и помогло бы вскрыть пути знакомства христиан с философией Перипата. Однако книга М. Эдвардса такого анализа не предполагает, а без этого сведения о разных тенденциях по отношению к Аристотелю в философской среде повисают в воздухе.

К рассмотрению Аристотеля, собственно, в христианской традиции М. Эдвардс приступает только в третьей главе («Аристотель и доникейское христианство»). Опуская в своём обзоре апологетов, кроме Тертуллиана, сочинения которого «give little evidence of a close reading of Aristotle» (p. 38), автор останавливается на св. Ипполите Римском, Клименте Александрийском и Оригене.

М. Эдвардс хорошо ориентируется в исследовательской литературе, с опорой на которую он в основном формулирует свои выводы⁴. Принимая «scholarly consensus» (p. 43) в отношении источников, которыми мог пользоваться святой Ипполит для критического обзора философии Аристотеля в своём «Опровержении всех ересей», М. Эдвардс говорит об одном или нескольких «языческих посредниках», причём платоновского толка, послуживших основой для его труда. Точно также автор отказывается в непосредственном знакомстве, по крайней мере, с эзотерическими сочинениями Аристотеля и Клименту Александрийскому, ссылаясь на результаты исследований известного специалиста по нему — Э. Э. Кларк (p. 44–46). В отношении

4 Иногда, впрочем, не указывая источников, что вызвало справедливое недоумение у одной из исследовательниц при знакомстве с книгой: «In the *Metaphysics* commentary, “when Origen says of the Son that ‘there was not when he was not’, he would seem to have borrowed his locution from Alexander” (p. 34) — as I argued in the article mentioned above, curiously not cited at this point though Edwards mentions it elsewhere» (*Ramelli I. L. E. Review on: Edwards M. Aristotle and Early Christian Thought // JTS. NS. 2020. Vol. 71. P. 2.*)

Оригена автор считает, что возможно говорить о его «знакомстве с перипатетической традицией, хотя и не с сочинениями её основателя» (р. 47). К этому выводу М. Эдвардс приходит, сравнивая аргументы Оригена о Промысле и свободе воли с соответствующими аргументами Александра Афродисийского в его полемике со стоиками, заключая, впрочем, что «родство языковых выражений не всегда свидетельствует о тождестве мысли» (р. 53). Таким образом, даже в Оригене мы в лучшем случае можем видеть лишь «подсознательные» следы перипатетической школьной мысли (р. 53).

В 4-й главе («Неоплатоническая реакция на Аристотеля») автор исследования об Аристотеле в патристике вновь целиком и полностью обращается к Аристотелю у языческих философов античности. Глава открывается пересказом трёх действительно ключевых в отношении Аристотеля у Плотина трактатов *О родах сущего*⁵, сжато приводится содержание *Исагоги* и *Комментария к Категориям* Порфирия, а также *Комментария к Категориям* Дексиппа. Всё изложенное резюмируется следующим выводом:

«Слияние (fusion) аристотелевской и платоновской мысли было почти полностью завершено в Эннеадах, за исключением того, что Плотин отвергал онтологию, предполагавшуюся логикой Органона» (р. 74).

Не входя здесь в сложную дискуссию о рецепции Аристотеля Плотинем, заметим лишь, что *Эннеады* полны внутренней скрытой полемики с философией Аристотеля по самым разным вопросам. Не в последнюю очередь нужно сказать, что среди искусно изображённых в известной метафоре Плотина философских школ античности в качестве различных птиц, философии Аристотеля вовсе не отводится места⁶. И если уж говорить о принципиальном включении Аристотеля в программу школы платоников, то это произошло именно при Порфирии, а впоследствии было закреплено Ямвлихом. Но и в данном контексте термин «слияния» не представляется уместным: поздние платоники отводили философии Аристотеля свою, вполне определённую роль — пропедевтики к философии Платона.

Следующая глава («Аристотель и Троица в четвёртом веке») вновь погружает читателя в контекст христианского богословия и открывается общими рассуждениями о том, что усвоение отцами Церкви некоторых образовательных установок того времени (теория элементов, учение

5 Plotinus. *Enneas* VI, 42–44, 1–3.

6 Plotinus. *Enneas* V, 5, 9.1:7–21.

о четырёх родовых добродетелях, шарообразность земли и проч.) само по себе не делает их аристотеликами или платониками (р. 78). В главе рассматриваются как греческие авторы (свт. Афанасий Александрийский, Евсевий Кесарийский, свт. Кирилл Александрийский), так и латинские (Марий Викторин и блж. Августин). Впрочем, появление в этой главе параграфов, посвящённых христианам, писавшим по-латыни, как представляется, вызвано желанием сообщить книге некий характер универсальности, но вместо этого делает её более поверхностной и популярной.

К сожалению, автор не отводит какой-либо более-менее значимой роли Евсевию Кесарийскому, в то время как его *Евангельское приуготовление* заслуживает самого пристального внимания — в первую очередь с точки зрения того, из каких источников христиане того времени могли знакомиться с Аристотелем. Объединяя Евсевия и свт. Афанасия Великого в один параграф размером в страницу, М. Эдвардс скупо характеризует знакомство Кесарийского епископа с Аристотелем как «непоследовательное и почти наверняка опосредованное» (р. 80). Чуть большего внимания удостоивается свт. Кирилл Александрийский. Автор кратко воспроизводит его основные аргументы в полемике с Евномием и заключает: «Кирилл демонстрирует себя прилежным и проницательным учеником *Исагоги*, однако на этом основании мы должны с осторожностью приписывать ему любое непосредственное знакомство с Аристотелем» (р. 91).

Предлагая набросок учения Марии Викторина о Святой Троице, автор традиционно отмечает в нём платоническое влияние, а также «элементы независимого прочтения Аристотеля» (р. 83), в чём мы, конечно, можем не сомневаться, хотя бы имея в виду его перевод *Категорий*, благодаря которому, возможно, ознакомился с философией Стагирита и блаженный Августин.

Шестая глава («Григорий Нисский и Аристотель») посвящена рассмотрению «трансформации аристотелевской телеологии и логики в аргументах Григория Нисского» (р. 98). Автор начинает с резюме евномиянской доктрины и затем переходит к реконструкции аргументации самого святого. Главный вывод, к которому приходит М. Эдвардс в этой части исследования, — переосмысление свт. Григорием термина $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ из аристотелевской оппозиции $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ — $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha$. Автор отмечает, что понятие $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ у свт. Григория означает не «возможность», а уже «реализацию этой возможности» — некую силу и мощь, присущую совершенной природе. Сила всех Трёх Божественных Ипостасей

едина, поскольку относится к единой Божественной сущности. Тем самым свт. Григорий первым, как отмечает автор, включает понятие *δύναμις* в триадологию (р. 102).

Форму фактически самостоятельного исследования имеет приложение к шестой главе «*Нурокеίμενον* в учении Григория Нисского о Троице» (р. 116–128), в котором автор разбирает несколько фрагментов из трактата *Против Евномия*, пытаясь определить и соотнести значение этого аристотелевского концепта у святого в сравнении с терминами *οὐσία* и *ὕποστασις*. В каждом из случаев М. Эдвардс примеряет все три определения термина *ὑποκείμενον*, данных в *Liddell-Scott Lexicon* (1. the substrate; 2. the particular object; 3. the logical subject), не всегда, впрочем, приходя к какому-то определённом выводу.

Седьмая глава посвящена «Аристотелю и христологическим спорам» (р. 129–170). Здесь кратко рассматривается антропология Немесия Эмесского, ересь Севира и ответ на неё Леонтия Византийского.

В вопросах учения о душе, как отмечает автор, Немесий отдаёт явное предпочтение Платону, критикуя многие положения *О душе* и *О происхождении животных* Аристотеля. Некоторые рассуждения Немесия представляются М. Эдвардсу «поверхностными и почерпнутыми из учебников», однако автор признаёт, что фундаментальные аристотелевские положения о природе души явно захватывают интерес Эмесского епископа и «свидетельствуют о внимательном прочтении текстов, которые всё ещё вызывают споры» (р. 131).

Приятно отметить, что в книге подчёркивается филологическая несостоятельность расхожего штампа об «инновационной доктрине воиспостасности» (р. 137–138), которую якобы предложил Леонтий Византийский. Анализируя его полемику с Севиrom с точки зрения использования терминологии и правил аристотелевской логики, автор утверждает, что она «едва ли могла быть результатом внимательного прочтения Аристотеля» (р. 145). Со ссылкой на других исследователей М. Эдвардс отмечает, что аргументация Леонтия не может быть согласована ни с *Органом* Аристотеля, ни с его позднейшими комментариями (р. 145).

Две последние главы книги целиком посвящены Иоанну Филопону (ch. 8) и Боэцию (ch. 9).

Акцент, который делает автор, называя Иоанна Филопона «первым христианином, комментировавшим аристотелевский корпус сочинений» (р. 149), на самом деле скорее вводит в заблуждение: преподавание школьных курсов по текстам Аристотеля в Александрии

было совершенно традиционным и не имело отношения к христианству ни у Филопона, ни у христиан Элиаса и Давида. В остальном Иоанн Филопон представлен автором достаточно традиционно. М. Эдвардс отмечает два периода его творчества (до и после эдикта императора Юстиниана 529 г.) и подробно останавливается на теме «Творение versus вечность», пересказывая его известный трактат *Против Прокла по вопросу о вечности мира* (р. 152–159).

После последовательного обзора аргументов против вневременного понимания акта творения и критики некоторых восходящих к Аристотелю философских положений, автор переходит к рассмотрению позднего сочинения Иоанна Филопона *О творении мира*, демонстрирующего уже иное отношение к Стагириту. Здесь М. Эдвардс насчитывает около пятнадцати прямых упоминаний Аристотеля, а также достаточное количество узнаваемых отсылок к его философии (человек как единство души и тела, несубстанциональность тьмы и др.), причём в одобрительном тоне (р. 160). Этот факт очевидной перемены Иоанна Филопона к Аристотелю автор никак не комментирует, хотя вопрос напрашивается сам собой. Размышляя над этой проблемой, современные исследователи говорят о вероятном смягчении Иоанна в неприятии Аристотеля под влиянием почитавших Философа монофизитов⁷. В завершении главы автор не без доли сочувствия и оправдания излагает богословские воззрения Иоанна Филопона, отвергнутые ортодоксальным христианством.

По трудолюбию в толковании наследия Аристотеля для Рима М. Эдвардс называет Боэция «собственным Филопоном» западного богословия, не запятнавшим себя в ереси (р. 171). В девятой главе автор перечисляет переводческие и комментаторские заслуги Боэция, приводит резюме двух его комментариев к *Введению* Порфирия и анализирует проблему времени и божественного предведения в *Утешении философией*.

Боэций действительно стал одним из авторитетнейших наставников в античной философии и логике для всего латинского Средневековья, поэтому обращение к нему в последней главе книги вполне соответствует мысли автора, обозначенной в послесловии: наметить новое начало бытования аристотелевских текстов в католическом и исламском мире и направить к нему любознательного читателя (р. 195).

7 См.: Шичалин Ю. А. Иоанн Филопон // Античная философия: Энциклопедический словарь. М., 2008. С. 399.

Посвящённая важной и малоизученной теме книга М. Эдвардса сразу получила отклики в научном сообществе. С достаточной долей энтузиазма она была воспринята редактором «Руководства к рецепции Аристотеля в Античности»⁸ голландского издательства Brill А. Фальконом, отмечающим, что книга М. Эдвардса восполняет лакуну этой части аристотелеведения и способствует необходимой ориентации на широкой неизведанной территории⁹. Другой учёный видит сильную черту исследования в намеренном отказе автора от разговора о «христианском аристотелизме» авторов рассматриваемого периода¹⁰. В то же время главные вопросы о рецепции Аристотеля христианами пока так и не поставлены: как, через какие именно тексты и школы происходит знакомство и принятие его мысли, — что справедливо провоцирует соответствующую реакцию коллег М. Эдвардса:

«Would it not be more useful to track and describe the multiple ways and degrees in which early Christian thinkers engaged with the Aristotelian legacy? Would it not be more useful to understand the category of “Aristotelian” as a spectrum, rather than as a binary opposition Aristotelian/non-Aristotelian?»¹¹

Несмотря на популярный характер изложения, книга, несомненно, является важной вехой в современном изучении аристотелевского наследия у христиан. Особую ценность представляют библиографические сводки к каждому разделу и библиография в конце книги (р. 197–213). Знакомство с изданием будет полезно как светским исследователям, так и богословам, намечая непроторенные пока ни первыми, ни вторыми пути освоения перипатетической философии христианской Церковью.

Иеромонах Дометийан (Курланов)

- 8 Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity / ed. by A. Falcon. Leiden; Boston, 2016. (Brill's Companions to Classical Reception; vol. 7).
- 9 Falcon A. Rezension von: Edwards M. Aristotle and Early Christian Thought // Sehepunkte. 2019. № 9 (19). URL: <http://www.sehepunkte.de/2019/09/33099.html>
- 10 Ramelli I. L. E. Review on: Edwards M. Aristotle and Early Christian Thought // JTS. NS. 2020. Vol. 71. P. 2.
- 11 Sassi N. Aristotle and Early Christian Thought by Mark Edwards (Review) // JECS. 2020. Vol. 28. № 1, Spring. P. 161.

Библиография

- Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity / ed. by A. Falcon. Leiden; Boston: Brill, 2016. (Brill's Companions to Classical Reception; vol. 7).
- Edwards M. J.* Catholicity and Heresy in the Early Church. Aldershot: Ashgate, 2009.
- Edwards M. J.* Words and Images in Late Antique Talk of God. Aldershot: Ashgate, 2012.
- Edwards M. J.* Image, Word and God in the Early Christian Centuries. London; New York: Routledge, 2013.
- Edwards M. J.* Religions of the Constantinian Empire. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Edwards M. J., Ene D-Vasilescu E.* Visions of God and Ideas on Deification in Patristic Thought. London: Routledge, 2016.
- Edwards M. J.* Origen Against Plato. Aldershot: Ashgate, 2017. (Ashgate Studies in Philosophy and Theology in Late Antiquity).
- Edwards M.* Platonism and Christian Thought in Late Antiquity / ed. by P. G. Pavlos, L. F. Janby, E. K. Emilsson, T. Th. Tollefsen. London: Routledge, 2019. (Studies in Philosophy and Theology in Late Antiquity; vol. 5).
- Falcon A.* Rezension von: *Edwards M.* Aristotle and Early Christian Thought // Sehepunkte. 2019. № 9 (19). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.sehepunkte.de/2019/09/33099.html> (дата обращения 10. 03. 2021).
- Ramelli I. L. E.* Review on: *Edwards M.* Aristotle and Early Christian Thought // JTS. NS. 2020. Vol. 71. P. 1–7.
- Sassi N.* Aristotle and Early Christian Thought by Mark Edwards (Review) // JECS. 2020. Vol. 28. № 1, Spring. P. 159–161.
- Шичалин Ю. А.* Иоанн Филопон // Античная философия: Энциклопедический словарь. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 398–400.
- Шичалин Ю. А.* Рецензия на кн.: «Ousia» dans la philosophie grecque des origines à Aristote. Travaux du Centre d'études aristotéliciennes de l'Université de Liège. / ed. A. Motte, P. Somville, M.-A. Gavray, A. Lefka, D. Seron. Louvain-La-Neuve: Peeters, 2008. IV+494 p. // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2009. Вып. 2 (26). С. 112–119.



SCIENCE AND THE CHRISTIAN FAITH: A Guide for the Perplexed

Foundation Series

Christopher C. Knight

New York: St Vladimir's Seminary Press Yonkers, 2020. 232 p.

ISBN 978-088141-671-8

УДК 215

DOI: 10.31802/GB.2021.41.2.019

Вопросы взаимоотношения науки и религии уже много лет находятся в центре внимания учёных, богословов и философов. Среди множества книг, посвящённых дискуссиям о взаимоотношении науки и веры, встречается не так много работ, написанных православными богословами. Книга британского православного священника и одного из ведущих учёных в области диалога православного богословия и науки Кристофера Найта «Наука и христианская вера: руководство для сомневающихся» представляет особый интерес, поскольку написана человеком, который, как и многие учёные в академической области «наука и религия» обладает естественнонаучным и богословским образованием. К. Найт получил степень доктора философии (PhD) в области астрофизики и степень магистра искусств (MA) в области богословия. На протяжении многих лет проф. К. Найт читал курсы, посвящённые взаимодействию науки и религии, в Кембриджском университете, а также был исполнительным секретарём Международного общества по науке и религии (ISSR). В 2002 г. проф. К. Найт принял Православие, а в 2009 г. был рукоположен в сан священника и совершает своё служение в храме Преображения Господня в деревне Большой Уолсингем (Норфолк). В настоящее время он является преподавателем Православно-христианского института в Кембридже (<https://www.iocs.cam.ac.uk/>). Если опубликованные ранее книги профессора Найта («Борьба с Божественным: религия наука и откровение», 2001, «Бог природы: воплощение и современная наука», 2007) были обращены главным образом к западно-христианской аудитории, то настоящая книга адресована православным.

Книга начинается с предисловия редактора серии «Руководство для сомневающихся» проф. П. Бутенефф, который обращает внимание, что понимание ключевых вопросов взаимоотношения богословия и науки во многом зависит от того, какой христианской богословской традиции придерживаются конкретные авторы.

Во введении К. Найт подчёркивает, что побуждением для написания этой книги послужили множество вопросов, которые возникают в православной среде о возможности верить в то, чему учит Церковь, принимая во внимание тот значительный прогресс, который осуществила современная наука к началу XXI в. Автор указывает на то, что для православного христианина нет необходимости делать радикальный выбор между православной верой или той или иной научной теорией. Скорее вопросы, поднимаемые в контексте науки, предполагают возможность более глубокого и конструктивного соотнесения с православно-христианской верой. Если современная наука придерживается натуралистической методологии, исключая из своего описания какую-либо трансцендентную реальность, то это с т. з. К. Найта не является основанием для конфликта, но скорее призывом осмыслить натурализм на более глубоком уровне. Этот более глубокий уровень проф. К. Найт называет «инкарнационным натурализмом», который предполагает, что Бог, о Котором говорит христианское Откровение, внутренне связан с космосом и действует всегда изнутри этого космоса. Этот подход позволяет К. Найту сформулировать ответы на ряд вопросов, которые постоянно дискутируются в области диалога науки и религии:

- 1) как возможно чудо или действие Божие в мире;
- 2) проблема дуализма тела и души в контексте современной нейробиологии;
- 3) как примирить между собой несовместимости между научной картиной истории космоса и библейскими и святоотеческими свидетельствами (р. 19–20).

Однако прежде, чем подойти к обсуждению этих вопросов, К. Найт рассматривает общие методологические проблемы взаимодействия науки и богословия.

Первая глава книги «Наука и богословская интерпретация» начинается с тезиса о надёжности нашего современного научного понимания структуры и происхождения мироздания и необходимости относиться к этому серьёзно. Часто можно услышать суждение о том, что научные теории постоянно пересматриваются, однако это суждение не имеет

отношения к тому, чего достигла современная наука. Даже если современные теории в конечном итоге будут заменены другими, существующие теории, тем не менее, продолжат оставаться приближённо истинными и обеспечивающими понимание широкого спектра вопросов. Подобно тому как классическая механика И. Ньютона была инкорпорирована в более фундаментальное понимание общей и специальной теорий относительности А. Эйнштейна, а дарвиновская теория трансформировалась в неodarвинистский синтез, или синтетическую теорию эволюции (СТО), в будущем эти теории также будут инкорпорированы в новые более фундаментальные научные представления. При этом К. Найт подчёркивает, что библейский буквализм, который получил распространение не только в протестантской, но и в православной среде, свидетельствует об ошибочном понимании смысла и предназначения Священного Писания и Священного Предания. Автор отмечает, что развитие небуквалистской интерпретации не предполагает заведомо отвержения какого-либо богословского понимания, которое было центральным для святоотеческих авторов, а потому необходимо быть осторожными, чтобы не следовать слепо западным учёным в области науки и богословия, которые зачастую игнорируют следующие ключевые аспекты святоотеческого понимания:

- 1) понимание ими использования и границ богословского и научного языка;
- 2) христологическое понимание творения;
- 3) роль человечества в осуществлении Божиих целей;
- 4) понимание того, что эмпирический мир имеет смысл с богословской точки зрения только тогда, когда принимается в рассмотрение «мир грядущий»;
- 5) понимание того, что материальные сущности должны быть понимаемы не столько в материалистических терминах, сколько в отношении к «разуму Божию» (р. 35–36).

Вторая глава книги «Православные писатели и науки» посвящена рассмотрению вопроса о том, как православные писатели прошлых столетий отвечали на вопросы, имеющие отношение к наукам их времени. Опираясь главным образом на работу Е. Николаидиса «Наука и восточное православие: от греческих отцов до века глобализации» (2011), К. Найт подчёркивает, что научная традиция классического мира никогда не забывалась в эллинистическом мире, как это произошло в западном христианстве. Второе отличие греческой традиции состояло

в том, что возникавшие на Востоке внутрехристианские споры никогда не происходили в парадигме «наука или христианство» и не осложнялись полемикой христианства с его оппонентами. Тем не менее, автор признаёт, что несмотря на существование живой научной традиции, как правило поддерживавшейся высшим духовенством, эта традиция имела своих оппонентов и в такие периоды как, например, иконоборчество, становилась доминирующей силой в церкви. Автор даёт краткий обзор непростой истории взаимоотношения православия и научных концепций вплоть до XIX столетия, подчёркивая, что во многом это «сложное» взаимоотношение продолжает присутствовать и сегодня.

Говоря о богатом опыте «диалога науки и религии», который сложился в западном богословском сообществе за последние 50 лет, К. Найт ставит вопрос о том, почему такой заинтересованности в диалоге не наблюдалось в православной среде, принимая во внимание тот факт, что античная наука была важной частью святоотеческого мышления на протяжении многих столетий. Автор объясняет это «несбалансированным исихастским акцентом на познании творения посредством прямого созерцательного опыта, нежели посредством человеческого разума» (р. 45). Другая немаловажная причина состоит в том, что многие православные христиане в XX в. находились довольно длительное время под влиянием государственного атеизма, который породил ошибочное представление о неразрывной связи науки с атеизмом. К. Найт подчёркивает, что спектр понимания взаимоотношения православия и науки сегодня является чрезвычайно широким, включающим авторов с совершенно антинаучным подходом, таких как Ф. Шеррард и С. Роуз, до более умеренных авторов, которые хотя и не отвергают науку, рассматривают науку и богословие как совершенно независимые друг от друга и не соприкасающиеся (Х. Яннарас). Наконец, такие учёные и богословы как проф. А. Нестерук и др. подчёркивают, что наука и богословие отвечают на вопрошание человеческого духа, а потому существует возможность глубокого взаимодействия между ними. К. Найт указывает, что модель независимости, столь популярная у многих православных авторов, не может быть удовлетворительной, принимая во внимание тот факт, что наука и богословие сообщают нам нечто экзистенциально важное, строят не просто картины, но говорят о реальном мире, созданном Богом. Свой собственный подход автор рассматривает как попытку осуществления плодотворного взаимодействия между двумя сферами человеческого вопрошания.

Третья глава книги «Естественное богословие и разум отцов» выражает стремление автора сформулировать ответ на вопрос, что означает в современном православном понимании высказывание прот. Г. Флоровского о необходимости стяжать разум отцов. К. Найт подчёркивает, что во многих случаях совершенно невозможно просто на основании технических процедур цитирования утверждать *consensus partum* по тому или иному вопросу. Очевидно, что отцы Церкви были людьми конкретной исторической эпохи и разделяли многие обычные повседневные представления и научные взгляды своего времени. К. Найт признаёт, что научные и философские рамки, использовавшиеся отцами, иногда оказывали влияние на способ выражения ими своих верований, которые мы принимаем от них. Поэтому, как говорит митр. Каллист (Уэр) зачастую перед нами стоит сложная задача «отделить святоотеческую пшеницу от святоотеческих плевел» (р. 54).

Говоря о естественном богословии отцов Церкви, К. Найт подчёркивает, что его способы построения существенно отличались и продолжают отличаться на Востоке и на Западе. С точки зрения православного богословия знание о Боге прежде всего основано на созерцании, которой воспринимается и познаётся посредством высшей человеческой способности — ума, которая отличается от дискурсивной способности разума — дианиии. В западно-христианской традиции дискурсивный разум оказывается самодостаточным арбитром, с помощью которого можно получить знание о существовании Бога. Отсюда возникает та форма естественного богословия, которая опирается главным образом на рациональные доказательства, форма, которая выносит за скобки реальность того, что тварный порядок прозрачен для Божественной славы. К. Найт подчёркивает, что для отцов церкви центральным является ноэтическое восприятие мира, которое предполагает не только и не столько дискурсивное рассуждение о Боге и тварном мире, сколько интуитивное восприятие божественных реальностей. (р. 62) Акцент исключительно на дискурсивном мышлении приводил к искажённому пониманию отцов церкви, когда зачастую богословы начинали с того, что полагали, что уже имеют верное знание предмета и требовалось лишь найти необходимое подтверждение этому знанию в сочинениях отцов Церкви. Для того, чтобы понять разум отцов Церкви, К. Найт акцентирует внимание на необходимости понимания спектра вопросов и контекста, в котором отцы Церкви формулировали свои суждения (р. 67–68).

Четвёртая глава книги «Рациональность в науке и богословии» представляет собой погружение в историю и философию науки XX в. Прежде

всего, К. Найт представляет детальное описание того, как осуществляется прирост знания в науке, подчёркивает, чем отличается научный термин «гипотеза» от его бытового употребления, которое часто искажает смысл и содержание многих богословских дискуссий. Описывая философию науки И. Лакатоса, Т. Куна и К. Поппера, К. Найт подчёркивает, что история и философия науки XX в. позволила сформулировать важные критерии, которые используются сегодня для характеристики теорий как научных. При этом каждая из этих характеристик требует переосмысления в контексте философии науки. К. Найт в согласии с И. Барбуром выделяет 4 таких характеристики:

- 1) согласие с данными,
- 2) когерентность,
- 3) форма,
- 4) плодотворность (р. 83–84).

К. Найт согласен с И. Барбуром в понимании параллелей и различий в деятельности учёных и богословов, но в то же время считает существенным упущением то, что И. Барбур ограничивается исключительно дискурсивным знанием, оставляя за скобками эвристическую роль ноэтического знания, которое существенно в богословии.

Пятая глава «Реализм в науке и богословии» продолжает развивать идеи философии науки, которые сегодня играют важную роль в диалоге науки и богословия. К. Найт, как можно ожидать, является сторонником научного или критического реализма, который предполагает, что наши научные теории являются не просто конструктами или инструментами для проведения вычислений, но имеют отношение к тому, каким является мир в реальности. Тем не менее, К. Найт, опираясь на работы М. Гессе и Р. Харр, считает важным скорректировать выводы критического реализма в отношении богословия.

М. Гесс подчёркивает необходимость «структурного реализма», который предполагает, что «субстанциальное описание того, с чем соотносятся структуры, изменяется радикальным образом от теории к теории» (р. 90). С точки зрения М. Гесс учёные должны быть реалистами в отношении структур, которые открывает наука, но не в отношении онтологии, которая предполагается в описании и исследовании этих структур. Это тонкое различие, по мнению Найта, имеет большое значение для богословия, вследствие особого взгляда православных богословов на характер богословского языка. Катафатический подход в этом смысле схож с языком математических теорий или структурным

реализмом, в то время как апофатический подход указывает на онтологическое содержание. Говоря о постмодернистской философии науки, К. Найт акцентирует её важное следствие — обращение внимания на практику науки, конкретную деятельность ученого как познающего субъекта, обусловленного социальными и биологическими рамками. К. Найт подчёркивает, что это имеет большое значение не только для понимания человеческой рациональности, но и для понимания того, что означает быть человеком. Отсюда вполне закономерно, что следующая 6 гл. посвящена пониманию человека и соотношению человеческого разума и разума Божественного.

В отличие от эллинистического и картезианского дуализма, христианская антропология подчёркивает существенное единство человека, которое в наибольшей степени выражается в христианской вере в воскресение тела, а не в платоновской идее бессмертия души. Развитие наук показало успешность редукционистских методов исследования мироздания в целом и человека в частности, но вместе с тем привело к ошибочному утверждению онтологического редукционизма, стремящегося свести онтологию мира к описанию полей и частиц. Отвержение онтологического редукционизма привело к развитию т. н. эмергентных подходов, предполагающих возникновение на более высоких уровнях организации законов, которые хотя и опираются на законы низших уровней, не являются полностью сводимыми к ним. К. Найт подчёркивает, что сегодня говорить о душе следует не как о некоторой независимой, просто добавляемой к телу субстанции, но о «воплощённой одушевлённости», душе как компоненте нашего воплощённого существования (р. 105). К. Найт полагает, что такое понимание снимает одну из основных трудностей, связанную с развитием нейробиологии, которая рассматривает всю психическую деятельность человека как эпифеномены мозга. Эти проблемы возникают потому, что материя мыслится вне своей онтологической связи с разумом Божиим, как существующая сама по себе. К. Найт подчёркивает, что сегодня интерпретация науки в идеалистическом духе стала казаться многим неприемлемой, хотя ещё в начале XX в. она была вполне естественной для таких выдающихся учёных как Дж. Джинс и А. Эддингтон, и считает, что этот подход должен развиваться и сегодня. К. Найт указывает, что такие подходы как эмергентный монизм Ф. Клейтона или нередуктивный физикализм Н. Мерфи, развиваемые с целью примирить богословие и науку, являются ошибочными, поскольку в идеалистической перспективе материя была создана для того, чтобы позволить

существовать ментальным способностям, поэтому разум имеет причинное и онтологическое первенство над материей.

Продолжая исследовать вопрос «что означает быть человеком?», К. Найт в 7 гл. «Человеческий разум в этом и грядущем мире» рассматривает вопрос о предназначении человека и о падении, как уходе человека от обращённости к Богу к сконцентрированности на самом себе (р. 114). Говоря о предназначении человека как «священнике творения», К. Найт подчёркивает, что не только космос был создан для человечества, но и человечество было создано для космоса. И человеческая природа, и природа космоса имеют своё начало в разуме Божиим, а потому рассмотрение их в отрыве от разума Божия может привести к серьёзным искажениям в понимании, что зачастую характеризует западный диалог науки и богословия. Чтобы исправить эти искажения, К. Найт говорит о необходимости «апофатического критического реализма», который подчёркивает различный характер использования богословского и научного языка (р. 117). Апофатический критический реализм призывает к осторожности в формулировке «метафизических предсказаний». Недостаток западного критического реализма заключается в том, что западные авторы зачастую исходят из неявно принимаемого материализма, в котором физическая реальность представляется совершенно автономной от Бога, а функция Бога выражается в поддержании этой автономности. Неудивительно, что исходя из этого возникает стремление сводить всю ментальную деятельность человека к эпифенонам мозга. К. Найт корректирует этот подход, говоря о том, что святоотеческое понятие ума или «нуса» позволяет иначе смотреть на онтологию мира. Ссылаясь на интерпретацию мысли свт. Григория Нисского греческим православным богословом Г. Караманолисом, К. Найт подчёркивает, что ум рассматривался как орган созерцания, источник истинной мудрости, выражающий связь человека с Божественным. В представлении свт. Григория материя, человек, его разум существуют не сами по себе, но прежде всего в разуме Божиим. Качества, которыми обладают материальные вещи, называются логосами, и мы познаём вещи постольку, поскольку способны познать и понять логосы вещей. К. Найт подчёркивает, что в контексте современной науки логосы могут рассматриваться как включающие познаваемые нами законы природы и внутреннюю сущность вещей. Отсюда К. Найт делает три ключевых вывода, которые по его мнению не должны игнорироваться в диалоге науки и богословия:

- 1) реальность представляет собой укоренённость всех существующих структур в разуме Божиим, а потому не может рассматриваться чисто материалистически;
- 2) эмергентные теории являются недостаточными для объяснения существования разума;
- 3) квантово-механическое понимание мира предполагает, что мир состоит из множества потенциалностей, которые могут быть в православном понимании соотнесены с понятием логосов тварных вещей (р. 132).

Анализируя понятие нуса и воплощённого существования человека, К. Найт обращает внимание на различие, которое православное богословие проводит между первоначальным состоянием человека, настоящим биологическим состоянием и эсхатологическим будущим. Опираясь на интерпретацию греческим богословом П. Нелласом понятия «кожаных риз» (Быт. 3, 21), Найт обращает внимание, что изначальное и эсхатологическое состояния в некотором смысле «закрыты» нашим настоящим биологическим состоянием. При этом под «кожными ризами» он понимает всё «психосоматическое одеяние человека» (р. 134). В таком понимании вполне возможно рассматривать значительную часть «эмергентных» свойств наших биологических тел, связанных с функционированием мозга как ту часть «кожаных риз», которая прекратит своё существование после воскресения, когда будут восстановлены первоначальные функции души и станет вновь возможным совершенное ноэтическое знание Бога.

Поскольку такое понимание напрямую связано с понятием первоначального мира, в 8 гл. «Православное учение о творении» К. Найт обращается к рассмотрению богословия творения с опорой на видение прп. Максима Исповедника, выраженное в понятии логосов. Понятие «логосности творения» подразумевает, что для православного богословия не существует искусственного деления на естественный и сверхъестественный порядки. Тварный мир изначально был создан таким образом, чтобы находиться в постоянном взаимодействии со своим Творцом. Бог присутствует во всех тварных вещах и всё же предельно превосходит их. К. Найт говорит, что позиция православного богословия в понимании взаимоотношения Бога и мира лучше всего выражается словом «панентеизм», которое предполагает, что всё существует в Боге, но Бог превосходит существующее в Своем бытии. Панентеистские модели взаимоотношений Бога и мира в контексте диалога науки и богословия стали популярны и на Западе, однако в этих моделях Бог становится

ограниченным своим творением до такой степени, что уже становится невозможным говорить о нём как о Боге христианского Откровения. Панентеизм К. Найта предполагает, что естественное состояние мира — это состояние, которое является откровением Бога во всём существующем, состояние, которое изменилось после грехопадения. Настоящее состояние мира является «глубоко неестественным» или по выражению К. Найта «суб-естественным» состоянием, поскольку мир не проявляет полноту первоначальных и конечных намерений Бога в отношении творения (р. 145).

Развивая православное богословие творения, К. Найт не может обойти стороной проблему, которая связана тем, что разговор о творении в западно-христианском контексте главным образом предполагает рассуждение о начале мира, в то время как творческая активность Божия является процессом непрерывного творения, поддержания мира в его существовании и направления его к целям Творца. Это предполагает развитие «богословия природы», которому посвящена 9 гл. «Творение, телеология и случай». Необходимость построения богословия природы осознаётся и западными богословами, такими как И. Барбур и Дж. Полкинхорн, однако есть существенные различия в понимании того, что должно быть ключевыми аспектами этого богословия природы. Развитие космологии в XX в. и открытие т. н. «антропных совпадений» привело к возрождению телеологической аргументации, однако в области биологии зачастую делался акцент на «слепой случайности» и ненаправленности эволюции. Однако такие биологи как С. К. Моррис показали, что в эволюционных путях существует определённая конвергенция, когда сходные структуры возникают в эволюции не один, а множество раз. Сегодня можно говорить о том, что в эволюционных механизмах происходит сложное взаимодействие случайности и необходимости, реализация потенциальных возможностей, вложенных в творение по определённым, зачастую сходным путям развития (р. 156).

В 10 гл. «Противодействие общим искажениям» К. Найт обращается к проблемам развития православного богословия и его длительной зависимости от западно-христианских подходов. Построение «неопатристического синтеза», о котором говорил прот. Г. Флоровский, оказалось непростой задачей, поскольку до сих пор западно-христианское мышление влияет на понимание того, как должен выстраиваться диалог православного богословия и науки. К. Найт начинает с рассмотрения истории возникновения европейской науки, её связи с религиозным мышлением и той формой богословия, которая, с одной стороны, стимулировала

развитие научного знания, с другой стороны с неизбежностью привела к деизму, концепции «Бога белых пятен», и в конечном итоге неприятию ряда научных теорий, таких как эволюционная биология. Все эти искажения ставят важный вопрос о том, каким образом следует понимать действие Божие в мире, и может ли быть это понимание согласовано с современным научным знанием? К. Найт анализирует западные подходы к пониманию Божественного действия, которые опираются на то, чтобы найти некоторый вид «открытости» естественного порядка для возможного действия Божия в мире, или «онтологические бреши» в научном описании. Однако здесь возникает проблема, которая состоит в том, что никогда до конца не остаётся ясным, являются ли эти «бреши» в описании лишь эпистемологическими, или действительно выражают онтологию мира. В качестве альтернативы западным подходам К. Найт предлагает «неовизантийскую модель» Божественного действия, которая опирается с одной стороны на концепцию логосов прп. Максима, а с другой, на богословское понятие падения (р. 176).

Гл. 11 книги «Кожаные ризы» акцентирует внимание на существенном отличии мира нашего повседневного опыта от того, каким мир представлен в конечном намерении Божиим. Опираясь на интерпретацию отдельных высказываний свт. Григория Нисского и прп. Максима Исповедника, выраженную такими православными богословами как Ф. Шеррард и П. Неллас, К. Найт подчёркивает, что кожаные ризы (Быт. 3, 21), в которые Бог облёк человека после грехопадения, представляют собой трансформацию мира в некоторое суб-естественное состояние, в котором мир не был сотворён. П. Неллас делал акцент на том, что человек был создан по образу Христа, поэтому онтологическое содержание человека состоит не в его биологическом бытии, а в том архетипе, по образу которого он создан. Кожаные ризы в этом понимании означают то, что Бог даёт человеку их как нечто необходимое для выживания в состоянии после грехопадения, а также как то, что должно помочь ему вернуться в первоначальное состояние. С точки зрения К. Найта первоначальные законы мироздания после грехопадения были как бы покрыты вуалью, которая соответствует этому новому состоянию человека, однако мир продолжает оставаться достаточно прозрачным, чтобы в нём осуществлялся замысел Божий, который ведёт нас к «новому творению» (р. 186). К. Найт признаёт определённые трудности согласования этой картины с научным пониманием мира, поскольку очевидно, что зло и смерть явно существовали задолго до появления человека. В связи с этим К. Найт говорит о падении как «мета-историческом» или атемпоральном

события. К. Найт не склонен соглашаться с Ф. Шеррардом, что падение было «в материализованную пространственно-временную вселенную», а потому полагает, что падение можно рассматривать как появление у наших предков понимания двусмысленности сконцентрированного на себе поведения (р. 189). Но если К. Найт признаёт, что появление такого понимания было некоторой стадией в эволюции, то он в принципе допускает, что в перспективе эволюционная биология способна подтвердить или опровергнуть его тезис. Это ничуть не смущает К. Найта, поскольку он утверждает, что «точные детали того, как мы должны понимать падение в свете науки, не имеют отношения к главной позиции, которую мы должны здесь отметить» (р. 190). Вряд ли можно согласиться здесь с К. Найтом, поскольку если падение никак не согласуется с тем, что мы знаем об эволюции человека и вселенной, то как мы можем вообще говорить о падении? Неудивительно, что Ф. Шеррард и другие сторонники богословия «кожаных риз» выводят события до падения в некоторый другой мир. Здесь в некотором смысле К. Найт следует логике Б. Паскаля, который считал грехопадение опытным доказательством истинности христианства, поскольку каждый в своём личном опыте обнаруживает последствия греха. Тем не менее, проблема с прояснением позиции К. Найта сохраняется.

В 12 гл. «Натурализм и чудесное» К. Найт рассматривает вопрос о понимании чуда в контексте сформулированного выше подхода к богословию творения. Если естественное состояние мира есть состояние прозрачности творения для божественной благодати, направляющей мир к целям, установленным Творцом, то события в нашем, суб-естественном мире, которые мы привыкли называть чудесными, являются некоторым видом откровения того исходного состояния мира, которое до осуществления эсхатологического будущего является покрытым вуалью. Свою позицию К. Найт называет «расширенным натурализмом». В этом понимании события, которые представляются нам нарушающими известные нам законы природы, которые мы называем чудесными, следует рассматривать как естественные с точки зрения более широкой перспективы «расширенного натурализма», естественные в том смысле, что они открывают перед нами истинную природу творения (р. 197).

В завершающей 13 гл. книги «Инкарнационный натурализм» К. Найт анализирует западно-христианские подходы к ответу на вопрос о действии Божиим в мире, подчёркивая, что одна из основных проблем этих подходов — это резкое противопоставление естественного и сверхъестественного порядка. С точки зрения отцов Церкви, и К. Найт здесь

приводит мнение не только восточных отцов, но и блж. Августина, чудеса не являются сверхъестественными, т. е. противоречащими природе событиями, но скорее актуализацией «высших» законов природы. Это понятие «высших» и «низших» законов природы может быть суммировано в концепции логосов прп. Максима, которые предполагают не только существование вещей в соответствии с их природой, но также направленность вещей к целям, установленным Творцом. В этом смысле чудеса являются откровением истинной природы творения, и предвкушением его эсхатологического преобразования (р. 216). К. Найт указывает на преимущества этой модели по сравнению с западными подходами. Например, просительная молитва не должна рассматриваться чисто с темпоральной перспективы, которая должна предполагать, что есть «некоторый механизм», посредством которого Бог может «отвечать» на нашу молитву. С перспективы божественной вечности Бог просто «видит» нашу молитву вечно и осуществляет Своё действие. К. Найт также подчёркивает, что нет никакой необходимости отвергать натурализм современной науки, скорее есть необходимость интерпретировать его с богословской точки зрения.

Несмотря на то, что работа К. Найта пронизана полемикой с западными богословами, вовлечёнными в диалог науки и религии, он высоко оценивает тот вклад, который они внесли в понимание различных аспектов этого диалога. В заключении К. Найт подчёркивает, что православные христиане не могут игнорировать ни вопросов, которые были поставлены в рамках этого диалога, ни ответов, которые были предложены. Эти вопросы и ответы являются для нас православных вызовом или призывом стремиться глубже понять нашу собственную традицию, и Запад, по замечанию митр. Каллиста, способствовал во многом углублению этого понимания (р. 223).

Несмотря на то, что о. Кристофер Найт адресовал эту книгу не профессиональным богословам, а широкому кругу православных читателей, она представляет собой работу, пронизанную глубоким пониманием православной богословской традиции, истории, методологии и философии науки, и, несомненно, будет интересна всем, кто желает понять, как может сегодня осуществляться диалог науки и богословия в контексте православного мировоззрения.

Протоиерей Димитрий Кирьянов

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК
№ 2 (41) • 2021

*Научно-богословский журнал
Московской духовной академии*

ISSN 2500-1450

Литературный редактор	<i>А. О. Солдаткина</i>
Корректоры	<i>Е. В. Свинцова И. М. Быкова В. В. Егер</i>
Перевод на английский	<i>диакон Пётр Лонган</i>
Вёрстка	<i>Е. А. Шавергина</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 70×100/16. Печ. л. 24,5
Подписано в печать 15.05.2021

Отпечатано в типографии ООО «Издательство Юлис»
www.yulis.ru • inform@yulis.ru
г. Тамбов, ул. Монтажников, 9. Тел.: (4752) 756-444
г. Москва, Гостиничный проезд, 4Б. Тел.: (495) 668-09-42