

МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

# БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 20—21

2016 • Выпуск 1—2

Научно-богословский журнал



СЕРГИЕВ ПОСАД  
ИЗДАТЕЛЬСТВО МДА  
2016

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

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

ISSN 2500-1450

ISBN 978-5-87245-214-0

© Московская духовная академия, 2016

## РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

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

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

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

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

*Домусчи Стефан*, иерей, кандидат богословия, кандидат философских наук

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

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

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

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

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

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

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

## МЕЖДУНАРОДНЫЙ НАУЧНЫЙ СОВЕТ

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

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

МЕЖДУНАРОДНЫЙ НАУЧНЫЙ СОВЕТ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## EDITORIAL BOARD

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## INTERNATIONAL ACADEMIC COMMUNITY

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

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

INTERNATIONAL ACADEMIC COMMUNITY

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## СОДЕРЖАНИЕ

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

### ОТДЕЛ I. ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

#### *Библеистика*

<i>Выдрин Андрей, иерей.</i> Установление монархии в Древнем Израиле: историко-богословское исследование 1 Цар. 7–10. Часть I	17
<i>Казинов В. А.</i> Идея апостола Павла о «новом творении» ( <i>καινή κτίσις</i> ) во Христе в Послании к Галатам	60

#### *Богословие и Философия*

<i>Парпара А. А.</i> Общий анализ причинности в христианской философии протоиерея Василия Зеньковского	73
<i>Домусци Стефан, иерей.</i> К вопросу о соотношении совести и свободы человека	96

#### *Патрология*

<i>Дьяченко Г. В.</i> Лингвистические аспекты слова в богословии святителя Григория Нисского	118
<i>Кожухов Сергей, диакон.</i> Концепция «сложной ипостаси» Иоанна Кесарийского Грамматика и «сложной природы» Севира Антиохийского как рецепция образа соединения природ во Христе у свт. Кирилла Александрийского	147
<i>Кечкин Иоанн, иерей.</i> Раскольническая деятельность и литературные труды Доната Карфагенского	169

#### *Церковная история*

<i>Сидоров А. И.</i> Становление первохристианской Церкви. Часть III. Причины и история гонений на христиан в I–II вв.	185
<i>Диодор (Ларионов), монах.</i> «Собранный воедино»: происхождение и изначальное содержание понятия «монах» на Востоке по памятникам II–IV вв. Часть I: Свидетельства греческих и коптских источников	221

СОДЕРЖАНИЕ

- Ляос А. Д.* Религиозная политика на венецианском Крите 249  
*Дионисий (Шленов), игумен.* Лавра и Академия:  
к 70-летию юбилею первой Литургии в Успенском соборе  
Троице-Сергиевой Лавры 262

*Литургика*

- Далмат (Юдин), иеромонах.* Тексты частного молитвенного  
обихода в изданиях Московского печатного двора  
XVII века. Часть I. Переход от рукописной традиции  
к печатному тексту: самобытность московской традиции 275

ОТДЕЛ II. ТВОРЕНИЯ СВЯТЫХ ОТЦОВ  
И ПАМЯТНИКИ ХРИСТИАНСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

*Переводы*

- Святитель Кирилл Александрийский.* Разъяснение догматов  
(Перевод с древнегреческого, предисловие и примечания  
иеромонаха *Феодора (Юлаева)*) 298  
*Иосиф Хаззайя.* Письмо о действии, [происходящем]  
от благодати (Перевод с сирийского *М. Г. Калинина*,  
примечания *А. М. Преображенского*) 327

*Публикации*

- Ким С. С.* О дне памяти блаженного Диодоха Фотикийского 342

ОТДЕЛ III. АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ И ПУБЛИКАЦИИ

*Проповеди*

- Евгений, архиепископ Верейский.* Проповедь о монашеском  
призвании в современном мире 363  
*Дионисий (Шленов), игумен.* Проповедь в день памяти  
святых равноапостольных братьев Кирилла и Мефодия 368

*Публикации*

- Сергий (Голубцов), епископ.* Изучение путей к упрочению  
и уставности литургической жизни всей Православной



## СОДЕРЖАНИЕ

Церкви, переданной через церковное предание и находящей свое выражение в иконописи и церковной архитектуре (Публикация <i>игумена Андроника (Трубачева)</i> )	376
Ефремова О. Н. Новоафонский и Драндский монастыри: духовное сопротивление богоборческим властям в 1918 году	415
Боскин С. М. Автобиографические записки (Публикация <i>диакона Сергия Пантелеева</i> )	440
<i>Памяти почивших</i>	
Светлой памяти преподавателя МДА Николая Иннокентьевича Колотовкина (1967–2016)	456

## ОТДЕЛ IV. РЕЦЕНЗИИ, БИБЛИОГРАФИЯ

<i>Ванькова А. Б.</i> Рецензии на: <i>Adalbert de Vogüé. Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. 2 partie: Le monachisme grec. Vol. 1. De la Vie de Pachôme aux écrits d'Évagre le Pontique (IV–V siècles). R., 2015 (Analecta monastica 15, Studia Anselmiana 165).</i> <i>Adalbert de Vogüé. Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. 2 partie: Le monachisme grec. Vol. 2. De l'Histoire Lausiaque aux premiers Acémètes (V–VII siècles). R., 2015 (Analecta monastica 16, Studia Anselmiana 166).</i> <i>Adalbert de Vogüé. Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. 2 partie: Le monachisme grec. Vol. 3. Du desert de Gaza à Constantinople. R., 2015 (Analecta monastica 17, Studia Anselmiana 167).</i>	475
---	-----

## ОТДЕЛ V. ХРОНИКА

Хроника научной жизни Академии за 2009/2010 учебный год. Отзывы на кандидатские диссертации	483
Сведения об авторах	555

## CONTENTS

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

### SECTION I. RESEARCHES AND PUBLICATIONS

#### *Biblical Studies*

<i>Vydrin Andrew, priest.</i> The establishment of monarchy in Ancient Israel: a historical and theological study of 1 Kings 7–10. Part I	17
<i>Kazinov V. A. Ap.</i> Paul's idea about the "new creation" (καὶνὴ κτίσις) in Christ in the epistle to the Galatians	60

#### *Theology and Philosophy*

<i>Parpara A. A.</i> A general analysis of causality in the Christian philosophy of archpriest Basil Zen'kovski	73
<i>Domustchi Stephan, priest.</i> On the question of the relationship of the conscience and free will	96

#### *Patrology*

<i>Diachenko G. V.</i> Linguistics aspect of the word in the theology of St. Gregory of Nyssa	118
<i>Kozhukhov Sergius, deacon.</i> The concept of "complex hypostasis" in the writings of John of Caesarea the Grammarian and "complex nature" in the writings of Severus of Antioch as the reception of the image of a union of natures in Christ in the writings of St. Cyril of Alexandria	147
<i>Kechkin John, priest.</i> The schismatic enterprise and literary works of Donatus of Carthage	169

#### *Church History*

<i>Sidorov A. I.</i> The beginning of the early Church. Part III. Causes and the history of persecution of Christians in the I–II century	185
<i>Diodor (Larionov), monk.</i> "Assembled as One": the origins and early meaning of the term "Monk" in the East according	

CONTENTS

to the documents from II to IV c. A.D. Part I: Evidence of Greek and Coptic sources	221
<i>Liatsos A. D.</i> Religious policy in Venetian Crete	249
<i>Dionysius (Shlenov), hegumen.</i> The Laura and the Academy: in honor of the 70 <sup>th</sup> anniversary of the first liturgy in the Dormition cathedral of the St. Trinity Laura	262
<i>Liturgics</i>	
<i>Dalmatus (Judin), hieromonk.</i> Texts of a private prayer rule, as published by the Moscow printing house of the XVII century. Part I. A transition from the manuscript tradition to the printed text: the originality of Moscow tradition	275

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

*Translations*

<i>St. Cyril of Alexandria.</i> An exegesis of dogmata (Translated from Greek with and introduction and notes by hieromonk Theodore (Yulaev))	298
<i>Joseph Hazzaya.</i> Letter concerning the consequences of grace (Translated from Syrian by M. G. Kalinin, commentary by A. M. Preobrazhensky)	327

*Publications*

<i>Kim S. S.</i> On memorial day Blessed Diadochus of Photica	342
---	-----

SECTION III. MATERIALS AND PUBLICATIONS

*Sermons*

<i>Eugene, archbishop of Vereya.</i> A Homily on the monastic calling in the modern world	363
<i>Dionysius (Shlenov), hegumen.</i> Homily on the commemoration day of the Holy Equal-to-the-Apostles brothers Cyril and Methodius	368

## CONTENTS

### *Publications*

- Sergius (Golubtsov), bishop.* Searching for way to bolster the liturgical life of the entire Orthodox Church, which was handed down through Church Tradition and which finds its expression in iconography and Church architecture 376
- Efremova O. N.* New Athos and Drandsky the monasteries: spiritual opposition to the godless authorities in 1918 415
- Boskin S. M.* Autobiographical notes (Preparation for publication, introductory article, notes by *deacon Sergiy Panteleev*) 440

### *In memoriam*

- In remembrance of Nikolai Innokentievich Kolotovkin (1967–2016), assistant professor of MThA 456

## SECTION IV. REVIEWS AND BIBLIOGRAPHY

- Vankova A. B.* Review of: *Adalbert de Vogüé.* Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. 2 partie: Le monachisme grec. Vol. 1. De la Vie de Pachôme aux écrits d'Évagre le Pontique (IV–V siècles). R., 2015 (Analecta monastica 15, Studia Anselmiana 165).
- Adalbert de Vogüé.* Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. 2 partie: Le monachisme grec. Vol. 2. De l' Histoire Lausiaque aux premiers Acémètes (V–VII siècles). R., 2015 (Analecta monastica 16, Studia Anselmiana 166).
- Adalbert de Vogüé.* Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. 2 partie: Le monachisme grec. Vol. 3. Du desert de Gaza à Constantinople. R., 2015 (Analecta monastica 17, Studia Anselmiana 167). 475

## SECTION V. CHRONICLE

- Reviews of candidate dissertations, defended in the Moscow Theological Academy in 2009/2010 483
- Information about the Authors 557

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

### *Периодические издания и серии*

- БВ Богословский вестник. Сергиев Посад, 1892–1918; Новая серия. № 1—. 1993—.
- БТ Богословские труды. М., 1958—.
- ЖМП Журнал Московской Патриархии. М., 1948—.
- ЛЛС Лицевой летописный свод. Кн. 1–10. М., 2007–2008.
- ПЭ Православная энциклопедия. М., 2000—.
- ТКДА Труды Императорской Киевской духовной академии. К., 1860–1917. Ежеквартально, в 1861–1917 ежемесячно. В 1997 году издание возобновлено с неопределенной периодичностью и с исключением из названия слова «Императорской».
- ТОДРА Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы АН СССР (Пушкинский дом). Л. – СПб., 1934—. № 1–61.
- ТСО Творения святых отцов в русском переводе. М., 1843–1864, 1871, 1872, 1880–1891, 1893–1917. Т. 1–69.
- ХЧ Христианское чтение. СПб., 1821–1917; 1991—.
- ЧОИДР Чтения в Обществе истории древностей российских 1–23, 24–264. М., 1846–1848, 1858–1918.
- АСО Acta Conciliorum Oecumenicorum / Sub auspiciis academiae scientiarum bavaricae edita. Series prima. В. – New York – Boston, 1914–1982. Т. 1–4 (28 partes). Series secunda. В. – New York – Boston, 1984—.
- CCSG Corpus christianorum. Series graeca. Turnhout, 1977—.
- CCSL Corpus christianorum. Series latina. Turnhout, 1953—.
- СРГ Clavis patrum graecorum. Vol. 1–4 / Cura et studio M. Geerard. Turnhout, 1983, 1974, 1979, 1980; Vol. 5 /

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- M. Geerard, F. Glorie. Turnhout, 1987; Vol. 3a (addenda vol. 3) / Parata a J. Noret. Turnhout, 2003.
- CPL Clavis patrum latinorum... / Commode recludit E. Dekkers... praeparavit et iuvit A. Gaar. Editio tertia avcta et emendata. Steenbrugis, 1995.
- CSCO Corpus scriptorum christianorum orientalium. P., etc. (затем Leuven; книжная серия, все старые выпуски были воспроизведены в Лувене репринтно), 1903—.
- CSEL Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. W. — B. — Boston — Leipzig, 1866—.
- DHGE Dictionnaire d'histoire et de geographie ecclesiastique / Éd. par A. Baudrillart et al. P., 1912—.
- DTC Dictionnaire de théologie catholique. P., 1903—1950. T. 1—30.
- EC Enciclopedia católica / Ed. Charles G. Herbermann. New York, 1913—1922.
- ΕΕΒΣ Ἑπετηρίς ἐταιρείας βυζαντινῶν σπουδῶν. Ἀθ., 1924—.
- HTS Harvard theological studies. Missoula, 1916—2016.
- JThS Journal of theological studies. Oxford, 1899/1900—1949; N. S. 1950—.
- PG Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series graeca. P., 1857—1866. T. 1—161.
- PL Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series latina. P., 1844—1864. T. 1—225.
- PO Patrologia orientalis / Éd. R. Graffin, F. Nau. P. — Turnhout — R., 1904—.
- RB Revue biblique. Leuven — P., 1892—1903; N.S. 1904—1940, 1946—.
- REA Revue d'études augustiniennes et patristiques. P., 1955—.
- REB Revue des études byzantines. P., 1943—.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

SC	Sources chrétiennes. P., 1940—.
StP	Studia patristica (отд. сборники с дополнительной продолжающейся нумерацией). Oxford — В. — New York — Leuven, 1957—.
SEA	Studia ephemeridis Augustinianum. R., 1967—.
StT	Studi e testi. R., 1900—.
TU	Texte und Untersuchungen. В. — New York, 1883—.
VT	Vetus Testamentum. Vol. 1. Fasc. 1. — Fasc. 4. Vol. 61. R., 1951—2011.
ZAW	Die Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. В. — New York, 1881—.

### *Архивы и институты*

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

### *Учебные заведения*

МДА	Московская духовная академия
МГУ	Московский государственный университет
ПБИ	Православный богословский институт
СПбДА	Санкт-Петербургская духовная академия
ОЦАД	Общecerковная аспирантура и докторантура
ПСТГУ	Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
МThA	Moscow Theological Academy
SPbThA	Saint Petersburg Theological Academy

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

### *Названия городов*

Αθ.	Ἀθήναι, Αθήνα
Бр.	Брюссель
К.	Киев, Київ
Л.	Ленинград
М.	Москва
Мк.	Минск
П.	Париж
СПб.	Санкт-Петербург
Стгл.	Стокгольм
В.	Berlin
Л.	London
Р.	Paris, Parisiis
Р.	Romae, Roma, Rome
V.	Città del Vaticano
W.	Wien
Wash.	Washington

### *Условные обозначения*

+	добавляет
<	опускает
р, г	репринт, reprint



ОТДЕЛ I  
ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

---

БИБЛЕИСТИКА

ИЕРЕЙ АНДРЕЙ ВЫДРИН

УСТАНОВЛЕНИЕ МОНАРХИИ  
В ДРЕВНЕМ ИЗРАИЛЕ:  
ИСТОРИКО-БОГОСЛОВСКОЕ  
ИССЛЕДОВАНИЕ 1 ЦАР. 7–10  
ЧАСТЬ I

УДК 22.07

*Аннотация*

Настоящая публикация представляет читателю экзегетический комментарий на повествование из ветхозаветной книги Царств (1 Цар. 7–10), где идет речь о требовании израильтян «поставить царя» во главе народа, заменив тем самым бытовавший до этого институт судей и теократическое правление на царскую власть, а также рассказывается об избрании первого израильского царя Саула. Автор публикации описывает ситуацию, в которой оказался израильский народ, когда потребовал от последнего судии, Самуила, назначить царя, и сравнивает эту ситуацию с положением в Месопотамии и в целом на Древнем Востоке, где институт монархии имел долгую историю и считался сакральным. Одну из важнейших причин стремления к переменам в государственном устройстве, кроме решения вопросов безопасности и благоустройства общества, автор видит в отношении к царской власти на Древнем Востоке и в самом Израиле, когда царь считался подотчетным высшей инстанции — Богу или богам, и потому народ чувствовал себя защищенным от произвола автократии. Однако именно это стало серьезным религиозным преступлением против Бога, поскольку появление царя открывало новый путь к отступлению от первой заповеди Декалога. Тем не менее уже в истории об избрании первого царя (гл. 9–10) подчеркивается, что без воли Бога появление царской власти в Израиле было бы невозможным. Избранный Богом царь был лишь представителем Господа, Который продолжал в несколько иной форме управлять Своим народом. Таким образом, в библейском повествовании усматривается

как элемент богоотступничества в уклонении от прямого управления Богом, так и Промысл Божий, который направил дальнейшую историю по пути обречения угнетенным израильским народом крепких государственных институтов и позволил сохранить его идентичность.

*Ключевые слова:* ветхозаветная экзегетика, Ветхий Завет, Книги Царств, Древний Израиль, монархия в Ветхом Завете, пророк Самуил, институт судей, царь Саул, Промысл Божий в Ветхом Завете, филистимляне.

## ВВЕДЕНИЕ

Только с установлением монархии можно действительно говорить об Израиле как о государстве. Самуил здесь является ключевой фигурой, объединяющей весь народ.

Монархия для Израиля была новым явлением, и его опыт был полной противоположностью, например, опыту Месопотамии, где царственность считалась постоянным атрибутом общества. Как сообщается в Шумерском царском списке, «когда царственность была спущена с небес, царственность была (сначала) в Эриду. В Эриду Алулим (стал) царем и правил 28800 лет. Аллалгар правил 36000 лет. Два царя (таким образом) правили в течение 64800 лет... Это пять городов, восемь царей правили ими в течение 241000 лет. (Затем) Потоп смыл (землю/страну)»<sup>1</sup>. Итак, царственность, согласно месопотамскому представлению, — это некая вечная магическая субстанция, которая снизошла с небес и которой обладали правители<sup>2</sup>.

В Израиле монархия как институт была нововведением. Единственная попытка стать царем в Израиле была предпринята прежде Авимелехом, сыном судьи Гедеона<sup>3</sup>. Она встречает, по-видимому, сильное идеологическое сопротивление<sup>4</sup> и терпит неудачу<sup>5</sup>. Согласно библейскому рассказу, в начальный период существования Израиля народом управлял Моисей, оставивший вместо себя Иисуса Навина. Однако о

<sup>1</sup> Pritchard 1969. P. 265.

<sup>2</sup> См. об этом: Афанасьева 1983. С. 83–100.

<sup>3</sup> См. Суд. 9, 1–7.

<sup>4</sup> См. Суд. 9, 8–20.

<sup>5</sup> См. Суд. 9, 22–57. Леон-Дюфур 1990. Стлб. 1225.

преемнике последнего в рассказе не сообщается, наоборот, говорится, что после этого *восстал другой род, который не знал Господа и дел Его, какие Он делал Израилю*<sup>6</sup>. Повествование Книги Судей построено по следующей модели: израильтяне делают зло, в результате чего начинают страдать от гнета язычников, не имея сил терпеть угнетение, они вопят ко Господу, Бог дает им харизматического вождя или судью, который свергает иго притеснителей, и земля на какое-то время обретает покой. Самуил в 1 Цар. 7–12 представлен ходатаем за покаявшийся Израиль, а также судьей: *был Самуил судьей Израиля во все дни жизни своей*<sup>7</sup>.

По мнению древнеизраильских историков, сами цари Иудеи и Израиля способствовали приближению гибели их государств, поэтому рассказ о началах института царской власти в Израиле представляется очень важным. Он может отчасти объяснить постепенный упадок обоих царств, начиная с X и заканчивая VI столетием до Р.Х. Из повествования 1 Цар. 7–12 мы узнаем не только об отношении к институту монархии в XI веке, но также о возникшей полемике, когда многочисленные изъяны монархического правления стали в полной мере очевидными.

Отношение к царской власти в Израиле, по-видимому, всегда было двойственным. Одна часть народа воспринимала ее как нечто положительное, а другая относилась к монархии крайне отрицательно. В библейских повествованиях отразились обе тенденции. Согласно принятому в современной библеистике мнению, антимонархические настроения представлены в 1 Цар. 7–8; 10, 17–27; 12, а промонархические — во фрагменте с 9, 1 по 10, 16 и в 11<sup>8</sup>. Многие исследователи даже на основе композиции делают вывод об антимонархическом характере всего повествования 1 Цар. 7–12 в целом. В нем, таким образом, попеременно размещены «промонархические» и «антимонархические» пассажи. Причем если первые обозначить как «А», а вторые как «В», в итоге получится схема В–А–В–А–В с «антимонархическим» материалом,

<sup>6</sup> Суд. 2, 10.

<sup>7</sup> 1 Цар. 7, 15.

<sup>8</sup> Heim 2005. P. 615.

занимающим центральное положение, а также обрамляющим все повествование<sup>9</sup>.

Несмотря на эти достаточно логические рассуждения, их нельзя, на наш взгляд, принимать за истину в последней инстанции. Безусловно, антимонархические настроения четко выделяются в рассказе, однако неверно понимать его таковым по своей сути лишь с незначительными «вкраплениями» промонархического материала. Проблема царской власти является центральной во всем повествовании 1 Цар. 7–12. Библейский автор, отразив в своем произведении как положительный, так и отрицательный взгляд на монархию, показал тем самым, насколько сложным и серьезным для древних израильтян был этот вопрос. Однако, будучи богословом, он не мог ограничиться лишь этим. Для него важно было представить решение одной из важнейших богословских проблем древнего Израиля.

#### 1. ПОБЕДЫ ИЗРАИЛЯ ПОД РУКОВОДСТВОМ САМУИЛА (1 ЦАР. 7)

Что касается гл. 7, то она, возможно, служит богословским введением к гл. 8–12<sup>10</sup>. Одновременно с этим, с литературной точки зрения, гл. 7 является законченной литературной единицей. Таким образом, повествование о жизни Самуила подошло к завершению, здесь подводятся итоги его служения, и начинается переход к следующему эпизоду<sup>11</sup>.

Действие происходит на фоне подчинения Израиля филистимлянами и угрозы дальнейшего притеснения и унижения со стороны враждебных соседей. Все это привело израильтян к мысли о введении монархии. Во время народного собрания в Массифе Самуил призвал израильтян отвергнуть своих идолов и служить Богу Израилеву, доверив Ему освобождение от филистимлян. Примечательно, что собрание в Массифе привлекло внимание врагов, которые вслед за этим нападают на израильтян. Вопреки ожиданию обеих сторон, благодаря явному вмешательству в ход битвы Господа, Бога Израилева, фили-

<sup>9</sup> Childs 1979. P. 277; Gordon 1993. P. 50.

<sup>10</sup> Hertzberg 1964. P. 66; Gordon 1993. P. 105–106.

<sup>11</sup> Tsumura 2007. P. 230.

стимляне были разгромлены и изгнаны с израильской территории (ст. 13 и далее).

В 1 Цар. 7, 10–11 мы читаем: *«Господь возгремел в тот день сильным громом над филистимлянами и навел на них ужас, и они были поражены пред Израилем. И выступили израильтяне из Массифы и преследовали филистимлян и поражали их до места под Вефхором»*. Мнения комментаторов расходятся в объяснении этих строк. Многие полагают, что в момент битвы разразилась гроза, которая привела филистимлян в замешательство<sup>12</sup>. Но для боговдохновенного автора важно было прежде всего подчеркнуть, что победа была дарована свыше<sup>13</sup>.

С другой стороны, очевидно, что события, представленные здесь, сильно идеализированы, поскольку в ст. 13 сказано: *«Так усмирены были филистимляне, и не стали более ходить в пределы Израилевы; и была рука Господня на филистимлянах во все дни Самуила»*, — однако уже в последующих эпизодах<sup>14</sup> снова говорится об угнетении израильтян. Поэтому нас менее всего должны интересовать проблемы исторической реконструкции описанного в главе 7, вместо этого все внимание необходимо сосредоточить на богословском замысле автора. По-видимому, он хотел представить ситуацию следующим образом: при древней теократии периода Судей израильтяне могли успешно решать военные конфликты, а также устраивать социальную и религиозную составляющие жизни народа, именно поэтому в названии «Авенезер»<sup>15</sup> (букв. с евр. «камень помощи»), данном камню для увековечивания победы, некоторые комментаторы видят не просто топоним. Фраза, вложенная в уста Самуила: *«... до сего места помог нам Господь»*, может иметь как локальное, так и временное значение. И хотя первое вполне вероятно (то есть «мы побеждали до этого места с помощью Божией»), временной смысл более соответствует общему контексту всей главы: *«Мы преуспевали до сих пор в нашей истории,*

<sup>12</sup> См., например: Лопухин 1986. С. 210.

<sup>13</sup> Мень А., прот. 2000. С. 259.

<sup>14</sup> 1 Цар. 9, 16; 10, 5 и гл. 13–14.

<sup>15</sup> Ст. 12.

поскольку Бог был с нами»<sup>16</sup>. Подспудно сообщается, что это было сделано без царя и что в последнем поэтому нет и не будет никакой необходимости ни сейчас, ни в последующее время<sup>17</sup>.

В заключение писатель говорит о военных успехах при жизни Самуила, причем сообщается не только о возвращении потерянных территорий, но также о внутренней стабильности в стране: «*И возвращены были Израилю города, которые взяли филистимляне у Израиля... и был мир между Израилем и аморреями*»<sup>18</sup>. Под аморреями здесь, конечно, подразумевается все доизраильское население Ханаана. Другими словами, описание окончательной победы и все сказанное в гл. 7 служит тому, чтобы лишить израильтян оправдания, когда они через старейшин будут просить у Самуила царя, который управлял бы ими и предводительствовал на войне<sup>19</sup>. С этой точки зрения, требование народа представляется совершенно бессмысленным.

## 2. ТРЕБОВАНИЕ ПОСТАВИТЬ ЦАРЯ (1 ЦАР. 8, 1–22)

В следующих главах описан важный поворотный момент в политической и религиозной истории Израиля. Часть народа, возобновляя предложение, сделанное однажды Гедону<sup>20</sup>, просит себе царя как у прочих народов, но другое общественное течение этому противится, предоставляя Богу, Единому Владыке Израиля, воздвигать вождей, как Он это делал во времена Судей. Оба эти течения находят выражение в рассказах об установлении монархии<sup>21</sup>.

В Священном Писании ясно прослеживается двойственное отношение к царской власти. С одной стороны, она признается как политическая необходимость (ввиду борьбы с внешними врагами); но с другой — идеалом остается свободный союз колен, построенный на теократии, то есть на подчинении всех воле Божьей, выражаемой через пророков. Второй подход определяет отрицательное отношение к цар-

<sup>16</sup> Gordon 1993. P. 41.

<sup>17</sup> Ibid. P. 42.

<sup>18</sup> Ст. 14.

<sup>19</sup> Gordon 1993. P. 42.

<sup>20</sup> Суд. 8, 22.

<sup>21</sup> Гл. 8–10. Библия в Синодальном переводе 2006. С. 382.

ской власти, которое, по мнению большинства исследователей, в Библии господствует. В данной статье мы будем рассматривать историю о воцарении Саула, в которой отражены обе тенденции<sup>22</sup>.

*«Собрались все старейшины Израиля, и пришли к Самуилу в Раму, и сказали ему: вот, сыновья твои не ходят путями твоими; итак, поставь над нами царя, чтобы он судил нас, как у прочих народов»<sup>23</sup>.*

Итак, согласно речи старейшин, главной причиной того, почему они просили у Самуила царя, была нечестность его сыновей, выносивших несправедливые судебные решения за взятки<sup>24</sup>. Проблема справедливости и несправедливости очень хорошо подходит к требованию ввести царскую власть, поскольку на древнем Ближнем Востоке «создание справедливого общества являлось обязанностью царя»<sup>25</sup>.

Идея ответственности царя за социальную справедливость такая же древняя, как и идея о самой царственности. Ниже приводится древний текст, иллюстрирующий это утверждение.

*«Когда Ану и Элليل... сделали его (Вавилон) могучим среди частей света и утвердили в нем вечную царственность, основание которой прочно, как небеса и земля, — тогда меня, Хаммурапи, заботливого государя, богобоязненного, чтобы дать сиять справедливости в стране, чтобы уничтожить преступников и злых, чтобы сильный не притеснял слабого... Ану и Элليل призвали меня для благоденствия населения... Чтобы сильный не притеснял слабого, чтобы оказать справедливость сироте и вдове, чтобы в Вавилоне... судить суд страны, выносить решения страны и притесненному оказать справедливость» (Из пролога и эпилога Законов Хаммурапи)<sup>26</sup>.*

На древнем Востоке и в Израиле существовало убеждение в том, что справедливость и правопорядок происходят от Бога/богов. В этом отношении царь считался их представителем. По мысли древних, го-

<sup>22</sup> Мень А., прот. 2000. С. 260.

<sup>23</sup> 1 Цар. 8, 4–5.

<sup>24</sup> 1 Цар. 8, 3.

<sup>25</sup> Weinfeld 1995. P. 45. Приводится по: Campbell 2003. P. 98.

<sup>26</sup> Якобсон 1980. С. 152, 174, 175. См.: Pritchard 1969. P. 164, 178.

ворит один исследователь, закон является аспектом космического порядка и отсюда, в конечном счете, даром небес. Человеческий правитель — лишь временное доверенное лицо, который несет ответственность перед богами за осуществление вселенского плана. Поскольку царь ответственен перед высшей властью, его подданные автоматически защищаются от автократии и у человека есть гарантии определенных неотъемлемых прав<sup>27</sup>.

Итак, монарх нес ответственность за соблюдение справедливости в обществе. Поэтому часто высказывается предположение о том, что именно несправедливость и прочие социальные пороки послужили толчком для требования поставить царя, описанного в тексте 1 Цар. 8, 1—22. Но вместе с этим в тексте сообщается о Божием повелении исполнить это требование народа. Также автор акцентирует внимание на недовольстве Самуила, на предупреждениях о правах царя, власть которого, как представлено, тяжким бременем ляжет на народ, а также подчеркивает отвержение людьми своего Бога<sup>28</sup>.

По сути, в этом эпизоде отражен переход от власти судей к власти царей в древнем Израиле и одновременно начальный этап в сложном процессе установления монархии<sup>29</sup>. Однако в 1 Цар. 9, 1 — 10, 16 содер­жится другое описание начальной стадии этого процесса<sup>30</sup>.

И хотя Самуил, последний судия, отрицательно отнесся к словам старейшин, он был вынужден подчиниться, введя институт царской власти. Израильтяне, конечно, полагали, что земной царь, подобно царям у других народов, должен был принести им стабильность и процветание. Таким образом, они хотели заменить царствование над ними Бога властью человека<sup>31</sup>.

В любом случае, среди исследователей, рассматривающих причины этого требования израильских старейшин, царит разногласие. По мнению одних, главной причиной была постоянная и нарастающая угроза со стороны филистимлян, а затем и других народов, в частности аммо-

<sup>27</sup> Speiser 1963. P. 537.

<sup>28</sup> Campbell 2003. P. 99.

<sup>29</sup> Tsumura 2007. P. 242.

<sup>30</sup> Campbell 2003. P. 104.

<sup>31</sup> Tsumura 2007. P. 242.



нитян<sup>32</sup>. Другие видят в качестве причин социальные, экономические и политические проблемы<sup>33</sup>. Сюда также можно добавить различные религиозные и этические нестроения, существовавшие в обществе.

Кроме этого, высказывается мнение, согласно которому сам Самуил способствовал усилению недоверия к Богу среди народа, назначив сыновей в качестве судей, вместо того, чтобы ожидать, когда Бог воздвигнет угодного Ему судью. И действительно, судейство никогда не было наследственным, подобно священническому служению. Возможно, что народ привык видеть Самуила, не замечая Бога, который, будучи настоящим Царем, пусть и невидимым, управлял историей Своего народа. Когда Самуил состарился и уже не мог влиять на поведение своих сыновей, такая ситуация казалась людям безнадежной. Они уже не желали ждать от Бога судьи, который бы вел их войны в случае необходимости, поэтому они требуют царя *как у всех (других) народов*<sup>34</sup>.

На наш взгляд, это не было лишь требованием социально-политических преобразований, это стало серьезным религиозным преступлением против Бога. С самого начала требование человеческого царя было отвержением Бога, *правившего ими в качестве царя*<sup>35</sup>, а именно отвержением теократии. Такое решение народа Божию тайло опасность для них самих, поскольку, желая иметь царя, они хотели уподобиться прочим народам<sup>36</sup>, у которых была совершенно иная религиозная система, доминировавшая над монархией<sup>37</sup>.

Израиль же был избран Богом из всех народов; он стал народом Бога, проявившего над ним Свою особую заботу, Бога уникального и не сравнимого ни с кем<sup>38</sup>, поэтому они и сами, как предполагалось, не должны быть похожими на другие народы, являясь *царством свя-*

<sup>32</sup> 1 Цар. 12. Evans 1983. P. 242. Примеч. 4. Приводится по: Tsumura 2007. P. 242. Примеч. 4.

<sup>33</sup> Finkelstein 1989. P. 43–74. Приводится по: Tsumura 2007. P. 242. Примеч. 6.

<sup>34</sup> Ст. 5. Tsumura 2007. P. 243.

<sup>35</sup> Ст. 7.

<sup>36</sup> Ср. Втор. 17, 14.

<sup>37</sup> Tsumura 2007. P. 243–244.

<sup>38</sup> См. 1 Цар. 2, 2.

щенников и народом святым<sup>39</sup>, отделенным для служения их Божественному Царю<sup>40</sup>. Следовательно, они пытались отказаться от своего особого статуса избранного Богом народа, уподобившись языческим народам мира<sup>41</sup>.

Это требование старейшин вызвало гнев Самуила, поскольку, как говорит блж. Феодорит, «прошение это было противно Божественному закону. Владыка Бог был для них и Бог и Царь, а Пророк был Его первый служитель, как бы приставник, или военачальник, или народоправитель»<sup>42</sup>. Именно это имел в виду Господь, сказав Самуилу: «*Послушай голоса народа во всем, что они говорят, ибо не тебя они отвергли, но отвергли Меня, чтоб Я не царствовал над ними, как они поступали с того дня, в который Я вывел их из Египта, и до сего дня, оставляли Меня и служили иным богам, так поступают они с тобою; итак послушай голоса их; только представь им и объяви им права царя, который будет царствовать над ними*»<sup>43</sup>.

Здесь мы встречаемся с одной из основных особенностей мировой истории: борьба человека против Бога — начавшаяся уже в Быт. 3 — борьба, в том или ином виде представленная на протяжении всей Библии, основанная на особом положении человека во всем творении<sup>44</sup>. Самуил испытал то же, что и Моисей, пророки и даже Сам Господь Иисус Христос: не хотим, чтобы он царствовал над нами<sup>45</sup>.

Тем не менее Господь уступил воле народа. Дважды Самуилу было сказано послушать голоса народа<sup>46</sup>. Отсылка ко времени исхода из Египта напоминает о Синайском Завете, в котором Бог выступал в роли царя-законодателя для Своего народа, причем Царя вечного, поскольку Яхве является Царем вселенной, *Господом Воинств, восседающим на*

<sup>39</sup> Исх. 19, 6.

<sup>40</sup> Tsumura 2007. P. 249.

<sup>41</sup> Hertzberg 1964. P. 72.

<sup>42</sup> Феодорит Кирский, блж. 2003. С. 240.

<sup>43</sup> Ст. 6–9.

<sup>44</sup> Быт. 1, 26 и далее.

<sup>45</sup> Ср. Лк. 19, 14. Hertzberg 1964. P. 72.

<sup>46</sup> См. 1 Цар. 8, 7, 9.

херувимах<sup>47</sup>. Он правит как полновластный Царь не только Израилем, но и, например, филистимлянами (ср.: *рука Господа была на филистимлянах во все дни Самуила*<sup>48</sup>)<sup>49</sup>. Также здесь говорится о постоянном отступлении израильтян от Бога и служении другим богам, поэтому и теперь, хотя Господь соглашается дать земного царя, Он предупреждает о том, что появление царя открывает новый путь к отступлению от первой заповеди<sup>50</sup>. Другими словами, Израиль отверг Господа как своего царя, и это приравнивается здесь к идолопоклонству<sup>51</sup>.

Говоря о «правах царя», автор использует еврейский глагол פָּרַע (hā'ēd tā'īd), означающий «предупреждение»: פָּרַעְתָּ הָעָר (hā'ēd tā'īd), то есть правильное было бы перевести последнюю фразу стиха 9 так: «обязательно предупреди их и объяви им», а не просто «представь и объяви» как в RST<sup>52</sup>. Некоторые исследователи усматривают здесь негативный оттенок<sup>53</sup>, и по-видимому, это действительно так.

В стихе 10 употреблен глагол שָׁאַל (šāal — просить, спрашивать) — ключевой для 1–2 Книг Царств (см. также 1 Цар. 1, 27–28): «И пересказал Самуил все слова Господа людям, просящим הַשְּׂאֵלִים [haššō'ālīm] от него царя». В первой главе Анна в своей молитве просит сына прямо от Господа, здесь же народ просит царя от Самуила. По-видимому, автор использует игру слов с этим еврейским корнем, указывая на «испрошенного» (евр. שָׁאַל [šā'ul]), то есть на первого израильского царя Саула<sup>54</sup>.

Начиная со стиха 11 нам дается список прав царя, соответствующих правилам или обычаям монархического общества. Таким образом, в 1 Цар. 8, 11–17 под «правом царя» представлено обычное поведение царя в отношении народа. В отличие от Втор. 17, 14–17, где дается предупреждение против наличия множества коней, жен, серебра и зо-

<sup>47</sup> 1 Цар. 4, 4.

<sup>48</sup> 1 Цар. 7, 13.

<sup>49</sup> Tsumura 2007. P. 252.

<sup>50</sup> Ст. 8. Hertzberg 1964. P. 73.

<sup>51</sup> Мень А., прот. 2000. С. 261.

<sup>52</sup> Русский синодальный перевод.

<sup>53</sup> Tsumura 2007. P. 252.

<sup>54</sup> Gordon 1986. P. 110.

лота, в нашем эпизоде ничего из этого не упоминается, хотя и предполагается существование конницы<sup>55</sup>.

Из-за большой степени схожести представленного списка с некоторыми аспектами царствования Соломона, описанными в 3 Книге Царств, высказывалось предположение о том, что речь Самуила была составлена под впечатлением деспотического правления этого царя или кого-либо из его преемников столетиями позже времени Самуила<sup>56</sup>.

Однако в действительности все перечисленные в речи Самуила практики описывают современные ему реалии монархической системы, существовавшие у соседних с Израилем народов. Сюда относятся: обязательная воинская повинность, принудительный труд на общественных проектах, налоги для обеспечения армии обмундированием, набор служанок для домашней работы в царском дворце и конфискация земли в царское пользование — все это существовало в древнем Угарите (Рас-Шамра), Алалахе и других ханаанских городах-государствах<sup>57</sup>. Согласно И. Мендельсону, исследовавшему аккадские тексты из вышеупомянутых городов, датированные серединой — второй половиной II тыс. до Р.Х., речь Самуила — подлинное описание полуфеодалного ханаанского общества, каким оно было до и во времена самого пророка<sup>58</sup>, поэтому нет необходимости видеть в этом эпизоде позднейшую вставку, не имеющую под собой исторического основания в период судейства Самуила.

Так, например, из документов, найденных в древнем Угарите, известно, что члены царского двора, вельможи и сановники, получали от царя землю и имущество, конфискованные у народа, о чем упоминается в 1 Цар. 8, 14. В одном тексте сообщается следующее: «С этого дня Никмадду сын Аммитгамру, царь Угарита, забрал поместье (дом и поле) у (имя 1) и отдал его (имя 2), своему слуге, навечно. В будущем никто не возьмет это из руки (имя 2) никогда. Это — подарок Царя»<sup>59</sup>.

<sup>55</sup> Tsumura 2007. P. 255.

<sup>56</sup> См. об этом: Clements 1974. P. 398–410.

<sup>57</sup> Mendelsohn 1956. P. 17–22.

<sup>58</sup> Ibid. P. 18.

<sup>59</sup> Ras Shamra 16, 247:1–14 (Ras Shamra parallels: the texts from Ugarit and the Hebrew Bible / Ed. by Loren R. Fisher. Vol. 2. R., 1975. P. 97. Цит. по: Tsumura 2007. P. 258).

То же самое можно сказать про хеттские свидетельства XV и XIV столетий до Р.Х. В них также говорится о дарении царем поместий и земельных владений (включающих сады, леса, луга, причем иногда вместе с людьми, принадлежавшими им) своим сановникам различных рангов либо в качестве вознаграждения за службу, либо для обеспечения личной преданности царю<sup>60</sup>.

В стихе 15 говорится о десятине (буквально «взять десятую часть от...»; название происходит от евр. עֶשֶׂר [‘ešer] — «десять»). Как и в Угарите, десятиной здесь называется царский налог на сельскохозяйственные продукты<sup>61</sup>, отличающийся от десятины для религиозных практик<sup>62</sup>, которая «основана на модели феодального общества с Яхве в качестве царя»<sup>63</sup>.

В стихе 17 содержится кульминация всего эпизода о «правах царя». Все, что имеется у людей, а также они сами, оказывается собственностью царя. Они из свободного народа стали рабами царя, добровольно возложив на себя иго царской власти.

### 3. САУЛ ПОМАЗЫВАЕТСЯ В ЦАРЯ (1 ЦАР. 9 – 10, 16)

#### 3.1. Потерянные ослицы (гл. 9, ст. 1–9)

Предыдущая глава заканчивается тем, что Господь повелевает Самуилу дать народу царя, а Самуил отправляет старейшин «каждого в свой город». Следующим логическим шагом должно было бы стать представление пророком их царя<sup>64</sup>. Однако далее излагается история о молодом человеке по имени Саул, который искал потерянных ослиц своего отца, а вместо этого нашел царский венец<sup>65</sup>. Сам Саул, по-видимому, ни о чем не думал, кроме искомой потери, более того, он даже не знал о Самуиле. Тем не менее невидимая десница Божия ведет его к встрече с пророком, ставшей поворотной не только в его жизни, но и в судьбе

<sup>60</sup> См.: Брусе 1998. Р. 92. Примеч. 85.

<sup>61</sup> Rainy 1975. Р. 98.

<sup>62</sup> Втрп. 14, 22–29; 26, 12–15.

<sup>63</sup> Tsumura 2007. Р. 258.

<sup>64</sup> 1 Цар. 10, 17–27.

<sup>65</sup> Hertzberg 1964. Р. 78.

всего израильского народа<sup>66</sup>. Так Господь Промыслом Своим устроил избрание первого царя Израиля.

В начале главы 9 дается родословие Саула, из чего следует, что он был человеком знатного происхождения. Кроме того, отец Саула, Кис, назван в оригинале «сильным мужем». Это выражение может указывать как на военную доблесть<sup>67</sup>, так и на влияние и богатство<sup>68</sup>. Автор описывает внешность Саула с нескрываемым восхищением: «Молодой и красивый; и не было никого из израильтян красивее его; он от плеч своих был выше всего народа»<sup>69</sup>. В подобной манере позднее описывается будущий царь Давид<sup>70</sup>. Таким образом, Саул представлен избранником Божиим для выполнения особой миссии<sup>71</sup>, которая должна увенчаться успехом<sup>72</sup>. Однако некоторые усматривают в этой полной восхваления вводной части к рассказу о Сауле близкое сходство со словами о другом потенциальном царе, обреченном на неудачу и гибель, а именно Авессаломе<sup>73</sup>. Поскольку на древнем Ближнем Востоке придавали большое значение внешности царя<sup>74</sup>, огромный рост Саула, по-видимому, произвел хорошее впечатление на народ. Именно таким люди и хотели видеть своего царя.

Далее рассказывается о том, как у отца Саула, Киса, пропали ослицы, и сын со слугой отправляются на поиски. Не найдя ослиц, Саул уже решает вернуться домой, думая об отце, который мог начать беспокоиться из-за их долгого отсутствия. Этим он проявляет себя как почтительный сын, чьи личностные качества не уступают его выдающейся внешности<sup>75</sup>. А в это время они со слугой пришли в землю Цуф, в которой находил-

<sup>66</sup> Gordon 2007. P. 262.

<sup>67</sup> Суд. 6, 12; 11, 1; Иер. 48, 14.

<sup>68</sup> Руф. 2, 1; 4 Цар. 15, 20; 24, 14.16. См.: Библия. Современный русский перевод 2011. С. 313. Примечание.

<sup>69</sup> 1 Цар. 9, 1–2.

<sup>70</sup> 1 Цар. 16, 12.18.

<sup>71</sup> Нот 2014. С. 194.

<sup>72</sup> Hertzberg 1964. P. 80.

<sup>73</sup> 2 Цар. 14, 25–26. Gordon 1986. P. 112.

<sup>74</sup> Уолтон, Мэтьюз, Чавалес 2003. С. 325.

<sup>75</sup> Gordon 1986. P. 113.

ся родной город Самуила — Рама<sup>76</sup>, где после разорения Силома филистимлянами пророк нес свое служение. Слуга предлагает обратиться к почитаемому здесь «человеку Божию», который далее в стихах 9 и 11 называется прозорливцем. Заметим, что Самуил не называется по имени до стиха 14, а также удивляет неосведомленность Саула о пророке, хотя о нем было известно даже слуге. Возможно, автор хотел этим подчеркнуть абсолютное незнание Саула того, что его ожидало<sup>77</sup>.

Также отметим важное сходство между словами слуги о прозорливце в стихе 6: *что он ни скажет, обязательно сбывается* — и фразой о Самуиле в 3, 19: *и Господь был с ним, и не осталось ни одного из слов его неисполнившимся*. Это в точности соответствует критерию истинности/неистинности пророка, указанному во Втор. 18, 22: *«Если пророк скажет именем Господа, но слово то не сбудется и не исполнится, то не Господь говорил сие слово»*. Тем самым здесь лишний раз подчеркивается достоинство Самуила как истинного пророка Божия.

В стихах 7—8 говорится об обычае приносить подарок<sup>78</sup> прозорливцу, идя к нему за помощью<sup>79</sup>. Действительно, подарки были неотъемлемой частью социальных взаимоотношений в древнем мире, и это прекрасно отражено, например, в древних эпосах<sup>80</sup>. Выдвигалось даже предположение о том, что в вопросе Саула: *«что мы принесем* (евр. מַחֲבִיטִים-הָאֵלֹהִים [mah-nnābî])<sup>81</sup> — содержится народная этимология еврейского слова «пророк» (נָבִי [nābî]), то есть пророк — это «тот, кому мы несем подарок»<sup>82</sup>.

Почти чудесным образом у слуги обнаруживается четверть шекеля серебра<sup>83</sup>, поскольку в стихе 8 буквально сказано так: *«вот нашлось*

<sup>76</sup> Раматаим. См. 1 Цар. 1, 1. Tsumura 2007. P. 267.

<sup>77</sup> Gordon 1986. P. 113.

<sup>78</sup> Сам термин *подарок* (מַחֲבִיטִים) является гапаксом (от греч. ἄπαξ λεγόμενον — «только раз названное»), т.е. встречается только один раз в библейском тексте.

<sup>79</sup> 2 Цар. 14, 3; 4 Цар. 5, 5.15; 8, 8.

<sup>80</sup> Tsumura 2007. P. 269.

<sup>81</sup> Ст. 7.

<sup>82</sup> Curtis 1979. P. 491—493.

<sup>83</sup> Это примерно недельный заработок обычного работника (Уолтон, Мэтьюз, Чавалес 2003. С. 325).

в руке моей». Здесь используется безличное выражение «нашлось», вместо «я нашел»<sup>84</sup>. Таким образом, автор делает акцент на том, что вся ситуация устраивалась самим Богом, поэтому ничего не могло помешать встрече Саула с Самуилом<sup>85</sup>.

В стихе 9 поясняется, кто такой прозорливец: согласно автору, это то же, что и пророк. По-видимому, термин *прозорливец*<sup>86</sup> (евр. פֶּחַי [go'eh]) ко времени написания этих строк был уже устаревшим<sup>87</sup>. Однако термин *пророк* (евр. נָבִי [nābī]) тоже очень древний. Обычно его считают производным от аккадского глагола nābu — «звать, объявлять», но среди ученых нет единого мнения о том, в каком значении нужно понимать этот термин: в активном («говорящий, глашатай») или пассивном («призванный»)<sup>88</sup>. Слова с этим корнем встречаются уже в текстах третьего тысячелетия до Р.Х. из сирийского города-государства Эблы<sup>89</sup>.

### 3.2. Саул приходит к пророку (ст. 11–14)

При подъеме в город Раму, который в оборонительных целях располагался на вершине холма, путники встретили девиц, вышедших из города за водой к источнику, что обычно делалось вечером<sup>90</sup>.

И снова очевидным образом проявляется действие Промысла Божия. Саул со слугой пришли точно к празднику, во время которого должна была приноситься мирная жертва и на котором Саул станет почетным гостем. Это было местное празднование, подобные праздники регулярно совершались по всему Израилю<sup>91</sup>. Так, например, в 1 Цар.

<sup>84</sup> Tsumura 2007. P. 269.

<sup>85</sup> Gordon 1986. P. 113.

<sup>86</sup> Блж. Феодорит отвечая на вопрос, почему пророка называли прозорливцем, говорит: потому что предвидит будущее. Слово это употребляется не о телесных очах, а о духовном зрении (*Феодорит Кирский, блж. 2003. С. 240*).

<sup>87</sup> Tsumura 2007. P. 271.

<sup>88</sup> Möller 2005. P. 825.

<sup>89</sup> Gordon 1986. P. 113.

<sup>90</sup> Ср. Быт. 24, 11. Женщина-самарянка, о которой повествуется в Евангелии от Иоанна (Ин. 4, 6) была исключением из этого правила (Там же. С. 114).

<sup>91</sup> Gordon 1986. P. 114.



20, 29 упоминается о празднике в Вифлееме, на который собирались все члены рода.

Жертвоприношение совершалось в *высоте* (евр. בָּבְבָּתַיִם; [babbā-tāh])<sup>92</sup>. Это культовое место, обычно ассоциируемое с ханаанскими языческими практиками. Они во множестве найдены на всей территории Израиля. Народ их использовал как до периода монархии, так и в течение этого времени. Высоты осуждаются богословием книги Второзакония, где говорится об одном центральном месте, предназначенном для поклонения Богу. Следовательно, слово «высота» часто несет в себе негативную коннотацию, подразумевая синкретический или, во всяком случае, незаконный характер данной культовой практики. Однако в нашем фрагменте нет ни намека на связь с язычеством, причем не столько из-за древнего происхождения святилища, сколько из-за ассоциации с Самуилом, пророком Господа<sup>93</sup>.

Если вспомнить слова Самуила, когда он убеждал народ «удалить чужих богов и богинь из своей среды» в 1 Цар. 7, 3, то становится ясным, что языческие религиозные практики совершались в таких священных местах. Даже после постройки храма Соломона в Иерусалиме, высоты продолжали играть важную роль в религиозной жизни израильтян (т. н. «народная религия») на протяжении всей их истории вплоть до разрушения храма вавилонянами в шестом столетии. Однако не будем забывать, что в данном эпизоде содержится свидетельство о поклонении местного населения Яхве, Богу Израилеву.

Есть несколько версий о том, что представляли собой «высоты». Переводчики Септуагинты иногда просто передают еврейский термин בָּמַתַּיִם [bāmāh] как βᾱμα. Но чаще всего для передачи этого еврейского слова здесь используется фраза τὸ ὑψιλόν («высота» или «высокое место»). Впрочем, иногда в LXX используется греческое слово βωμός, которое указывает на поднятую платформу или пьедестал. Используемое в сочинениях Гомера для обозначения подножия колесниц, это слово стало относиться к подножию или платформе у статуи бога, а затем к высокому месту для жертвоприношения, то есть жертвеннику. Таким

<sup>92</sup> В Синодальном тексте стоит «на высоте», хотя это не точный перевод.

<sup>93</sup> 1 Цар. 3, 20.

образом, в LXX термин βωμός иногда используется для перевода двух разных еврейских слов: מִזְבֵּחַ [mīzbēah] (жертвенник) и בָּמֹהַ [bāmāh] (высота)<sup>94</sup>.

Очевидно, что распространенное понимание термина בָּמֹהַ [bāmāh] отражает это словоупотребление Септуагинты. בָּמֹהַ [bāmāh] рассматривалась, с одной стороны, как естественное высокое место или пик — ὄψιλόν, а с другой — как искусственная платформа для жертвенника, или непосредственно сам жертвенник — βωμός. Например, Вельгаузен применяет термин בָּמֹתַ [bāmôt] к отдельным жертвенникам, построенным Саулом и патриархами, хотя этот термин никогда не используется в тексте по отношению к таким жертвенникам<sup>95</sup>. М. Харан определяет bāmāh как жертвенник или платформу под открытым небом, хотя он признает существование других жертвенников, не называемых בָּמֹתַ [bāmôt]<sup>96</sup>. Он рассматривает בָּמֹהַ [bāmāh] так же, как Вельгаузен и LXX — в качестве жертвенника, расположенного под открытым небом на вершине горы за пределами города. Однако, по-видимому, это представление не вполне адекватно отражает истинный взгляд на так называемые библейские *высоты*.

Рассматриваемый нами эпизод в 1 Цар. 9 — это единственное во всем библейском тексте описание подобной *высоты*. Согласно ему, *высота* включает לִישְׁכָּה [liškāh], что, по крайней мере во времена пророка Иезекииля, означало комнаты внутри здания храма. В его время эти комнаты служили местом, где хранились одеяния священников и потреблялись жертвоприношения<sup>97</sup>. Это же мы видим и в 1 Цар. 9. Здесь это также является комнатой для потребления жертвы. А поскольку в ней размещается тридцать приглашенных гостей (1 Цар. 9), то, по-видимому, помещение было достаточно большим залом в общественном здании. *Высота* в земле Цуф не была отдельной платформой под открытым небом (ὄψιλόν или βωμός). Это был храмовый комплекс, включающий общественное здание с большим залом для трапез и

<sup>94</sup> Fried 2002. P. 438.

<sup>95</sup> Вельгаузен 1909. С. 15–17.

<sup>96</sup> Haran 1985. P. 18–25.

<sup>97</sup> Иез. 42, 13.

жертвенным алтарем. В силу этого греческий переводчик был вынужден транслитерировать термин как βαμια, поскольку сюда не подошло бы никакое греческое слово<sup>98</sup>.

Итак, библейские *высоты* — это священные храмовые комплексы, находившиеся на территории городов, включавшие различные общественные здания с кладовыми и помещениями для жертвенных трапез. Кроме того, при них могли служить священники, поскольку в библейском тексте неоднократно упоминаются «священники высот»<sup>99</sup>.

В стихе 14 говорится: «*Когда же вошли [Саул и его слуга] в средину города...*» Однако многие переводчики и комментаторы переводят эту фразу как «посреди ворот»<sup>100</sup>. И по-видимому, это делается во избежание противоречия со стихом 18, где сказано, что *Саул встретил Самуила посреди ворот*. Но, во-первых, в этой замене нет необходимости, так как фраза «в середине города» еще не означает «центр города»<sup>101</sup>. А во-вторых, LXX и в 4QSam<sup>a</sup> в стихе 18 содержит фразу «посреди города», каковое чтение следует, вероятно, считать предпочтительным.

В таком случае весь фрагмент необходимо перевести так: «*И они [Саул и его слуга] подошли к городу. При входе в средину города они увидели Самуила, выходящего к ним, чтобы пойти в בָּמָהּ [bāmāh]... И Саул встретил Самуила посреди города, и он сказал: "Скажи мне, где дом Прозорливца?"*» Ранее, в стихе 6, Саулу сказали, что Прозорливец живет в городе. Таким образом, здесь Саул, войдя в средину города, спрашивает о местоположении его дома. Самуил вышел из своего дома, чтобы пойти в בָּמָהּ [bāmāh], когда встретил Саула. Он не выходит из ворот вообще. Таким образом, בָּמָהּ [bāmāh] находится внутри городских стен, возможно, на священной территории, отделенной от самого города<sup>102</sup>. И судя по всему, эти израильские святилища

<sup>98</sup> Fried 2002. P. 439.

<sup>99</sup> 3 Цар. 12, 32; 13, 2.33; 4 Цар. 17, 32; 23, 9.20.

<sup>100</sup> Например, McCarter 1964. P. 76.

<sup>101</sup> Tsumura 2007. P. 273

<sup>102</sup> Fried 2002. P. 440.

располагались на возвышенностях, о чем говорят фразы: «он поднимется в בָּמֹת [bāmōt]»<sup>103</sup>, «и они спустились из בָּמֹת [bāmōt] в город»<sup>104</sup>.

### 3.3. Встреча с Самуилом (ст. 15–27)

Итак, Самуил, получив откровение свыше, с почтением встретил Саула, отвел ему первое место на праздничной трапезе и предложил ему лучшую часть мяса (плечо). По окончании пиршества Самуил взял сосуд с елеем, вышел с Саулом за город, помазал его, поцеловал его и сказал: «Вот, Господь помазывает тебя в правители наследия Своего в Израиле, и ты будешь царствовать над народом Господним, и спасешь их от руки врагов их, окружающих их».

Господь повелевает Самуилу помазать (евр. מָשַׁח [māšah]) идущего к нему Саула в правителя над Израилем. Царь помазывался ароматным оливковым маслом при посвящении в исполнителя определенных Богом целей<sup>105</sup>. Аналогичный ритуал совершался, например, над различными предметами религиозного назначения: культовыми стелами<sup>106</sup> и жертвенниками<sup>107</sup>, а также над людьми, такими как первосвященник и прочие священники<sup>108</sup>.

На Древнем Ближнем Востоке помазание маслом имело смысл перехода из одного социального статуса в другой, например, женщины помазывались маслом во время обручения<sup>109</sup>. Однако в Израиле помазание было прежде всего частью церемонии восшествия царя на престол: царь был «помазанником» или «мессией» Яхве<sup>110</sup>. Как считалось, помазание сообщало царю частичку Божественной святости<sup>111</sup>.

Важно отметить, что Саул помазывается в *правителя* (евр. נָגִיד [nāgīd]). Этот термин появляется здесь впервые на страницах Ветхого

<sup>103</sup> 1 Цар. 9, 13.

<sup>104</sup> 1 Цар. 9, 25. Подробнее об этом см.: Выдрин А., свящ. 2012. С. 75–81.

<sup>105</sup> Gordon 1986. P. 114.

<sup>106</sup> Быт. 31, 13.

<sup>107</sup> Исх. 29, 36.

<sup>108</sup> Исх. 28, 41. О помазании священников см.: Fleming 1998. P. 401–414.

<sup>109</sup> Fleming 1998. P. 405–407.

<sup>110</sup> Ср. 1 Цар. 2, 10.

<sup>111</sup> Tsumura 2007. P. 274.

Завета. Этимология термина достаточно сложная, хотя считается, что его значение — «провозглашенный, назначенный»<sup>112</sup>. В любом случае, в данном фрагменте под этим титулом подразумевается вождь народа Божия<sup>113</sup>, на которого в первую очередь возлагается обязанность военного руководства<sup>114</sup>, как было во времена судей. Задачей нового вождя, как в случае с Самегаром<sup>115</sup> и Самсоном<sup>116</sup>, было «спасение» израильтян от руки филистимлян. Господь прямо говорит о Сауле: «Он спасет народ Мой от руки филистимлян; ибо Я призрел на народ Мой, так как вопль его достиг до Меня»<sup>117</sup>. Важно то, что народ просит царя, а Господь дает им вождя. По-видимому, этим подчеркивалась значимость подчинения последнего Богу, поскольку Господь продолжал оставаться истинным царем Израиля, правитель же был лишь назначенным регентом, или представителем Небесного Царя<sup>118</sup>. Без Его воли и призвания появление царской власти в Израиле было бы невозможным<sup>119</sup>.

При встрече с Саулом Самуил призывает его не беспокоиться о потерянных ослицах, говоря: «Кому все возделенное (евр. הַמְדָּה [hemdāh]) в Израиле? Не тебе ли и всему дому отца твоего?»<sup>120</sup> Фраза, переведенная как «все возделенное в Израиле» понималась по-разному. Согласно одной интерпретации, Саулу уже по определению Божию принадлежит все лучшее, «все богатства Израиля», которыми он будет владеть, став царем<sup>121</sup>. Однако фраза двусмысленна, и ее можно понять как «сильное желание всего Израиля». Таким образом, выражение может относиться к желанию народа иметь царя «как у всех других народов»<sup>122</sup>. Саул должен стать царем, как того желает весь Израиль.

<sup>112</sup> Gordon 1986. P. 114.

<sup>113</sup> Koehler, Baumgartner 1994. P. 668.

<sup>114</sup> Tsumura 2007. P. 275; Gordon 1986. P. 115.

<sup>115</sup> Суд. 3, 31.

<sup>116</sup> Суд. 13, 5.

<sup>117</sup> Ст. 16.

<sup>118</sup> О разнице в терминах «царь» и «вождь» см.: Tsevat 1980. P. 92–93.

<sup>119</sup> Hertzberg 1964. P. 82.

<sup>120</sup> 1 Цар. 9, 20.

<sup>121</sup> Протопопов 1987. С. 248; McCarter 1980. P. 170; Hertzberg 1964. P. 83.

<sup>122</sup> См. 1 Цар. 8, 5.20.

Он будет «судить» их и «вести» их войны, «подобно прочим народам». Одним словом, в нем сосредотачивается надежда всего Израиля на освобождение от ига филистимлян<sup>123</sup>.

Саул понял, что имел в виду Самуил, поэтому, подобно Моисею<sup>124</sup> и Гедонеу<sup>125</sup>, он ссылается на незначительное положение собственно-го племени и семьи<sup>126</sup>. Здесь, как и в случае с Гедоном, находит свое подтверждение Божественный закон, согласно которому Бог избирает слабое в мире и дает милость смиренному<sup>127</sup>. Несмотря на то, что Вениаминово колено действительно было самым маленьким из всех и его чуть было полностью не истребили некоторое время тому назад из-за развращенности и упрямства его представителей<sup>128</sup>, оно занимало стратегическое положение между севером и югом, к тому же на территории этого колена находился Иерусалим. Также заметим, что святой апостол Павел (евр. Шауль) тоже происходил из этого колена<sup>129</sup>.

В стихах 22–24 описывается праздничный обед, возглавляемый Самуилом и проходивший в одном из помещений городского святилища. Саул и его слуга были почетными гостями среди других тридцати приглашенных. Самуил посадил их во главе стола. Саулу подали специально приготовленную для него лучшую часть жертвенного мяса (плечо). Заметим, что здесь используются те же термины, что и в выражении *плечо возношения... для Аарона и для сынов его*<sup>130</sup>, когда говорится о части жертвы отделяемой по закону священникам<sup>131</sup>. Следовательно, Саулу отделялась священническая часть жертвы. Для него это были знаки нового положения в обществе, которое он должен был занять в ближайшем будущем<sup>132</sup>.

<sup>123</sup> Gordon 1986. P. 115; Tsumura 2007. P. 277.

<sup>124</sup> См. Исх. 3, 11.

<sup>125</sup> Суд. 6, 14.

<sup>126</sup> Gordon 1986. P. 115.

<sup>127</sup> Hertzberg 1964. P. 83.

<sup>128</sup> Суд. 19–20.

<sup>129</sup> Tsumura 2007. P. 278.

<sup>130</sup> Исх. 29, 27; Лев. 7, 32, 34.

<sup>131</sup> Tsumura 2007. P. 279.

<sup>132</sup> Gordon 1986. P. 116.

Тридцать человек, приглашенных на праздничный пир, вероятно, были социальной элитой той области и представляли народ. Следовательно, для них трапеза с Саулом, сидевшим во главе стола, означала подчинение ему, а в их лице покорность всего народа. В древнем мире авторитет царя, несмотря на его божественное избрание, во многом зависел от поддержки землевладельцев и военной аристократии<sup>133</sup>, поэтому Саул, будущий царь, определенно нуждался в поддержке этих гостей, бывших представителями народа<sup>134</sup>.

На рассвете следующего дня, когда еще весь народ спал, Самуил разбудил Саула и сам пошел провожать его до окраины города. Затем он отсылает слугу Саула вперед, чтобы не было ни одного свидетеля его священнодействия<sup>135</sup>.

#### 3.4. Помазание Саула и его возвращение домой (гл. 10, ст. 1–16)

Затем Самуил от имени Господа помазывает Саула в правителя над народом Божиим. Помазание было сакральным действием, посредством которого человек — священник или царь — посвящался на особое служение Богу. Поскольку в Ветхом Завете известны случаи помазания, не имеющие сакрального значения, священный характер помазанию сообщал не материал — масло оливы, смешанное с разными ароматными веществами<sup>136</sup>, — а человек, совершавший это действие. В данном же случае святость помазания происходит от Самого Господа. Самуил действует как представитель и орудие Бога, акцентируя внимание на том, что Саула помазывает Сам Господь<sup>137</sup>. После помазания пророк поцеловал Саула, выражая свою любовь к нему, которая, кстати, не иссякнет и впоследствии. Блж. Феодорит видит в этом особое действие, посредством которого Самуил передает Саулу «пребывающую в нем благодать. Ибо и Господь, дунув на апостолов, сказал: *«Примите Дух*

<sup>133</sup> Bryce 1998. P. 92.

<sup>134</sup> Tsumura 2007. P. 280.

<sup>135</sup> Hertzberg 1964. P. 83.

<sup>136</sup> См. Исх. 30, 23–25.

<sup>137</sup> Hertzberg 1964. P. 84.

Свят»<sup>138</sup>, потому что от полноты Его все мы прияли. Так Пророк облобызал помазанного Царя, чтобы сообщить Царю обитающую в нем самом благодать»<sup>139</sup>.

Саул не произносит ни слова в ответ на действия пророка точно так же, как и во время праздничной трапезы в святилище. Однако Самуил, как будто услышав возражения со стороны Саула и увидев его сомнения, предлагает несколько знамений для того, чтобы тот осознал реальность происходящего<sup>140</sup>. «Обещание царской власти он подтверждает Саулу пророчеством обо всем»<sup>141</sup>, что с ним произойдет в ближайшем будущем. Во-первых, Самуил говорит о встрече с двумя людьми, которые сообщат Саулу о нашедшихся ослицах<sup>142</sup>. Встреча эта произойдет у гробницы Рахили, изначально располагавшейся на границе между коленами Вениамина и Иосифа<sup>143</sup>. Так, пророк Иеремия, говоря о плаче Рахили по своим детям, упоминает о близлежащей Раме, родном городе Самуила<sup>144</sup>, который, по-видимому, следует отождествить с местечком Эр-Рам в пяти километрах к северу от Иерусалима по дороге из Вефиля<sup>145</sup>. Таким образом, первоначальное местонахождение гробницы Рахили в *Целсухе*<sup>146</sup> было около Рамы, и лишь согласно позднейшей традиции, она находилась в Вифлееме<sup>147</sup>.

[Ст. 3–4] Три человека, идущие к священному дубу в Вефиль<sup>148</sup> на поклонение Богу с богатыми приношениями, дадут Саулу и его слуге два из трех своих караваев хлеба. Это не просто случайное при-

<sup>138</sup> Ин. 20, 22.

<sup>139</sup> Феодорит Кирский, блж. 2003. С. 241.

<sup>140</sup> Hertzberg 1964. P. 84.

<sup>141</sup> Феодорит Кирский, блж. 2003. С. 241.

<sup>142</sup> Ст. 2.

<sup>143</sup> Hertzberg 1964. P. 85.

<sup>144</sup> См. Иер. 31, 15.

<sup>145</sup> Там же. P. 85. Примеч. а; Уолтон, Мэтьюз, Чавалес 2003. С. 763.

<sup>146</sup> 1 Цар. 10, 2.

<sup>147</sup> См. глоссу в Быт. 35, 19, а также Мф. 2, 17 и далее Tsumura 2007. P. 284.

<sup>148</sup> В Синодальном тексте в этом стихе стоит фраза «к дубраве Фаворской», хотя лучше было бы перевести «к дубу Фавор» как в переводе РБО. В Ветхом Завете дуб упоминается только в связи с местами, имевшими важное религиозное значение (Быт. 12, 6; Суд. 9, 37; Ис. 6, 13).



ветствие, особенно если учесть, что паломники несли свой хлеб для жертвоприношения и его должны были съедать священники<sup>149</sup>. Вручение Саулу священных хлебов снова, как и на трапезе в святилище<sup>150</sup>, демонстрирует отношение к нему как к священнику<sup>151</sup>, следовательно, этим подчеркивается святость его царского сана<sup>152</sup>. Также это напоминает о фрагменте 1 Цар. 9, 7, где Саул говорит о том, что у них со слугой закончился хлеб, то есть здесь автор вновь хочет показать действие Промысла Божия в отношении Своего помазанника<sup>153</sup>.

[Ст. 5–7] «Холм Божий» тоже, вероятно, располагался недалеко от Рамы и был известным святилищем. Как полагают, этим местом могла быть либо Мицпа (Массифа)<sup>154</sup>, что в переводе с еврейского означает «сторожевая башня/наблюдательный пункт»<sup>155</sup>, либо Гивá Саулова<sup>156</sup>, поскольку здесь говорится о народе, знавшем Саула прежде<sup>157</sup>.

Большинство исследователей придерживаются второго варианта, отождествляя Гивá Саулову с современным Тель эль-Фулом, что приблизительно в пяти километрах к северу от Иерусалима<sup>158</sup>. Название Гиву, означающее «холм», город мог получить из-за своей геологической формы. Это место было важным стратегическим пунктом, благодаря своему расположению и открывающемуся панорамному виду (холм возвышается на 30 м. над окружающей долиной)<sup>159</sup>, именно поэтому там размещался гарнизон филистимлян<sup>160</sup>. Автор упоминает об этом, вероятно, потому, что Саул был избран Богом именно от них спасти Свой народ<sup>161</sup>.

<sup>149</sup> Чис. 18, 9–12.

<sup>150</sup> См. 1 Цар. 9, 24.

<sup>151</sup> Уолтон, Мэттьюз, Чавалес 2003. С. 327.

<sup>152</sup> Tsumura 2007. P. 285.

<sup>153</sup> Hertzberg 1964. P. 85.

<sup>154</sup> Там же.

<sup>155</sup> Brown, Driver, Briggs 1907. P. 859.

<sup>156</sup> 1 Цар. 11, 4.

<sup>157</sup> Ст. 11. McCarter 1980. P. 181–182; Tsumura 2007. P. 285.

<sup>158</sup> Tsumura 2007. P. 285.

<sup>159</sup> Arnold 1992. P. 1007–1009.

<sup>160</sup> Евр. слово גִּבּוֹרִים имеет несколько значений: «начальник», «гарнизон/отряд» и «статуя/столб» (Brown, Driver, Briggs 1907. P. 662).

<sup>161</sup> Tsumura 2007. P. 286.

«После этого предрекает ему о лике пророков, о сонме ликующих с ними, играющих в свирели, сопели, гусли и тимпаны и о том, как изошедшая отсюда благодать Духа сделает так, что и он будет пророчествовать»<sup>162</sup>.

В этот ранний период истории Израиля существовало пророческое сообщество, получившее название «сонм пророков». Как правило, пророки использовали различные процедуры, чтобы подготовиться к получению пророческих откровений. Музыка играла важную роль в достижении похожего на транс состояния (исступления), которое, как полагали древние, делало человека восприимчивым к Божественным откровениям<sup>163</sup>.

Такие группы пророков (נביאים [n'bi'im]) часто служили при святилищах. Они под звуки музыкальных инструментов входили в состояние пророческого экстаза. Согласно предсказанию Самуила, Саул под действием Духа Божия испытает это состояние, вследствие чего «превратится»<sup>164</sup> в другого человека<sup>165</sup>.

В литературе часто высказывается мнение о том, что «пророчествование» в подобных группах было бессмысленным и исступленным, однако сам термин не обязательно означает состояние экстаза, хотя иногда этот процесс сопровождался определенного рода «сверхъестественным» опытом<sup>166</sup>. Экстатическое состояние очень сближает между собой израильскую и ханаанскую практики пророчества. Однако, несмотря на заявления некоторых историков о происхождении израильского пророческого движения от ханаанского экстатического пророчества, сейчас это уже трудно утверждать<sup>167</sup>.

По-видимому, игра на музыкальных инструментах: арфе, барабанах, свирели и лире — была необходима для усиления их духовного «переживания», однако не она сама была его причиной<sup>168</sup>.

<sup>162</sup> Феодорит Кирский, блж. 2003. С. 241.

<sup>163</sup> Уолтон, Мэтьюз, Чавалес 2003. С. 327.

<sup>164</sup> Использованное здесь слово имеет тот же корень что и глагол в Быт. 19, 21, где говорится о «ниспровержении» Содомы и Гоморры (Hertzberg 1964. Р. 85. Примеч. d).

<sup>165</sup> Hertzberg 1964. Р. 85.

<sup>166</sup> Tsumura 2007. Р. 286.

<sup>167</sup> Gordon 1986. Р. 117–118.

<sup>168</sup> Tsumura 2007. Р. 287.

Упоминания о пророках встречаются во многих древних ближневосточных текстах по всей Сирии — Палестине, например, в Эмаре на среднем Евфрате, Араме, Аммоне, Финикии, Анатолии и Месопотамии. Наиболее известны тексты II тысячелетия, открытые в Мари, а также новоассирийские пророческие тексты. Феномен экстатического пророчества является общим между Израилем и Мари. Состояние иступления описывалось как «основной аспект встречи с божеством»<sup>169</sup>, но иногда экстаз рассматривался как определяющая черта израильского военного пророчества, не засвидетельствованная, однако, в Иудее<sup>170</sup>. Вторая общая черта — необходимость подтверждения пророчества. В библейских книгах эта проблема хорошо показана не только на примере борьбы Илии с пророками Ваала<sup>171</sup>, но также противостояния Михея придворным пророкам Ахава<sup>172</sup>. Исходя из последнего эпизода, а также вспомнив дерзновенное осуждение Иеремией лжепророков, обещавших народу мир<sup>173</sup>, можно предположить, что в Израиле к пророчествам о спасении относились с большой осторожностью в противоположность Мари и новоассирийским текстам, где такие пророчества были нормой<sup>174</sup>.

В недавнее время стали предприниматься попытки понять израильских пророков, опираясь на социальный, религиозный и политический контекст их служения. Благодаря этому можно значительно улучшить наше представление об израильском пророчестве. Тем не менее, как верно замечает П. Миллер, «слово пророка, обращенное к обществу глубоко укоренено во взаимосвязи с Божественным, выполняя посредническую роль между Божественным словом и современниками пророка»<sup>175</sup>.

Далее Самуил сообщает, что Саул будет «пророчествовать». Это выражение на библейском языке не всегда означает «предсказывать».

<sup>169</sup> Miller 1995. P. 110.

<sup>170</sup> Blenkinsopp 1996. P. 53–54.

<sup>171</sup> См. 3 Цар. 18.

<sup>172</sup> 3 Цар. 22, 5–28.

<sup>173</sup> Иер. 6, 13–14; 8, 10–11; 28, 5–9.

<sup>174</sup> Möller 2005. P. 825.

<sup>175</sup> Miller 1995. P. 101.

В данном случае, как и нередко в Библии<sup>176</sup>, оно может означать прославление Бога в хвалебных песнях, что сопровождалось особым состоянием человека<sup>177</sup>. Однако также возможно, что здесь имеется в виду получение Саулом способности к Божественному водительству<sup>178</sup>.

Дух Господень дается помазаннику в помощь для исполнения возложенных на него задач. Помазанник становится орудием Божиим в управлении народом, избранником для служения Ему<sup>179</sup>. С этого момента Саул будет способен осуществить свою миссию, будучи уверенным, что Бог «с ним». Но в то же время он будет *обязан* это сделать<sup>180</sup>.

Фраза: «Бог/Господь с тобой/ним» — используется в Ветхом Завете по отношению к Аврааму, Исааку, Иосифу, Гедонеу, Саулу, Давиду, Соломону и Езекии. Однако, по-видимому, не случайно, что в отношении Саула она встречается только однажды, в отличие от ее многократного повторения в адрес Давида<sup>181</sup>. В истории о возвышении Давида<sup>182</sup> утверждение о том, что «Бог был с Давидом» будет своего рода лейтмотивом, объясняющим его выживание и успех вопреки всем предпрятиям Саула. Саул начал с такого же обещания, но потерпел неудачу, пытаясь использовать этот дар в корыстных целях<sup>183</sup>.

[Ст. 8] Поскольку этот стих связан с эпизодом об отвержении Саула в 1 Цар. 13, 7–15, многие комментаторы считают его вторичной редакторской вставкой, призванной подготовить читателя к последнему. Однако в предыдущих стихах (особенно в ст. 5–7) также прослеживается связь с 13, 7–15. В любом случае, свобода Саула, предполагаемая в стихе 7, ограничена пророческим авторитетом Самуила, а в его лице — самим Богом. Это, по словам одного исследователя, было «древом познания в райском саду Саула»<sup>184</sup>.

<sup>176</sup> См., например: Чис. 11, 25; 1 Цар. 10, 6–13; 1 Цар. 19, 20 и др.

<sup>177</sup> Протопопов 1987. С. 250.

<sup>178</sup> Уолтон, Мэтьюз, Чавалес 2003. С. 327.

<sup>179</sup> Ср. Суд. 6, 34; 11, 29.

<sup>180</sup> Hertzberg 1964. P. 85.

<sup>181</sup> 1 Цар. 16, 18; 18, 12, 14; 20, 13; 2 Цар. 7, 3. Tsumura 2007. P. 289.

<sup>182</sup> 1 Цар. 16 — 2 Цар. 5.

<sup>183</sup> Gordon 1986. P. 118.

<sup>184</sup> Ср. Быт. 2, 16 и далее. Gordon 1986. P. 118.

Итак, Самуил, оканчивая речь, отправляет Саула в Галгал вблизи Иерихона, где тот должен ждать пророка семь дней. Это ожидание могло иметь религиозное значение, поскольку в Ветхом Завете выражение «семь дней» в большинстве случаев появляется в описании религиозного ритуала. Оно часто связано с обычаями плача<sup>185</sup>, обрядом посвящения в священники<sup>186</sup> и особенно с праздниками Пасхи, Опресноков и Кушцей<sup>187</sup>.

Интересно, что в LXX глагол ἑπιτηδεύω (tōhēl) — «ждать» — переведен как διαλείπω («прекращать, останавливаться»; также в 1 Цар. 13, 8), что означает «прекращать делать что-либо» или «ничего не делать»<sup>188</sup>. Это напоминает заповедь о субботе, когда человеку запрещается мирская деятельность и повелевается освятить этот день. Именно в это время люди получают возможность подражать своему Творцу, посвятив себя созерцанию и молитве в совместном богослужении. Всем тем, кто подобным образом соблюдает завет с Господом, обещается радость и благо<sup>189</sup>. Также на время семидневных праздников люди оставляли всякую работу, участвуя в богослужении и других священных торжествах. Одним словом, в повелении Самуила об «ожидании-покое» семи дней могла заключаться мысль о соответствующем проведении этого периода<sup>190</sup>, который должен был стать важным этапом в подготовке Саула к полноценной царской деятельности.

[Ст. 9–12] *Бог дал ему иное сердце.* Это выражение отличается от приведенного в стихе 6, и можно предположить, что здесь речь идет о духовном перерождении Саула под воздействием божественного помазания<sup>191</sup>. Согласно блж. Феодориту, поскольку он «был поселянином, умевшим только возделывать землю, Бог, помазав его

<sup>185</sup> См. Быт. 50, 10.

<sup>186</sup> См. главы книги Исход: 29, 30, 35–37.

<sup>187</sup> Исх. 12, 15–19; 13, 6–7; 23, 15 и др. Klingbeil 1997. P. 500–513; Klingbeil 2007. P. 139–140.

<sup>188</sup> Tsumura 2007. P. 290.

<sup>189</sup> Ис. 58, 13–14; 56, 6–8. Rausch 2001. P. 1046. Также см. перевод издания на русский язык: Эвелл 2003. С. 1026.

<sup>190</sup> Tsumura 2007. P. 291.

<sup>191</sup> Протопопов 1987. С. 251.

царем, дал ему царственную мудрость»<sup>192</sup>. Однако необязательно понимать это изменение в духовном смысле. Вполне вероятно, автор просто говорит об абсолютной готовности Саула к принятию любого действия от Бога<sup>193</sup>.

И действительно, Саул в точности исполнил повеление провидца. Вернувшись в родной город, он встретился с сынами пророческими, и вскоре горожане с удивлением увидели, что сын почтенного землевладельца охвачен исступлением, подобно бродячим пророкам<sup>194</sup>. Библейский автор, по-видимому, хотел таким образом объяснить возникновение известной в его дни пословицы: «Неужели и Саул во пророках?» Однако в 1 Цар. 19, 18–24 дается другое объяснение. Смысл притчи, по-видимому, заключается в следующем: «Разве благоразумный человек, занимающий хорошее положение в городе, может находиться среди этой странной толпы бродяг?»<sup>195</sup> Находится среди таких людей, у которых даже *нет отца*<sup>196</sup>, означало, что «они никто, пустое место»<sup>197</sup>. Такая презрительная оценка ситуации отчасти напоминает событие, описанное в Новом Завете. Когда на апостолов сошел Дух Святой, некоторые, смеясь над ними, говорили, что они напились сладкого нового вина<sup>198</sup>. Однако не подлежит сомнению, что автор положительно оценивает то, что произошло с Саулом, точно так же, как и св. Лука — происшедшее с апостолами<sup>199</sup>.

Но есть другая интерпретация этих слов, согласно которой ответ указывающего на пророков означает, что нравы и положение родителей в данном случае не играют никакой роли, поскольку пророческий

<sup>192</sup> Феодорит Кирский, блж. 2003. С. 241.

<sup>193</sup> Hertzberg 1964. P. 86.

<sup>194</sup> Мень А., прот. 1991. С. 263.

<sup>195</sup> Там же.

<sup>196</sup> Ст. 12. В русском языке в подобных случаях часто используется фразеологизм «без роду и племени», т.е. «человек одинокий, без близких и родных, неизвестно откуда появившийся» (Ларионова 2014. С. 15)

<sup>197</sup> Gordon 1986. P. 119.

<sup>198</sup> Деян. 2, 13.

<sup>199</sup> Hertzberg 1964. P. 86.

дар не передается по наследству<sup>200</sup>. Следовательно, Саул имеет такое же право получить его, как и любой другой человек<sup>201</sup>.

Таким образом, Саул должен был стать вдохновенным прорицателем, прежде чем возглавить народ для борьбы<sup>202</sup>. Подобно судьям, бывшим до него, он «возвысился старинным путем как харизматический герой»<sup>203</sup>.

По-видимому, перемена в Сауле была настолько поразительной, что выражение: «Неужели и Саул во пророках?» — вошло даже в поговорку, употреблявшуюся для выражения изумления по поводу необычного поведения человека<sup>204</sup> или при виде какого-либо неожиданного явления<sup>205</sup>.

Чтобы правильно понять значение этой поговорки, также важно учесть отношение говорящего к Саулу: положительное оно или отрицательное? Судя по всему, в настоящем контексте «пророчествование» Саула представлено как положительный знак того, что он получил статус пророка (подобно Самуилу) и служителя Господа<sup>206</sup>. В отличие от данного эпизода в 1 Цар. 19, 24, «одержимость Саула духовными силами становится знаком его отвержения. Исступление, когда-то сделавшее Саула свободным и способным исполнять волю Божию, впоследствии ознаменовало его умопомешательство и рабство»<sup>207</sup>.

После этого Саул пришел в святилище<sup>208</sup>, где встретил своего дядю. Отвечая на его вопросы, Саул проявляет осторожность и ничего не сообщает о царстве. Таким образом, никто не знал, что ему предстояло стать царем Израиля. Саул возвращается к своим привычным заня-

<sup>200</sup> Протопопов 1987. С. 251.

<sup>201</sup> Gordon 1986. P. 119.

<sup>202</sup> Мень А., прот. 1991. С. 263.

<sup>203</sup> Bright 1979. P. 185.

<sup>204</sup> Gordon 1986. P. 119.

<sup>205</sup> Протопопов 1987. С. 251.

<sup>206</sup> Gunn 1989. P. 61

<sup>207</sup> Там же. P. 63.

<sup>208</sup> В этом стихе стоит слово «высота», однако в некоторых переводах, следующих, по-видимому, интерпретации Ю. Вельгаузена (Wellhausen 1871. P. 75; Tsumura 2007. P. 293), можно встретить такую фразу: «он пришел домой» (см.: New Revised Standard Version of the Bible).

ям, но все происшедшее глубоко запало ему в душу. Вероятно, осознав, что он призван стать избавителем Израиля, Саул ждал только случая явить свою силу<sup>209</sup>.

### 3.5. Избрание Саула царем (ст. 17–27)

Если в предыдущем эпизоде описывается помазание Саула в вождя/предводителя (מִשְׁפָּחָא), то в следующем изображается народное собрание в Мицпе, во время которого посредством священного жребия Саул публично избирается царем. (*В полу бросается жребий, но все решение его — от Господа*<sup>210</sup>.)<sup>211</sup>

При чтении библейского повествования создается впечатление, будто истории 1 Цар. 9, 1 – 10, 16 не было, а продолжается рассказ 1 Цар. 8, 22. Предполагается, что существовали два различных предания о воцарении Саула — здесь сохранилась традиция города Мицпы. Оба рассказа объединяет важная идея: решающая роль в происходящем принадлежит Самому Господу, который использует Самуила в качестве посредника<sup>212</sup>. Кроме того, Самуил вновь напомнил народу, что только Бог всегда спасал Израиль от врагов<sup>213</sup>.

Мицпа снова представлена главным религиозно-политическим центром израильских колен<sup>214</sup>, в святилище которого, очевидно, и происходило собрание. Возможно, к этому времени туда была перенесена скиния<sup>215</sup>.

Речь Самуила начинается так называемой «формулой глашатая (или вестника)», которая была традиционной для позднейших пророков-писателей: «*Так говорит Господь*»<sup>216</sup>. Пророк напоминает о преступлении народа, отвергнувшего своего Бога, Который несмотря на это при-

<sup>209</sup> Мень А., прот. 1991. С. 263.

<sup>210</sup> Притч. 16, 33.

<sup>211</sup> Gordon 1993. P. 46.

<sup>212</sup> Hertzberg 1964. P. 87.

<sup>213</sup> Ст. 18. Баев, Батухина 2000. С. 414.

<sup>214</sup> См. 1 Цар. 7, 5–6. Tsumura 2007. P. 297.

<sup>215</sup> Протопопов 1987. С. 252.

<sup>216</sup> Ст. 18. Gordon 1986. P. 120.



нимает требование поставить над ними царя<sup>217</sup>. Кандидат на царский престол указывается жребием. Мы почти ничего не знаем о механизме жеребьевки. В частности, несколько удивительно, что Саула выбрали в его отсутствие<sup>218</sup>.

Однако Саул, будучи робким человеком, пришел в смятение и спрятался. По-видимому, он понимал всю тяжесть ответственности, возлагаемой на него этим выбором<sup>219</sup>. Интересный комментарий на этот стих приводится в Таргуме. Там сообщается, что он решил уединиться для молитвы и изучения Писания<sup>220</sup>.

Наконец, Господь указал место укрытия Саула. Когда его вывели перед всеми, и народ увидел его мужественную красоту и огромный рост — раздались восторженные крики: «Да здравствует царь!»<sup>221</sup>

Здесь необходимо особо отметить ярко выраженное двойственное отношение к царской власти. С одной стороны, в стихах 17–19 вновь слышен критический тон главы 8, с другой же, в стихах 24–27 изображен безграничный энтузиазм по поводу воцарения Саула. По мнению некоторых исследователей, в эпизоде искусственно соединены два разных предания об избрании Саула: одно связано со священным жребием, другое — с его высоким ростом<sup>222</sup>. Так это или нет, в рассказе подчеркивается впечатление, которое произвела на людей внешность Саула, как если бы это само по себе подтверждало его царское призвание. Такое представление действительно было очень распространенным в древности. Например, в угаритском мифологическом эпосе «Баал и Мот» рассказывается об Астаре<sup>223</sup> (боге плодородия и ирригации), стремившемся занять место Баала, «владыки Вселенной». Но поскольку его ноги были слишком короткими и не доставали до подножия, голова же не достигала

<sup>217</sup> См. 1 Цар. 10, 19.

<sup>218</sup> Баев, Батухина 2000. С. 414.

<sup>219</sup> Tsumura 2007. P. 298.

<sup>220</sup> Gordon 1986. P. 121.

<sup>221</sup> Мень А., прот. 1991. С. 263.

<sup>222</sup> См.: Eissfeldt 1931. P. 7 (приводится по: Hertzberg 1964. P. 88), а также: Gordon 1993. P. 46.

<sup>223</sup> Древнесемитское астральное божество, олицетворение планеты Венера, мужская параллель Иштар (Астарты) (Самозванцев 2000. С. 163).

верха спинки трона Баала, он был отвергнут в качестве царя<sup>224</sup>. Здесь явная отсылка к могучему росту Баала как истинного царя в сравнении с оказавшимся негодным для управления вселенной Астаром.

Судя по всему, это качество Саула было на самом деле важным для народа, поскольку в рассказе дважды повторяется утверждение о его высоком росте<sup>225</sup>. Кроме того, эта мысль прослеживается в словах Самуила, представившего Саула таким избранником Божиим, которому *подобного нет во всем народе*<sup>226</sup>.

В стихе 25 сообщается о важном документе (свитке), в который Самуил записал *права царства*, провозгласив их прежде во всеуслышание. Документ этот должен был находиться в святилище (*перед Господом*) так же, например, как книга закона, положенная Моисеем рядом с Ковчегом Завета<sup>227</sup>. Таким образом, Самуил здесь выступает в роли посредника и свидетеля договора между царем и народом. Возможно, этот документ стал «древним источником и образцом для всех последующих израильских царских договоров»<sup>228</sup>. Хотя мы не знаем подробностей его содержания, но, вероятно, он включал в себя «как права, так и обязанности». Другими словами, это был документ, определявший, что царь может требовать от своих граждан и какие у него обязанности пред Богом по отношению к народу<sup>229</sup>.

Во Втор. 17, 14–20 содержится так называемый «закон о царе», где, в частности, написано: «*Но когда он сядет на престоле царства своего, то должен списать для себя список закона сего с книги, находящейся у священников левитов*»<sup>230</sup>. И хотя здесь говорится об установлении Второзакония в общем, возможно, что согласно с этим в «правах царства» описывался тот теократический идеал царя, которому должен следовать царь Израиля<sup>231</sup>.

<sup>224</sup> Поэма о борьбе 1999. С. 150.

<sup>225</sup> Ст. 23, а также 9, 2.

<sup>226</sup> 1 Цар. 10, 24.

<sup>227</sup> Втор. 31, 26.

<sup>228</sup> Веп-Варак 1979. Р. 30–43 (приводится по Gordon 1986. Р. 121).

<sup>229</sup> Баев, Батухина 2000. С. 414.

<sup>230</sup> Ст. 18.

<sup>231</sup> Протопопов 1987. С. 253.

После окончания процесса избрания царя Самуил отпустил народ, однако, как сказано, не все приняли нового царя, хотя это было равносильно сомнению в решении Самого Бога<sup>232</sup>. Однако, в любом случае, Саул стал царем только де-юре, но де-факто его положение совершенно не изменилось<sup>233</sup>: он не был реальным царем, пока не утвердил себя в качестве успешного полководца<sup>234</sup>.

### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, в результате исследования 1 Царств 7–10 можно сделать следующие выводы. Глава 7 является богословским введением к последующему повествованию, начинающемуся главой 8. В главе 7 представлена идеализированная картина процветания Израиля под управлением пророка и судьи Самуила. Замысел автора очевиден: он хотел сказать, что до сих пор без царя израильтяне благоденствовали и побеждали своих врагов, поскольку Сам Бог был с ними и помогал им. Таким образом, в царе нет и не будет никакой необходимости, ни сейчас, ни в последующее время. На этом фоне требование народа поставить над ними царя представляется совершенно бессмысленным.

В действительности же полная победа над главным врагом израильского народа, филистимлянами, была еще впереди. Это видно уже из последующих глав, рассказывающих о Сауле и Давиде. Судя по всему, при Самуиле спасения от филистимлян ожидать не приходилось, особенно после сокрушительного поражения израильтян в битве при Афеке, когда был пленен Ковчег Завета<sup>235</sup> и разрушен Силом, бывший религиозно-политическим центром израильских племен. Народ находился под игом иноплеменников, и положение было чрезвычайно опасным во всех отношениях. Филистимляне всячески стремились предотвратить объединение и усиление израильтян, максимально ослабив их, контролируя даже изготовление орудий из металла. У израильтян не

<sup>232</sup> Hertzberg 1964. P. 90.

<sup>233</sup> См. 1 Цар. 11, 15.

<sup>234</sup> См.: McCarter 1964. P. 196.

<sup>235</sup> См. 1 Цар. 4.

было ни своих кузнецов, ни боевого оружия<sup>236</sup>. Ситуация усугублялась религиозным кризисом, народ все дальше отступал от Завета с Богом, о чем свидетельствуют слова Самуила, обращенные ко всему Израилю: «Удалите от себя чужих богов и Астарт, и устремите сердце ваше ко Господу, и Ему одному служите»<sup>237</sup>. Можно предположить, что, если бы такая ситуация продолжалась и дальше, израильскому народу грозила бы опасность ассимилироваться под давлением более сильных соседей.

Таким образом, несмотря на то, что требование земного царя стало серьезным грехом отвержения Бога в качестве царя<sup>238</sup>, равным идолопоклонству<sup>239</sup>, а в желании уподобиться прочим языческим народам выразилась попытка израильтян отказаться от своего особого статуса богоизбранного народа, нам кажется, что во всем этом эпизоде важно усмотреть Промысл Божий, действующий в соответствии с человеческой волей.

Когда израильтяне отвергли теократию, это была также попытка отказаться от возложенной на них миссии — хранить веру в Единого Бога, Творца всей вселенной, и нести свет истины окружающим языческим народам. Согласно Божественному плану, они должны были стать посредниками между Богом и всем остальным человечеством, чтобы послужить делу спасения людей от тьмы язычества, отделенности от Творца — Источника жизни — и избавить их от вечной смерти в преисподней. Однако, как уже было сказано, если бы они не потребовали себе царя, то после смерти последнего великого судьи Самуила, объединявшего их и поддерживавшего остатки благочестия, Израиль мог бы прекратить существование в качестве отдельного народа, растворившись среди окружающих его соседей. Господь, промышляя как о Своем народе, так и о всех остальных, уступил воле израильских старейшин, повелев пророку помазать им царя.

В главе 9 показано, как Промысл Божий ведет ничего не подозревавшего Саула к царскому венцу — все описано очень просто, но

<sup>236</sup> 1 Цар. 13, 19–22.

<sup>237</sup> 1 Цар. 7, 3.

<sup>238</sup> Ст. 7.

<sup>239</sup> См. ст. 8.

одновременно подчеркивается чудесный характер происходящего. Автор, по-видимому, хотел показать, что без воли и призвания Бога появление царской власти в Израиле было бы невозможным. Также представляется важным, что народ просит царя как у других народов, а Господь дает им вождя/правителя (евр. נָגִיד [nāgîd] — «провозглашенный, назначенный»)<sup>240</sup>. И хотя впоследствии Саул избирается царем<sup>241</sup>, однако суть его правления заключалась в том, что он был лишь назначенным регентом — представителем Небесного Царя, Который продолжал в несколько иной форме управлять Своим народом.

В то же время в повествовании посредством нескольких, на первый взгляд, незначительных деталей подчеркивается святость его будущего царского сана. На трапезе у пророка никому не известный Саул занимает место во главе стола, а затем ему подается лучшая часть жертвы, предназначавшаяся священникам<sup>242</sup>. Кроме того, при возвращении из Рамы домой Саулу встретились паломники, шедшие в святилище, они отдали ему хлеб, несомый для жертвоприношения, который по закону должны были съесть священники<sup>243</sup>.

Затем на Саула сходит Дух Господень<sup>244</sup>, давший ему силы и способности осуществить возложенную на него миссию. Однако Саул, получив этот дар от Господа, в отличие от Давида потерпел неудачу, ибо пытался использовать дарованное в корыстных целях.

В рассказе о церемонии избрания в Мицпе сообщается о свитке, в который Самуил записал *права царства*<sup>245</sup>. Документ этот был настолько важным, что должен был находиться в святилище (*перед Господом*) точно так же, как книга закона, положенная Моисеем рядом с Ковчегом Завета. Возможно, этот договор между царем и народом стал впоследствии источником и образцом для всех последующих израильских царских договоров.

<sup>240</sup> 1 Цар. 9, 16.

<sup>241</sup> 1 Цар. 10, 17–27.

<sup>242</sup> 1 Цар. 9, 22–24.

<sup>243</sup> 1 Цар. 10, 3.

<sup>244</sup> 1 Цар. 10, 10.

<sup>245</sup> 1 Цар. 10, 25.

Как ни странно, в Мицпе Саул становится царем лишь де-юре, но де-факто его положение совершенно не изменилось<sup>246</sup>. Он стал реальным царем (де факто) после того, как заслужил верность царю всего Израиля, показав себя успешным полководцем и одержав победу над аммонитянами<sup>247</sup>.

Таким образом, в рассмотренном библейском повествовании акцент делается на действии Промысла Божия, без чего невозможно было бы само появление у израильтян царской власти и первого царя. Библейский писатель показывает, как зло отвержения Себя Господь претворил во благо, поскольку с установлением монархической формы правления в Израиле появился сильный объединяющий фактор в лице царя и его свиты, а благодаря этому народ смог устоять перед натиском более сильных врагов, их культуры и религии и, в конечном итоге, сбросил иго, став в X столетии до Р.Х. крепкой самостоятельной державой.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Афанасьева 1983 — *Афанасьева В.* История всемирной литературы. М., 1983. Т. 1. [*Afanas'eva V. Istoriia vsemirnoi literatury (History of world literature). Moscow, 1983. T. 1.*]
- Баев, Батухина 2000 — Новый Библейский комментарий: в 3 ч. Ч. 1. Ветхий Завет. Книга Бытие — Книга Иова / Пер. А. А. Баева, Т. Г. Батухиной и др. СПб., 2000. [*Novyi Bibleiskii kommentarii: v 3 ch. Ch. 1. Vetkhii Zavet. Kniga Bytie — Kniga Iova (New Bible Commentary: in 3 parts, Chast' 1. The Old Testament. Genesis — The Book of Job) / Per. A. A. Baeva, T. G. Batukhinoi i dr. Saint Petersburg, 2000.*]
- Вельгаузен 1909 — *Вельгаузен Ю.* Введение в историю Израиля / Пер. Н. М. Никольского. СПб., 1909. [*Wellhausen J. Vvedenie v istoriiu Izrailia (Prolegomena zur Geschichte Israels) / Per. N. M. Nikol'skii. Saint Petersburg, 1909.*]
- Выдрин А., свящ. 2012 — *Выдрин А., свящ.* Историко-филологический анализ повествования о царе Езекии в 2 Пар. 29–32. Дисс. на соиск. уч.

<sup>246</sup> См. 1 Цар. 11, 15.

<sup>247</sup> 1 Цар. 11, 1–13.

- ст. канд. богословия. Сергиев Посад, 2012. [*Vydrin A., sviashch. Istorikologicheskii analiz povestvovaniia o tsare Ezekii v 2 Par. 29–32. Diss. na soisk. uch. st. kand. bogosloviia (Historical and philological analysis of the King Hezekiah narrative in 2 Chronicles 29–32. Candidate of Theology thesis.). Sergiev Posad, 2012.*]
- Ларионова 2014 – Ларионова Ю. А. Фразеологический словарь современного русского языка. М., 2014. [*Larionova Iu. A. Frazeologicheskii slovar' sovremennogo russkogo iazyka (Phraseological dictionary of modern Russian language). Moscow, 2014.*]
- Леон-Дюфур 1990 – Словарь библейского богословия / Ред. К. Леон-Дюфур и др. Бр., 1990. [*Slovar' bibleiskogo bogosloviia (Vocabulaire de théologie biblique) / Red. X. Léon-Dufour i dr. Bruxelles, 1990.*]
- Липин 1980 – Законы Хаммурапи / Пер. и ком. Л. А. Липина, в новой ред. В. А. Якобсона // Хрестоматия по истории древнего Востока. М., 1980. Ч. 1. С. 152–178. [*Zakony Khammurapi (Laws of Hammurabi) / Per. i kom. L. A. Lipina, v novoi red. V. A. Iakobsona // Khrestomatiia po istorii drevnego Vostoka (Chrestomathy of the history of Ancient East). Moscow, 1980. Chast' 1. P. 152–178.*]
- Лопухин 1986 – Лопухин А. П. Библейская история Ветхого Завета. Монреаль, 1986. [*Lopukhin A. P. Bibleiskaia istoriia Vetkhogo Zaveta (Biblical history of the Old Testament). Montréal, 1986.*]
- Мень А., прот. 1991 – Мень А., прот. История религии. М., 1991. Т. 2. [*Men A., prot. Istoriia religii (History of religion). Moscow, 1991. T. 2.*]
- Мень А., прот. 2000 – Мень А., прот. Исагогика. М., 2000. [*Men A., prot. Isagogika (Isogogy). Moscow, 2000.*]
- Нот 2014 – Нот М. История Древнего Израиля / Пер. Ю. П. Варганова. СПб., 2014. [*Noth M. Istoriia Drevnego Izrailia (The history of Israel) / Per. Iu. P. Vartanova. Saint Petersburg, 2014.*]
- Протопопов 1987 – Протопопов В. 1 книга Царств // Толковая Библия / Под ред. Лопухина. Стгл., 1987. Т. 1. С. 227–299. [*Protoporov V. 1 kniga Tsarstv (1 Kings) // Tolkoivaia Bibliia (Bible with commentary) / Pod red. A. P. Lopukhina. Stockholm, 1987. T. 1. P. 227–299.*]
- Самозванцев 2000 – Самозванцев А. М. Мифология Востока. М., 2000. [*Samozvantsev A. M. Mifologiia Vostoka (Mythology of the East). Moscow, 2000.*]
- Уолтон, Мэтьюз, Чавалес 2003 – Уолтон Дж. Х., Мэтьюз В. Х., Чавалес М. У. Библейский культурно–исторический комментарий. СПб.,

2003. Ч. 1. Ветхий Завет. [Walton J. H., Matthews V. H., Chavalas M. W. Bibleiskii kul'turno–istoricheskii kommentarii (Bible background commentary). Saint Petersburg, 2003. Chast' 1. Vetkhii Zavet.]
- Эвелл 2003 — Теологический энциклопедический словарь / Под ред. У. Элвелла. М., 2003. [Teologicheskii entsiklopedicheskii slovar' (Theological Dictionary of the Bible) / Pod red. W. Elwell. Moscow, 2003.]
- Arnold 1992 — Arnold P. M. Gibeah // Anchor Bible Dictionary / Ed. D. N. Freedman. New York, 1992. Vol. 2. P. 1007–1009.
- Ben-Barak 2003 — Ben-Barak Z. The Mizpah Covenant: the source of the Israelite Monarchic Covenant // ZAW. 1979. Bd. 91. S. 30–43.
- Blenkinsopp 1996 — Blenkinsopp J. A history of prophecy in Israel. Louisville: Westminster, 1996.
- Bright 1979 — Bright J. A history of Israel. L., 1979.
- Brown, Driver, Briggs 1907 — Brown F., Driver S. R., Briggs Ch. A. A Hebrew and English lexicon of the Old Testament. Boston — New York. 1907.
- Bryce 1998 — Bryce T. The Kingdom of the Hittites. Oxford, 1998.
- Campbell 2003 — Campbell A. F. 1 Samuel. Grand Rapids, 2003.
- Childs 1979 — Childs B. S. Introduction to the Old Testament as Scripture. L., 1979.
- Clements 1974 — Clements R. E. The Deuteronomistic interpretation of the founding of the Monarchy in 1 Sam. 8 // VT. 1974. Vol. 24. P. 398–410.
- Curtis 1979 — Curtis J. B. A Folk etymology of Nābī' // VT. 1979. Vol. 29. P. 491–493.
- Eissfeldt 1931 — Eissfeldt O. Die Komposition der Samuelbücher. Leipzig, 1931.
- Evans 1983 — Evans W. E. An Historical reconstruction of the emergence of Israelite Kingship and the reign of Saul // Scripture in Context II: More essays on the comparative method / Ed. W. W. Hallo, J. C. Moyer, L. G. Perdue. Winona Lake, 1983. P. 61–67.
- Finkelstein 2007 — Finkelstein I. The emergence of the Monarchy in Israel: the Environmental and Socio-Economic Aspects // The Journal for the Study of the Old Testament. 1989. Vol. 44. P. 43–74.
- Fleming 1998 — Fleming D. The Biblical tradition of anointing priests // Journal of Biblical Literature. 1998. Vol. 117. P. 401–414.
- Fried 2002 — Fried L. S. The High Places (*bāmôt*) and the reforms of Hezekiah and Josiah: archaeological investigation // Journal of the American Oriental Society. 2002. Vol. 122 (3). P. 437–465.
- Gordon 1986 — Gordon R. P. 1 and 2 Samuel: a Commentary. Grand Rapids, 1986.



- Gordon 1993 — *Gordon R. P.* 1 and 2 Samuel. Sheffield, 1993.
- Gunn 1989 — *Gunn D. M.* The fate of the King Saul. An interpretation of a Biblical Story. Sheffield, 1989.
- Haran 1985 — *Haran M.* Temples and temple-service in ancient Israel: an inquiry into biblical cult phenomena and the historical setting of the priestly school. Winona Lake (Indiana), 1985.
- Heim 2005 — *Heim K. M.* Kings and Kingship // Dictionary of the Old Testament: Historical Books / Ed. B. T. Arnold, H. G. M. Williamson. Downer Grove, 2005. P. 610–623.
- Hertzberg 1964 — *Hertzberg H. W.* 1 and 2 Samuel: A Commentary. Philadelphia, 1964.
- Klingbeil 1997 — *Klingbeil G. A.* Ritual Time in Leviticus 8 with special reference to the Seven Day period in the Old Testament // ZAW. 1997. Bd. 109. S. 500–513.
- Klingbeil 2007 — *Klingbeil G. A.* Bridging the Gap: ritual and ritual texts in the Bible. Winona Lake (Indiana), 2007. P. 139–140.
- Koehler, Baumgartner 1994 — *Koehler L., Baumgartner W.* Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Leiden, 1994.
- McCarter 1980 — *McCarter P. K.* 1 Samuel. Garden City (New York), 1980.
- Mendelsohn 1956 — *Mendelsohn I.* Samuel's denunciation of Kingship in the light of the Akkadian documents from Ugarit // Bulletin of the American Schools of Oriental Research. 1956. № 143. P. 17–22.
- Miller 1995 — *Miller Jr. P. D.* The world and message of the Prophets: biblical prophecy in its context // Old Testament interpretation: Past, Present, and Future / Ed. J. L. Mays, D. L. Petersen, K. H. Richards. Edinburgh, 1995. P. 97–112.
- Möller 2005 — *Möller K.* Prophets and Prophecy // Dictionary of the Old Testament: Historical Books / Ed. B. T. Arnold, H. G. M. Williamson. Downer's Grove, 2005. P. 825–829.
- Pritchard 1969 — Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament with Supplement / Ed. J. B. Pritchard. Princeton, 1969.
- Rainey 1975 — *Rainey A.* Institutions: Family, Civil and Military // Ras Shamra Parallels: the texts from Ugarit and the Hebrew Bible / Ed. L. R. Fisher. R., 1975. Vol. 2. P. 69–107.
- Rausch 2001 — *Rausch D. A.* Sabbath // Evangelical dictionary of Theology / Ed. W. A. Elwell. Grand Rapids (Michigan), 2001. P. 1046.

- Speiser 1963 — *Speiser E. A.* Cuneiform law and the history of civilization // American Philosophical Society Proceedings. 1963. Vol. 107 (6). P. 536–541.
- Tsevat 1980 — *Tsevat M.* The Biblical account of the foundation of the Monarchy in Israel // The Meaning of the Book of Job and Others Biblical Studies. New York, 1980. P. 92–93.
- Tsumura 2007 — *Tsumura D. T.* The first Book of Samuel. Grand Rapids, 2007.
- Weinfeld 1995 — *Weinfeld M.* Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East. Minneapolis, 1995.
- Wellhausen 1971 — *Wellhausen J.* Der Text der Bücher Samuelis. Göttingen, 1871.

### ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

- Библия в Синодальном переводе 2006 — Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового завета в Синодальном переводе с комментариями и приложениями. М., 2006. [Biblija: Knigi Svjashhennogo Pisanija Vethogo i Novogo zaveta v Sinodal'nom perevode s kommentarijami i prilozhenijami (Bible: Books of the Holy Scriptures of the Old and New Testament in the Synodal translation with commentary and appedeces). Moscow, 2006.]
- Библия. Современный русский перевод 2011 — Библия. Современный русский перевод. М., 2011. [Bibliia. Sovremennyyi russkii perevod. (Bible. Modern Russian translation). Moscow, 2011.]
- Поэма о борьбе 1999 — Поэма о борьбе силача Баалу и Муту // О Баалу. Угаритские поэтические повествования / Пер. И. Ш. Шифмана. М., 1999 (Памятники письменности Востока 105, 2). [Poema o bor'be silacha Baalu i Mutu (Poem of the fight of strongman Baalu and Mutu) // O Baalu. Ugaritskie poeticheskie povestvovaniia (About Baalu. Ugaritic poetic narrative) / Per. I. Sh. Shifmana. Moscow, 1999. (Pamiatniki pis'mennosti Vostoka 105, 2)]
- Феодорит Кирский, блж. 2003 — Феодорит Кирский, блж. Толкование на Первую книгу Царств // Изъяснение трудных мест Божественного Писания. М., 2003. С. 232–262. [*Feodorit Kirskii, blzh.* Tolkovanie na Pervuiu knigu Tsarstv (Exegesis on the first Book of Kings) // Iz'iasnenie trudnykh mest Bozhestvennogo Pisanii (Explatantion of difficult places in the Holy Scripture). Moscow, 2003. P. 232–262.]

*Abstract*

***Vydrin Andrew, priest. The establishment of monarchy in Ancient Israel: a historical and theological study of 1 Kings 7–10. Part I***

The present publication offers the reader an exegetical commentary on a passage from the Old Testament book of Kings (1 Kings 7–10), which talks about the Israelites demand “to appoint a king” as the ruler of the people, replacing thereby the previous institute of judges and turning the theocracy into a monarchy. The author of the publication describes the situation in which the Israeli people were, when they asked the last a judge, Samuel to appoint a king, and compares it with the situation in Mesopotamia and in general in the Ancient East where the imperial tradition had a long history and was considered sacred. The author sees as one of the most important reasons for desiring a change of the form of government, in addition to solving safety issues and improving society, the attitude toward imperial power in the Ancient East and Israel when the tsar was considered accountable to the highest authority — to God or gods and therefore the people felt protected from an autocracy of arbitrariness. The behavior of Ancient Israel shows on the one hand a falling away from the direct rule of God, but also a Divine Providence, which has directed the further development of the oppressed Israeli peoples’ strong state institutes and the preservation of its identity.

*Keywords:* Old Testament exegesis, Old Testament, Book of Kings, Ancient Israel, monarchy in the Old Testament, prophet Samuel, Judges, King Saul, Providence of God in the Old Testament, the Philistines.

В. А. КАЗИНОВ

ИДЕЯ АПОСТОЛА ПАВЛА  
О «НОВОМ ТВОРЕНИИ» (ΚΑΙΝΗ ΚΤΙΣΙΣ)  
ВО ХРИСТЕ В ПОСЛАНИИ К ГАЛАТАМ<sup>1</sup>

УДК 22.06

*Аннотация*

Автор излагает трактовку апостольского понятия нового творения святыми отцами и отечественными исследователями-библеистами, затем обращается к осмыслению этой идеи западными исследователями. Приводится несколько интерпретаций апостольской фразы *καινή κτίσις*, которые появлялись в трудах основных представителей западной экзегетики, предлагавших собственный взгляд на ее понимание. Первая интерпретация, антропологическая, имевшая распространение среди ранних зарубежных библеистов и согласная с мнением раннехристианской святоотеческой традиции, сводится к трактовке нового творения как нового существа, когда во Христе благодатное состояние нового творения становится непреложной реальностью. Вторая интерпретация видит в этом понятии возвращение всего творения в исходное благое состояние, в новое небо и в новую землю, описанные еще пророком Исаией. Третья рассматривает *καινή κτίσις* как новое общество, новую церковную общину, в которую включены и иудеи, и язычники, как воскресение и преображение праведных. В итоге автор заключает, что эти интерпретации не противоречат святоотеческим комментариям, и нет необходимости выбирать только одно толкование, исключив остальные, поскольку их можно признать отдельными аспектами богословия апостола Павла.

*Ключевые слова:* экзегетика Нового Завета, Послание к Галатам, новое творение (*καινή κτίσις*), новозаветная эсхатология, иудейская апокалиптика.

Тема нового творения (*καινή κτίσις*) встречается в Писаниях как Ветхого, так и Нового Завета, пронизывая всю Библию. В Послании апо-

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РФНФ в рамках научного проекта № 15-34-01304.

стола Павла к Галатам она занимает ключевое место<sup>2</sup>. По замечанию ряда исследователей, эта тема суммирует положения всего послания, завершает его богословскую аргументацию<sup>3</sup>. Данное понятие является продолжением или завершением учения святого Павла о благодатном усыновлении верующих Богу, является дальнейшим раскрытием учения о спасении людей, то есть другим важным аспектом сотериологии. «Под другим углом зрения, — пишет епископ Кассиан, — спасение для апостола Павла было жизнью и славой: жизнью в полноте ее эсхатологического выражения и славою в смысле иного бытия той светославной славы, которую человек утратил через грехопадение и которая загорелась и снова погасла на лице Моисея как отблеск преходящего богообщения»<sup>4</sup>. Н. Н. Глубоковский говорит о христианском бытии как о прочном результате<sup>5</sup> «творческого созидания... в сложившемся благодатном творении, которое является новым по своему возникновению и оригинальным по отличительному характеру»<sup>6</sup>. Отечественный исследователь отмечает, что «все это бывает через Иисуса Христа<sup>7</sup>, по своему эссенциальному сыновству и нас усыновляющего Богу»<sup>8</sup>. А. А. Иванов определяет «новое творение» как «состояние просвещенного Духом Святым крещеного человека, в котором он живет только для Бога, в Боге и Богом»<sup>9</sup>. В. Муравьев, рассматривая учение апостола Павла о новом человеке (*καὶνὸς ἄνθρωπος*), следующим обра-

<sup>2</sup> Гал. 6, 15. В. Муравьев в статье, посвященной понятию *καὶνὸς ἄνθρωπος*, которое имеет непосредственное отношение к *καὶνὴ χτίσις*, говорит о том, что «учение о новом человеке является центральным пунктом всего учения апостола Павла» (Муравьев 1904. С. 619).

<sup>3</sup> Мойер Хуббарт отмечает, что мотив нового творения у Павла получил скудное внимание во вторичной литературе, посвященной Посланию к Галатам, а оценка этой идеи в Гал. 6, 15 является более краткой, нежели в 2 Кор. 5, 17. Для анализа выражения *καὶνὴ χτίσις* указанный автор выдвигает на первый план один аспект из риторическо-критического анализа послания: Гал. 6, 12–18 как вывод (*recapitulatio*) послания (см.: Hubbard 2004. Р. 189–190).

<sup>4</sup> Кассиан (Безобразов), еп. 1954. С. 6.

<sup>5</sup> Ср.: Иак. 1, 18; Рим 1, 25; Евр. 4, 13.

<sup>6</sup> Глубоковский 1935. С. 190–191.

<sup>7</sup> Ср. 2 Кор. 5, 17.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Иванов 2008. С. 710.

зом описывает такое состояние: «Это человек, уверовавший во Христа и через живое, реальное соединение с Ним получивший новую силу к самоусовершенствованию до Богоуподобления»<sup>10</sup>. Это определение можно отнести и к положению верующих во Христа, о которых в послании к Галатам говорится как о *καινή κτίσις*.

Рассматриваемая тема апостола раскрывается в Гал. 6, 15: «Ибо во Христе Иисусе ничего не значит ни обрезание, ни необрезание, а новая тварь» (*οὔτε γὰρ περιτομή τί ἐστὶν οὔτε ἀκροβυστία ἀλλὰ καινή κτίσις*). Для выражения нового обновленного состояния верующих во Христа, которые стали в Нем сынами Божиими и, следовательно, получили сыновнюю свободу, так что *ничего не значит ни обрезание, ни необрезание*, апостол Павел использует выражение *καινή κτίσις*. Термин употребляется им и во Втором послании к Коринфянам: «Итак, кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, теперь все новое»<sup>11</sup>. Исследователи отмечают тесную связь с ним выражения «новый человек» (*καινὸς ἄνθρωπος*)<sup>12</sup> и говорят, что данные понятия имеют иудейское ветхозаветное происхождение. «Это выражение, — пишет Джон Левисон относительно *καινή κτίσις*, — не принадлежит Павлу: оно, как и связанные с ним мотивы, встречаются в нескольких иудейских текстах эпохи Второго Храма»<sup>13</sup>. Апостол, как и многие раннеиудейские интерпретаторы, утверждает, что грех разрушил совершенное творение Божие и обрек человечество на смерть<sup>14</sup>, а природный мир на тление<sup>15</sup>. «Разочарование в нынешнем состоянии мира, — продолжает тот же исследователь, — влекло многих иудейских богословов к ожиданию нового творения в грядущем веке, когда весь тварный мир освободится от тленности и вернется к изначальному благому состоянию»<sup>16</sup>. В Послании к Галатам сущность благовестия апостола Павла о спасении людей крестной смертью Господа Иисуса Христа как раз и выражается

<sup>10</sup> Муравьев 1904. С. 617.

<sup>11</sup> 2 Кор. 5, 17.

<sup>12</sup> Еф. 2, 15; 4, 23–24; Кол. 3, 9–10.

<sup>13</sup> Левисон 2010. С. 278.

<sup>14</sup> Рим. 5, 12–14; 1 Кор. 15, 21–22. Ср. 3 Езд. 7, 116–131; 2 Вар. 54, 13–19.

<sup>15</sup> См. Рим. 8, 19–22. Ср.: 3 Езд. 7, 11–14; 2 Вар. 56, 6–10.

<sup>16</sup> Левисон 2010. С. 278. См.: 3 Езд. 7, 75; 2 Вар. 73–74.

в учении о новом благодатствованном состоянии верующих, которое именуется *καινή κτίσις*<sup>17</sup>.

Для обозначения этого положения апостол употребляет прилагательное «новое» (*καινή*). В. Муравьев пишет о филологическом значении слова следующее: «Как у классиков, так и в Священном Писании Ветхого и Нового Завета оно одинаково обозначает собою все новое, которое заменяет собой старое, вытесняет это последнее. В этом отличие слова *καινός* от синонимического *νέος*: *καινός* — еще не бывшее, совершенно новое; *νέος* — еще недавно бывшее (*νέος* означает “еще молодой, свежий”)... Сообразно такому значению слово *καινός* также обозначает собою все новое неожиданное, чему трудно поверить... Такое же почти значение за словом *καινός* осталось и в посланиях апостола Павла... Правда, апостол Павел придает несколько своеобразный оттенок этому понятию... он хочет выразить такую перемену в человеке, которая возвращает его первобытное состояние»<sup>18</sup>.

Ранее было сказано, что усыновление Богу имеет «настоящую» и «чаемую» степень реализации. Такое же разделение на степени можно приложить и к благодатствованному состоянию верующих во Христа, которые стали новым творением. На первую из них человек вступает в момент святого Крещения, когда он духовно преображается и уже становится совершенно преображенным созданием. Н. Н. Глубоковский пишет об этом следующее: «Христианин бывает совершенно новым творением, созданным по Богу в правде и преподобии истины»<sup>19</sup>, поелику во Христа крестившись, все они во Христа облеклись<sup>20</sup>. В итоге получается, что благодатствованный отделяется от всего космического миротечения и живет вне зависимости от него необычными ресурсами, для которых нам нет ни источника, ни подобия. Со всех этих сторон человек возрожденный есть всецелое воплощенное чудо исторического миробытия»<sup>21</sup>. Блж. Иероним Стридонский так поясняет это учение апостола в Послании к Галатам: «Мы уже ныне воскресли со Христом

<sup>17</sup> Ср.: Муравьев 1904. С. 519–520.

<sup>18</sup> Муравьев 1904. С. 520.

<sup>19</sup> Еф. 6, 24.

<sup>20</sup> Гал. 3, 27.

<sup>21</sup> Глубоковский 1904. С. 754.

в крещении, возрожденные в нового человека»<sup>22</sup>. О следующей же степени данного состояния апостол Иоанн Богослов говорит о следующем: «Мы теперь дети Божии; но еще не открылось, что будем. Знаем только, что, когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть»<sup>23</sup>. После всеобщего воскресения мертвых верующие во Христа будут новым творением, не подверженным тлению. Блж. Феодорит Кирский видит в Гал. 6, 15 указание на «будущую по воскресении из мертвых перемену вещей»<sup>24</sup>. Свт. Иоанн Златоуст выражает общее святоотеческое мнение, говоря, что здесь имеется в виду, как нынешнее состояние христиан, так и будущее. Он пишет: «Новой тварью он называет нашу жизнь как в отношении к совершившемуся, так и в отношении к еще имеющему совершиться. В отношении к совершившемуся — потому, что душа наша, состарившаяся во грехе, чрез крещение вдруг обновилась, как бы созданная вновь, почему и требуется от нас также образ жизни новый и небесный; в отношении же к будущему — потому, что небо и земля и вся, наконец, тварь вместе с нашими телами должны перейти в состояние нетления»<sup>25</sup>.

Представляется интересным для нашей работы, после того как мы изложили интерпретацию «нового творения» апостола Павла святыми отцами, обратиться к осмыслению этой идеи современными исследователями.

Выражение *καὴν κτίσις*, встречающееся у апостола Павла, по мнению зарубежных авторов, допускает несколько различных толкований: новое существо, новое творение, новое общество<sup>26</sup>.

Рассмотрим его первую интерпретацию — «новое существо». В любом историческом обзоре идеи нового творения в наследии апостола

<sup>22</sup> Иероним Стридонский, блж. 1903. С. 210.

<sup>23</sup> 1 Ин. 3, 2.

<sup>24</sup> Феодорит Кирский, блж. 2003. С. 392.

<sup>25</sup> Иоанн Златоуст, свт. 1904. С. 814; Феофилакт Болгарский пишет подобное: «Жизнь во Христе — новая тварь, потому что души ваши, обветшавшие грехом, теперь обновились крещением и потому что в будущем веке, обновившись телом и сделавшись нетленными, мы удостоимся нетления и славы» (Феофилакт Болгарский, блж. 2006. С. 534).

<sup>26</sup> Ниже приводится материал, частично опубликованный ранее в статьях автора: Казинов 2014. С. 21–23; Казинов 2015. С. 56–60.



Павла значительное место занимает антропологическая интерпретация, а именно: для тех, кто во Христе, состояние нового творения стало реальностью. При таком понимании благодатное состояние распространяется на отдельные личности, которые уверовали в Сына Божия.

Дж. Левисон приводит свидетельство иудейской традиции такого понимания из Талмуда<sup>27</sup>, где язычник, обращенный в иудаизм, рассматривается как вновь сотворенный: «Тот, кто приводит язычника к Богу и обращает его, подобен сотворившему его»<sup>28</sup>.

Такое антропологическое прочтение находит поддержку в сочинениях многих раннехристианских отцов и учителей Церкви: Климента Александрийского, Тертуллиана, Иеронима, Августина и многих других<sup>29</sup>.

Комментарии Кальвина и Лютера, наряду с Лютеровским переводом Библии, подтвердили подобное антропологическое прочтение *καὶνὴ κτίσις*, которое было общепринятой интерпретацией во многих немецких исследованиях XIX — начала XX вв.<sup>30</sup>

При рассмотрении данной идеи отсылка к определенному еврейскому фону делалась редко, хотя Адольф Гарнак является в этом отношении исключением. Последний рассматривал выражение *καὶνὴ κτίσις* наряду с прочими новыми терминами лексики апостола Павла и предположил, что Павел использует традиционный раввинистический мотив, незнакомый его читателям. Согласно этому немецкому автору, несмотря на то, что раввинистическое понятие «нового творения» подразумевало указание только на новое положение прозелита, этот акцент в Посланиях к Коринфянам и Галатам утерян, так что читатели понимали Павла буквально: во Христе они были заново созданы<sup>31</sup>.

Антропологическая интерпретация мотива нового творения, встречающегося у апостола Павла, преобладала в комментариях и моногра-

<sup>27</sup> Рабба на Быт. 39, 4.

<sup>28</sup> Левисон 2010. С. 278. Здесь же автор приводит пример из иудейской легенды об Иосифе и Асенефе, в которой человек с небес говорит Асенефе, готовый обратиться в иудаизм: «Будешь ты обновлена и создана заново (Иосиф и Асенефа 15, 4)».

<sup>29</sup> Hubbard 2004. P. 2.

<sup>30</sup> Подробнее см.: Hubbard 2004. P. 2.

<sup>31</sup> Приведено по работе: Hubbard 2004. P. 3.

фиях до второй половины XX столетия<sup>32</sup>. Однако уже Гарнак поставил ее под сомнение.

Второй интерпретацией, предложенной современными библеистами, является понимание *καινή κτίσις* как «нового творения». Известно, что многие иудейские авторы развивали картину нового неба и новой земли, описанную пророком Исаией<sup>33</sup>. Джон Левисон пишет: «Основной мыслью их описания могло быть возрождение Израиля<sup>34</sup>, воскрешение и преображение праведных<sup>35</sup>, освобождение природы<sup>36</sup> и возвращение всего творения в исходное благое состояние<sup>37</sup>. Постоянным остается убеждение, что новый век принесет с собой иное — и существенно лучшее — состояние мира, чем нынешний»<sup>38</sup>.

В 1935 году вышел комментарий Штрахана (R. H. Strachan) на Второе послание к Коринфянам. Его интерпретация 2 Кор. 5, 17 стала основополагающей для ряда последующих толкователей. Исследователь делал ссылку на апокалиптическое воззрение апостола Павла, отражающее еврейскую космологию, и считал, что апостол воспринял язык современного ему еврейского мышления. Исходя из этого автор определяет *ἐν Χριστῷ*<sup>39</sup> как бытие в «новом мире» или в «новом творении». Применяя это определение и к фрагменту 2 Кор. 5, 17, и к фрагменту Гал. 6, 15, Штрахан определяет *καινή κτίσις* в сотериологическо-космологическом плане как наступление нового возраста. «Новое творение происходит всякий раз, — переводит указанный автор отрывок 2 Кор. 5, 17, — когда человек приходит, чтобы быть во Христе»<sup>40</sup>. Такое понимание распространяет новое благодатное состояние верующих за пределы индивидуального преображения на вселенную, космос.

<sup>32</sup> Hubbard 2004. P. 3.

<sup>33</sup> Ис. 55–56.

<sup>34</sup> Кн. Юбил. 4, 26; 1 Ен. 45, 4–5.

<sup>35</sup> 2 Вар. 51, 1–16.

<sup>36</sup> 1 Ен. 51, 4–5.

<sup>37</sup> 2 Вар. 73–74.

<sup>38</sup> Левисон 2010. С. 278–279.

<sup>39</sup> 2 Кор. 5, 17.

<sup>40</sup> Hubbard 2004. P. 4.

Разработка и популяризация «апокалиптического Павла» связана с Эрнстом Кеземаном. В своем комментарии на Рим. 4, 16–17 он определяет оправдание как «восстановление творения», которое он предлагает рассматривать как «решающий мотив сотериологии апостола Павла»<sup>41</sup>.

Антропологическая интерпретация мотива нового творения, встречающегося у апостола, до сих пор имеет серьезных сторонников, однако видна четкая тенденция недавних монографий и комментариев в продвижении указанной сотериологическо-космологической интерпретации *καινή κτίσις*<sup>42</sup>.

Третьей интерпретацией, предложенной зарубежными библеистами, является понимание *καινή κτίσις* как «нового общества». Делая акцент на интерпретации общих тем в письмах апостола Павла, ряд исследователей высказывает мнение о том, что *καινή κτίσις* в Гал. 6, 15 выражает «*Gemeindewirklichkeit*» или что идея нового творения у св. Павла говорит о новом обществе<sup>43</sup>. Вольфганг Краус считал, что св. Павел заимствовал эту тему от пророка Исаии<sup>44</sup>, у которого возрождение этнического Иерусалима и его жителей сравнивается с новым творением вселенной: «*Как новое небо и новая земля, которые Я сотворю, всегда будут пред лицом Моим, говорит Господь, так будет и семя ваше и имя ваше*»<sup>45</sup>. Здесь исследователь усматривает, что вселенная и общество плавно сочетаются с эсхатологическими воззрениями пророка. В таком понимании новое творение рассматривается как общая реальность, в него включены как иудеи, так и язычники, то есть это церковная община, новый Израиль<sup>46</sup>.

На сегодняшний день имеется согласие критиков расценивать раннюю иудейскую апокалиптику как богословскую матрицу, из которой Павел получил и развил свою идею нового творения. Некоторые пошли даже дальше и определили *καινή κτίσις* как *terminus technicus* апо-

<sup>41</sup> Цит. по: Hubbard 2004. P. 4.

<sup>42</sup> См., например: Dunn 1993. P. 342–343; Caird 1994. P. 161.

<sup>43</sup> Hubbard 2004. P. 5.

<sup>44</sup> Ис. 66, 18–23.

<sup>45</sup> Ис. 66, 22.

<sup>46</sup> См.: Левисон 2010. С. 279.

калитически направленного иудаизма. Рассматриваемое сотериологическо-космологическое прочтение понимает эту фразу как аллюзию на наступление нового возраста<sup>47</sup>.

Два наиболее выдающихся исследователя, принадлежащие к направлению «новой перспективы» относительно апостола Павла, Э. П. Сандерс и Д. Данн, предложили совершенно различные прочтения *καινή κτίσις*. Исследования, которые затрагивают риторический анализ, помогли более четко осознать важность заключительных комментариев апостола, а также несколько добавили к пониманию *καινή κτίσις*. Важно отметить, что ценность заключительных фраз Павла в Послании к Галатам<sup>48</sup> отмечались уже исследователями XIX столетия: Лайфутом (Lighfoot), Шефертом (Sieffert) и Цаном (Zahn). Фрагмент Гал. 6, 11–18 принадлежит к группе текстов, которые Джеффри Вейма (J. Weima) определил как «забытые окончания» апостола Павла<sup>49</sup>. В отличие от фрагмента 2 Кор. 5, 17, отрывок Гал. 6, 15 обычно цитируют только из-за заключительного утверждения: *ни обрезание, ни необрезание*.

Следует отметить, что даже в пределах «апокалиптической структуры» идея нового творения приводит к различным интерпретациям. Эрнст Кеземан, например, мог понимать эту идею как антропологически («преобразование нашего человеческого существа... происшедшее в результате крещения»), так и эклезиялогически («Церковь как общество покорных, которые... стоят в преемственности послушания Адама»), и сотериологическо-космологически (начало новой вечности) и богословски (как параллельное выражение с *καινή διαθήκη*)<sup>50</sup>. Даже при условии, что Э. Кеземан использует эту фразу как богословскую конструкцию с кратким упоминанием ее эпистолярно-экзегетического значения, у него присутствует большая свобода в манере толкования *καινή κτίσις*.

<sup>47</sup> См.: Hubbard 2004. P. 5.

<sup>48</sup> Гал. 6, 11–18.

<sup>49</sup> Цит. по: Hubbard 2004. P. 189.

<sup>50</sup> Цит. по: Hubbard 2004. P. 189.

\* \* \*

После рассмотрения основных интерпретаций *καινή κτίσις* современными исследователями необходимо отметить, что все они имеют основания в иудейской традиции, в которой был воспитан автор послания. Эти толкования не противоречат святоотеческим комментариям, которые подробно не разбирали понятное по своей сути положение о новом творении, и их можно признать отдельными аспектами глубокого учения апостола Павла. По замечанию Дж. Левисона, «едва ли необходимо выбирать одну и исключать все остальные: они дополняют и оттеняют друг друга»<sup>51</sup>. Христианин как отдельная личность, пребывая «во Христе», получает усыновление Богу и истинную свободу, благодатное водительство Святого Духа, которое для него выражается в новом состоянии бытия. Одновременно такой человек становится членом Церкви Христовой, в которой входит в единство с подобными себе спасаемыми Богом через единение всех во Христе. А также в силу единства с Господом участвует в процессе нового творения вселенной, который начался с момента Христова Воскресения и завершится Его Вторым пришествием. Прот. Иаков Галахов следующим образом описывает представление апостола Павла о человеке, ставшего в христианстве новым творением: «В нем живет Христос<sup>52</sup>; он облекся во Христа<sup>53</sup> и живет деятельной верой, обнаруживающейся в служении ближним<sup>54</sup>. Призванный к исполнению добрых дел<sup>55</sup>, к соблюдению заповедей Божиих<sup>56</sup>, христианин стал свободным от закона греховного и смерти<sup>57</sup>, сделался сыном и наследником Божиим<sup>58</sup>, живя надеждой воскресения<sup>59</sup>»<sup>60</sup>.

<sup>51</sup> Левисон 2010. С. 279.

<sup>53</sup> Гал. 3, 27.

<sup>55</sup> Еф. 2, 10.

<sup>57</sup> Рим. 8, 2.

<sup>59</sup> Рим. 6, 5.

<sup>52</sup> Гал. 2, 20.

<sup>54</sup> Гал. 5, 6.22–26.

<sup>56</sup> 1 Кор. 7, 19.

<sup>58</sup> Рим. 8, 16.

<sup>60</sup> Галахов И., прот. 1897. С. 364.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Галахов И., прот. 1897 — *Галахов И., прот.* Послание св. апостола Павла к Галатам. Казань, 1897. [*Galakhov I., prot.* Poslanie sv. apostola Pavla k Galatam (Epistle of St. Apostle Paul to the Galatians). Kazan, 1897.]
- Глубоковский 1935 — *Глубоковский Н. Н.* Благовестие христианской свободы в послании св. апостола Павла к Галатам. Сжатый обзор. София, 1935. [*Glubokovskii N. N.* Blagovestie khristianskoi svobody v poslanii sv. apostola Pavla k Galatam. Szhatyi obzor (The gospel of Christian freedom in the letter of St. Paul to the Galatians. Compressed review). Sophia, 1935.]
- Глубоковский 1904 — *Глубоковский Н. Н.* Учение св. апостола Павла о христианской жизни «в Духе» и его самобытная независимость // ХЧ. 1904. № 6. С. 751—787. [*Glubokovskii N. N.* Uchenie sv. apostola Pavla o khristianskoi zhizni «v Dukhe» i ego samobytnaia nezavisimost' (St. Apostle Paul's teaching of the Christian life “in the Spirit” and its original independence) // Khristianskoe chtenie (Christian reading). 1904. № 6. P. 751—787.]
- Иванов 2008 — *Иванов А. В.* Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. Обзорение Четвероевангелия, книги Деяний Апостольских, Апостольских посланий и Апокалипсиса. М., 2008. [*Ivanov A. V.* Rukovodstvo k izucheniiu Sviashchennogo Pisaniiia Novogo Zaveta. Obozrenie Chetveroevangeliia, knigi Deianii Apostol'skikh, Apostol'skikh poslanii i Apokalipsisa (Guide to the study of the Holy Scriptures of the New Testament. Review of the Four Gospels, the Acts of the Apostles, the Apostolic Epistles and the Apocalypse). Moscow, 2008.]
- Казинов 2014 — *Казинов В. А.* Идея «нового творения» в послании ап. Павла к Галатам // Россия, Запад и Восток: диалог культур: сб. статей Первой Международной молодежной научно-практической конференции / Ред. С. К. Гураль. Томск, 2014. С. 21—23. [*Kazinov V. A.* Ideia «novogo tvoreniia» v poslanii ap. Pavla k Galatam (The idea of a “new creation” in the Epistle of Apostle Paul to the Galatians) // Rossiia, Zapad i Vostok: dialog kul'tur: sb. statei Pervoi Mezh-dunarodnoi molodezhnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii (Russia, East and West: Dialogue of Cultures: collection of articles of the First International Youth Applied Sciences Conference) / S. K. Gural', red. Tomsk, 2014. P. 21—23.]
- Казинов 2015 — *Казинов В. А.* Учение о богосыновстве и «новом творении» как ключевые аспекты сотериологии апостола Павла на примере его Послания к Галатам // Труды Коломенской духовной семинарии. Т. 10 / Гл. ред. еп. Зарайский Константин. Коломна, 2015. С. 53—63. [*Kazinov V. A.*

- Uchenie o bogosynovstve i «novom tvoreнии» kak kljuchevye aspekty soteriologii apostola Pavla na primere ego Poslanija k Galatam (The doctrine of the sonship and the “new creation” as key aspects of the soteriology of the Apostle Paul using as an example his Epistle to the Galatians) // Trudy Kolomenskoj duhovnoj seminarii. T. 10 (Works of the Kolomna Seminary. Vol. 10) / Gl. red. ep. Zarskij Konstantin. Kolomna, 2015. S. 53–63.]
- Кассиан (Безобразов), еп. 1954 — *Кассиан (Безобразов), еп. Сыны Божии* // Вестник русского студенческого христианского движения. 1954. № 31.1. С. 4–11. [*Kassian (Bezobrazov), ep. Syny Bozhii (Sons of God)* // Vestnik russkogo studencheskogo khristianskogo dvizheniia (Herald of the Russian Student Christian movement). 1954. № 31.1. P. 4–11.]
- Левисон 2010 — *Левисон Дж. Творение, новое творение* // Словарь Нового Завета / Ред. К. Эванс, Р. Мартин, Д. Рейд. М., 2010. Т. 2. Мир Нового Завета. С. 778–779. [*Levison J. Tvorenie, novoe tvorenie (Creation, new creation)* // Slovar' Novogo Zaveta (Dictionary of New Testament). / Red. K. Evans, R. Martin, D. Reid. Moscow, 2010. T. 2. Mir Novogo Zaveta. P. 778–779.]
- Муравьев 1904 — *Муравьев В. Новый человек — καὶνὸς ἄνθρωπος* — по учению ап. Павла // Вера и разум. 1904. № 22. С. 519–528; № 23. С. 613–622. [*Murav'ev V. Novyi chelovek — καὶνὸς ἄνθρωπος* — po ucheniiu ap. Pavla (New man — καὶνὸς ἄνθρωπος — according to the Ap. Paul) // Vera i razum (Faith and rationality). 1904. № 22. P. 519–528; № 23. P. 613–622.]
- Caird 1994 — *Caird G. B., Hurst L. D. New Testament Theology*. Oxford, 1994.
- Dunn 1993 — *Dunn J. D. G. A commentary on the Epistle to the Galatians*. L., 1993.
- Hubbard 2004 — *Hubbard M. V. New Creation in Paul's Letters and thought*. Cambridge, 2004.

#### ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

- Иероним Стридонский, блж. 1903 — *Иероним Стридонский, блж. Творения блаженного Иеронима Стридонского: в 17 ч. К., 1903. Ч. 17.* [*Ieronim Stridonskii, blzh. Tvoreniia blazhennogo Ieronima Stridonskogo: v 17 chastiakh (Works of Blessed Jerome of Stridon: in 17 parts)* Kazan, 1903. Ch. 17.]
- Иоанн Златоуст, свт. 1904 — *Иоанн Златоуст, свт. Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе: в 12 т. СПб., 1904. Т. 10. В 2 кн.* [*Ioann Zlatoust, svt. Tvoreniia sviatogo ottsa nashego Ioanna Zlatousta, arkhiepiskopa Konstantinopol'skogo, v russkom perevode: v 12 t. (Works of our Holy Father*

John Chrysostom, Archbishop of Constantinople, in Russian: 12 vol.) Saint Petersburg, 1904. Т. 10. V 2 kn.]

*Феодорит Кирский, блж.* 2003 — *Феодорит Кирский, блж.* Творения блаженного Феодорита, епископа Кирского. М., 2003. [*Feodorit Kirskii, blzh.* Tvoreniia blazhennogo Feodorita, episkopa Kirskogo (Works of Blessed Theodoretus, Bishop of Cyrus). Moscow, 2003.]

*Феофилакт Болгарский, блж.* 2006 — *Феофилакт Болгарский, блж.* Благовестник: в 2-х ч. Мн., 2006. Ч. 2. Толкование на Апостол. [*Feofilakt Bolgarskii, blzh.* Blagovestnik: v 2-kh ch. (Good news bringer: in two parts). Minsk, 2006. Chast' 2: Tolkovanie na Apostol (Part 2: Exegesis of the Apostle).]

*Abstract*

**Kazinov V. A. Apostle Paul's idea about "the new creation" (*καινή κτίσις*) in Christ in the epistle to the Galatians**

After explaining the understanding of the apostolic concept of "new creation" in the tradition of the Holy Fathers and in our own biblical researchers, the author returns to the understanding of this idea among Western researchers. A few instances of apostolic interpretation of the phrase *καινή κτίσις* are examined, which appeared in the works of the main Western exegesis, which offered their own view on the understanding of this phrase. The first interpretation — an anthropological one, which was common among foreign biblical scholars and is in accordance with the Early Christian tradition of the Holy Fathers, comes down to interpreting the new creation as a "new being", when in Christ the grace filled condition of the new creation becomes an immutable reality. The second interpretation sees in *καινή κτίσις* (new creation) a return of all creation to a original blessed state, to a new heaven and new earth, which were described by the Prophet Isaiah. The third regards *καινή κτίσις* as "new community", a new church community, which consists of both Jews and gentiles, a resurrection and a transfiguration of the righteous. Finally, the author concludes, that these interpretations do not contradict the commentaries of the Holy Fathers, and there is no need to choose only one, having excluded the rest, because they can be seen as individual aspects of St. Paul's theology.

Keywords: exegesis of the New Testament, Epistle to the Galatians, new creation (*καινή κτίσις*), New Testament eschatology, Judaic apocalyptic literature.



А. А. ПАРПАРА

## ОБЩИЙ АНАЛИЗ ПРИЧИННОСТИ В ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПРОТОИЕРЕЯ ВАСИЛИЯ ЗЕНЬКОВСКОГО<sup>1</sup>

УДК 122

### *Аннотация*

В статье исследуется концепция причинности прот. Василия Зеньковского, изложенная в первой части его ранней работы «Проблема психической причинности», которая в 1914 году была защищена им в качестве магистерской диссертации. Это сочинение призвано ответить на вопрос о том, как возможно применять категорию причинности в психологии. Автор публикации показывает, что представление о причинности как о творческом созидании тесно связано с основными метафизическими и богословскими построениями мыслителя и в действительности является сердцевинной метафизики прот. Василия Зеньковского, определяя важнейшие направления его богословия. Анализируется связь между причиной и временем, а также причиной и идеальным, согласно прот. Василию. По результатам собственного анализа и указаниям самого отца Василия автор восстанавливает научный замысел Зеньковского, выделяющего логический, гносеологический и онтологический аспекты своего исследования, а в каждом из трех аспектов рассматривает три объекта: понятие, закон и принцип причинности. Несмотря на стройность первоначального плана, который предполагал строгую девятичленную структуру первой части, где каждый из трех объектов должен быть рассмотрен в каждом из трех аспектов, автор публикации тем не менее указывает на очевидную его искусственность и несоответствие содержанию, а также на противоречие между содержанием и формой. По этой причине мысли отца Василия излагаются в соответствии с собственным планом автора статьи, поскольку такой представляется ему более естественным.

<sup>1</sup> См. диссертацию, защищенную автором: Парпара 2016b.

*Ключевые слова:* русская религиозная философия, онтология, метафизика, причинность, время, идеальное, творчество, космология, софиология, душа и тело, психофизическая проблема, личность.

## ВВЕДЕНИЕ

Отец Василий Зеньковский (1881–1962) — представитель русской эмиграции, наиболее известный фундаментальным трудом «История русской философии». Однако прот. Василий был не только историком философии, но и самостоятельным мыслителем, стремившимся к построению системы христианской философии. В последние годы наследие Зеньковского достаточно активно изучается<sup>2</sup>, но при этом основное внимание уделяется его концепции личности и лишь одна работа из известных нам касается общих вопросов онтологии мыслителя<sup>3</sup>. Между тем внимательное ознакомление с текстами Зеньковского показывает, что правильное понимание его персонологии возможно только в контексте его онтологии. Также можно показать, что метафизика отца Василия существенно отражается на его богословских построениях.

Это относится прежде всего к учению отца Василия о причинности, которое он сам называл «сердцевиной метафизики»<sup>4</sup>. Действительно, наше понимание вещей в существенной степени определяется пониманием причинных связей между ними. В частности, в области антропологии важнейшее место до сих пор занимает вопрос о причинном взаимодействии души и тела, и ответ на этот вопрос имеет большое мировоззренческое значение. Если душа и тело не могут причинно взаимодействовать, то как можно говорить о личности как о психосоматическом единстве? И, вообще, существует ли тогда душа? Если же душа и тело взаимодействуют причинно, то в чем состоит принципиальная разница между ними? Не оказывается ли душа обычным физическим объектом, хотя и с особыми свойствами?<sup>5</sup>

<sup>2</sup> См.: Летцев 2007. С. 215–251.

<sup>3</sup> Попова 2005.

<sup>4</sup> Зеньковский В., прот. 2011. Т. 4. С. 404.

<sup>5</sup> См. подробно: Парпара 2016а.

Разработке учения о причинности полностью посвящена крупная ранняя работа Зеньковского «Проблема психической причинности», защищенная в качестве магистерской диссертации в 1914 г. В первую очередь, она должна была дать ответ на вопрос, каким образом возможно применять категорию причинности в психологии. Однако Зеньковский не ограничился собственно психологической стороной проблемы и рассмотрел в своей работе целый ряд философских вопросов и прежде всего общий анализ причинности, которому полностью посвящена первая часть книги. Далее автор анализирует понятие причины в естественных науках (глава 1 второй части), выделяя понятия механической и органической причинности, затем рассматривает собственно психическую причинность (главы 2 и 3 второй части, составляющие почти половину работы) и, наконец, психофизическую проблему (глава 4). В заключительной третьей части Зеньковский изучает проблему свободы воли и творческий характер психической причинности (соотношение свободы и необходимости в душевной жизни).

В данной статье мы постараемся проанализировать первую часть труда Зеньковского, принимая во внимание и его позднейшие работы.

#### 1. ОСОБЕННОСТИ ОБЩЕГО АНАЛИЗА ПРИЧИННОСТИ В «ПРОБЛЕМАХ ПСИХИЧЕСКОЙ ПРИЧИННОСТИ»

Отец Василий всегда очень высоко ценил осуществленный им общий анализ причинности и в своей последней работе «Основы христианской философии» отсылал читателя за подробностями как раз к рассматриваемой нами первой части «Проблем психической причинности». Однако именно она оказалась полностью вне сферы внимания современных исследователей. И у такого положения дел есть вполне объективная причина: первая часть диссертации Зеньковского чрезвычайно трудна для восприятия, при ее прочтении совершенно не чувствуется логика изложения. Это обстоятельство побудило Шпета дать довольно резкую характеристику: «У автора был прекрасный план, но в осуществлении этого плана у него нет логики, нет метода»<sup>6</sup>. Позже отец Василий обвинит своего рецензента в предвзятости, однако при-

<sup>6</sup> Шпет 1915. С. 285.

ходится признать, что у Шпета были вполне объективные основания для такой оценки. Дело в том, что почувствовать логику автора можно лишь буквально проштудировав первую часть «Проблемы психической причинности»<sup>7</sup>.

Исходя из замечаний самого Зеньковского во введении к данной части<sup>8</sup>, а также из результатов нашего анализа можно восстановить следующий замысел. Опираясь на схему, предложенную польским философом М. Вартенбергом, Зеньковский выделяет следующие аспекты исследования: логический, гносеологический (фактически, два различных аспекта: происхождение понятия причинности и его гносеологическая ценность) и онтологический. Говоря о логическом анализе причинности, автор имеет в виду ее феноменологию по Гуссерлю: как причинность дана сама по себе, вне связи с опытом. Этому посвящена первая глава. Гносеологический анализ, как видно из его содержания, явился необходимой данью влиятельному в то время неокантианству. Два его аспекта занимают примерно равные части второй главы.

В каждом из трех аспектов (логическом и двух гносеологических) рассматриваются три объекта: понятие, закон и принцип причинности. Под понятием причинности Зеньковский подразумевает существенные моменты причинного соотношения, которые отличают его от других отношений. Закон причинности есть суждение о том, что «всякое явление имеет свою причину», а принцип утверждает, что «причинные соотношения носят характер правильности или закономерности»<sup>9</sup>. Такая терминология заимствована у малоизвестного автора Альберта Ланга<sup>10</sup> и вряд ли удачна, поскольку предлагает называть принцип причинного объяснения законом, а утверждение о закономерности — принципом. Гораздо естественнее выглядят определения Г. Риккерта, который также проводит это различие, но называет принцип принципом, а

<sup>7</sup> Детальный план первой части, а также некоторые подробности нашего анализа, не вошедшие в статью, можно найти в работе: Парпара 2016а.

<sup>8</sup> Введением мы будем называть текст части I, предшествующий главе 1, самим Зеньковским не озаглавленный.

<sup>9</sup> Зеньковский В., прот. 2011. Т. 3. С. 18.

<sup>10</sup> Не следует путать этого автора с католическим богословом Альбертом Лангом, который родился в 1890 г.

закон — законом<sup>11</sup>. Однако Зеньковский последовательно пользуется терминологией Ланга, в том числе в поздних работах.

Таким образом, введение предполагает строгую девятичленную структуру первой части: каждый из трех объектов должен быть рассмотрен в каждом из трех аспектов, и скорее всего, таков и был первоначальный замысел, поскольку попытка придать тексту именно такую структуру явственно прослеживается в работе. Однако правильная реализация этого плана возможна лишь при взаимной независимости оснований деления. В действительности же они существенно перекрывают друг друга.

Неудивительно, что Зеньковскому не удалось воспользоваться тем разделением объекта исследования, которому он придает столь большое значение во введении. По существу, в каждом из трех аспектов проблема причинности рассматривается совершенно монолитно, а следы первоначального замысла проявляются в виде рудиментарного пункта в конце каждой из трех частей, посвященного закону и принципу причинности одновременно. В первой главе (п. 17) Зеньковский просто обозначает некоторые проблемы, связанные с законом и принципом (*causa sui*, свобода, отличие причины от условий, индивидуальная причинность, связь закона и принципа), и констатирует, что их решение «зависит прежде всего от гносеологического исследования»<sup>12</sup>. Но и в обоих разделах второй главы (пп. 6 и 15) мы не находим решения поставленных проблем, но лишь очередную констатацию их наличия и ряд неопределенных намеков.

Отсутствие в данной работе Зеньковского развернутого анализа закона и принципа причинности достойно сожаления особенно потому, что, по его мнению, «постулат всеобщей причинности имеет... чисто религиозный смысл»<sup>13</sup>, и именно здесь религиозно-философская проблематика затрагивается в наибольшей степени. По всей видимости, сам отец Василий осознавал этот недостаток своей ранней

<sup>11</sup> Риккерт 1998. С. 358. Зеньковский был знаком с этой работой, так как ссылается на нее.

<sup>12</sup> Зеньковский В., прот. 2011. Т. 3. С. 67.

<sup>13</sup> Там же. С. 113. Курсив прот. В. Зеньковского

работы, поскольку постарался восполнить его в «Основах христианской философии».

Противоречие между формой и содержанием способно объяснить неоднократное возвращение к уже затронутым темам. Например, соотношение причины и времени рассматривается два раза, а момент необходимости в причинности — более четырех раз.

Таким образом, хотя первоначальный план первой части «Проблемы психической причинности» производит впечатление стройности и продуманности, внимательное рассмотрение выявляет его искусственность и несоответствие содержанию. Неудивительно, что изложение Зеньковского строится не столько в соответствии с этим планом, сколько вопреки ему, а попытки загнать ход мысли в эти искусственные рамки сильно затрудняют восприятие текста. Поскольку излагать мысли отца Василия в соответствии с его собственным планом было бы чрезвычайно сложно, мы будем следовать порядку, который кажется нам более естественным.

## 2. ЯДРО ПОНЯТИЯ ПРИЧИННОСТИ

Зеньковский начинает с рассмотрения четырех основных моментов в понятии причинности в следующем порядке: постоянство связи, последовательность явлений, необходимость следования и реальное созидание. Однако очевидно, что первое и совершенно особенное место он отводит моменту реального, или творческого, созидания: «В этом моменте смысл причинности выступает как “переход силы” от причины к действию, благодаря которому возникает, или лучше, производится следствие. Причинность и есть, с этой точки зрения, созидание, творчество, выражение основного факта действительности — изменчивости... Причинность ничего другого в себе не содержит, кроме имманентного фактора изменчивости; ее смысл заключается в том, что все, что бывает, “порождает” нечто новое из себя»<sup>14</sup>. Другие три момента рассматриваются лишь с целью продемонстрировать их недостаточность и второстепенность.

<sup>14</sup> Там же. С. 51–52.

В первую очередь следует выяснить, что именно выступает в качестве субъекта и объекта этого созидания. Первоначально Зеньковский говорит о созидании «явлением *A* явления *B*»<sup>15</sup>. Однако в каком смысле здесь употреблено слово «явление»? Определенно, не в кантовском, поскольку противопоставление явлений вещам в себе глубоко чуждо философии отца Василия. В п. 13 гл. 1, где мыслитель рассматривает спор Вундта с Зигвартом, этот вопрос несколько проясняется. Формально Зеньковский встает на сторону Вундта: в прямом смысле слова причина и следствие связывают не вещи, как полагал Зигварт, а процессы, и именно они, по всей видимости, подразумеваются под явлениями. Однако в отличие от Вундта Зеньковский не считает возможным отказываться от понятия субстанции, напротив: «Понятие причины, по своему основному содержанию относящееся к процессам, завершает понятие вещи как связанного единства процессов — другими словами, понятие причинности логически предваряет понятие вещи»<sup>16</sup>. То есть понятие вещи возникает тогда, когда причинное отношение связывает процессы в единый «сгусток», и таким образом является логически вторичным по отношению к понятиям причины и процесса.

К сожалению, Зеньковский не выполнил в явном виде анализ онтологического аспекта причинности, поэтому мы не можем точно сказать, как он видел онтологическое соотношение вещи и процесса. Определенно можно сказать, что, по мнению отца Василия, субстанция психических процессов безусловно первична по отношению к ним и порождает их, но не наоборот. В отношении материальных вещей вопрос сложнее. С одной стороны, Зеньковский постоянно говорит о том, что процессы происходят в вещах, и нет оснований полагать, что он мыслил эти вещи исключительно как идеальные конструкты. Но, с другой стороны, хотя явления материального мира множественны и обособлены друг от друга, это всего лишь эмпирический, относительный плюрализм. В абсолютном смысле все материальные процессы сущностно объединены причинными взаимосвязями.

<sup>15</sup> Там же. С. 51. Курсив наш.

<sup>16</sup> Там же. С. 58.

Таким образом, интуиция причинности как реально-созидательной связи явлений приводит отца Василия к софийному пониманию тварного мира, которое раскрылось в его последующем творчестве: «...в основу творения положена идеальная, всеединая и целостная система, источник творческих сил, живая, энтелехийная субстанция мира, идеальное предвосхищение основных его будущих форм»<sup>17</sup>. Значит ли это, что все материальные вещи являются модусами единой «субстанции мира»? Можно сказать, что такое утверждение чуждо космологии мыслителя. Однако развернутый ответ на вопрос, каким именно образом «эмпирический плюрализм» Зеньковского соотносится с его «метафизическим монизмом», то есть в каком отношении отдельные вещи стоят к «энтелехийной субстанции мира», требует особого исследования.

Отсюда также ближайшим образом следует та гносеологическая функция, которую отец Василий приписывает понятию причинности, а именно реализованию. Представление о реализовании Зеньковский берет у известного немецкого психолога Освальда Кюльпе. Оно составляет основную задачу познания, а именно: «мыслить предмет познания “объективно” независимо от познающего субъекта»<sup>18</sup>. «Реализованное остается неискоренимой функцией познающего духа»<sup>19</sup> даже для представителей марбургской школы неокантианства. Но в системе Зеньковского объективная вещь логически конструируется именно как точка пересечения своих причинных отношений, как источник своей творческой причинной деятельности, и поэтому причинность играет ключевую роль в процессе реализованности.

С понятием причины у Зеньковского тесно связано понятие силы. Сила есть способность явления к творческому созиданию иного или даже само явление в аспекте этого творческого созидания. В «переходе силы»<sup>20</sup> от одной вещи к другой, собственно, и состоит реальное созидание, но этот «переход силы» не следует понимать вещественно, как

<sup>17</sup> Зеньковский В., прот. 2008. С. 415.

<sup>18</sup> Зеньковский В., прот. 2011. Т. 3. С. 94.

<sup>19</sup> Там же.

<sup>20</sup> См.: Там же. С. 53. Кавычки прот. В. Зеньковского.



переливание некоторой субстанции. Речь идет исключительно о том, что процесс, происходящий в одной вещи, непрерывно продолжается в другой вещи. И это непрерывное продолжение составляет сущность момента *необходимости*, который присутствует в понятии причинности. При этом Зеньковский строго отличает необходимость реальную или фактическую, которая связана с положением явления в потоке времени, от необходимости логической. Если реальная необходимость неразрывно связана с понятием силы и представлением о реальном созидании, то ее подмена логической необходимостью приводит к отказу от понятия силы<sup>21</sup>.

Но пока что это «чистая феноменология», как выражается Зеньковский, или раскрытие философской интуиции, как стоило бы выразиться с учетом методологической критики Г. Г. Шпета, который в своей рецензии указал на существенное различие метода Зеньковского и феноменологии Гуссерля. После того как концепция реального созидания определена, следует дать ее гносеологическое обоснование, ответив на вопрос, каким образом возможно *получить знание* о явлениях как реально созидующих, то есть о действующих силах. Этому практически полностью посвящена первая часть гносеологического анализа, данного в главе 2 (п. 1–5). Здесь Зеньковскому приходится в первую очередь полемизировать с Юмом и Кантом, которые утверждали, что реальная необходимость связи явлений не может быть дана в опыте. В сущности, перед ним стоит задача показать, каким образом в опыте могут быть даны созидание и сила.

Зеньковский принимает традиционное разделение опыта на внешний и внутренний и прежде всего обращается к первому из двух видов. Как свидетельствует наука, восприятие изменчивости и движения психологически непроеизводно, то есть не может быть полностью сведено к другим видам восприятия<sup>22</sup>. Автор ссылается при этом на Г. Эббингауза, но можно сказать, что и с точки зрения современной психологии данный тезис вполне уместен. Из этого следует, что движение воспринимается как неделимое. Но неделимость движения, по

<sup>21</sup> Зеньковский В., прот. 2011. Т. 3. С. 45.

<sup>22</sup> Там же. С. 74.

мнению Зеньковского, будучи осмыслена, как раз и дает понятие реального созидания, следовательно, это понятие можно считать данным во внешнем опыте. В этом рассуждении, безусловно, есть логика: если созидание состоит в непрерывности «перехода силы» от одной вещи к другой, то интуиция неделимости движения действительно может быть источником представления о таком созидании.

В свою очередь, источник понятия *силы* мыслитель видит во внутреннем опыте, а именно в переживании усилия и сопротивления, ссылаясь здесь на Мен де Бирана<sup>23</sup>. Этот опыт, безусловно, тесно связан с волевыми переживаниями, которые мыслимы только у существа одушевленного, однако Зеньковский считает, что наличие такой связи не дает оснований для обвинения в «анимизме», хотя и не аргументирует свое утверждение.

Таким образом, выведение понятия созидания из внешнего, а понятия силы — из внутреннего опыта дает возможность утверждать, что «основное содержание понятия причинности имеет эмпирическую основу»<sup>24</sup>. Но это значит, что его нельзя считать априорным в кантовском смысле. И действительно, Зеньковский показывает, что сомнения в чистой априорности и регулятивности категории причины были уже у самого Канта<sup>25</sup>.

Если сила и созидание могут быть даны в опыте, то подобного рода опыт можно использовать для установления *эмпирического критерия* причинности. В качестве такого критерия Зеньковский предлагает «*возможность мыслить единство связываемых процессов, возможность видеть в них члены реального потока*»<sup>26</sup>. И тот же самый опыт можно использовать, чтобы отличить причину от условий: причина данного процесса есть такой процесс, который «созидает» его, а все прочие обстоятельства играют роль условий, хотя Зеньковский и признает, что выделить одну такую причину может быть весьма проблематично<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> Зеньковский В., прот. 2011. Т. 3. С. 76.

<sup>24</sup> Там же. С. 78.

<sup>25</sup> Там же. С. 81, 88.

<sup>26</sup> Там же. С. 65.

<sup>27</sup> Там же. С. 64.

К сожалению, мы не имеем возможности подробно остановиться на источниках концепции творческой причинности у Зеньковского<sup>28</sup>. Однако нельзя не отметить, что многие из рассмотренных нами рассуждений имеют прямые параллели в «Положительных задачах философии» Л. М. Лопатина. Собственно, и сам отец Василий не скрывает своей глубокой зависимости от этого автора: в «Основах христианской философии» он признает, что в русской литературе именно Лопатин с наибольшей силой развил понятие творческой причинности<sup>29</sup>.

### 3. ПРИЧИННОСТЬ И ВРЕМЯ

Мы рассмотрели то, что отец Василий выделял как основное ядро понятия причинности. Однако из четырех моментов этого понятия сюда входят лишь момент реального созидания и отчасти момент необходимости. Для того чтобы объяснить наличие моментов постоянства связи и последовательности явлений, а также идеального аспекта момента необходимости, Зеньковскому приходится видеть в понятии причинности определенного рода двойственность.

Причинность оказывается точкой соединения реального и идеального, иррационального и рационального. Первая часть этой антитезы выступает у Зеньковского под именем времени, а вторая — под именем математической однозначности. Но ядро понятия причинности есть именно «реальное» созидание, поэтому не удивительно, что для Зеньковского время оказывается не просто фундаментальным и теснейшим образом связано с причинностью, но практически неотделимо от нее, тогда как математическая однозначность воспринимается как нечто вспомогательное и едва ли не искусственным образом привносимое. В этом резком противопоставлении ясно чувствуется сильное влияние философии А. Бергсона.

Основная идея Зеньковского заключается здесь в том, что математические отношения всегда однозначны и обратимы, тогда как в реальности нам всегда приходится иметь дело с необратимостью времени: «Необходимость связи, по справедливому замечанию Петцольда, оз-

<sup>28</sup> См.: Парпара 2016b. С. 93–103.

<sup>29</sup> Зеньковский В., прот. 2011. Т. 4. С. 406.

начает прежде всего ее однозначность, смысл чего яснее выражает математика... Но такая зависимость не имеет никакого отношения ко времени... она обратима, тогда как время необратимо. Развитое здесь понятие математической необходимости или однозначности... есть лишь приложение к величинам общего понятия логической необходимости»<sup>30</sup>.

Действительно, если замечание Петцольда, на которое ссылается Зеньковский, справедливо, то математическая или логическая необходимость является синонимом однозначности и обратимости. Но в таком случае мы теряем всякую возможность адекватно описывать при помощи средств логики и математики действительные события, происходящие в необратимом потоке времени. На подобных соображениях основывался Бергсон, когда утверждал, что время не может быть рационально понято как таковое, но лишь путем символического представления в пространстве<sup>31</sup>.

Неудивительно, что попытка осмыслить время в его специфике и в его наиболее тесных взаимоотношениях с причинностью приводит к антиномиям. Зеньковский выделяет две из них. Во-первых, чтобы причина могла производить следствие, она должна существовать одновременно со своим следствием (тезис), потому что если между ними будет существовать разрыв, то невозможно говорить о причинности в смысле реального созидания. Но, с другой стороны, если все следствия одновременны причинам, то поток времени «схлопывается» в одну неразличимую точку, поэтому причина должна предшествовать следствию (антитезис). Во-вторых, либо следствие должно постоянно «поддерживаться» своей причиной и исчезать при ее устранении (*cessante causa, cessat effectus*), либо оно может продолжать существовать само по себе (принцип инерции)<sup>32</sup>.

Очевидно, что мыслителя, который видит существо причинности в непрерывном «переходе силы» от причины к следствию, может устраивать лишь тезис в первой антиномии. Но чтобы при этом время не «схлопывалось» в один момент, во второй антиномии следует, на-

<sup>30</sup> Зеньковский В., прот. 2011. Т. 3. С. 44.

<sup>31</sup> Бергсон 1999. С. 743.

<sup>32</sup> Зеньковский В., прот. 2011. Т. 3. С. 32.

оборот, выбрать антитезис<sup>33</sup>. Таким образом, отец Василий принимает принцип инерции как необходимый для «спасения» времени.

Но если инерция есть движение в отсутствие сил (то есть причин, по Зеньковскому), то получится парадоксальный вывод: время, а значит и причинность, возможны только благодаря беспричинности. Стремление избежать этого парадокса вынуждает Зеньковского рассматривать силы инерции как реально действующие и представляющие особый род причинности<sup>34</sup>.

Явления реальности движутся в поступательном и необратимом потоке времени, и в этом отец Василий видит истинное содержание момента последовательности явлений, который, таким образом, занимает вторичное и подчиненное положение по отношению к моменту создания, выражающему саму суть этого потока. Время есть «истинная жизнь вещей», «основная реальность», «некоторая сила», «творчество», как пишет Зеньковский, цитируя Бергсона<sup>35</sup>. Естественно, при таком понимании совершенно неприемлем взгляд на время как на априорную форму (Кант) или категорию (Коген). Оно должно быть дано в вещах, и доказательству этого положения Зеньковский отводит довольно много места (гл. 2, пп. 11–13), опираясь при этом в основном на гипотезу Бергсона о смещении пространства и времени в дискурсивном мышлении. Но время не может быть ни субстанцией в силу своей бессодержательности, ни свойством вещей, поскольку оно едино. Таким образом, «время есть именно форма бытия, и выражает его “подвижность” и “изменчивость”»<sup>36</sup>.

Итак, Зеньковский мыслит время как чистую иррациональность и в этом смысле идет даже дальше Бергсона, который все-таки не исключает во времени количественный момент. Неудивительно, что ему оказываются чуждыми античные представления о времени. «Формула Платона, что “время есть подвижный образ вечности” мало освещает соотношение времени и вечности»<sup>37</sup>. Надо полагать, что аристотелев-

<sup>33</sup> Зеньковский В., прот. 2011. Т. 3. С. 33.

<sup>34</sup> Там же. С. 39.

<sup>35</sup> Там же. С. 34.

<sup>36</sup> Там же. С. 108. См. также: Зеньковский В., прот. 2011. Т. 4. С. 400.

<sup>37</sup> Зеньковский В., прот. 2011. Т. 4. С. 401.

ская формула «время есть число движения» еще менее соответствует духу рассуждений отца Василия. Впрочем, в «Основах христианской философии» отношение времени и числа уже не столь однозначно.

Не может не бросаться в глаза сугубо положительный характер оценки времени у отца Василия: оно — основа реальности, необходимое условие подлинной жизни, источник всякого творческого развития. Здесь мы наблюдаем яркий контраст с оценкой времени у такого выдающегося русского мыслителя, как Владимир Соловьев, наиболее ярко выраженной в знаменитых строках: «Смерть и Время царят на земле, — ты владыками их не зови...» Для Соловьева время — враг. Мышление и память действуют *против* времени, «отнимая» у него его «жертвы»: «логическое мышление прежде всего обусловлено *реакцией против времени со стороны чего-то сверхвременного, действующего в воспоминании*»<sup>38</sup>. У Соловьева необратимость времени есть также основа реальности, но в отличие от Зеньковского это реальность падшего, вещественного мира, которая противостоит истинному, идеальному бытию и должна быть преодолена<sup>39</sup>.

Для Н. Бердяева время двойственно, в нем — как источник творчества, так и источник разрушения, но в главном он следует за Соловьевым: время нашего мира «падшее», оно должно быть преодолено. При этом философ противопоставляет понимание времени у Бергсона и Хайдеггера. «Время есть потому, что есть активность, творчество, переход от небытия к бытию, но эта активность и творчество разорванные, не целостные, не в вечности... Бергсон раскрывает по преимуществу положительный смысл времени как *duree*, Гейдеггер же — по преимуществу отрицательный смысл его как заботы»<sup>40</sup>.

Зеньковский открыто полемизирует с такой оценкой времени: «Сейчас... время подчинено закону необратимости, но ничто не дает основания связывать это с той космической катастрофой, которую мы называем “грехопадением”. Совершенно неверно считать “нынешний” строй

<sup>38</sup> Соловьев 1988. Т. 1. С. 808. Курсив В. С. Соловьева.

<sup>39</sup> Соловьев 1988. Т. 2. С. 541–542. Курсив В. С. Соловьева.

<sup>40</sup> Бердяев. 1934. С. 118.

бытия “падшим временем“, как это особенно подчеркивал Бердяев»<sup>41</sup>. Время не есть «разорванная» вечность, и потому, надо думать, отец Василий отвергает платоновскую формулу. Время и вечность иноприродны, хотя «вечность *входит в наше время, как бы по-особому освещая время*»<sup>42</sup>. И в конце времен оно будет не «побеждено», но преображено: «...бытие станет иным, преображенным — и, конечно, не застывшим, но сохранит динамичность, будет иметь “события”, но не будет необратимости потока бытия. Именно в этом смысле тогда “времени больше не будет”, хотя будет жизнь, движение»<sup>43</sup>. Таким образом, Зеньковский полностью встает на сторону Бергсона в вопросе об оценке времени, сохраняя экзистенциальный оптимизм даже в своих поздних работах.

Однако определенные элементы трагического восприятия времени, хотя и косвенно выраженные, у отца Василия присутствуют. Так, по его мнению, современное естествознание, математизируя действительность, «закрывает от нас истинную жизнь природы». А жизнь эта глубоко трагична: природа находится в глубоко болезненном, поврежденном состоянии, «стенает и мучится». «Признание скрытой в природе тоски и страдания, понимание того, что многое в природе является выражением и следствием болезненного состояния, извращения и затвердения случайных аномалий, помогает нам приблизиться к тайной жизни природы»<sup>44</sup>. Но если рационализация действительности «закрывает» для нас стенание проклятого творения, то это означает, что трагедия грехопадения выражается как раз в иррациональной стороне бытия — во времени.

#### 4. ПРИЧИННОСТЬ И ИДЕАЛЬНОЕ

В понятии причинности у Зеньковского проходит граница между иррациональным и рациональным, которая одновременно разделяет и соединяет эти два аспекта действительности. Какова же природа второй, рациональной или идеальной, стороны понятия причинности?

<sup>41</sup> Зеньковский В., прот. 2011. Т. 4. С. 402.

<sup>42</sup> Там же. С. 401. Курсив прот. В. Зеньковского.

<sup>43</sup> Там же. С. 402.

<sup>44</sup> Там же. С. 374.

Поскольку мы сознаем наличие в причинно-следственных связях элемента случайности, который соединен с иррациональностью «истинной жизни вещей», логическую необходимость нельзя считать априорной, по Канту, то есть необходимо входящей в состав любого опыта. Поэтому «нам остается вернуться к тому учению, согласно которому основы нашего знания не взяты ни из опыта, ни из разума, а суть постулаты»<sup>45</sup>. Но тогда всякие попытки логически осмыслить иррациональную ткань опыта оказываются полностью произвольными: для них нет достаточного основания не только в самих вещах, но даже в познающем разуме! Чтобы избежать столь разрушительного вывода, Зеньковскому приходится допустить, что реальный опыт имеет некоторое своего рода сродство с логическими категориями рассудка<sup>46</sup>. К сожалению, Зеньковский не делает попыток прояснить это загадочное сродство иррационального и рационального.

Отношение к рациональному как к чему-то искусственному и реально не существующему приводит к тому, что Зеньковский резко полемизирует с мыслителями, которые выдвигают рациональное на первый план. В первую очередь это относится к Юму, который сводил причинность к постоянству связи между явлениями. Действительно, говорить о постоянстве связи можно только в том случае, если мы допускаем повторение *одних и тех же* явлений. Но в реальном потоке времени одно и то же никогда не повторяется: согласно известному афоризму, невозможно дважды войти в одну и ту же реку. «Но тождество явлений  $A$ ,  $A_1$ ,  $A_2$ , конечно, может быть лишь весьма относительным и в строгом смысле не может быть принято, что же касается закономерного повторения связи  $A$  и  $B$ , то оно ничего другого не выражает, кроме признания однозначности или необходимости связи  $A$  и  $B$ »<sup>47</sup>.

В этой связи Зеньковский придает очень большое значение концепции индивидуальной причинности, разработанной Риккертом<sup>48</sup> (token causation современной аналитической философии). Напротив, причин-

<sup>45</sup> Зеньковский В., прот. 2011. Т. 3. С. 83.

<sup>46</sup> Там же.

<sup>47</sup> Там же. С. 27.

<sup>48</sup> См.: Зеньковский В., прот. 2011. Т. 3. С. 28, 68, 114.



ность, связывающая классы вещей (type causation), которая составляет предмет научного познания, объявляется искусственным постулатом. «Постоянство связи не может поэтому войти в логическую характеристику понятия причинности. Будучи выражением стремления изучать общее и повторяющееся, оно имеет характер постулата, логически отделимого от существа причинности; в опыте же оно оправдывается лишь частично и приближенно»<sup>49</sup>.

Если момент постоянства связей в понятии причинности полностью отвергается, то момент логической необходимости допускается, поскольку вполне совместим с концепцией индивидуальной причинности. Однако он допускается лишь как некоторое искусственное прибавление.

Нужно сказать, что случайность, которая постоянно присутствует в опыте и не дает свести всю необходимость к чисто логической, не есть «абсолютная» случайность<sup>50</sup>. В этом месте своих рассуждений Зеньковский привлекает теорию независимых причинных рядов И. Криза, развитую в дальнейшем О. Курно, и концепцию иерархически соподчиненных замкнутых циклов бытия Э. Бутру. Эти теории сходны в том, что разделяют бытие на независимые области, в каждой из которых события каузально взаимосвязаны, но взаимодействия между этими областями носят в том или ином смысле случайный характер. Теория Криза-Курно делит мир на независимые причинные ряды «по горизонтали», опираясь на здравый смысл. Никому не придет в голову, — пишет Курно, — что, ударив ногой по полу, можно повлиять на курс корабля на другой стороне земного шара<sup>51</sup>. А если последствия этого удара по полу и независимого от него изменения в курсе корабля как-то пересекутся, то это будет чистая случайность. Бутру, в свою очередь, выстраивает «вертикальную» иерархию слоев бытия, где каждый из последующих ярусов не зависит от предыдущих: «Во вселенной можно различить несколько миров, которые, как ярусы, возвышаются один над другим. Над миром чистой необходимости, чистого количества без качества находятся — мир причин, мир понятий, мир мате-

<sup>49</sup> Зеньковский В., прот. 2011. Т. 3. С. 28.

<sup>50</sup> Там же. С. 48.

<sup>51</sup> Курно 1970. С. 78.

матический, мир физический, мир живой и, наконец, мыслящий мир... Соединить все формы необходимой связью с низшими формами невозможно... каждый данный в опыте мир явлений обладает по отношению к низшим мирам известной степенью независимости»<sup>52</sup>.

Судя по всему, привлекая данные концепции, Зеньковский имеет в виду, что случайная составляющая явлений есть не что-то внешним и насильственным образом привходящее в них, не слепой произвол, но продукт их самостоятельного «творчества»: «Возвышающиеся одна над другой формы бытия, захватывая низшее бытие, привносят каждая свое новое, неразложимое, непроеизводимое, не вытекающее с необходимостью из предшествующей формы бытия и в строгом смысле случайное»<sup>53</sup>.

Соответственно, в своей «Апологетике» отец Василий дает богословскую интерпретацию концепции независимых причинных рядов: «Случайность и есть встреча двух независимых друг от друга причинных рядов. Но совершенно ясно, что самую эту встречу двух независимых рядов может создать или, наоборот, предотвратить какой-нибудь новый посторонний фактор... Но разве Бог не может создавать такие “встречи”, то есть направлять и видоизменять движение в мире, среди людей — без нарушения закона причинности? Конечно, да! Вхождение Бога в жизнь мира, без нарушения закономерности его бытия (установленной Богом!), возможно именно как видоизменение того, что намечалось раньше ходом событий через “встречу” различных, до этого не связанных друг с другом событий. Без нарушения причинных связей Бог может направлять течение событий так, как это соответствует Его воле, Его Промыслу. Такое понятие чуда, принципиально не устранимое закона причинности, вполне и до конца соединимо с детерминизмом»<sup>54</sup>.

То есть именно относительная независимость причинных рядов дает возможность для проявления в мире творческой свободы Божествен-

<sup>52</sup> Цит. по: Зеньковский В., прот. 2011. Т. 3. С. 49.

<sup>53</sup> Там же. Курсив прот. В. Зеньковского. Замеченные опечатки исправлены по первому изданию.

<sup>54</sup> Зеньковский В., прот. 1990. С. 29. Курсив прот. В. Зеньковского.

ного Промысла. Но тогда та же независимость дает место и свободе твари! К сожалению, остается совершенно непонятно, каким образом такая независимость может быть совместима с детерминизмом, ведь если все в мире строго детерминировано, то ее следует называть не отнесенной, а кажущейся.

Мыслитель совершенно справедливо замечает, что сведение причинности к логической или математической закономерности явлений приводит к потере различия между причиной и условиями (например, у Милля или эмпириокритицистов)<sup>55</sup>. Гораздо более странным может показаться на первый взгляд обвинение в окказионализме, которое он выдвигает в адрес современного естествознания<sup>56</sup>, причем определение «современное» относится, очевидно, к естествознанию всей первой половины XX в., поскольку то же самое обвинение повторяется и в «Основах христианской философии»<sup>57</sup>. Однако в свете вышеизложенного ход мыслей отца Василия становится совершенно ясен. Действительно, наука Нового времени в ходе своего развития все более и более стремилась математизировать действительность, и вершиной этой математизации явились теория относительности и особенно квантовая механика, в которых от традиционной материи практически ничего не остается: вся реальность фактически сводится к математическим уравнениям и их преобразованиям. Но если математические отношения не содержатся в реальности самой по себе, а навязываются этой реальности разумом, то сведение движущих сил материи к таким отношениям означает отрыв этих движущих сил от реальности и «развеществление» бытия<sup>58</sup>. Любые взаимодействия реальных объектов осуществляются не иначе, как посредством чуждых самой реальности идеально-математических законов природы — это действительно сильно напоминает схему окказионализма.

<sup>55</sup> Зеньковский В., прот. 2011. Т. 3. С. 20, 60.

<sup>56</sup> Там же. С. 20.

<sup>57</sup> Зеньковский В., прот. 2011. Т. 4. С. 407.

<sup>58</sup> Там же.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Уже из нашего краткого анализа можно видеть, что концепция причинности как «творческого созидания» действительно является сердцевинной метафизики прот. Василия Зеньковского и определяет важнейшие направления его богословия. Так, если тварное бытие обладает самостоятельной творческой активностью, то космология должна строиться в виде софиологии, поскольку у этой творческой активности обязательно должен быть субъект, в данном случае тварная София. С другой стороны, мыслитель развивает учение о разорванности тварного бытия как «по горизонтали», так и «по вертикали». Эти разрывы суть следствие его сотворенности из ничего и, в свою очередь, позволяют Провидению вмешиваться в жизнь мира. Также нельзя не отметить особое отношение отца Василия ко времени, которое заставляет его полагать, что жизнь будущего века будет проходить не в вечности в строгом смысле слова, но в преображенном и обновленном времени.

Однако, чтобы понять связь учения о творческой причинности с концепцией личности у Зеньковского, следует подробно рассмотреть вопросы, на которые в данной публикации не остается места, а именно многоуровневую схему бытия, развитую мыслителем на основании взглядов Бутру, и то, что связует воедино разрывную ткань тварного. С одной стороны, такую связующую роль выполняет София, и здесь следует сказать об особенностях софиологии отца Василия, а с другой стороны, основа целостности мира есть личность, которую Зеньковский понимает, согласно В. Штерну, как *unitas multiplex*. И в этой концепции содержится предлагаемый мыслителем путь к решению проблемы отношения души и тела.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Бергсон 1999 — *Бергсон А.* Непосредственные данные сознания // Творческая эволюция. Материя и память. Мк., 1999. С. 670—925. [*Bergson A.* *Neposredstvennyye dannye soznaniia* (Immediate data of consciousness) // *Tvorcheskaia evoliutsiia. Materii i pamiat'* (Creative Evolution. Matter and Memory). Minsk, 1999. P. 670—925.]

- Бердяев 1934 — *Бердяев Н. А.* Я и мир объектов. П., 1934. [*Berdiaev N. A.* Ia i mir ob'ektov (Me and the world of objects). Paris, 1934.]
- Зеньковский В., прот. 1990 — *Зеньковский В., прот.* Апологетика. К., 1990. [*Zen'kovskii V., prot.* Apologetika (Apologetics). Kiev, 1990.]
- Зеньковский В., прот. 2008 — *Зеньковский В., прот.* Преодоление платонизма и проблема софийности мира // Собрание сочинений. М., 2008. Т. 1. О русской философии и литературе: Статьи, очерки и рецензии (1912—1961). С. 394—419. [*Zen'kovskii V., prot.* Preodolenie platonizma i problema sofiičnosti mira (Overcoming the problem of Platonism sophianic world) // *Sobranie sochinenii* (Collection of works). Moscow, 2008. T. 1. O russkoi filosofii i literatura: Stat'i, ocherki i retsenzii (1912—1961). P. 394—419.]
- Зеньковский В., прот. 2011. Т. 3 — *Зеньковский В., прот.* Собрание сочинений. Т. 3. Проблема психической причинности. М., 2011. [*Zen'kovskii V., prot.* *Sobranie sochinenii*. T. 3. Problema psikhicheskoj prichinnosti (Collection of works. Vol. 3. The problem of psychological causality). Moscow, 2011.]
- Зеньковский В., прот. 2011. Т. 4 — *Зеньковский В., прот.* Собрание сочинений. М., 2011. Т. 4. Основы христианской философии. [*Zen'kovskii V., prot.* *Sobranie sochinenii*. T. 4. Osnovy khristianskoj filosofii (Collection of works. Vol. 4. Basics of Christian Philosophy). Moscow, 2011.]
- Курно 1970 — *Курно О.* Основы теории шансов и вероятностей. М., 1970. [*Kurno O.* Osnovy teorii shansov i veroiatnopei (Basics of chance and probability). Moscow, 1970.]
- Летцев 2007 — *Летцев В. М.* Изучение наследия В. В. Зеньковского в России и Украине: критический обзор источников // Альманах Научного архива Психологического института: Челпановские чтения 2006/2007. М., 2007. С. 215—251. [*Lettsev V. M.* Izuchenie nasledii V. V. Zen'kovskogo v Rossii i Ukraine: kriticheski obzor istochnikov (Studying the heritage V. V. Zenkovsky in Russia and Ukraine: a critical review of the sources) // *Al'manakh Nauchnogo arkhiva Psikhologicheskogo instituta: Chelpanovskie chteniia 2006/2007* (Almanac of the Scientific archive of the Psychological Institute: Chelpanovskie readings 2006/2007). Moscow, 2007. P. 215—251.]
- Парпара 2016а — *Парпара А. А.* Современная философия сознания с точки зрения христианской апологетики // Электронный ресурс: <http://www.bogoslov.ru/text/4817138.html> (Дата обращения: 20.01.2016). [*Parpara A. A.* *Sovremennaiia filosofia soznaniia s tochki zreniia khristianskoj apologetiki* // *Elektronnyi resurs*: <http://www.bogoslov.ru/text/4817138.html>

- (Electronic resource: <http://www.bogoslov.ru/text/4817138.html>) (Data obrashcheniia: 20.01.2016).]
- Парпара 2016b — *Парпара А. А.* Психофизическая проблематика в творчестве протоиерея Василия Зеньковского. Диссертация на соискание ученой степени магистра богословия. Сергиев Посад, 2016. [*Parpara A. A.* Psikhofizicheskaia problematika v tvorchestve protoiereia Vasilii Zen'kovskogo. Dissertatsiia na soiskanie uchenoi stepeni magistra bogosloviia (The psychophysical problems in the works of Archpriest Basil Zenkovsky. Thesis for the degree of Master of Divinity). Sergiev Posad, 2016.]
- Попова 2005 — *Попова О. В.* Философия образования В. В. Зеньковского. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 2005. [*Popova O. V.* Filosofiiia obrazovaniia V. V. Zen'kovskogo. Dissertatsiia na soiskanie uchenoi stepeni kandidata filosofskikh nauk (Philosophy of Education V. V. Zenkovsky. Thesis for the degree of candidate of philosophical sciences). Moscow, 2005.]
- Риккерт 1998 — *Риккерт Г.* Психофизическая причинность и психофизический параллелизм // Науки о природе и науки о культуре. М., 1998. С. 365—391. [*Rikkert G.* Psikhofizicheskaia prichinnost' i psikhofizicheskii parallelizm (The psychophysical causality and psychophysical parallelism) // Nauki o prirode i nauki o kul'ture (Natural sciences and cultural sciences). Moscow, 1998. P. 365—391.]
- Соловьев 1988a — *Соловьев В. С.* Критика отвлеченных начал // Сочинения. М., 1988. Т. 1. С. 581—756. [*Solov'ev V. S.* Kritika otvlechennykh nachal (Criticism of Abstract Principles) // Sochineniia (Works). Moscow, 1988. T. 1. P. 581—756.]
- Соловьев 1988b — *Соловьев В. С.* Смысл любви // Сочинения. М., 1988. Т. 2. С. 493—547. [*Solov'ev V. S.* Smysl liubvi (The meaning of love) // Sochineniia (Works). Moscow, 1988. T. 2. P. 493—547.]
- Шпет 1915 — *Шпет Г. Г.* Критические заметки к проблеме психической причинности // Вопросы философии и психологии. 1915. Т. 127. № 2. С. 283—313. [*Shpet G. G.* Kriticheskie zametki k probleme psikhicheskoi prichinnosti (Critical remarks on the problem of mental causation) // Voprosy filosofii i psikhologii (Problems of philosophy and psychology). 1915. T. 127. № 2. P. 283—313.]

*Abstract*

**Parpara A. A. A general analysis of causality in the Christian philosophy of archpriest Basil Zen'kovski**

The article examines archpriest Basil Zen'kovski's concept of causality, found in the first part of his early work "the problem of psychological causality", which was defended by him in 1914 as a masters dissertation and was destined to answer the question of implementing the category of causality in psychology. The author shows, that the understanding of causality as a "creative building process" is closely connected to the main metaphysical and theological concepts of the thinker and is in fact at the core of the metaphysics of archpriest Basil Zenkovski and defines the main direction of his theology. The author analyzes the connection between cause and time, as well as cause and the ideal, according to archpriest Basil. According to the his own results and the instructions of father Basil himself the author reconstructs the scholarly plan of Zenkovski, who divides his research into a logical, gnoseological and ontological aspect, and in each of the three aspects there are three objects: concept, law and the principle of causality. Notwithstanding the orderly structure of the original plan, which assumed a strict nine-part structure for the first part, where each of the three objects must be regarded in each of three objects, nevertheless, the author of the publication points out its obvious artificial character and lack of compatibility with the contents. For this reason father Basil lays out his thought according to his own auctorial plan, which seems to him to be more natural.

*Keywords:* Russian religious philosophy, ontology, metaphysics, causality, time, ideal, creativity, cosmology, sophiology, soul and body, psychophysics, person.

ИЕРЕЙ СТЕФАН ДОМУСЧИ

## К ВОПРОСУ О СООТНОШЕНИИ СОВЕСТИ И СВОБОДЫ ЧЕЛОВЕКА

УДК 241.2

*Аннотация*

Статья посвящена двум смежным проблемам, центром которых является факт существования совести в рамках свободной человеческой личности. Первая проблема возникает в связи с тем, что совесть, хотя и является частью человеческого естества, по мысли блж. Иеронима Стридонского и прп. Макария Великого, возвышается над остальными силами души, контролируя и направляя человека. Более того, нередко совесть воспринимается как внешний безапелляционный свидетель, императивность призывов которого ощущается как нарушение свободы самоопределения. В то же время, ограничивая стремление человека к недолжному, совесть согласуется с истинной свободой как жизнью в соответствии с логосом бытия, который, по мысли прп. Максима Исповедника, предвечно существует в Боге. Вторая проблема возникает в связи с существующей для человека возможностью выбирать жизнь, противоположную свидетельству совести, пренебрегать ее указаниями и даже приводить ее к совершенному молчанию. Существующее святоотеческое мнение, по которому совесть неуничтожима и всегда советует доброе, сопоставляется с фактом существования противоречивых нравственных норм в различных нехристианских культурах, из чего делается вывод о важности очищения совести в крещении и в то же время о зависимости ее от внешней среды, находясь в которой она может ошибаться, принимая зло за добро по неведению.

*Ключевые слова:* совесть, свобода, антропология, грех, самоопределение, нравственное богословие, этика.

Современность ставит нас перед фактом существования множества моральных проблем. Это кажется неоспоримым фактом, но может оцениваться по-разному: как нечто обыденное, тревожащее человека из по-



коления в поколение или как беспрецедентный кризис в нравственной сфере. В определенной мере обе точки зрения верны, так как, с одной стороны, нарушение нравственных норм сопровождает человечество всю его историю, с другой, многие нормы радикально изменились именно в последние десятилетия. Все эти процессы делают актуальными вопросы, связанные с понятием нормы и ее изменчивости, а если смотреть глубже: о совести и характере ее свидетельства.

Основной вопрос, которому будет посвящена статья, звучит так: как соотносятся совесть и свобода человека?

Естественно, что оппозиция «совесть — свобода» может быть рассмотрена в двух ракурсах: «свобода перед лицом совести» и «совесть перед лицом свободы». Первый предполагает анализ того, насколько естественным оказывается для нас побуждающее действие совести и не нарушает ли оно нашей свободы поступать так, как мы хотим. Второй показывает, насколько властен сам человек над совестью и содержанием ее свидетельства.

Однако, прежде чем обратиться к самому вопросу о соотношении совести и свободы человека, необходимо сделать несколько важных замечаний.

Во-первых, рассуждая о соотношении совести и свободы, мы не будем говорить о концепте «свобода совести» и, возможно, коснемся его лишь косвенно. Связано это с тем, что, по справедливому замечанию В. Соловьева, «свобода совести есть выражение лишь условно-принятое», относящееся не к совести, а к «праву каждого лица и каждой религиозной общины свободно исповедовать и проповедовать свои верования и убеждения»<sup>1</sup>. Хотя вопрос о соотношении совести и веры не так прост, как может показаться из этих слов, напрямую к теме статьи он все же не относится.

Во-вторых, мы не будем с самого начала стремиться к тому, чтобы дать окончательные определения понятиям свободы и совести, но воспользуемся наиболее общими выражениями, которые при необходимости будут уточнены.

<sup>1</sup> Соловьев 1912. С. 398.

\* \* \*

Переходя к первому аспекту проблемы, стоит обратиться к образу четырехликих животных, упоминаемых в начале книги пророка Иезекииля. Интересен он тем, что некоторые авторы, в частности прп. Макарий Великий и блж. Иероним Стридонский, толковали его в антропологическом ключе, сравнивая лица животных с основными душевными силами. Иерархическая структура и характеристики этих сил могли различаться, хотя в целом они довольно близки, а иногда и идентичны традиционной схеме Платона, воспринятой многими византийскими авторами. В то же время в нравственном аспекте они значительно отличаются и являются совершенно оригинальными.

Напомним, что сам Платон выделял в душе три начала: разумное, вожделеющее и яростное. О первом он говорил, что с его помощью «человек способен рассуждать», о втором, что из-за него «человек влюбляется, испытывает голод и жажду и бывает охвачен вожделениями», а из-за третьего «бывает гневлив»<sup>2</sup>.

Итак, толкуя образ из книги пророка Иезекииля, прп. Макарий Великий уточняет, что животные, запряженные в колесницу, представляют собой «владычественные силы разумной души»: волю, совесть, ум и силу любви, в которых «почивает Бог»<sup>3</sup>. Очевидно, можно вполне согласиться с К. Д. Поповым, который писал, что классификация прп. Макария «не совпадает вполне с общераспространенной психологией того времени»<sup>4</sup>, под которой зачастую как раз и подразумевают представления Платона. Разумное начало присутствует у обоих авторов, вожделеющее начало может быть соотнесено с волей, а яростное — с большой долей условности с «силой любви». Специального нравственного начала Платон не выделяет, хотя его схема на самом деле не лишена нравственного содержания. Так, говоря о разумном начале, он характеризует его как «разбирающееся в том, что лучше, а что хуже»<sup>5</sup>. Иными словами, нравственная способность «знать доброе и злое», по

<sup>2</sup> Платон. Государство 4 (439d) (Лосев, Асмус 2007. С. 252–253).

<sup>3</sup> Макарий Великий, прп. Духовные беседы. Беседа 1 (Макарий Великий, прп. 2002. С. 254).

<sup>4</sup> Попов 1898. С. 457.

<sup>5</sup> Платон. Государство 4 (441c) (Лосев, Асмус 2007. С. 255).

мысли Платона, содержится в разумной части души. Примечательно, что и прп. Макарий, полагая совесть отдельной душевной силой, видит ее действие сопряженным с силой разумной. Так, он говорит, что «ум и совесть дают вразумления и направления сердцу»<sup>6</sup>, имеющему множество естественных помыслов. Совесть представляется ему как близкое к уму, но не единое с ним начало, которое направляет и вразумляет человека.

Не имея возможности подробно говорить о сущности совести, о том, чем античные представления отличаются от библейских и святоотеческих, укажем лишь на то, что в самом общем смысле под совестью можно было бы понимать нравственное сознание человека, благодаря которому он оказывается способным различать должное и не должное. Это сознание понуждает его к должному, отвращает от не должного, а также указывает на несоответствие его поведения первому, чем доставляет душевные мучения.

Связь взглядов блж. Иеронима Стридонского с представлениями Платона более очевидна. Несмотря на то, что не вполне ясно, определяется ли его мысль самой четырехликостью животных, или он подбирает образ к уже существующей концепции, он в точности повторяет традиционную трехчастную структуру, к которой добавляет тот же четвертый элемент, что и прп. Макарий. Так, описывая лица животных он говорит, что человеческое лицо есть образ разумной части души, львиное — раздражительной (яростной), воловьёе — желательной (вождевательной). О четвертом образе он пишет отдельно: «А за четвертую принимают ту, которая над этими тремя и вне их, которую греки называют совестью... благодаря ей мы сознаем свои погрешности, [она] не смешивается с тремя, но исправляет погрешности трех...»<sup>7</sup>.

В этих словах важно отметить возвышенное положение совести<sup>8</sup> и ее несмешиваемость с остальными силами души, которые, включая

<sup>6</sup> Макарий Великий, прп. Духовные беседы. Беседа 15, 32 (Макарий Великий, прп. 2002. С. 340).

<sup>7</sup> Hieronymus. Commentarii in Ezechielem 1 (Ez. 1, 6–8) // PL 25, 22 (Иероним Стридонский, блж. 1886. С. 10).

<sup>8</sup> С точки зрения формальной, можно отметить также некоторую неполноту перечисления функций совести, среди которых упоминаются сознание погрешностей и их

разумную, находятся под ее контролем. Из слов блж. Иеронима неясно, сознательно ли он исправляет Платона, разделяя разумное и нравственное начала в человеке, но то, что он подчеркивает законодательную функцию совести с еще большей очевидностью, чем прп. Макарий<sup>9</sup>, совершенно очевидно. Совестное свидетельство оказывается не только выше<sup>9</sup> разумного, оно императивно и обязательно для человека, ибо не только подсказывает, но и исправляет его погрешности. Этим представлениям созвучна мысль прп. аввы Дорофея, писавшего, что она есть «помысл, который просвещает ум и показывает ему, что доброе и что злое...»<sup>10</sup>.

Перефразируя VI теорему Спинозы «душа познает все вещи как необходимые»<sup>11</sup>, можно было бы сказать, что душа, благодаря действию совести, познает нравственные поступки как необходимые. Разница, однако, будет в том, что для Спинозы «необходимость» вещей обусловлена тем, что все они имеют причины и чем более безусловна для человека вещь, тем менее он от нее страдает. В отношении нравственного должествования человек не видит такой жесткой детерминированности, хотя и ощущает нравственное как безусловно должное. Можно сказать, что совесть не просто свидетельствует о том, каким должен быть поступок, но и активно понуждает поступать тем или иным образом. Например, когда пророк Иеремия хотел оставить проповедь, он почувствовал в сердце как бы горящий огонь и стал с ним

исправление, но нет предупреждения о последствиях поступка. Прекрасной иллюстрацией этого предупреждающего свидетельства совести является «демон» Сократа, о котором он говорит, что тот «всякий раз отклоняет меня от того, что я бываю намерен делать» (*Платон. Апология Сократа 31cd* (Лосев, Асмус 2006. С. 103)).

<sup>9</sup> Иногда идея превосходства совести приводила некоторых авторов к суждению о ней как о чем-то отдельном от человека. Так, Ориген, учитывая ее власть «осуждать и упрекать саму душу», полагал, что «она есть дух, который... пребывает с душой как некий наставник, товарищ и правитель, чтобы побуждать ее к добродетели, а за прегрешения карать и порицать» (*Origenes. Commentarii in epistolam ad Romanos. Freiburg, 1993. Vol. 1. P. 232*). Ему вторил прп. Иоанн Лествичник, называя ее голос «словом и обличением ангела-хранителя» (*Лествица 26:248* (Иоанн Лествичник, прп. 2007. С. 274)).

<sup>10</sup> *Дорофей Газский, прп. Поучение 3. О Совести (Дорофей Газский, авва. Душеполезные поучения, послания... С. 62–63).*

<sup>11</sup> *Спиноза. Этика 5, 6* (Рубин, Соколов 1957. С. 594).

бороться, но истомился, удерживая его<sup>12</sup>, — совесть понуждала его продолжать проповедь.

В то же время если совесть императивна и ее наставления буквально заставляют человека поступать как должно, можно ли сказать, что человек свободен от ее свидетельства<sup>13</sup>?

Понимая всю сложность проблем, связанных в философии и богословии с понятием свободы, обратимся для начала к общепринятому представлению о ней как об отношении субъекта к своим действиям, при котором действие зависит от него самого и не обусловлено внешними или внутренними факторами<sup>14</sup>. Ключевыми здесь являются независимость и способность действовать следуя своему собственному волевому решению. Но что значит собственному? Современные дискуссии о свободе зачастую не говорят о том, что структурная сложность, свойственная нравственному акту, возникла в человеке вследствие грехопадения и связана с появлением свободы выбора, которая, в свою очередь, связана с неведением и сомнением. Как известно, Адам до грехопадения был свободен от выбора и действовал сообразно природе. Говоря об этом, прп. Максим пишет, что «природные [движения] мыслящих существ не вынужденны»<sup>15</sup>. После же грехопадения человек оказывается внутренне разделен, и страстные стремления и совестные указания приписываются им себе самому. Эту сложность апостол Павел выразил словами: «Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю, — и добавил: Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех»<sup>16</sup>. Из этих высказываний видно, что и знание добра, и совершение зла, с одной стороны, приписываются им самому себе, с другой — греховному состоянию, в котором он находится. В определенном смысле можно сказать, что грех оказывается для апостола Павла императивным, поскольку буквально вынуждает его грешить. Однако если апостол, ведя праведную жизнь,

<sup>12</sup> Иер. 20, 9.

<sup>13</sup> См.: Styczeń 1985.

<sup>14</sup> См.: Апресян, Гусейнов 2001. С. 421.

<sup>15</sup> *Maximus Confessor. Disputatio cum Rufino* // PG 91, 294C (Поспелов 2004. С. 157).

<sup>16</sup> Рим. 7, 19–20.

ощущал на себе тиранию греха и тяготился ею, то грешник, напротив, тяготится действием совести, обостренно воспринимая его как то, что стремится ограничить его свободу избирать грех.

В то же время совесть как способность и сила души сотворена Богом и является частью первозданной человеческой природы. Это значит, что ее свидетельство, входя в противоречие с греховными поступками человека, плененного грехом, должно соответствовать первозданному состоянию. Прп. Максим Исповедник прямо говорит, что совесть действует «естественным образом»<sup>17</sup>. Одновременно с этим не забудем, что всякая природа, как сотворенная Богом, является благой и во всех своих естественных движениях соответствует логосу, то есть предвечному замыслу Бога о себе самой. Грех в данном контексте оказывается действием противоестественным. Не используя термина «совесть», преподобный описывает механизм формирования представлений о должном и недолжном в человеке. Он утверждает, что святые присовокупляют к естественному разуму душевное зрение и слышат от Самого Слова, что «ни в коем случае не подобает пользоваться природными энергиями противоположным этому образом». Живя так, они «научились равномерно, в согласии с надлежащим логосом естества устремляться к его [т.е. естества] Виновнику»<sup>18</sup>. В другом месте он буквально называет логосы «надлежащими к исполнению, естественными и разумными» и противопоставляет их «не надлежащим, неестественным и неразумным фантазиям»<sup>19</sup>. В «Толковании на молитву Господню» прп. Максим говорит, что «в логосе природы нет ничего противоразумного, поскольку он есть и естественный, и Божественный закон»<sup>20</sup>. Соответственно, совесть как нравственное сознание и способность оказывается «настроенной» на то, чтобы призывать человека к жизни по природе, сообразно Божественному Логосу.

<sup>17</sup> *Максим Исповедник, прп.* К Феопемту схоластику (Сидоров 2004. С. 276).

<sup>18</sup> *Maximus Confessor. Ambigua ad Iohannem* 8 (5, 4) // PG 91, 1116C (Яшунский 2006. С. 97).

<sup>19</sup> *Maximus Confessor. Ambigua ad Iohannem* 97 (32) // PG 91, 1296B (Яшунский 2006. С. 269).

<sup>20</sup> *Максим Исповедник, прп.* Толкование на молитву Господню (Сидоров 2004. С. 269).

О том, как соотносится совесть с Божиим законом, очень точно пишет прп. Иоанн Дамаскин. В частности, он утверждает, что «закон Божий, входя в наш ум, привлекает его к себе и возбуждает нашу совесть»<sup>21</sup>. При этом сама она называется им «законом ума нашего», который «сорадуется закону Божию», как и апостол говорит: «Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божию»<sup>22</sup>. Третьей силой, кроме закона Божьего и закона ума нашего, преподаваемый называет «закон греха»<sup>23</sup>. Человек, по мысли прп. Иоанна, выбирает между волей Божьей, к чему склоняет его совесть, и волей собственной, чему способствуют страсти. Таким образом, голос совести — это голос, свидетельствующий о должном с точки зрения Божьего замысла; голос, который призывает человека к жизни по природе, по закону Божьему. Именно об этом голосе говорит апостол, когда утверждает, что желает доброго и стремится к доброму, хотя и вынужденно поступает противоположным образом.

В свою очередь, это значит, что императивность совести может восприниматься как то, что нарушает свободу выбора, но не лишает нас истинной свободы, потому что призывает к жизни согласно с логосом нашей природы. Не случайно добродетель, которая кажется такой трудной и к которой необходимо себя понуждать, называется прп. Максимом «свободой души»<sup>24</sup>.

\* \* \*

Мир людей после грехопадения не знает свободы от выбора, исключая Богочеловека Христа, который обладал свободой в истинном, первоизданном смысле. Однако, не зная подлинной свободы, человек все же знает свободу выбора и может выбирать не только в сфере материального, но и в сфере духовного. В то же время, будучи свободен в своих

<sup>21</sup> Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 22 (95). О законе Божием и законе греха (Афиногенов 2002. С. 325).

<sup>22</sup> Рим. 7, 22.

<sup>23</sup> Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 29 (43). О Промысле (Афиногенов 2002. С. 230).

<sup>24</sup> *Maximus Confessor. Ambigua ad Iohannem 1 // PG 91, 1068C* (Яшунский 2006. С. 57).

природных движениях, он не свободен от тех из них, которые связаны с его телесностью: не свободен от желания есть и пить, не свободен в том, ощущать ли ему тепло или холод... Но как обстоит дело с природными движениями в духовной сфере и, в частности, с совестью? Свободен ли человек отвергать, не слышать или даже изменять совестное свидетельство?

Ответ на первую часть вопроса о возможности человека отвергать совестное свидетельство представляется очевидным и бесспорным. Говоря о подобном отношении к совести, авва Дорофей, как и многие другие авторы, пишет, что мы «пренебрегаем ею и попираем ее»<sup>25</sup>. Совесть, конечно, взывает к уму и направляет его, но так как «выбор того, что делать, находится в нашей власти»<sup>26</sup>, мы имеем возможность употребить свою волю во зло. Говоря языком прп. Максима, разумные существа могут принимать «либо благобытие по причине добродетели и устремления прямо к логосам, по которым они суть, либо злобытие по причине порочности и движения вопреки логосам»<sup>27</sup>. Это можно было бы назвать формированием тропоса вопреки логосу природы. Не случайно В. В. Петров пишет, что «тропос понимается не только как онтологический термин, но и как этическое понятие»<sup>28</sup>. Можно сказать, что поступая против совести человек «свободно определяет себя в отношении логоса своей сущности»<sup>29</sup> и направляет свою волю ко злу. Хотя Священное Писание не описывает, мыслей и чувств Адама перед вкушением плода с древа познания добра и зла, однако из того, что Каин увел Авеля в пустынное место, свт. Иоанн Златоуст делает однозначный вывод: «Прежде чем убил своего брата, знал, что братоубийство — зло»<sup>30</sup>. Знал, что есть недоложное и поступил иначе.

<sup>25</sup> *Дорофей Газский, прп.* Поучение 3. О Совести (*Дорофей Газский, прп.* 2007. С. 63).

<sup>26</sup> *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры 29 (43). О Промысле (Афиногенов 2002. С. 230).

<sup>27</sup> *Максим Исповедник, прп.* О недоумениях к Иоанну 1 (Яшунский 2006. С. 299).

<sup>28</sup> Петров 2007. С. 27.

<sup>29</sup> Там же. С. 27.

<sup>30</sup> *Иоанн Златоуст, свт.* Восемь слов на книгу Бытия. Слово 7 (*Иоанн Златоуст, свт.* 1903. Т. 4. С. 764).



Однако пренебрежение и отказ — не одно и то же. Человек свободен выбирать направление деятельности перед лицом совести, но свободен ли он отказаться от совестного свидетельства?

В этой ситуации многое зависит от того, понимаем ли мы совесть, как нечто отдельное от человека, как демона или духа, который дан от Бога, или, напротив, как часть человеческой природы, как естественный закон. Так, например, говоря об ангеле хранителе, который вполне может быть соотнесен с совестью, Ориген предполагает, что он «отнимается от человека вследствие его пренебрежения»<sup>31</sup>. Однако если говорить о более традиционной точке зрения, очевидно, что человек не может изменить собственной природы, но может усилием воли отказаться от той или иной ее способности, развив это в определенного рода навик. Иначе говоря, он не может уничтожить в себе совесть, но может жить так, «как будто совести нет». Прп. Нил Анкирский описывает подобную ситуацию следующим образом: «Нет ничего столь трудного для тела и вредного для души, что со временем и по привычке не могло бы сделаться легким и сносным, не производящим уже того неприятного ощущения, какое производило, когда было еще непривычно, и тело утомляло, и совесть печалило, пока не обратилось для души и тела в навик»<sup>32</sup>. Приобретя дурной навик, человек часто перестает слышать обличения совести, но не потому, что она исчезла или была отнята, а, скорее, «как бы утомилась»<sup>33</sup>.

Это мнимое отсутствие совести подробно описывает авва Дорофей. Он полагает, что человека, который прислушивается к ней, она просвещает; если же он пренебрегает ею, то, как светильник за занавесью, она дает все меньше света и в конце концов «мы по преступлении не разумеем, что говорит нам совесть наша, так что нам кажется, будто ее вовсе нет у нас»<sup>34</sup>. Иными словами, человек свободен отвергать совесть, доводить это отвержение до греховного навика, но он не спосо-

<sup>31</sup> Ориген. О началах 2, 10, 7 (Ориген 2000. С. 173).

<sup>32</sup> Nilus Anchyranus. In Albianum oratio // PG 79, 953D (Нил Синайский, прп. 1858. С. 154–155).

<sup>33</sup> Лествица 5:37 (Иоанн Лествичник, прп. 2007. С. 103).

<sup>34</sup> Дорофей Газский, прп. Поучение 3. О Совести (Дорофей Газский, прп. 2007. С. 63).

бен совершенно уничтожить в себе совесть как внутренний критерий добра и зла.

\* \* \*

Однако, возникает последний и, вероятно, наиболее сложный вопрос: может ли человек, не уничтожая совести, наполнить ее свидетельством иным содержанием? Может ли она понуждать его к недолжному как к должному и предостерегать от должного как от недолжного?

Прежде чем приступить к ответу, стоит уточнить, что источником изменения нравственных норм может быть не только человек. Новые заповеди и запреты могут быть даны Богом. Тогда человек усилием воли принуждает себя к новым правилам, буквально воспитывая свою немощную совесть. Именно эта ситуация описывается апостолом Павлом, когда он пишет о «немощной совести» некоторых коринфян. По его мысли, некоторые из бывших язычников «с совестью, признающею идолов», едят то, что пожертвовано языческим богам, и, не имея полного ведения, не понимая, что «идол в мире есть ничто», мучаются совестью, думая, что нарушают христианскую норму поведения. Здесь, по словам блж. Феодорита, «не вкушение сквернит, но сквернится совесть, не прияв совершенного ведения, а будучи еще одержима идольскою прелестию»<sup>35</sup>. Подобная проблема возникает при общении христиан с язычниками. Можно вспомнить сомнения Петра и его уверение «нимало не сомневаться» в правильности общения с посланными к нему язычниками.

Особенно показателен случай в Антиохии<sup>36</sup>, когда апостол Петр, по всей видимости, чтобы не соблазнить пришедших христиан из иудеев, стал скрывать свое общение с язычниками и был уличен апостолом Павлом в лицемерии.

Однако ситуация, в которой человек, избравший грех, самовластно совершающий нечто недолжное, воспитывает свою совесть в таком же духе, кажется почти невозможной. Это так прежде всего потому, что,

<sup>35</sup> Феодорит Кирский, блж. Толкование на первое послание к Коринфянам 8 (Феодорит Кирский, блж. 1861. С. 226).

<sup>36</sup> Гал. 2, 11–16.

говоря о совести, многие авторы называют ее «естественным законом»<sup>37</sup> и полагают, что она должна свидетельствовать не только о временных и частных законах, но и о законах универсальных. Так, по словам Оригена, «нет ничего удивительного, если один и тот же Бог свое учение, преподанное через пророков и Спасителя, отпечатлел в душах всех людей с той целью, чтобы на суде Божиим никто не мог оправдаться, так как всякий человек имеет произволение закона, написанное в сердце своем»<sup>38</sup>. По мысли апологетов, в силу этого общего закона язычники в глубине совести осознают<sup>39</sup>, что грешат, и, если распроят<sup>40</sup> ее по поводу истинности своих богов, поймут<sup>41</sup>, что заблуждаются. Однако так можно говорить скорее об отживающем свой век античном язычестве, чем о всяком представителе нехристианских религий. Кроме того, универсальность закона не говорит о том, что совесть всегда права. Так, например, сам Тертуллиан, взывавший к совести язычников, спорит с христианами, которые защищали цирк, скачки и театр<sup>42</sup>.

И все же можно встретить и более жесткие и однозначные высказывания о непогрешимости совести. Святитель Иоанн Златоуст пишет следующее: «В какую бы глубину зла мы ни впали, судия души нашей не истребляется, но остается неподкупным, и никто прямо не скажет, что неправда есть добро, но выдумывает предлоги и употребляет все меры, чтобы, по крайней мере, словами оправдать себя; но оправдания от совести получить он не может»<sup>43</sup>. В подобном ключе высказывается и авва Дорофей, полагая, что «нет человека, не имеющего совести, ибо она есть, как мы уже сказали, нечто Божественное и никогда не погибает, но всегда напоминает нам полезное»<sup>44</sup>.

<sup>37</sup> *Dorotheus Gazaecus. Doctrinae diversae 3. De conscientia // PG 88, 1652D (Дорофей Газский, прп. 2007. С. 62–63).*

<sup>38</sup> *Ориген. Против Цельса 1, 4 (Писарев 1996. С. 28).*

<sup>39</sup> *Минуций Феликс. Октавий 34 (Минуций Феликс 1999. С. 266).*

<sup>40</sup> *Тертуллиан. К язычникам 2, 1, 1 (Столяров 1994. С. 60).*

<sup>41</sup> *Тертуллиан. К язычникам 2, 7, 8 (Столяров 1994. С. 68–69).*

<sup>42</sup> *Тертуллиан. К язычникам 1, 2 (Столяров 1994. С. 277).*

<sup>43</sup> *Иоанн Златоуст, свт. Толкование на второе послание к Тимофею 5, 3 (Иоанн Златоуст, свт. 1905. Т. 11. Кн. 2. С. 792).*

<sup>44</sup> *Дорофей Газский, прп. Поучение 3. О Совесть (Дорофей Газский, прп. 2007. С. 63).*

На первый взгляд, из приведенных выражений очевидно, что со-вестное свидетельство безупречно и неподкупно, а значит, и не под-лежит никакому изменению. В то же время стоит обратить внимание на то, о ком именно пишут приведенные авторы. Так, Златоуст, говоря о падении, указывает не на всех людей, но употребляет местоимение «мы», то есть имеет ввиду собеседников, а значит христиан. Похожим образом и авва Дорофей, говоря сначала о всех людях вообще, завер-шает мысль выражением: «...напоминает нам полезное», то есть опять говорит о христианах<sup>45</sup>. Иными словами, приведенные мнения можно понять так, что совесть есть у всех людей, но у христиан она действует особенным образом, будучи просвещена духом святым. Не случайно апостол пишет, что *крещение есть не плотской нечистоты омытие, но вопрошание у Бога доброй совести*<sup>46</sup>. Также и свт. Григорий Нис-ский называет крещение «купелью совести»<sup>47</sup>.

Эта концепция вполне встраивается в общую логику антропологиче-ских изменений от первозданного человека, через падшего, к возрож-денному во Христе. Совесть как способность дана человеку Богом при творении. Однако, будучи частью человеческого состава, она подвер-гается изменению, когда он становится пленником греха. И хотя реко-мендуется доверять совести, мало кем оспаривается, что саму совесть необходимо проверять Священным Писанием и другими источниками, которые могут указывать на ее неправоту<sup>48</sup>.

Однако характер совестных ошибок может быть разным. Если мы обратимся к критике совести отцами-аскетами, то увидим, что крити-куется не содержание ее свидетельства, но способность соглашаться с ложными доводами и под их предлогом одобрять нечто ошибочное.

<sup>45</sup> Эту особенность можно встретить и в тексте прп. Максима Исповедника. Явно обращаясь к христианину, он пишет: «Не пренебрегай совестью, всегда советующей тебе наилучшее. Ибо она подсказывает тебе Божественную и ангельскую мысль, освобождает от тайных осквернений сердца и дарует тебе близость общения с Богом» (*Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3, 80* (Сидоров 2004. С. 182)).

<sup>46</sup> 1 Пет. 3, 21.

<sup>47</sup> *Григорий Нисский, свт. Точное изъяснение Песни песней Соломона 7* (*Григорий Нисский, свт. 1862. С. 196*).

<sup>48</sup> *Тертуллиан. Апология 1, 10, 3–4* (Братухин 2005. С. 130).

Например, авва Феона призывает стараться «не иметь неправильных гири в сердцах наших и двояких мер в магазине нашей совести»<sup>49</sup>, то есть предупреждает ее от лукавства. Если же вернуться к идее разной сохранности естественных нравственных норм в разных народах, можно с уверенностью говорить, что здесь речь может идти не о колебании совести, но именно об ином, измененном содержании ее свидетельства.

Кроме того, сама жизнь подсказывает, что человека иной веры и культуры совесть может осуждать его за то, что не является предосудительным с христианской точки зрения и, напротив, разрешать ему то, что для христианина является предосудительным. Например, можно рассмотреть, как человек воспринимает ветхозаветный закон. До сих пор иудеи живут, ориентируясь на закон Моисея, нарушение которого вызывает в них мучение совести и соблюдение которого вызывает ее одобрение. То же самое можно сказать о любой нехристианской культуре, более того, не только нехристианской, но и культуре, формально исходящей из оснований христианских, но ориентирующихся на иную ценностную парадигму. Например, революционеры, которые пользовались вполне христианскими понятиями свободы, равенства и братства, готовы были ради достижения своих целей пойти на многочисленные жертвы<sup>50</sup>. Они утверждали, что революционная борьба — это дело их совести.

В самом Священном Писании мы находим немало указаний на сознательное изменение представлений о добре и зле при изменении всего мировоззрения в целом или укоренении во грехе. Иногда изменение совестного свидетельства косвенно следует из описанной ситуации, иногда связано с понятием «сердце» (לב), которым на языке Ветхого завета нередко обозначали нравственное сознание<sup>51</sup>.

Если Соломон молится: «*Дай же рабу Твоему сердце разумное, чтобы ... различать добро и зло*»<sup>52</sup>, то человек, отпавший от Бога,

<sup>49</sup> Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседование аввы Феоны (первое). О льготах в пятидесятницу (Иоанн Кассиан Римлянин, прп. 1892. С. 554).

<sup>50</sup> См.: Чудинов 2014.

<sup>51</sup> Schinkel 2007. P. 130.

<sup>52</sup> 3 Цар. 3, 9.

может быть поражен ослеплением сердца<sup>53</sup>. Язычник же, поклоняющийся идолу не может освободить души своей<sup>54</sup>, потому что обманутое сердце ввело его в заблуждение<sup>55</sup>. Так и укоренные во грехе не слушают Бога и живут по внушению и упорству злого сердца своего<sup>56</sup>. Именно о них Бог говорит: «Горе тем, которые зло называют добром и добро — злом, тьму почитают светом, и свет — тьмою»<sup>57</sup>. Комментируя эти слова, свт. Василий Великий говорит, что грешник — это человек, который «жизнь во грехе возлюбил, как некоторый свет, а жизни по заповеди Господней отвращается, как тьмы»<sup>58</sup>.

Иными словами, мы видим, что иная религия и культура формирует свой этос, которым человек начинает руководствоваться. Указанием на то, что это изменение первоначально рождается в волевом решении самого человека, можно считать слова Божии: «Я оставил их упорству сердца их»<sup>59</sup>, которые Симмах перевел как: «Я оставил их на произвол сердца их», а Акила: «На кривизну сердца их»<sup>60</sup>.

Уже в Новом Завете апостол Павел писал об этом так: «И как они не заботились иметь Бога в разуме, то предал их Бог превратному уму — делать непотребства»<sup>61</sup>. Упоминание ума здесь совсем не случайно. По мысли Златоуста, «так как ум их сделался превратным, то все, наконец, пришло в беспорядок и смятение, когда руководитель оказался поврежденным»<sup>62</sup>. Механизм того, как именно ум, подпавший под влияние страстей, воздействует на совесть подробно описывает свт. Феофан Затворник, говоря, что оставление памяти о Боге

<sup>53</sup> Ср. Втор. 28, 28; точн.: оцепенением сердца. — Примеч. ред.

<sup>54</sup> Ис. 44, 20.

<sup>55</sup> Там же.

<sup>56</sup> Иер. 7, 24.

<sup>57</sup> Ис. 2, 20.

<sup>58</sup> Василий Великий, свт. Толкование на пророка Исаию 5, 174 (Василий Великий, свт. 2008. С. 514).

<sup>59</sup> Пс. 80, 13.

<sup>60</sup> Евфимий Зигабен. Толковая псалтирь. Псалом 80 (Евфимий Зигабен 1898. С. 652).

<sup>61</sup> Рим. 1, 28.

<sup>62</sup> Иоанн Златоуст, свт. Беседы на послание к Римлянам 5, 1 (Иоанн Златоуст свт. 1903. Т. 9. С. 523).

вызывает ослабление совести, которая побеждается чувственностью. Пренебрегаемая совесть смолкает, а на ее место выходит «чувственность, руководимая самостью», которая начинает «писать законы». Поддавшись этому, и сам ум начинает придумывать «ложные начала в оправдание неправостей жизни»<sup>63</sup>. Итак, хотя совесть может быть помрачена<sup>64</sup>, она все же не остается в стороне от решения вопросов о добре и зле, потому что человек, пытающийся убедить ее в том, что зло есть добро, все же до конца «не может убедить свою совесть, что совершенное зло есть добро по природе»<sup>65</sup>.

Каким же образом возможно, чтобы нехристианские культуры и религии имели иные нравственные нормы, чем христиане, если совесть человека переубедить до конца невозможно?

Представляется невероятным, чтобы все это было и оставалось усилием злого ума, сопротивляющегося совести. Предположение, что совесть в душах язычников и нехристиан попросту отсутствует, противоречит как словам апостола, говорящего о присутствии совести в их жизни<sup>66</sup>, так и истории языка, ведь само понятие совесть (греч. *συνείδησις*) языческого происхождения.

На наш взгляд, ответ на вопрос кроется, во-первых, в том, что совесть, несмотря на универсальность ее свидетельства, в большей или меньшей степени зависит от информации, которая может ввести ее в заблуждение. Ведь очевидно, что немощная совесть некоторых коринфян мучала их не потому, что они действительно согрешали, но потому, что они думали, что совершают грех. Это не значит, что они должны были пренебрегать ею, но все же указывает на то, что ее свидетельство соотносится с приобретенным знанием. Напротив, совесть Авимелеха не беспокоила его, пока он не знал, что Реввека — на самом деле жена Исаака. Увидев их играющими и узнав, что она его жена, он был очень возмущен, потому что один из его людей мог бы впасть в грех по незна-

<sup>63</sup> *Феофан Затворник, свт.* Толкование на послание к Римлянам (Рим. 1, 28) (*Феофан Затворник, свт.* 2006. С. 160–161).

<sup>64</sup> Thomas 1999. С. 111.

<sup>65</sup> *Maximus Confessor. Diversa capita ad theologiam et oeconomiam spectantia deque virtute et vitio (spuria) 2, 36 // PG 90, 1233.*

<sup>66</sup> См. Рим. 2, 15.

нию<sup>67</sup>. Хотя этот последний пример говорит как раз о том, что совесть Авимелеха была права, из него следует, что активность совести зависит не только от нее самой, но и от обстоятельств, от нее не зависящих.

Во-вторых, бывает неведение не ситуации, но самих норм поведения. Не случайно в Священном Писании именно Бог предстает как тот, кто дает ведение о добре и зле. Говоря об этом, прп. Максим Исповедник писал, что Слово, которому соприсуще знание и научение, подает человеку понятие о добре и зле, потому что без этого человек «мог впасть по неведению в злое, как будто в доброе»<sup>68</sup>. Таким образом, знания язычников о добре и зле, несмотря на свидетельство совести, являются относительными. Ложные представления, порожденные усилием ума, противящегося совести, могут быть переданными потомкам как уже сформировавшиеся нормы, которые они в силу воспитания и неведения воспримут как должное. Иными словами, потомки людей, некогда укоренившихся в ложном выборе и поборовших свою совесть, имеют иные нормы уже как данность, и совесть их действует сообразно не только природе, но и воспитанию.

\* \* \*

Вопросы, связанные с совестью, хотя и относятся к сфере этического знания, в то же время касаются каждого человека, как верующего так и не верующего. Будучи укоренена в природе человека, совесть свидетельствует о том, к чему человек призван изначально и ради чего он существует. Даже вопрос о смысле жизни, самый загадочный и более других тревожащий человека, укоренен в свидетельстве совести. При этом и в Священном Писании, и в Предании Церкви мы встречаем множество глубоких, хотя порой и противоречивых, свидетельств о том, что человек способен влиять на нее, производя своими действиями не только те или иные ее aberrации, но и провоцируя возникновение различных нравственных традиций. В свою очередь, современные светские исследователи зачастую настаивают на том, что свидетель-

<sup>67</sup> Быт. 26, 10.

<sup>68</sup> *Maximus Confessor. Ambigua ad Iohannem* 42 (5, 38) // PG 91, 1161B (Яшунский 2006. С. 141).



ство совести не должно восприниматься как относительное, что совесть есть последний критерий познания добра и зла. На наш взгляд, это противоречие указывает на то, что междисциплинарные исследования в области нравственного богословия и светской этики актуальны и должны развиваться.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Апресян, Гусейнов 2001 — Этика: Энциклопедический словарь / Ред. Р. Г. Апресян, А. А. Гусейнов. М., 2001. [Etika: Entsiklopedicheski slovar' (Encyclopedic dictionary) / Red. R. G. Apresian, A. A. Guseinov. Moscow, 2001.]
- Петров 2007 — *Петров В. В.* Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. М., 2007. [*Petrov V. V.* Maksim Ispovednik: ontologiya i metod v vizantiiskoi filosofii VII v. (Maximus the Confessor: ontology and method in Byzantine philosophy of the VII century) Moscow, 2007.]
- Попов 1898 — *Попов К. Д.* Блаженного Диадоха (V-го века). Епископа Фотикии древнего Эпира, учение о рассудке, совести и помыслах // ТКДА. 1898. № 2. С. 449–467. [*Popov K. D.* Blazhennogo Diadokha (V-go veka). Episkopa Fotikii drevnego Epira, uchenie o rassudke, sovesti i pomyslakh (Blessed Diodochus (Vth century). The Bishop of Photica of ancient Epirus' s teaching on rational, conscience and thoughts) // Trudy Kievskoi dukhovnoi akademii (The works of Kiev theological academy). 1898. № 2. P. 449–467.]
- Поспелов 2004 — Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / Ред. Д. А. Поспелов. М., 2004. [Disput s Pirrom: prp. Maksim Ispovednik i khristologicheskie spory VII stoletia (The Dispute with Pyrrhus: Saint Maximus the Confessor and Christological controversies of the VII century) / Red. D. A. Pospelov. Moscow, 2004.]
- Соловьев 1912 — *Соловьев В. С.* Национальный вопрос в России // Полное собрание сочинений в 10 т. Сергиев Посад, 1912. Т. 5. С. 3–401. [*Solov'ev V. S.* Natsional'nyi vopros v Rossii // PSS v 10 t. (The national question in Russia. Complete Collection of Works in 10 volumes). Saint Petersburg, 1912. T. 5. P. 3–401.]
- Чудинов 2014 — *Чудинов С. И.* Аберрации совести в революционном народничестве (на примере эсеровского терроризма) // Вестник Томского государственного университета. 2014. № 381. С. 160–166. [*Chudinov S. I.*

- Aberratsii sovesti v revoliutsionnom narodnichestve (na primere eserovskogo terrorizma) (The aberrations in the conscience of revolutionary populism (as manifested among the SR terrorists)) // Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta (Tomsk State University Herald). 2014. № 381. P. 160–166.]
- Schinkel 2007 – *Schinkel A.* Conscience and conscientious objections. Amsterdam, 2007.
- Styczeń 1985 – *Tadeusz Styczeń.* Das Gewissen – Quelle der Freiheit oder der Knechtung? // Archive for the Psychology of Religion. 1985. Vol. 17. № 1. P. 130–147.
- Thomas 1999 – *Thomas S.* Conscience in orthodox thought // Conscience in world religions / Ed. J. Hoose. Notre Dame, 1999. P. 99–128.

#### ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

- Афиногенов 2002 – *Иоанн Дамаскин, прп.* Источник знания / Пер. и ком. Д. Е. Афиногенов, А. А. Бронзов, А. И. Сагарда, Н. И. Сагарда. М., 2002. [*Ioann Damaskin, prp.* Istochnik znaniia (Source of wisdom) / Per. i kom. D. E. Afinogenov, A. A. Bronzov, A. I. Sagarda, N. I. Sagarda. Moscow, 2002.]
- Братухин 2005 – *Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан.* Апологетик. К Скапуле / Пер., вступ. ст., ком. А. Ю. Братухин. Сергиев Посад, 2005. [*Tertullian Kvint Septimii Florens.* Apologetik. K Skapule (The apologetic. To Scarula) / Per., vstup. st., kom. A. Iu. Bratukhin. Sergiev Posad, 2005.]
- Василий Великий, свт.* 2008 – *Василий Великий, свт.* Творения. В 2 т. М., 2008. Т. 1. [*Vasilii Velikii, svt.* Tvoreniiia. V 2 t. (Works. In 2 volumes) Moscow, 2008. T. 1.]
- Григорий Нисский, свт.* 1862 – *Григорий Нисский, свт.* Точное изъяснение Песни песней Соломона // Творения в 8 т. М., 1862. Т. 3. [*Grigorii Nisskii, svt.* Tochnoe iz'iasnenie Pesni pesnei Solomona (A precise explanation of the Song of Songs of Solomon) // Tvoreniiia v 8 t. (Works in 8 volumes) Moscow, 1862. T. 3.]
- Дорофей Газский, прп.* 2007 – *Дорофей Газский, прп.* Душеполезные поучения, послания. Сергиев Посад, 2007. [*Dorofei Gazskii, prp.* Dushepoleznye poucheniia, poslaniia (Soul-benefiting recommendations, epistles). Sergiev Posad, 2007.]
- Евфимий Зигабен* 1898 – *Евфимий Зигабен.* Толковая псалтирь. [Соч.] греческого философа и монаха, изъясненная по святоотеческим толкованиям. К., 1898. [*Evfimii Zigaben.* Tolkoivaia psaltir'. [Soch.] grecheskogo

- filosofa i monakha, iz»iasnennaia po sviatootecheskim tolkovaniiam (Exegetical psalter. [A treatise] of a Greek philosopher and monk, which gives and exegesis according to the Holy Fathers). Kiev, 1898.]
- Иероним Стридонский, блж.* 1886 — *Иероним Стридонский, блж.* Четырнадцать книг толкований на пророка Иезекииля. Кн. 1 // Творения в 17 т. К., 1886. Т. 10. [*Ieronim Stridonskii, blzh.* Chetyrnadsat' knig tolkovanii na proroка Iezekiilia. Кн. 1 (Fourteen exegetical books on the prophet Hezekiah) // Tvoreniia v 17 t. (Works in 17 volumes). Kiev, 1886. Т. 10.]
- Иоанн Златоуст, свт.* 1895—1906 — Творения святого отца нашего Иоанна Златоустого, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. СПб., 1895—1906. Т. 1—12. [Tvoreniia sviatogo ottsa nashego Ioanna Zlatoustogo, arkhiepiskopa Konstantinopol'skogo, v russkom perevode (The works of our Holy Father John Chrysostom, Archbishop of Constantinople, translated to Russian). Saint Petersburg, 1895—1906. Т. 1—12.]
- Иоанн Кассиан Римлянин, прп.* 1892 — *Иоанн Кассиан Римлянин, прп.* Писания. О постановлениях киновитян. Собеседование египетских подвижников. М., 1892. [*Ioann Kassian Rimlianin, prp.* Pisaniia. O postanovleniiaikh kinovitian. Sobesedovanie egipetskikh podvizhnikov (Scriptures. On the consecration of cenobites. Conversations of Egyptian ascetics). Moscow, 1892.]
- Иоанн Лествичник, прп.* 2007 — *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. Сергиев Посад, 2007. [*Ioann Lestvichnik, prp.* Lestvitsa (The Ladder). Sergiev Posad, 2007.]
- Лосев, Асмус* 2006 — *Платон.* Сочинения в четырех томах / Ред. А. Ф. Лосев, пер. В. Ф. Асмус. СПб., 2006. Т. 1. [*Platon.* Sochineniia v chetyrekh tomakh (Essays in four volumes) / Red. A. F. Losev, per. V. F. Asmus. Saint Petersburg, 2006. Т. 1.]
- Лосев, Асмус* 2007 — *Платон.* Сочинения в четырех томах / Ред. А. Ф. Лосев, пер. В. Ф. Асмус. СПб., 2007. Т. 3. Ч. 1. [*Platon.* Sochineniia v chetyrekh tomakh (Essays in four volumes). / Red. A. F. Losev, per. V. F. Asmus. Saint Petersburg, 2007. Т. 3. Ch. 1.]
- Макарий Великий, прп.* 2002 — *Макарий Великий, прп.* Творения. М., 2002. [*Makarii Velikii, prp.* Tvoreniia (Works). Moscow, 2002.]
- Минуций Феликс* 1999 — *Минуций Феликс.* Октавий // Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1999. С. 226—274. [*Minutsii Feliks.* Oktavii (Octavius) // Sochineniia drevnikh khristianskikh apologetov (The Works of Ancient Christian Apologists). Saint Petersburg, 1999. P. 226—274.]

- Нектарий (Яшунский), архим. 2006 — *Максим Исповедник, прп.* О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия / Пер. архим. Нектария (Яшунского). М., 2006. [*Maksim Isповедnik, prp.* O razlichnykh nedoumeniiakh u sviatykh Grigoriia i Dionisiia (On the various misunderstanding found in Saints Gregory and Dionysius) / Per. arkhim. Nektarii (Iashunskii). Moscow, 2006.]
- Нил Синайский, прп. 1858 — *Нил Синайский, прп.* Творения. М., 1858. (ТСО 31–32). Ч. 1. [*Nil Sinaiskii prp.* Tvoreniia (Works). Moscow, 1858. (TSO 31–32). Chast' 1.]
- Ориген 2007 — *Ориген.* О началах / Пер. с лат. и греч. Сергиев Посад, 2007. [*Origen.* O nachalakh (On the principles) / Per. s lat. (Translation from Latin and Greek). Sergiev Posad, 2007.]
- Писарев 1996 — *Ориген.* Против Цельса. Книги 1–4 / Пер. Л. Писарев. М., 1996. [*Origen.* Protiv Tsel'sa. Knigi 1–4 (Against Celsus. Books 1–4) / Per. L. Pisarev. Moscow, 1996.]
- Сидоров 2004 — *Максим Исповедник, прп.* Избранные творения / Пер. и ком. А. И. Сидоров. М., 2004. [*Maksim Isповедnik, prp.* Izbrannye tvoreniia (Select works) / Per. i kom. A. I. Sidorov. Moscow, 2004.]
- Столяров 1994 — *Тертуллиан.* Избранные сочинения / Пер., ред. и сост. А. А. Столяров. М., 1994. [*Tertullian.* Izbrannye sochineniia (Select works) / Per., red. i sost. A. A. Stoliarov. Moscow, 1994.]
- Рубин, Соколов 1957 — *Спиноза Б.* Этика // Избранные произведения в 2 т. / Пер. А. И. Рубина, ред. В. В. Соколов. М., 1957. Т. 1. [*Spinoza B.* Etika (Ethics) // Ego zhe. Izbrannye proizvedeniia v 2 t. (Same author. Select works) / Per. A. I. Rubin, red. V. V. Sokolov. Moscow, 1957. T. 1.]
- Феодорит Кирский, блж. 1861 — *Феодорит Кирский, блж.* Творения в 7 ч. М., 1861. Ч. 7. [*Feodorit Kirskii, blzh.* Tvoreniia v 7 chiastiakh. (Works in 7 parts). Moscow, 1861. Chast' 7.]
- Феофан Затворник, свт. 2006 — *Феофан Затворник, свт.* Толкование на послание апостола Павла к Римлянам. Звенигород, 2006. [*Feofan Zatornik, svt.* Tolkovanie na poslanie apostola Pavla k rimlianam (Exegesis on the Epistle of Apostle Paul to the Romans). Zvenigorod, 2006.]

*Abstract*

**Domustchi Stephan, priest. On the question of the relationship of the conscience and free will**

The article talks about two related questions, whose key point is the fact that there exists a conscience within the framework of an individual's free will. The first problem rises because of the fact that the conscience, although it be part of the human constitution, according to the opinion of Blessed Jerome of Strido and Macarius the Great, rises over all the other powers of the soul, controlling and directing the person. Moreover, often the conscience is understood to be an external unquestionable witness, the commanding tone of whose imperative is perceived as a infringement of free will. At the same time, restraining the person from that which is bad, the conscience in accordance with true freedom, as a life in harmony with the logos of existence, which, according to St. Maximus the Confessor, exists and existed eternally in God. The second problem arises in connection with the possibility of man's being able to choose a life in contrast to that which is witnessed for by the soul, to ignore it's precepts and even render it utterly mute. The extant consensus partum, according to which the conscience is indestructible and always suggests good, is contrasted with the fact that there exist contradicting moral norms in various non-Christian cultures. From this the conclusion is made, that it is necessary to cleanse the soul in baptism and at the same time that is dependent of the external surrounding, which might influence its behavior to make mistakes, take what is bad for what is good inadvertently.

*Keywords:* conscience, freedom, anthropology, sin, self-determination, ethical theology, ethics.

ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ  
СЛОВА (ΛΟΓΟΣ) В БОГОСЛОВИИ  
СВЯТИТЕЛЯ ГРИГОРИЯ НИССКОГО

УДК 276 (81–119)

*Аннотация*

Данное исследование полагает начало концептуализации лингвистических следствий из богословско-философского учения о слове свт. Григория Нисского, чем демонстрирует релевантность православной догматики для языкознания и шире — гуманитарных наук. На основе анализа аналогии святителя от слова (λόγος) человека к Слову (Λόγος) Божью автор дает определение слова как *явления ума в имени*. Характеризуется также непостасность нашего слова, которое не существует отдельно от ума человека. Показано решающее значение данного факта для определения лингвистикой собственного предмета исследования. Автор обращает особое внимание на умную этиологию звуко-буквенного имени (ὄνομα), выступающего, по святителю, чувственным «образом» (τύπος) мысли, когда имя есть *образ образа* — чувственный образ мысленного образа сущего. Семантическое отношение имени и мысли заключается в связи *явления* (φανερώσις), представляющей собой соответствие «по образу». В целом, исследование показывает, что богословский синтез свт. Григория Нисского может выступить методологическим фундаментом как современного антропоцентричного языкознания, так и других наук гуманитарного цикла.

*Ключевые слова:* слово (λόγος), ум (νοῦς), имя (ὄνομα), «образ имени» (τύπος), мысленный образ (εἶδος), явление (φανερώσις), примышление (ἐπινοία), антропоцентрическая лингвистика.

Активно развивающаяся антропоцентрическая парадигма современной лингвистики, представленная такими направлениями, как когнитивистика, прагматика, психолингвистика и дискурсология, признав

неадекватным традиционный «объективирующий» исследовательский фундамент, остро нуждается в новом — субъектоориентированном<sup>1</sup>. Данный антропологический тренд современной лингвистики (и шире — гуманитарных наук) обретает свой методологический фундамент в учении о слове (λόγος) христианского богослова свт. Григория Нисского (331 г. — после 394 г.), поскольку, как верно указал А. В. Вдовиченко, «антропологический поворот» в воззрениях на слово произошел впервые не в XX веке, а на семнадцать столетий раньше — в творениях святых отцов Церкви<sup>2</sup>. Защищая тогда истину Божественного Откровения от ереси арианина Евномия, свт. Григорий Нисский обратился в том числе и к языковому аргументу. Богословский спор IV в. возвел языковой вопрос на высочайшую степень ясности и широты постановки, хотя, безусловно, не являлся его главной и самостоятельной целью. Тем не менее в ходе полемики Нисский святитель сформулировал целостную модель познания и именованя человеком Бога и мира. И если в неоднородном поле современных лингвистических концепций можно найти лишь более или менее удачные антропологические интуиции, то изначально центрированные на человеке лингвобогословские взгляды святителя Григория основательны и системны. К тому же научной лингвистической рефлексии доступно умозаключать о человеке лишь на основе внешних эмпирических фактов, тогда как лингвистический антропоцентризм свт. Григория Нисского является внутренним логическим следствием самой его богословской системы. Поэтому разрешение проблемы слова (λόγος) христианским мыслителем является той соответствующей запросам современного антропоцентричного языкознания исследовательской платформой, которая позволяет выработать

<sup>1</sup> Базовый исследовательский принцип традиционной парадигмы языкознания обозначается как чрезмерная *объективация* продуктов словесной деятельности человека за счет элиминации его как субъекта этой деятельности (см.: Вдовиченко 2013а. С. 3–4). Антропологический парадигмальный «переворот» в современной лингвистике и его методологические проблемы наиболее масштабно освещаются в работах В. М. Алпатов (Алпатов 1993), Ю. С. Степанова (Степанов 1998), Е. С. Кубряковой (Кубрякова 1994), Н. Д. Арутюновой (Арутюнова 1999), Н. В. Уфимцевой (Уфимцева 2011), Е. Ф. Тарасова (Тарасов 1987), В. З. Демьянкова (Демьянков 1995), А. В. Вдовиченко (Вдовиченко 2009) и многие другие.

<sup>2</sup> См.: Вдовиченко 2013б.

адекватную лингвистическим фактам теоретическую модель и конкретизировать методологию и практики их анализа<sup>3</sup>. В данной статье рассмотрим фундаментальное представление свт. Григория Нисского о слове (*λόγος*) человека, а также соотношение в слове ума (мысли) и имени (звуко-буквенного выражения).

Наличие слова (*λόγος*) в человеке для свт. Григория Нисского обусловлено наличием Слова (*Λόγος*) в Боге. Человек имеет ум (*νοῦς*) и слово (*λόγος*) в силу того, что является «подобием подлинного Ума и Слова»<sup>4</sup>. Святитель раскрывает свое понимание слова (*λόγος*) человека, когда проводит аналогию от соотношения ума и слова в человеке к соотношению Ума и Слова в Боге. Единство и различие наших ума и слова используется св. отцом для уяснения единства и различия в Боге Отца и Сына: «Как о своем слове говорим, что оно от ума, несовершенно одно и то же с умом и не вовсе иное с ним; поелику оно от ума, — то есть нечто иное, а не ум; а поелику приводит в обнаружение самый ум, то не может быть представляемо инаковым от ума (*ἕτερόν τι παρ' ἐκεῖνον*), напротив того, будучи одно с ним по естеству, инаково в подлежащем (*ἕτερον τῷ ὑποκειμένῳ*): так и Слово Божие по самостоятельности Своей отличается от Того, от Кого имеет ипостась;

<sup>3</sup> Нерешенность декларируемых современной лингвистикой антропологических позиций на соответствующем им метафизическом (философско-богословском) уровне при анализе конкретных фактов языка приводит к методологической неопределенности, сбивчивости на старые, объектоориентированные, концептуальные схемы и инструменты при невозможности с достаточной полнотой разработать новые, субъектоориентированные. А. В. Вдовиченко также фиксирует данное противоречие между современной лингвистической «теорией» и «практикой»: «Факт явления семиотики, прагматики, когнитивистики, в которых по сути теоретизируется принцип “плавающей” системы координат, утверждает необратимость эволюции лингвистического знания в направлении отказа от “объективности” и “самотождественности” выделяемых предметных элементов. В то же время в лингвистических практиках (теоретизирование, лексикография, перевод, этимология, лингводидактика и др.) во многом сохраняются прежние способы концептуализации элементов “языка” — ввиду, как представляется, концептуального смещения “объектных” и “коммуникативных” воззрений, которые сущностно взаимоисключают друг друга» (Вдовиченко 2009. С. 5—6).

<sup>4</sup> *Gregorius Nyssenus. De officio hominis 5* (PG 44, 137. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 90).



а поскольку показывает в Себе то же, что усматривается окрест Бога<sup>5</sup>, то по естеству есть одно и то же с Ним, находимым по тем же самым признакам»<sup>6</sup>. Итак, как едины по природе ум и слово человека, так едины по природе Ум и Слово Бога; как различны «в подлежащем» ум и слово человека, так различны по ипостасям Ум и Слово Бога. Проводя данную антропологическую аналогию к бытию Св. Троицы, свт. Григорий продумывает до оснований слово человека. Исходя из этого, для нас крайне важно указание святителя на единство ума и слова человека «по естеству» (κατὰ τὴν φύσιν) и на различие их «в подлежащем» (τῷ ὑποκειμένῳ). Так, слово происходит «от ума», оно «не вовсе иное с ним», «не может быть представляемо инаковым от ума», есть «одно с ним по естеству». С другой стороны, слово «инаково в подлежащем», «несовершенно одно и то же с умом», «нечто иное, а не ум». Данное единство и различие ума и слова в человеке обусловлено фактом «обнаружения» (τὸ ἐμφανὲς ἄγειν) словом ума, то есть тем, что λόγος являет νοῦς. И в троичной, и в антропологической перспективах слово определяется свт. Григорием одинаково — как *явление ума*. В свою очередь, логика троичного догмата, выраженного в категориях единства и различия, всецело определяет собой взгляд Нисского святителя на слово человека. Отсюда очевидна вся сложность экспликации понятия слова средствами одной лингвистики.

На основании единства νοῦς'а и λόγος'а по естеству свт. Григорий характеризует происхождение слова от ума как «рождение». В свою очередь, из «рождения» человеческого слова от ума святитель по аналогии умозаключает о равнобожественности Слова и Отца. «Сын именуется также и Словом, во свидетельство того, что Он рожден (γεννητός), и дабы не признавали Его сотворенным (μὴ κτιστός). Ибо рождается, а не творится слово, произносимое устами, но приводимое в движение

<sup>5</sup> ТСО: в Боге.

<sup>6</sup> *Gregorius Nyssenus. Oratio catechetica magna* 1 (PG 45, 16; Jaeger. 3.4. P. 11:12—22. Рус. пер.: ТСО. Т. 40. 1862. Ч. 4. С. 8—9). Согласно замечанию А. И. Сидорова, «обозначение Отца как “Ума” (соответственно обозначению Сына как “Логоса”, то есть и Слова, и Разума) было широко распространено в святоотеческом богословии (особенно александрийского направления), начиная с Климента Александрийского» (Елифанович, Сидоров 1993. С. 202. Примеч. 13). Примеры см.: Lampe 1978. P. 926.

сердцем. Свидетель мне Отец, который говорит: «отрыгну сердце мое слово благо»<sup>7</sup>. Свидетельствует вместе и Сын: «Аз из уст Вышняго изыдох»<sup>8»</sup><sup>9</sup>. Итак, признак «соестественного рождения», согласно свт. Григорию, лежит в основе самого именованя Сына Божия Словом<sup>10</sup>. Слово «рождается», а не творится потому, что «изрыгается» из самого естества ума. Иными словами, ум, а не «произнесение» устами — подлинное начало слова. Произнесение — лишь завершение в звуке его рождения от ума. Ум и слово как в человеке, так и в Боге еднoсущны<sup>11</sup>.

Учение святителя о «рождении» слова от ума содержит в себе указание не только на их единство по естеству, но и на различие. Уясняя различие наших ума и слова, свт. Григорий останавливается на «тщатель-

<sup>7</sup> Пс. 44, 2.

<sup>8</sup> Сир. 24, 3.

<sup>9</sup> *Gregorius Nyssenus. Adversus Arium et Sabellium* 9 (PG 45, 1293–1296; Jaeger. 3.1. P. 80:27–81:2. Рус. пер.: ТСО. Т. 44. 1865. Ч. 7. С. 15).

<sup>10</sup> Поэтому В. И. Несмелов замечает, что аналогией со словом (*λόγος*) человека святителю удалось отчасти прояснить акт рождения Сына от Отца: «Разъяснением понятия Логоса св. Григорию отчасти удалось приблизить к человеческому пониманию, насколько это возможно, непостижимый акт рождения Сына Божия от Бога Отца... Человеческое слово несомненно производится мыслию, так что не будь мысли, не будет и слова; по аналогии с этим отношением человеческого слова к человеческой мысли, св. писание определяет и непостижимое отношение Сына Божия к Богу Отцу, как Божественного Логоса к личному Божественному Разуму: Сын имеет бытие от Отца и без Отца немислим. Но как слово, произведенное мыслию, есть не иное что, как эта самая мысль, которая его производит, — так, по аналогии с этим взаимоотношением слова и мысли, и Сын Божий, хотя имеет особенное личное бытие от Отца, однако обладает не иным существом (*οὐσία*), а тем же самым, каким обладает и Отец, который Его производит» (Несмелов 1887. С. 242). Единoсушие Лиц в Боге у Нисского святителя следует из единoсушия ума и слова (*λόγος*) в человеке.

<sup>11</sup> См. также применение логики Троичного догмата к описанию слова человека прп. Симеоном Новым Богословом: «Бог Слово от Бога и совечен Отцу и Духу. Таким же образом и душа моя является по образу Его. Ибо, обладая умом и словом, она имеет их по существу нераздельными и неслиянными, равно и единoсушными. Эти три суть одно в соединении, но вместе и в разделении, будучи всегда и соединены и разделены, (ибо они соединяются неслиянно и разделяются нераздельно)... И опять подобно тому как ум мой всегда рождает слово, произнося и испуская (его) и делая известным для всех, однако не отделяется от него, но и рождает слово и внутри его содержит, так, разумей, и Отец родил Слово, потому что Он вечно рождает» (*Симеон Новый Богослов, прп. Гимн 34 (Симеон Новый Богослов, прп. 2011. С. 511–512)*).

нейшем исследовании» того, что «означается речением “рождение”»: «Хотя всякому явно, что имя сие означает бытие от какой-либо причины, и нет, думаю, надобности спорить об этом; однако же, поелику разные бывают отношения состоявшегося от причины, то надлежит, полагаю, уяснить это в слове неким искусственным разбором»<sup>12</sup>. В происшедшем от какой-либо причины св. отец замечает следующие различия: иное происходит от вещества и от искусства, иное — от вещества и природы, иное — от вещественного истечения. Наконец, «есть и другой кроме сих вид рождения, которого причина невестественна и нетелесна, хотя самое рождение ощутительно и совершается с помощью тела, — разумею слово, рождающееся от ума; ибо ум, будучи сам в себе нетелесен, посредством чувственных орудий рождает слово»<sup>13</sup>. Итак, нетелесный ум — это причина рождения слова, а одушевленное тело — средство его рождения. Слово по природе своей нетелесно, будучи единосушно уму, а в инаковом ему «подлежащем» (τῷ ὑποκειμένῳ) рождено телом. Таким образом, слово и ум совпадают в том, что в рождении слова нетелесно, и различаются тем, что в рождении слова телесно. Слово — это единство невидимого ума (мысли) и видимого имени, или единство являемого и являющего.

«Подлежащим» слова, которым оно отличается от ума, являются звуки речи или буквы письма. В «Опровержении Евномия» святитель поясняет: «Для явления<sup>14</sup> мысли звук есть то же, что письмо; ибо одинаково посредством того и другого мы выражаем мыслимое»<sup>15</sup>; «равно сильное употреблению голоса через примышление письмен изобретено обнаружение (мыслей)<sup>16</sup> (ισοδυναμοῦσα τῇ γρησει τῆς φωνῆς ἢ δι' ἐπινοίας

<sup>12</sup> *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 2.9* (PG 45, 505; Jaeger. 2. P. 348:16–21. Рус. пер.: ТСО. Т. 41. 1862. Ч. 5. С. 307–308).

<sup>13</sup> *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 2.9* (PG 45, 505; Jaeger. 2. P. 349:11–15. Рус. пер.: ТСО. Т. 41. 1862. Ч. 5. С. 307–308); см. также: *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 8.3* (PG 45, 780; Jaeger. 2. P. 196:18–23. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 114).

<sup>14</sup> ТСО: обозначения.

<sup>15</sup> *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13)* (PG 45, 925; Jaeger. 1. P. 239:23–25. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 283).

<sup>16</sup> ТСО: посему и изобретено равносильное с употреблением голоса выражение (мыслей) посредством письмен.

τῶν γραμμάτων ἐξεύρηται δῆλωσις), ибо одинаково выражаем мысль, говорим ли, или пишем»<sup>17</sup>. Обозначая слово со стороны его звуко-буквенного «подлежащего», свт. Григорий использует такие термины, как «имя» (ὄνομα), «наименование» (προσηγορία), «речение» (φωνή, διὰ τοῦ φθόγγου ῥῆσις, ῥῆμα), «речь» (λέξις), «говоримое» (λεγόμενα), «сказанное» (ῥηθὲν, εἰρημένα), «произносимое» (διὰ τῆς φωνῆς / ἤχου προφερόμενα, λελεγμένα ταῖς φωναῖς) и т. п. По определению св. отца, имя — это собственно «произношение слогов»: «...одно наименование: Нерожденный, то есть произношение слогов, как дурно выбранное и притом неупотребительное в Писании, (свт. Василий Великий. — Г. Д.) советует безопасно умалчивать, а об означаемом им говорит, что оно всего более согласно с нашими понятиями»<sup>18</sup>. Как верно выражает учение свт. Григория Нисского борец с ересью имяславия С. В. Троицкий, для имени «совершенно необходимы и голосовые органы, и материальная среда, в которой эти органы производят звуки. Имя без звука уже не будет именем...»<sup>19</sup>. Таким образом, в рождаемом теле имени заключается «подлежащее» слова, отличное от его умной природы. Именем, то есть звуко-буквенным «подлежащим», слово отличается от ума (νοῦς).

Имя по своей нетождественности умной природе слова, согласно свт. Григорию Нисскому, выступает для нее «образом» (τύπος, τύπω-

<sup>17</sup> *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 980; Jaeger. 1. P. 285:19—22. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 348).*

<sup>18</sup> *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 1.38 (PG 45, 437; Jaeger. 1. P. 201:13—18. Рус. пер.: ТСО. Т. 41. 1862. Ч. 5. С. 229—230). См. у свт. Василия Великого: «А я бы сказал, что по справедливости достойно умолчания и самое наименование “нерожденный” (τὴν τοῦ ἀγεννήτου προσηγορίαν) (которое хотя весьма близко к нашим понятиям (ταῖς ἐννοαίαις), однако же нигде в Писании не употребляется и служит первым основанием их хулы), потому что слово “Отец” (τῆς Πατρὸς φωνῆς) и равнозначно слову “нерожденный” и, сверх того, через указание отношения совокупно с собой привносит понятие и о Сыне (τὴν περὶ τοῦ Υἱοῦ ἔννοιαν). Ибо истинный и единый Отец ни от кого иного не происходит. А ни от кого не происшедший то же значит, что и нерожденный. Посему не столько должно называть Его нерожденным, сколько Отцом, если не хотим стать мудрее наставлений Господа, Который сказал: *идеши, крестите во имя Отца* (ср. Мф 28, 19), а не “во имя нерожденного”. И о сем довольно» (*Basilii Magni. Contra Eunomium 1.5 // PG 29, 516—517 (Василий Великий, свт. 2008. Т. 1. С. 183—184)*).*

<sup>19</sup> Троицкий 2002. С. 99.

σις). Святой отец указывает, что «мысль (τὴν ἔννοιαν) переводится<sup>20</sup> в образ<sup>21</sup> имени (εἰς ὀνόματος τύπον)»<sup>22</sup>, что «умопредставляемое переходит<sup>23</sup> в образ имени» (τῆς ἐνθεωρουμένης εἰς ὀνόματος τύπον μεταβαίνουσής)<sup>24</sup>. Очевидно, что «образами» для мысли выступают все чувственные формы примышления, и имя — лишь одна из них<sup>25</sup>. Поэтому свт. Григорий сравнивает разные «образы» мысли между собой. Он утверждает, что, в отличие от таких «образов», как глина или кирпич, «образ имени» недолговечен: «Но что из того, что говорим, не разрушается вместе с тем, как оно сказано? Ибо произносимое в звуке (слово) мы не можем сохранить неразрушимым в образе<sup>26</sup> слова, однажды образовавшемся в устах, как сохраняется выработанное из глины или кирпичей; но вместе с тем, как в звуке произнесено слово, сказанного уже нет, потому что, по разлианию снова в воздухе дыхания звука в том месте, в котором последовало излияние звука, уже не отпечатлевается никакого следа того, что сказано»<sup>27</sup>. Итак, в слове имя и ум связаны

<sup>20</sup> ТСО: облакается.

<sup>21</sup> ТСО: форму.

<sup>22</sup> *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 973; Jaeger. 1. P. 281:11–13. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 342).*

<sup>23</sup> ТСО: передается (нам) в образе.

<sup>24</sup> *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 1012; Jaeger. 1. P. 314:17–18. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 384).*

<sup>25</sup> Ср. с «шестым видом образа», то есть словом и иконой, по классификации прп. Иоанна Дамаскина (*Ioannis Damasceni. Orationes pro sacris imaginibus 3 // PG 94, 1337–1341 (Иоанн Дамаскин, прп. 1913. С. 400–402)*). На этом основании С. В. Троицкий, анализируя учение Церкви о священных символах, верно замечает: «Между именами Божиими и иконами нет различия ни по происхождению, ни по существу. Источник происхождения их один — ἐπίνοια человека, человеческое искусство, почему св. Григорий Нисский сравнивает искусство изобретать имена с искусством живописи. И по существу и имя Божие, и икона Божия есть одно и то же, так как то и другое есть изображение Бога, почему имя можно назвать иконой... Различие между именем и иконой состоит лишь в том, что наше искусство при создании и восприятии этих двух видов изображения пользуется различными органами: в первом случае — органами голоса и слуха, во втором — органами движения и зрения» (Троицкий 2002. С. 134).

<sup>26</sup> ТСО: форме.

<sup>27</sup> *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 924; Jaeger. 1. P. 238:29–239:8. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 281–282).*

отношением «по образу». Святитель этим показывает, что ум и имя нетождественны по естеству (ум имеет нетелесную природу, а «образ имени» — природу не-умную), но тождественны по свойствам, то есть имя способно являть мысль.

Кроме того, в анализируемом фрагменте содержится еще один важный тезис учения о слове свт. Григория Нисского. Так, согласно св. отцу, «образ имени» не остается неразрушимым и твердым, то есть «ни от какого слова не остается ничего существенного после произнесения»<sup>28</sup>. Здесь важно указание, что никакой «ипостаси», то есть самостоятельного бытия, не остается после произнесения слова человеком. Святитель учит, что слово человека неипостасно. Именно поэтому свт. Григорий в приведенном в начале фрагменте из «Большого огласительного слова» о Слове Божиим говорит, что Оно отличается от Ума по «ипостаси», а о слове человека употребляет другой термин — инаково от ума «в подлежащем».

Неипостасность нашего слова — тот пункт, который не входит в его аналогию Слову Божию<sup>29</sup>. Для свт. Григория «не иметь ипостаси» слову означает существовать лишь в «уме и письмени». Поэтому от противного строит Нисский святитель свое доказательство ипостасности Слова Божия в «Слове против Ария и Савеллия»: «Слово же означает единосущную с Отцом ипостась. А дабы мы не думали, что Сын некогда был не являемым, сокрываясь в Отце, и дабы не представляли себе Слово не произнесенным и внутренним (ибо такого рода Слову, не имеющему в Себе ипостаси, в каком уме или в каком письмени надлежало иметь свое бытие?), то Иоанн сказал: и “Слово б<sup>е</sup>”

<sup>28</sup> *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium* 12.2 (13) (PG 45, 924–925; Jaeger. 1. P. 239:11–14. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 282).

<sup>29</sup> Согласно старшему брату и наставнику св. Григория свт. Василию Великому, неипостасность слова (*λόγος*) человека — это тот «вред», который данная аналогия может нанести учению о Троице: «И Слово б<sup>е</sup> у Бога. Подивись точности каждого речения; не сказал: “в Боге” было Слово, но у Бога, чтобы изобразить отличительное свойство Ипостаси (*τὸ ἰδιόζον τῆς ὑποστάσεως*). Не сказал: “в Боге”, чтобы не подать повода к слиянию Ипостаси... Речением “слово”, воспользовавшись для того, чтобы показать бесстрастие в рождении, вскоре потом устранил и вред, какой могли бы извлечь и из самого речения Слово» (*Vasilius Magnus. Homiliae* 16 // PG 31, 480 (*Василий Великий, свт.* 2008. Т. 1. С. 1016)).

не в Боге, но “у Бога”, означая сим особую ипостась, сущую у Слова от существа Отчего»<sup>30</sup>. То есть если бы Слово Божие было непостасно, то Оно должно было бы существовать «в уме или письмени», а раз Его существование в Боге не таково, то Оно ипостасно. Кроме того, свт. Григорий отвергает привнесенное в христианское богословие антропологическое учение стоиков о «слове внутреннем» (*λόγος ἐνδιάθετος*) и «слове произнесенном» (*λόγος προφορικός*)<sup>31</sup>. Этот полученный в богословии вывод святитель применяет к слову человека: между нетождественными по естеству умом и именем, связанными «по образу», также не может быть смешанных или переходных ступеней. Верно замечает Л. Карфилова: «И даже человеческое мышление Григорий не называет некоей внутренней “речью”, но только “движением мысли”»<sup>32</sup>. Архипастырь отвергал всякие промежуточные образования между умом и именем, поскольку в лице ариан видел тот вред, какой они наносят учению о Слове как явлении Отца.

В «Большом огласительном слове» свт. Григорий подробнее раскрывает несоответствие слова человека Слову Божию по непостасности его бытия: «Посему о Слове Божию будет признано, что, хотя называется Оно Словом, однако же не имеет сходства с нашим словом, преходящим в нечто неосуществившееся, и не в одном порыве производимого вся Его ипостась. Напротив того, как наше естество, буду-

<sup>30</sup> *Gregorius Nyssenus, Adversus Arium et Sabellium* 10 (PG 45, 1296; Jaeger. 3.1. P. 81:10–18. Рус. пер.: ТСО. Т. 44. 1865. Ч. 7. С. 15–16).

<sup>31</sup> Согласно В. И. Несмелову, «свт. Григорий счел необходимым изгнать из богословия древнее учение о *λόγος προφορικός* и *λόγος ἐνδιάθετος*, потому что эти понятия, по его мнению, не столько разъясняют дело, сколько запутывают его, — да притом же еще и противоречат ясному учению евангелиста Иоанна... По мысли св. Григория, Божественного Логоса нельзя признавать внутренним Словом Отца, потому что такое Слово имеет одно лишь потенциальное бытие в мысли, — нельзя признавать и произнесенным Словом Отца, потому что такое слово имеет реальное бытие только в грамоте; между тем как Божественный Логос существует не в Боге, подобно слову существующему в мысли и имеющему только возможность сделаться действительным словом, а у Бога, т. е. в качестве самостоятельного Божеского Лица, и в то же время не вне Бога, подобно слову написанному на бумаге и существующему вне человека, а нераздельно с Богом, как имеющий единую и неделимую отеческую сущность» (Несмелов 1887. С. 243–244).

<sup>32</sup> Карфилова 2012. С. 291.

чи скоротечным, имеет скоротечное и слово; так Естество нетленное и всегда сущее имеет вечное и самостоятельное Слово (*ὁφειστῶτα τὸν λόγον*)»<sup>33</sup>. Скоротечное слово человека переходит «в неосуществившееся», и все его существование «в одном порыве произносимого». В «Опровержении Евномия» говорится, что явление нашего ума в имени есть «ничто», оно не имеет «собственной ипостаси»: «...наше слово, в сравнении с Словом истинно сущим, есть ничто. Наше слово в начале не существовало, но создано вместе с нашим естеством; его нельзя понимать как имеющее собственную сущность, но оно, как говорит где-то наставник наш (св. Василий Великий. — Г. Д.), исчезает вместе с звуком языка; нельзя также представить наше слово делом, но оно имеет свое существование в одном голосе и письме»<sup>34</sup>. Тем самым слово человека не имеет самостоятельного бытия, «существование» его, то есть вся самостоятельность слова, сводится к скоротечному имени<sup>35</sup>. Слово человека не имеет также осуществляющей силы: может ли произойти от наших «речений и от дуновения такая сила, достаточная к составлению небес и сил небесных? Ибо, если Божие Слово подобно нашему речению, и Дух Божий подобен нашему духу; то у подобных, без сомнения, и сила подобна; и Божие Слово имеет столько же силы, сколько и наше. Но не действительны и не ипостасны дыхания, исходящие вместе с речениями»<sup>36</sup>. Итак, несущностью, несамостоятельно и недействительно, то есть *неипостасно*, рожденное голосом или письмом явление ума человека.

<sup>33</sup> *Gregorius Nyssenus. Oratio catechetica magna* 1 (PG 45, 13; Jaeger. 3.4. P. 9:5–11. Рус. пер.: ТСО. Т. 40. 1860. Ч. 4. С. 5–6).

<sup>34</sup> *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium* 12.2 (13) (PG 45, 989; Jaeger. 1. P. 295:1–7. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 360).

<sup>35</sup> См. ту же мысль у свт. Григория Паламы: «Поскольку безыпостасным называют не только не-сущее, не только видимость, но и быстро разрушающееся и текучее, поддающееся тлению и тотчас исчезающее, какова природа молнии и грома, но также наши слово и мысль, святые назвали свет Преображения воипостасным справедливо, показывая тем его постоянство и устойчивость как длящегося и не мелькающего перед наблюдателем наподобие молнии, слова или мысли» (Григорий Палама, свт. 2005. С. 282–283).

<sup>36</sup> *Gregorius Nyssenus. Oratio catechetica magna* 4 (PG 45, 20; Jaeger. 3.4. P. 15:3–9. Рус. пер.: ТСО. Т. 40. 1862. Ч. 4. С. 13).



Учение свт. Григория Нисского о неипостасности слова человека имеет важнейшие следствия для теоретизирования лингвистикой собственного предмета исследования. Если слово не имеет самостоятельного существования, то его нельзя наделять автономностью от ума человека. Ипостасен отдельный человек, а слова — его умно-телесные действия. Тогда как лингвистической науке зачастую свойственно гипостазировать слово, отделяя его от человека и рассматривая как автономный объект, имеющий собственное бытие, то есть отдельную от ума сущность. Если Нисский святитель, утверждая, что слово есть «ничто», приходит к выводу о его неипостасности, то языкознание со времен античности<sup>37</sup>, напротив, принимая слово за «нечто», гипостазировало его, то есть наделяет слово самостоятельным существованием, отдельной от человеческого ума сущностью, обретая такой операцией собственный «предмет» исследования. Однако подлинный лингвистический предмет — это не «имя»; и не «в имени ум», который не отсекается от человека и не переходит в имя в качестве «значения»; а непосредственно сам «ум, который являет себя в имени». Вне примышляющего человека нет никакого слова. Звуки или графические символы, не осуществившись в уме, не являются словом.

Итак, ум, с одной стороны, обуславливает неипостасность слова, а с другой — именно он придает словесному примышлению человека существенный характер. Пусть звуковое «подлежащее» слова исчезает после явления, но с рассеянием звука не исчезает мысль, явленная в имени. Слово не сводится только к «образу имени». Этот тезис святой архипастырь раскрывает в полемике с арианом Евномием, который определял словесное примышление всецело как одно «разрешение звука»<sup>38</sup>. Согласно ересиарху, вместе с самими звуками рассеивается «сказанное по примышлению» (τὰ κατ' ἐπίνοιαν λελεγεμένα) и «не остается словом», то есть не остается совершенно ничего существенного или «твердого», поэтому, делает он вывод, не следует человеку использо-

<sup>37</sup> См. историко-критический анализ лингвистического знания в монографии А. В. Вдовиченко (Вдовиченко 2009).

<sup>38</sup> *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium* 12.2 (13) (PG 45, 925; Jaeger. 1. P. 240:3. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 283).

вать слова «по примышлению». Свт. Григорий возражал, что абсолютно все сказанное человеком рассеивается, нет слов не «по примышлению», всякое наше слово является «примышлением» и что Евномий «не в состоянии будет доказать, что и самая нерожденность, которую он исключает из области примышления, остается неразрушимой и твердою после произнесения, так как речение, посредством звука вышедшее из уст, не остается в воздухе»<sup>39</sup>. На основании рассеяния чувственного образа слова Евномий признает тот же характер за самой мыслью. Естественно, что при такой ничтожной трактовке примышления разумнее молчать. Исследуя и эту возможность, свт. Григорий рассматривает беззвучный образ слова — письмо, но и с этой стороны показывает несостоятельность воззрений Евномия. «Но можно таким еще образом доказать несостоятельность его слов: хотя бы и молча мы стали изображать на письме мысли души, но нельзя сделать, чтобы твердое в понятиях получило обозначение в письменах, а нетвердое осталось без обозначения посредством письмен; ибо все, что ни приходит на ум, будет ли оно верно по разумению или нет, можно по произволу предать письму... Потому не могу понять, что имея в виду, он вместе с чистым звуком разрушает и мысль»<sup>40</sup>. Евномий от разрушимости звука умозаключал о несостоятельности мысли (*ἄσυστατον*) и, значит, всего примышления человека; но ведь в «неразрушимом» письме, возражает святитель, могут быть обозначены также и несостоятельные мысли, а не только существенные. Следовательно, разрушимость имени не свидетельствует о «разрушимости» мысли и всего примышления в целом, как и неразрушимость имени не свидетельствует о «твердости» мысли. Пусть «нетверд» в произносимом звук, но «твердой» остается мысль (вне зависимости от ее истинности), она не разрушается со звуком, а остается в уме посредством памяти: «Ибо при всяком слове, произносимом при помощи какого бы то ни было звука, бывает переход дыхания, передающего звук в то, что ему сродно, а смысл речений»<sup>41</sup> напе-

<sup>39</sup> *Gregorius Nyssenens. Contra Eunomium* 12.2 (13) (PG 45, 924–925; Jaeger. 1. P. 239:12–16. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 282).

<sup>40</sup> *Gregorius Nyssenens. Contra Eunomium* 12.2 (13) (PG 45, 925; Jaeger. 1. P. 239:16–26. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 282–283).

<sup>41</sup> ТСО: слов.

чатлеваются посредством слуха в памяти, в душе слушающего, будет ли то смысл истинный, или неверный»<sup>42</sup>. Иными словами, словесное примышление рассеивается только скоротечным звуком, а ум («смысл», νοῦς) напечатлевается в памяти. Для естества ума недействительны временно-пространственные ограничения природы телесной, и рассеяние звука не означает рассеяния мысли. Поэтому, заключает святитель, «пошло» такое толкование примышления, не усматривающее «существенности» слова ни в звуке, ни в мысли, которое проводит этот «сочинитель». А «разумный послушатель»<sup>43</sup> отвергнет это без-умное учение о примышлении, поистине разрушимое и несущественное, и обратится к «силе, заключающейся в речении»<sup>44</sup>. Таким образом, «сила», или существенность слова, заключается в уме. Слово, будучи единосущно уму, а значит не имея другой сущности, кроме сущности ума, является, с одной стороны, неипостасным (не существующим самим по себе отдельно от ума), а с другой — существенным (существующим в уме)<sup>45</sup>. Сами по себе звуки или графические символы без восприятия их умом не составляют слова. Несмотря на «нерассеиваемость» письменного имени оно также есть «ничто» и неипостасно. Только *осуществившись* в уме, графические символы становятся словом.

Укажем также на тот аспект в учении свт. Григория, что, являя мысль, имя само изобретается мыслительной деятельностью. Имя «примышляется» для обозначения мысли: например, «имя нерожденности примышлено для означения безначального существования Божия»<sup>46</sup>. Святитель говорит, что звуки изобретает само слово, а значит умная его сторона: «...звуки, служащие для распознавания существующих вещей,

<sup>42</sup> *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 925; Jaeger. 1. P. 239:26–240:1. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 283).*

<sup>43</sup> Ис. 3, 3.

<sup>44</sup> *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 925; Jaeger. 1. P. 240:4–10. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 283).*

<sup>45</sup> В этом отношении обретает дополнительный смысл определение свт. Григорием Нисским имени как «образа» (τύπος), или в экзегетике «типа». «Тип» в святоотеческой экзегетической традиции обозначает «прообраз», который исполняется и находит собственное осуществление в «истине» (в случае имени — в уме).

<sup>46</sup> *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 965; Jaeger. 1. P. 274:6–7. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 332).*

посредством которых слово<sup>47</sup> означает каждую порознь, чтобы дать точное и неслитное познание о ней, суть дело и изобретение способности слова, самая же сия способность слова и естество (наше) есть дело Божие... дар слова (τὸ λογικὸν) находится у всех людей»<sup>48</sup>. Итак, слово обозначает мысленные представления о вещах звуками, изобретенными его же словесной силой. «...Изобретение речений относим к силе слова<sup>49</sup>, данной Богом естеству человеческому»<sup>50</sup>. Примышление звука для свт. Григория, или именованье, это один из «способов словесной деятельности» наряду с познанием<sup>51</sup>. Если само имя изобретается умом, то слово по преимуществу умный, а не вещественный феномен. Утверж-

<sup>47</sup> ТСО: разум. Передача в антропологических контекстах греческого термина свт. Григория Нисского λόγος (и производных от него) по отдельности то как *разум*, то как *речь* вызвано вполне понятным стремлением переводчиков к упрощению его значения. Однако, на наш взгляд, такой перевод не соответствует целостному представлению о λόγος'e самого свт. Григория, который в антропологических контекстах под λόγος'ом подразумевает нераздельное единство являемого ума и являющего его имени. В отношении термина святителя λόγος всегда необходимо выдерживать логику «троичного догмата», неизменно выдерживаемую самим свт. Григорием Нисским: λόγος — одно и то же с умом, но включает в себя еще и «подлежащее» имени. Подразумеваемая во всех контекстных употреблении данное целостное определение свт. Григорием λόγος'a, мы единообразно переводим его как слово, избегая тем чуждой святителю категориальной нестрогости и непоследовательности. Отсюда очевидна также некорректность разделения исследователями «разума» и «языка» в представлениях о слове (λόγος) свт. Григория Нисского: «Если кто теперь обратится к подходу Григория к понятийному слову (conceptual word), он сможет обнаружить, что понятийная мысль (conceptual thought) и слово (word) в действительности идентичны у Григория, и потому имеют одни особенности. Наиболее значительная общая черта разума (reason) и языка (language) вытекает из их диастематической природы; оба они разделяют и классифицируют свой объект и представляют его во многообразии» (Dolidze 2007. P. 451). Исследовательница в данном случае неверно удваивает реальности «разума» и «языка» которые якобы «оба разделяют и классифицируют свой объект». Так проявляется гипостазирование «языка», надделение «слова» собственной, отдельной от ума сущностью вопреки заявлениям об их «идентичности» у св. отца.

<sup>48</sup> *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 993; Jaeger. 1. P. 298:13–18. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 364).*

<sup>49</sup> ТСО: разума.

<sup>50</sup> *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 976; Jaeger. 1. P. 282:22–24. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 344).*

<sup>51</sup> *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 1044; Jaeger. 1. P. 343:1–2. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 422).*

дая нетождественность имени и ума по естеству, святитель тем не менее возводит имя к уму. На наш взгляд, ключом к соотношению ума и имени (или т. н. проблеме «внутренней речи») является соотношение ума и тела в человеке. Тело, с одной стороны, нетождественно уму по естеству, а с другой — является одушевленным орудием самого ума.

На основании дарованной человеку способности явления ума посредством тела Нисский архипастырь твердо опровергает также представление Евномия о том, что, вложив в человека слово, Бог якобы не сообщил ему силы именования и Сам, «сидя пред первозданными, как бы какой детоводитель или грамматик, преподает учение о речениях<sup>52</sup> и именах», будто бы первые люди, «если бы не были научены, как каждая из вещей нарицается и именуется, жили бы вместе безгласно и бессловесно, и ничего, говорит, полезного для жизни не совершили бы, так как мысль каждого была бы неизвестна по причине недостатка знаков, то есть, речений<sup>53</sup> и имен»<sup>54</sup>. Свт. Григорий считает безумием думать, что в слове человека недостаточно «силы для всякого способа словесной<sup>55</sup> деятельности»: «А мы говорим, что Сотворивший все премудростью и Давший жизнь этому словесному<sup>56</sup> созданию одним тем, что ниспослал в природу слово<sup>57</sup>, вложил всю словесную<sup>58</sup> силу»<sup>59</sup>. Иными словами, наречение имен принадлежит уму как слову, то есть уму, являющему себя, не меньше, чем познание. По характеристике свт. Григория, единое действие познавательно-выразительного слова человека, или способности мышления, или являющего себя ума, состоит в следующем: «...разумная сила души, происшедши таковою от Бога, затем сама собою движется и взирает на вещи, а для того, чтобы знание не потерпело никакой слитности, налагает на каждую из вещей, как бы какие клейма, обозначения

<sup>52</sup> ТСО: словах.

<sup>53</sup> ТСО: слов.

<sup>54</sup> *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium* 12.2 (13) (PG 45, 1044; Jaeger. 1. P. 342:19–29. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 421).

<sup>55</sup> ТСО: разумной.

<sup>56</sup> ТСО: разумному.

<sup>57</sup> ТСО: разум.

<sup>58</sup> ТСО: разумную.

<sup>59</sup> *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium* 12.2 (13) (PG 45, 1044–1045; Jaeger. 1. P. 343:7–10. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 422).

посредством звуков»<sup>60</sup>. Ум «взирает на вещи» и на это «знание» вещей налагает звуки. В познавательном и именующем движении перед нами ум, являющий себя посредством тела, то есть слово<sup>61</sup>. Познание и именование совместно определяют достаточность и полноту ума человека как слова. Начатое умом именование завершается телом, поэтому слово не полностью совпадает с умом, λόγος не тождественен νοῦς'у.

Само использование имен, как утверждает свт. Григорий Нисский, является свидетельством немощи нашего ума. Имена «научают» человека о предметах, а научения требуют только неведущий<sup>62</sup>. Человеку в силу его ограниченности временной и пространственной протяженностью невозможно ведать все сущее в совокупности, поэтому ему дана память, чтобы сохранять познанное: «Поелику нам невозможно иметь всегда перед глазами все существующее, то нечто из того, что всегда пред нами, мы познаем, а другое напечатлеваем в памяти»<sup>63</sup>. От-

<sup>60</sup> *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 1045; Jaeger. 1. P. 343:20–25. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 422–423).*

<sup>61</sup> Отметим не только содержательное, но и терминологическое единство двух святых братьев — Григория и Василия в описании умно-телесного процесса рождения слова (λόγος), а также в понимании действия и изволения Божия как уже Его слова (λόγος): «...спрашиваем: как говорит (διαλέγεται) Бог? Так же ли, как и мы, то есть сперва в мысли рождается образ предметов (ὁ ἀπὸ τῶν πραγμάτων τύπος ἐγγίνεται τῇ νοήσει), потом, по представлении (φαντασθῆναι) их, избрав значения, свойственные и соответственные каждому предмету, Он излагает (ἀπὸ τῶν ὑποκειμένων τὰς οἰκείας καὶ προσφρεῖς ἐκάστου σημασίας ἐκλεγόμενος ἐξαγγέλλει), а потом, передав мыслимое на производство словесных органов (εἶτα τῇ ὑπηρεσίᾳ τῶν φωνητικῶν ὀργάνων παραδοῦς τὰ νοηθέντα), так через запечатление воздухом в соответствии с членораздельным движением голоса (ТСО: таким уже образом, чрез сотрясение воздуха, нужное к членораздельному движению голоса) (οὕτω διὰ τῆς τοῦ ἀέρος τυπώσεως, κατὰ τὴν ἑναρθρον τῆς φωνῆς κίνησιν), делает ясной тайную свою мысль (ἐν τῷ χρυπτῷ νόημα σαφηνίζει)? И не походит ли на басню утверждать, что Богу нужно столько околичностей для обнаружения Своей мысли? Или благочестивее будет сказать, что Божие хотение и первое устремление мысленного движения есть уже Божие слово (Λόγος)?» (*Basilius Magnus. Homiliae in hexaemeron 3, 2 // PG 29, 53–56 (Василий Великий, свт. 2008. Т. 1. С. 350)*).

<sup>62</sup> *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 965; Jaeger. 1. P. 273:20–23. Рус. пер.: ТСО.. 1864. Т. 43. Ч. 6. С. 331).*

<sup>63</sup> *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 1005; Jaeger. 1. P. 309:16–18. Рус. пер.: ТСО. 1864. Т. 43. Ч. 6. С. 377).*

сюда следует, что в отношении сущего, которое «перед глазами», ум проявляет себя как познание, а в отношении сущего, которое не видят глаза, ум проявляет себя как память. Согласно же святителю, память неслитна только тогда, когда хранит представления о сущем, «обозначенные именами»: «Но сохраниться раздельное памятование в нас иначе не может, если обозначение именами заключающихся в нашем разуме предметов не даст нам средства отличать их один от другого. Богу все присуще, и Ему не нужно что-либо помнить, поелику Он все обдержит и созерцает Своею всепроницающею силою. Итак, какая Ему нужда в речении или имени, когда самая находящаяся в Нем мудрость и сила, неслитно и раздельно объемлет естество сущего? И так все сущее и существующее — от Бога, а для нашего руководства к тому, что существует, прилагаются имена, означающие предметы»<sup>64</sup>. Хранение мыслей в именах, то есть словесность памяти, проявляет видение свт. Григорием назначения имен, или статус языка как номенклатуры имен. Трактовка свт. Григорием имени как средства хранить и отличать познанные предметы свидетельствует не о самоценности имен, а об относительной и вспомогательной — дидактической и мнемонической — их ценности по отношению к познавательной деятельности ума. Иными словами, язык, в понимании св. отца, не самодостаточен, то есть не имеет онтологического статуса, а выполняет служебное по отношению к познанию назначение. Это дидактико-мнемотехническое назначение имен святитель подразумевает, когда говорит, что имена прилагаются «для нашего руководства к тому, что существует»<sup>65</sup>; в выражении мы получаем «руководство», что должно мыслить о подлежащем<sup>66</sup>; слово налагает звуко-буквенные образы с тем, чтобы «иметь некоторое понятие о мыслимом», имена «примышлены для обнаружения сущего»<sup>67</sup>

<sup>64</sup> *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium* 12.2 (13) (PG 45, 1005; Jaeger. 1. P. 309:18–29. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 377–378).

<sup>65</sup> *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium* 12.2 (13) (PG 45, 1005; Jaeger. 1. P. 309:27–28. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 378).

<sup>66</sup> *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium* 12.2 (13) (PG 45, 761; Jaeger. 2. P. 181:24–26. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 94).

<sup>67</sup> *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium* 12.2 (13) (PG 45, 965; Jaeger. 1. P. 273:25–26, 31. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 331).

и т.п. Дидактико-мнемотехническое назначение языка является свидетельством «немоции» нашего ума, состоящей в том, что мы нуждаемся в телесных подпорках имен, чтобы взойти к мысленному образу вещи.

Явление твари предстает в нашем уме в «движениях мысли», «различениях понятий», представляющих собой по отношению к самой твари точные ее мысленные «образы» (εἶδος). Имена запечатлевают именно эти отдельные «движения мысли», или понятия: «...мы, при помощи некоторых речений<sup>68</sup> и слогов, отобразили<sup>69</sup> различения понятий, посредством слова образами<sup>70</sup> как бы начертывая некоторые знаки и приметы на различных движениях мысли, так чтобы при помощи звуков, приспособленных к (известным) понятиям, ясно и раздельно выразить происходящие в душе движения»<sup>71</sup>. Итак, «движения мысли» с целью быть выраженными запечатлеваются словом в образах (τυπώσεις), то есть именах, выступающих «знаками» (σήμαντρα), «приметами» (χαρακτήρας) мыслей<sup>72</sup>. Диастематичность, или способность схватывать отдельные признаки, оказывается общей как познанию, так и именованию, то есть в целом слову человека. Вот почему свт. Григорий называет слово «разделяющим»: «разделяющее слово» усматривает в сущем отдельные свойства и именует каждое из них. Святой отец иллюстрирует данную мысль примером: «Но поелику большая часть вещей, усматриваемых в творении, имеют не простое естество, так чтоб предмет мог быть вполне выражен *речением*<sup>73</sup> (так, в огне: иное здесь

<sup>68</sup> ТСО: слов.

<sup>69</sup> ТСО: образовали.

<sup>70</sup> ТСО: сочетаниями слов.

<sup>71</sup> *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 965; Jaeger. 1. P. 273:31–274:5. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 331–332)*. Ср. также: «...имя являет свое особое понятие» (ὄνομα ἐστὶν ἐμφαντικὸν τοῦ ἰδίου νοήματος) (*Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 965; Jaeger. 1. P. 273:5–6. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 330)*).

<sup>72</sup> См. также: имена «изобретаются предметам для различения одного от другого» (ἐφευρήσθαι τοῖς οὗσι τὰ γνωριστικά τῶν ὄντων ὀνόματα) (*Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 964; Jaeger. 1. P. 272:26–27. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 330)*), чтобы знание «не потерпело никакой слитности» (μηδεμίαν σύγχυσιν ἢ γνώσιν πάθαι) (*Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 1045; Jaeger. 1. P. 343:23. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 422)*).

<sup>73</sup> ТСО: словом.



предмет, по своей природе подлежащий названию, и иное — название, обозначающее предмет; первый есть нечто светящее, жгущее и истребляющее то вещество, которое охватит, а название есть некий короткий звук, выражаемый одним слогом: πῦρ; то посему слово, разделяя усматриваемые в огне силы и качества, каждое именует особенно, и, как мы прежде сказали, никто не скажет, что дано только одно имя огню, когда поименовывает или светлость или истребительность или другое какое из замечаемых в нем качеств; потому что эти названия служат для обозначения естественно принадлежащих ему свойств»<sup>74</sup>. Итак, сущее имеет «не простое естество», которое могло бы быть охвачено словом в одном имени. Естество сущего разделяется словом на отдельные силы и качества, понятия о которых выражаются отдельными именами. Как «разделяющее», слово связано собственно с познающими тварь, а не с созерцающими Бога силами ума человека.

Сущее выступает данностью, детерминирующей слово человека, в том смысле, что «движение мысли» представляет собой подлинный образ сущего. Однако слово также есть результат свободы примышля-

<sup>74</sup> *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13) (PG 45, 1002; Jaeger. 1. P. 305:26—306:12. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 373—374)*. Подобное объяснение деятельности человеческого слова находим и у свт. Василия Великого: «Видим, что когда при внезапном устремлении ума представляющееся простым и единичным (ἀπλᾶ καὶ μοναχᾶ) при подробнейшем исследовании оказывается разнообразным, тогда о сем множественном, удоборазделяемом мыслью (τῷ νῷ διαιρούμενα), по общему словоупотреблению говорится, что оно удоборазделимо одним “примышлением” (ἐπινοία μόνῃ διαιρετᾶ); например, с первого взгляда кажется тело простым, но приходит на помощь слово (ὁ λόγος) (ТСО: разум) и показывает, что оно многообразно, примышлением (ТСО: своим) разлагая его на входящие в состав его цвет, очертание (σχῆμα), упругость (ἀντιτυπίαν), величину и прочее... Например, у всякого есть простое представление (νόημα) о хлебном зерне, по которому, увидев, узнаем его. Но при тщательном исследовании сего зерна входит в рассмотрение многое, и даются зерну различные именованья, обозначающие представляемое (προσηγορίαι διάφοροι τῶν νοηθέντων σημαντικαί). Ибо одно и то же зерно называем то плодом, то семенем, то еще пищею: плодом — как цель предшествующего земледелия, семенем — как начало будущего, пищею — как нечто пригодное к приращению тела у вкушающего. Каждое из сих сказуемых и по примышлению умопредставляется, и не исчезает вместе с гортиным звуком, но представления сии укореняются в душе помыслившего» (*Basilius Magnus. Contra Eunomium 1, 6 // PG 29, 521—524 (Василий Великий, свт. 2008. Т. 1. С. 182—183)*).

ющего человека. Слово свободно, во-первых, в «разделении» сущего на свойства, то есть в характере познания, а во-вторых — в именовании этих свойств<sup>75</sup>. Данной свободой именованья обусловлена возможность разнообразия имен при единообразии самой мысли (νοῦν): «С изменением формы, речения кажутся различными между собою, но смысл выражений остается один и тот же»<sup>76</sup>. Изменяемую совокупность имен по отношению к единой мысли свт. Григорий называет «формой», или «внешним видом» (σχημα): «Так и прочие имена, при известном изменении значения, пригодны для выражения того же смысла... так что, при изменении внешнего вида наименований благочестивая мысль о подлежащем (наименованию) остается неизменной. Одно и то же — наименовать Бога непрichастным злу и назвать Его благим; исповедать Его бессмертным и назвать Его живущим вовеки. Ибо в этих выражениях, по их смыслу, мы не представляем никакого различия, но каждым из них означаем одно и то же»<sup>77</sup>. Так, святитель не видит «никакого вреда, если мы для обозначения того же понятия

<sup>75</sup> Данную познавательную-выразительную свободу человека А. В. Вдовиченко называет «предикацией» или «дектическим синтаксисом»: «Несмотря на причастность предметной области, реальная предикация (актуальное “говорение”) в стадии создания свободно, поскольку сознание свободно в выборе возможностей предиктирования. Эти возможности реализуются в назначении подлежащих высказыванию объектов и их связей, в комбинировании мыслимых обстоятельств, установлении актуальных целей речевого действия, определении собственной роли в данном коммуникативном пространстве, использовании тех или иных вербальных клише, в вовлечении невербальных средств в коммуникативный процесс, и др.» (Вдовиченко 2009. С. 483). «Так, если самые общие фреймовые знания свойственны громадному большинству людей и соответственно, в каком-то смысле “гуманитарно объективны” (так, любой человек, независимо от культурной традиции, видит, слышит, ходит, дышит, думает и т. д., формируя соответствующие концепты в сознании), то преломление этих знаний и конкретная предикативная фокусировка содержания фрейма в реальной речевой ситуации всегда полагаются в индивидуальной сфере дектики» (Там же. С. 492). Всегда индивидуальная «дектика», то есть свобода «разделяющего слова» (διαίρων λόγος) каждого человека, не исключает взаимопонимания благодаря общей всем людям действительности и самой природы слова («мыслимой коммуникативной типологии»).

<sup>76</sup> *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13)* (PG 45, 956; Jaeger. 1. P. 265:4–6. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 318).

<sup>77</sup> *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13)* (PG 45, 953; Jaeger. 1. P. 264:11–22. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 317).

употребим другое равнозначщее выражение»<sup>78</sup>. Даже изменив имена на противоположные, можно «правильно» и «прилично» прилагать их к предмету<sup>79</sup>. То есть свобода «разделяющего слова» не нарушает соответствия как познания, так и именованя самому предмету. Такую перемену формы, то есть имен, при единообразии мысли свт. Григорий называет «преображением» слова: «Ибо, как сказано, возможно, при помощи изменения значений изменять смысл наименований в противоположный, и посредством некоторого преобразования<sup>80</sup> формы означать присущее Богу даже таким именем, которое дотоле было несоответственно Ему; а другим можно означать другое»<sup>81</sup>. «Преобразование» слова возможно в силу изменения «формы», то есть при различном именовании одной и той же мысли, но не при изменении самой мысли. Изменение мысли будет не «преображением» слова, а заменой его другим словом. Очевидно, что учение свт. Григория Нисского о преобразении слова является ключом к проблеме перевода. При переводе с языка на язык мысль остается одной и той же, а меняется форма имен. Существование разных форм имен («языков») обусловлено свободой ума изобретать звуки.

Отношение, связывающее образ имени с «движением мысли», называется свт. Григорием «семантическим», то есть отношением обозначения. Звук «обозначает» «движение мысли»: «Всякое слово, то есть истинное слово, есть звук, обозначающий какое-либо движение мысли»<sup>82</sup>. Заметим, что «истинным словом» для святителя является звук, обозначающий мысль, в отличие от звука самого по себе. Обозначение — это связь, устанавливаемая словом между мыслью и именем. В силу данной связи с произнесением звуков является мысль,

<sup>78</sup> *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 7.4* (PG 45, 760; Jaeger. 2. P. 179:17–18. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 91).

<sup>79</sup> *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13)* (PG 45, 953; Jaeger. 1. P. 264:2–8. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 316–317).

<sup>80</sup> ТСО: изменения.

<sup>81</sup> *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13)* (PG 45, 956; Jaeger. 1. P. 264:29–265:1. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 318).

<sup>82</sup> *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13)* (PG 45, 1101; Jaeger. 1. P. 393:14–15. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 488).

«запечатленная» в них: «...все, существующее в твари, постигается по значению имен. Кто скажет: небо, тот разумение слышащего приводит к твари, сим именем являемой<sup>83</sup>; и о человеке или каком-либо живом существе упомянувший по имени, немедленно в слышащем отпечатлевает образ существа; а также и все прочее приданным вещи именем живописуется в сердце того, кто посредством слуха принял в себя название, какое имеет вещь»<sup>84</sup>. Итак, образ имени (τύπος) «обозначает», «отпечатлевает», «живописует», то есть являет в уме («сердце») слушающего образ вещи (εἶδος). Отсюда также следует, что имя есть образ образа — чувственный образ мысленного образа сущего. Оно-матология свт. Григория Нисского параллельна антропологии: как душевно-телесное естество есть «образ образа», то есть образ ума, который есть образ Божий<sup>85</sup>, так и имя есть «образ образа», то есть образ мысли, которая есть образ сущего. Если связь между сущим и его мысленным образом — это познание, то связь между мысленным образом и образом имени — это обозначение. Поскольку сущее, мысль и имя последовательно связаны между собой отношением «по образу», постольку познание и обозначение — это две разновидности одной связи явления (φανερώσις). Итак, благодаря обозначению — явлению мысленного прообраза посредством чувственного образа, после рассеяния звуко-буквенного имени слово по своей умной природе остается в уме говорящих. Наконец, трактовка значения слова как связи явления показывает, что значения нет по отдельности ни в имени, ни в уме. Значение возникает только при явлении ума в имени, то есть при установлении словом связи между ними. Как в уме, не являющем себя, нет значений, так нет их и в именах, не являющих «движения мысли».

Явление (φανερώσις) мысли в образе имени характеризуется свт. Григорием как ее «истолкование» (ἐρμηνεία) и «возвещение» (ἀγγελία). Так, согласно святителю, имя имеет истолковательную по

<sup>83</sup> ТСО: означаемой.

<sup>84</sup> *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium* 2.3 (PG 45, 473; Jaeger. 2. P. 318:7–15. Рус. пер.: ТСО. Т. 41. 1862. Ч. 5. С. 271).

<sup>85</sup> *Gregorius Nyssenus. De opificio hominis* 12 (PG 44, 161. Рус. пер.: ТСО. Т. 37. 1861. Ч. 1. С. 118).

отношению к мысли силу<sup>86</sup>. В звуки вложено толкование значения<sup>87</sup>. Примышление понятиям имен представляет собой их «истолкование, описание и изложение»<sup>88</sup>. Слово «возвещает» движения души: «Создатель разумного естества даровал нам слово, соответственное мере естества, чтобы мы могли, при помощи его, возвещать движения души»<sup>89</sup>. Примышлением звука «возвещаем» понятие<sup>90</sup>. Истолковательный характер рождения нашего слова от ума свт. Григорий также вводит в аналогию слову Слову Божию. «Но как наше слово бывает предъявителем и вестником движений умственных: так и о сущем в начале, истинном Слове, говорим, что оно, как возвещающее волю Своего Отца, именуемое по деятельности вестника, называется Ангелом... ибо, называя Ангелом, Писание учит о Слове — истолкователе Отчей воли»<sup>91</sup>. Тем самым имя — не внешняя безразличная форма для мысли (как и одушевленное тело — для ума), а внутренне обусловленный самой мыслью ее образ. Именно поэтому «выразительность речений», согласно святителю, «приближает» нас к самой «силе мыслимого»: человек «соответственно рождающемуся у каждого разумению о предмете, сколько то возможно, выражает мысль, приближаясь к силе мыслимого через выразительность речений»<sup>92</sup>. Как перефразирует это положение свт. Григория французский исследователь Б. Потье, «именно сила объекта, о котором думают, придает словам их собственную

<sup>86</sup> *Gregorius Nyssenus. Quod non sint tres dii, ad Ablabium* (PG 45, 121; Jaeger. 3.1. P. 43:1. Рус. пер.: ТСО. Т. 40. 1862. Ч. 4. С. 117).

<sup>87</sup> *Gregorius Nyssenus. Quod non sint tres dii, ad Ablabium* (PG 45, 121; Jaeger. 3.1. P. 44:3–5. Рус. пер.: ТСО. Т. 40. 1862. Ч. 4. С. 118).

<sup>88</sup> *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 3.5* (PG 45, 601; Jaeger. 2. P. 38:17–18. Рус. пер.: ТСО. Т. 41. 1862. Ч. 5. С. 415).

<sup>89</sup> *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13)* (PG 45, 989; Jaeger. 1. P. 294:18–20. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 359).

<sup>90</sup> *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13)* (PG 45, 964; Jaeger. 1. P. 272:5–6. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 342).

<sup>91</sup> *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 11.3* (PG 45, 872; Jaeger. 2. P. 278:8–20. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 222–223).

<sup>92</sup> ТСО: сближая, сколько возможно более, значение речений с сущностью понимаемого (*Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 12.2 (13)* (PG 45, 1104; Jaeger. 1. P. 393:29–394:5. Рус. пер.: ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. С. 489)).

динамику»<sup>93</sup>. Данная «динамика» имени состоит в истолковании собою мысли. В истолковании, или явлении, проявляется не что иное, как соответствие образа имени своему прообразу — мысли. Истолкование и можно определить как установление словом соответствия между мыслью и именем. Таким образом, всякая часть истолковательного образа имени (фонема, морфема, лексема, словосочетание, предложение, текст) изобретается впервые умом или актуализируется из памяти для явления мысли не как внешняя и чуждая по отношению к ней, а как обусловленная внутренним ей соответствием. Имя (всякая его часть) имеет умную этиологию. Эта собственно духовно-гносеологическая перспектива слова требует рассмотрения в отдельной статье.

Результаты же данного исследования показывают, что фундаментальное представление свт. Григория Нисского о слове человека как явлении ума в имени предоставляет современной антропоцентрической лингвистике прочный богословско-философский методологический фундамент, который дает возможность выработать адекватную лингвистическим фактам теоретическую модель и усовершенствовать методики и практики их анализа.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Алпатов 1993 — Алпатов В. М. Об антропоцентричном и системоцентричном подходах к языку // Вопросы языкознания. 1993. № 3. С. 15–26. [Alpatov V. M. Ob antropotsentrichnom i sistemotsentrichnom podkhodakh k iazyku (On the anthropocentric and system-centric approaches to language) // Voprosy iazykoznaniiia (Questions of linguistics). 1993. № 3. P. 15–26.]
- Арутюнова 1999 — Арутюнова Н. Д. Язык и мир человека. М., 1999. [Arutiunova N. D. Iazyk i mir cheloveka (Language and the world of man). Moscow, 1999.]
- Вдовиченко 2009 — Вдовиченко А. В. Расставание с «языком»: критическая ретроспектива лингвистического знания. М., 2009. [Vdovichenko A. V. Rasstavanie s «iazukom»: kriticheskaiia retrospektiva lingvisticheskogo znaniiia (Parting with “language”: critical retrospective of linguistic knowledge). Moscow, 2009.]

<sup>93</sup> Pottier 1994. P. 199.

- Вдовиченко 2013а — Вдовиченко А. В. Грекоязычные библейские тексты в предметной и дискурсивной моделях описания. Диссертация на соискание ученой степени доктора филологических наук по специальностям 10.02.19 — Теория языка и 10.02.14 — Классическая филология. М., 2013. [Vdovichenko A. V. Grekoiazыchnye bibleiskie teksty v predmetnoi i diskursivnoi modeliakh opisaniia. Dissertatsiia na soiskanie uchenoi stepeni doktora filologicheskikh nauk po spetsial'nostiam 10.02.19 — Teoriia iazyka i 10.02.14 — Klassicheskaiia filologiia (Greek language biblical texts in the subjective and discourse descriptive models. Thesis for the degree of Doctor of Philology by specialty 10.02.19 — Theory of language and 10.02.14 — Classical Philology). Moscow, 2013.]
- Вдовиченко 2013б — Вдовиченко А. В. «Примышление» и «порождение»: Евномий и каппадокийцы о современных проблемах философии языка // Языковые параметры современной цивилизации. Сборник трудов первой научной конференции памяти академика РАН Ю. С. Степанова. М., 2013. С. 314–321. [Vdovichenko A. V. «Primyshlenie» i «porozhdenie»: Evnomij i kappadokijcy o sovremennyh problemah filosofii jazyka (“Epinioia” and “generation”): Eunomius and Cappadocia on modern problems of the philosophy of language) // Jazykovye parametry sovremennoj civilizacii. Sbornik trudov pervoj nauchnoj konferencii pamjati akademika RAN Ju. S. Stepanova (Language settings of modern civilization. Proceedings of the first conference in memory of academician of the Russian Academy of Science Yu. S. Stepanov). Moscow, 2013. P. 314–321.]
- Демьянков 1995 — Демьянков В. З. Доминирующие лингвистические теории в конце XX в. // Язык и наука конца XX века / Сб. ст. под ред. Ю. С. Степанова. М., 1995. С. 239–320. [Dem'iankov V. Z. Dominiruiushchie lingvisticheskie teorii v kontse XX v. (The dominant linguistic theory in the late XX century) // Iazyk i nauka kontsa XX-go veka (Language and science at the end of the XX century) / Sb. st. pod red. Iu. S. Stepanova. Moscow, 1995. P. 239–320.]
- Карфилова 2012 — Карфилова Л. Имена и вещи согласно Евномию Кизическому и Григорию Нисскому / Пер. И. Г. Бея // *Εἴσα*: Проблемы филологии и теологии. № 1 (001). 2012. С. 282–306. Электронный ресурс: [eina1.ru/2012-01-Karfikova.html](http://eina1.ru/2012-01-Karfikova.html). [Karfikova L. Imena i veshchi soglasno Evnomiiu Kizicheskomu i Grigoriiu Nisskomu (Names and things according to Eunomius of Kizich and Gregory of Nyssa) / Per. I. G. Bei // *Εἴσα*:

- Problemy filosofii i teologii. № 1 (001) (Εἴσα: Problems of philosophy and theology. Number 1 (001)). 2012. P. 282–306. Elektronnyi resurs: einai.ru/2012-01-Karfikova.html.]
- Кубрякова 1994 – *Кубрякова Е. С.* Парадигмы научного знания в лингвистике и ее современный статус // Известия РАН. Серия лит. и языка. 1994. Т. 53. № 2. С. 3–15. [*Kubriakova E. S.* Paradigmy nauchnogo znaniia v lingvistike i ee sovremennyi status (Paradigms of scientific knowledge in linguistics and its current status) // Izvestiia RAN. Seriiia lit. i iazyka (Russian Academy of Science news. Series of literature and language). 1994. T. 53. № 2. P. 3–15.]
- Несмелов 1887 – *Несмелов В. И.* Догматическая система святого Григория Нисского. Казань, 1887. [*Nesmelov V. I.* Dogmaticeskaiia sistema sviatogo Grigoriia Nisskogo (Dogmatic System of St. Gregory of Nyssa). Kazan, 1887.]
- Степанов 1998 – *Степанов Ю. С.* Язык и метод. К современной философии языка. М., 1998. [*Stepanov Iu. S.* Iazyk i metod. K sovremennoi filosofii iazyka (The language and method. For contemporary philosophy of language). Moscow, 1998.]
- Тарасов 1993 – *Тарасов Е. Ф.* Тенденции развития психолингвистики. М., 1987. [*Tarasov E. F.* Tendentsii razvitiia psikholingvistiki (Trends in the development of psycholinguistics). Moscow, 1987.]
- Троицкий 2002 – *Троицкий С. В.* Учение св. Григория Нисского об именах Божиих и имябожники / Сост. А. Ковтун, К. Шахбазян. Краснодар, 2002. [*Troitskii S. V.* Uchenie sv. Grigoriia Nisskogo ob imenakh Bozhiikh i imiabozhniki (The teaching of St. Gregory of Nyssa about the names of God and the name-worshippers) / Sost. A. Kovtun, K. Shakhbazian. Krasnodar, 2002.]
- Уфимцева 2011 – *Уфимцева Н. В.* Языковое сознание: динамика и вариативность. М., 2011. [*Ufimtseva N. V.* Iazykovoe soznanie: dinamika i variativnost' (Language consciousness: the dynamics and variability). Moscow, 2011.]
- Dolidze 2007 – *Dolidze T.* The Cognitive function of ἐπίνοια in Contra Eunomium 2 and its meaning for Gregory of Nyssa's theory of theological language // Gregory of Nyssa: Contra Eunomium 2: an English version with supporting studies: proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomouc, September 15–18, 2004) / Ed. L. Karfikova et al. Leiden – Boston, 2007. P. 445–459.
- Lampe 1978 – *Lampe G. W. H.* A Patristic Greek lexicon. Oxford, 1978.



Pottier 1994 — *Pottier B.* Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse. Étude systématique du «Contre Eunome» avec traduction inédite des extraits d'Eunome. Namur, 1994.

ПЕРЕВОДЫ И ИЗДАНИЯ

*Василий Великий, свт.* 2008 — *Василий Великий, свт.* Творения в 2 т. М., 2008. [*Vasilii Velikii, svt.* Tvoreniia: v 2 t. (Works: in 2 vol.) Moscow, 2008.]

Бибихин 2005 — *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священно-безмолвствующих / Пер., послесл. и ком. В. В. Бибихина (псевдон. В. Вениаминов). М., 2005. [*Grigorii Palama, svt.* Triady v zashhitu sviashchenno-bezmlolvstvuiushchikh (Triads in defense of the sacred-silent) / Per., poslesl. i kom. V. V. Bibikhina (pseudonim. V. Veniaminov). Moscow, 2005.]

*Иоанн Дамаскин, прп.* 1913 — *Иоанн Дамаскин, прп.* Три защитительных слова против отвергающих святые иконы // Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. СПб., 1913. Т. 1. С. 347—441. [*Ioann Damaskin, prp.* Tri zashchitel'nykh slova protiv otvergaiushchikh sviatye ikony (Three defense speeches against iconoclasts) // Polnoe sobranie tvoreniia sv. Ioanna Damaskina (The complete collection of the works of St. John of Damascus). Saint Petersburg, 1913. T. 1. P. 347—441.]

*Симеон Новый Богослов, прп.* 2011 — Творения преподобного Симеона Нового Богослова в 3 кн. М., 2011. Кн. 3. Слова и гимны. [Творения преподобного Симеона Нового Богослова в 3 кн. (Works of St. Simeon the New Theologian in 3 books). Moscow, 2011. Кн. 3. Slova i gimny.]

Епифанович, Сидоров 1993 — Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 2. Вопросыответы к Фалассию. Ч. 1. Вопросы 1—55 / Пер. С. Л. Епифанович, А. И. Сидоров. М., 1993. [Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 2. Вопросыответы к Фалассию. Част' 1. Вопросы 1—55 (Works of St. Maximus the Confessor. Book 2. Questions and Answers to Thalassius. Part 1. Questions 1—55) / Per. S. L. Epifanovich, A. I. Sidorov. Moscow, 1993.]

Jaeger — *Gregorii Nysseni Opera* / Ed. by W. Jaeger, H. Langerbeck. Leiden, 1952—2014. 10 Vols.

*Abstract*

**Diachenko G. V. Linguistics aspect of the word in the theology of St. Gregory of Nyssa**

This study sets the stage for the conceptualization of linguistic consequences of theological and philosophical teachings of the word of St. Gregory of Nyssa, which demonstrates the relevance of the Orthodox dogma for linguistics and in general — for the humanities. On the basis of the analogy of the word (λόγος) of man to the Word (Λόγος) of God, the holy author gives a definition word as a *phenomenon of the mind in the name*. The A. characterizes the un-hypostasism of our word, which does not exist separately from the mind of man. The A. shows the critical importance of this fact for determining by means of linguistics the subject of the research. The author pays particular attention to the clever etiology of the sound-letter name (ὄνομα), acting, according to the saint, in a sensual “mode” (τύπος) of thinking, when the name is the *image of the image* — mental image of sensual things. The semantic relationship of the name and thought is due the *phenomenon* (φαινέρισις), which is a correlation «according to the image.» Overall, the study shows that the theological synthesis of St.. Gregory of Nyssa can act as a methodological foundation of modern human-centered linguistics and other humanities sciences.

*Keywords:* word (λόγος), mind (νοῦς), name (ὄνομα), «the image of the name» (τύπος), mental image (εἶδος), phenomenon (φαινέρισις), epinoia (ἐπίνοια), anthropocentric linguistics.

ДИАКОН СЕРГИЙ КОЖУХОВ

КОНЦЕПЦИЯ «СЛОЖНОЙ ИПОСТАСИ»  
ИОАННА КЕСАРИЙСКОГО ГРАММАТИКА  
И «СЛОЖНОЙ ПРИРОДЫ» СЕВИРА  
АНТИОХИЙСКОГО КАК РЕЦЕПЦИЯ ОБРАЗА  
СОЕДИНЕНИЯ ПРИРОД ВО ХРИСТЕ  
У СВЯТОГО КИРИЛЛА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО

УДК 276 (273.913)

*Аннотация*

В статье рассматривается один из эпизодов полемики, начавшейся между последователями и противниками Халкидонского Собора, на котором было утверждено учение о двух природах воплотившегося Христа, соединенных в единой ипостаси, или едином лице, Сына Божьего. Это постановление вызвало непринятие Собора со стороны тех, которые отвергали учение о наличии двух природ во Христе после воплощения. Как противники, так и последователи Собора апеллировали к авторитету св. Кирилла Александрийского, по разному интерпретируя его формулы и терминологию. В начале VI в. противников Халкидонского Собора возглавлял Севир, епископ Антиохийский (512–518 гг.), со стороны сторонников Собора выступил Иоанн Кесарийский Грамматик. Формулы «сложная природа» и «сложная ипостась» выражают важнейший аспект полемики между двумя группами: обе имели целью истолкование христологии свт. Кирилла в анти- или прохалкидонском ключе соответственно. Первая формула была выдвинута Севиром в качестве интерпретации образа соединения двух природ, вторая — была приемлема для последователей Халкидона, и в частности для Иоанна Грамматика, в качестве альтернативы. На базе анализа двух вышеприведенных формул автор делает попытку выявить их соотносительность с терминологией свт. Кирилла и приемлемость для учения о двух природах во Христе.

*Ключевые слова:* Иоанн Кесарийский Грамматик, Севир Антиохийский, Кирилл Александрийский, природа, ипостась, лицо, Христос, христология, общее, частное, сложная природа, сложная ипостась.

Понятием «сложная ипостась» (σύνθετος ὑπόστασις) и «сложная природа» (σύνθετος φύσις)<sup>1</sup> можно обозначить две попытки понять образ соединения Слова со своей плотью, что во многом стало квинтэссенцией эпохи христологических споров, начавшихся после Халкидонского Собора. Учение о единстве и целостности Христа рассматривалось и последователями Халкидона, и их противниками как один из важнейших пунктов учения о воплощении. Уже в богословском языке св. Кирилла Александрийского широко использовалась идея Христа как единого живого существа, ставшая со временем основой учения о «едином сложном Христе»<sup>2</sup>. Эта концепция по-разному понималась последователями св. Кирилла Александрийского. В ее оценке они пытались избежать противоположностей: не допустить смешения и разделения природ во Христе. Это противостояние выразилось главным образом в двух богословских концепциях: в идее «сложной природы» у Севира Антиохийского и идее «сложной ипостаси» у последователей Халкидона, одним из которых был Иоанн Кесарийский. С помощью этих формул обе стороны пытались интерпретировать христологию св. Кирилла с целью склонить на свою сторону авторитет александрийца и тем самым либо опровергнуть, либо оправдать решения Халкидонского Собора<sup>3</sup>. В нашем исследовании

<sup>1</sup> Идея «сложной природы» Христа, которую воспринял Сеvir Антиохийский отвергалась сторонниками Халкидонского Собора как аполлинарианская (см.: Grillemeier, Heintzler 1995. P. 358–359).

<sup>2</sup> Необходимо сказать, что термин σύνθετος сам по себе нейтрален и зависит от того, как его употребляют. Св. Кирилл использует разные производные этого термина. В послании «К Царицам о вере» он употребляет σύνθετος по отношению к Богу Слово (см.: *Cyrillus Alexandrinus. Ad augustas de fide* // АСО 1, 1, 5. P. 60. 1–2). Этот отрывок очень важен. Здесь св. Кирилл полемизирует с Несторием, толкует стих из Евангелия от Иоанна (Ин. 5, 26–27). Он говорит, что Бог сначала был прост по природе, но после стал сложным (πρῶτον μὲν γὰρ οὐχ ἀπλοῦς ἔτι τὴν φύσιν ὁ τῶν ὄλων ἔσται θεός, σύνθετος δὲ μᾶλλον, εἴπερ ἐστὶν ἑτέρα παρ' αὐτὸν ἢ ἐν αὐτῷ ζωή); есть вербальные формулы (*Cyrillus Alexandrinus. Claphytorum in Leviticum liber* // PG 69, 560С); в первом послании «К Суккенсу» (*Cyrillus Alexandrinus. Epistula ad Succensum* 1 // АСО 1, 1, 1. P. 153:17, 154:7); так же употребляется и в такой же форме κατὰ σύνθεσιν в первом послании «К Суккенсу» (Ibid. P. 154:7–8).

<sup>3</sup> Как правило, полемика строилась на цитированиях тех или иных текстов. Как у последователей Халкидонского Собора, так и у его противников находились в обра-

мы рассмотрим вышеуказанные формулы Севира Антиохийского и Иоанна Кесарийского и их соотношение с позицией св. Кирилла Александрийского.

В текстах Севира Антиохийского, дошедших до нас на сирийском языке, мы находим некоторые близкие к этой формуле выражения, но они недостаточно ясны<sup>4</sup>, поскольку здесь формула «сложная природа» не употребляется в чистом виде. Наше представление относительно того, как Сефир Антиохийский применял термин «сложная природа», базируется на единственном небольшом фрагменте его греческого текста «Послание к игумену Иоанну», где Сефир употребляет это выражение<sup>5</sup>. В данном послании севирианская концепция «сложной природы» вырисовывается очень определенно. Во фрагменте гово-

щении так называемые флорилегии. Ж. Лебон говорит о некоей «Апологии Халкидонского Собора», имевшей заглавие «Против евтихиан» (гипотеза относительно одного из флорилегиев, возможно принадлежавшего Иоанну Грамматикку, который, предположительно, и был «Апологией Халкидонского Собора» (см.: Lebon 1909. P. 129)). Флорилегии представляли собой некоторого рода досье, сборник цитат, которые использовались во время диспутов для обоснования того или иного положения (относительно флорилегиев см.: Richard 1951. P. 721–748). Находясь в Константинополе, Сефир Антиохийский составил «Φιλαλήθη» («Друг истины»). Это сочинение было написано в качестве ответа на т. н. дифизитский «Флорилегий Кирилла», который включал в себя 250 цитат (ξεφάλαξα) из св. Кирилла Александрийского. Сирийский текст «Φιλαλήθη» и «Флорилегий» были опубликованы Р. Хеспелом, см.: *Severus Antiochenus*. Le Philalèthe (R. Hespel. Louvain, 1952 (CSCO Scriptori Syri 133, 134. Syr. 68, 69)); Le Florilège Cyrillien réfute par Severe d'Antioche (R. Hespel. Louvain, 1955 (Bibliothèque du Muséon 37)). Текст «Φιλαλήθη» включает в себя две части: в первой Сефир полностью передает все цитаты, собранные халкидонитами; во второй части он пытается показать, используя разные выдержки из флорилегия халкидонитов, что извлечения из сочинений св. Кирилла были вырваны из контекста и, более того, сфальсифицированы, поэтому не могут быть использованы в защиту учения о двух природах, но, напротив, при правильном толковании доказывают правоту точки зрения Севира относительно учения об одной природе.

<sup>4</sup> Наиболее определенно Сефир говорит об этом в первом послании к Сергию Грамматикку, но и здесь мы не найдем формулы «сложная природа». В этом послании Сефир утверждает, что Христос — это одна природа «из двух», в которой нет отличия природ после соединения. Сефир также признает, что Еммануил — «из двух свойств» (см.: Torrance 1988. P. 147–161).

<sup>5</sup> *Severus Antiochenus*. Epistula 3 (Diekamp 1907. P. 309–310).

рится о «единой природе» и «богомужней ипостаси»<sup>6</sup>. Используя ее, Севир излагает свое понимание формулы «единая природа Слова воплощенная». По его мнению, Христа после воплощения необходимо рассматривать как «единую сложную природу» и «единую сложную ипостась», наделенную «единой сложной энергией»<sup>7</sup>. При этом Севир отвергает любой намек на две природы<sup>8</sup>. Ж. Лебон в своей книге о севирианском монофизитстве ясно обозначил концепцию «сложной природы» в христологии Севира как развитие именно севирианской традиции. Эта концепция стала нормативной характеристикой христологического языка всего последующего севирианского богословия. Ж. Лебон не видит большой терминологической разницы между св. Кириллом и Севиром в ее употреблении и в самих формулировках, выражающих идею сложности во Христе<sup>9</sup>. Однако данное различие вырисовывается весьма значительно, поскольку св. Кирилл нигде не употребляет термина «сложная природа» и, более того, само содержание богословия александрийца видится совершенно иным.

<sup>6</sup> Севир говорит, что мы исповедуем «единую природу и богомужную ипостась» (*μίαν ὁμολογοῦμεν φύσιν τε καὶ ὑπόστασιν θεανδρικήν*) (см.: *Severus Antiochenus. Epistula 3* (Diekamp 1907. P. 309:24)).

<sup>7</sup> ...ἕως ἄν ὅν εἰς ἐστὶν ὁ Χριστός, *μίαν ὡς ἐνὸς αὐτοῦ τὴν τε φύσιν καὶ τὴν ὑπόστασιν καὶ τὴν ἐνέργειαν σύνθετον* (Diekamp 1907. P. 310:2–4).

<sup>8</sup> Diekamp 1907. P. 310. После формулирования своего учения Севир касается учения о двух природах, решительно отвергая его.

<sup>9</sup> Ж. Лебон говорит, что выражение *μία φύσις σύνθετος* не употребляется св. Кириллом в его сочинениях, но сам термин *σύνθετος* не является для него неприемлемым в выражениях относительно единства воплощения Христа, как он делает это в то время, когда говорит о единении души и тела, используя термин *σύνθεσις* (см.: Lebon 1909. P. 325. Примеч. 3). Немецкий ученый Ф. Лоофс в своей монографии о Леонтии Византийском указывает на четкую разницу между двумя богословами в употреблении выражения *μία φύσις σύνθετος*. Севир, полагает Ф. Лоофс, не как Кирилл, который основывается на формуле *λόγος ἄσαρκος*, но, напротив, исходит из принятия *μία φύσις*, которое *λόγος ἔνσαρκος*. Таким образом, для Кирилла *μία φύσις* обозначает *λόγος ἄσαρκος* и означает только Божественную природу, в то время как для Севира *μία φύσις* является результатом (продуктом) соединения Божественной и человеческой природы, то есть *λόγος ἔνσαρκος* с плотью (см.: Loofs 1887. S. 57–58). Ж. Лебон критикует подобное мнение немецкого ученого, потому что Ф. Лоофс основывается на отождествлении двух терминов *φύσις* и *οὐσία*, тождество которых Севир не признавал никогда (Lebon 1909. P. 361–365).

Учение св. Кирилла Александрийского о единстве и целостности Христа стало основой для дальнейшего развития богословской мысли в ее христологическом аспекте. Выдвинутая св. Кириллом идея единства Христа, не исключаяющая при этом и различия природ, выступила на первый план в учении о воплощении. Однако каким же образом во Христе возможно совместить единство и различие? Для св. Кирилла термины «природа» и «ипостась» в полемике с Несторием имели тождественное значение. Это тождество было необходимо св. Кириллу для того, чтобы опровергнуть концепцию единства, предложенную Несторием, которая являлась слишком слабой, а также для того, чтобы подчеркнуть единство субъекта во Христе<sup>10</sup>. Например, в формуле «καθ' ὑπόστασιν», часто встречающейся в посланиях александрийца к Несторию, св. Кирилл говорит о единстве по ипостаси, в котором природы не изменяются после соединения<sup>11</sup>: «Природа Слова не изменилась в плоть, и Слово также не перешло в человека, будучи сложным из души

<sup>10</sup> Прот. Иоанн Мейендорф, характеризуя понимание единства двух природ св. Кириллом и Несторием, говорит, что св. Кирилл высказал глубинную христологическую интуицию в рамках все еще несовершенной христологии. В частности, термин ὑπόστασις воспринимался и в Антиохии, и в Александрии как синоним «природы» (φύσις), несмотря на очень точное словоупотребление Каппадокийцев, использовавших этот термин применительно к тайне Пресвятой Троицы. Для того, чтобы утвердить единство существа, показать, что и до и после Воплощения Слово является единственным совершителем нашего спасения, св. Кирилл говорит о единой ипостаси или «о единой воплощенной природе Бога Слова (μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρχωμένη)». Слишком неопределенный термин πρόσωπον, использовавшийся в Антиохии для обозначения единения двух природ во Христе, представлялся св. Кириллу совершенно неприемлемым. Обычно он противопоставлял ему идею «ипостасного единства», но в силу синонимичного употребления терминов φύσις и ὑπόστασις, принятого в то время обеими сторонами, он вынужден был говорить и о «единой природе» (см.: Мейендорф И., прот. 2000. С. 20).

<sup>11</sup> Второе послание св. Кирилла к Несторию все проникнуто этой идеей (см.: *Cyriillus Alexandrinus. Epistula altera ad Nestorium* // АСО 1, 1, 1. Р. 25–42). Прот. Олег Давыденков говорит, что для св. Кирилла эта формула значила, что рождение Бога Слова по человечеству не привело к появлению новой человеческой ипостаси, это не появления еще одного, иного по отношению к Богу Слово. Таким образом, в понимании свт. Кирилла, «ипостасное единство» означает такой тип соединения двух природ, результатом которого является единое живое существо, характеризующееся единством личностного субъекта, то есть единая ипостась (см.: Давыденков О., иер. 2007. С. 113–114).

и тела, но мы исповедуем, что Логос соединил Себя Самого по ипостаси (καθ' ὑπόστασιν) с воодушевленной плотью и с разумной душой»<sup>12</sup>.

В этой начальной части св. Кирилл говорит о том, что Тот, Который родился от Отца в вечности, и Тот, Который был рожден по человечеству от Девы Марии, — Тот же Самый. Здесь он подчеркивает единство субъекта, основываясь на Никейском символе, в котором Господь Иисус Христос называется предвечным Сыном Бога Отца, рожденным прежде всех веков, Который воплотился и вочеловечился от Девы Марии. «Плоть» для св. Кирилла — это совершенное человечество. В этом месте св. Кирилл употребляет, как и всегда в своих сочинениях, евангельский язык св. Иоанна Богослова. Автор четвертого Евангелия говорит: «Слово стало плотью»<sup>13</sup>, указывая на полное человечество Христа. Св. Кирилл допускает именование плоти Христа «природой». Во втором послании «К Суккенсу» он говорит, что и Божество, и человечество — это природы<sup>14</sup>. Формула καθ' ὑπόστασιν является одним из способов выражения образа соединения Слова со Своей плотью. Эта формулировка в своем точном значении, по мнению св. Кирилла, выражает ипостасное единство Божества и человечества в Слове как в едином субъекте. Таким образом, анализируя этот пример, можно сделать следующий вывод: формула καθ' ὑπόστασιν в таком виде, в каком ее представил св. Кирилл, легла в основу халкидонского ороса, где говорится о единой ипостаси, или лице, и не случайно ею воспользовался Иоанн Кесарийский<sup>15</sup>.

В том же значении св. Кирилл употребляет формулу κατὰ φύσιν<sup>16</sup>. С ее помощью св. Кирилл выражает прямое противопоставление не-

<sup>12</sup> *Cyrrillus Alexandrinus. Epistula altera ad Nestorium // ACO 1, 1, 1. P. 26:23–27; P. 27:1–12.*

<sup>13</sup> Ин. 1, 14.

<sup>14</sup> ...ὄυτε μὴν εἰς τὴν τῆς σαρκὸς φύσιν μεταπεφοίτημεν ἢ τοῦ λόγου φύσιν, ἀλλ' ἐν ἰδιότητι τῆ κατὰ φύσιν ἑκατέρου μένοντος... (*Cyrrillus Alexandrinus. Epistula ad Succensum 2 // ACO 1, 1, 6. P. 159:20–22*).

<sup>15</sup> *Iohannes Caesariensis. Apologia Concilii Chalcedonensis. Excerpta graeca (M. Richard, M. Aubineau. Turnhout, 1977 (CCSG 1). P. 63:91).*

<sup>16</sup> *Cyrrillus Alexandrinus. Contra Nestorium 2 // ACO 1, 1, 6. P. 40:30–31.* Можно назвать и другую подобную формулу: καθ' ἑνωσιν φυσικὴν — или подобные ей: ἐνωθεὶ κατὰ φύσιν (см.: *Cyrrillus Alexandrinus. Epistula ad Nestorium 3 // ACO 1, 1, 1. P. 36:11*). В. В. Болотов считал формулу κατὰ φύσιν особенностью богословского



сторианской формуле единства «в одном лице по сопредельному союзу (συνάφεια)»<sup>17</sup> двух природ «в разделении (διαίρεσις)»<sup>18</sup> и, следовательно, двух ипостасей. Аналогию вышеприведенной формуле св. Кирилл видит в подобии единства души и тела в человеческой природе<sup>19</sup>. Такое единство он называет единством «по природе (κατὰ φύσιν)». С ее помощью он стремится показать полную противоположность концепции единства Нестория и поэтому противопоставляет ей принципиально иной образ соединения «по природе»<sup>20</sup>. Св. Кирилл употребляет здесь термин φύσις как имеющий свойство объединять в себе разные элементы, то есть в том же самом значении, что и термин «ипостась», обозначая им реальное единство Божества и человечества во Христе<sup>21</sup>.

языка св. Кирилла, которую можно объяснить средствами не собственно богословия, а диалектологии: «... в Александрии φυσικῶς значит “натурально”, “естественно”, “по истине”, “несомненно”» (см.: Болотов 1892. С. 95–96).

<sup>17</sup> *Cyrellus Alexandrinus. Contra Nestorium 3 // ACO 1, 1, 6. P. 72:34–38; Cyrellus Alexandrinus. Epistula ad Nestorium 3 // ACO 1, 1, 1. P. 36:14–16; третий анафематизм: ibid. P. 40:28–30.* Несторий постоянно говорит о двух природах, которые соединены «по сопредельному союзу» в одном лице (καὶ τὴν τοῦτων εἰς ἑνὸς προσώπου συνάφεια). Термин συνάφεια является характерным для антиохийского богословия и намного слабее выражает образ единения, чем кириллов ἕνωσις. Св. Кирилл очень часто употребляет ἕνωσις для выражения того, что из «двух» становится «один». Несториевское συνάφεια, напротив, выражает идею соприкосновения или смежного союза двух вещей, остающихся двумя отдельными вещами и после соединения. Т. е. это два взаимоисключающих термина, если речь идет о соединении природ (см.: *Nestorius. Nestorius ad Cyrillum // ACO 1, 1, 1. P. 30:19–20*).

<sup>18</sup> *Nestorius. Nestorius ad Cyrillum // ACO 1, 1, 1. P. 30:18.*

<sup>19</sup> *Cyrellus Alexandrinus. Contra Nestorium 1 // ACO 1, 1, 6. P. 15:36* и далее. Св. Кирилл часто прибегает к модели «антропологической парадигмы». Тот же самый метод использует Иоанн Грамматик.

<sup>20</sup> Следует отметить, что св. Кирилл стремится противопоставить себя Несторию практически во всем. Он отвергает даже единство «по принятию лица», то есть некоего объединяющего лица или «лица единения» (ἀλλ' οὐδὲ ὡς ἐν προσλήψει προσώπου μόνου), что позволяло бы говорить о двух субъектах и, стало быть, о двух ипостасях, соединенных посредством лица. Эта схема была использована в свое время Феодором Мопсуэстийским (см.: *Les Homélie catéchétiques de Théodore de Mopsueste / Ed. R. Tonneau et R. Devreesse. V., 1949 (StT 145)*). Гомилия 5 (P. 98–131); 6 (P. 130–159), где Феодор говорит о так называемом «лице единения», в котором соединяются Божество и человечество.

<sup>21</sup> Св. Кирилл употребляет такое выражение, как εἰς δύο μὲν φύσεις (*Cyrellus Alexandrinus. Claphyrorum in Leviticum liber // PG 69, 1385C*).

Другая формула *κατὰ σύνθεσιν* выражает идею единого Христа после воплощения с сохранением двух природ в единой ипостаси Слова. В первом послании «К Суккенсу» св. Кирилл говорит о том, что образ вочеловечения заключается в том, что две природы соединились (*συνῆλθον*)<sup>22</sup> друг с другом в неразрывном единстве «неслитно и непреложно»<sup>23</sup>. Он не допускает разделения природ и в то же время не отвергает, что есть две природы (*δύο τὰς φύσεις εἶναι*)<sup>24</sup> после соединения. Мы созерцаем их, говорит св. Кирилл, «очами души»<sup>25</sup>. Таким образом, практической целью этих трех формул, рассмотренных нами, было устранение несторианского разделения и демонстрация евангельского учения о едином Сыне, который, будучи Богом, стал плотью, родившись по человечеству от Девы Марии. Подобный метод св. Кирилл использует всегда в своих полемических сочинениях, не допуская несторианского разделения Христа на две ипостаси. Однако следует отметить, что св. Кирилл никогда не использует выражение «сложная природа» для объяснения образа соединения двух природ и не уравнивает формулу «единая природа Бога Слова воплощенная» с формулой единая «сложная природа», как это делал Сефир, употребляя ее как ки-

<sup>22</sup> Необходимо сказать, что термин *σύνθετος* сам по себе нейтрален и зависит от того, как его употребляют. Св. Кирилл использует разные производные этого термина. В послании «К Царицам о вере» он употребляет *σύνθετος* по отношению к Богу Слову (см.: *Cyryllus Alexandrinus. Ad Augustas de fide* // АСО 1, 1, 5. Р. 60:1–2). Этот отрывок очень важен. Здесь св. Кирилл полемизирует с Несторием, толкуя стих из Евангелия от Иоанна (Ин. 5, 26–27). Он говорит, что Бог сначала был прост по природе, но после стал сложным (*πρῶτον μὲν γὰρ οὐχ ἀπλοῦς ἔτι τὴν φύσιν ὁ τῶν ὄλων ἔσται θεός, σύνθετος δὲ μᾶλλον, εἴπερ ἔστιν ἑτέρα παρ' αὐτὸν ἢ ἐν αὐτῷ ζώῃ*). Свт. Кирилл использует вербальные формулы (*Glaphyra in Leviticum* // PG 69, 560С); в первом послании «К Суккенсу» (АСО 1, 1, 1. Р. 153:17, 154:7), а так же употребляется и в такой же форме *κατὰ σύνθεσιν* (*Cyryllus Alexandrinus. Epistula ad Succensum 1* // АСО 1, 1, 1. Р. 154:7–8). На данных примерах можно увидеть разницу между учениями св. Кирилла и Сефира.

<sup>23</sup> *Cyryllus Alexandrinus. Epistula ad Succensum 1* // АСО 1, 1, 1. Р. 153:16–20. Здесь св. Кирилл употребляет глагольную форму: *...δύο φύσεις συνῆλθον ἀλλήλαις καθ' ἑνωσιν ἀδιάσπαστον ἀσυγχύτως καὶ ἀτρέπτως*. В этой формулировке alexandrinus мы можем увидеть ее сходство с халкидонской формулой.

<sup>24</sup> *Ibid.* Р. 154:2.

<sup>25</sup> *Ibid.* Р. 154.

риллову. Таким образом, можно отметить, что три вышеприведенные формулы выражают у св. Кирилла идею «единого сложного Христа», состоящего из двух природ, которые сохраняются и реально существуют в единой ипостаси воплощенного Бога Слова.

В богословском языке св. Кирилла мы также не находим формулы «сложная ипостась» (σύνθετος ὑπόστασις)<sup>26</sup>, но она, с точки зрения Иоанна, очень близка к идее воплощения александрийца и халкидонскому богословию. Иоанн Кесарийский употребляет вышеназванную формулу в сочинении «Contra Monophysitas» во фрагментах VII и X<sup>27</sup>. С ее помощью Иоанн объясняет идею как единой ипостаси Бога Слова, так и учение о двух природах Христа, что особо выражается в формуле Грамматика «единая сложная ипостась (μία ὑπόστασις σύνθετος)». «Сложность» ипостаси обуславливается двумя природами и единой нераздельностью Христа<sup>28</sup>. Мы можем говорить, что в этой формуле Иоанн предлагает противникам Халкидона некое компромиссное решение проблемы, ибо предлагать различные пути преодоления разногласий было характерно для постхалкидонской полемики. Этот спор явился дискуссией не только богословов и флорилегиев: в

<sup>26</sup> Эта формула встречается три раза в трактате «О Святой Троице», который считался принадлежащим св. Кириллу Александрийскому, но на самом деле является текстом VII–VIII вв. Более подробно см.: Fraigneau-Julien 1961. P. 188–211, 386–405. Ж.-П. Минь опубликовал этот трактат под именем Кирилла Александрийского (PG 77, 1119–1174). Большую его часть передает прп. Иоанн Дамаскин в своем сочинении «Точное изложение православной веры». Ученые относили его к числу подложных сочинений (spuria) св. Кирилла (CPG 5432). Ж. де Гибер (J. de Guibert) впервые предположил, что его автором не может быть Иоанн Дамаскин, но некий анонимный составитель близкий к Иоанну Дамаскину по времени (Fraigneau-Julien 1961. P. 188). Б. Френье-Джулиан приводит две версии датировки этого текста: 1) М. Престиж (M. Prestige) считает, что текст написан в VII в. под влиянием сочинений прп. Макария Исповедника; 2) М. Жюжи (M. Jugie) датирует его VIII в. (730–735 гг.). Сам автор статьи соглашается с первой гипотезой и считает временем написания сочинения период 657–681 гг. (Fraigneau-Julien 1961. P. 400–402).

<sup>27</sup> *Iohannes Caesariensis. Capitula 17 Contra Monophysitas* (M. Richard, M. Aubineau. Turnhout, 1977 (CCSG 1). P. 63, 64).

<sup>28</sup> О формуле σύνθετος ὑπόστασις нам известно с IV в. Такие отцы, как св. Евстафий Антиохийский, св. Прока Константинопольский, Леонтий Византийский и др. употребляли ее или близкие ей формулировки (см.: Говорун 2004. С. 159); Fraigneau-Julien 1961. P. 188–211, 386–405; Давыденков О., прот. 2009. С. 7–21.

решении этого вопроса активно принимала участие и императорская власть<sup>29</sup>. Деятельность Иоанна Грамматика приходится на первые два десятилетия VI в., когда определения Халкидонского Собора были совершенно запрещены. В дошедших до нас отрывках из сочинений «Апология Халкидонского Собора» и «Против монофизитов» Иоанн предлагает найти ряд допустимых формулировок, не отступая от веры Халкидона. Иными словами, попытка Иоанна Кесарийского заключалась в том, чтобы объяснить христологию Собора терминами и формулировками, приемлемыми для его противников, не отступая при этом от учения о двух природах<sup>30</sup>. Здесь его мысль такова, что

<sup>29</sup> Это выражалось в различных императорских указах вероучительного характера. Например, «Энциклика» (475 г.) императора Василиска. В ней говорится, что томос Льва и постановления Халкидонского Собора нарушили единение в Святых Церквах, поэтому каждый епископ должен придавать их огню и держаться веры 318-ти и 150-ти отцов как правила веры, анафематствуя всякое положение Халкидона. Кроме того, прославлялись Ефесские соборы 431 г. и 449 г. (Разбойничий собор) (*Evagrius. Historia ecclesiastica* 3, 4 (СРГ 7500)). После появления «Энотикона» императора Зенона (482 г.) (СРГ 5999) в империи были разные попытки заключения соглашения между последователями и противниками Халкидонского Собора на невыгодных для халкидонитов условиях. В 482 г., перед тем как на Александрийскую кафедру был поставлен монофизитский патриарх Петр Монг (482–490 гг.), Зенон при содействии патриарха Константинопольского Акакия (472–489 гг.), который был действительным составителем «Энотикона», направил послание Александрийской Церкви — тот самый «Энотикон» («Акт единения»). Поскольку этот документ являлся императорским эдиктом, он обязывал всех выполнять его самым неукоснительным образом. Эдикт был признан Петром Монгом и другим монофизитским патриархом Петром Сукновалом, или Гнафеем Антиохийским (он вернулся на Антиохийский престол в третий раз в 485 г. и пробыл патриархом до 490 г.), но был решительно отвергнут папой Римским Феликсом III (483–492 гг.). В 484 г. папа Феликс III отлучил Петра Монга и Акакия Константинопольского. Так началась акакианская схизма, продлившаяся до 518 г. Французский ученый Ш. Меллер говорит о еще одном документе антихалкидонской направленности того времени. Это так называемый Типос, составленный в 510 г. монахом Севиром, будущим патриархом Антиохийским, по просьбе императора Анастасия в то время, когда Севир находился в Константинополе. В этом документе Халкидонский Собор объявлялся вне закона (см.: Moeller 1961. P. 240–245).

<sup>30</sup> Небольшой Собор в Александретте Киликийской (514 г.), по мнению Ж. Лебона (Lebon 1909. P. 139–145), является продуктом деятельности Иоанна Грамматика. На нем были составлены и отправлены императору Анастасию «семь тезисов» в защиту Халкидонского Собора и учения о двух природах (о «семи тезисах» мы знаем из ответа Филоксена Маббургского игумену Марону, о чем см.: Lebon 1930. P. 137–163;

формула «сложная ипостась» не является синонимом «сложной природы», поскольку это совершенно иной образ единения. В «сложной ипостаси» природы и их свойства соединены по ипостаси, не утрачивая таким образом единства и в то же время сохраняя в неприкосновенности свои свойства, чего нельзя сказать о «сложной природе», где природа и свойства всегда в единственном числе. Следовательно, «сложной» во Христе, по мнению Иоанна Кесарийского, может быть только ипостась, а не природа, способная вместить в себя Божество и человечество Христа<sup>31</sup>.

В своей полемике против Севира Иоанн Кесарийский использует терминологический аппарат, который был разработан отцами Каппадокийцами в IV в. для тринитарного богословия и Халкидонским Собором для учения о воплощении. Главной своей целью Грамматик видит возможность применить этот аппарат к христологическим формулам св. Кирилла и избежать недопустимых крайностей.

Тринитарное богословие св. Кирилла Александрийского, равно как и его христологическая терминология, основывалось главным образом на богословском языке его предшественника — св. Афанасия Великого<sup>32</sup>. В эпоху до Халкидонского Собора, как известно, еще не было

об Иоанне Мароне см.: Vreyde 1990. P. 215–235). Во время императора Юстиниана I (527–565 гг.) в 532 г. был проведен «Диспут с севирианами» (*Collatio cum Severianis*) — дискуссия о вере, продолжавшаяся три дня в Константинополе, которая ни к чему не привела. Главным представителем со стороны противников Халкидона был Сефир Антиохийский (см. описание диспута у Иннокентия Маронийского (CPG 6846), а также у императора Юстиниана «*Contra Monophysitas*» (CPG 6878) и диакона Либерата «*Breviarium*» (CPL 865)).

<sup>31</sup> Порой формулы противников Халкидона доходили до крайности, например, у таких как Сергей Грамматик (CPG 7102). Они употребляли выражение «сложная природа» или «сложная сущность» и смешивали во Христе две природы после соединения, исповедуя одну сложную природу. На эту тему с ним дискутировал и Сефир Антиохийский. Последний в переписке с Сергием Грамматиком (CPG 7025) понимал эту формулу таким образом, что признавал два свойства — Божественное и человеческое, сохраняющиеся в единой сложной природе Слова. В «Послании к Экумению» Сефир именно в этом видел различие природ, так же как, впрочем, и тождество (см.: *Severus Antiochenus. Epistula 6* (E. W. Brooks. Turnhout, 1985 (PO 12). P. 176–177)).

<sup>32</sup> Будучи верен богословской системе св. Афанасия, св. Кирилл Александрийский, как считает протопресвитер Иоанн Мейендорф, не сумел или не захотел применить к

единого устойчивого христологического набора терминов, приемлемого и принимаемого одинаково всеми. Халкидонский Собор определил то, как необходимо понимать терминологию св. Кирилла, принимая во внимание то, что было сделано Каппадокийцами. В оросе Халкидонского Собора была отражена позиция каппадокийского различения общего и частного. Подобное терминологическое употребление со временем станет нормативным для халкидонитов, но не всегда будет приемлемо для последователей Севира<sup>33</sup>. Иоанн Кесарийский сделал попытку интерпретировать христологические формулы Кирилла в халкидонском духе, избегая выдвигаемых против Халкидонского Собора обвинений в несторианстве со стороны оппонентов.

В этой ситуации концепция «сложной ипостаси» (*ὑπόστασις σύνθετος*) представлялась Иоанну возможным решением проблемы с сохранением как единства ипостаси, так и дуализма природ во Христе. Термин «сложная» (*σύνθετος*), по мнению Иоанна, можно относить к ипостаси или ко Христу, но не к природе, как считал Севир<sup>34</sup>: «Но во Христе Ипостась не созерцается в сложной общности (*κοινότητι*), будучи сложной (*ἡ ὑπόστασις σύνθετος*). Ибо Христос не кто иной (*οὐδεὶς γὰρ ἄλλος*), как Тот, Кто рожден от Девы Богородицы, будучи Богом и человеком, являясь поистине сложным»<sup>35</sup>. Рожден не иной, а тот же самый. Ипостась Логоса не приобретает сложных свойств или качеств, что могло бы указывать и на сложную природу, но осложняет

христологии каппадокийские определения *φύσις*, *οὐσία* и *ὑπόστασις*. Этот шаг предстояло сделать Халкидонскому Собору, существенной заслугой которого является изложение учения св. Кирилла на богословски точном и понятном для антиохийцев языке (см.: Мейендорф И., *прот.* 2000. С. 23). Существует и такая точка зрения, что именно христология св. Афанасия, как бы «очищенная» св. Кириллом, возобладала на Халкидонском Соброре (Dragas 1985. P. 281–294).

<sup>33</sup> В триадологии Севир и его последователи принимали различие общего и частного, установленного Каппадокийцами, однако в христологии отвергали его.

<sup>34</sup> Ш. Меллер полагает, что именно «ипостасное единство» позволяет говорить, что человеческая природа Христа никогда не существовала отдельно, но с самого начала своего появления была в ипостаси Слова. Однако это единство не образовало какой-то сложной природы, но, скорее, сложную ипостась или единого сложного Христа (Moeller 1951. P. 680).

<sup>35</sup> *Iohannis Caesariensis. Capitula 17 Contra Monophysitas* (Turnhout, 1977 (CCSG 1). P. 63:78–82).

ся восприятием в себя человеческой природы, поэтому от Богородицы рождается Тот же Самый Христос, но по человечеству. «Сложность» Христа заключается в том, что Его человеческая природа была включена в Божественную ипостась Слова.

Таким образом, можно говорить, что формула «сложная ипостась» включает в себя два важных положения, которые утверждает Иоанн Кесарийский: во-первых, мысль об ипостасном единстве, что является выражением кирилловой идеи единства «по ипостаси (*καθ' ὑπόστασιν* или *κατὰ φύσιν*)»<sup>36</sup>; во-вторых, такая ипостась является «сложной», поскольку в ней сохраняются две природы, или сущности, «по соединению (*κατὰ σύνθεσιν*)» и они не становятся «сложной природой», что также соответствует мысли александрийца как и было показано выше. При соединении «двух природ», по мнению Грамматика, не происходит смешения только в том случае, если они соединены «по ипостаси». Иными словами, Иоанн Кесарийский полагает, что «единство» может проявляться не только в простой ипостаси, или лице, но также и в сложной ипостаси, поскольку в ней также могут сохраняться две природы, или сущности, во всей своей полноте<sup>37</sup>. Следуя этому положению, Грамматик приходит к формуле «единая воплощенная Ипостась (*μίαν ὑπόστασιν σεσαρκωμένην*)»<sup>38</sup>, которую он рассматривает как тождественную «сложной ипостаси». Именно посредством данной формулы Иоанн делает одну из попыток интерпретировать богословие св. Кирилла в халкидонском духе.

Наряду с этим необходимо отметить, как Иоанн следует терминологическим различиям отцов Каппадокийцев. Это касается в первую очередь двух пар терминов *φύσις, οὐσία* — *ὑπόστασις, πρόσωπον*. Грам-

<sup>36</sup> *Iohannis Caesariensis. Capitula 17 Contra Monophysitas* (Turnhout, 1977 (CCSG 1). P. 63:91. Иоанн Грамматик говорит о формуле *καθ' ὑπόστασιν ἕνωσιν* во Христе, которое подобно душе и телу в человеке. Душа и тело при этом сохраняют свои различия по сущности, однако имеют одну и ту же ипостась. Именно эту идею св. Кирилл, как нам представляется, старается выразить и посредством другой формулы «*κατὰ φύσιν*», подчеркивая природное или реальное единство Христа как в едином живом существе.

<sup>37</sup> *Ὁ ὁ μόνον ἐπὶ τῶν ἀπλῶν ὑποστάσεων ἡγούσιν πρόσωπον τὸ ἐν λέγεται, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῶν συνθέτων* (*Iohannis Caesariensis. Capitula 17 contra Monophysitas*. Turnhout, 1977 (CCSG 1). P. 64:111–112).

<sup>38</sup> *Ibid.* P. 64:115.

матик считает, что ипостась способна вмещать в себя и иные природы с их свойствами, не смешивая их, поэтому Божественная ипостась Слова может быть «сложной» как субъект воплощения, восприняв плоть, а Божественная природа нет, поскольку в равной степени принадлежит и двум другим ипостасям Святой Троицы<sup>39</sup>.

Кроме того, Сефир и Иоанн предприняли попытку объяснить кириллову формулу «единая природа Слова воплощенная». Сефир делал это в совершенно антихалкидонском ключе. В переписке с Сергием Грамматиком он рассуждает об одном из составляющих формулы — термине «воплощенная (σεσαρχωμένη)». Сефир упрекает тех, кто считает, что его можно понимать как некую возможность толкования формулы в смысле «двух природ», что во Христе при воплощении появляется человеческая природа. Вот что говорит сам Сефир: «Относительно этого известно, что термин “воплощенная” указывает на составление и к тому же одной [природы] из той и другой ипостаси, что устраняет разделение ипостасей и природ»<sup>40</sup>.

Из этого объяснения мы можем увидеть, что Сефир отвергает толкование данного термина σεσαρχωμένη в дифизитском смысле, поскольку он мог бы указывать на две природы, что не согласуется с мнением св. Кирилла, который во втором послании «К Суккенсу» опровергает четыре ошибочных мнения относительно формулы «единая природа Бога Слова воплощенная». В одном из них он осуждает тех, которые думают, что человеческая природа каким-то образом умалется или совершенно исчезает в воплощении. В этом послании св. Кирилл объясняет значение термина «воплощенная» и утверждает, что «природа плоти

<sup>39</sup> Ипостась Сына отлична от Ипостаси Отца и Духа, в то время как природа едина у Трех и не может воплотиться, разделившись на части. Иоанн говорит, что воодушевленное тело с разумной душой являются «собственными» (τὰ ἰδικά) Бога Слова (ἐν μόνῳ τῷ θεῷ λόγῳ ἕσχε), соединенные в Нем, но при этом они не имеют другой ипостаси (*Iohannis Caesariensis. Apologia Concilii Chalcedonensis. Excerpta graeca* (M. Richard, M. Aubineau. Turnhout, 1977. P. 55:185–187).

<sup>40</sup> At prorsus notum est quod haec vox «incarnata» compositionem innuit et unam ex utroque hypostasim, atque hypostasium et naturarum separationem amovet (*Severus Antiochenus. Oratio ad Nephaliium, Eiusdem ac Sergii Grammatici: Epistulae mutuae* (J. Lebon. Louvain, 1949 (CSCO Scriptori Syri 119, 120). P. 100:4–6)).



(τὴν τῆς σαρκὸς φύσιν)»<sup>41</sup> и божественная природа не трансформировались одна в другую и не потеряли ни Божественных, ни человеческих свойств (ἀλλ' ἐν ἰδιότητι τῇ κατὰ φύσιν ἑκατέρου μένοντός)»<sup>42</sup>. Александриец называет человеческую природу Христа «природой» и говорит о свойствах, сохраняющихся и соответствующих каждой из природ. Эту формулу можно назвать прототипом для формулы св. Льва Великого из «Томоса к Флавиану»<sup>43</sup>. Данное положение полностью расходится с тем, что утверждает Сефир. На этом примере видно, что св. Кирилл не пренебрегает рассуждением о человеческой природе и в совокупности о двух природах во Христе, тогда как для Севира это является явным признаком несторианской ереси<sup>44</sup>. Выражение «единая природа» становится для Севира синонимом формулы «сложная природа», например, в тех случаях, когда он называет Еммануила «единой природой» (*unam naturam*)»<sup>45</sup>.

Таким образом, формула «сложная природа» (*φύσεις σύνθετος*) является очень удобной для Севира, поскольку с ее помощью он выражает все аспекты своей христологии, полностью отвергая учение о двух природах после воплощения в любой интерпретации. Такое понимание не

<sup>41</sup> *Cyrrillus Alexandrinus. Epistula ad Succensum 2 // ACO 1, 1, 6. P. 159:9–10.*

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *Agit utraque forma quod proprium est.* Здесь св. Лев говорит о двух природах и двух свойствах — о вопросе, который затрагивался в текстах св. Григория Богослова в полемике с Аполлинарием. В нашей статье (Кожухов 2013а. С. 41–46) затрагиваются некоторые положения учения о природах и свойствах во Христе у св. Григория Богослова, св. Кирилла Александрийского, св. Льва Великого, Иоанна Грамматика и Севира Антиохийского.

<sup>44</sup> Для таких радикальных монофизитских богословов, как Тимофей Элур (†477 г.) и Филоксен Маббутский (†523 г.), сам св. Кирилл Александрийский в некоторых своих суждениях был недостаточно православен, когда допускал возможность говорить о двух природах во Христе как реально существующих. Подробнее об этих авторах см.: Lebon 1908. P. 677–702; Halleux 1963.

<sup>45</sup> *Severus Antiochenus. Ad Nephaliium. Oratio 2 (P. 22:19)* (см. в: *Oratio ad Nephaliium, Eiusdem ac Sergii Grammatici // CSCO 119 (120)*). А. Грильмайер говорит, что для Севира нет никакой разницы в употреблении формулы «единая природа Слова воплощенная» и «единая сложная природа» (см.: Grillemeier, Heintzhaler 1995. P. 40–56). Таких примеров мы можем найти великое множество в сочинениях Севира (см.: *Severus Antiochenus. Contra impium Grammaticum 1. 9–12 / J. Lebon. Louvain, 1933 (CSCO Scriptori Syri 111, 112)*).

свойственно св. Кириллу, который отвергал разделение природ в несторианском смысле, но в то же время признавал «природу плоти»<sup>46</sup>, сосуществующую в ипостаси Слова.

Иоанн Кесарийский, в свою очередь, так же как и в случае с «антропологической парадигмой»<sup>47</sup>, истолковывает формулу «единая природа Слова воплощенная» в дифизитском смысле. В X фрагменте «Contra Monophysitas» Грамматик утверждает, что не только относительно простой «ипостаси», или «лица», говорится, что это «нечто единое (τὸ ἕν)», но также и относительно «сложной ипостаси»<sup>48</sup>. Итак, спрашивает Иоанн, в чем различие между сложной и простой ипостасями, если не в том, что простую мы узнаем «в одной сущности» (ἐν μιᾷ οὐσίᾳ), тогда как сложную «в двух сущностях» (ἐν δύο οὐσίαις)<sup>49</sup>. Действительно, мы не разделяем природы (τὰς φύσεις) после соединения (μετὰ τὴν ἔνωσιν), но исповедуем «единую воплощенную Ипостась (μίαν ὑπόστασιν σαρκαωμένην)».

Несомненно, что этой формулировкой Иоанн хотел истолковать ключевую кириллову формулу «единая природа Бога Слова

<sup>46</sup> *Cyrillus Alexandrinus. Epistula ad Succensum 2 // ACO 1, 1, 6. P. 159:20.*

<sup>47</sup> Данная формула применяется Иоанном Грамматиком на основе все той же кашпадокийской терминологии общего и частного, основанной на различии «природы» (сущности) и «ипостаси» (лица). Цель, которую преследует Иоанн, состоит в том, чтобы проиллюстрировать с ее помощью концепцию «ипостасного единства» и «двойства» во Христе — Божественной и человеческой природ на примере соединения души и тела в человеке. Авторитет св. Кирилла Александрийского стал причиной того, что парадигму включил в свой терминологический аппарат и Иоанн Грамматик. Наряду с ней он употребляет и другие формулы, например ὑπόστασις σύνθετος, ἐνυπόστατος. Грамматик — один из первых, кто начал употреблять данную концепцию в христологии, которая до этого была исключительно в арсенале противников Халкидонского Собора. Например, Леонтий Византийский укоряет монофизитов за ее употребление в подобном понимании (см.: Dell’Osso 2010. P. 96–98). По мнению итальянского ученого Л. Перроне, на ее примере Иоанн Грамматик определяет в человеке две сущности — душу и тело. Они, соединяясь вместе, формируют одну и только одну ипостась, или лицо (см.: Perrone 1980. P. 255–256; нашу статью: Кожухов 2013b. С. 94–119).

<sup>48</sup> *Iohannis Caesariensis. Capitula 17 Contra Monophysitas (Turnhout, 1977 (CCSG 1). P. 64:111–112).*

<sup>49</sup> *Ibid. P. 64:111–113.*

воплощенная»<sup>50</sup>. Христос для Иоанна есть истинный Бог вместе с телом, но не по телу, а также истинный человек, и притом Тот же Самый (τὸν αὐτόν), вместе с Божеством, но не по Божеству<sup>51</sup>. Здесь Иоанн снова указывает на главные пункты халкидонского учения. Иоанн дает подобное понимание данной формулы св. Кирилла, поскольку хочет подчеркнуть, что лишь ипостасное единство, а не природное позволяет полностью исключить намек на смешение сущностей, или природ, и сохранить во всей своей полноте Божество и человечество во Христе, как учили, по мнению Грамматика, Халкидонский Собор и св. Кирилл. Рассуждения, в итоге, выводят его на концепцию «сложной ипостаси». Последняя и получила дальнейшее широкое осмысление в церковной традиции<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> Ibid. P. 64:115. Прот. Иоанн Мейендорф говорит, что термин «ипостась» совершил первое робкое проникновение в область христологии благодаря «Посланию к армянам» св. Прокла Константинопольского. Прокл, говорит он, уже сознательно предпочитал говорить *μία ὑπόστασις* вместо *μία φύσις*. После Халкидона это различие позволило богословам пользоваться правильной терминологией для обозначения как единства, так и двойственности во Христе. Св. Прокл говорит: «Я благочестиво научен и знаю единого Сына, исповедую единую Ипостась Бога Слова воплотившуюся» (см.: Мейендорф И., прот. 2000. С. 30. Примеч. 47). На эту тему более подробно см.: Van Rompaу 1985. P. 426–449. В сочинении «О Святой Троице» неизвестного автора (см. выше примеч. 25) есть выражение, говорящее, что единая сложная Ипостась состоит из «двух вместе сложенных природ (*ἐκ δύο συντεθειμένην φύσιν*)», что это две разные природы Божества и человечества, соединенные в Ипостаси Слова (см.: PG 77, 1157A и далее).

<sup>51</sup> *Iohannis Caesariensis. Capitula 17 Contra Monophysitas* (Turnhout, 1977 (CCSG 1). P. 64:116–121).

<sup>52</sup> Эта формула вошла в дальнейшее употребление у халкидонитов или неохалкидонитов, таких как св. император Юстиниан, прп. Максим Исповедник, прп. Иоанн Дамаскин, благодаря которым она стала традиционной (см.: Говорун 2004. С. 150–176; Давыденков О., прот. 2009. С. 7–21), в частности 12-е письмо прп. Максима Исповедника «Кубикулярию Иоанну о правых догматах Церкви Божьей и против еретика Севира». Одной из главных тем послания является определение понятия «ипостасного» единства в противоположность единству «природному», которое утверждал Сеvir. По мнению прп. Максима, «умные природы [во Христе] образуют одно Лицо Сына и одну Ипостась» (с. 135 и далее), поэтому и формулу «единая природа Бога Слова воплощенная» следует понимать как соединение двух природ по ипостаси (с. 140). См.: Начинкин 2007.

В лице Иоанна Кесарийского и Севира Антиохийского мы видим столкновение двух противоположных традиций в понимании богословия св. Кирилла Александрийского: халкидонской и антихалкидонской. На основании исследования представляется возможным говорить о реальном различии, которое отделяет идею воплощения св. Кирилла в понимании Иоанна Кесарийского от интерпретации ее Севирием Антиохийским, поскольку нельзя назвать тем же самым формулу «сложная природа», как ее понимает Сефир, и концепцию сложного Христа, предложенную св. Кириллом. Идея «сложной природы» не принадлежит кирилловой традиции, но является изобретением севирианского богословия. Сефир отвергал как то, что св. Кирилл мог учить о двух природах, так и образ ипостасного соединения с сохранением двух природ. Для него употребление любой формулы, где говорилось бы о двух природах, представляло огромную опасность и было равносильно принятию учения Нестория, поэтому, чтобы избежать этого, Севиру была необходима такая формула, которая полностью исключала бы подобную интерпретацию. Для этого идеально подходила формула «сложная природа». Провозгласив ее учением св. Кирилла, Сефир тем самым обозначил четкое различие между своими последователями и халкидонитами, намереваясь лишить последних авторитета великого александрийца. С этой новой концепцией Сефир стремился утвердить якобы кириллово учение о Божественной природе Слова, ставшей после соединения с плотью «сложной» и единой, исключающей наличие человеческой природы после соединения. Учитывая это, мы можем здесь указать на различие в учении св. Кирилла Александрийского и Севира Антиохийского. Оно заключается (так же как и в концепции «антропологической парадигмы») прежде всего в том, что св. Кирилл никогда открыто не отвергал, как это делал Сефир, учение о двух природах в воплощенном Христе, даже если зачастую, полемизируя с Несторием, он говорил об одной природе и ипостаси Слова.

Между христологией св. Кирилла и Севира Антиохийского, с нашей точки зрения, можно увидеть различие, которое, учитывая сложность и тонкость терминологии, может быть определяющим. Св. Кирилл Александрийский подчеркивает прежде всего единство субъекта, и это

единство определяет Божественный Логос, а не природа, как у Севи-ра. Он настаивает именно на том, что Еммануил является сложным — «из двух»<sup>53</sup>. Этот образ соединения Слова позволяет говорить о двух природах, не утверждая, что природа Слова является «сложной», в то время как Сефир, употребляя термин «σύνθετος», подчеркивает именно сложность природы, все элементы которой в единстве становятся сложными. Особенно это заметно в его интерпретации кирилловой формулы «единая природа Слова воплощенная», которую у Севира можно назвать тождественной формуле «сложная природа».

Таким образом, концепция «сложной природы», выдвинутая Севи-ром Антиохийским, отвергает идею сохранения двух природ во Хри-сте после воплощения и учит о единой сложной природе, свойстве и действии. Эта концепция является собственным «творением» Севира Антиохийского и не может быть приписана св. Кириллу Александрий-скому, тогда как концепция «сложной ипостаси» Иоанна Кесарийского имеет основание не только в кирилловой христологии, но и в предше-ствующей традиции.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Болотов 1892 — Болотов В. В. Рецензия на кн. Н. Глубоковского «Блажен-ный Феодорит» // ХС. 1892. № 2. С. 95—96. [Bolotov V. V. Retsenziia na kn. N. Glubokovskogo «Blazhennyi Feodorit» (Review of N. Glubkovski's book "Blessed Theodoretus") // Khristianskoe chtenie (Christian reading). 1892. № 2. P. 95—96.]
- Говорун 2004 — Говорун С. Н. Единый сложный Христос // БВ. 2004. № 4. С. 150—176. [Govorun S. N. Edinyi slozhnyi Khristos (One complex Christ) // Bogoslovskii vestnik (Orthodox Gerald). 2004. № 4. P. 150—176.]
- Давыденков О., иер. 2007 — Давыденков О., иер. Христологическая система Севира Антиохийского. М., 2007. [Davydenkov O., ier. Khristologicheskaiia sistema Sevira Antiokhiiskogo (Christological system of Severus' of Antioch). Moscow, 2007.]

<sup>53</sup> Наименование «Еммануил» является предпочтительным для св. Кирилла. Его можно назвать синонимом двух других: «Логос» и «Христос» (см., например: *Cyrrillus Alexandrinus. Ad monachos Aegypti* // АСО 1, 1, 1. P. 18:18—20).

- Давыденков О., прот. 2009 — *Давыденков О., прот.* Концепция «сложная ипостась» и «сложная природа» в контексте христологических споров VI в. // Вестник ПСТГУ. Философия. Богословие. 2009. Т. 1 (25). С. 7–21. [*Davydenkov O., prot. Kontsepsiia «slozhnaia ipostas'» i «slozhnaia priroda» v kontekste khristologicheskikh sporov VI v. (The concept of “complex hypostasis” and “complex nature” in the contex of christological contraversies of the VI cent.) // Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo universiteta. Filosofia. Bogoslovie (Saint Tikhon Orthodox Univesity Herald. Philosophy. Theology). 2009. T. 1 (25). P. 7–21.]*
- Кожухов 2013а — *Кожухов С. А.* Каппадокийская традиция понимания термина «природа» Иоанном Грамматиком в полемике с Севиром Антиохийским // Вестник ПСТГУ. Философия. Богословие. 2013. Т. 2 (46). С. 34–51. [*Kozhukhov S. A. Kappadokiiskaia traditsiia ponimaniia termina «priroda» Ioannom Grammatikom v polemike s Sevirom Antiokhiiskim (The Cappadocian tradition of the understanding of the term “nature” by John the Grammarian in polemics with Severus of Antioch) // Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo universiteta. Filosofia. Bogoslovie (Saint Tikhon Orthodox Univesity Herald. Philosophy. Theology). 2013. T. 2 (46). P. 34–51.]*
- Кожухов 2013б — *Кожухов С. А.* Сравнительный анализ концепции «антропологическая парадигма» в текстах Иоанна Кесарийского, свт. Кирилла Александрийского и Севира Антиохийского // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2013. Т. 2 (6). С. 94–119. [*Kozhukhov S. A. Sravnitel'nyi analiz kontsepsii «antropologicheskaiia paradigma» v tekstakh Ioanna Kesariiskogo, svt. Kirilla Aleksandriiskogo i Sevira Antiokhiiskogo (Comparative analysis of the concept of the “anthropological paradigm” in the texts of John of Caesaria, St. Cyril of Alexandria and Severus of Antioch) // Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii (Ekaterinburg theological seminary Herald). 2013. T. 2 (6). P. 94–119.]*
- Мейендорф И., прот. 2000 — *Мейендорф И., прот.* Иисус Христос в восточном православном богословии / Пер. свящ. О. Давыденков, пер., примеч. А. И. Сидоров. М., 2000. [*Meiendorf I., prot. Iisus Khristos v vostochnom pravoslavnom bogoslovii (Jesus Christ in Eastern Orthodox theology) / Per. sviashch. O. Davydenkov, primech. A. I. Sidorov. Moscow, 2000.]*
- Начинкин 2007 — *Максим Исповедник, прп.* Письма / Пер. Е. Начинкина; сост. Г. И. Беневиц. СПб., 2007 (Византийская философия 2). [*Maksim Isповедnik, prp. Pis'ma (Maximus the Confessor, St. Letters) / Per. E.*

- Nachinkin; sost. G. I. Benevich. Saint Petersburg, 2007 (Vizantiiskaia filosofia 2).]
- Breyde 1990 – *Breyde M.* Les témoignages de Sévère d'Antioche dans l'exposé de la foi de Jean Maron // *Le Muséon.* 1990. Vol. 103. P. 215–235.
- Dell'Osso 2010 – *Dell'Osso C.* Cristo e Logos. Il calcedonismo del VI secolo in Oriente. R., 2010 (SEA 118).
- Diekamp 1907 – *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi* / Ed. F. Diekamp. Münster in Westfalen, 1907.
- Dragas 1985 – *Dragas G. D.* Ἐνανθρώπησις, ἐγένετο ἄνθρωπος. A neglected aspect of Athanasius christology // *StP.* 1985. Vol. 16, 2. P. 281–294.
- Fraigneau-Julien 1961 – *Fraigneau-Julien B.* Un traité anonym de la sainte Trinité attribué à sainte Cyrille d'Alexandrie // *Recherches de science religieuse.* 1961. Vol. 49. P. 188–211 et 386–405.
- Gray 1979 – *Gray P. T. R.* The defense of Chalcedon in the East (451–553). Leiden, 1979.
- Grillemeier, Heintzler 1995 – *Grillemeier A., Heintzler Th.* Christ in christian tradition 2/2. From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604). The Church of Constantinople in the sixth century. L., 1995.
- Halleux 1963 – *Halleux A. de.* Philoxène de Mabbog. Sa vie, ses écrits, sa théologie. Louvain, 1963.
- Lebon 1908 – *Lebon J.* La christologie de Timothée Aelure // *Revue d'histoire ecclésiastique.* 1908. Vol. 9. P. 677–702.
- Lebon 1909 – *Lebon J.* Le Monophysisme sévérien. Louvain, 1909.
- Lebon 1930 – *Lebon J.* Texte inédites de Philoxène de Mabbough // *Le Muséon.* 1930. Vol. 43. P. 137–163.
- Loofs 1887 – *Loofs F.* Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche. Leipzig, 1887 (TU 3).
- Moeller 1951 – *Moeller Chr.* Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin de vie siècle // *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart.* Würzburg, 1951. Bd. 1. S. 637–720.
- Moeller 1961 – *Moeller Chr.* Un fragment du Type de l'empereur Anastase I // *StP.* 1961. Vol. 3, 1. P. 240–245.
- Perrone 1980 – *Perrone L.* La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Brescia, 1980.
- Richard 1951 – *Richard M.* Les florilèges diphysites du V et du VI siècle // *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart.* Würzburg, 1951. Bd. 1. S. 721–748.

Torrance 1988 — *Torrance I. R.* Christology after Chalcedon. Severus of Antioch and Sergius the Monophysite. Norwich, 1988.

Van Rompay 1985 — *Van Rompay L.* Proclus of Constantinopolis' "Tomus ad Armenios" in the Post-Chalcedonian tradition // After Chalcedon. Studies in theology and Church history offered to A. Van Roye. Leuven, 1985. P. 425—449.

*Abstract*

***Kozhukhov Sergius, deacon. The concept of “complex hypostasis” of John the Grammarian of Caesaria and the concept Severus’ of Antioch “complex nature” analyzed as borrowings of St. Cyril’s of Alexandria image of natures in Christ***

In this article the A. explores one of the episodes of the polemic that began among the followers and opponents of the Council of Chalcedon, which established the teaching on the two natures of the incarnate Christ, united in one single hypostasis, or one person, the Son of God. The statute caused aversion to the Council among those, who rejected the fact that Christ possessed two natures after the incarnation. Both the proponents and the opponents of the Council appealed to the authority of St. Cyril of Alexandria, interpreting in different ways the formulae and terminology. In the beginning of the VI cent. Severus of Antioch, bishop of Antioch (512—518), was the leader of the opponents of the Council of Chalcedon. On the side of the proponents of the Council John the Grammarian of Caesaria was the leader. The formulae of “complex nature” and “complex hypostasis” express a very important aspect of the polemic between the two groups: both of them were trying to interpret the christology of St. Cyril in either an anti- or pro-chalcedonian way respectively. The first formula was presented by Severus as an interpretation of the union of two natures, the second — was acceptable to the followers of Chalcedon, and in particular to John the Grammarian, as an alternative. After analyzing the two abovementioned formulae the A. attempts to clarify their relationship with St. Cyril’s terminology and their applicability to the teaching about the two natures of Christ.

*Keywords:* John of Caesaria the Grammarian, Severus of Antioch, Cyril of Alexandria, nature, hypostasis, person, Christ, christology, common, particular, complex nature, complex hypostasis.



ИЕРЕЙ ИОАНН КЕЧКИН

## РАСКОЛЬНИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И ЛИТЕРАТУРНЫЕ ТРУДЫ ДОНАТА КАРФАГЕНСКОГО

УДК 273.921

### *Аннотация*

Статья посвящена анализу деятельности раскольника Доната Великого (ок. 270–355) и степени его участия в образовании донатистской схизмы в Северной Африке. На основе современных историографических исследований автор рассматривает вопрос об упоминании в источниках двух раскольников под одним именем: Доната из Казы Нигры и Доната Карфагенского, принимая вслед за большей частью современных исследователей, основывавшихся на свидетельстве первого историка донатизма Оптата Милевийского, версию о том, что это одно лицо. Автор подробно реконструирует жизнь и деятельность Доната Карфагенского, доказывая, что именно он являлся инициатором раскольнического движения и что первоначальный донатизм вдохновлялся личностью этого неординарного предводителя. Рассматриваются сведения об обширном, но несохранившемся литературном творчестве Доната, в котором Донат пытался зацелить собственный раскол, проявив себя скорее в качестве церковного политика, чем богослова, из которого известно лишь о двух наименованиях: его «Послании о крещении» и трактате «О Святом Духе». Согласно заключению автора, дошедшие до нас сведения о жизни Доната указывают именно на него, как на главу раскольников, свидетельствуя о нем, как о честолюбивом, амбициозном церковном деятеле, слепо верящем в правоту своего раскола, злом гении для православных христиан Карфагенской Церкви.

*Ключевые слова:* Донат Карфагенский, Донат Великий, Донат из Казы Нигры, донатизм, североафриканский раскол.

От имени Доната Карфагенского получил название церковный раскол в Северной Африке, имевший место в начале IV века. Значение

его личности для развития донатистского раскола невозможно переоценить. Как глава Церкви раскольников Донат Карфагенский создал параллельную церковную иерархию, сформулировал основные богословские различия в области экклесиологии и сакраментологии. Деятельность Доната как основателя и ревностного созидателя раскола многогранна. О его жизни и литературном наследии писали знаменитые западные церковные писатели, такие как святой Опат Милевийский, блаженные Иероним Стридонский и Августин Иппонский. В памяти своих последователей Донат Карфагенский навсегда остался с эпитетом Великий.

### 1. ВОПРОС О ДВУХ ДОНАТАХ

Первый дискуссионный вопрос, связанный с Донатом, звучит так: нужно отличать или нужно отождествлять Доната из Казы Нигры<sup>1</sup> и Доната Карфагенского?

Острота вопроса заключается в том, что блж. Августин в своих трудах различает эти личности, а первый историк донатизма — св. Опат Милевийский<sup>2</sup>, никак не отделяет одного Доната от другого. На протяжении всего трактата Опат говорит только об одном Донате, а именно о карфагенском епископе. Большинство исследователей XIX века вслед за Августином разделяли двух епископов Донатов. Согласно точке зрения этой группы исследователей, Донат из Казы Нигры учинил раскол еще в то время, когда Цецилиан был диаконом<sup>3</sup>, перекрещивал и перерукополагал тех, кого он считал отступниками во время гонений. Этот Донат развивал активную деятельность на Соборе в Риме, где и был осужден. Дальнейшие следы его теряются. А Донат Карфагенский, или Великий, появляется уже позднее и возглавляет раскольничье движение до конца своей жизни. Из многочисленных

<sup>1</sup> В названии этого города мы опираемся на Г. Дилигенского (Дилигенский 1961), Н. Кутепов называет этот город Каза Нигрийская (Кутепов 1884).

<sup>2</sup> Святой Опат — епископ города Милев (Нумидия) во второй половине IV в. являлся первым историком, написавшим антидонатистский трактат «Против донатиста Пармениана». Подробнее см.: Кечкин И., свящ. 2010.

<sup>3</sup> Цецилиан — предстоятель Карфагенской Церкви (312 — ок. 346) после епископа Менсурия. При последнем был его архидиаконом и верным помощником.

сторонников такой гипотезы в XIX — начале XX века можно назвать Н. Кутепова<sup>4</sup>, Л. Дюшена, К. Цивсу и др.<sup>5</sup>

Другая группа ученых, основываясь более на свидетельствах св. Оптата Милевийского как более раннего свидетеля развития раскола, отождествляет Доната из Казы Нигры и Доната Карфагенского. Первоначально такое предположение высказал еще в XVI в. епископ Орлеана Габриель Обепинский<sup>6</sup>, издавший трактат св. Оптата.

Но особо значимый вклад в разрешение этого вопроса внес Дж. Чепмен, который в 1909 году опубликовал статью, специально посвященную этой теме: «Donatus the Great and Donatus of Casae Nigrae»<sup>7</sup>. В ней он утверждает, что в первый раз различие двух Донатов произошло на Карфагенском Соборе 411 года и было зафиксировано блж. Августином. Дж. Чепмен считает, что не существовал епископ Казы Нигры, но просто Донат Великий, епископ Карфагенский, был родом из города Каза Нигра в Нумидии. Идея о тождественности Доната Карфагенского и Доната из Казы Нигры, обоснованная английским ученым, была положительно встречена в научном мире. В 1912 году авторитетный специалист по истории христианства в Северной Африке Поль Монсо пишет в IV томе своей монографии о том, что есть много причин идентифицировать Доната Великого с Донатом из Казы Нигры<sup>8</sup>. Но уже в следующем томе, вышедшем в 1920 году, Монсо уверенно высказывается в пользу того, что существовал только один Донат из двух<sup>9</sup>. Его аргументация почти дублирует выводы Дж. Чепмена, в частности, о том, что город Каза Нигра является не епископской кафедрой, а местом рождения Доната. Но в отличие от английского ученого П. Монсо считает, что перво-

<sup>4</sup> Кутепов 1884. С. 33–34. Он даже утверждает, что «... Все западные ученые... держатся того мнения, что Доната из Казы Нигрийской надо отличать от Доната, епископа Карфагенского».

<sup>5</sup> Duchesne 1890. P. 609; Ziwsa 1893. P. 230–231; Audollent 1901. P. 509, 514; Kidd 1922. P. 542–543; Duff 1891. P. 341; Backhouse 1906. P. 198–199; Perrodil 1845. P. 377; Фаррар 1903. С. 376–378; Робертсон 1890. С. 180.

<sup>6</sup> 1579–1630/31. См.: PL 11, 1165–1166.

<sup>7</sup> Chapman 1909. P. 13–23.

<sup>8</sup> Монсеах 1912. P. 20. Все-таки в это время П. Монсо не рискнул опровергнуть признаваемую в XIX веке гипотезу, хотя и склонялся к предположениям Дж. Чепмена.

<sup>9</sup> Монсеах 1920. P. 100–105.

начальное различие двух Донатов появилось в сочинении блж. Августина «*Contra Cresconium grammaticum*» в 405 году<sup>10</sup>. Взгляды Дж. Чепмена и П. Монсо были поддержаны и другими видными специалистами по донатистскому расколу: А. Пинкерле, У. Френдом, Г. Г. Дилигенским, Е. Грасмуком и др.<sup>11</sup>

Современный британский историк Тимоти Дэвид Бэрнс, признавая единство двух персонажей, выдвигает новое видение этого вопроса. Он полагает, что в документах возникла ошибка в написании городов — *Casaenigrensis*, или *Casensis*, и *Carthaginiensis*<sup>12</sup>. Предположение Т. Бэрнса об ошибке в написании приняли некоторые специалисты по донатизму, такие как Де Веер<sup>13</sup> и Дж. Александер<sup>14</sup>.

Таким образом, большинство современных ученых, вслед за святым Опатом склонны считать, что Донат из Казы Нигры и Донат Карфагенский одно и то же лицо<sup>15</sup>. Такая точка зрения устоялась в исторической науке, хотя можно встретить и единичные примеры альтернативной гипотезы<sup>16</sup>.

## 2. СВЕДЕНИЯ О ЖИЗНИ ДОНАТА КАРФАГЕНСКОГО

Донат Великий родился в Нумидии, предположительно, в городе Каза Нигра. Такая гипотеза уже утвердилась в исторической науке второй

<sup>10</sup> *Augustinus. Contra Cresconium grammaticum* 2, 1, 2–2, 3 // PL 43, 467–469. Современная датировка данного сочинения — 406 год. См.: Степанцов, Фокин 2000. С. 93–109.

<sup>11</sup> Pincherle 1950. P. 1856; Frennd 1952. P. 148; Дилигенский 1961. С. 163; Grasmuck 1964. P. 155; Meslin, Hadot 1957. P. 144; Daniélou 1963. P. 286.

<sup>12</sup> Barnes 1975. P. 16–17

<sup>13</sup> Veer 1976. P. 354.

<sup>14</sup> Alexander 1980. P. 540–547.

<sup>15</sup> Среди этих ученых нужно назвать еще нескольких: Faul 2003. P. 684; Ткаченко 2007. С. 654.

<sup>16</sup> Среди исследователей XX века, утверждающих различие двух Донатов, нужно выделить Г. Барея, который использует как статью Дж. Чепмена, так и сочинения П. Монсо, но все же остается на позиции ученых XIX века. Vareille 1924a. P. 1687–1689; Vareille 1924b. P. 1689–1692. Конечно же, стоит отметить также труд архим. Киприана (Керна) «Патрология», в котором известный патролог утверждает существование двух Донатов (Киприан (Керн), архим. 1996).

половины XX века. Здесь можно сослаться на такого известного специалиста по донатизму, как Уильям Френд<sup>17</sup>.

Дату рождения Доната невозможно определить с точностью. Но, начиная с П. Монсо, широкую популярность получил 270 год<sup>18</sup>. Аргументы в пользу этой даты следующие. Во-первых, Донат скончался в 355 году в очень преклонном возрасте. Многие его последователи любили клясться, вплоть до ссылки Доната в 347 году, его седыми волосами, откуда можно сделать предположение, что Донату было около восьмидесяти лет. Второй аргумент — более основательный и связан с началом раскольнической деятельности. Поскольку Донат активно участвовал в Соборах 305—307 годов и уже в 313 году возглавил донатистскую партию, постольку он не мог быть слишком молодым. Так возникает устоявшаяся в исторической науке датировка: 70-е годы III века.

Относительно образования можно только предположить, что Донат был хорошо наставлен как в светских, так и в богословских дисциплинах того времени. В своих сочинениях он являл себя блестящим ритором, знатоком Священного Писания и крайним последователем богословских идей Тертуллиана и сщмч. Киприана Карфагенского.

Скорее всего, в своем родном городе Каза Нигра Донат был рукоположен во пресвитера, а впоследствии и в епископа непосредственно перед гонением императора Диоклетиана. Хотя вопрос о епископстве Доната в Каза Нигре остается дискуссионным. П. Монсо предполагает, правда бездоказательно, что во время гонений Донат был как-то скомпрометирован и потому удален из родных мест, отчего никто больше не вспоминал о нем как о епископе Каза Нигры<sup>19</sup>. Однако причины удаления его из Каза Нигры туманны, и можно только строить разные предположения. Например, возможно, что в Карфагене Донат действовал с ведома Секунда, примаса Нумидии, для того, чтобы следить за епископом Менсурием и его архидиаконом Цецилианом, о которых в Нумидии были не самого лучшего мнения<sup>20</sup>. Но точно мож-

<sup>17</sup> 1916—2005. Frend 1952. P. 148.

<sup>18</sup> Monceaux 1920. P. 106.

<sup>19</sup> Ibid. P. 106—107.

<sup>20</sup> Такая версия может основываться на сообщении блж. Августина о том, что в Карфагене активно действовали посланцы Секунда, примаса Нумидии (*Augustinus. Breviculus collationis cum donatistis* 3, 13, 25 // PL 43, 638—639).

но утверждать только то, что вся последующая деятельность Доната на протяжении десятилетий была связана с Карфагеном. И принято считать, что он прибыл в столичный город еще до раскола и был в рядах противников законной церковной власти<sup>21</sup>.

В 312 году, после избрания архидиакона Цецилиана каноническим епископом Карфагена, его противники создали Собор во главе с Секундом, примасом Нумидии, и образовали раскол. Какова роль Доната в этом Соборе раскольников, точно сказать невозможно. На вопрос о том, почему раскольники избрали главой бывшего чтеца Майорина, а не энергичного Доната, сложно дать определенный ответ. П. Монсо предполагает, что Донат к этому времени был сильно скомпрометирован<sup>22</sup>, но этот постулат не находит подтверждения в источниках. Можно предположить, что для сторонников раскола в Карфагене, а именно для пресвитеров-кандидатов Ботра и Целестия<sup>23</sup>, для старейшин<sup>24</sup> и, конечно, для богатой Люциллы<sup>25</sup>, была более удобной личностью Майорина, чем личность властолюбивого и амбициозного Доната. Но со временем партия Доната в расколе восторжествовала, в чем можно усмотреть определенную поддержку Секунда и других нумидийских епископов, что подтверждается усилением нумидийской партии в доонатистском расколе. Сам Майорин уже к октябрю 313 года сходит с исторической сцены, и сложно сказать, что с ним случилось. Боль-

<sup>21</sup> П. Монсо предполагает, что это мог быть 306 год, хотя никак не обосновывает эту дату (Монсеах 1920. Р. 107–108). Нужно заметить, что невозможно указать точную дату.

<sup>22</sup> Монсеах 1920. Р. 110.

<sup>23</sup> Ботр и Целестий — авторитетные пресвитеры, кандидаты на Карфагенскую кафедру, которые после смерти епископа Менсурия желали ускорить процесс избрания нового предстоятеля в надежде на свой успех. Но после избрания епископом Цецилиана уклонились в раскол. См.: *Optatus* 1, 18. 1–2. Здесь и далее ссылака на трактат св. Оптата приводится по критическому изданию М. Лабрусса: *Optat de Milève. Traité contre les donatistes* / M. Labrousse. Р., 1995/96. Vol. 1–2.

<sup>24</sup> Видные лица Карфагенской Церкви, которым епископ Менсурий перед смертью доверил церковные сокровища на хранение и которые, поддавшись жадности, не хотели возвращать переданное преемнику Менсурия — епископу Цецилиану.

<sup>25</sup> Проф. Курт Аланд говорит, что дом Люциллы еще при жизни епископа Менсурия стал центром тайной церковной оппозиции, которая стала открытой сразу же после избрания Цецилиана (Аланд 1954. Р. 166).

шинство историков считают, что он скончался непосредственно после образования раскола, но при этом у данного мнения нет прямых доказательств. Святой Опатт пишет, что на Соборе в Риме группу раскольников возглавлял Донат, который уже к этому времени (октябрь 313 года) был раскольническим епископом Карфагена<sup>26</sup>. Поэтому почти через столетие после этих событий блж. Августин неоднократно пишет о том, что именно Донат есть первый инициатор разделения, именно он был идейным вдохновителем раскола<sup>27</sup>.

Уже во главе раскольников Донат действовал как всегда активно, стараясь доказать права донатистов на законное существование в Северной Африке, он вел горячую войну против кафолической Церкви и против ее главы Цецилиана. И даже после многочисленных неудач на церковных Соборах в Риме и Арле Донат продолжал отстаивать позицию раскольников уже перед императорской властью<sup>28</sup>. Донат всегда отличался горячностью нрава — и в этом вопросе он пытался идти до конца, неоднократно требуя у императора Константина новых и новых разбирательств. Св. Опатт сообщает только о нескольких попытках оспорить вынесенные ранее решения против раскольников. Для успеха своего дела Донат даже привлек некоего чиновника, близкого к императорскому окружению, по имени Филумин<sup>29</sup>. И благодаря вмешательству последнего, Константин начинает новое расследование, которое было поручено епископам Евномию и Олимпию<sup>30</sup>. Но, несмотря на все человеческие хитрости и политические интриги, Донату все же не удалось победить законного Карфагенского епископа Цецилиана<sup>31</sup>.

Хотя в итоге государственная власть не поддержала североафриканских раскольников, Донат все равно боролся за то, чтобы его партию признали законной Церковью. В 321 году, после очередных просьб донатистов о религиозной свободе, вышел указ императора Константи-

<sup>26</sup> *Optatus* 1, 24.

<sup>27</sup> См.: *Augustinus*. *Breviculus collationis cum donatistis* 3, 12, 24 // PL 43, 637.

<sup>28</sup> *Optatus* 1, 25.

<sup>29</sup> *Optatus* 1, 26, 1.

<sup>30</sup> *Optatus* 1, 26, 2.

<sup>31</sup> Опатт неоднократно подчеркивает, что Донат осужден, а Цецилиан оправдан и признан законным епископом. *Optatus* 1, 26, 3.

на, направленный викарию Африки Верину о прекращении гонений на раскольников<sup>32</sup>. С этого момента раскол процветал и распространялся по территории Африки, особенно в родной для Доната провинции Нумидии. Кроме Африки, донатисты пытались основать свои общины и в западных провинциях империи. Святой Опат Милевийский сообщает о существовании общины донатистов в Риме<sup>33</sup>. Раскольники во главе с Донатом с 20-х годов IV века заметно увеличили свою иерархию, так что на Соборе в 330 или 336 году уже присутствовало около 270 донатистских епископов. Государственная власть в лице императора Константина после 321 года не чинила никаких препятствий распространению раскола в Северной Африке. В доказательство тому можно привести случай в Цирте, когда православные жаловались Константину на то, что раскольники захватили их церковь, построенную на средства императора. Но несмотря на насильственный захват Константин решил оставить этот храм за донатистами, а православным предоставить новое место для строительства<sup>34</sup>.

После первых неудачных попыток найти поддержку у императорской власти<sup>35</sup> Донат стал резким противником любого вмешательства государства в дела его партии. Опат приводит пример грубости и высокомерия Доната по отношению к государственным чиновникам в лице префекта Григория<sup>36</sup>. Милевийский епископ пишет, что у него имеется эта переписка между Донатом и Григорием<sup>37</sup>, поэтому некоторые выражения он цитирует дословно. Так, Опат пишет, что обращаясь к префекту Донат «изрек многочисленные злословия» и «не усомнился написать так: “Григорий, пятно сената и позор префектов” и подобное этому»<sup>38</sup>. Хотя,

<sup>32</sup> В издании К. Цивсы это приложение IX (Ziwsa 1893. P. 212–213).

<sup>33</sup> Есть предположение, что община донатистов, кроме Рима, появилась еще и в Испании. Но каких-либо точных данных относительно истории развития донатизма в Испании не существует.

<sup>34</sup> Шарпан 1909. P. 121–129.

<sup>35</sup> А именно неудачные для раскольников постановления Соборов в Риме и Арле, многочисленные решения императора Константина не в пользу Доната и его партии.

<sup>36</sup> Эти события происходили около 337 года (Monceaux 1920. P. 114).

<sup>37</sup> *Optatus* 3, 3, 3–4.

<sup>38</sup> *Optatus* 3, 3, 3.



по словам Оптата, Григорий «ответил Донату, оказав почтение его епископскому достоинству»<sup>39</sup>.

Враждебность Доната к государственной власти была наиболее ярко продемонстрирована при попытке императора Константа примирить раскольников с католической Церковью путем оказания щедрой милостыни. Император Констант в 347 году послал своих чиновников Павла и Макария в Северную Африку с богатыми дарами и поручением побуждать раскольников к примирению с католической Церковью. Донат крайне враждебно отнесся к чиновникам императора, повел себя грубо и гордо. Наиболее подробные сведения о миссии Павла и Макария сообщает св. Оптат Милевийский в третьей книге своего трактата: «Когда они [Павел и Макарий] пришли к Донату... и сказали ему о цели своего прихода, он, воспламенившись своим обычным гневом, изрыгнул: “Какое дело императору до Церкви?” И по своему легкомыслию изрек многочисленные злословия»<sup>40</sup>. Вся деятельность лидера раскольников в это время была направлена на оказание сопротивления миссии Павла и Макария, в чем особенно ярко проявилась властная и надменная натура Доната Карфагенского<sup>41</sup>. В той же книге Милевийский епископ намного подробнее характеризует поведение и нрав Доната. В описываемое время лидер донатистов был уже в преклонном возрасте и пользовался огромным авторитетом среди раскольников. Последние стали называть его Донатом Великим. Оптат в ярких словах и выражениях неоднократно отмечает его чрезмерную гордость, надменность и крайнее высокомерие: «Донат, подняв себя выше императора, превысил человеческие пределы, так что чувствовал себя почти что богом, а не человеком»<sup>42</sup>. Оптат сравнивает гордую лич-

<sup>39</sup> *Optatus 3, 3, 3.*

<sup>40</sup> *Optatus 3, 3, 3.*

<sup>41</sup> Оптат так описывает его противодействие миссии по указу императора: «Ведь император пожертвовал украшения для храма Божия, пожертвовал милостыню нищим, а не Донату. Почему же он взбесился? Почему разгневался? Почему отверг то, что было послано? И когда те, которые были посланы, сказали, что они пойдут по провинциям и дадут желающим принять, он ответил, что повсюду разошлет письма, чтобы не раздавали где-либо нищим того, что будет принесено. Вот забота о несчастных! Вот помощь нищим! Вот милосердие грешникам!» (*Optatus 3, 3, 6*).

<sup>42</sup> *Optatus 3, 3, 9.*

ность Доната с князем Тирским из пророчества Иезикииля<sup>43</sup> и пишет: «Так вознеслось сердце его, что себе он уже казался не человеком, а богом. Даже в народе его редко называли епископом, но Донатом Карфагенским, и он заслуженно удостоился, чтобы его во всеуслышание называли князем Тира, то есть Карфагена, как будто он был первым из епископов больше, чем другие. Поскольку он не хотел иметь ничего человеческого, возвысил сердце свое не как сердце человека, но как сердце Бога, ведь желал быть чем-то большим, чем прочие люди»<sup>44</sup>. Опатат приписывает надменному желанию Доната, «чтобы его последователи назывались уже не христианами, а донатистами»<sup>45</sup> и «исповедали Доната, а не Христа»<sup>46</sup>. Как бы подводя итог характеристике Доната, святой Опатат утверждает, что Донат является источником всех злодеяний<sup>47</sup>.

Вследствие того что Донат чрезмерно агрессивно выступил против миссии чиновников императора и тем самым, по словам Опатата, «нанес глубокое оскорбление Константу»<sup>48</sup>, последний в 347 году издал указ, направленный против донатистского движения. После этого эдикта Донат Карфагенский, епископы и другие раскольники, которые не захотели подчиниться императору и объединиться с католической Церковью, были отправлены в ссылку в конце 347 года<sup>49</sup>. Место ссылки точно не известно, Опатат сообщает только, что это были далекие места. Большинство ученых предполагает, что это могли быть Испания и Галлия<sup>50</sup>.

<sup>43</sup> «Скажи начальствующему в Тире: так говорит Господь Бог: за то, что вознеслось сердце твое и ты говоришь: "я Бог, восседаю на седалище Божиим, в сердце морей", и, будучи человеком, а не Богом, ставишь ум твой наравне с умом Божиим» (Иез. 28, 2).

<sup>44</sup> *Optatus* 3, 3, 13.

<sup>45</sup> *Optatus* 3, 3, 15.

<sup>46</sup> *Optatus* 3, 3, 20.

<sup>47</sup> *Optatus* 3, 3, 25.

<sup>48</sup> *Optatus* 3, 3, 22.

<sup>49</sup> *Optatus* 2, 15, 4: «...Ваши вожди и руководители по своим заслугам были высланы, поскольку в Церкви не может быть никаких раскольников и язычников»; *Optatus* 3, 1, 4.

<sup>50</sup> *Optatus* 3, 1, 4. См.: Монсеах 1912; Монсеах 1920.

Конец жизни Доната Карфагенского был печальный: он видел униженное положение своей раскольнической партии и скончался в «земле чуждей» около 355 года после многочисленных трудов в деле разделения Церкви<sup>51</sup>.

### 3. ЛИТЕРАТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ ДОНАТА КАРФАГЕНСКОГО

Можно предполагать, что Донат Карфагенский за свою долгую жизнь и более чем тридцатилетнее руководство донатистским расколом оставил значительное количество литературных произведений. Блж. Иероним в сочинении «О знаменитых мужах» пишет, что от Доната сохранились многие еретические книги<sup>52</sup>. Но до нас дошли только названия двух его трудов: «Послание о крещении» и трактат «О святом Духе».

«Послание о крещении». П. Монсо предполагает, что данное послание могло быть написано около 336 года и было связано с Собором донатистов, на котором присутствовало двести семьдесят раскольнических епископов<sup>53</sup>. Причиной написания было различное понимание необходимости обязательного перекрещивания для вступающих в донатистские общины. Отличное от большинства мнение высказали епископы Мавритании, однако раскола в рядах донатистов не произошло, но Донат тем не менее был вынужден, как предстоятель раскольников, составить послание по этому поводу. К сожалению, данное послание утеряно. Известно, что блж. Августин, еще будучи священником, написал опровержение на послание Доната под названием «Против послания еретика Доната». К еще большему сожалению, и опровержение Августина не сохранилось, а остались только некоторые мысли, присутствующие

<sup>51</sup> За 355 год высказывается большинство современных ученых. Например, см.: Faul 2003. P. 682; Ткаченко 2007. С. 654. Кроме этой даты, можно встретить и 350 год, о нем говорит Л. Е. Дюпен (PL 11, 763A) и *Historia Donatistarum* (PL 11, 804B) со ссылкой на блж. Иеронима (*Donato successit Parmenianus post annum 350, forte anno 355, quo mentionem ejus facit Hieronymus in Chronico*).

<sup>52</sup> *Hieronymus Stridonensis. De viris illustribus* 93 // PL 23, 695C (*Иероним Стридонский, блж.* 1879. С. 333).

<sup>53</sup> Монсеах 1920. P. 124. Альтернативной датой этого Собора донатистов принято считать 330 год.

в другом более позднем сочинении «Retractationum» 426/427 гг.<sup>54</sup>. В силу этого достаточно сложно сказать определенно, что по содержанию представляло собой послание Доната о крещении. Впрочем, можно предположить, что предводитель раскольников, скорее всего, ревностно защищал традицию перекрещивания кафоликов как якобы отрехшихся от Христа или запятнавших себя общением с отступниками.

Трактат «О Святом Духе». Об этом сочинении Доната Карфагенского сообщает также блж. Иероним, добавляя, что оно написано в русле учения ариан<sup>55</sup>. Блж. Августин намекает, что труд был посвящен не только учению о Святом Духе, но учению обо всей Святой Троице<sup>56</sup>. Возможно, этот единственный догматический труд предводителя донатистского раскола связан с попыткой наладить контакты с арианской партией<sup>57</sup>. Дату написания трактата ставят в зависимость от Собора 343 года в Сардике в связи с тем, что блж. Августин ссылается на послание этого Собора к Донату Карфагенскому<sup>58</sup>. Соответственно, содержание трактата определялось желанием раскольника Северной Африки завязать хорошие отношения с еретической арианской партией. Но насколько учение Доната о Святой Троице было идентично арианству? Иероним говорит однозначно, что трактат донатиста являлся арианским по сути, но Августин пишет несколько иначе. Августин говорит о том, что донатисты его времени не разделяли арианских убеждений полностью и что между донатистами и арианами существуют серьезные различия. Так, североафриканские раскольники не отрицали единосущия Лиц Святой Троицы, а просто вводили иерархию Лиц, говоря, что Отец больше Сына, а Сын больше Святого Духа<sup>59</sup>. А некоторые донатисты вообще исповедовали православное учение о Святой Троице.

<sup>54</sup> См.: *Augustinus*. *Retractationum* 1, 21, 1–3 // PL 32, 617–618.

<sup>55</sup> *Hieronymus Stridonensis*. *De viris illustribus* 93 // PL 23, 695C (*Иероним Стридонский*, блж. 1879. С. 333).

<sup>56</sup> *Augustinus*. *De haeresibus ad quod vult Deum liber unus* 69 // PL 42, 43–44.

<sup>57</sup> См.: Monceaux 1920. P. 129–131; Bareille 1924. *Donat* 2. P. 1692.

<sup>58</sup> *Augustinus*. *Contra Cresconium grammaticum* 3, 38 // PL 43, 518–519. П. Монсо предполагает, что трактат был написан около 345 года. См.: Monceaux 1920. P. 131.

<sup>59</sup> *Augustinus*. *De haeresibus ad quod vult Deum liber unus* 69 // PL 42, 43–44; *Augustinus*. *Epistula* 185, 1 // PL 33, 792–793.

Исходя из сообщений блж. Августина, П. Монсо предполагает, что Донат в своем трактате выступил в большей степени не как глубокий богослов, а как церковный политик, который старался и с арианами добрые отношения построить, и не оттолкнуть от себя православных и значительную часть своих же последователей<sup>60</sup>.

### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итог, можно утверждать, что инициатор раскола в Северной Африке Донат Карфагенский являлся весьма честолюбивым, амбициозным и энергичным церковным деятелем, который не останавливался ни перед чем для утверждения и распространения раскола, в правоту которого слепо верил. Именно Донат стоял во главе раскольников при образовании схизмы, прилагая большое количество усилий для легализации своей партии, поэтому для своих последователей он на долгие годы оставался Донатом Великим. Но для Кафолической Карфагенской Церкви с именем Доната и произведенным им расколом связан один из самых трагических периодов в истории христианства в Северной Африке. Таким образом, для православных, а может быть, и для истории Карфагенской Церкви в целом, по мысли святого Оптата Милевийского, Донат являлся источником всех злодеяний<sup>61</sup>.

### БИБЛИОГРАФИЯ

- Дилигенский 1961 — *Дилигенский Г. Г.* Северная Африка в IV—V веках. М., 1961. [*Diligenskii G. G.* Severnaia Afrika v IV—V vv. (North Africa in the IV—V cent.) Moscow, 1961.]
- Кечкин И., свящ. 2010 — *Кечкин И., свящ.* Св. Оптат епископ Милевитский как церковный историк донатизма. Кандидатская диссертация. Сергиев Посад, 2010. [*Kechkin I., sviashch. Sv. Optat episkop Milevitskii kak tserkovnyi istorik donatizma. Kandidatskaia dissertatsiia (St. Optatus, Bishop Milevis as the church historian of Donatism. Candidate thesis). Sergiev Posad, 2010.*]

<sup>60</sup> Monceaux 1920. P. 133.

<sup>61</sup> *Optatus* 3, 3, 25.

- Киприан (Керн), архим. 1996 — *Киприан (Керн), архим.* Патрология. М., 1996. [*Kiprian (Kern), arkhim.* Patrologiia (Patrology). Moscow, 1996.]
- Кутепов 1884 — *Кутепов Н.* О расколе донатистов. Казань, 1884. [*Kutepov N.* O raskole donatistov (On the schism oft he Donatists). Kazan, 1884.]
- Робертсон 1890 — *Робертсон Дж.* История Христианской Церкви / Пер. А. П. Лопухин. СПб., 1890. Т. 1. [*Robertson J.* Istoriia Khristianskoi Tserkvi (The history of the Christian Chruch) / Per. A. P. Lopukhin. Saint Petersburg, 1890. Т. 1.]
- Степанцов, Фокин 2000 — *Степанцов С. В., Фокин А. Р.* Августин // ПЭ. 2000. Т. 1. С. 93–109. [*Stepantsov S. V., Fokin A. R.* Avgustin (Augustine) // Pravoslavnaia Entsiklopediia (Orthodox Encyclopedia). Moscow, 2000. Т. 1. Р. 93–109.]
- Ткаченко 2007 — *Ткаченко А. А.* Донатизм // ПЭ. 2007. Т. 15. С. 654–657. [*Tkachenko A. A.* Donatizm (Donatism) // Pravoslavnaia Entsiklopediia (Orthodox Encyclopedia). Moscow, 2007. Т. 15. Р. 654–657.]
- Фаррар 1903 — *Фаррар Ф.* Жизнь и труды Святых Отцов. СПб., 1903. Т. 2. [*Farrar F.* Zhizn' i trudy Sviatykh Ottsov (Life and works of the Holy Fathers). Saint Petersburg, 1903. Т. 2.]
- Aland 1954 — *Aland K.* Kirchengeschichte in Lebensbildern. В., 1954.
- Alexander 1980 — *Alexander J. S.* The motive for a distinction between Donatus of Carthage and Donatus of Casae Nigrae // JTS. 1980. Vol. 31. Р. 540–547.
- Audollent 1901 — *Audollent A.* Carthage romaine, 146 avant Jésus-Christ — 698 après Jésus-Christ. Р., 1901.
- Backhouse 1906 — *Backhouse E.* Early Church history to the death of Constantine. L., 1906.
- Bareille 1924a — *Bareille G.* Donat 1 // DTC. 1924. Col. 4. Р. 1687–1689.
- Bareille 1924b — *Bareille G.* Donat 2 // DTC. 1924. Col. 4. Р. 1689–1692.
- Barnes 1975 — *Barnes T. D.* The beginnings of Donatism // JTS. 1975. Vol. 26. Р. 13–22.
- Chapman 1909a — *Chapman J.* Donatists // CE. 1909. Vol. 5. Р. 121–129.
- Chapman 1909b — *Chapman J.* Donatus the Great and Donatus of Casae Nigrae // RB. 1909. Vol. 26. Р. 13–23.
- Duchesne 1890 — *Duchesne L.* Le dossier du donatisme // Mélanges d'archéologie et d'histoire. 1890. Vol. 10. № 1. Р. 589–650.
- Duff 1891 — *Duff D.* The early Church: a history of Christianity in the first six centuries. Edinburgh, 1891.

- Faul 2003 – *Faul D.* Donatism // The New Catholic Encyclopedia. Wash., 2003. Vol. 4. P. 681–684.
- Frend 1952 – *Frend W. H. C.* The Donatist Church. A movement of protest in Roman North Africa. Oxford, 1952.
- Daniélou 1963 – *Daniélou J.* Nouvelle histoire de l'Eglise. P., 1963.
- Grasmuck 1964 – *Grasmuck E. L.* Coercitio: Staat und Kirche im Donatistenstreit. Bonn, 1964.
- Kidd 1922 – *Kidd B. J.* A history of the Church to A. D. 461. Oxford, 1922. Vol. 2.
- Meslin, Hadot 1957 – *Meslin M., Hadot P.* A propos du Donatisme // Archives des sciences sociales des religions. 1957. Vol. 4. № 1. P. 143–148.
- Monceaux 1912 – *Monceaux P.* Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe. Vol. 4. Le donatisme. P., 1912.
- Monceaux 1920 – *Monceaux P.* Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe. Vol. 5. Saint Optat et les premiers écrivains donatistes. P., 1920.
- Perrodil 1845 – *Perrodil V.* Dictionnaire des hérésies, des erreurs et des schismes. P., 1845.
- Pincherle 1856 – *Pincherle A.* Donato // CE. 1950. Vol. 4. P. 1856.
- Veer 1976 – *Veer A. C. de.* Рец. на: *Barnes T. D.* The beginnings of Donatism // JTS. 1975. Vol. 26. P. 13–22 // REA. 1976. Vol. 22. P. 353–355.

#### ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

- Иероним Стридонский, блж.* 1879 – *Иероним Стридонский, блж.* О знаменитых мужах // Творения. К., 1879. Ч. 5. С. 283–344. [*Ieronim Stridonskij, blzh.* O znamenityh muzhah (On illustrious men) // Tvoreniija (Works). Kiev, 1879. Chast' 5. P. 283–344.]
- Ziwsa 1893 – *S. Optati Milevitani libri VII* / Ed. K. Ziwsa. Vindobonae, 1893 (CSEL 26).

#### *Abstract*

#### ***Kechkin John, priest. The schismatic enterprise and literary works of Donatus of Carthage***

The article analyzes the works of the schismatic Donatus the Great (p. 270–355) and the degree of his participation in creating the Donatist schism in North

Africa. By using modern historiographical research, the A. examines the problem that there exist two schismatic with this name: Donatus of Casa Nigra and Donatus of Carthage. The A. accepts the dominant scholarly view, which is based on the witness of the first historian of Donatism Optatus of Milevis, that this is the same person. The A. reconstructs in detail the life and work of Donatus of Carthage and proves, that it was none other than Donatus, who started the schismatic movement and that the initial Donatism was inspired by the personality of this unique leader. The A. examines evidence of the great, but lost literary corpus of Donatus, in which Donatus attempted to defend his own schism, whereby he acted more like a church politician, rather than a theologian. There are only two works of a theological nature known: "The epistle on baptism" and the treatise "On the Holy Spirit". According to the A. conclusion, the extant information about the life of Donatus show that he was the head of the schismatic. They sources portray him as a proud and ambitious church leader, who blindly justified his schism, as an evil genius from Orthodox Christians of the Carthaginian Church.

*Keywords:* Donatus of Carthage, Donatus the Great, Donatus from Casa Nigra, Donatism, North African schism.



## ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ

А. И. СИДОРОВ

# СТАНОВЛЕНИЕ ПЕРВОХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ

ЧАСТЬ III  
ПРИЧИНЫ И ИСТОРИЯ ГОНЕНИЙ  
НА ХРИСТИАН В I—II ВВ.\*

УДК 281.2

### *Аннотация*

Публикация представляет собой третью часть очерка по истории становления первохристианской Церкви на основании свидетельств первоисточников, с привлечением широкого спектра мнений отечественных и зарубежных исследований по истории Древней Церкви. Среди причин гонений на христиан автор усматривает не религиозную, а общественно-правительственную позицию Римского государства I—II веков, которая была следствием приземленного религиозного прагматизма языческого общества, вошедшего в принципиальную несовместимость с христианством как религией духа. На основании свидетельств римских историков Тацита, Евтропия, Светония, Сульпиция Севера, Егезиппа, Лактанция, Диона Кассия, писем к Траяну Плиния Младшего, а также свидетельств церковных писателей Тертуллиана, Евсевия Кесарийского, апологета св. Мелитона Сардийского описываются гонения, происходившие при императорах Нероне, Домициане, Траяне, Адриане, Антонине Пие, Марке Аврелии и Коммодe. Автор приходит к заключению, что, за исключением рескрипта Траяна, в Римской империи I—II веков не существовало общего закона, который регулировал бы отношения государства и Церкви, и инициатива преследований исходила в основном не от императоров, а от языческих масс, побуждавших государственных чиновников принимать меры против христиан.

*Ключевые слова:* гонения на христиан, Римская империя, исторические свидетельства о древних христианах, святые мученики, апологеты.

\* Начало публикации см.: БВ. 2015. № 16—17. Вып. 1—2. С. 98—124; БВ. 2015. № 18—19. Вып. 3—4. С. 168—220.

## 1. ПРИЧИНЫ ГОНЕНИЙ НА ХРИСТИАН

Первоначально христианство и Римская империя если и соприкасались, то находились как бы в «бесконфликтной сфере» по отношению друг к другу. Казалось бы, «как явление жизни провинциальной, чуждое притом всякого политического оттенка, христианство, с римской точки зрения на религию, могло быть явлением скорее утешительным, чем способным возбудить тревогу в правительстве»<sup>1</sup>. Однако данная возможность не реализовалась, а случилось совсем обратное: начиная со второй половины I в. и до эпохи Константина Великого Церковь предстает как *ecclesia pressa*, то есть гонимой и преследуемой. Гонения на христиан не были постоянными: они то затихали, то вновь вспыхивали; прекратившись в одном конце Римской империи, они вдруг вспыхивали в другом<sup>2</sup>. Систематическими их трудно назвать и, на первый взгляд, они предстают очень парадоксальными. Как констатирует А. А. Спасский, «гонения в своем историческом процессе выразились в форме крайне своеобразной и развились при таких условиях, которые на первый взгляд кажутся странными и требуют для себя особого разъяснения. И, прежде всего, довольно загадочную сторону рассматриваемого явления заключает в себе уже одна та энергия, какую нашло себе язычество для борьбы с христианством. По господствующему мнению, появление христианства падает на ту эпоху в истории языческих религий, когда старая наивная вера в богов исчезла, уступив место поверхностному скептицизму или

<sup>1</sup> Лашкарев 1876. С. 26.

<sup>2</sup> Эту эпоху в бытии древней Церкви Б. М. Мелиоранский описывает так: «И вдруг с конца I-го века дело меняется так, что за всей эпохой от 90 до 313 г. утвердилось название “эпохи гонений” и Церковь этих времен навеки осталась в памяти истории как “Церковь-мученица” — *ecclesia martyr*. Гонения вспыхивали и ослабевали; иногда целые десятилетия давали мучеников лишь случайных, единичных, иногда в один год они гибли сотнями и тысячами, но ни один год христиане как таковые не пользовались по закону полным, явным правом на существование; гонения были хронической болезнью империи, то обострявшейся, то затихавшей, но вполне не прекращавшейся никогда. Сами христиане, не искушенные в тонкостях римского права, горько недоумевали. Они видели, что многие государи были люди умные и благожелательные; видели, что всевозможные боги и культы мирно жили рядом в империи; они не знали за собою никаких вин — и им казалось, что тут какое-то прискорбное недоразумение между ними и властью; они не хотели верить, что их гонят на законных основаниях» (Мелиоранский 1910. С. 50—51).

полному равнодушию в вопросах религии, когда современное первым шагам христианства официальное язычество утратило свою духовную силу и когда поле, засеять которое предстояло провозвестникам новой религии, было, по-видимому, чисто и свободно. Однако потребовалось целых три столетия борьбы, потребовалась масса крови и жертв со стороны христианской для того только, чтобы достигнуть внешнего равновесия со своим противником. Не менее странным представляется и то обстоятельство, что инициатива гонений исходит совсем не отсюда, откуда можно было бы ее ожидать скорее всего. Гонений на христиан требует не жреческое сословие, наиболее заинтересованное в поддержании существующего культа, и вообще не религиозные кружки, каких много было в греко-римской империи и какие совсем не выступают в истории гонений; их требует языческое общество в широком смысле слова, те ближние, в отношении к которым христиане проповедовали любовь, доходящую до самопожертвования. И требования общества исполняются римским правительством, тем, которое справедливо признается самым веротерпимым и в юридическом языке которого не было даже специального термина для обозначения преступления против веры. Вообще, гонения на христиан носят не религиозный, а общественно-правительственный характер, хотя христианство выступало против религии языческой, а не против общества и правительства»<sup>3</sup>.

Впрочем, рассматривать преследования христиан только в «общественно-правительственной» плоскости вряд ли представляется адекватным. Пожалуй, первой и главной причиной этих преследований можно считать внутреннее духовное отчуждение религии Христовой от различных форм язычества, процветавших в греко-римском мире. С самого своего начала Церковь Христова была, есть и будет Странницей в этом мире: преобразуя его, она не принадлежит ему. И языческий мир интуитивно чувствовал эту преобразующую силу Церкви и активно сопротивлялся ей. Довольно часто говорят о «веротерпимости» римлян, но данный термин, порожденный новым временем, вряд ли применим в данном случае. Историк римской религии весьма точно, на наш взгляд, улавливает одну из характерных черт ее: «Для людей,

<sup>3</sup> Спасский 1908. С. 5–6.

не веровавших в существование единого Бога, не могло быть ложных богов. Список, где их было и без того такое множество, был всегда открыт для вновь прибывающих, и никакие сомнения не могли помешать занести туда еще несколько лишних имен. Думали, что каждая страна имеет, по крайней мере, хоть одного бога, покровительствующего ей и заботящегося о ее спасении и о счастье ее жителей. Боги различных народов были не все одинаково могущественны, и степень их важности соразмерялась с важностью поклонявшихся им народов; но все были одинаково истинны. Рим, оказывавший величайшее уважение своим собственным богам, не отрицал могущества чужих»<sup>4</sup>. Такой религиозный приземленный прагматизм не мог принять религию Духа, которой являлось христианство, чувствуя свою принципиальную несовместимость с ней. И он был еще весьма силен, чтобы не дать этой религии бой<sup>5</sup>. Союзу между ними, естественно, никакого быть не могло, но и борьба производила весьма странное впечатление: язычество часто использовало силу, а христианство, как правило, убеждение. Столкновение этих двух столь несовместимых величин, казалось, должно обеспечить победу язычества. Однако здесь мы впервые сталкиваемся с той непрекаемой истиной, что не в силе Бог, а в правде.

<sup>4</sup> Буастье 1878. С. 271.

<sup>5</sup> Вряд ли следует [рассматривать] язычество в I веке как нечто деградирующее и умирающее. Подобный взгляд, например, прослеживается у В. В. Болотова: «Когда явилось христианство, цивилизованный мир язычества до того уже изверился в своей религии, что нужно удивляться, как мог он отстаивать эту религию целых три века. Язычники в богов своих верили меньше, чем сами христиане, боровшиеся с ними. Для христиан эти боги были, по крайней мере, демонами, тогда как интеллигентный язычник склонен был считать их просто за выдумку. В религии римлян вера не имела такого значения, как в христианстве. Πίστις — не передаваемо на латинский язык; fides — это только подделка под него. Fides означает не веру как верование, но только честность по отношению к Богу. Таким образом, римская религия состояла не в убеждении, а в выражении этого убеждения, в культе. А культ было легко (для выветрившегося индифферентизма) воздать и без веры. Римское язычество было такой противник, которому нельзя было дать генеральной битвы, потому что нельзя было принудить его серьезно обсудить ту глубокую разность, которая отделяла его понятия от христианских» (Болотов 1910. С. 5—6). Последние замечания нашего историка достаточно точны, но вот начало его суждений требует корректировки. Принимать силу язычества в период возрастания Церкви означает умалять ее победу.

Конечно, одной из серьезнейших причин гонений на Церковь являлось то, что в Римской империи религия была делом государственным. Вследствие чего «установившемуся веками взгляду языческой государственной власти касательно своего безусловного господства во всех сферах человеческой деятельности противопоставлен был от христианства взгляд, в силу которого из-под эгиды этой власти отторгалась целая область деятельности человеческой — область религиозной жизни человека. Языческой древности чужды были идеи свободы убеждений в деле религии и совести, свободы избирать роль и образ религиозного поклонения сообразно со своими наклонностями. Языческая идея государства заключала в себе право полновластного распоряжения всей совокупностью жизни граждан... Отсюда религия и все религиозное были подчинены государственному интересу»<sup>6</sup>, поэтому в Риме религия была функцией государства. Величие Рима и его всемирное могущество рассматривались как награда за *pietas* его граждан. Отсюда в римской религии отсутствовало всякое «богословие», эта *religio* в собственном смысле была лишь подчинением воле богов и их силе<sup>7</sup>. Такая теснейшая связь этой религии с государством имела следствием тот факт, что здесь сама государственность «сделалась предметом религиозного почитания»<sup>8</sup>.

Христианство несло в мир иной принцип: «*кесарево кесарю, а Божие Богу*»<sup>9</sup>, и данный принцип не мог не вступать в непримиримое противоречие с принципом римской государственности. В христианстве римская государственная власть столкнулась с такой религией, которая считала своего Бога не просто одним из богов, но Богом единственным, не терпящим рядом с собою никакого другого бога и исключаяющим всякое другое поклонение<sup>10</sup>. Правда, это провозглашалось и ветхозаветной религией, и возникшим во II—III вв. раввинистическим иудаизмом, но они были теснейшим образом связаны с еврейской национальностью. Хотя в них мы и встречаем явление прозелитизма, но здесь оно не получило широкого распространения. Как говорит наш

<sup>6</sup> Лебедев 1994. С. 6.

<sup>7</sup> См.: Wlosok 1970. S. 53–55.

<sup>8</sup> Болотов 1910. С. 15.

<sup>9</sup> Мк. 12, 17.

<sup>10</sup> См.: Vaus 1973. S. 150.

церковный историк, «уже иудейская религия своим “безбожием” была антипатична римлянам. Если она была религией “дозволенной”, то лишь потому, что римляне старались беречь и показывать уважение не только к своей, но и к чужой традиции, зная, что всякому дорого свое наследие предков и что “привычка — душа держав”. Поэтому евреи и после 70 и 135 года имели не только право чтить своего Иегову, но и обязанность не почитать никакого государственного римского бога, включая кесаря, взамен чего они должны были (в эпоху от Веспасиана до Нервы) вносить дидрахму Юпитеру Капитолийскому. Но терпя иудейство в его status quo, римляне — как общество, так и правительство — в огромном большинстве сперва смеялись над прозелитами, а потом стали с опасением коситься на них; принимались неоднократные меры к пресечению иудейской пропаганды. Римский гражданин, принимавший иудейство, должен был рассматриваться как отступник на общих основаниях; вольноотпущенники и граждане, рожденные в иудействе, сохраняли свою религию; но уже при Тиберии, потом при Антонине Пии и опять при Септимии Севере обрезать дозволено было только родившихся в иудействе; иною речью, всякая пропаганда иудейства была объявлена преступной»<sup>11</sup>. Совсем иначе дело обстояло с христианством: его душой и движущим нервом было миссионерство, без которого религия Христова не могла существовать.

Таким образом, римское государство и общество достаточно быстро почувствовало в христианах «чужаков», ибо «христиане не боготворили императоров, не клялись их именами, не уважали храмов, какие воздвигала им лесь языческая. Значит, говорили язычники, они враги императоров, не благоговейны к ним, не чтут их достоинства. Не желая быть в тесных отношениях с язычниками и заботясь более о вечном спасении, нежели о временных выгодах, христиане неохотно принимали на себя государственные должности, прохождение которых, при тогдашних условиях, не всегда совместно было с долгом христианским, нередко оставляли военную службу, удалялись от увеселений, от прежних дурных знакомств, от занятия торговлей и промыслами, прямо или косвенно служившими к поддержанию языческого богослужения, во-

<sup>11</sup> Мелиоранский 1910. С. 63–64.

обще вели жизнь скромную и уединенную. По мнению язычников, это значило, что христиане — враги римского народа, сами по себе люди праздные и бездельные, что они человеконенавистники»<sup>12</sup>. Все эти причины и привели к гонениям на христиан.

## 2. НАЧАЛО ГОНЕНИЙ НА ХРИСТИАН. ИСТОРИЯ ГОНЕНИЙ В I—II ВЕКАХ

Довольно часто констатируется тот факт, что римляне первоначально смешивали христиан с иудеями<sup>13</sup>. Вследствие этого порой считается, что антихристианские настроения, быстро распространившиеся в народных массах империи и захватившие образованные слои греко-римского общества, были лишь вариантом антииудейских настроений, которые всегда тлели среди язычников и иногда вспыхивали погромами<sup>14</sup>. При определенной верности подобных заключений, следует указать на их определенную ограниченность. Дело, вероятно, обстоит так, но только до правления Нерона. Ибо у римского историка Светония встречается такое замечание, относящееся ко времени правления императора Клавдия (41 — 54 г.): «Иудеев, постоянно волнуемых Хрестом (так! — *Ред.*), он изгнал из Рима»<sup>15</sup>. Скорее всего, мы имеем дело здесь с одним из первых упоминаний о христианах в античных источниках, хотя и чрезвычайно смутным<sup>16</sup>. В Деяниях святых апостолов это свидетельство подтверждается, но очень косвенным образом,

<sup>12</sup> Чельцов 1861. С. 122.

<sup>13</sup> См. суждение: «Христианство существовало уже довольно долго до того времени, как Римская империя обратила на него внимание. Вначале его мало отличали от иудейства. Оно (христианство) возрастало, как выразился Тертуллиан, в тени этой дозволенной религии (*sub umbraculo religionis insignissimae, certe licitae*). Преследования, которым христианство подвергалось со стороны иудейства, почитались вначале римскими государственными людьми за споры между иудейскими сектами различных направлений» (Аллар 1898. С. 8).

<sup>14</sup> См.: Simon 1972. P. 122.

<sup>15</sup> Гай Светоний Транквил. Божественный Клавдий 25, 4 (Гаспаров 1964. С. 140).

<sup>16</sup> Так, И. М. Тронский указывает, что слова *Chrestus, chrestianus* есть передача на народно-разговорную латынь греческих слов *Χριστός, χριστιανός*. Правда, этот светский ученый не решает окончательно соотнести замечание Светония с христианами (см.: Тронский 1972. С. 34—43).

ибо здесь говорится: «Клавдий повелел всем иудеям удалиться из Рима»<sup>17</sup>. Причем среди изгнанных Деесписатель называет известных Акиллу и Прискиллу, бывших явно христианами. Сопоставляя оба эти свидетельства, А. А. Спасский приходит к совершенно разумному, на наш взгляд, заключению: «Распоряжение Клавдия, передаваемое Светонием, должно падать на конец его царствования (52 или 53 годы), когда вслед за постановлением Апостольского Собора о необязательности обрядового закона для христиан из язычников, христианство окончательно порвало связи с иудейством и навлекло на себя его ненависть. Весть о постановлении апостолов могла дойти до Рима не ранее 52-го года; при склонности римских иудеев к спорам о новом учении она должна была вызвать сильное возбуждение между христианами из иудеев и самими иудеями и выразиться в шуме и беспорядках около иудейских синагог. И вот ответом на эти беспорядки и явилась мера Клавдия, о которой рассказывает Светоний»<sup>18</sup>.

Впрочем, очень скоро римские власти провели четкое различие между иудеями и христианами: случилось это в правление Нерона. Наш главный и практически единственный источник — Тацит — сообщает об этом следующее: в Риме случился страшный пожар (64 г.), по городу поползла молва, что виновником пожара был сам император: «И вот Нерон, чтобы побороть слухи, приискал виноватых и предал изощреннейшим казням тех, кто своими мерзостями навлек на себя всеобщую ненависть и кого толпа называла христианами. Христа, от имени которого происходит это название, казнил при Тиверии прокуратор Понтий Пилат. Подавленное на время это суеверие стало вновь прорываться наружу, и не только в Иудее, откуда пошла эта пагуба, но и в Риме, куда отовсюду стекается все наиболее гнусное и постыдное и где оно находит приверженцев. Итак, сначала были схвачены те, кто открыто признавал себя принадлежащим к этой секте, а затем по их указаниям и великое множество прочих, избалованных не столько в злодейском поджоге, сколько в ненависти к роду людскому. Их умерщвление сопровождалось издевательствами, ибо их облачали в шкуры диких

<sup>17</sup> Деян. 18, 2.

<sup>18</sup> Спасский 1908. С. 121–122.



зверей, дабы они были растерзаны насмерть собаками, распинали на крестах или обреченных на смерть в огне поджигали с наступлением темноты ради ночного освещения. Для этого зрелища Нерон предоставил свои сады; тогда же он дал представление в цирке, во время которого сидел среди толпы в одежде возничего или управлял упряжкой, участвуя в состязании колесниц. И хотя на христианах лежала вина и они заслуживали самой суровой кары, все эти жестокости пробуждали сострадание к ним, ибо казалось, что их истребляют не в видах общественной пользы, а вследствие кровожадности одного Нерона»<sup>19</sup>.

Данное сообщение, в подлинности которого не сомневается ни один серьезный ученый, примечательно в нескольких аспектах. Во-первых, оно характеризует отношение самого Тацита (а через него — отношение достаточно изысканной и аристократической римской интеллигенции) к христианству. Для него и людей его круга оно есть «суеверие» (*superstitio*), причем суеверие «гнусное и постыдное». Что христиане подлежат наказанию, он, как и подавляющее большинство римлян, не сомневался, ибо их «ненависть к роду человеческому» не подлежала сомнению. Как верно отмечает один исследователь, «для римлян “род человеческий” — *genus humanum* — значил не человечество вообще, а собственно римский мир, людей, которые жили по римским нравам, обычаям и законам; все остальные народы были враги и варвары. Христиане в таком случае были врагами цивилизованного человечества и тех обычаев и законов, по которым жило цивилизованное общество. Они стремились к ослаблению тех связей, которыми держалось общество, вносили разделения в семейства, восстанавливали детей против родителей, и этой цели достигали зловерными средствами, действуя на умы своих приверженцев посредством волшебных чар. Все это они делали с той целью, чтобы совершать свои мерзости (*flagitia*). При возбужденном состоянии народа такое растяжимое обвинение, конечно, и нетрудно доказать»<sup>20</sup>. Во-вторых, что собственно возмущает Тацита

<sup>19</sup> Корнелий Тацит. *Анналы* 15, 44 (Бобович, Боровский, Сергеенко 1970. С. 298).

<sup>20</sup> Павлович 1894с. С. 220–221. Данная работа, как и некоторые другие статьи А. Павловича, на которые мы будем позднее ссылаться, представляет собою собственно

в преследованиях Нерона, так это лишь ненужные жестокости, которые позволил император, а в «общественной пользе» подобных преследований он не сомневался. В-третьих, повествование Тацита создает впечатление, что какая-то юридическая основа этих преследований существовала, иначе трудно объяснить фразу, что «сначала были схвачены те, кто открыто признавал себя принадлежащим к этой секте». Это признает и Тертуллиан, который утверждает, что Нерон был первым, издавшим закон против христиан<sup>21</sup>. Возможно, этой основой было само имя христиан (*nomen christianorum*), то есть признание себя христианином уже давало право властям для возбуждения дела и осуждения «виновных». Еще можно отметить высказываемое предположение о том, что Нерон начал гонения на христиан под влиянием своей супруги Пoppей Сабины, имевшей самые дружественные связи с иудеями. Как бы то ни было, но с 60-х годов I в. после Р.Х. римские власти уже несомненно отличали христиан от иудеев. Историческая достоверность гонений на христиан в правление Нерона также не вызывает никаких сомнений, ибо Светоний, перечисляя ряд важных мероприятий внутренней политики этого императора (ограничение роскоши и т.д.), замечает, что «наказаны христиане, приверженцы нового и зловерного суеверия»<sup>22</sup>. Позднее, в конце IV — начале V в., это подтверждает и Сульпиций Север в своей «Хронике»<sup>23</sup>. Возникает предположение,

переложение и пересказ (правда, порой достаточно самостоятельные) исследований известного английского ученого конца XIX — начала XX в. Рамсея.

<sup>21</sup> См.: Lebreton, Zeiller 1934. P. 202.

<sup>22</sup> Гаспаров 1964. С. 154.

<sup>23</sup> Во многом он повторяет сообщение Тацита и Евсевия, но добавляет и ряд нюансов: «Между тем наряду с увеличением численности христиан случилось так, что Рим был уничтожен пожаром, когда Нерон пребывал в Анции. Но, по мнению многих, ненависть обратилась на принцепса потому, что полагали, будто император ищет славы через обновление города. И что только не предпринимал Нерон, дабы не подумали, что пожар произошел по его приказу. И вот обратил он свою ненависть на христиан и подверг невинных суровейшему дознанию и какие только новые способы умерщвления не изобретал». Далее Север перечисляет виды казней христиан и добавляет: «Так было положено начало гонениям на христиан. После этого специальными законами христианская вера запрещалась и не дозволялось открыто и публично быть христианином» (*Сульпиций Север. Хроника* 2, 29, 1–3 (Донченко 1999. С. 72).

что гонения при Нероне продолжались год или два<sup>24</sup>; при них, по церковному Преданию, мученически скончались святые апостолы Петр и Павел. Позднейшие мартирологи причисляют к ним еще 977 других мучеников<sup>25</sup>.

Второе гонение на христиан приходится на правление Домициана, причем на последние годы его. Этот император оставил после себя недобрую память в истории. Позднейший римский историк IV в. Евтропий пишет о нем так: «Он был подобен скорее Нерону, Калигуле и Тиберию, чем своему отцу или брату. Первоначально в своем правлении был весьма умерен, потом же впал в ужасные пороки: похоть, гнев, жестокость, жадность и такую обрел у всех ненависть, что заслуги отца и брата полностью умалил. Он убивал знатнейших сенаторов, первым среди императоров повелевал называть себя господином и богом»<sup>26</sup>. В том же духе высказывается и Евсевий: «Домициан был свиреп ко многим людям: казнил в Риме без настоящего суда немало людей видных и знатных; тысячи известных людей, ни в чем не повинных, отправил в изгнание и отобрал их имущество. Под конец он явил себя преемником Нерона в ненависти к Богу и в богоборчестве. Он был вторым поднявшим против нас гонение, хотя отец его Веспасиан не замышлял против нас ничего плохого»<sup>27</sup>. Далее он добавляет: «В описываемое время научение нашей веры<sup>28</sup> настолько просияло, что и писатели, далекие от нашего учения, не замедлили рассказать об этом преследовании и его мучениках. С точностью обозначили они его время: в пятнадцатый год Домициана Флавия Домицилла племянница Флавия Климента, одного из тогдашних римских консулов, за исповедание Христа была вместе

<sup>24</sup> Павлович 1894а. С. 227.

<sup>25</sup> Frend 1984. P. 109.

<sup>26</sup> *Евтропий*. Краткая история от основания Города (Римские историки 1997. С. 50).

<sup>27</sup> *Евсевий*. Церковная история 3, 17 (Сергеенко 1993. С. 95). Это произведение Евсевия цитируется по переводу М. Е. Сергеенко. При ссылке на его греческий текст, мы будем давать особое примечание.

<sup>28</sup> В русском переводе: «вера наша», но греческий текст: ἡ τῆς ἡμετέρας πίστεως διδασκαλία (см.: *Eusèbe de Cesarée. Histoire ecclésiastique. Livres 1–4 / Ed. G. Bardy. P., 1952 (SC 31). P. 122).*

со многими другими наказана ссылкой на остров Понтию»<sup>29</sup>. Далее он приводит выдержку из Егезиппа: «Еще оставались из рода Господня внуки Иуды, называемого братом Господним по плоти. На них указали как на потомков Давида. Эвокат привел их к кесарю Домициану: тот боялся, так же как и Ирод, пришествия Христа. Он спросил их, не из рода ли они Давидова; они сказали, что да. Тогда спросил, какое у них состояние и сколько денег у них в распоряжении. Они сказали, что у них, у обоих, имеется только девять тысяч динариев, из которых каждому причитается половина; они у них не в звонкой монете, а вложены в тридцать девять плетров земли (плетр около  $\frac{1}{4}$  га — А. С.). Они вносят с нее подати и живут, обрабатывая ее своими руками. Затем они показали свои загорбелые руки в мозолях, свидетельствовавшие о тяжелом труде и непрестанной работе. На вопрос о Христе и Его Царстве, что это такое, где и когда оно явится, они ответили, что оно не от мира и будет не на земле (*οὐ κοσμικὴ οὐδ' ἐπίγειος*), а на небе с ангелами и явится при свершении века, когда Христос, придя во славе, будет судить живых и мертвых и воздаст каждому за его жизнь. Домициан, не найдя в них вины, презрительно посчитал их глупцами и отпустил на свободу, а гонение на Церковь прекратил указом»<sup>30</sup>. Евсевий ссылается еще и на Тертуллиана<sup>31</sup>.

Из данного сообщения Евсевия можно сделать сравнительно скромные выводы. Что в последние годы правления Домициана были гонения на христиан — это факт, вряд ли подлежащий сомнению. Его подтверждает не только Лактанций, говорящий, что «подстрекаемый демоном он был возбужден к преследованию праведного народа»<sup>32</sup>, но и античный историк Дион Кассий. Согласно последнему, «Домициан осудил на смертную казнь, вместе со многими другими, своего двоюродного брата Флавия Климента, который тогда был консулом,

<sup>29</sup> Евсевий. Церковная история 3, 18 (Сергеенко 1993. С. 96).

<sup>30</sup> Евсевий. Церковная история 3, 20, 1—5 (Сергеенко 1993. С. 96—97).

<sup>31</sup> В своей «Апологии» тот говорит: «Преследовал нас и Домициан, часть Нерона по жестокости. Но так как в Домициане еще было нечто человеческое, то он скоро прекратил то, что начал, возвративши даже тех, которых отправил в ссылку» (*Тертуллиан. Апология 5* (Щеглов 1910. С. 95)).

<sup>32</sup> Лактанций. О смертях преследований 3, 2 (Тюленев 1998. С. 123).

и его жену Флавию Домициллу, свою родственницу. На обоих было возведено обвинение в безбожии. Этим императором были осуждены и многие другие, усвоившие особенные иудейские обычаи: некоторые были преданы смерти, иные наказаны конфискацией имущества. Домицилла же была сослана на остров Пандаторию. Император осудил на смерть также Глабрия, который был консулом: он обвинял его в том же преступлении, в каком и прочих»<sup>33</sup>. Учитывая то обстоятельство, что в процессах над христианами часто фигурировало обвинение их в «безбожии», фраза об «особенных иудейских обычаях» может ясно указывать на христиан. Следует еще добавить, что Домициан, отличавшийся страшной подозрительностью, требовал от подданных поклонения себе как богу, а поэтому здесь христианство, вероятно, пришло в столкновение с императорским культом<sup>34</sup>. Кроме того, Домициан, преследуя богатых аристократов, не только нейтрализовал оппозицию, но и пополнял императорскую казну<sup>35</sup>. Отсюда понятен и его вопрос к потомкам Господа по плоти относительно их состояния. Напрашивается предположение, что императора в немалой степени прельщала и возможность поживиться за счет христиан. Как бы то ни было, приведенные свидетельства показывают весьма важный факт в истории древней Церкви: ее членами стали уже и римские аристократы, что говорит о большом успехе юной религии Христовой.

Со смертью Домициана прекратилась династия Флавиев, на смену которой пришла династия Антонинов; при ней Римская империя вступила в период своего наивысшего расцвета, вследствие чего II век иногда обозначается как «блестящий век Антонинов». Среди правителей этой династии, несомненно, одной из самых ярких личностей являлся

<sup>33</sup> Цит. по кн.: Аллар 1898. С. 20–21.

<sup>34</sup> См.: Vaus 1973. S. 156. Ср. также наблюдение: «Из всех религий, собственно, только христианская решительно противилась принятию императорского культа как противного самой ее сущности, непримиримой с боготворением человека, и так как она уже раньше успела возбудить против себя подозрения правительства, то теперь государство и обрушилось на христиан как на людей, нетерпимых в благоустроенном государстве. Переход Климента и других знатных римлян в эту религию был равнозначущ с изменой их императору, и потому императорская власть беспощадно подвергала их смерти и изгнанию» (Павлович 1894а. С. 237–238).

<sup>35</sup> См.: Вегнер 1902. С. 312.

Траян (98 — 117 гг.), о котором один историк говорит: «Траян — самый благородный образ среди римских кесарей. Одаренный гуманностью, чувством чести, отвагой и широким кругозором Юлия Кесаря, он превосходил его чистотой своей частной жизни и законностью своего правления»<sup>36</sup>. Однако именно в правление этого замечательного императора мы встречаем факты преследований христиан. Об этом свидетельствует переписка Плиния Младшего (племянника известного своей «Естественной историей» Плиния Старшего) с Траяном. Плиний Младший был прославленным в свое время юристом и близким к императорам Нерве и Траяну человеком, которого Траян послал в качестве императорского легата в малоазийскую провинцию Вифинию, разоренную предшествующими нерадивыми и алчными управителями (в этой должности Плиний и скончался в 111 или 113 г.)<sup>37</sup>. Разгребая здесь «авгиевы конюшни», легат и столкнулся с неизвестным ему в предшествующей юридической практике делом христиан. По этому поводу он обратился к императору. Его послание (№ 96) целесообразно привести почти целиком: «Я никогда не присутствовал на следствиях о христианах, поэтому я не знаю, о чем принято допрашивать и в какой мере наказывать. Немало я и колебался, есть ли тут какое различие по возрасту, или ничем не отличать малолеток от людей взрослых: прощать ли раскаявшихся, или же человеку, который был христианином, отречение не поможет и следует наказывать само имя, даже при отсутствии преступления, или же преступления, связанные с именем. Пока что с теми, на кого донесли как на христиан, я действовал так. Я спрашивал их самих, христиане ли они; сознавшихся спрашивал во второй и третий

<sup>36</sup> Там же. С. 353. Римский историк Секст Аврелий Виктор говорит об этом императоре следующее: «Траян был справедлив, милостив долготерпелив, весьма верен друзьям... Он так доверял искренности людей, что, вручая, по обычаю, префекту претория по имени Субуран знак его власти — кинжал, неоднократно ему напоминал: “Даю тебе это оружие для охраны меня, если я буду действовать правильно, если же нет, то против меня”. Ведь тому, кто управляет другими, нельзя допускать в себе даже малейшей ошибки. Мало того, своей выдержкой он смягчал свойственное ему пристрастие к вину, которым страдал также и Нерва: он не разрешал исполнять приказы, данные после долго затянувшихся пиров» (Секст Аврелий Виктор. О цезарях (Римские историки 1997. С. 90)).

<sup>37</sup> См.: Сергеевко 1982. С. 274–282.

раз, угрожая наказанием; упорствующих отправлял на казнь. Я не сомневался, что в чем бы они ни признались, но их следовало наказать за непреклонную закоснелость и упрямство. Были и такие безумцы, которых я, как римских граждан, назначил к отправке в Рим.

Затем, пока шло разбирательство, как это обычно бывает, преступников стало набираться все больше и больше, и обнаружились случаи разнообразные. Мне был предложен список, составленный неизвестным и содержащий много имен. Тех, кто отрицал, что они христиане или были ими, я решил отпустить, когда они, вслед за мной, призвали богов, совершили перед изображением твоим, которое я с этой целью велел принести вместе со статуями богов, жертву ладаном и вином, а кроме того, похулили Христа: настоящих христиан, говорят, нельзя принудить ни к одному из этих поступков. Другие названные доносчиком сказали, что они христиане, а затем отреклись: некоторые были, но отпали, одни три года назад, другие много тому лет, некоторые лет тому двадцать. Все они почтили и твое изображение, и статуи богов и похулили Христа. Они утверждали, что вся их вина или заблуждение состояла в том, что они в установленный день собирались до рассвета, воспевали, чередуясь, Христа как Бога и клятвенно обязывались не преступления совершать, а воздерживаться от воровства, грабежа, прелюбодеяния, нарушения слова, отказа выдать доверенное. После этого они обычно расходились и сходились опять для принятия пищи, обычной и невинной, но что и это они перестали делать после моего указа, которым я, по твоему распоряжению, запретил тайные общества. Тем более счел я необходимым под пыткой допросить двух рабынь, называвшихся служительницами (диакониссами), что здесь было правдой, и не обнаружил ничего, кроме безмерного уродливого суеверия.

Поэтому, отложив расследование, я прибегаю к твоему совету. Дело, по-моему, заслуживает обсуждения, особенно вследствие находящихся в опасности множества людей всякого возраста, всякого звания и обоих полов, которых зовут и будут звать на гибель. Зараза этого суеверия прошла не только по городам, но и по деревням и поместьям, но, кажется, ее можно остановить и помочь делу. Достоверно установлено, что храмы, почти покинутые, опять начали посещать; обычные службы, давно прекращенные, восстановлены, и всюду продается мясо

жертвенных животных, на которое до сих пор едва-едва находился покупатель. Из этого легко заключить, какую толпу людей можно исправить, если позволить им раскаяться»<sup>38</sup>.

Таково это письмо Плиния, примечательное во многих отношениях. Не стремясь осветить все аспекты послания, можно остановиться только на наиболее существенных. Прежде всего, из послания можно заключить, что Церковь Христова пустила уже глубокие корни в Вифинии, захватив, вероятно, самые различные слои общества (упоминание о рабнях, а также о римских гражданах) и возрастные границы. Соответственно, языческие культы стали приходить в упадок и напрашивается предположение, что в основе преследований христиан в провинции лежит недовольство, протест, а возможно, и мятеж тех, которые обсуживали эти культы (жрецы, ремесленники и т.д.). Плиний говорит о некоем списке христиан, предложенном ему: скорее всего, данный список носил характер анонимного доноса (быть может, коллективного). Далее, говоря о своем незнании деталей процедуры процессов над христианами, Плиний тем не менее проводил их. Поэтому весьма разумным предположением является то, что он «действовал согласно с существующей уже процедурой, которая образовалась на основании практики и обычая. Целый ряд правителей и императоров, держась того общего воззрения, что христианство вредно для закона и порядка, и действуя в одних и тех же общих видах — охранить закон и порядок, выработали, со свойственной вообще римлянам юридической конструктивностью, общую процедуру, которая и имела всю силу юридического прецедента»<sup>39</sup>. Вполне допустимой гипотезой является та, что основой такого юридического прецедента были постановле-

<sup>38</sup> Там же. С. 205–206.

<sup>39</sup> Павлович 1894с. С. 34. Ср. суждение: «Плинию в течение его адвокатской и служебной деятельности не приходилось до сих пор никогда присутствовать на процессах по делу христианской религии, так как они, вероятно, не попадали к обыкновенным судьям, а разрешались императором или его непосредственными представителями. Ему не было известно, обнаруживали ли направленные против христиан дела — в Риме или других областях — какие-либо наказуемые действия. Он знает только вообще, что христианство было запрещено и что, следовательно, его приверженцев надо наказывать» (Аллар 1898. С. 32).



ния Нерона, о которых речь шла выше. Наконец, можно указать, что А. А. Спасский обращает внимание на вопрос Плиния: следует ли казнить христиан за самое имя или за преступления, связанные с именем? На сей счет наш церковный историк рассуждает следующим образом: «Для уразумения этого вопроса весьма важно обратить внимание на употребленный здесь Плинием термин *flagitia*. *Flagitium* — в отличие от *scipen*, нарушения формального закона, — обозначает преступление морального характера, преступление против нравственности. Какие *flagitia* подозревает Плиний у христиан, это и само по себе понятно и с очевидностью следует из слов самого Плиния. Это те ходячие обвинения народной молвы, в которых христианам приписывается кровосмешения и ядение человеческого мяса. Излагая результаты своего следствия, Плиний дает видеть императору, что эти обвинения не имеют оснований... Следствие Плиния оправдало христиан от обвинения в безнравственных преступлениях, и сам он на своем процессе не придал значения этим обвинениям; исполнивших его требование христиан он отпускал, тогда как за *flagitia* — то есть за кровосмешение и ядение человеческого мяса — он должен был наказывать, отрекся ли виновный в них от христианства или нет. Значит, на поставленный им вопрос, что подлежит наказанию в христианстве: самое имя или преступления, связанные с именем, Плиний сам дает ясный ответ: христиан должно наказывать за самое имя, так как преступлений, *flagitia*, в христианстве нет. Иначе говоря, самое христианство уже есть вина — не *flagitium*, а *scipen* — противление законам, требующее наказания. В чем именно сказывалось противление христиан законам, видно как из приемов следствия Плиния, так и из той цели, какой он хотел достигнуть. Чтобы установить христианство виновным, Плиний прибегает к трем средствам: он требовал признания богов, возлияния или курения фимиамом пред статуей Траяна и хулы на Христа. Кто подчинялся этим требованиям, того он отпускал, не усвоив ему имени христианина, то есть не вменяя никакого *scipen*; упорных же после второго и третьего увещания приказывал отводить на казнь... Христианством же как учением, как внутренним убеждением он не интересовался. В своем ответе Траяну он нигде не упоминает о том, в чем состоит христианское суеверие. Он не признает за ним никакой важности, так как, по его словам,

в чем бы оно ни состояло, одного упорства христиан достаточно, чтобы подвергнуть их казни»<sup>40</sup>. Примечательно, еще одно свидетельство о стойкости христиан: Плиний упоминает, что настоящих христиан ничем нельзя принудить к отречению от Господа.

Ответ Траяна также весьма примечателен: «Ты поступил вполне правильно, мой Секунд, произведя следствие о тех, на кого тебе донесли как на христиан. Установить здесь какое-нибудь общее правило невозможно. Выискивать их незачем: если на них поступит донос и они будут изобличены, их следует наказывать, но тех, кто отречется, что они христиане, и докажет это на деле, то есть помолится нашим богам, следует за раскаяние помиловать, хотя бы в прошлом они и были под подозрением. Безумный донос о любом преступлении не должно принимать во внимание. Это было бы дурным примером и не соответствует духу нашего времени». Данный рескрипт Траяна получил неоднозначную оценку у историков Церкви, ибо не совсем ясно, имел ли он силу всеобщего закона или был частным распоряжением, касающимся конкретного места и времени. Скорее всего, ближе к истине первое предположение, поскольку «в сложном вопросе о наказуемости христианства он стал руководящей нормой, с которой долгое время сообразовалась римская администрация в своем поведении относительно христиан. Но такого влияния на дела империи он достиг постепенно и значительно позже времени своего появления, быть может, даже по смерти самого Траяна»<sup>41</sup>.

Конечно, в рескрипте наблюдается несомненная двойственность; ее подметил Тертуллиан, который на сей счет восклицает: «О решение, по необходимости смешанное! Он утверждает, что людей этих не должно отыскивать как невинных, а вместе с тем повелевает наказывать их как виновных. Он щадит и свирепствует, он скрывает и открывает»<sup>42</sup>. Иногда считается, что эта двойственность была не на пользу христианам<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> Спасский 1908. С. 170–171.

<sup>41</sup> Там же. С. 173–174.

<sup>42</sup> Тертуллиан. Апология 2 (Щеглов 1910. С. 86).

<sup>43</sup> См. оценку А. П. Лебедева: «Закон Траяна, с первого взгляда кажется будто мироволит к христианам, в сущности же он был чрезвычайно жесток. Закон дает прямой ответ на вопрос: есть ли христианство само по себе преступление? И ответ дается

Другая крайность — излишне оптимистическая оценка указа<sup>44</sup>. Несомненно, позитивные моменты в рескрипте Траяна имелись, и не случайно Евсевий Кесарийский результаты его характеризует следующим образом: «Гроза страшного гонения, висевшего над нами, до некоторой степени рассеялась, но для людей, желавших навредить нам, возможностей оставалось ничуть не меньше; в одном месте злое дело замышляла чернь, в другом — его готовили местные власти; явных гонений не было; возникали частичные по провинциям, и многие верующие в борьбе за веру были по-разному замучены»<sup>45</sup>. Это свидетельство «отца церковной истории» весьма важно и показательно, ибо из него с очевидностью вытекает, что в какой-то мере указ Траяна ограничивал преследования христиан, но, с другой стороны, вводя эти преследования в определенные юридические рамки, он тем самым узаконивал их<sup>46</sup>. В целом же, Траяновский эдикт порой считается центральным фактом в истории за-

твердительный. «Доказанный христианин подлежит казни» по этому указу. После этого уже не могло быть приговора над новой религией более определенно сформулированного. Указ по смыслу своему объявлял христианство религией запрещенной — *religio illicita* — и тем давал легальную санкцию гонениям» (Лебедев 1994. С. 44–45).

<sup>44</sup> См. мнение Рамсея, передаваемое А. Павловичем: «В ответе Траяна провозглашалась более мягкая политика по отношению к христианам, и приятно думать, что автор его, жизнь которого дает наилучшее понятие о характере римского джентльмена во времена империи, в последнем месяце своей жизни был именно виновником происшедшей перемены в этой политике и первого шага, который был сделан в направлении сближения между империей и Церковью» (Павлович 1894с. С. 38).

<sup>45</sup> *Евсевий*. Церковная история 3, 33, 2 (Сергеенко 1993. С. 111–112).

<sup>46</sup> См. рассуждение В. В. Болотова: «Рескрипт Траяна имеет, таким образом, две стороны. Одной стороной он ограничивал преследования христиан. Ответ императора состоял в признании, что общей формы в суде над христианами быть не может, что процесс против христиан в общем должен быть *coercitio*, т.е. процессом, сообразующимся с обстоятельствами. Но Траян в то же время ограничивал применение *coercitio* тем, что запретил принимать безыменные доносы и разыскивать христиан. Этим ограничивалась инициатива президов... Но в главном рескрипт был против христиан: он устанавливал гонение на них. Христиане подлежали преследованию уже за «самое имя», *popem ipsam*, т.е. за одну принадлежность к христианскому обществу. Это было авторитетное и категорическое разъяснение, что христианская Церковь есть *collegium illicitum*. Благоприятное для христиан колебание президов по этому пункту было с этого времени невозможно. Обвиняемым за христианство предстоял выбор между отречением от своей веры — форму отречения, жертвоприношение богам, узаконил император — и смертью. Формула процесса против христиан сокращалась: не нужно

конодательства, касающегося христиан; в некотором роде он послужил «каноном» для всех последующих мер в отношении римских властей к Церкви<sup>47</sup>.

При преемниках Траяна положение христиан существенно не изменилось. Его наследником в государственном правлении стал Адриан (117–138 гг.), усыновленный Траяном, который, по выражению древнего биографа, «достигнув власти, немедленно стал следовать древнему образу действия и направил все усилия к тому, чтобы установить мир по всему кругу земель»<sup>48</sup>. Будучи весьма энергичным правителем, этот император объездил весь круг подвластных Риму областей, испытывая особую любовь к Греции<sup>49</sup>. Что же касается его отношения к христианам, то на сей счет Евсевий<sup>50</sup>, ссылаясь на св. Иустина, приводит один рескрипт Адриана, адресованный проконсулу Азии, который гласит: «Минуцию Фундану. Я получил письмо от Серенния Гранниана, человека известного, твоего предшественника. Мне кажется, что дело это нельзя оставить без рассмотрения; нельзя, чтобы люди жили, не зная покоя, а на доносчиков была возложена обязанность вредить и злодействовать. Если жители провинции могут подтвердить свое обвинение против христиан и отвечать перед судом, то пусть этим путем и действуют, но не требованиями и воплями. Весьма приличествует в случае обвинения произвести тебе расследование. Если кто может доказать свое обвинение, а именно что они поступают противозаконно, тогда в соответствии с преступлением установи и наказание. Но клянусь Гераклом! Если кто сделал из доносов занятие, положи предел этому безобразию и сообрази, как наказывать за это»<sup>51</sup>. Подлинность этого ре-

было доказывать, что они *sacrilegi, impii* и т.п., достаточно было их признания, что они христиане» (Болотов 2001. С. 76–78).

<sup>47</sup> См.: Barnes 1984. P. 48.

<sup>48</sup> Властелины Рима 2001. С. 8.

<sup>49</sup> Ср. его характеристику: «Превосходный воин и разумный администратор, Адриан вместе с тем был тонким интеллектуалом. С детства он настолько хорошо знал и любил греческую культуру, что в шутку его прозвали *грекеном*» (Федорова 1979. С. 141).

<sup>50</sup> Евсевий. Церковная история 4, 9 (Сергеенко 1993. С. 128).

<sup>51</sup> У св. Иустина текст этот в латинском оригинале более пространен: «Адриан Минуцию Фундану. Получил я письмо, писанное ко мне предместником твоим,

скрипта, вышедшего, вероятно, в 124 году, подвергалась в новое время иногда сомнению, но подобные сомнения зиждились на весьма хрупких основаниях<sup>52</sup>. Принципиально нового в отношении государственной власти к Церкви, по сравнению с эдиктом Траяна, этот документ ничего не вносил. Единственное, что можно констатировать: рескрипт еще более строго ограничивал *vox populi*, то есть крики и бунт языческой толпы, а также деятельность доносчиков. Поэтому в силу обоих эдиктов, Траяна и Адриана, «христиане обеспечивались от осуждения на основании неопределенных криков толпы или безыменных доносчиков, так как для этого теперь требовалось определенное лицо, которое взяло на себя незавидную роль обвинителя (что дотоле было равносильно роли убийцы) в отношении определенного же лица»<sup>53</sup>. И тем не менее доносчики находились: во всяком случае, сохранились сведения о преследованиях христиан в Италии. Во время них, возможно, погибли папы Телесфор<sup>54</sup> и Александр с несколькими христианами (среди них мученик Гетулий с женой и семьей чадами)<sup>55</sup>.

Еще более добрую славу, чем Адриан, стяжал в истории Римской империи Антонин Пий (138—161 гг.). Как пишет Юлий Капитолин, этот властитель державы «выделялся своей наружностью, славился

знаменитейшим Серением Гранианом; и не желаю оставлять без исследования дело, о котором мне донесено, чтобы и невинные не были в беспокойстве, и клеветникам не было повода заниматься гнусным ремеслом. Итак, если наши подданные в провинциях твердо могут поддержать свое требование против христиан, так что и перед судом могут доказать, то не запрещаю им делать это; только не позволяю им прибегать к громким требованиям и крикам. Гораздо справедливее, чтобы если кто захочет донести, ты сделал дознание о деле. И тогда если кто донесет и докажет, что вышеупомянутые люди делают что-нибудь против законов, то ты определяй наказание сообразно с преступлениями. Особенно постарайся, ради Геркулеса, о том, чтобы если кто по клевете потребует к обвинению кого-либо из христиан, тебе поступать с таким человеком наистрожайшим образом, соразмерно с гнусным злодеянием его» (*Иустин Философ и Мученик*. Апология 1. 69 (Преображенский П., прот. 1995. С. 100—101)).

<sup>52</sup> См. на сей счет: Lebreton, Zeiller 1934. P. 309.

<sup>53</sup> Павлович 1894b. С. 390.

<sup>54</sup> Правда, Евсевий (Церковная история 4, 10 (Сергеенко 1993. С. 128)) относит его мученичество к первому году правления Антонина Пия, но, вероятно, арестован он был еще при Адриане.

<sup>55</sup> Lebreton, Zeiller 1934. P. 309—310.

своими добрыми нравами, отличался благородным милосердием, имел спокойное выражение лица, обладал необыкновенными дарованиями, блестящим красноречием, превосходно знал литературу, был трезв, прилежно занимался возделыванием полей, был мягким, щедрым, не посягал на чужое, при всем этом у него было большое чувство меры и отсутствие всякого тщеславия»<sup>56</sup>. При таком правителе христиане, казалось бы, должны были наслаждаться полным миром и покоем. И Сульпиций Север на сей счет кратко замечает: «После Адриана, в правление Антонина Пия, Церкви был дан мир»<sup>57</sup>. И не случайно Евсевий Кесарийский<sup>58</sup> передает некий рескрипт этого императора, адресованный некоему «азиатскому собранию» (τὸ κοινὸν τῆς Ἀσίας διατάξεως) и явно неподлинный<sup>59</sup>. Но хотя это и апокриф, вышедший скорее всего из-под пера христианина, но тем не менее он очень древний и показывает глубокую пропасть, отделявшую языческую религию (во всех ее многообразных формах) от христианства. Однако у того же Евсевия сохранился один фрагмент «Апологии» св. Мелитона Сардийского, где этот апологет II века, обращаясь к Марку Аврелию, пишет: «Твой отец, когда ты уже был его соправителем, писал в города, чтобы не

<sup>56</sup> Властелины Рима 2001. С. 26. Не менее лестна и оценка историка нового времени: «Так правил Антонин, как истый отец своего народа; неприязнительный, счастливый старик, он отдыхал от правительственных забот за охотой и рыбной ловлей или за мимическими представлениями, но охотнее всего в непринужденном, светлом обществе друзей, с которыми он охотно беседовал, гулял, пировал, а порой по сельскому обычаю праздновал сбор винограда. Он умер уже в престарелом возрасте, любимый и уважаемый, как никто другой из императоров; одни лишь его руки, как говорили, не были огагрены кровью граждан» (Вегнер 1902. С. 368).

<sup>57</sup> Сульпиций Север. Хроника 2, 32, 1 (Донченко 1999. С. 84).

<sup>58</sup> Евсевий. Церковная история 4, 13, 1–7 (Сергеенко 1993. С. 132).

<sup>59</sup> См. на сей счет примечание: *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique*. P. 177. Здесь, в частности, говорится: «Тех, кому вы не даете покоя, вы только укрепляете в вере, хотя обвиняете в безбожии. Допустим, что при обвинении у них есть свободный выбор: они предпочтут умереть за своего Бога. Потому они и одерживают победу, готовые скорее отдать душу, чем сделать то, что вы от них требуете. Что же касается землетрясений, бывших и нынешних, то уместно вам напомнить, что при таких бедствиях вы всякий раз падаете духом: сравните поведение их и свое. Они полны надеждой на Бога, а вы за все время о богах и не думаете, и не служите Бессмертному; христиан же, которые Ему служат, гоните и преследуете до смерти».

было по отношению к нам никаких новшеств: лариссейцам, фессалонийцам, афинянам и всем грекам»<sup>60</sup>. Это свидетельство привлекает уже более серьезное внимание и, судя по всему, отражает некие исторические реалии. Довольно корректно, на наш взгляд, разъяснил эти реалии А. А. Спасский, который акцентировал фразу о «новшествах», принимаемых в отношении христиан (в греческом тексте: *περὶ τοῦ μηδὲν νεωτερίζειν περὶ ἡμῶν*). В латинском языке эта фраза должна звучать как «*novae res facere*» и, согласно нашему историку, данное выражение многое проясняет. «Очевидно, — как полагает А. Спасский, — в эпоху Антонина борьба с христианством в восточных провинциях приняла течение, уклоняющееся от форм судопроизводства над христианами, узаконенных рескриптом Адриана; языческая толпа опять начала волноваться и шумно требовать от правителей казни христиан. Существовали достаточные поводы к таким волнениям. Правление Антонина для многих областей империи было временем разного рода общественных бедствий, которые вносили диссонанс в общую мирную гармонию царствования этого императора. По свидетельству Спартиата, в эпоху Антонина империя переносила “голод, язву, землетрясения, было даже разлитие Тибра”; по словам Капитолина, эти бедствия наиболее случались именно в восточных провинциях»<sup>61</sup>.

В определенной степени подтверждением этого служит и «Мученичество св. Поликарпа Смирнского». Правда, здесь нет полной уверенности относительно точной даты мученической кончины этого великого мужа, ибо традиционная дата 155/156 г. иногда предпочитается более поздней — правлению императора Марка Аврелия (161—169 гг.; более конкретно говорится о 166 или 167 г.)<sup>62</sup>; однако речь может идти скорее о первой дате<sup>63</sup>. Здесь описывается «мученичество, согласное с Евангелием» малоазийских христиан<sup>64</sup>, которые вели себя с мужеством, пора-

<sup>60</sup> Евсевий. Церковная история 4, 26, 10 (Сергеенко 1993. С. 154).

<sup>61</sup> Спасский 1908. С. 194.

<sup>62</sup> См.: *Ignace d'Antioche*. Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe / Ed. P. Th. Camelot. P., 1969 (SC 10). P. 199—200.

<sup>63</sup> См. предисловие к русскому переводу «Мученичества»: Писания мужей апостольских. М., 2003. С. 397—398.

<sup>64</sup> См. перевод: Там же. С. 413—426.

жавшим даже их мучителей (хотя было и исключение: некий фригиец, по имени Квинт, увидев зверей, испугался и согласился принести жертву идолам). Инициатива в преследованиях исходила от языческой массы; венцом этих преследований было свидетельство об Истине Смирнского епископа весьма преклонных лет. Ибо «вся толпа, удивляясь мужеству боголюбивого и благочестивого рода христианского, возопила: “Смерть безбожникам! Разыскать Поликарпа!”». Когда его разыскали, тогда повели на стадион, где безумствовала эта толпа, и проконсул пытался уговорить священномученика отречься от Господа и похулить Его, на что получил достойный ответ: «Уже восемьдесят шесть лет я служу Ему, и Он ничем не обидел меня: как же могу хулить Царя моего, Спасшего меня?» Примечательна позиция проконсула, пытавшегося тем не менее спасти старца, ибо он на слова старца: «Если же ты хочешь узнать учение христианское, назначь день и послушай», сказал: «Убеди народ!». В ответ проконсул услышал: «Если тебя и удостоил я ответа, ибо нас учили начальникам и властям, поставленным от Бога, воздавать приличную и безвредную для нас честь, то их я считаю недостойными того, чтобы защищаться пред ними». Аналогия с судом Понтия Пилата напрашивается сама собою. И когда проконсул, предприняв ряд попыток уговорить Поликарпа, убедился в его непреклонности, он «послал своего глашатая трижды провозгласить посреди поприща: “Поликарп признал себя христианином”». После этих слов «вся толпа язычников и иудеев, живущих в Смирне, в безудержной ярости начала громко кричать: “Это учитель Азии, отец христиан, он ниспровергает наших богов и многих учит не приносить [им] жертвы и не чтить [их]”». После того, как решено было предать старца сожжению, «толпы людей немедленно бросились собирать дрова и хворост из мастерских и терм, в чем с особенною ревностью помогали иудеи, по своему обыкновению».

Это свидетельство одного из древнейших мученических актов, практически современных описываемым событиям, ясно указывает на то, что гонения шли как бы «снизу», а государственная власть в лице проконсула занимала в них позицию достаточно пассивную, лишь реагируя на бурное возмущение толпы. Кроме того, примечателен и союз язычников с иудеями: их внутренние противоречия отступали на задний план пред лицом общей «опасности», исходящей, по их мнению,



со стороны христиан. Поэтому в правление Антонина Пия, при общей благоприятной атмосфере отношения государственной власти к христианам, формальные обвинения против отдельных христиан продолжали быть действительными и список мучеников увеличивался<sup>65</sup>.

Однако куда более серьезные испытания ожидали Церковь в правление Марка Аврелия (161–180 гг.). Несомненно, он был одним из самых ярких представителей династии Антонинов, а потому «шел по тому широкому пути правового и морального оздоровления империи, на котором он имел предшественников, подобных Траяну, Адриану и Антонину: им завершился тот поистине золотой век Римской империи, когда ее представители совмещали со старыми, унаследованными от республики устоями новую универсальную культуру, символически выражавшуюся в словах *рах гомана*»<sup>66</sup>. Представляя собой уникальную личность «философа на троне», Марк Аврелий занимал достаточно почетное место в истории античной философии, поскольку принадлежал к течению позднего стоицизма, занимавшегося преимущественно нравственными проблемами<sup>67</sup>. Увлечение философией принесло ему не

<sup>65</sup> См.: Frend 1965. P. 239. Правда, вряд ли можно считать, как думает В. Френд (р. 261), что известная фраза из сочинения «К Диогнету» относится к этому правлению. Здесь говорится: христиане «всех любят и всеми бывают преследуемы» (*A Diognète* / Ed. H. I. Marrou. P., 1965 (SC 33). P. 64). Но эта фраза, при общей своей верности, столь расплывчата, что находить здесь конкретные хронологические указания вряд ли целесообразно.

<sup>66</sup> Котляревский 1914. С. IX.

<sup>67</sup> Ср. его характеристику: «Император-стоик Марк Аврелий оставил нам двенадцать книг о своем самопознании, написанных на греческом и озаглавленных “К самому себе”, самую волнующую запись о чувствительном, глубоком, скрупулезном, порой сознательно слишком возвышенном, но весьма восхитительном человеке. Его мысль основывается в большей степени на Эпиктете, но сам он в большей мере эклектик и, в частности, многое берет у Платона, которым восхищались и которого читали поздние римские стоики. Однако он не разделяет уверенного платоновского положения о бессмертии, а следует стоической традиции, которая рассматривала жизнь души после смерти в лучшем случае как сомнительную... И хотя Марк Аврелий является самым лояльным и человеколюбивым по отношению к своей семье, друзьям и учителям, он, однако, также чувствует мимолетность всех вещей, которыми человек себя обременяет; с другой стороны, у него нет совершенно ничего позитивного. Он является человеком слишком уставшим от жизни. Одно из его последних высказываний о себе: “Ты лишь маленькая душа, копошащаяся возле трупа”» (Армстронг 2003. С. 162).

меньшую славу, чем его способности администратора и полководца. И не случайно один древний историк сообщает такую характерную деталь: «Марк обладал такой мудростью, мягкостью, честностью и так был предан науке, что когда он собирался с сыном своим Комодом, которого сделал цезарем, в поход против маркоманов, все ученые стали его убеждать, чтобы он не делал этого и не вступал в сражение, пока не изложит все возвышенные тайны, [раскрытые им] в философии»<sup>68</sup>. Тем не менее этот утонченный аристократ и мыслитель относился к христианам с презрительным снобизмом. В своих «Размышлениях» он один раз касается христиан и его высказывание весьма показательно: «Душе, готовой ко всему, не трудно будет, если понадобится, расстаться с телом, все равно, ждет ли ее угашение, рассеяние или новая жизнь. Но эта готовность должна корениться в собственном суждении, проявляя себя не слепым упорством, как у христиан, а рассудительностью, серьезностью и отсутствием рисовки: тогда она убедительна и для других»<sup>69</sup>. Таким образом, для императора-философа христиане — не более чем поэры дурного толка и вообще люди, не заслуживающие никакого уважения и весьма подозрительные<sup>70</sup>.

Поэтому совсем не случайно именно при этом императоре христиан настигло новое гонение. Предполагается иногда, что именно он решил предать мученической смерти св. Иустина Философа и Муче-

<sup>68</sup> *Секст Аврелий Виктор*. О цезарях (Римские историки 1997. С. 93).

<sup>69</sup> *Марк Аврелий*. Размышления 11, 3 (Роговин 1994. С. 235).

<sup>70</sup> См. на сей счет рассуждение С. Котляревского: «Марк Аврелий никогда не был другом христиан. Единственное место в его “Размышлениях”, где упоминается о христианах, показывает, что он оставался холодным перед их готовностью принять мучение и смерть за свое исповедание; в этой готовности он усматривал даже нечто суетное и театральное (XI, 3)... Именно христианам он ставит в вину фанатизм, тем более предосудительный, что он соединен с тщеславием и страстью к эффектам. Он не понимает христианских мучеников, но их не понимал и Эпиктет; и для него здесь был лишь ожесточенный фанатизм (*Arrianus. Epicteti Dissertatio* 4, 7, 6). В глазах императора христиане — люди суеверные, без умственной любознательности и нравственного достоинства: они к тому же для поверхностного взгляда даже в конце II века могли казаться разновидностью иудаизма, а к евреям, по свидетельству Аммиана Марцеллина, император относился с брезгливой враждебностью. Можно сказать, что вообще в наплыве и распространениях восточных культов Марк Аврелий, совершенно непохожий здесь на Аврелиана, видел моральную опасность и вред» (Котляревский 1914. С. XXIX, XXXI).

ника (ок. 165 г.), но наиболее серьезные испытания ожидали Церковь Христову позднее — к концу правления Марка Аврелия<sup>71</sup>. О них свидетельствует св. Мелитон Сардийский, отрывки «Апологии» которого цитирует Евсевий в «Церковной истории». Этот апологет пишет: «Такого никогда не бывало: сейчас в Азии по новым эдиктам гонят и преследуют людей благочестивых. Бесстыдные доносчики и любители чужого, исходя из этих распоряжений, открыто разбойничают, ночью и днем грабя людей, ни в чем не повинных»<sup>72</sup>. Далее св. Мелитон обращается к Марку Аврелию: «Если это делается по твоему приказу — хорошо, пусть так и будет! Справедливый царь никогда не постановит решения несправедливого, и мы с радостью примем эту смерть как некую почесть. У нас только одна просьба: познакомиться сначала с теми, кто вызвал такую ненависть, и решить по справедливости, заслуживают ли они смерти и наказания или жизни и спокойствия; если же не от тебя идет это распоряжение и новый эдикт (издавать его не пристало бы даже против врагов-варваров), то мы тем более просим тебя: не оставь нас на этот открытый грабеж». Кроме того, христианский апологет пытается убедить императора следующими аргументами, которые, как ему кажется, должны были подействовать на этого царственного любомудра: «Наша философия окрепла и утвердилась сначала у варваров; расцвет же ее у твоего народа приходится на великое царствование Августа, твоего предка. Она принесла счастье твоей империи: с тех пор росли и мощь, и слава Рима. Ты желанный наследник их и пребудешь им вместе с сыном, храня философию, которая возросла вместе с империей и получила начало с царствованием Августа; предки твои чтили ее, как и прочие религии. А вот неоспоримое доказательство, что на благо счастливо начавшейся империи росло и крепло наше учение: начиная с царствования Августа на Рим не надвигалось никакой беды, наоборот, по молитвам всех все было прекрасно и славно. Только Нерон и Домициан, подстрекаемые какими-то злодеями, пожелали оклеветать нашу веру и с тех пор по бессмысленному обычаю доносить на нас льются потоки лжи. Твои благочестивые предки

<sup>71</sup> См.: Barnes 1947. P. 314–315.

<sup>72</sup> Евсевий. Церковная история 4, 26, 5 (Сергеенко 1993. С. 153).

старались исправить это невежественное представление: часто отправлялись письменные выговоры тем, кто осмеливался вводить какие-то новшества относительно христиан». Приведя примеры Антонина Пия и Адриана, св. Мелитон заканчивает так: «Ты разделяешь его (Адриана — А. С.) мысли по этому поводу; ты и более человеколюбив, и более предан философии — и мы верим, что ты сделаешь все, о чем мы просим». Последнее рассуждение христианского апологета содержит набросок «политологии», которая впоследствии вылилась в известное учение о симфонии Церкви и империи<sup>73</sup>, но время для такого учения еще не пришло. По крайней мере, сам Марк Аврелий отнюдь не считал религию Христову достойной названия философии, столь почетного в его глазах, вследствие чего не препятствовал развязыванию новых преследований христиан. Насколько он сам был инициатором этих преследований<sup>74</sup>, сказать трудно, но они явно не вызывали в нем никакого чувства отторжения.

Упомянутые в «Апологии» св. Мелитона эдикты не дошли до нас. А. А. Спасский предполагает, что Марком Аврелием был опубликован какой-то указ (*δόγμα*) общегосударственного значения, а на основании этого указа проконсул Азии сделал частное распоряжение (*διάταγμα*) применительно к христианству, развязав тем самым новые гонения. Сам же указ сохранился в «Дигестах» и гласит: «Божественный Марк приказал ссылать на острова всякого, кто через суеверные обычаи будет приводить в смятение слабые души людей» (один римский юрист понимает его достаточно широко: «Если кто вводит новые секты или религию, смущающие души людей, то виновные в этом из высшего сословия изгоняются, а низшие наказываются смертью»). Поэтому виновником

<sup>73</sup> См.: Сидоров 1996. С. 249.

<sup>74</sup> Ср. точку зрения А. П. Лебедева: «Марк должен был гнать христиан как государственный муж, верный государственным идеям своей империи. Быть может, ни один государь II и III века не был более исполнен языческой идеей о государстве и его правах в отношении к подданным, ни один не презирал более его права индивидуальной свободы совести, чем как это было у Марка Аврелия. В этом он был утверждён своим стоическим пантеизмом, который ценил целое и презирал частное, поглощаемое целым» (Лебедев 1994. С. 75–76). В данном суждении явно чувствуется либерал XIX века, с его повышенным осознанием прав «индивидуума».

гонений в малоазийских провинциях был не император, а проконсул: «и сам Мелитон ходатайствует пред императором только о возвращении азийских христиан к предшествующему положению, так как он ничего не знает о том, чтобы христиане других провинций или всей империи терпели какие-либо притеснения, подобно его соотечественникам»<sup>75</sup>. Подобная гипотеза имеет право на существование, но следует учитывать тот факт, что, помимо Малой Азии, преследования христиан весьма чувствительно затронули и галльских христиан.

О гонениях их сообщает весьма пространное послание Лионской и Виеннской Церквей к малоазийским общинам, которое цитирует полностью Евсевий<sup>76</sup>. В этом послании среди прочего говорится: «нас (христиан — А. С.) не только не пускали в дома, бани и на рынок, нам вообще было запрещено показываться где бы то ни было». Судя по всему, инициатива гонений шла как бы «снизу», поскольку говорится, что схваченные христиане сначала «мужественно выдерживали нападение черни, устремившейся скопом и толпами: на них кричали, их били, волокли, грабили, в них швыряли камнями, заключали в тюрьму, поступали, как озверевшая толпа любит поступать с врагами и неприятелями». Правда, и местные власти не остались в стороне: «По приказу трибуна и городских властей их (христиан — А. С.) вывели на площадь и допросили в присутствии всей толпы. Они исповедили свою веру и были заключены в тюрьму до приезда легата». Но и этот приезд отнюдь не облегчил участи узников: легат обошелся с ними так, как обычно обходился с христианами — «со всей жестокостью». Первыми жертвами пали старец-пресвитер Захария и юноша Эпаграф, пытавшийся протестовать против жестокого суда. Впрочем, отмечается, что среди схваченных «обнаружилось различие: одни были готовы к мученичеству и со всей охотой произносили исповедание веры. Оказались, однако, и не готовые, без опыта, еще слабые, не могущие выдержать этого напряженного состязания». Они отпали, и таких отпавших «было человек десять»: они «надломили мужественную решимость у тех, кто еще не был схвачен и кто, хотя и с великим страхом, но помогал

<sup>75</sup> Спасский 1908. С. 214–218.

<sup>76</sup> Евсевий. Церковная история 5, 1 (Сергеенко 1993. С. 157–167).

мученикам и не оставляя их». Подчеркивается характерный штрих: «из двух упомянутых Церквей забрали людей самых деятельных, на которых Церкви, по существу, и держались». Кроме того, авторы этих посланий указывают, что «захватили и некоторых наших рабов-язычников... Они испугавшись пыток, которые на их глазах терпели святые, и поддавшись уговорам воинов, обоглали нас и дали по козням сатанинским ложные показания: у нас Фиестовы пиры, Эдиповы связи и вообще такое, о чем нам не то что говорить, но и думать нельзя; нельзя и поверить, чтобы такое бывало когда-либо у людей. Когда эти слухи распространились, все озверели; даже те, кто раньше был к нам расположен в силу дружеских связей, в ярости на нас скрежетали зубами». Подробно описываются мучения диакона Санкта и юной христианки Бландины: при своей телесной слабости она «исполнилась такой силы, что палачи, которые сменяя друг друга, всячески ее мучили с утра до вечера, утомились и оставили ее». Называются и имена других мучеников: недавно крестившегося Матура, Аттала, «пергамца родом, всегда бывшего опорой и оплотом здешних христиан», и некоей Библиады, которая сначала отреклась от Христа, но затем, покаявшись, приняла мученическую кончину». Во время этого гонения мученическую кончину принял и Лионский епископ Пофин. Всего же пострадали и умерли сорок восемь мучеников<sup>77</sup>. Примечательно, что гонения начала городская чернь: местные власти лишь поддержали ее и направили запрос Марку Аврелию. От императора пришел ответ опять же в духе Траяна: «Исповедников мучить; кто отречется, тех отпустить».

При последнем императоре, завершившем собою век Антонинов, Коммоде (180–192 гг.), положение христиан значительно улучшилось<sup>78</sup>. Евсевий так характеризует правление Коммода: «С возвращением Ком-

<sup>77</sup> Федченков 2008. С. 234.

<sup>78</sup> Как констатирует один современный историк, «парадоксальным явлением римской истории остается сын Марка Аврелия, император Коммод (правил 180–192 гг.), про которого верно писали, что “он был скорее гладиатором, чем императором”, потому что в отличие от своего “благородного” отца-философа Антонин Коммод занимался тем, что устраивал гладиаторские бои для собственного участия в них, глубоко запустив дела Империи. Марк Аврелий очень хотел оставить после себя достойного наследника и, разумеется, обращал свои “Размышления” не в последнюю очередь именно к нему,

мода пришло время для нас тихое, относиться к нам стали мягче, и Церковь, по милости Божией, жила в мире по всей вселенной. Спасительное учение начало приводить всякое звание к благочестивому служению Богу, Творцу всего; в Риме многие, известные богатством и родовитостью, вместе со всем домом и всей родней шли по пути спасения»<sup>79</sup>. Но факты мученичества все же имелись. Так, например, в Риме пострадал высокообразованный христианин Аполлоний, принадлежащий к сенаторскому сословию, — он был обвинен своим рабом и предан на смерть (раба, кстати, тоже казнили, поскольку римские законы карали смертной казнью рабов, сделавших донос на своего господина). Сохранились «Мученические акты Аполлония», имеющие значение первоклассного источника; в них включена и «Апология» самого мученика, показывающая его твердость в исповедании веры Христовой и четкую ясность его мировоззренческой позиции<sup>80</sup>. Можно еще добавить, что в Карфагене в 180 году были осуждены на смерть несколько «исхлиских мучеников» (от местечка Исхли в Нумидии). Но это были лишь единичные факты — серьезных гонений в правление Коммода не было.

Данный обзор гонений на христиан в I—II вв. показывает, что общезаконного, регулирующего отношения государства и Церкви в этот период, за исключением рескрипта Траяна не было. Инициатива преследований практически никогда (кроме специфического случая Нерона) не исходила от императоров. Главным врагом христианства и основным гонителем его являлись языческие массы, которые и побуждали государственных чиновников принимать меры против христиан. Поэтому большое значение имела позиция местных властей: от их личных склонностей и индивидуального нрава часто зависела судьба членов

но, узнав уже его образ жизни, он страшно страдал, и это было для него гораздо большим наказанием, чем смерть от чумы. Коммод был во всем не похож на отца: своим сумасбродством он воспроизводил худшие образцы римских правителей типа Калигулы или Нерона, но одним он отличался от отца в лучшую сторону: он практически не преследовал христиан. Объяснялось это не столько равнодушием к мировоззренческой политике, свойственной подобным натурам, сколько его любовной связью с христианкой Марцией, влияющей на него в пользу Церкви» (Малер 2011. С. 123).

<sup>79</sup> Евсевий. Церковная история 5, 21, 1 (Сергеенко 1993. С. 190).

<sup>80</sup> См. издание русского перевода «Актов» в кн.: Преображенский П., прот. 1999. С. 375—416.

Церкви. Например, по свидетельству Тертуллиана, некоторые проконсулы Африки нередко ограждали христиан от ярости черни, но были примеры и обратного свойства<sup>81</sup>. В целом же, гонения в век Антонинов не были повсеместными и систематическими, но лишь спорадически вспыхивали в различных областях империи. И эти тлеющие повсюду угли ненависти к христианам грозили большим пожаром, ибо христианство в глазах языческой части греко-римского мира, составляющей большинство населения, было «недозволенной религией».

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Аллар 1898 — *Аллар П.* Христианство и Римская империя от Нерона до Феодосия. СПб., 1898. [*Allar P.* Khristianstvo i Rimskaia imperiia ot Nerona do Feodosiia (Christianity and the Roman Empire from Nero to Theodosius). Saint Petersburg, 1898.]
- Болотов 1910 — *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. СПб., 1910. Т. 2. [*Bolotov V. V.* Leksii po istorii drevnei Tserkvi (Lectures on the history of the ancient Church). Saint Petersburg, 1910. Т. 2.]
- Болотов 2001 — *Болотов В. В.* Собрание церковно-исторических трудов. М., 2001. Т. 3. [*Bolotov V. V.* Sbranie tserkovno-istoricheskikh trudov (Collection of church-historical works). Moscow, 2001. Т. 3.]
- Буасье 1878 — *Буасье Г.* Римская религия от Августа до Антонинов. М., 1878. [*Buas'e G.* Rimskaia religiia ot Avgusta do Antoninov (Roman religion-from Augustus to the Antonines). Moscow, 1878.]
- Вегнер 1902 — *Вегнер В.* Рим. История и культура римского народа. СПб., 1902. [*Vegner V.* Rim. Istoriia i kul'tura rimskago naroda (Roman History and culture of the Roman people). Saint Petersburg, 1902.]
- Властелины Рима 2001 — *Властелины Рима.* Биографии римских императоров от Адриана до Диоклетиана. СПб., 2001. [*Vlasteliny Rima.* Biografi rimskikh imperatorov ot Adriana do Diokletiana (Masters of Rome. Biographies of Roman emperors from Hadrian to Diocletian.). Saint Petersburg, 2001.]
- Котляревский 1914 — *Котляревский С.* Вступительный очерк // *Марк Аврелий.* Наедине с собой. Размышления / Пер. и примеч. С. М. Роговина со

<sup>81</sup> См.: Болотов 1910. С. 104. Ср.: *Тертуллиан.* Апология 9 (Щеглов 1910. С. 105).



- вступит. очерком С. Котляревского. М., 1914. С. IX—LVI. [*Kotliarevskii S. Vstupitel'nyi ocherk (Introductory essay) // Mark Avrelii. Naedine s soboi. Razmyshleniia (Alone with yourself. Musings) / Per. i primеч. S. M. Rogovina so vstupid. ocherkom S. Kotliarevskogo. Moscow, 1914. P. IX—LVI.*]
- Лашкарев 1876 — *Лашкарев П.* Отношение Римского государства к религии вообще и к христианству в особенности до Константина Великого включительно. К., 1876. [*Lashkarev P. Otnoshenie Rimskogo gosudarstva k religii voobshche i k khristianstvu v osobennosti do Konstantina Velikago vkluchitel'no (The attitude of the Roman state towards religion in general and Christianity in particular, especially upto and including Constantine the Great). Kiev, 1876.*]
- Лебедев 1994 — *Лебедев А. П.* Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства в греко-римском мире при Константине Великом. М., 1994. [*Lebedev A. P. Epokha gonenii na khristian i utverzhenie khristianstva v greko-rimskom mire pri Konstantine Velikom (The era of persecution of Christians and adoption of Christianity in the Greco-Roman world under Constantine the Great). Moscow, 1994.*]
- Малер 2011 — *Малер А.* Константин Великий. М., 2011. [*Maler A. Konstantin Velikii (Constantine The Great). Moscow, 2011.*]
- Мелиоранский 1910 — *Мелиоранский Б. М.* Из лекций по истории и вероучению древней христианской Церкви (I—VIII в.). Вып. 1. СПб., 1910. [*Melioranskii B. M. Iz leksii po istorii i veroucheniiu drevnei khristianskoi Tserkvi (I—VIII v.). Выр. 1 (From lectures on the history and doctrine of the ancient Christian Church (I—VIII cent.). Vol. 1.). Saint Petersburg, 1910.*]
- Павлович 1894а — *Павлович А. Л.* Нероново гонение на христиан и политика императоров Флавиева дома по отношению к ним // ХЧ. 1894. № 2. С. 209—239. [*Pavlovich A. L. Neronovo gonenie na khristian i politika imperatorov Flavieva doma po otnosheniiu k nim (Nero's persecution of Christians and the politics of emperors of the house of Flavii regarding them) // Khristianskoe Chtenie (Christian Reading). 1894. № 2. P. 209—239.*]
- Павлович 1894б — *Павлович А. Л.* Гонения на христиан в Римской империи в первые два века (до 170 г.) // ХЧ. 1894. № 3. С. 385—418. [*Pavlovich A. L. Gonenii na khristian v Rimskoi imperii v pervye dva veka (do 170 g.) (Persecution of Christians in the Roman Empire in the first two centuries (up to 170)) // Khristianskoe Chtenie (Christian reading). 1894. № 3. P. 385—418.*]
- Павлович 1894с — *Павлович А. Л.* Христианская Церковь в Римской империи в первые два века (до 170 г.) // ХЧ. 1894. № 1. С. 3—39. [*Pav-*

- lovich A. L. Khristianskaia Tserkov' v Rimskoi imperii v pervye dva veka (do 170 g.) (Persecution of Christians in the Roman Empire in the first two centuries (up to 170)) // Khristianskoe Chtenie (Christian Reading). 1894. № 1. P. 3–39.]*
- Сергеенко 1982 – *Сергеенко М. Е.* О Плинии Младшем // Письма Плиния Младшего. Книги 1–10 / Изд. подг. М. Е. Сергеенко, А. И. Доватур. М., 1982. С. 274–282. [*Sergeenko M. E.* O Plinii Mladshem (On Pliny the Younger) // Pis'ma Pliniia Mladshego. Knigi 1–10 (Letters of Pliny the Younger. Books 1–10) / Izd. podg. M. E. Sergeenko, A. I. Dovatur. Moscow, 1982. P. 274–282.]
- Сидоров 1996 – *Сидоров А. И.* Курс патрологии. М., 1996. [*Sidorov A. I.* Kurs patologii (Course in patrology). Moscow, 1996.]
- Спасский 1908 – *Спасский А. А.* Лекции по церковной истории, читанные в первом полугодии 1907–8 г. Сергиев Посад, 1908 (литография). [*Spasskii A. A.* Lektsii po tserkovnoi istorii, chitannye v pervom polugodii 1907–8 g. (Lectures on the history of the church, read in the first half of 1907–8) Sergiev Posad, 1908 (litografia).]
- Тронский 1972 – *Тронский И. М.* Chrestianoï (*Tacit. Ann.* 15, 44, 2) и Chrestus (*Sueton. Div. Claud.* 24, 4) // Античность и современность (К 80-летию Ф. А. Петровского). М., 1972. С. 34–43. [*Tronskii I. M.* Chrestianoï i Chrestus (Chrestianoï and Chrestus) // Antichnost' i sovremennost' (K 80-letiiu F. A. Petrovskogo) (Antiquity and modernity (for the 80th anniversary of the F. A. Petrovsky)). Moscow, 1972. P. 34–43.]
- Федорова 1979 – *Федорова Е. В.* Императорский Рим в лицах. М., 1979. [*Fedorova E. V.* Imperatorskii Rim v litsakh (Figures of Imperial Rome). Moscow, 1979.]
- Федченков 2008 – *Федченков С. А.* Святой Ириней Лионский. Его жизнь и литературная деятельность. СПб., 2008. [*Fedchenkov S. A.* Sviatoi Irinei Lionskii. Ego zhizn' i literaturnaia deiatel'nost' (Saint Irenaeus of Lyons. His life and literary career). Saint Petersburg, 2008.]
- Чельцов 1861 – *Чельцов И.* История христианской Церкви. СПб., 1861. Т. 1. [*Chel'tsov I.* Istoriia khristianskoi Tserkvi (History of the Christian Church). Saint Petersburg, 1861. T. 1.]
- Barnes 1947 – *Barnes E. W.* The rise of Christianity. L., 1947.
- Barnes 1984 – *Barnes T. D.* Early Christianity and the Roman Empire. L., 1984.
- Baus 1973 – *Baus K.* Handbuch der Kirchengeschichte. Freiburg, 1975. Bd. 1.

- Frend 1965 — *Frend W. H. C. Martyrdom and persecution in the early Church. A Study of a Conflict from Maccabees to Donatus. Oxford, 1965.*
- Frend 1984 — *Frend W. H. C. The rise of Christianity. Philadelphia, 1984.*
- Lebreton, Zeiller 1934 — *Histoire de l'Église depuis les origins jusqu'à nos jours. T. 1. L'Église primitive / Éd. J. Lebreton, J. Zeiller. P., 1934.*
- Simon 1972 — *Simon M. La civilization de l'antiquité et le christianisme. P., 1972.*
- Wlosok 1970 — *Wlosok A. Rom und die Christen. Zur Auseinandersetzung zwischen Christentum und römischem Staat. Stuttgart, 1970.*

ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

- Бобович, Боровский, Сергеевко 1970 — *Корнелий Тацит. Сочинения / Изд. подг. А. С. Бобович, Я. М. Боровский, М. Е. Сергеевко. Л., 1970. Т. 1. [Kornelii Tatsit. Sochineniia (Works) / Izd. podg. A. S. Bobovich, Ia. M. Borovskii, M. E. Sergeenko. Leningrad, 1970. T. 1.]*
- Гаспаров 1964 — *Гай Светоний Транквилл. Жизнь двенадцати цезарей / Пер. М. Л. Гаспаров. М., 1964. [Gai Svetonii Trankvill. Zhizn' dvenadtsati tsezarei (Lives of the twelve caesars) / Per. M. L. Gasparov. Moscow, 1964.]*
- Донченко 1999 — *Сулпиций Север. Сочинения / Пер. А. И. Донченко. М., 1999. [Sul'pitsii Sever. Sochineniia (Works) / Per. A. I. Donchenko. Moscow, 1999.]*
- Преображенский П., прот. 1995 — *Иустин Философ и Мученик. Творения / Пер. прот. П. Преображенского. М., 1995. [Iustin Filosof i Muchenik. Tvoeniia (Works) / Per. prot. P. Preobrazhenskogo. Moscow, 1995.]*
- Преображенский П., прот. 1999 — *Акты и апология св. Аполлония // Сочинения древних христианских апологетов / Пер. прот. П. Преображенского. СПб., 1999. С. 375–416. [Akty i apologiia sv. Apolloniia (Act and Apology of St. Apollinarius) // Sochineniia drevnikh khristianskikh apologetov (Works of the ancient Christian apologists) / Per. prot. P. Preobrazhenskogo. Saint Petersburg, 1999. P. 375–416.]*
- Римские историки 1997 — *Римские историки IV века. М., 1997. [Rimskie istoriki IV veka (Roman historians of the IV century). Moscow, 1997.]*
- Роговин 1914 — *Марк Аврелий. Наедине с собой. Размышления / Пер. С. Роговин. М., 1994. [Mark Avrelii. Naedine s soboi. Razmyshleniia (Alone with yourself. Musings) / Per. S. Rogovin. Moscow, 1914.]*
- Сергеевко 1993 — *Евсевий Памфил. Церковная история / Пер. М. Е. Сергеевко. М., 1993. [Evseviu Pamfil. Tserkovnaia istoriia (Church history) / Per. M. E. Sergeenko. Moscow, 1993.]*

Тюленев 1998 — *Лактанций*. О смертях преследователей (De mortibus persecutorum) / Пер. В. М. Тюленев. СПб., 1998. [*Laktantsii*. O smertiakh presledovatelei (On the deaths of persecutors) / Per. V. M. Tiulenev. Saint Petersburg, 1998.]

Щеглов 1910 — *Тертуллиан*. Творения. Ч. 1: Апологетические творения Тертуллиана / Пер. Н. Щеглов. К., 1910. [*Tertullian*. Tvoreniia. Chast' 1: Apologeticheskie tvoreniia Tertuliana (Works. Part 1: Apologetic work of Tertulian) / Per. N. Shcheglov. Kiev, 1910.]

*Abstract*

**Sidorov A. I. The beginning of the early Church. Part III. Causes and the history of persecution of Christians in the I—II century**

This publication is a continuation of the essay on the history of the formation of the early Christian Church, based on first-hand evidence, involving a wide range of views of domestic and foreign research on the history of the early Church. Among the reasons for the persecution of the Christians, the author sees a socio-political, rather than religious stance of the Roman state of the I—II centuries, which was the result of a religiously mundane pragmatism of a pagan society, logged in a principle incompatibility with Christianity as a religion of the spirit. Based on the evidence of the Roman historians Tacitus, Eutropius, Suetonius, Severus Sulpicius, Hege-sippus, Lactantius, Dio Cassius, and on the letters of Pliny the Younger to Trajan, and the ecclesiastical writers Tertullian, Eusebius of Caesarea, St. Apologist Melito of Sardis, the article describes the persecution that took place under the emperors Nero, Domitian, Trajan, Hadrian, Antoninus Pius, Marcus Aurelius and Commodus. The author comes to the conclusion that, with the exception of the rescript of Trajan, the Roman Empire in the I—II centuries had no general law that would regulate the relationship of State and Church, and that the initiative for persecution came primarily not from the emperors, but from the pagan masses, who encouraged government officials to take measures against the Christians.

*Keywords:* the persecution of Christians, the Roman Empire, the historical evidence of the ancient Christians, the holy martyrs, apologists.

МОНАХ ДИОДОР (ЛАРИОНОВ)

«СОБРАННЫЙ ВОЕДИНО»:  
ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ИЗНАЧАЛЬНОЕ  
СОДЕРЖАНИЕ ПОНЯТИЯ «МОНАХ»  
НА ВОСТОКЕ ПО ПАМЯТНИКАМ II–IV ВВ.<sup>1</sup>

ЧАСТЬ I: СВИДЕТЕЛЬСТВА ГРЕЧЕСКИХ  
И КОПТСКИХ ИСТОЧНИКОВ

УДК 271.9

*Аннотация*

В статье ставится вопрос об идентичности и происхождении института монашества. Для его решения автор использует лингвистический подход, в рамках которого рассматриваются контексты раннего употребления понятия «монах» на основе греческих, коптских и сирийских памятников в диоцезах Египет и Сирия со II по IV век. Статья состоит из двух частей: в первой рассматриваются греческие и коптские памятники. В Египте это собственно греческое наименование (μοναχός) и его коптская транслитерация (nmonaxos), которую автор дополняет близким по значению коптским термином ουα ουωτ («один единственный»). Исследование показывает, что первоначальное употребление вышеуказанных понятий отражает библейские представления об аскетической жизни и напрямую зависит от решения вопроса об идентичности раннехристианских аскетических групп. Изучение контекста употребления термина «монах» в различных греческих и коптских памятниках позволяет сопоставить это понятие с другими аналогичными понятиями, описывающими образ жизни конкретных аскетов или аскетических групп эпохи раннего христианства.

*Ключевые слова:* история христианства, история Церкви, христианская аскетика, аскетическое богословие, монашество, возникновение монашества, богословие монашеской жизни, христианский Египет.

<sup>1</sup> Выражаю признательность А. М. Пентковскому, С. С. Киму, А. А. Рогожиной и иером. Феодору (Юлаеву) за помощь при написании настоящей статьи, а также А. Г. Дунаеву за полезные замечания.

## 1. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Когда мы касаемся проблем литургической жизни и канонического устройства монастырей и монашества, перед нами с самого начала возникает вопрос: что такое монашество как институт?<sup>2</sup> Есть ли оно *абстрактное посвящение* в «чин», имеющее значение лишь как этап жизненного пути конкретного лица, или оно подразумевает *следование* образу жизни конкретной общины, «уставу», сложившемуся в первые века христианства и со временем получившему наименование монашества?<sup>3</sup> Очевидно, что абстрактное посвящение в «чин» упраздняет необходимость и возможность соблюдения части обетов (например, обета *stabilitas loci*<sup>2</sup>), поэтому с трудом может называться монашеством в традиционном значении этого слова.

Но если монашество — это не абстракция, а исторически сложившаяся традиция, то в каких категориях и терминах ее можно адекватно описать в контексте христианского богословия и канонического права?<sup>3</sup> На что следует ориентироваться и что учитывать при исследовании исторических форм развития этого института, а точнее, каким образом связать исторические формы развития монашества с исконным «лого-сом» и «тропосом» христианского благочестия как такового?<sup>3</sup>

Чтобы лучше понимать и уметь правильно оценивать современную ситуацию, связанную с монашеством, следует представлять себе истоки его формирования и первоначальную *идентичность* монашества как определенного явления. В учебниках церковной истории, повторяющих историософские концепции середины XIX века, встречается мнение, будто монашество возникло вследствие оскудения благочестия раннехристианской эпохи, хотя у него и были иудейские и раннехристианские antecedенты<sup>3</sup>. Я не буду разбирать и анализировать этот подход: на мой взгляд, сама разработка вопроса, как она представлена в предлагаемой статье, окажется достаточным основанием для суждения о некоторых ошибочных представлениях ученых и их устаревших кон-

<sup>2</sup> «Пребудеши ли в монастыре сем, или в немже ти от святаго послушания повелено будет (имеется в виду так же монастырь — Д. Л.)... до последнего твоего издыхания? — Ей, Богу содействующу, честный отче» (Послдование монашеского пострига (еже есть мантия). МДА, 1995. С. 4).

<sup>3</sup> См., например: Максимович 2012. С. 35 и далее.

цепциях. Здесь я ориентируюсь на иную точку зрения, которая пока слабо представлена в русскоязычной богословской и церковно-исторической литературе, хотя в трудах западных исследователей насчитывается уже почти столетие. Эта точка зрения состоит в том, что монашество развивалось постепенно и естественным путем из ядра первоначальной апостольской христианской общины.

При первом обращении к исследованию проблем происхождения и формирования монашества, включая исторические формы, в которых оно выражалось, и идеи, которыми оно вдохновлялось, возникает два вопроса. Во-первых, зависит ли монашеская идентичность от самого наименования «монах» и как она связана с выбранным образом жизни в раннехристианских аскетических общинах? В понятие идентичности входит в первую очередь самоопределение субъекта: то есть как он сам себя мыслит в контексте существующих исторических условий. Понимание этого аспекта помогает определить в итоге и искомый объект исследования, проясняет, что именно мы изучаем и как это соотносится, с одной стороны, с контекстом раннего христианства и, с другой стороны — с тем явлением, которое мы сегодня называем монашеством. Но для изучения основных направлений формирования монашеской традиции недостаточно определить объект и идентифицировать его. Поэтому, во-вторых, возникает вопрос о *происхождении* тех форм аскетической жизни, которые позже стали именоваться монашеством. Из каких форм раннехристианского аскетизма и каких представлений о христианстве выросла естественным образом монашеская традиция? Была ли эта хронологическая преемственность, когда одни формы исчезли, а другие пришли им на смену, или это было параллельное развитие многочисленных форм аскетической жизни, только позже переосмысленных и интерпретированных в рамках конкретного термина? На мой взгляд, лингвистический анализ неизбежно оказывается опорой и даже способом реконструкции исторической реальности.

В данной статье предпринята попытка на основе существующих исследований рассмотреть в общих чертах историю происхождения термина «монах» в качестве конкретного обозначения христианского подвижника в греческой, коптской и сирийской среде II–IV вв. в диоцезах Египет и Сирия. Эти области представляют особенный интерес с линг-

вистической точки зрения, потому что именно здесь мы имеем самые ранние свидетельства употребления понятия «единственный», «отделенный», «единенный» или «собранный воедино», которые в интересующих нас языках образуются либо от индоевропейского корня *oi-p-o-s* (ср. греч. *μόνος*, лат. *unus*)<sup>4</sup>, либо от и семитского *hđ/yhđ* (отсюда древнеевр. *יְהִידָא* [*yəhîdā*] и арамейск. *ܝܗܝܕܐ* [*iḥîdā*], *ܝܗܝܕܝܐ* [*iḥîdāyā*]). В Египте это собственное греческое наименование (*μοναχός*) и его коптская транслитерация (*нмонахос*), которую мы дополняем близким по значению коптским термином *оуа оушт* («один единственный»). В Сирии это аналогичное греческому понятие *ܝܗܝܕܝܐ* [*iḥîdāyā*] (и тесно связанное с ним исторически и богословски понятие *ܩܝܡܐ* [*qyāmā*]), которое позже стало обозначать то же самое, что и греческий термин. Семантическая эквивалентность этих понятий дает нам возможность рассматривать их в одном и том же контексте, тем более что и исторически, как мы увидим ниже, они находились в определенной связи и взаимодействии друг с другом.

За последние десятилетия учеными накоплен достаточно большой материал по истории термина «монах» в восточных диоцезах Римской империи. Но при обращении к этому материалу у читателя возникает впечатление его раздробленности, неоднородности, некоторой несогласованности интерпретируемых данных. Обычно рассматриваются отдельные аспекты происхождения термина «монах» в тех или иных языках и культурах, но, как правило, вне связи с историей монашества как института<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Отсюда и славянское «один»/«един» (*ed-in*), образованное от двух основ: *e* (ср. лат. *esse* («вот»)) и *slav.* «этот»/«тот») и уже указанной *oi-p-o-s* (др.-слав. «инъ» — один) (см.: Черных 1999. С. 593).

<sup>5</sup> В качестве плодотворного подхода к описанию истории происхождения восточного монашества в раннехристианскую эпоху следует указать на главу во втором томе Кембриджской истории христианства, «Аскетизм и монашество, I: Восток», написанную Самуэлем Рубенсоном (*Rubenson 2007. P. 637–668*). Это одно из первых описаний предмета, которое основано на концептуально новых принципах, связывающих монашество с другими формами раннехристианского аскетизма: показывается многообразие его проявлений, их структурное взаимодействие в контексте христианской самоидентификации, развитие в уникальном для каждой группы географическом пространстве и способе осмысления изначального благовестия. С. Рубенсон коротко говорит о происхождении термина «монах» в греко-коптской и сирийской среде, одна-



В настоящей статье стоит задача, с одной стороны, подробно проанализировать терминологию, — ее как историческое, так и идейное происхождение, — и, с другой стороны, включить результаты этого анализа в контекст истории монашества. При этом, как мы увидим ниже, невозможно не учитывать влияние понятия «монах» на богословское и каноническое сознание всей христианской общины, в которой этот термин был принят и закреплен в качестве нормативного определения христианского подвижника.

## 2. ГРЕЧЕСКОЕ ПОНЯТИЕ ΜΟΝΑΧΟΣ: ВОЗНИКНОВЕНИЕ, РАЗВИТИЕ И ФОРМИРОВАНИЕ ТЕРМИНА

### 2.1. *Этимология термина и постановка вопроса*

Открытие коллекций папирусов первых четырех столетий нашей эры предоставили в распоряжение ученых целый ряд текстов — юридических документов (договоров купли-продажи, о заключении брака, о усыновлении), деловых писем, административных отчетов и религиозных текстов, — которые дают возможность более глубоко и полно понять духовную, культурную и повседневно-бытовую жизнь эпохи раннего христианства. В этих текстах встречается слово «монах» в различных смыслах.

Из самой этимологии греческого понятия *μοναχός* ясно, что речь идет о чем-то единичном, одиноком, одном. Согласно этимологическому словарю П. Шантрена<sup>6</sup>, слово *μοναχός* является производным от слова *μόνος* (эпическое и ионийское *μοῦνος*), означающего «один, одинокий, уникальный», и соотносится с целым рядом аналогичных дериватов: *μοναδικός* (героический эпос), *μοναδικός* (Аристотель и др.), *μονιός* (Геродиан), *μονάξ*, *μοναξός*, *μονάξιος* (Гомер) и др., — означающих те или иные оттенки смысла, уточнение общего значения в зависимости от контекста.

ко подробно не останавливается на связи терминологии с монашеской идентичностью и общей историей развития восточного аскетизма.

<sup>6</sup> Chantraine 1974. P. 711.

Так, согласно словарю Лиддл-Скотта<sup>7</sup>, *μοναχός* впервые в древнегреческой литературе встречается в виде наречия *μοναχῆ*, образованного от *dat.sg.fm.* этого прилагательного, и означает движение «только в одном направлении», в противопоставлении наречию *διχῆ* (Платон. «Законы» 720e). Также это слово употребляется в виде наречия *μοναχόθεν*, «лишь с одной стороны» (зафиксировано в «Лексиконе» Свиды), и *μοναχοῦ*, «лишь в одном месте» (Платон. «Пир» 184e). В качестве прилагательного слово *μοναχός* впервые встречается у Аристотеля в двух местах «Метафизики»<sup>8</sup>: в первом случае речь идет о вечных вещах в представлении Аристотеля, таких как Солнце и Луна, существующих в единственном числе (*ἕσα μοναχά*), которым нельзя дать определение, то есть отнести к некоему общему виду; во втором случае Аристотель, опровергая наличие нематериальных объектов (идей), предшествующих чувственно воспринимаемым вещам и отделенных от них, употребляет прилагательное *μοναχά* (в среднем роде мн.ч.) в словосочетании *στερεά μοναχά*, в противопоставлении *ἐπίπεδα τριττά — γράμμαι τετραξάι*, то есть в числовом значении, «один, единичный».

В более поздний период слово *μοναχός* продолжает употребляться в аристотелевском смысле, в частности, у таких авторов, как Эпикур<sup>9</sup>, Диодор Сицилийский, Аполлодор и др. Изучение употребления прилагательного *μοναχός* не входит в нашу задачу, как, впрочем, и подробное исследование этимологии этого понятия. Для наших целей достаточно, во-первых, констатировать тот факт, что в дохристианскую эпоху среди классических греческих авторов это слово употреблялось либо как наречие, либо как прилагательное, но никогда не выражалось в субстантивированной форме. Словарь Лиддл-Скотта напрямую связывает субстантивацию с христианской литературой, указывая примеры наиболее ранних употреблений в *Aporhthegmata Patrum*. Во-вторых, учитывая, что понятие *μοναχός* употреблялось в довольно широком спектре значений, мы можем выделить те из них, которые могли бы послужить нашим целям, то есть объяснить его

<sup>7</sup> Liddell, Scott 1996. P. 1143.

<sup>8</sup> *Aristoteles*. *Metaphysica* 1040a:29, 1076b:29.

<sup>9</sup> *Epicurus*. *Epistula* 2.

специфическое использование в качестве обозначения человека, ведущего уединенный образ жизни.

Значение слова *μοναχός* применительно к аскетическому идеалу раннехристианской эпохи исследовалось многими учеными. Одной из первых была работа немецкого ученого А. Адама (1950 г.)<sup>10</sup>, который изучил употребление слова *μοναχός* в дохристианской и раннехристианский период. Исследовательница Маргарет Арль (1960 г.)<sup>11</sup> рассмотрела значения слова *μοναχός* в так называемых *Λόγια* (logia) Иисуса из гностического памятника II века «Евангелие Фомы», дошедшего в коптском варианте среди папирусов Наг-Хаммади и некоторых греческих фрагментов из Оксиринхского папируса. Позже появилось обстоятельное исследование Франсуазы Морар<sup>12</sup>, которое можно назвать классическим введением в тему, поскольку она ввела в научный оборот практически все известные источники, включая коптские и сирийские аналоги данного термина. Позже последовали еще две статьи автора<sup>13</sup>, в которых были сделаны интересные дополнения и уточнения (ниже мы коснемся некоторых выводов Ф. Морар более подробно).

Казалось, дискуссия на эту тему была завершена в 80-е годы (после выхода последней статьи Ф. Морар), однако она была возобновлена в целом ряде исследований Дмитрия Бумажнова<sup>14</sup>, который продолжает заниматься этой темой в настоящее время. В своих работах автор обобщает предшествующие достижения ученых и на основании новых материалов пытается обосновать свой ответ на вопрос о том, почему это слово стало использоваться в IV веке в качестве эпонима христианского подвижника. Важные замечания в более широком контексте, охватывающем целый ряд терминов, фигурировавших в раннехристианском Египте в качестве обозначения тех, кто вел подвижнический

<sup>10</sup> Adam 1953/54. P. 209–239.

<sup>11</sup> Harl 1960. P. 464–474.

<sup>12</sup> Morard 1973. P. 332–411.

<sup>13</sup> Morard 1975. P. 242–246; Morard 1980. P. 395–401.

<sup>14</sup> Bumazhnov 2006a. S. 252–259; Bumazhnov 2006b. S. 293–299; Bumazhnov 2008. S. 251–264; Bumazhnov 2010. S. 21–26.

(= «монашеский») образ жизни, рассматриваются в статье австралийского специалиста по папирологии Малькольма Чоута<sup>15</sup>, который в числе прочего сообщает некоторые полезные сведения относительно интересующего нас термина в египетских папирусах IV века.

Ниже я буду следовать изложению проблемы у вышеназванных ученых, а затем дополню его своими наблюдениями.

## 2.2. *Μοναχός* в коптском памятнике «Евангелие Фомы»

В первую очередь, следует сказать, что слово *μοναχός* и его родственные образования (*μοναχά*, *μοναχῶν*) впервые встречаются в христианском контексте в текстах II века, а именно в гностических памятниках «Евангелия Фомы» и «Диалоге Спасителя», а также в греческих переводах ветхозаветных текстов Акилы, Феодотиона и Симмаха. Рассмотрев первый памятник, так называемое «Евангелие Фомы».

Logia Иисуса, из которых состоит коптское «Евангелие Фомы», впервые, с точки зрения истории происхождения термина *μοναχός*, были исследованы М. Арль. Она обратила внимание на фрагменты logion 49 и logion 75, где упоминаются *μοναχοί*<sup>16</sup>.

В logion 49: «Говорит Иисус: Блаженны *μοναχοί*, избранные. Потому что вы обретете Царство. Потому что вы происходите из него, и в него возвратитесь».

В logion 75: «Говорит Иисус: Перед дверью стоят многие, но только *μοναχοί* войдут в брачный чертог»<sup>17</sup>.

Попытка связать эти фрагменты с каноническими текстами представляется важной, поскольку те или иные параллели, как справедливо полагают ученые, вполне могут приоткрыть тот смысл, который вкладывали в слово *μοναχός* различные аскетические группы начала нашей эры, в том числе и христианское население восточных диоцезов Им-

<sup>15</sup> Choat 2002.

<sup>16</sup> Harl 1960. P. 466.

<sup>17</sup> Везде переводы автора статьи: греческие тексты переведены с оригинала, коптские и сирийские — с переводов на европейские языки, находящихся в соответствующих исследованиях.

перии. М. Арль справедливо указывает, что первый из приведенных фрагментов переключается с Мф. 5, 3 («Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное») и Лк. 6, 20 («Блаженны нищие духом, ибо ваше есть Царствие Божие»). Здесь присутствует идея «нищеты» духовной, которая очень характерна для древнееврейского понятия «нищего» перед Яхве, אֲנָוִים [‘ānāwīm]. Это понятие переводилось на греческий различными словами, например, ταπεινός и πραῦς, каждое из которых свидетельствовало о состоянии посвященности Богу, привлекало благословение Божие на человека, обозначенного таким именем. Интересно, что слово אָנִי [‘ānī] (однокоренное со словом אֲנָוִים [‘ānāwīm]) в Пс. 18, 28 переведено Семидестью как ταπεινός, Акилой — как πένης и Симмахом — как πραῦς<sup>18</sup>. В Пс. 24 (25), 16 («яко единокров и нищ есмь аз») слова יָחִיד [yāhīd] (один) и אָנִי [‘ānī] (нищий) переведены у Семидесяти словами μονογενής καὶ πτωχός, а у Акилы — μοναχός καὶ πτωχός. Таким образом, исследование первого отрывка и его параллелей дает основание предположить тесную связь между понятиями μοναχός и кругом понятий, описываемых древнееврейским אֲנָוִים [‘ānāwīm]: согласно мнению М. Арль, «один» и «нищий» в Пс. 24 (25), 16 указывают на то, что слово μοναχοί в logia следует понимать не как «отдельные», «уединенные», но в смысле «слабые»<sup>19</sup>, то есть осознающие свою немощь и нуждающиеся в помощи Божией. Хотя М. Арль говорит о всех logia, но очевидно, что относится это преимущественно только к logion 49.

На наш взгляд, ученые напрасно не обратили внимания на logion 75, поскольку параллель с этим фрагментом в канонических Евангелиях бросается в глаза. Речь идет о фрагменте из Мф. 25, 1–13, в котором содержится притча о десяти девах. Мудрые девы, сохранив свои светильники горящими, вошли в брачный чертог, тогда как неразумные девы, чьи светильники погасли, лишились брачного пира; аналогично этому и фрагмент из logion 75 говорит о том, что не все войдут в брачный чертог, но только μοναχοί. Если воспользоваться аристотелевской терминологией, то можно сказать, что «средним

<sup>18</sup> См. подробнее: Harl 1960. P. 466–467.

<sup>19</sup> Harl 1960. P. 468.

термином» в обоих случаях оказывается состояние бодрствования в ожидании пришествия Сына Человеческого, «жениха», распорядителя брачного чертога. Этот момент подтверждает идею о том, что *μοναχοί* и *παρθένοι* связаны между собой в едином эсхатологическом уповании: бодрствуя в ожидании Спасителя, они исполняют Его собственное завещание, выраженное во многих местах канонических Евангелий: «*Бодрствуйте...*»<sup>20</sup>.

М. Арль в своем анализе опустила еще один фрагмент из «Евангелия Фомы», где упоминаются *μοναχοί*. Речь идет о *logion 16*:

«Итак, будут находиться пятеро в одном доме: трое будут против двоих и двое против троих, отец против сына и сын против отца. И будут там как *μοναχοί*».

В канонических текстах есть параллельное место: «*Ибо отныне пятеро в одном доме станут разделяться, трое против двух, и двое против трех: отец будет против сына, и сын против отца; мать против дочери, и дочь против матери; свекровь против невестки своей, и невестка против свекрови своей*»<sup>21</sup>.

Содержание указанных фрагментов заставляет предположить, что и здесь также речь идет об эсхатологическом ожидании пришествия Сына Божия и пребывании в состоянии бодрствования: нахождение в одном доме из *logion 16* и контекст Лк. 12, 52–53 говорят об идее противостояния «бодрствующего» с окружающими людьми, даже с самыми близкими. Апокрифический текст II века дает нам снова указание на *μοναχοί* как на тех, кто следует за Христом вопреки неверующему окружению. Корень слова *μοναχός*, возможно, подразумевает состояние внутреннего единства и собранности как важного элемента в посвящении своей жизни Богу.

<sup>20</sup> Ср.: Мф. 24, 42; 25, 13; 26, 41; Мк. 13, 33, 35, 37; 14, 38; Лк. 21, 36. Наиболее близкая параллель в Мк. 13, 35–36: «*Итак бодрствуйте, ибо не знаете, когда придет хозяин дома: вечером, или в полночь, или в пение петухов, или поутру; чтобы, придя внезапно, не нашел вас спящими*».

<sup>21</sup> Лк. 12, 52–53.

### 2.3. *Μοναχός* и коптское понятие οὐα οὐωτ

В связи с этим Ф. Морар<sup>22</sup>, а за ней и Д. Бумажнов<sup>23</sup> обратили внимание еще на один важный момент, связанный с контекстами употребления коптского понятия *μμοναχος/ῖμοναχος* в «Евангелии Фомы». Наблюдение касается четырех мест, где употребляется коптское слово οὐα οὐωτ (или просто οὐα), означающее «единое»: это logia 11, 22, 24 и 106, где смысл также состоит в указании на внутреннее единство, которое является условием спасения. Выразительным примером здесь служит фрагмент из logion 22:

«Иисус увидел, как маленькие дети пили грудное молоко. И сказал Своим ученикам: эти маленькие дети, которые пьют грудное молоко, подобны тем, кто войдет в Царство. Те Ему отвечали: так мы войдем в Царство, как маленькие дети? Иисус им ответил: Если сделаете два одним (πσναϋ οὐα), и если сделаете внутреннее как внешнее, а внешнее как внутреннее, верх — как низ, и если сделаете мужское и женское как одно и единственное (μπιουα οὐωτ), так чтобы мужское не было мужским, а женское женским... тогда войдете в Царство».

Условие вхождения в Царство, который указан в logion 22, состоит в уподоблении детям, а это состояние недвусмысленно описывается как упразднение внутренних противоречий и обретение единства.

Гностические свидетельства сами по себе не представляли бы такого интереса, если бы мы не имели данных о том, что эти тексты были известны и среди христиан или имели с ними общий неписанный источник (так называемые «*Аγραφα*»). Во Втором Послании к Коринфянам Климента Римского мы встречаем следующий пассаж:

«Итак, будем ежечасно ожидать Царства Божия в любви и праведности, потому что не знаем дня явления Божия. Сам Господь на вопрос одного о том, когда придет Его Царство, отвечал: “Когда двое будут одно, и внешнее будет как внутреннее, мужеский пол вместе с женским будет ни мужеский, ни женский”. Но двое бывают одно, когда мы говорим друг другу истину и когда в двух телах непритворно бывает единая душа. И внешнее как внутреннее значит следующее: внутреннее

<sup>22</sup> Morard 1973. P. 372.

<sup>23</sup> Bumazhnov 2006a. P. 295–296.

означает душу, а внешнее означает тело. Поэтому как твое тело видно, так и твоя душа да будет явна в добрых делах. И мужской пол вместе с женским, ни мужской, ни женский — это говорит Господь, чтобы брат, увидев сестру, не подумал о ней ничего женского, ни она не подумала о нем чего-либо мужского. Если вы так поступаете, — говорит Он, — придет Царствие Отца Моего»<sup>24</sup>.

В данном случае автор Послания использует тот же самый текст, что и автор «Евангелия Фомы». Заслуживает внимания истолкование аграфы: автор указывает, что для достижения цели — избавления от внутренних противоречий, мешающих уподобиться детям и войти в Царство Божие, — требуется (1) говорить истину и быть нелицемерным (вследствие чего две души становятся одной); (2) являть добрые дела и (3) быть целомудренным, причем в такой степени, чтобы сестру во Христе вовсе не воспринимать как женщину и брата во Христе как мужчину. Здесь мы видим очень важный аскетический подтекст, который помогает лучше понять смысл ουα ουωτ, то есть человека, обретшего внутреннее единство.

Приведем еще одно характерное место из «Евангелия Фомы», *logion* 23, в котором употребляется ουα ουωτ:

«Говорит Иисус: Я избираю вас, одного из тысячи и двух из десяти тысяч. И будут стоять там как один и единственный (ουα ουωτ)».

Здесь обретение единства связывается с идеей избрания, как и в *logion* 49, где говорится: «... блаженны *μουαχοι*, избранные». К идее избранничества в связи с термином *μουαχος* мы еще вернемся. Здесь же отметим, что «один и единственный» описывается в том же самом эсхатологическом «топосе» («будут стоять там»), как и *μουαχος*: это свидетельствует, по меньшей мере, об очень близком семантическом и аскетическом значении двух понятий.

Ученые разошлись в конечных выводах относительно связи коптского понятия ουα ουωτ и греческого понятия *μουαχος*, заимствованного также и коптским языком в качестве определенного неперевод-

<sup>24</sup> Цит. по: Второе послание св. Климента Римского к Коринфянам // Писания мужей апостольских. М., 2008 (первая часть цитаты по пер. прот. П. Преображенского. С. 125–126, вторая часть — по пер. Н. И. Барсова. С. 505).



димого термина  $\mu\omicron\nu\alpha\chi\omicron\varsigma$ <sup>25</sup>. В итоге Ф. Морар отвергла какую-либо связь между указанными понятиями<sup>26</sup>, тогда как Д. Бумажнов поставил вопрос по-новому: соответствовало ли истолкование Климентом указанного  $\log\iota\omicron\nu$  той среде, из которой вышло данное изречение. Изучив свидетельства некоторых раннехристианских авторов, он пришел к выводу, что идея упразднения противоречий, зафиксированная в  $\Psi$  *Αγραφα*, была на протяжении II–III вв. средством злоупотребления со стороны секты энкратитов. В православных кругах эта идея истолковывалась либо в нравственном ключе, либо в полемическом (против энкратитов). Но в любом случае идея упразднения противоречий не могла существенно повлиять на развитие и усвоение понятия  $\mu\omicron\nu\alpha\chi\omicron\varsigma$ <sup>27</sup>. Что же касается связи греческого термина  $\mu\omicron\nu\alpha\chi\omicron\varsigma$  с коптским  $\sigma\upsilon\alpha$   $\sigma\upsilon\omega\tau$ , Д. Бумажнов устранился от окончательных выводов относительно данного вопроса.

На наш взгляд, понятие «одинокий» очень близко понятию «единый» чисто лингвистически. Если же учесть общий контекст употребления данных терминов, то можно вполне констатировать их общее семантическое значение: «единый» ( $\sigma\upsilon\alpha$   $\sigma\upsilon\omega\tau$ ), преодолевая внутренние противоречия, становится (1) тем, кто следует за Христом вопреки неверующему окружению в  $\log\iota\omicron\nu$  16, (2) бодрствующим в своем уповании и обретении единства перед Богом в  $\log\iota\omicron\nu$  75 и (3) осознающим свою немощь, подобным древнееврейским  $\text{אָנָוִים}$  [‘ānāwīm], смиренным

<sup>25</sup> Идею тождества этих понятий поддерживал Klijn 1962. P. 271–278, особенно p. 272.

<sup>26</sup> Morard 1973. P. 372.

<sup>27</sup> Bumazhnov 2006a. S. 299. В своей недавней статье Д. Бумажнов попытался связать негативное значение употреблений глагола  $\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$ , однокоренного с существительным  $\mu\omicron\nu\alpha\chi\omicron\varsigma$ , у авторов II – раннего III в. («Послание Варнавы», Ипполит Римский, «Слово святого Варсавы» и др.) с их представлениями об экклесиологии (см.: Бумажнов 2016). Аргументация, изложенная в данной статье, мне представляется спорной и довольно натянутой (кроме того, она фактически повторяет мысли автора, изложенные в статье Bumazhnov 2008); более разумное, но, к сожалению, слишком краткое, объяснение того, как негативная ассоциация «отделяющегося» ( $\mu\omicron\nu\alpha\chi\omicron\varsigma$ ) от общины человека связана с рецепцией этого термина в качестве члена общины и христианского подвижника, можно найти в статье С. Рубенсона, связывающего употребление данного термина с коптскими аналогами, упомянутыми Кассианом Римлянином, sarabaites и remnuoth (Rubenson 2007. P. 645).

и нищим взыскателем благословения Божия в *logion* 22, избранным (ετσοτп), «одним из тысячи» (*logion* 23). Близкая связь этих понятий будет нам более очевидна из анализа следующего памятника.

#### 2.4. *Μοναχός* в коптском памятнике «Диалог Спасителя»

Помимо «Евангелия Фомы», понятие *μοναχός* также два раза используется в другом памятнике II века из библиотеки Наг-Хаммади, а именно в коптском «Диалоге Спасителя».

Диалог 120, 1 (NHS 26, 40, 24–26 Emmel):

«Я (то есть Спаситель) научил их переходу (*Übergang*), который совершат избранные (нсотп) и одинокие (нмонохос)».

Диалог 121, 2 (NHS 26, 42, 16–20 Emmel):

«Ты мысль и всецелое доверие одиноких (нмонохос). В свою очередь (вы должны молиться): послушай нас, как ты послушал избранных (сотп) своих».

На первый взгляд, совершенно непонятно, почему Христос называет себя мыслью и всецелым доверием «одиноких» (*μοναχοί*) и говорит о том, что переход — к Царству Божию, духовному состоянию — совершат именно «одинокие» (*μοναχοί*). Но уже очевидно, что понятие *μοναχοί* используется здесь в качестве специфического термина, имеющего совершенно определенное смысловое содержание. На наш взгляд, эти фрагменты дают все основания для предположения о том, что понятие *μοναχοί* употребляется не в качестве прилагательного, имеющего функцию определения, а в качестве субстантивированного прилагательного, то есть как понятие, входящее в определение видового признака сущности (согласно Аристотелю), а не просто как привходящий признак. Этот лингвистический аргумент, на наш взгляд, открывает возможность для дальнейшей интерпретации.

Обратим еще внимание на то обстоятельство, что коптское *нмонохос* в обоих фрагментах соседствует с коптским термином *нсотп*. «Одинокие» неразрывно связаны с «избранными». Интересно, что *logion* 49 «Евангелия Фомы» также связывает обетованием блаженства *μοναχοί* и *ἐκλεκτοί*, «одиноких» и «избранных». Итак, из пяти фрагментов би-

блиотеки Наг-Хаммади, в которых упоминаются *μοναχοί*, три фрагмента сопровождаются указанием на то, что *μοναχοί* и «избранные» представляют собой определения одного и того же подлежащего. Сюда следует добавить фрагмент из «Евангелия Фомы», *logion 23*, где понятие *nsotp*, «избранные», связывается с *oυα ουωτ*, коптским понятием, означающим «один и единственный»:

«Говорит Иисус: я *изберу* вас, одного из тысячи и двух из десяти тысяч. И будут стоять там как один и единственный (*oυα ουωτ*)».

По мнению Д. Бумажнова, общий контекст употребления термина «избранный» как в библиотеке Наг-Хаммади, так и в древнееврейских таргумах, говорит о том, что слова *μμοναχος* и *oυα ουωτ* выражают родственные понятия и, вероятно, восходят к арамейскому понятию *ܡܢܗܝܕܐ* [*yəhīdā*]<sup>28</sup>.

### 2.5. *Μοναχός* в греческих переводах Ветхого Завета Акилы, Симмаха и Феодотиона

Вторым важным кругом самых ранних источников, относящихся ко II веку, в которых мы встречаем понятие *μοναχός*, являются переводы Ветхого Завета, выполненные греками, обратившимися в иудейство, — Акилой, Симмахом и Феодотионом. Впервые на употребление этого слова указанными переводчиками обратила внимание М. Арль в упомянутой выше статье. Рассмотрим несколько примеров.

В Пс. 21 (22), 21 и Пс. 34 (35), 17, где душа именуется в переводе Семидесяти *μονογενή* («единородная»), перевод Акилы с еврейского *ܡܢܗܝܕܐ* [*yəhīdāī*] дает слово *μοναχή* (Симмах переводит *μοναδική*).

Точно таким же образом в Быт. 22, 2, где Септуагинта дает чтение: «Возьми сына твоего возлюбленного», Акила вместо «возлюбленно-го» переводит *μοναχόν* («единственного»).

Далее Пс. 24 (25), 16 в Септуагинте: «*ὅτι μονογενῆς καὶ πτωχός εἰμί ἐγώ*» («яко единокров и нищ есмь аз»), Акила заменяет *μονογενῆς* на *μοναχός*, а Симмах — на *μόνος*. В древнееврейском здесь употреблены два уже известных нам слова: *ܡܢܗܝܕ* [*yəhīd*] и *ܐܢܝ* [*‘ānī*]

<sup>28</sup> Bumazhnov 2006b. S. 257.

Пс. 67 (68), 7 в Септуагинте: «ὁ θεὸς κατοικήσει μονοτρόπους ἐν οἴκῳ», у Акилы и Феодотиона вместо μονοτρόπους — μοναχοῖς, у Симмаха изменена вся фраза и тоже употребляется слово «μοναχός»: ὁ θεὸς δίδωσιν οἰκεῖν μοναχοῖς οἰκίαν. В древнееврейском также употреблено слово מִיְחִידִם [yəhîdîm] (мн.ч. от יְחִיד [yəhîd]).

Поскольку в двух последних случаях слово μοναχός употребляется в связи с «нищими», «сиротами» и «вдовицами», можно было бы предположить, что данное слово используется в качестве синонима греческого μονήρης («одинок живущий», ср.: Аристотель, «История животных», 505a 28). Еще одно подобное словоупотребление следует из перевода Акилы Быт. 2, 18:

«Οὐ καλὸν εἶναι τὸν ἄνθρωπον μόνον»: «Не хорошо быть человеку одному» (יְבַדֵּל [ləbaddô]). Акила и Симмах передают древнееврейское יְבַדֵּל [ləbaddô] словом μοναχός. Здесь также возможна интерпретация μοναχός как «одинокый», «одинок живущий» и даже «безбрачный».

Однако М. Арль еще в 1960 году отвергла такую интерпретацию. Дело не только в многозначности термина (означающего не только внешнее уединение, но и внутреннее единство души). Она обратила внимание на фрагмент Пс. 85 (86), 11, в котором Давид просит Яхве управить его путь, используя при этом на еврейском языке форму verbum factitivum, то есть побудительного залога глагола יָחַד [yaḥēd], корень которого означает «единое»: «сделай мое сердце единым», «едини мое сердце». Акила переводит этот глагол греческим глаголом μονάχουσον, тогда как Симмах — глаголом ἕνωσον. По мнению М. Арль, в обоих переводах смысл один и тот же: «сделай единым»<sup>29</sup>. С точки зрения исследовательницы, понятие «единого сердца» характерно для богословия Ветхого Завета. Подобное значение встречается в Иер. 32, 39 (LXX: 39, 39): «Я дам им одно сердце (יָלֵב בֶּלֶב [lēb ʿehād]) и один путь» (LXX: «другое сердце и другой путь»). «Единое сердце» означает здесь неразрывную, всецелую связь человека или народа с Единым Богом. Противоположное состояние описывается в библейской терминологии как «двойное сердце», «двойная душа», например Иак. 1, 8: «ἀνὴρ δίψυχος ἀκατάστατος ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ». Для

<sup>29</sup> Harl 1960. P. 469.

древнееврейского сознания Единый Бог призывает человека быть единым как внешне — одним перед Богом во всем мире, так и внутренне — единым по совести и по поступкам, то есть нелицемерным и истинным почитателем Бога.

## 2.6. Понятие 𐤒𐤕𐤍 [yəḥîdā] в арамейских Таргумах и его связь с понятием μοναχός

Интересным свидетельством, подтверждающим влияние семитского богословия на употребление и формирование во II веке понятия *μοναχός* можно назвать арамейские Таргумы, в которых, по мнению ученых, слово 𐤒𐤕𐤍 [yəḥîdā] (*μοναχός*, *μοναδικός*) используется в качестве конкретного термина. Так, Ф. Летцен-Дейс пришел к выводу, что «предикат “одиночный” (Einziger) в Таргумах становится своего рода специальным термином, квалифицирующим определенную группу людей: звание “одиночный” относится к тем предикатам, которые характеризуют избранных людей Божиих и избранный народ Божий. Слово “праведный” близко по значению к слову “одиночный”»<sup>30</sup>. Позже Д. Бумажнов собрал все случаи употребления данного термина в Таргумах и попытался выявить между ними какую-либо связь, могущую пролить свет на историю греческого понятия *μοναχός*. Я не буду перечислять все случаи употребления слова 𐤒𐤕𐤍 [yəḥîdā] и его образований в Таргумах, тем более что все они относятся к периоду не ранее III века, то есть для наших целей имеют вспомогательное значение. Обратим внимание на несколько интересных фрагментов, которые дают возможность новой интерпретации.

Так, в Таргумах Псевдо-Ионафана<sup>31</sup> и в кодексе «Неофитов»<sup>32</sup> единство Бога напрямую связывается с одиночеством первозданного Адама.

<sup>30</sup> Цит. по: Bumazhnov 2006b. S. 253. Тексты Таргумов ниже мы переводим по немецким переводам Д. Бумажнова, находящимся в данной статье.

<sup>31</sup> Изд.: Pseudo-Jonathan (Targum Jonathan ben Uziel zum Pentateuch). Nach der Londoner Handschrift (Brit. Mus. add. 27031) / Hrsg. M. Ginsburger. B., 1903. Vol. 7. S. 10–11.

<sup>32</sup> Изд.: Diaz Macho A. Neophyti 1. Targum palestinese MS de la Biblioteca Vaticana. Madrid — Barcelona, 1968 (Textos y estudios del Seminario filológico «Cardenal Cisneros» 7). Vol. 1. P. 19.

Псевдо-Ионафан на Быт. 3, 22: «И сказал Господь и Бог ангелам, которые служат Ему: вот, Адам стал единственным (אָדָם [yəḥîdā]) в мире, как и Я единственный (אָדָם [yəḥîdā]) высоко на небесах».

Кодекс «Неофитов» Быт. 3, 22: «И сказал Господь и Бог: вот первый Адам, которого Я создал, единственный (אָדָם [yəḥîdā]) в мире, как и Я единственный (אָדָם [yəḥîdā]) высоко на небесах».

Оба фрагмента из Таргумов Быт. 3, 22 указывают на прямую аналогию между единством и уникальностью Бога на небесах и единством и уникальностью Адама на земле. Можно было бы интерпретировать это место и как указание на безбрачие Адама, однако, по всей видимости, смысл здесь совершенно иной: он все тот же, что мы видели в библейских текстах из сравнения переводов Акилы, Симмаха и Феодотиона — «единственный» здесь понимается как «избранный» на высшее служение Тому, Кто един по природе. В категориях греческой мысли это Единство можно выразить как омонимию, имеющую онтологическое значение: единый и единственный по природе (φύσει) Бог избирает в качестве единого и единственного по усыновлению (θεσει) человека (или целый народ), для которого становится прообразом единства. Это единство начинается как прообразовательный завет Божий с человеком или народом, в котором избранному *единственно* дается заповедь, запечатлевающая завет между Прообразуемым и Его образом. В этой заповеди содержится указание на логос духовного пути, требующий от человека восхождения от образа к первообразу, от подражания к подобию. Если логос — это полагание цели и ее реализация, то онтологическое единство — это сама цель в своей осуществленности, единство Бога и человека, Бога и Его народа. По сути, вся ветхозаветная религия вытекает из этой фундаментальной идеи завета между Единым Богом и избранными Им людьми и народом.

Подобную мысль можно проследить и в Таргуме на Ис. 51, 2 Псевдо-Ионафана: «Посмотрите на Авраама, отца вашего, и Сару, которая зачала вас: когда Авраам был *один и единственный* (אָדָם [yəḥîdā]) в мире, Я призвал его на служение себе и благословил его». И другой фрагмент на Втор. 26, 17–18, в котором говорится о завете между Единым Богом и единым народом: «Сегодня вы избрали Господа как одного и единственного в мире, потому что написано: Господь и Бог

ваш есть Единый Господь<sup>33</sup>... И мемра (слово) Господня сегодня избрала вас как *одного и единственного* в мире. Потому что написано: *“и несть, якоже людие твои Израиль, язык еше на земли”*<sup>34</sup>».

Подводя итог, еще раз отметим, что несмотря на то, что Таргумы имеют лишь вспомогательное значение, они очень хорошо отображают то понимание слова *μοναχός*, которое мы встречаем во всей библейско-христианской среде II века, то есть того периода, когда слово *μοναχός* уже активно употреблялось христианами, но еще не утвердилось в качестве официального наименования христианских аскетов и не стало символом удаления от мира ради служения Богу. Тем не менее, как мы видим, идея *избранного единственного*, вышедшего на служение Богу, характерная для ветхозаветного богословия, появляется и в гностических раннехристианских текстах, которые были, безусловно, известны древним христианам, а часть из них, как мы видели, восходит и к *Ἀρχαφα* Самого Спасителя, которыми пользовались и христианские авторы. Общий контекст употребления термина *μοναχός* и группы терминов, так или иначе связанных с ним семантически, в памятниках II века, включая тексты Наг-Хаммади («Евангелие Фомы» и «Диалог Спасителя») и переводы на греческий библейских текстов Акилы, Симмаха и Феодотиона, а также арамейских Таргумов на ветхозаветные книги, датируемые учеными II–III вв., позволяет очень четко судить о смысле и содержании данного понятия и проливает свет на более позднее богословие монашеской жизни, которое начнет активно развиваться уже в греческой среде в IV веке.

*2.7. Понятие *μοναχός* в христианском контексте: папирус P. Col. Youtie II 77 и трактат Псевдо-Афанасия «О терпении»*

Для ученых до недавнего времени было загадкой, почему понятие *μοναχός*, которое активно употреблялось во II веке, затем встречается только в IV веке, тогда как III век представляет собой лагуну, относительно которой никаких сведений мы, казалось бы, не имели.

<sup>33</sup> Ср. Втор. 6, 4.

<sup>34</sup> 1 Пар. 17, 21.

Ранее считалось, что впервые литературное употребление слова *μολαχός* в субстантивированной форме и в смысле, обозначающем христианского подвижника, встречается в папирусе из коллекции Х. Юти (P. Col. Youtie II 77)<sup>35</sup>, который представляет собой жалобу крестьянина по имени Исидор из деревни Каранис (район Фаюма), адресованную епарху пятой египетской провинции. Дата документа: 6 июня 324 г. Исидор жалуется на неких «Памуна и Арпала», корова которых испортила его поле. Когда Исидор поймал животное и повел его в деревню, внезапно на него напали эти двое и стали избивать. Тем временем мимо проходили два человека, которые помогли несчастному. Это были, как говорится в документе, диакон Антоний и монах Исайя. Документ заканчивается просьбой к епарху произвести законное судебное разбирательство.

Важно отметить, что упомянутые клирики носят не египетские (коптские) имена, а греческое и сирийское (арамейское). Очевидно, что диакон Антоний принадлежит к местной церкви, а монах Исайя состоит с этой церковью в непосредственном (даже личном) контакте. Интересно также, что упоминание монаха Исайи в документе выглядит как нечто всем известное и само собой разумеющееся. Это заставляет предположить, что о существовании христианских подвижников в Египте, носивших имя *μολαχός*, было известно задолго до 324 года<sup>36</sup>. Вполне возможно, что Исайя относился к христианским аскетам, жившим в удаленных от провинциальных центров деревнях, о которых мы

<sup>35</sup> См.: Judge 1977. P. 72–89. В указанной статье папирус обозначается как P. Coll. Youtie 77, но я следую принятому сегодня обозначению.

<sup>36</sup> Исследователь египетских папирусов М. Чоут упоминает о 24 случаях в 18 документах IV — нач. V вв., где именование *μολαχός* встречается в качестве общепринятого термина, наравне с термином *ἀποταχτός* (Choat 2002. P. 8–9. Примеч. 23). Один из документов, а именно P. Neph. 48, М. Чоут датирует 323 годом (т.е. годом раньше, чем указанный нами документ), однако эта датировка самим автором признается спорной, поэтому наиболее ранним свидетельством папирусных документов следует признать папирус из коллекции Х. Юти P. Col. VII 171 (= P. Col. Youtie II 77). См. также таблицу, где представлены наиболее интересные документы, в которых встречается термин «монах» (в двух случаях в документах IV в., P. Oxy. LVI 3862 и O. Douch. III 190, упоминаются и *μολαχάι* «монахи»), при этом каждый документ сопровождается датировкой и кратким описанием содержания (Choat 2002. P. 9–10).



знаем из «Жития преподобного Антония»<sup>37</sup>, написанного свт. Афанасием Александрийским.

Е. Джадж, первый исследователь этого папируса с точки зрения истории понятия *μοναχός*, выдвинул гипотезу, согласно которой данный термин обозначал облачение монахов в особую одежду, представлявшую собой цельную ткань. Такое употребление встречается во многих папирусах II века, где присутствует характерное словосочетание *ἱμάτιον μοναχόν* и *χιτώνιον μοναχόν*. Эта одежда якобы привлекала внимание окружающих, и само ее название перешло в качестве метонимического обозначения на тех, кто ее носил<sup>38</sup>. Однако после вышеизложенного исследования истории термина *μοναχός* данная гипотеза не выдерживает никакой критики. Отметим, что этой гипотезы придерживалась в своей первой статье и Ф. Морар<sup>39</sup>, но позже она изменила свою точку зрения. К ее последней гипотезе мы еще вернемся.

Папирус P. Col. Youtie II 77 стал *locus communis* в научной среде для описания первых упоминаний в литературе имени *μοναχός* в субстантивированной форме применительно к христианскому аскету<sup>40</sup>. Однако совсем недавно Д. Бумажнов обратил внимание<sup>41</sup> на статью М. Тетца<sup>42</sup>, в которой автор приводил наиболее раннее, по его мнению, употребление понятия *μοναχός* в христианской среде. Речь идет о сочинении Псевдо-Афанасия «О терпении», находящемся в 26 томе «Патрологии» Миня<sup>43</sup>.

Важное место, в котором упоминается термин *μοναχοί*, звучит следующим образом:

<sup>37</sup> Vita Antonii 3 // PG 26, 844B.

<sup>38</sup> См.: Judge 1977. P. 86–87.

<sup>39</sup> Morard 1973. P. 343.

<sup>40</sup> См. например: Wipszycka 2001.

<sup>41</sup> Bumazhnov 2010. P. 24.

<sup>42</sup> Tetz 1990. S. 102. Эту же статью упоминает и М. Чоут для иллюстрации раннего употребления в греческой среде термина *μοναχός* (Choat 2002. P. 8–9. Примеч. 23).

<sup>43</sup> De patientia // PG 26, 1297A–1309B. Наряду с сочинением Псевдо-Афанасия наиболее ранним употреблением термина *μοναχός* в греческой среде обычно называют сочинение Евсевия Кесарийского «Толкование на Псалмы», которое было написано в 330 году (PG. 23, 698B). См.: Morard 1973; Goehring 1999. P. 13–38.

«Те, кто является совершенным монахом (*μοναχοὶ τέλειοι*), имели этих святых мужей в качестве друзей, я имею в виду Илию, Елисея, Иоанна»<sup>44</sup>.

М. Тетц датирует это произведение 311–312 годом, то есть оно оказывается наиболее ранним свидетельством употребления слова *μοναχός* относительно христианских подвижников. В своей статье М. Тетц не останавливается подробно на данном фрагменте, поскольку его интересуют другие научные проблемы (которым и посвящена его статья), но Д. Бумажнов полагает, что здесь мы имеем дело с новой датировкой первого употребления понятия *μοναχός* в узком значении<sup>45</sup>.

Далее, исследуя этот фрагмент из сочинения Псевдо-Афанасия, Д. Бумажнов указывает на следующий принципиально важный момент. Текст дает понять, что *μοναχοὶ τέλειοι*, о которых говорит автор, являются частью более обширного христианского сообщества, в среде которого оказываются также пресвитеры, диаконы, чтецы, девственники и вдовицы. «Таким образом, — делает вывод исследователь, — трактат “De patientia” говорит нам о предмонашеском установлении, когда люди, называемые *μοναχοί*, еще не отделяли себя от своих сообществ»<sup>46</sup>.

Следует также обратить внимание на то, что в тексте *μοναχοὶ τέλειοι* призываются подражать пророкам Илию, Елисею и Иоанну Крестителю. В более поздней монашеской письменности такое сравнение общеизвестно, однако здесь мы имеем дело с одним из наиболее ранних случаев указания на пример древних пророков, проводивших уединенную и аскетическую жизнь. Интересно, что подобное сравнение мы встречаем также в раннехристианском тексте Псевдо-Климента «О девстве», где автор побуждает христиан подражать образу жизни

<sup>44</sup> De patientia // PG 26, 1305B.

<sup>45</sup> Bumazhnov 2010. P. 24. Ср. более взвешенное мнение в статье: Choat 2002. P. 8–9, note 25.

<sup>46</sup> Bumazhnov 2010. P. 25. О различных формах раннехристианского аскетизма, не отделявшегося от городских христианских общин, но носившего черты того явления, которое впоследствии прочно стало ассоциироваться с монашеством, см.: Rubenson 2007. P. 643–647 (глава “Varieties”).

трех указанных библейских персонажей<sup>47</sup>. Обращаясь к своим непосредственным слушателям, автор называет их евнухами, то есть мужчинами-девственниками, и девственницами (*εὐνοῦχοι καὶ παρθένοι*).

А. Гарнак, впервые исследовавший этот текст, датировал его первой половиной III века<sup>48</sup>. Указание на не вступивших в брак христиан, призванных подражать подвигу пророков-аскетов, которые провели большую часть жизни в пустыне, дает нам важное свидетельство для реконструкции раннехристианских представлений об особенностях аскетической жизни некоторых групп верующих в первые века после Рождества Христова.

Если внимательно отнестись к свидетельству папируса P. Col. Youtie II 77 и других папирусных документов, в которых встречается употребление термина «монах», а также трактата «О терпении» Псевдо-Афанасия, то можно датировать начало христианского употребления термина *μοναχός* в качестве обозначения верующего, ведущего аскетический образ жизни, концом III — началом IV века в Египте. Если же принять во внимание тождество образного ряда, указывающего на древних пророков, которым призван подражать христианский аскет, в трактате начала IV века «О терпении» Псевдо-Афанасия и в трактате начала III века «О девстве» Псевдо-Климента, то вполне можно констатировать наличие одной непрекращающейся традиции совершенно определенного образа жизни, ведущего свое происхождение от ранних христианских общин и впоследствии (спустя два или три века) получившего конкретное наименование.

Образ жизни данных общин — предмет отдельного исследования. Однако уже сейчас отметим, что признаки, которые характеризуют людей, обозначенных в IV веке в Египте именем *μοναχός*, совпадают с признаками христиан, названных в трактате Псевдо-Климента *εὐνοῦχοι καὶ παρθένοι*. Эти признаки включают в себя (1) девственную жизнь, (2) посвящение большей части времени молитве и церковным собраниям, (3) определенную систему послушания старшим, (4) требование постничества, (5) отказ от владения имуществом. Интересно, что по-

<sup>47</sup> Clemens Romanus. De virginitate 1, 2, 1 (Patres apostolici 2, 1, 15 / Ed. F.-X. Funk, F. Diekamp. Tübingae, 1913).

<sup>48</sup> Hamack 1891. S. 369.

добные группы не отделяли себя от местной Церкви, но существовали в рамках общехристианских собраний в качестве ядра общины.

Этим объясняется и упоминание в трактате Псевдо-Афанасия среди *μοναχοὶ τέλειοι* пресвитеров и диаконов, наряду с девственницами и вдовицами. Это очень важный факт для понимания структуры существования раннехристианских общин: клирики и евнухи (мужчины-девственники) с девственницами представляли собой одну группу, к которой вначале предъявлялись одни и те же аскетические требования, а позже было отнесено и общее наименование. Возможно, то, что в старой литературе называется возникновением монашества в IV веке, было не новым способом аскетической жизни, а возникло частично в результате отделения, произошедшего между клириками и остальными членами данных групп в результате тех или иных обстоятельств.

Этот процесс мы наблюдаем не только в Александрийской Церкви в Египте, но и в Антиохийской Церкви в Сирии. О сирийском происхождении многих христианских установлений известно довольно широко.

\* \* \*

Многочисленные параллели указанных терминов с древнееврейскими понятиями *אֶחָד* [*yāhīd*] (один) и *אֵינִי* [*‘ānī*] (нищий), переведенными у Семидесяти словами *μονογενῆς καὶ πτωχός*, а у Акилы — *μοναχός καὶ πτωχός*, дают основания предположить тесную связь первоначального употребления понятия *μοναχός* и его аналогов с библейским богословием. В основе библейского богословия *אֶחָד* [*yāhīd*] («единственного») лежала идея «избранности» и «единственности» народа Божия. Единственность понималась в двух смыслах: как подражание Единому Богу, избравшему Израиль в качестве «единого» народа, и как путь «единого сердца», то есть прямого и нелукавого образа мысли, противоположный «двойному сердцу», то есть лукавству и отступничеству. С этой точки зрения, и Адам назывался «единственным» пред Богом, как и впоследствии весь ветхозаветный Израиль. Первое было моделью для жизни, а второе — средством, внутренним духовным упражнением. По сути, вся древнееврейская аскеза сводилась к формуле нелукавого сердца, недвойственной души. Для древнееврейского сознания Единый Бог призывает человека быть единым как внешне — одним

перед Богом во всем мире, — так и внутренне — единым по совести и по поступкам, то есть нелицемерным и истинным почитателем Бога. В начальную эпоху после Рождества Христова мы видим продолжение этой идеи в Таргумах, анализ которых помогает нам уяснить многие нюансы богословия «единства», которое параллельно мы находим и в памятниках Наг-Хаммади, где это богословие выражается уже с использованием греческого термина *μοναχός*. Сравнение контекста употребления термина *μοναχός* в трактате Псевдо-Афанасия «О терпении» с контекстом трактата Псевдо-Климента «О девстве», в котором описываются признаки христиан, ведущих аскетическую жизнь (*εὐνοῦχοι καὶ παρθένοι*), а также с богословием «единства» в раннехристианских памятниках Наг-Хаммади, позволяет сделать некоторые выводы.

Свидетельства, которые мы рассмотрели, убедительно говорят о том, что термин *μοναχός* претерпел длительную эволюцию за период от послепостольского времени до начала IV века, когда и приобрел нынешнее значение. Раннехристианские памятники, в которых на греческом и коптском языке мы встречаем понятие «монах» или его синонимы, отражают менталитет раннехристианской эпохи со свойственным ей семитским богословским сознанием, основанным на библейских категориях мысли, которые были дополнены новыми христианскими идеалами. В первую очередь, это был идеал девства, который определял жизнь ядра христианской общины. Подражая ветхозаветным «вдовам» и «плачущим», называвшимся «избранными» Божиими, христианские аскеты новозаветной эпохи естественным образом унаследовали свойственное этим группам богословское видение, в основе которого лежало представление об избранных Божиих как о подражателях Единому Богу, избравшему единый народ для заключения Завета. Новый Израиль мыслил себя новым народом Божиим, а потому завет, заключенный между Им Единым и единым народом, относил в полной мере к самому себе. Более подробно богословие соотношения Единого и «единых» было разработано в сирийской раннехристианской традиции, в сочинениях Афраата и Ефрема Сирина.

В следующей части статьи мы рассмотрим, каким образом развивались аналогичные греческому *μοναχός* сирийские понятия ܡܢܚܚܐ

[ihîdāyâ] и **قَد مَسْكَة** [bnaу quāmâ], которые обозначали особый класс внутри христианской общины и одно из которых (**مَسْكَة** [ihîdāyâ]) в конце IV — начале V века полностью перешло в специальное обозначение, указывающее на христианского подвижника-монаха. В заключении статьи будут сделаны выводы относительно общего понятия «монах» и его семантического содержания, определяющего в довольно конкретных чертах идентичность того института, который стал впоследствии именоваться монашеством, и указывающего на то богословское содержание, которое было связано с этим понятием при его зарождении.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Бумажнов 2016 — Бумажнов Д. Семитский и гностический контекст некоторых раннехристианских экклезиологических моделей и их значение для истории слова **μοναχός** (монах) (Semitic and Gnostic context of some early Christian ecclesiological models and their significance for the history of the word **μοναχός** (monk)) // Источниковедение культурных традиций Востока: гебраистика — эллинистика — синология — славистика. Сборник научных статей / Отв. ред. К. А. Битнер, Н. С. Смелова. СПб., 2016 (Труды по иудаике. Сер. «Филология и культурология» 4). С. 119—136. [*Bumazhnov D. Semitskii i gnosticheskii kontekst nekotorykh rannekhristsianskikh ekklesiologicheskikh modelei i ikh znachenie dlia istorii slova **μοναχός** (monakh) // Istochnikovedenie kul'turnykh traditsii Vostoka: gebraistika — ellinistika — sirologiia — slavistika. Sbornik nauchnykh statei (Source study of cultural traditions of the East: Hebraic — Hellenistic — Slavic studies — Syrology. Collection of scholarly articles) / Otv. red. K. A. Bitner, N. S. Smelova. Saint Petersburg, 2016 (Trudy po iudaike. Ser. «Filologii i kul'turologii» 4). P. 119—136.]*
- Максимович 2012 — История древней Церкви. Часть I. 33—843 гг. Учебное пособие / Ред. К. А. Максимович. М., 2012. [Istoriia drevnei Tserkvi. Chast' I. 33—843 gg. Uchebnoe posobie (History of the ancient Church. Part I. Years 33—843. Textbook) / Red. K. A. Maksimovich. Moscow, 2012.]
- Черных 1999 — Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. М., 1999. [*Chernykh P. Ia. Istoriko-etimologicheskii slovar' sovremennogo russkogo iazyka (Historical etymological dictionary of the modern Russian language). Moscow, 1999.]*

- Adam 1953/54 – *Adam A.* Grundbegriffe des Mönchtums in sprachlicher Sicht // *Zeitschrift für Kirchengeschichte.* 1953/54. Bd. 65. S. 209–239.
- Bumazhnov 2006a – *Bumazhnov D.* Einige Beobachtungen zur Geschichte des Begriffs ΜΟΝΑΧΟΣ // *StP.* 2006. Vol. 39. P. 293–299.
- Bumazhnov 2006b – *Bumazhnov D.* Zur Bedeutung der Targume bei der Herausbildung des ΜΟΝΑΧΟΣ-Konzeptes in den Nag Hammadi-Texten // *Zeitschrift für Antikes Christentum.* 2006. Bd. 10. S. 252–259.
- Bumazhnov 2008 – *Bumazhnov D.* Some ecclesiological patterns of the early christian period and their implications for the history of the term ΜΟΝΑΧΟΣ (Monk) // *Einheit der Kirche im Neuen Testament* / Hrsg. A. A. Alexeev, Chr. Karakolis, U. Luz. Tübingen, 2008. S. 251–264.
- Bumazhnov 2010 – *Bumazhnov D.* Some further observations concerning the early history of the term ΜΟΝΑΧΟΣ (Monk) // *StP.* 2010. Vol. 45. P. 21–26.
- Chantraine 1974 – *Chantraine P.* Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. P., 1974. T. 3.
- Choat 2002 – *Choat M.* The development and usage of terms for “Monk” in late antique Egypt // *Jahrbuch für Antike und Christentum.* 2002. Bd. 45. S. 5–23.
- Goehring 1999 – *Goehring J. E.* Ascetics, society and the desert: studies in Early Egyptian Monasticism. Harrisburg (PA), 1999.
- Judge 1977 – *Judge E. A.* The earliest use of monachos for “monk” (P. Coll. Youtie 77) and the origins of monasticism // *Jahrbuch für Antike und Christentum.* 1977. Bd. 20. S. 72–89.
- Harl 1960 – *Harl M.* À propos des Logia de Jésus: le sens du mot μοναχός // *Revue des études Grecques.* 1960. Vol. 73. P. 464–474.
- Harnack 1891 – *Harnack A.* Die pseudoclementinischen Briefe De Virginitate und die Entstehung des Mönchtums. B., 1891.
- Klijn 1962 – *Klijn A. F. J.* The “single one” in the Gospel of Thomas // *Journal of Biblical Literature.* 1962. Vol. 81. P. 271–278.
- Liddell, Scott 1996 – *Liddell H.-G., Scott R.* A Greek-English Lexicon. Oxford, 1996.
- Morard 1973 – *Morard F.* Monachos, moine. Histoire du terme grec jusqu’au 4e siècle. Influences bibliques et gnostiques // *Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie.* 1973. Bd. 20. S. 332–411.
- Morard 1975 – *Morard F.* Monachos: un importation sémitique en Egypte? Quelques aperçus nouveaux // *StP.* 1975. Vol. 12. P. 242–246.

- Morard 1980 – *Morard F.* Encore quelques réflexions sur monachos // *Vigiliae Christianae*. 1980. Vol. 34. P. 395–401.
- Rubenson 2007 – *Rubenson S.* Asceticism and monasticism, I: Eastern / Edited by A. Casiday, F. W. Norris. Cambridge University Press, 2007 (The Cambridge History of Christianity 2: Constantine to c. 600).
- Tetz 1990 – *Tetz M.* Eine asketische Ermunterung zur Standhaftigkeit aus der Zeit der maximischen Verfolgung // *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*. 1990. Bd. 81. S. 60–102.
- Wipszycka 2001 – *Wipszycka E. P.* Coll. Youtie 77 = P. Coll. VII 171 Revisited // *Essays and texts in honor of J. D. Thomas* / Ed. by T. Gagos, R. S. Bagnall. Oakville, 2001. P. 45–50.

*Abstract*

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

This article deals with the problem of identity and the origin of monasticism. To address this issue, the author applies a linguistic approach. He examines different contexts of the early use of the concept “Monk” according to Greek, Coptic and Syriac sources, in the dioceses of Egypt and Syria from the 2nd to the 4th century A.D. The article consists of two parts: in the first part the Greek term *μοναχός* and its Coptic transliteration *ἡΜΟΝΑΧΟΣ* in Egypt, as well as the Coptic term *ΟΥΑ ΟΥΩΤ* (“single one”) are analyzed. It is shown that the original use of the terms mentioned above reflects early Christian biblical understanding of the ascetic life with its imprint of a Semitic mentality. The author argues that the term “Monk” used in different Greek and Coptic documents is comparable to other concepts that describe the way of life of certain ascetics or ascetic groups during the Early Christian period.

*Keywords:* history of Christianity, history of the Church, Christian ascetics, ascetical theology, monasticism, emergence of monasticism, theology of monastic life, Christian Egypt.



А. Д. ЛЯЦОС

## РЕЛИГИОЗНАЯ ПОЛИТИКА НА ВЕНЕЦИАНСКОМ КРИТЕ

УДК 261.8 (261.7)

### *Аннотация*

В статье рассматривается самобытный феномен «венецианского эллинизма» в конфессиональном аспекте. Актуальность постановки проблемы в общей форме связана с разнородностью ее решений: «симбиоз» или противостояние греко-православной и римско-католической традиций. Целью исследования является создание общей картины религиозной ситуации на Венецианском Крите в XV веке, который трактуется в современной историографии как время ренессансного расцвета искусств, когда часть греческого мира пребывала в непосредственном взаимодействии с итальянским Возрождением. Чтобы утвердить свое господство, Венеция должна была нейтрализовать веру критян и для этого прервать связи местного населения с православной византийской иерархией. Поэтому одновременно реализовывались два противоречивых процесса: православным позволялось соблюдать религиозные обряды, но Венеция отказалась признать подчинение православного клира Крита Константинопольскому Патриархату. Автор исследования приходит к выводу о том, что, несмотря на гуманистические тенденции, на сближение западной и византийской культурных традиций, Венеция проводила жесткую церковную политику: высший православный клир был изгнан с острова, старые права на собственность местных архонтов и Греко-православной Церкви не признавались, запрещалась хиротония священников на Крите. В сложившейся ситуации население Венецианского Крита сохраняло верность Византии и православию.

*Ключевые слова:* Венецианский Крит, венецианский эллинизм, венецианские нобили, Константинопольский Патриархат, Критская Церковь, хиротония, иеромонах Вриенний, Паисий, Флорентийский Синод.

Вычленение из ряда географических названий (Романия, Латинская Романия, Венецианская Романия) наименования Венецианский Крит и

рассмотрение сложившейся на нем культурной ситуации рассматривать понятие «венецианский эллинизм» как комплекс культурных характеристик. Определяющим это понятие фактором является одновременное противостояние и объединение греко-православной и римско-католической традиций, тем более потому, что катастрофа 1204 года в результате IV Крестового похода считалась на Западе наказанием грекам за то, что они отклонились от праведной веры. Венецианский Крит сулил восстановить христианское единство и создать могущественное греко-латинское государство у ворот мусульманского мира.

Исследование церковно-религиозных проблем актуально потому, что является частью чрезвычайно важной для исторической науки, более широкой сферы изучения «симбиоза» греческих и латинских культурных элементов в Средние века и раннее Новое время и потому, что позволяет уточнить опыт взаимодействия античности и православно-византийской цивилизации с Западом. Нами ставится задача рассмотреть конфессиональный аспект политики венецианских властей: то диктаторской, то гибкой, — сформировавшей богатую различными перипетиями историю взаимоотношений католиков и православных.

К идее значимости специального исследования истории Венецианского Крита впервые обратился английский историк Уильям Миллер<sup>1</sup> (1864—1945 гг.), заметив между прочим, что она «не может быть написана до тех пор, пока восемьдесят семь томов документов “*Duca di Candia*”<sup>2</sup>, находящихся в Венеции, не будут опубликованы»<sup>3</sup>. Через полвека после У. Миллера к реализации этого замысла приступил Ф. Тирье<sup>4</sup>. Под его редакцией опубликованы регистры постановлений Венецианского Сената относительно колониальных проблем в пределах Рومании: в 1958 году — за 1329—1399 годы<sup>5</sup>; в 1959—1961

<sup>1</sup> Miller 1908.

<sup>2</sup> Под ред. Тирье документы «*Duca di Candia. Ducali e lettere ricevute (1358—1360; 1401—1405)*» были опубликованы в 1978 году (Thiriet 1978).

<sup>3</sup> Miller 1908. P.12.

<sup>4</sup> Thiriet 1978.

<sup>5</sup> *Régestes...* 1958.

годах — за 1400—1430<sup>6</sup> и 1431—1463 годы<sup>7</sup>; в 1966 году — за 1160—1363 годы<sup>8</sup>. В обобщающей монографии относительно раздела византийского наследства и приобретений Венеции<sup>9</sup> Тирье заключает, что наряду с серьезными трудностями, которые она познала в результате победы 1204 года, «очевидная нерешительность ее политики окончательно доказывает нам, что этот успех был абсолютно неожиданным, по крайней мере, в таком масштабе»<sup>10</sup>. Для исследователей Венецианского Крита изданные Тирье документы являются основным источником уточнения и интерпретации фактов, в том числе касающихся религиозной политики.

Имея в виду необходимость продвижения на Восток, Венеция получила право свободной торговли на Крите еще от византийского императора Иоанна II Комнина сразу после 1126 года<sup>11</sup>. Под именем Кандия<sup>12</sup> Крит, расположенный между тремя частями света, пребывал в ее распоряжении с 1211 года, когда венецианцам удалось приобрести его в качестве добычи, заплатив маркграфу Бонифацию Монферратскому 1000 марок<sup>13</sup>. Крит, в силу стратегического положения, размера и расстояния между колонией и метрополией, был главенствующим приобретением<sup>14</sup>,

<sup>6</sup> Régestes... 1959.

<sup>7</sup> Régestes... 1961.

<sup>8</sup> Thiriet 1966b.

<sup>9</sup> Библиография Тирье достаточно объемна и включает фундаментальную литературу об отдельных ее частях. В первую очередь, речь идет об исследованиях епископа Фламинио Корнелио на латинском языке, посвященных Криту (Cormer 1755) и истории Венецианской церкви (Cormer 1749).

<sup>10</sup> Thiriet 1959. P. 71—75.

<sup>11</sup> Nicol 1988. P. 81, 85—86.

<sup>12</sup> Следы арабского владения островом в 827—961 гг. сохранились в его наименовании (Candia < Khandak, греч. Χάνδαξ), связанном с обозначением защитного рва, которым был обнесен главный город.

<sup>13</sup> Крит не был включен в договор раздела с другими крестоносцами. Венеция сначала купила притязания Бонифация Монферратского, затем боролась за владение островом с генуэзским путешественником и пиратом Энрико Пескаторе, а впоследствии и с критянами, не желавшими терять автономию, которой они обладали, когда Крит был частью Византийской империи.

<sup>14</sup> В результате IV Крестового похода и последовавшего за ним торгового переворота Венецианская Республика превратилась в морскую империю, так как овладела еще Керкирой, Левкадой, Итаки, Закинфом, Кефалонией, западным Пелопоннесом,

стал «uncommon dominion»<sup>15</sup> («необычным доминионом»), пространством, где «реализовалась встреча Запада с греческим Востоком»<sup>16</sup>.

С момента приобретения Крита отношение к нему Венеции было совершенно оригинальным. Метрополия установила систему прямого правления, смоделированную с правительства самой Венеции<sup>17</sup>, ввела венецианские законы. Старые права на собственность местных архонтов и Греко-православной Церкви не признавались. Высший православный клир был изгнан с острова. Крит фактически был разделен между Венецианским государством, Римско-католической церковью и поселенцами-феодалами. В Кандии разместились резиденция римско-католического архиепископа и венецианской администрации *reggimento*, состоящей из герцога (*Duca di Candia*) и двух советников<sup>18</sup>. Общество обрело строгую иерархию, на верхушке которой находились *feudatores* — группа военных поселенцев из венецианских земель, получивших землю и другие виды имущества; управление колонией осуществлялось через венецианских чиновников, посылаемых на два года с жалованьем. С 1211 по 1252 год на Крит было отправлено 250 венецианских семейств. С 1229 года заведены официальные кадастры, в которых фиксировалась вся собственность критских венецианцев с указанием границ владений, размеров территорий, особых объектов (этому соответствовала и закрепившаяся традиция, о которой упоминал еще Страбон<sup>19</sup>). Венецианское землевладение на Крите отличалось от других продолжительностью и размером земель. Волны военных колонистов из Венеции, получавших землю в обмен на военную службу, сменились иммиграцией, которая создавала в портах острова венецианское общество в миниатюре.

включая порты Метон и Корон, частью Эвбеи, Саламиной, Эгиной и Андросом, а впоследствии Кипром, Навпактом, Патрами, Монемивасией, Навплио, Китирой, Наксосом.

<sup>15</sup> McKee 2000.

<sup>16</sup> Holton 2013. С. 2.

<sup>17</sup> O'Connell 2009. P. 19; Gallina 1993. P. 14–39.

<sup>18</sup> Φαλιέρος 2014. Σ. 8.

<sup>19</sup> Согласно Страбону, на Крите в государственных делах руководствуются в большинстве случаев римскими эдиктами, как и в прочих римских провинциях (*Страбон*. География 10, 4, 22 (Стратановский 1994. С. 460)).

Первоначально Венеция планировала совершенно исключить греческую критскую аристократию из социально-политической системы острова, но в XIII веке некоторые аристократические семьи подняли восстание против венецианского правления, заставив Венецию признать их права и привилегии<sup>20</sup>. Среди восстаний 1363–1365 годов особый интерес вызывает восстание Святого Тита<sup>21</sup>: группа недовольных венецианско-критских феодалов во главе с аристократическими венецианскими семьями Градениго и Вениер объединилась с горожанами Кандии, которыми руководили братья Каллергисы, и заключила в тюрьму венецианского дуку острова, подняв флаг Святого Тита, покровителя Крита. Для подавления восстания Венеция была вынуждена направить многочисленную дорогостоящую армию наемников. Несмотря на эти трудности, к концу XIV века Венеции удалось избежать потери Крита и разбить генуэзцев в 1381 году.

Результаты венецианского господства проявились не сразу, влияние не было прямым и решительным. Греки, пострадавшие от жесткой церковной политики Венеции, экономического и политического подчинения, продолжали отождествлять свои религиозные и политические взгляды с византийскими. Венецианцы стремились избегать религиозных распрей, проводя мягкую религиозную политику в отношении преобладающего местного православного населения, дабы использовать его при сдерживании османской интервенции. Смягчению взаимной неприязни венецианцев и критян, обоюдной сдержанности и сближению противостоящих на тот момент византийской и западной традиций способствовало и установление «благоприятного» венецианского управления, под которым понималась деятельность по доставке воды в города, улучшению культурных территорий, обеспечению безопасности<sup>22</sup>, оформлению городского пространства, починке порта, укреплению волнореза<sup>23</sup>. Чтобы создать атмосферу лояльности на завоеванном ими Крите, венецианские власти в качестве особой привилегии<sup>24</sup> раздавали должности как индивидам, так

<sup>20</sup> Μαλτέζου 2013. Σ. 29.

<sup>21</sup> McKee 1995. P. 173–204.

<sup>22</sup> Janin 1960. P. 235–236.

<sup>23</sup> Georgopoulou 2000. P. 101.

<sup>24</sup> O'Connell 2009. P. 110.

и целым семьям (в этих случаях должности освобождались от контроля со стороны местных властей). Уникальность Крита ощутима, например, при сопоставлении с Пелопоннесом, доставшимся после 1204 года франкам, которые, оказавшись чуждыми географической среде, никогда не считались членами византийского общества, не пришли к консенсусу с местным населением<sup>25</sup>.

В интересующей нас религиозной сфере, с одной стороны, православные элементы усваивались католическим клиром высшего эшелона и венецианскими нобилиями. Этому способствовало численное меньшинство венецианцев, а также сложности при функционировании католических церквей на острове, особенно на периферии, где латинские церкви сталкивались с серьезными экономическими проблемами, такими как финансовое обнищание, убогое состояние храмов, неграмотность, нередко дискредитирующие себя священники<sup>26</sup>. При сложившихся условиях многие венецианские аристократы следовали критским религиозным традициям либо полностью переходили в православие<sup>27</sup>. С другой стороны, пребывание в католической вере являлось предпосылкой для закрепления и упрочения венецианского титула. Данная точка зрения подтверждается и отчетом за 1589 год генерального попечителя Крита Жуана Мочениго перед венецианскими властями, в котором он утверждает, что не многие венецианские аристократы следовали бы латинской догме, если бы не было запрещения перехода в православие, а пребывание в католической вере не являлось бы подтверждением благородного происхождения: «*Se non fosse l'impedimento che haveriano li nobili Veneti nella prova della nobiltà, vivendo alla greca, pochi credo seguiriano il rito latino*»<sup>28</sup>. Таким образом, религиозный вопрос имел не только церковный характер, но и социально-политическую подоплеку.

Чтобы утвердить свое господство, Венеция должна была нейтрализовать веру критян и для этого прервать связи местного населения с право-

<sup>25</sup> Ilieva 1991. P. 171.

<sup>26</sup> Относительно проблем Католической церкви на Крите см.: Fedalto 2000. С. 79–94.

<sup>27</sup> Δαμπρινός 2005. Σ. 296.

<sup>28</sup> Σπανάκης 1940. Σ. 13 (отчет генерального попечителя Крита Zuanne Мосепого).

славной византийской иерархией. Поэтому одновременно реализовывались два противоречивых процесса: православным позволялось свободно соблюдать религиозные обряды, но Венеция отказалась признать подчинение православного клира Крита Константинопольскому Патриархату. Православного архиепископа сменил латинянин, а Критская Церковь, лишившаяся имущества и земельных угодий, перешла в зависимость от протопопов, протопсалтов и государственных чиновников. Поскольку на острове не осталось высшего православного клира, все, кто хотел стать священником, могли получить хиротонию только за пределами Крита. Чтобы помешать контактам с высшим клиром на подчиненной туркам территории, венецианские власти издали указ, согласно которому кандидаты в священники должны были отправляться за хиротонией сначала на Пелопоннес, а впоследствии на архипелаг Семи островов<sup>29</sup>.

Вселенский Патриарх Константинопольский пытался поддержать дух православного критского населения наставлениями, советами, управлением на Крит епископов и экзархов. С этой целью в 1381 году на остров прибыл известный теолог иеромонах Иосиф Вриенний<sup>30</sup>. Последующая высылка Вриенния с острова и жестокие меры, принятые Венецией по отношению к клиру, доказывают, что венецианцы были полны решимости не позволить Константинопольскому Патриархату вмешиваться в церковные дела Крита, опасаясь, что это приведет к политическому влиянию Константинополя. Подтверждением этой позиции является решение 1360 года, согласно которому всем стремящимся к рукоположению не позволялось покидать остров без особого разрешения, а священникам и монахам из других греческих территорий запрещался въезд. Только странствующим священникам (*viandantes*) дозволялось пребывание на Крите не более двух месяцев и при условии оповещения соответствующих инстанций<sup>31</sup>.

Особо показательны два решения критского герцога. По первому, 1418 года, к пожизненной высылке был приговорен константинополь-

<sup>29</sup> Μαλτέζου 2013. Σ. 33.

<sup>30</sup> О деятельности Иосифа Вриенния см.: Τομαδάκης 1945. Σ. 19–21; Τομαδάκης 1947.

<sup>31</sup> Thiriet 1966b. P. 247–248 (№ 668–669); Thiriet 1966a. P. 201–212.

ский учитель музыки и певчий Иоанн Ласкарис. Во время поминок в Вифлеемской церкви в Хандакасе<sup>32</sup> произошла ссора между Ласкарисом и протопсалтом Хандакаса Эммануилом Савиосом, в ходе которой Ласкарис обвинил последнего в чрезмерном потакании интересам венецианцев. В жалобе, которую Савиос подал дукe, Ласкарис упоминался как порочащий достоинство республики, за что в итоге он и подвергся ссылке. По второму решению, 1419 года, к заключению были приговорены иерей и известный оратор Михаил Калофренас, художник Николай Филантропинос и иеромонах Арсений, духовник монастыря Святого Антония в Кандии. Преступление заключалось в том, что первые два путешествовали в Константинополь, встречались там с патриархом и иеромонахом Иосифом Вриеннием, а третий обменялся письмами с патриархом касательно церковных вопросов на Крите<sup>33</sup>.

Позднейшее объединение двух Церквей и идеологические распри имели прямые последствия на Крите, где венецианские власти пытались насадить решения Флорентийского Синода. Папа Евгений IV отправил на Крит Фраттино Валарессо для реализации необходимых реформ, вытекающих из объединения Церквей<sup>34</sup>. В 1440 году Вселенский Патриарх Митрофан III направил послание священникам Крита, в котором оповещал их о договоре двух Церквей, рекомендуя упомянуть имя папы во время службы<sup>35</sup>. Венеция, имея в виду собственные интересы и под нажимом общей политической ситуации, а именно в связи с усилением турецкой угрозы, подталкивала объединительную политику папы, надеясь, что таким образом предотвратит внутренние распри на Крите. Однако результатом этой религиозной политики явилась жесткая реакция большинства критского населения, настаивавшего на поддержании религиозной ситуации, аналогичной ситуации в Византийской империи.

Противники объединения отправили из Константинополя на Крит архивариуса Паисия для продолжения работы, начатой Иосифом Ври-

<sup>32</sup> *Μαρούσακας* 1960. Ρ. 85–144.

<sup>33</sup> *Ibid.* Σ. 94–101, 128–44.

<sup>34</sup> *Μαλτέζου* 2013. Σ. 34.

<sup>35</sup> *Ibid.* Σ. 35.



ением. Но Паисий был задержан венецианскими властями незадолго до падения Константинополя, а после освобождения вынужден был отказаться от поездки<sup>36</sup>. Папа Евгений IV в стремлении насадить объединительные решения Флорентийского Синода воспользовался помощью кардинала Католической церкви Виссариона, бывшего православного митрополита Никейского и с 1463 года титулярного Латинского патриарха Константинопольского. Кардинал Виссарион играл главенствующую роль в общей попытке Венеции и Святого Престола найти пролатински настроенных греков и заручиться их поддержкой. Кардинал составил завещание, по которому вплоть до 1669 года оказывалась поддержка шестнадцати критским священникам, которые должны были распространять объединенную догму среди критского населения. Результаты этой политики оказались скудными: критяне встретили посланников папской пропаганды с пренебрежением и насмешкой<sup>37</sup>. Джакомо Фоскарини, генеральный попечитель Крита в середине XVI века, пренебрежительно высказывается о священниках, получивших денежное вознаграждение от Виссариона: «Действительно, не знают, ни что такое вера, ни что такое католик и никто из них не достоин этих денег»<sup>38</sup>. Строгие меры, принятые Венецией с целью подавления антиобъединительного движения, свидетельствуют о неконтролируемой ситуации. С 1454 года, после революции Сифиса Властоса, Совет Десяти запрещал в течение пяти лет хиротонию критских священников, являвшихся противниками объединения и игравших руководящую роль в восстании<sup>39</sup>. В 1458 году венецианские власти приказали критскому герцогу выдворить архидьякона, прибывшего на Крит из Константинополя провозгласить православную веру и неподчинение решениям Флорентийского Синода, потому что проповедь спровоцировала «скандал, беспокойство и распри среди наших верующих» (*scandalum et novitatem ac seditioem inter illos nostros fideles*)<sup>40</sup>. В 1461 году Совет Десяти приказал местным властям Крита следить

<sup>36</sup> Μανούσσης 1960. Σ. 19–22.

<sup>37</sup> Γαϊρπαλλής 1967. Σ. 126 κ.ε.

<sup>38</sup> Σπανάκης 1969. Σ. 145–146.

<sup>39</sup> Μανούσσης 1960.

<sup>40</sup> Thiriet 1975. Ρ. 432.

за беженцами из Константинополя, допросить их и выдворять с Крита всех подозреваемых<sup>41</sup>. Аналогичные решения увенчались арестом и допросом Иоанна Аргиропуло Константинопольского, так как имелась информация о его действиях против интересов Венеции, выдворению протопопа Ретимнского Петроса Дзагаропулоса и изгнанию иеромонаха Неофита из-за их связей с Константинопольской Патриархией<sup>42</sup>.

В последующие годы официальная политика Венеции в религиозном секторе продолжает отождествляться с политикой Рима. Однако с середины XVI века наблюдается радикальное изменение, объясняющееся общим положением на греческом Востоке, особо волнующим Венецианскую Республику. После передачи туркам важных венецианских владений (Навплио, Монеμβасия, Кипр), притом что турецкое кольцо сжималось, Венеция осознала ошибочность своего политического выбора на Крите, поскольку не могла более опираться ни на помощь Католической церкви, ни на сотрудничество с местным населением для обороны острова от турок. В рамках новой религиозной программы не было смысла поддерживать «объединителей», нахождение которых на острове вредило новой венецианской политике, поэтому завещание Виссариона, естественно, не могло быть созвучным новым целям на фоне новых филоправославных настроений<sup>43</sup>.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Fedalto 2000 — *Fedalto G. Greci e Veneziani: scontri e incontri di politica e religione. Il caso di Creta // Θεσαυρίσματα*. 2000. Т. 30. Σ. 79–94.
- Gallina 1993 — *Gallina M. L'affermarsi di un modello coloniale: Venezia e il Levante tra Due e Trecento // Θεσαυρίσματα*. 1993. Т. 23. Σ. 14–39.
- Georgopoulou 2000 — *Georgopoulou M. Private Residences in Venetian Candia (thirteenth to fifteenth centuries) // Θεσαυρίσματα*. 2000. Т. 30. Σ. 95–126.
- Holton 2013 — *Holton D. Η Κρητική Αναγέννηση // Λογοτεχνία και κοινωνία στην Κρήτη της Αναγέννησης / Επιμέλεια D. Holton. Ηράκλειο, 2013. Σ. 1–20.*

<sup>41</sup> Ibid. P. 32–33.

<sup>42</sup> *Μανούσακας* 1960. Σ. 115, 122.

<sup>43</sup> Относительно изменений в религиозной политике Венеции см.: *Τσιρπαυλής* 1967.

- Ilieva 1991 — *Ilieva A.* Frankish Morea (1205–1262). Socio-cultural Interaction between the Franks and the local population. Άθ., 1991.
- Janin 1960 — *Janin R.* Revue in: *Thiriet (Freddy)*. La Romanie Vénitienne au Moyen age. Le développement et l'exploitation du domaine colonial vénitien (XII —XV siècles) // REB. 1960. Vol. 18. № 1. P. 235–236.
- Λαμπρινός 2005 — *Λαμπρινός Κ. Ε.* Αποσκίρτηση από το λατινικό δόγμα και ατίκτυπος στην κοινωνική θέση. Στερήσεις τίτλων βενετικής ευγένειας; Κρήτη, τέλη 16ου–17ου αι. // *Θησαυρίσματα*. 2005. Τ. 35. Σ. 295–308.
- Μαλτέζου 2013 — *Μαλτέζου Χ.* Το ιστορικό και κοινωνικό πλαίσιο // *Λογοτεχνία και κοινωνία στην Κρήτη της Αναγέννησης / Επιμέλεια D. Holton*. Ηράκλειο, 2013. Σ. 21–57.
- Μανούσακας 1960 — *Μανούσακας Μ. Ι.* 'Η ἐν Κρήτῃ συνώμοσις τοῦ Σήφη Βλαστοῦ (1453–1454) καὶ ἡ νέα συνωμοτικὴ κίνησις τοῦ 1460–1462. Άθ., 1960.
- Μανούσακας 1961 — *Μανούσακας Μ. Ι.* Μέτρα τῆς Βενετίας ἔναντι τῆς ἐν Κρήτῃ ἐπιρροῆς τοῦ Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως κατ' ἀνέκδοτα βενετικά ἔγγραφα (1418–1419) // ΕΕΒΣ. 1960–1961. Τ. 30. Σ. 85–144.
- McKee 1995 — *McKee S.* The Revolt of St. Tito in Fourteenth-Century Venetian Crete. A Reassessment // *Mediterranean Historical Review*. 1995. Vol. 9. P. 173–204.
- McKee 2000 — *McKee S.* Uncommon dominion: Venetian Crete and the myth of ethnic purity. Philadelphia, 2000.
- Miller 1908 — *Miller W.* The Latins in the Levant. A history of Frankish Greece (1204–1566). L., 1908.
- Miller 1921 — *Miller W.* Essays on the Latin Orient. Cambridge, 1921.
- Nicol 1988 — *Nicol D. M.* Byzantium and Venice. A study in diplomatic and cultural relations. Cambridge, 1988.
- Ο'Connell 2009 — *Ο'Connell M.* Power and negotiation in Venice's maritime state. Baltimore, 2009.
- Σπανάκης 1940 — *Σπανάκης Σ. Γ.* Μνημεῖα τῆς κρητικῆς ἱστορίας. 'Ηράκλειο, 1940. Τ. 1.
- Σπανάκης 1969 — *Σπανάκης Σ. Γ.* 'Η θρησκευτικο-εκκλησιαστικὴ κατάσταση στη Κρήτη τὸν XVI αἰῶνα // *Κρητικά χρονικά*. 1969. Τ. 21. Σ. 134–152.

- Thiriet 1959 – *Thiriet F.* La Romanie Vénitienne au Moyen age. Le développement et l'exploitation du domaine colonial vénitien (XII – XV siècles). Ρ., 1959.
- Thiriet 1966a – *Thiriet F.* La situation religieuse en Crète au début du XV<sup>e</sup> siècle // *Byzantion*. 1966. Vol. 36. Ρ. 201–212.
- Τσιρπανλής 1967 – *Τσιρπανλής Ζ. Ν.* Τὸ κληροδότημα τοῦ καρδινάλιου Βησσαρίωνος για τοὺς φιλενωτικούς τῆς βενετοκρατούμενης Κρήτης (1439–17ος αι.). *Θεσσαλονίκη*, 1967.
- Τωμαδάκης 1945 – *Τωμαδάκης Ν. Β.* Ὁ ἐθνικός χαρακτήρας τῆς Κρητικῆς Λογοτεχνίας // *Αγγλοελληνικὴ ἐπιθεώρηση*. 1945. Τ. 1. Σ. 19–21.
- Τωμαδάκης 1947 – *Τωμαδάκης Ν. Β.* Ὁ Ἰωσήφ Βρυέννιος καὶ ἡ Κρήτη κατὰ τὸ 1400. Ἄθ., 1947.
- Φαλιέρος 2014 – *Φαλιέρος Μ.* Λόγοι διδασκτικοὶ του πατρός προς τον υιόν / *Επιμέλεια Α. van Gemert, W. Bakker*. *Θεσσαλονίκη*, 2014.

#### ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

- Стратановский 1994 – *Страбон*. География / Пер. Г. А. Стратановский, ред. О. О. Крюгер, С. Л. Утченко. М., 1994. [*Strabon*. Geografia (Geography) / Per. G. A. Stratanovskii, red. O. O. Kriuger, S. L. Utchenko. Moscow, 1994.]
- Comer 1749 – *Comer F.* Ecclesiae venetae et torcellanae illustratae. Venetiis, 1749.
- Comer 1755 – *Comer F.* Creta sacra seu de episcopis utriusque ritus graeci et latini in insula Cretae. Venetiis, 1755. Vol. 4.
- Thiriet 1966b – *Délibérations des Assemblées vénitiennes. Concernant la Romanie* / Ed. F. Thiriet. 1160–1363. Ρ., 1966. Vol. 1.
- Thiriet 1978 – *Duca di Candia. Ducali e lettere ricevute (1358–1360; 1401–1405)* / Ed. F. Thiriet. Venezia, 1978.
- Régestes... 1958 – *Régestes des délibération du Sénat de Venise concernant la Romanie*. Т. 1. 1329–1399. Ρ., 1958.
- Régestes... 1959 – *Régestes des délibération du Sénat de Venise concernant la Romanie*. Т. 2. 1400–1430. Ρ., 1959.
- Régestes... 1961 – *Régestes des délibération du Sénat de Venise concernant la Romanie*. Т. 3. 1431–1463. Ρ., 1961.

*Abstract*

**Liatsos A. D. Religious policy in Venetian Crete**

In the article, an original phenomenon of “Venetian Hellenism” is considered in the confessional aspect. The topicality of the problem in general is connected with the heterogeneity of its solutions: “symbiosis” or opposition of the Greek-Orthodox tradition and the Roman-Catholic one. The aim of the investigation is to create a general picture of the religious situation in Venetian Crete in the 15<sup>th</sup> century which is regarded by modern historiography as the time of arts Renaissance, when part of the Greek world was in direct contact with the Italian Renaissance. Venice, to establish its power, had to neutralize the faith of the Cretans, and to do that, it had to break off the relationship of the local population with Byzantine Orthodox hierarchy. Thus, two controversial processes were being realized: members of the Orthodox Church were allowed to observe religious ceremonies and Venice refused to recognize submission of Cretan Orthodox clergy to the Patriarchy of Constantinople. The author of the research arrives at the conclusion that in spite of humanistic tendencies, rapprochement of the Western and Byzantine cultural traditions, Venice carried out tough church policy: the high Orthodox clergy were exiled from the island, former property rights of the local archons and Greek-Orthodox Church were not recognized, and cheirotonia of priests in Crete was banned. In that situation the population of Venetian Crete was faithful to Byzantium and Orthodox Church.

*Keywords:* Venetian Crete; Venetian Hellenism; Venetian nobili; Constantinople Patriarchy; Cretan Church; cheirotonia; monk Bryennios; Paisios; Florentine Synod.

ИГУМЕН ДИОНИСИЙ (ШЛЕНОВ)

ЛАВРА И АКАДЕМИЯ:  
К 70-ЛЕТНЕМУ ЮБИЛЕЮ ПЕРВОЙ  
ЛИТУРГИИ В УСПЕНСКОМ СОБОРЕ  
ТРОИЦЕ-СЕРГИЕВОЙ ЛАВРЫ

УДК 281.93 (261.5)

*Аннотация*

Возрождение Троице-Сергиевой Лавры в 1946 г. обычно рассматривается изолированно от возвращения Московской духовной академии в Лавру в 1948 г. Однако, в данной статье сделана попытка представить возрождение Лавры и Московской духовной академии в ней как единый процесс, осуществлявшийся в качестве специальной стратегии Русской Православной Церкви, по замыслу и благословению Святейшего Патриарха Алексия I (Симанского). В силу разных исторических причин и неблагоприятных обстоятельств возвращение Академии задерживалось и осуществилось, в конце концов, лишь в 1948 году. 1946 год, ставший годом возобновления богослужебной жизни в обители преподобного Сергия, застал Академию в преддверии переезда в Новодевичьем монастыре в Москве. В данной статье, на основе архива Академии, собраны всевозможные свидетельства, подчеркивающие глубокую любовь Академии к Лавре и подлинное желание вернуться в нее — как в идеальное место для молитвенных, учебных и ученых трудов. В 2016 г. наступает 70-летний юбилей со времени первой службы в Лавре, заставляющий переосмыслить взаимоотношения Лавры и Академии на первоначальном этапе послевоенного становления. Этот юбилей оказывается очередной важной объединяющей вехой после масштабного празднования 700-летия со дня рождения основателя ТСЛ преподобного Сергия и 200-летия пребывания Академии в Лавре, отмечавшегося в 2014 году.

*Ключевые слова:* Святая Троица, преподобный Сергий Радонежский, Троице-Сергиева Лавра, Московская духовная академия, Новодевичий монастырь, Вторая мировая война, богословское образование, духовное воспитание, патриарх Алексий I (Симанский).

19 апреля 2016 года в Троице-Сергиевой Лавре состоялся съезд игуменов и игуменей монастырей Русской Православной Церкви под председательством Высокопреосвященнейшего владыки Феоноста, архиепископа Сергиево-Посадского, председателя комиссии по монастырям и монашествующим. Заседания проходили в новом актовом зале Московской духовной академии, по Промыслу Божию, именно накануне юбилея: семьдесят лет назад, на Великую Субботу 1946 года, в Успенском соборе Троице-Сергиевой Лавры была отслужена первая после возрождения монастыря Литургия. На этом заседании рассматривались вопросы истории — возрождение Лавры и Академии, исторически располагавшейся в Лавре с 1814 г., но после Октябрьской революции вынужденной с 1919 года скитаться по Москве до полного прекращения своей деятельности в 1927 году.

Первая Литургия и последующее возрождение Лавры стали результатом стойкой позиции Святейшего Патриарха Алексия I (Симанского), ходатайствовавшего о том перед властями. На практическом уровне она была подготовлена трудами первого заместителя Лавры архимандрита Гурия (Егорова)<sup>1</sup>, который, будучи заместником и ранее, служил в Ильинском приходском храме. Протоиерей Сергей Боскин<sup>2</sup>, в то время бывший регентом Ильинского храма, оставил краткий дневник-хронику предпасхальных и пасхальных дней<sup>3</sup>. В этот же день, 20 апреля 1946 года, мощи прп. Сергия были переданы из Троицкого собора, в котором они находились с начала Великой Отечественной войны и который оставался еще музеем, в только что открывшийся Успенский собор<sup>4</sup>.

7/20 апреля 1946 года — это отправная точка, ключевая для возрождения Троице-Сергиевой Лавры. Накануне в вечерне Великой Пятницы принял участие схиархимандрит Иларион (Удодов)<sup>5</sup>, особо

<sup>1</sup> 1945–1946 гг.

<sup>2</sup> 26.06.1907–18.01.1992 гг. См. о нем ниже публикацию диакона Сергия Пантелева, с. 446–461.

<sup>3</sup> Он сделал это позже, в 1987 г., к 650-летию Троице-Сергиевой Лавры.

<sup>4</sup> О мощах преподобного Сергия см.: Пильнева 2006. С. 11. Мощи были принесены 20 апреля к вечеру Великой Субботы в 19.00 в закрытой раке и были поставлены для поклонения у южной стены собора (Игумен Земли Русской... 2005. С. 351).

<sup>5</sup> 20.09.1862–15.03.1951 гг.

позаботившийся о сохранении самой великой святыни монастыря — главы прп. Сергия. Отец Иларион начал служение, став связующим звеном между Троице-Сергиевой Лаврой и Святой Афонской Горой, на которой подвизался двадцать лет<sup>6</sup>. Он же был первым духовником Лавры после ее возрождения.

А сам Святейший Патриарх Алексий I, принявший настоятельство в Лавре прп. Сергия в начале 1946 г., отслужил в ней первую Литургию на престольный праздник Святой Троицы. В этот день были сняты печати с крышки раки прп. Сергия и люди смогли впервые в советское время приложиться непосредственно к святым мощам<sup>7</sup>.

Что происходило в это время с Академией? Каково было ее отношение к лаврскому торжеству? Почувствовала ли она лаврскую радость, все еще находясь в Москве?

Выпускник Московской духовной академии С. Волков, заведовавший до революции и в революционные годы студенческой библиотекой, так вспоминал о службе в Успенском соборе через неделю после открытия Лавры на Светлой седмице:

«Светлую заутреню встретил в Успенском соборе Лавры, который открылся к Пасхе. Собор освещен электричеством так ярко, как никогда в прежние времена. Народу масса... Когда вышел с крестным ходом на паперть, был поражен колокольным звоном. И горько: очень он убог по сравнению с прежним благовестом Лавры (Царя нет, как и многих других колоколов!) — и сладко: опять звонят!<sup>8</sup> (“Приди ты, немощный; приди ты, радостный!”<sup>9</sup> — так и вспоминалось.) Около собора сплошная толпа до колокольни, с зажженными свечками. Вечер теплый и тихий. И это было прекрасно и трогательно...»<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> 1885—1905 гг.

<sup>7</sup> См.: Игумен Земли Русской... 2005. С. 353.

<sup>8</sup> Звонил лаврский колокол Лебедь.

<sup>9</sup> Строки из стихотворения Ивана Аксакова «Всенощная в деревне». — *Примеч. ред.*

<sup>10</sup> Волков 2000. С. 467 (запись от 29.4.46). См. также краткую запись от 9.6.46 о первой патриаршей службе в Успенском соборе на праздник Святой Троицы 1946 г. Автор пишет с горечью: «Ушло старое великолепие, ушло и, по-видимому, не вернется» (С. 469).



\* \* \*

Как известно, Академия была возрождена в Москве в 1944 г. 5 января 1944 г. в лоно Православия был принят обновленческий митрополит Тихон Попов<sup>11</sup>, который, в сане протоиерея, через девять месяцев стал первым ректором возрожденной Академии. Учебный год начался через полгода, летом 1944 г., и длился более одного астрономического года, до позднего лета 1945 г. Занятия велись в Московском Новодевичьем монастыре, но с непрестанной мыслью о возвращении в Троице-Сергиеву Лавру. Святейший Патриарх Алексий очень хотел, чтобы возрожденные в трудные военные годы духовные школы возвратились в Лавру. Еще будучи местоблюстителем, он высказал это сокровенное желание, преподавая патриаршее благословение вновь открытым духовным школам 14 июня 1944 года перед началом учения: «Я верю, что молитвами Божией Матери и предстательством преподобного Сергия Московская духовная академия возвратится на свое историческое место — в стены Лавры и будет продолжать славную традицию прежней академии»<sup>12</sup>. Таким образом, перед открытием духовной школы была четко сформулирована задача — вернуться в родные пенаты.

Пребывая до поры вне Лавры, духовная школа с таким славным историческим прошлым не могла провозгласить себя Московской духовной академией и скромно была наименована Православным богословским институтом и Курсами.

Пожелание, высказанное в 1944 г., не осталось пустыми словами. Его Святейшество, сам выпускник дореволюционной МДА, делал все возможное, чтобы возродились и Лавра, и Академия у Троицы, непрестанно памятуя о преподобном Сергии Радонежском<sup>13</sup>. 15 августа 1945

<sup>11</sup> Акт принятия опубликован в: БВ. Архивный номер. 1 (13 н. с.): 1945–1946. 2013. С. 323–325.

<sup>12</sup> Цит. по: Светозарский 2010. С. 291–292.

<sup>13</sup> «Если бы возможно было нам проникнуть в тайники жизни нашей Святой Церкви со всеми ее внешними проявлениями в настоящее время и определить начало и развитие их, то мы увидели бы здесь следы благодатного влияния и святых первосвятителей... и преподобных Антония и Сергия, и позднейших святителей Церкви Всероссийской: митрополитов Платона, Филарета и других, которые, совершив в пределе земном все земное, вложили каждый свою долю влияния и подвига в великое строение Церкви Божией» (Алексий (Симанский), патр. 1945. С. 64).

года он отправил развернутое письмо в Совет по делам Русской Православной Церкви с просьбой вернуть Лавру и ее святыни Церкви. В частности, в нем было сказано о возвращении Академии на ее историческое место: «В Лавре имеются корпуса, принадлежавшие до революции Московской духовной академии. В настоящее время Московская епархия имеет крайнюю нужду в помещении для Богословского института и Пастырских курсов». В этом же документе особо упоминался Успенский собор Троице-Сергиевой Лавры, «совершенно исправный и приготовленный к церковным службам... который при передаче его в ведение Московской Патриархии явился бы храмом для Богословского института, будущей Духовной академии»<sup>14</sup>. Последнее упоминание имеет особую важность: возобновление богослужения в Успенском соборе Лавры планировалось Святейшим Патриархом в связи с переездом в Лавру Академии и возрождением ее богослужebной жизни.

Дальнейшая последовательность событий такова. 21 августа 1945 года Г. Г. Карпов направил в Совнарком СССР докладную записку с ходатайством о передаче в распоряжение Московской Патриархии части зданий Лавры. На записке была поставлена резолюция председателя Совнаркома В. М. Молотова: «Тов. Карпову. Возражений нет. В. Молотов. 22.VIII»<sup>15</sup>.

Уже 4 сентября 1945 г. из Совета по делам Русской Православной Церкви за подписью Председателя Совета Г. Г. Карпова пришло сообщение Святейшему Патриарху Алексию (Симанскому) за номером 4317: «Ваше ходатайство о предоставлении здания бывшей Московской духовной академии в Троице-Сергиевой Лавре (г. Загорск), а также об открытии находящегося в той же Лавре Успенского собора, с перенесением мощей Сергия Радонежского из Троицкого собора в Успенский, Совнаркомом Союза ССР удовлетворено. Сроки освобождения указанных выше помещений и передачу их в распоряжение Московской Патриархии будут установлены позднее, о чем Вы

<sup>14</sup> См.: ГАРФ. Совет по делам РПЦ при СМ СССР. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 30. Л. 80–81. Цит. по: Ключиков 2016. С. 7.

<sup>15</sup> См.: ГАРФ. Совет по делам РПЦ при СМ СССР. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 80. Л. 114. Цит. по: Ключиков 2016. С. 10.

также будете уведомлены»<sup>16</sup>. Так на самом высоком правительственном уровне в ответ на запрос со стороны Церкви было принято решение о возрождении регулярного богослужения в Успенском соборе и о возвращении в Лавру Академии. В очередной раз Лавра и Академия оказались вместе — в ходатайстве первоиерарха Церкви и в предварительном положительном ответе на таковое.

В реальности процесс переезда Академии на историческое место происходил постепенно, в несколько ступеней и не был лишен множества противодействующих факторов. На годичном акте Православного богословского института, завершившего второй учебный год (1945/46), Святейший Патриарх сообщил о том, что советское правительство положительно рассмотрело вопрос об открытии духовных академий в Москве, Ленинграде и Киеве, а также о том, что в начале будущего 1946/47 учебного года Московская духовная академия вернется в свои исторические помещения в Троице-Сергиевой Лавре, однако, по не зависящим от Патриарха обстоятельствам, вышла задержка больше чем на два года.

Тем не менее, в конце августа 1946 г., еще оставаясь в Москве, Православный богословский институт вернул себе историческое название — Московская духовная академия с четырехлетним курсом обучения. Так постановил Священный Синод 26 августа 1946 г. Причем это было не просто переименование, а попытка в еще большей степени восстановить насильственно прерванную традицию. В частности, было принято решение о возрождении академической периодики — «Богословского вестника». «Вытекая из исторической преемственности, необходимость этого издания подтверждается высоким положением возрожденной Академии в православном мире», — писали авторы вступительной статьи к первому выпуску журнала в 1946 г.

На следующем годичном акте 17 июня 1947 г. Патриарх вновь сказал, что вскоре состоится возвращение Академии в Лавру. При этом академическое начальство напряженно ожидало этого момента, драматично переживая каждую новую отсрочку. Так, исполняющий обязан-

<sup>16</sup> См.: ГАРФ. Совет по делам РПЦ при СМ СССР. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 34-а. Л. 24–24 об. Цит. по: Ключиков 2016. С. 11.

ности ректора профессор С. Савинский писал<sup>17</sup> в рапорте Святейшему патриарху Алексию: «Правление Московской духовной академии и Московской духовной семинарии с тревогой убеждается в том, что переезд в Лавру откладывается на неопределенное время... Необходимо настаивать и на скорейшем освобождении академических помещений в Лавре, дабы иметь возможность постепенно подготавливать их к будущему учебному году»<sup>18</sup>.

Наконец, 29 ноября 1947 года, Совет Министров СССР вынес окончательное постановление о передаче в ведение Московской Патриархии ряда зданий в Троице-Сергиевой Лавре, в том числе и здания Московской духовной академии. В результате Лавре были переданы митрополичьи покои, надвратная церковь Святого Иоанна Предтечи и часть монастырской стены возле Святых врат обители, а к концу года — вообще все храмы, за исключением академического. А Московской духовной академии были переданы «Царские чертоги», согласно акту передачи от 10 декабря 1947 года. К этому событию готовилась вся Церковь под руководством Святейшего Патриарха, который в преддверии этой даты оставил резолюцию: «Преосвященнейший ректор войдет в ближайшее наблюдение за ходом приспособления ректорского корпуса к нуждам Академии и будет держать меня в курсе работ»<sup>19</sup>. Принимали здание ректор епископ Гермоген, являвшийся одновременно заместителем председателя Учебного комитета и правящим архиереем Казанской епархии, и секретарь Совета Академии А. В. Ведерников. На следующий день 11 декабря на заседании Священного Синода ректор Академии выступил с докладом «о передаче бывшего здания Духовной академии в Загорске в распоряжение Московской Патриархии для перевода туда Академии и Семинарии»<sup>20</sup>. В ответ была сформирована комиссия под председательством ректора для составления смет по ремонту здания и распределения помещений

<sup>17</sup> От 1 августа 1947 г.

<sup>18</sup> Журналы заседания ПБИ за 1944–1947 гг. С. 117–119 (из архива МДА).

<sup>19</sup> Журналы заседания ПБИ за 1944–1947 гг. С. 109 (от 9.12.1947) (из архива МДА).

<sup>20</sup> Журналы заседания ПБИ за 1944–1947 гг. С. 108 (из архива МДА).

под аудитории и общежитие<sup>21</sup>. Начались масштабные восстановительные работы, которые из-за обветшания зданий завершились только к сентябрю 1948 года (в то время как планировалось переместить Академию и Семинарию в Лавру к началу нового 1948/49 учебного года).

Параллельно шло распределение помещений здания Царских чертогов (оно было передано лишь частично, в помещении академического храма еще некоторое время размещался городской Дом культуры) под аудитории и общежитие. В очередном академическом отчете за 1948/1949 учебный год дается самое подробное описание распределения помещений: «Основное здание Академии (т. е. Царские чертоги — *иг. Д.*) предоставляет возможность в относительном удобстве расположить аудитории, столовую и часть общежития. Здесь же располагаются профессорская, канцелярия и бухгалтерия»<sup>22</sup>. Аудитории расположились в нынешнем Церковно-археологическом кабинете на втором этаже Чертогов, причем вход в них был со стороны академического кладбища, ближе к Смоленскому храму. А студенты жили тогда под аудиториями на первом этаже. Но Царские чертоги стали не единственными помещениями Академии. «В управлении академии с начала истекшего учебного года находятся часть старого ректорского корпуса б<ывшей> М<осковской> Д<уховной> академии, помещение в восточной башне, где расположено общежитие двух семинарских классов, и б<ывшая> книжная лаврская лавка около Святых ворот»<sup>23</sup>. В книжной лавке первоначально расположилась академическая библиотека.

14 октября 1948 года состоялась официальная приемка здания Правительственной комиссией. Архимандрит Вениамин (Милов), магистрант Академии, автор диссертации о Божественной любви, освятил чертоги. 19 октября на втором этаже Чертогов начались занятия<sup>24</sup>. Они сопровождались постоянным участием в богослужебной жизни Лавры. «В последней они (т.е. учащиеся Академии. — *иг. Д.*) прини-

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> Отчет за 1948—1949 гг. С. 22 (из архива МДА).

<sup>23</sup> Там же.

<sup>24</sup> Светозарский 2010. С. 289—292.

мали участие ежедневно, по особому расписанию, в качестве чтецов и певцов на левом братском клиросе. Через эти так называемые десятки проходили все студенты и воспитанники семинарии. Здесь они впитывали в себя всю прелесть и аромат иноческого подвижничества и научались примерами подвижников Троице-Сергиевой Лавры и прежде всего преподобного Сергия, под покровительством коего они проходят свое воспитание. Влияние этой духовной академической атмосферы оказалось заметным на многих питомцах Академии и Семинарии», как отмечалось в отчете Академии за 1949–1950 учебный год<sup>25</sup>.

Таким образом, если вернуться к кратчайшей хронологии событий, получается следующая картина. С момента открытия Православного богословского института в Москве до возвращения в Троице-Сергиеву Лавру прошло четыре года. В 1944 году первым лицом Русской Православной Церкви была сформулирована общая задача по возрождению Лавры и Академии. Через два года она была отчасти решена для Лавры (первая регулярная Литургия) и Академии (вернувшей свое историческое название). В 1947–1948 годах велись параллельные реставрационные работы для восстановления регулярной духовной жизни в Лавре и учебного процесса в Академии. Привычная хронология: 1946 г. — открытие Лавры, 1948 г. — возвращение в нее Академии, заменяется более детализированной картиной практически параллельного сосуществования и возрождения Лавры, большой кельи преподобного Сергия, и привыкшей к бытию в ней Высшей духовной школы России.

Служба в Успенском соборе Лавры на Пасху 1946 года была по настрою особо близка академической корпорации, которая с 1945 года вместе со студентами молилась в Успенском трапезном храме Новодевичьего монастыря. В росписях этого храма принимал участие сын профессора археологии Московской духовной академии, будущий архиепископ Сергей Голубцов, проведенный в Академии и Лавре большую часть жизни. А сам храм оставался некоторое время академическим и после возвращения в Лавру, поскольку Академия не мыслила своего существования без индивидуального храма. В отчете о состоянии Академии за 1949–1950 годы сохранилось интересное описание это-

<sup>25</sup> Отчет за 1949–1950 гг. С. 43 (из архива МДА).

го переходного периода: «Были два места, где студенты Академии и Семинарии получали удовлетворение своему религиозному чувству и принимали активное участие в богослужении. Это академический храм в Новодевичьем монастыре и Троице-Сергиева Лавра... Академический Успенский храм, что в Новодевичьем монастыре в Москве, повседневно обслуживался студентами-священнослужителями. В праздничные дни туда выезжал полностью студенческий хор, чтецы и обслуживающий персонал из студентов и семинаристов<sup>26</sup>. Несмотря на отдаленность академического храма, в нем поддерживается строгое уставное богослужение и строго церковное, классическое пение, которое в настоящее время стало достигать пределов своей стройности»<sup>27</sup>.

Еще одна интересная деталь: последней книгой, вошедшей в фонд академической библиотеки в 1931 году, была служба преподобному Сергию, а сам библиотекарь, Константин Михайлович Попов, вел картотеку, посвященную преподобному Сергию, начиная с 1900 и до 1954 года — года своей смерти. В эту картотеку входят несколько тысяч записей. В частности, имеется интересная выписка из опубликованной в Журнале Московской Патриархии речи ректора Московской духовной академии, архиепископа Казанского Гермогена: «Мы с вами удостоились величайшего счастья начинать новый учебный год в стенах прежней Московской духовной академии, под сенью лаврских святых и под особым покровительством преподобного Сергия, игумена Радонежского и чудотворца всея Руси. Велико счастье, велика честь»<sup>28</sup>.

Первый наместник Лавры архимандрит Гурий (Егоров), выпускник Петербургской духовной академии, при котором состоялась первая Литургия в Успенском соборе, скончался в июле 1965 года в сане митрополита Симферопольского и Крымского. А архиепископ Гермоген (Кожин), выпускник Казанской духовной академии, при котором состоялось возвращение Академии в Лавру, с 19 октября 1949 года до 1954 года был архиепископом Краснодарским и Кубанским. Таким об-

<sup>26</sup> В отчете за 1948–1949 гг. отмечалось, что туда посылали около 50 человек, что доставляло и крайнее неудобство (из архива МДА).

<sup>27</sup> Отчет за 1949–1950 гг. С. 43 (из архива МДА).

<sup>28</sup> Гермоген (Кожин), архиеп. 1948. С. 13.

разом, по неисповедимым путям Промысла Божия, два церковных деятеля, принявшие активное участие в возрождении Лавры и Академии, в последние годы своей жизни руководили граничащими друг с другом епархиями, хотя и не совсем в одно и то же время.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Алексий (Симанский), патр. 1945 — Слово Патриарха Алексия 4 февраля 1945 г. пред началом молебна в Богоявленском кафедральном соборе после Литургии // ЖМП. 1945. № 2. С. 5–7. [Slovo Patriarkha Aleksiiia 4 fevralia 1945 g. pred nachalom molebna v Bogoiavlenskom kafedral'nom sobore posle Liturgii (Patriarch Alexius' speech on the 4th of February 1945 before the beginning of the moleben in the Bogoyavlenski cathedral after the Liturgy) // Zhurnal moskovskoi patriarkhii (Moscow Patriarchate journal). 1945. № 2. P. 5–7.]
- Андроник (Трубачев), игум. 2008 — Андроник (Трубачев), игумен. Закрытие Троице-Сергиевой Лавры и судьба мощей преподобного Сергия Радонежского в 1918–1946 г. М., 2008. [Andronik (Trubachev), igumen. Zakrytie Troitse-Sergievoi Lavry i sud'ba moshchei prepodobnogo Sergiia Radonezhskogo v 1918–1946 gg. (The closing of Holy Trinity-St. Sergius Laura and the fate of St. Sergius' relics in 1918–1946). Moscow, 2008.]
- Боскин С., протодиак. 1990 — Боскин С., протодиакон. Пасха 1946 года. Открытие Лавры Преподобного Сергия // Троицкое слово. Сергиев Посад, 1990. № 4. С. 16–24. [Boskin S., protodiak. Paskha 1946 goda. Otkrytie Lavry Prepodobnogo Sergiia (Pascha 1946. Opening of the Laura of St. Sergius) // Troitskoe slovo (Word of the Trinity). Sergiev Posad, 1990. № 4. P. 16–24.]
- Волков 2000 — Волков С. Возле монастырских стен. М., 2000. [Volkov S. Vozle monastyrskikh sten (By the monastery walls). Moscow, 2000.]
- Гермоген (Кожин), архиеп. 1948 — Речь архиепископа Гермогена, ректора МДА, 15 октября 1948 г. // ЖМП. 1948. № 12. С. 13–17. [Rech' arkhiepiskopa Germogena, rektora Moskovskoi dukhovnoi akademii, 15 oktiabria 1948 g. (Archbishop Hermogenes' speech, rector of the Moscow Theological Academy, October 15, 1948) // Zhurnal moskovskoi patriarkhii (Moscow Patriarchate journal). 1948. № 12. P. 13–17.]



- Игумен Земли Русской... 2005 — Игумен Земли Русской. Преподобный Сергей Радонежский. Сергиев Посад, 2005. [Ighumen Zemli Russkoi. Prepodobnyi Sergii Radonezhskii (Hegumen of the Russian land. St. Sergius of Radonezh). Serгиеv Posad, 2005.]
- Ключиков 2016 — Пасха избавления от скорби. К 70-летию возобновления монашеской жизни в Свято-Троицкой Сергиевой Лавре / Сост. А. В. Ключиков. Сергиев Посад, 2016. [Paskha izbavleniia ot skorbi. K 70-letiiu vozobnovleniia monasheskoi zhizni v Sviato-Troitskoi Sergievoi lavre (Pascha, the deliverance from sorrow. For the 70th anniversary of the reopening of Holy Trinity-St. Sergius Laura) / Sost. A. V. Kliuchikov. Serгиеv Posad, 2016.]
- Пыльнева 2006 — *Пыльнева Г. В* Лавре преподобного Сергия. М., 2006. [Pyľ'neva G. V Lavre prepodobnogo Sergiia (To the Laura of St. Sergius). Moscow, 2006.]
- Светозарский 2010 — *Светозарский А. К.* Московские духовные школы в 1917–1964 гг. // Московской духовной академии 325 лет. Юбилейный сборник статей. М., 2010. Т. 1. Кн. 1. С. 257–393. [Svetozarsky A. K. Moskovskie dukhovnye shkoly v 1917–1964 gg. (Moscow Theological schools from 1917 to 1964) // Moskovskoi dukhovnoi akademii 325 let. Iubileinyi sbornik statei (Moscow Theological Academy is 325 years old. Anniversary collection of essays). Moscow, 2010. Т. 1. Кн. 1. P. 257–393.]

*Abstract*

***Dionysius (Shlenov), hegumen. The Laura and the Academy: in honor of the 70<sup>th</sup> anniversary of the first liturgy in the Dormition cathedral of the Trinity Laura***

The revival of the Trinity Laura in 1946 is usually seen as a separate from the Academy's return back to the Laura in 1948. However, in this article, the A. tries to present the revival of the Laura and the Moscow Theological Academy as a single process, which was carried out as a special mission of the Russian Orthodox Church, which mission was masterminded and blessed by His Holiness Patriarch Alexius I (Simansky). There were various historical reasons and unfavorable circumstances, which hindered the Academy's return. It returned only in 1948. In 1946 the liturgical life of St. Sergius' Laura started up again, whereas the Academy was in the process of moving to the Novodevichy monastery. In this article, based on the archive of the Academy, the A. collects various testimonies to the Academy's profound love for the Laura and its veritable desire to return within its walls, back to the ideal place

for prayerful study. In 2016 the Laura celebrates 70<sup>th</sup> year anniversary of the first liturgy. This event offers an opportunity to rethink the Laura's and the Academy's relationship during the first period of its post-war revival. This anniversary turns out to be another important unifying landmark event after the massive celebration of the 700<sup>th</sup> year anniversary after the birth of the founder of the Trinity Laura and the 200<sup>th</sup> year anniversary of the Academy within in confines of the Laura, which was celebrated in 2014.

*Keywords:* Holy Trinity, St. Sergius of Radonezh, Holy Trinity Laura, Moscow Theological Academy, Novodevichy monastery, Second World War, theological education, spiritual upbringing, Patriarch Alexius I (Simansky).

## ЛИТУРГИКА

ИЕРОМОНАХ ДАЛМАТ (ЮДИН)

# ТЕКСТЫ ЧАСТНОГО МОЛИТВЕННОГО ОБИХОДА В ИЗДАНИЯХ МОСКОВСКОГО ПЕЧАТНОГО ДВОРА XVII ВЕКА

ЧАСТЬ I. ПЕРЕХОД ОТ РУКОПИСНОЙ ТРАДИЦИИ  
К ПЕЧАТНОМУ ТЕКСТУ:  
САМОБЫТНОСТЬ МОСКОВСКОЙ ТРАДИЦИИ

УДК 249 (821.161)

### *Аннотация*

Настоящая публикация представляет собой начальную часть более обширного исследования, состоящего из трех статей, которые посвящены эволюции состава текстов келейного правила в изданиях XVII в. Московского Печатного двора. Пользуясь материалом фундаментального собрания рукописей Троице-Сергиевой Лавры, автор рассматривает историю формирования двух сборников, в которых содержались тексты частного молитвенного обихода: Канонника и Псалтири с воследованием. Раскрывается история допечатной традиции сборников для келейной молитвы в московской книжности, с указанием рукописных источников, послуживших основой для последующих печатных сборников Московского печатного двора. Кроме того, на примере Псалтири с воследованием Василия Суражского (Острог, 1598) затрагивается вопрос о влиянии печатных изданий Западнорусской митрополии на московскую книжность в отношении текстов келейного правила.

*Ключевые слова:* московская книжность, келейное правило, келейные молитвы, Московский печатный двор, Канонник, Псалтирь с воследованием, молитвы Песенного последования, прп. Дионисий (Зобнинский).

1. ДОПЕЧАТНАЯ ТРАДИЦИЯ СБОРНИКОВ  
ДЛЯ КЕЛЕЙНОЙ МОЛИТВЫ В МОСКОВСКОЙ КНИЖНОСТИ  
Традиционными для московской книжности типами книг частного молитвенного обихода являются Канонник и Псалтирь с восследо-

ванием. Данные богослужебные сборники до того, как были изданы в печатном виде на Московском печатном дворе (МПД), уже имели довольно долгую историю. Потому целесообразно будет уделить внимание историческому аспекту, рассмотрев в общих чертах перспективу вопроса на материале фундаментального собрания рукописей Троице-Сергиевой Лавры.

Канонник можно с уверенностью считать наиболее древним и популярным типом сборника для келейной молитвы. В Троицком собрании Канонников насчитывается пятьдесят пять, что превышает количество экземпляров любого другого типа богослужебных книг в этом собрании<sup>1</sup>. Сохранилось по два Канонника XIV и XV веков, в то время как основная часть книг приходится на XVI век. Судя по содержанию отдельных экземпляров, наиболее древний состав Канонника предполагает подборку канонов практически без дополнительных статей (например, каноны двенадцатых и великих праздников, праздников Божией Матери и Ее чтимых икон, наиболее чтимых святых как местных, так и из личного круга почитания), причем всякий раз подборка определяется личными предпочтениями писца либо заказчика. Дополнительные статьи, помимо канонов, менее характерны для раннего этапа бытования Канонника (XIV—XV вв.) и заметно чаще появляются в XVI веке. Одним из самых ранних дополнений можно назвать молитвы после отдельных канонов, главным образом после канонов для ежедневного келейного правила<sup>2</sup>. Нередкими дополнениями стали в XVI веке собрания молитв для келейного употребления, уставные и аскетические статьи, регламентирующие правила христианской жизни и молитвенного правила. Таким образом, за типовым «Канонником» в XVI веке чаще всего стоит сборник для частного молитвенного правила с широким спектром текстов, помимо давшего название книге кано-

<sup>1</sup> Для количественного сопоставления общее число Миней необходимо поделить на 12, по числу томов в годовом комплекте, поскольку именно полный комплект Миней представляет собой единицу этого типа богослужебной книги. В силу сказанного, число лаврских Миней (132) соответствует 11 комплектам.

<sup>2</sup> Об этом факте см. предыдущую статью: Далмат (Юдин), иером. 2016. Такими молитвами дополнил Василий Суражский собрание утренних молитв, предложенное им для частного правила в Псалтири с воследованием (Острог, 1598 г.).

на как особого жанра византийской гимнографической традиции. По составу рукописные Канонники (даже происходящие из одного центра книжности) можно считать наименее стандартизированным типом богослужебного сборника.

В нашей книжности Псалтирь с воследованием как тип сборника появляется позднее Канонника, а появление ее связано со вторым южнославянским влиянием. В собрании рукописей Троице-Сергиевой Лавры число Псалтирей с воследованием — тридцать шесть. Таким образом, по количеству сохранившихся экземпляров это следующий после Канонника тип книги. На наш взгляд, популярность и быстрое распространение Псалтири с воследованием обусловлены как востребованностью данного типа книги, так и авторитетом митрополита Киприана<sup>3</sup>. Именно его келейная книга послужила образцом для книжников Троице-Сергиева монастыря (список с протографа митр. Киприана датируется 1430-ми годами по водяным знакам бумаги и хранится в собрании рукописей Московской духовной академии: РГБ. Ф. 173. I. № 142). Копия была сделана особо тщательным образом<sup>4</sup>: не только строка в строку, но даже буква в букву, с повторением особенностей почерка и сохранением болгарской орфографии<sup>5</sup>. В данном «киприановском» варианте Псалтири с воследованием сборник получил устойчивый образец для состава данного типа книги, который хотя и несколько скорректирован впоследствии, однако не претерпел принципиальных изменений. Заметим, что именно от Псалтири митрополита Киприана идет основная ветвь рукописной традиции молитв «спальных», которые в несколько расширившемся составе попадают через 200 лет в первое издание московской Псалтири с воследованием (МПД, 1625 г.).

<sup>3</sup> В первой трети XV века книга известна лишь в списке с экземпляра митр. Киприана, а к последующим годам XV столетия относятся семь Псалтирей с воследованием Лаврского собрания рукописей.

<sup>4</sup> Можно указать еще несколько рукописей, очень близко повторяющих этот сборник: в собрании рукописей Иосифо-Волоцкого монастыря (РГБ. Ф. 113. № 57. Ок. 1500 г.) и в собрании Синодальной библиотека (ГИМ. Син. 502. Ок. 1527 г.).

<sup>5</sup> Сравнение почерка и особенностей орфографии проводилось на материале текста псалмов из Псалтири (ф. 173. I. № 142) и цитат из псалмов в тексте «Лествицы» прп. Иоанна Синайского (ф. 173. I. № 152), переписанной митр. Киприаном (см. Приложение).

На наш взгляд, последующий процесс бытования в московской книжности Псалтири с воследованием можно охарактеризовать как прояснение концепции воследования из Псалтири митрополита Киприана. Эта концепция, в свою очередь, наиболее емко может быть выражена формулой: Псалтирь с воследованием — это Сборник, состоящий из сборников<sup>6</sup>, то есть все составные части книги являются самостоятельными сборниками, в числе которых непременно на первом месте помещена Псалтирь, затем Часослов с дополнениями, после него Месяцеслов с Триодным циклом (извлечения из Постной и Цветной Триодей, которые у южных славян были единой книгой), Канонник (имеет наибольшую вариативность состава, как сборник для исполнения частного молитвенного правила, отражающий личные предпочтения писца или заказчика), а также Пасхалия и Лунник (сюда же могут быть добавлены и другие календарно-хронологические статьи).

Под влиянием сербской книжности конца XIV — начала XV вв. создаются сборники, которые правильнее назвать Псалтирь с дополнительными статьями, поскольку набор этих статей носит весьма произвольный характер. Чаще всего дополнительные статьи представляют собой элементы келейного правила из разряда личных предпочтений книжника-составителя, которые являются разрозненными элементами «киприановской» концепции воследования. Также можно встретить в качестве дополнения главы или отдельные молитвы из Третьяка, аскетические и житийные тексты.

## 2. «ОСТРОЖСКИЙ СЛЕД» В МОСКОВСКОМ КНИГОПЕЧАТАНИИ

Опираясь на сведения П. С. Казанского о начале книжной sprawy на МПД<sup>7</sup>, можно сказать, что уже на подготовительном этапе (1618 г.)

<sup>6</sup> Примером может служить тот факт, что некоторые владельцы дополняли Псалтирь с воследованием своими вставками или, наоборот, расшивали и изымали отдельные части. Этот феномен иллюстрируют экземпляры Псалтири с воследованием из собрания старообрядца Егорова (РГБ. Ф. 98). Например, в Псалтири (ф. 98. № 551) извлечена часословная часть.

<sup>7</sup> Казанский 1848. С. 10.

справщики использовали Псалтирь с воследованием (Острог, 1598)<sup>8</sup> в качестве одного из авторитетных источников. Этот сборник, подготовленный к печати Василием Суражским, так и остался единственным богослужебным изданием данного типа книги в Острожской типографии<sup>9</sup>. Именно поэтому за краткой отсылкой в пояснительной записке справщиков МПД к печатной Псалтири «в четь» (т. е. восьмую долю листа) Острожской печати стоит Псалтирь с воследованием 1598 года<sup>10</sup>. Помимо функции источника исправного богослужебного текста редакторы-составители МПД несколько раз обращались к данному сборнику, причем весьма разнопланово, а именно:

1) В издании Канонника 1646 года появляется глава «От завещания святых апостол и от жительства святых отец о житии христианском» (л. 452–498), которая повторяет собой статью из острожской Псалтири «От завещаний божественных апостол, и от жительства святых отец предание. Како подобает иноком и христианом жити»<sup>11</sup> (л. 269–284). Из последующих московских Канонников эта глава включена только в состав издания 1662 года, наиболее полное и представительное по числу глав из прочих Канонников XVII века.

2) В 1654–1655 гг. была попытка<sup>12</sup> издать на МПД книгу, название которой согласно листу выходных данных следующее: «**Правило ис-**

<sup>8</sup> В фондах РГАДА (ф. БМСТ/СПК, Старопечатные книги кирилловского шрифта) среди собрания старопечатных книг Библиотеки Московской Синодальной типографии под № 636 есть экземпляр этого издания.

<sup>9</sup> См. сводный каталог острожских изданий: Лабынцев, Цавинская 2008. С. 20. № 18.

<sup>10</sup> Известно еще одно издание Псалтири в Острожской типографии, однако она находится в составе четвертой книги «Новый Завет и Псалтирь», изданной еще Иваном Федоровым в 1580 г. (Лабынцев, Цавинская 2008. С. 170. № 3).

<sup>11</sup> О происхождении этой статьи было сказано в предыдущей статье (см.: Далмат (Юдин), иером. 2016. С. 300).

<sup>12</sup> Довести работу до конца помешала эпидемия чумы, которая распространилась в Москве и центральных областях государства в июле 1654 года. Царь Алексей Михайлович в это время находился в литовском походе. С октября 1655 года мор начал потихоньку сходить на нет, а некоторые заболевшие стали выздоравливать. В начале декабря, во исполнение царского указа, подсчитали, сколько в Москве и других городах умерло народу и сколько осталось: в целом умерло около  $\frac{2}{3}$  населения (например, в Чудовом монастыре умерли 182 монаха, остались в живых 26).

чиннаго христіанскаго житія, содержа́я все́ѣ полънощницаꙋ повсѣднѣннѣи, свѣточннѣи же, ѿ неделннѣи, ѿ канѡны, ѿ іѣса, ѿ акъдѣгѣта, ѿ прѡчнхъ кѣтомъже воследованіе бж҃гвѣннаго причащенія». Известны только дефектные экземпляры<sup>13</sup>. Сборник этот назван по аналогии со вторым названием Псалтери с воследованием (Острог, 1598 г.)<sup>14</sup>, однако по содержанию значительно не дотягивает до объема острожского издания. Вероятнее всего, те несколько статей, которые мы находим в двух сохранившихся экземплярах московского «Правил истинного христианского жития», — это лишь оформленная в отдельную книгу часть незаконченного издания, задуманного по типу острожского сборника.

3) На титульном листе<sup>15</sup> Псалтери с воследованием 1660 г. даны значимые пояснения к основному названию книги: «**Въмѣстѣ дѣла прор-**

<sup>13</sup> Экземпляр РНБ учтен в сводном каталоге изданий МПД (Зернова 1958. С. 79. № 258). Листов с полунощницами нет, начиная с л. 99 следуют: 1) Служба пред Господом нашим Иисусом Христом, творение Феоктиста инока, обители Студийския (в конце молитва: Многомилостиве и всемилостиве...); 2) Акафист Пресвятей Богородице (включены две группы стихир, канон «благодарен» с акафистом по 6 песне, заключительная группа стихир и молитва: Приими всеблагопоможная, Пресвятая Госпоже...); 3) Канон молебен Ангелу-хранителю (Песнь воспети и восхваляти...) с молитвой; 4) Канон молебный ко Пресвятей Богородице, поемый во всякой скорби душевной, и обстоянии, творение Феостирикта монаха (Многоими содержимъ напастьми...); 5) Последование ко святому причащению и молитвы по причащении; 6) Молитвы утренния; 7) Молитвы вечерняя; 8) Выходные данные. Экземпляр Отдела редкой книги ГМИР (С.-П.) указан Д. М. Буланиным (Буланин 1980) и имеет запись XVIII века: «Сия книга Саровския пустыни дерковная Пресвятыхъ Богородицы живоносного ея источника» (с постройкой этого храма ведется отсчет истории монастыря, освящен 16 июня 1706 года). Сохранились далеко не все листы (100–112, 128–143, 145–146, 139, 148, 141, 150–152, 154–159, 161–197), из которых часть утраченных восполнена от руки (благодарим за указанные сведения хранителя фонда Редкой Книги ГМИР Е. С. Кравцову). Сохранившиеся тексты оканчиваются молитвой ангелу-хранителю после канона, т.е. последования ко причащению и молитв утрени и вечерни из Служебника нет. Таким образом, данный экземпляр использовался как сборник канонов.

<sup>14</sup> Второе название, которое Василий Суражский по традиции, распространенной в типографиях Западнорусской митрополии, дал книге, выглядит так: «Сия книга, правило истиннаго живота христіанскаго, нарицатися достойна...».

<sup>15</sup> Это первое известное издание МПД, где введен титульный лист. В том же 1660 г. с титульным листом вышла книга «Анфологион». В обоих случаях титул украшен гравированной рамкой, что весьма обычно для книг киевской печати, под влиянием которых временно в издания МПД приходит также и пагинация вместо фолиации.



о́ба и́ црѣѣ ю̀ возслѣдованіемъ, ісѣитъ прѣвнломъ и́стиннаго христіанскаго житія́ еже ѣитъ, ѣмословъ, и́ прочіа́ различна́ млітвы и́ каноны»<sup>16</sup>.

Благодаря деталям, обозначенным в названии, становится ясна терминология издателей, а также проясняется концепция ранее упомянутого сборника 1655 года. Наименование «Правило истинного христианского жития» применяется как название (собственно говоря, синоним) для воследования, состав которого в данном случае подобран именно для частной молитвы. В него входит лишь полный Часослов и Канонник<sup>17</sup>. Отсюда закономерно вытекает заключение относительно концепции сборника «Правило истинного христианского жития» 1655 г. — это Канонник с главами Часослова (со всеми или только с некоторыми, по примеру предыдущей традиции Канонников МПД, — можно только предполагать).

Следует уточнить, что для двух последних случаев из выше перечисленных влияние острожской Псалтири (1598 г.) носит опосредованный характер, а именно: указанные сборники МПД 1655 и 1660 гг. испытали непосредственное влияние «Полуустава» митр. Петра Могилы (Киев, тип. Лавры, 1643)<sup>18</sup>, концепция состава которого, в свою очередь, восходит через «Полуустав» Виленского Свято-Духова братства (Вильно, тип. Братства, 1622) к Псалтири с воследованием под редакцией Василия Суражского. При столь разнообразном использовании справщиками и редакторами МПД наработок из ряда сборников, напечатанных в Западнорусской митрополии, нет никаких следов заимствования из них последований утренних и вечерних молитв, предложенных Василием Суражским и распространившихся в виленских и

<sup>16</sup> См.: Зернова 1958. № 284. Издание малого формата (12°) при объеме 1314 страниц.

<sup>17</sup> Роспись состава будет дана в следующей статье — второй части исследования. В оглавлении указан еще месяцеслов, однако экземпляр МК РГБ оканчивается помянником.

<sup>18</sup> Подробнее этот вопрос будет рассмотрен в заключительной статье — третьей части нашего исследования. Здесь ограничимся указанием на тот факт, что названия московских сборников 1655 и 1660 гг. также находится в ближайшей связи с киево-печерским прототипом, на титульном листе которого читаем: «Правіло і́стиннаго христіанскаго житія́. є̀дєржа́й в̄сєвѣ́ ѡ́млітвѣ́, ѡ́мословѣ́, Мѣсловѣ́ и́ проч: различна́ млітвы и́ каноны».

киевско-печерских книгах келейного правила. Впрочем, замечание наше касается непосредственно текста указанных молитв, поскольку есть основания видеть попытку заимствования самой идеи: разместить подобные указанным молитвы в составе частного молитвенного обихода, что реализовано посредством привлечения иных собраний молитв. Речь идет о том, что в оба указанные выше издания (Канонник, 1646; «Правило», 1655) помещены священнические молитвы из чина утрени и вечерни Служебника<sup>19</sup>. Возникает закономерный вопрос: зачем в сборник для келейного правила включены священнические молитвы?

Предлагаемый нами ответ: вполне возможно, что молитвы предложены для употребления в частном молитвенном правиле для всех желающих, без разделения священников и мирян (к последним примыкают в данном случае чины диаконовский и монашеский, которые, как и миряне, не пользуются молитвами Служебника), что вытекает из назначения Сборника 1655 года. В подтверждение самой возможности использования молитв вечерни и утрени Служебника в составе келейного правила приведем несколько прецедентов:

1) При самом появлении молитвенных последований в составе печатного сборника для келейных молитв «Молитвы повседневные» (тип. Виленского братства, 1596), среди «Молитв полунощных» виленские книжники поместили иерейскую молитву Служебника<sup>20</sup> (восьмая из молитв утрени), текст которой был адаптирован к применению в личном правиле изменением множественного числа (ибо священник приносит молитвы от лица общины) на единственное (от лица молящегося).

2) Книга «Вертоград душевный»<sup>21</sup> (Вильна, 1620), переведенная с греческого и подготовленная к изданию архим. Леонтием (Карпови-

<sup>19</sup> Естественно, в Каноннике 1646 года эти главы даны в старой редакции, а в «Правиле истинного христианского жития» находим уже редакцию никоновских справщиков, которая сохраняется в Служебниках до настоящего времени.

<sup>20</sup> Инципит молитвы: *Гѣ бже мой, иже юнїое ѡпїніе ѡложивъ ѡмнє, ипрнзлѡвъ мѡ звѡнимъ стѡмъ еже ивопци въздѣлѡти рѡки моѡ.*

<sup>21</sup> Сборник составлен монахом Фомой Магистром (ок. 1270–1325), по прозвищу Фикара. В XVI–XIX вв. книга получает широкое распространение как в монашеской среде, так и среди мирян. Первый славянский перевод — у южных славян в последней трети XV века (возможно, Дм. Кантакузин).

чем), в первой своей части<sup>22</sup> «Стихиры и молитвы собранные со пении дневными от Фикары инока сотворшаго пения, хотящим на едине подвизатися» содержит последование суточного богослужебного круга, дополненное текстами покаянного характера, среди которых ряд молитв<sup>23</sup> соответствует молитвам утрени и вечерни Службника. Этот сборник изначально создан вместо стандартного Часослова для частной молитвы.

3) Редакторы Псалтири с воследованием, вышедшей на МПД в 1658 году, поместили после кафизм молитвы, часть из которых четко соотносится с молитвами утрени и вечерни Службника<sup>24</sup>.

Приведенных предварительных данных достаточно, чтобы сделать некоторые обобщения об использовании в составе частного молитвенного обихода тех молитв, которые Службник предлагает читать священнику от лица общины во время предначинательного псалма (Пс. 103) на вечерне и во время шестопсалмия на утрени.

Учитывая, что молитвы вечерни и утрени Службника<sup>25</sup> заимствованы из так называемого Песенного последования<sup>26</sup> (*ᾠσματικὴ*)

<sup>22</sup> Сборник имеет широкую известность благодаря популярности второй своей части «Молитвы собранные от Божественнаго Писания, множайше от свягата Ефрема, хотящим ополчатися на свое еже ко страстем, и сластем належащее произволение», где содержится плач вечерний на каждый день седмицы.

<sup>23</sup> В первой части «Вертограда душевного», основу которой составляют службы суточного богослужебного круга, на утрени предлагается для чтения три кафизмы, после каждой из них помещаются тропари (седальны) и две молитвы. Из этих шести молитв, в трех узнаются молитвы Службника, хотя в несколько измененной редакции.

<sup>24</sup> Указанные молитвы после кафизм сохраняются и в современных изданиях. После 8-й кафизмы молитва соответствует первой из молитв вечерни (есть отличие: множественное число в обращениях ко Господу заменено на единственное, т.е. текст адаптирован для личной молитвы); после 13-й кафизмы молитва соответствует молитве главопреклонения в конце утрени; после 14-й кафизмы молитва представляет собой объединение шестой и седьмой из молитв утрени; после 16-й кафизмы молитва в начальной своей части повторяет молитву главопреклонения в конце утрени, с присоединением дополнительных прошений (возможно, это вариант редакции молитвы главопреклонения).

<sup>25</sup> Об их происхождении еще в XIX веке писал А. А. Дмитриевский (Дмитриевский 1886). Недавняя статья свящ. М. Желтова посвящена анализу бытования молитв на Руси в служебниках эпохи студийского устава (Желтов М., свящ. 2012. С. 443–470).

<sup>26</sup> Подробно вопрос о Песенном последовании разбирает М. Арранц в работе «Как молились Богу древние византийцы». Обобщенно эту тему рассматривает

*ἀκολουθία*) — византийской соборно-приходской службы (практика совершения окончательно прекратилась в XV веке), можно констатировать факт утраты этими молитвами их прямого назначения. Однако в силу своего высокого и вдохновенного слога эти молитвы не были забыты окончательно, о чем говорят попытки найти им новое место и как-то сохранить в церковном обиходе. Одна из таких состоявшихся попыток — внесение их в состав Служебника как студийского, так и монастырского иерусалимского устава, которым мы сейчас пользуемся. Здесь молитвы, как и в песенных последованиях утрени и вечерни, остаются священническими, правда перестают возноситься гласно. Другое применение молитвам Песенного последования нашлось в келейном обиходе, о чем свидетельствует привлечение их иноком Фикарой как молитв после кафизм. Известно, что в поствизантийском греческом мире подобная практика не была чем-то необычным. Также известно, что никоновские книжные справщики ориентировались на издания Западнорусской митрополии, исправленные по греческим книгам, а также использовали при подготовке своих книг к печати греческие богослужебные издания. Поэтому появление после кафизм молитв из песенных вечерни и утрени следует отнести скорее всего к влиянию греческих источников, что косвенно подтверждает пример сборника «Вертоград душевный».

Даже если мы не совсем верно интерпретировали появление молитв вечерни и утрени Служебника в московских изданиях для келейного правила, то «острожский след» в книгах московской печати говорит о следующем: Псалтирь с воследованием (Острог, 1598) не оказала определяющего влияния на московские издания в части келейных молитв, поскольку их состав остается в русле местной традиции — его определяет предшествующая рукописная книжность, поэтому и последования молитв утренних и вечерних Василия Суражского не были приняты в московские книги, как некий не вписывающийся в устоявшуюся традицию новодел, пускай и собранный из элементов этой же традиции. Сборник Василия Суражского, являясь как бы репликой,

Скабалланович (Скабалланович 1910. С. 377–386; Скабалланович 1913. С. 71–75, 205–208).

одним из вариантов книги для отправления частного молитвенного правила (находясь в отношениях к московской книжности как частное к общему), не смог оказать обратного влияния на московскую книжную традицию так, чтобы подчинить своему авторитету справщиков МПД на этапе перехода от рукописей к печатному образцу Псалтири с воследованием. Даже на Канонник — сборник с менее выраженным постоянством состава — острожская Псалтирь не оказала определяющего влияния. Как будет показано ниже, московские печатные издания сохраняли самобытность в отношении состава текстов келейного правила лишь до этапа никоновской книжной sprawy.

### 3. НАЧАЛО ТРАДИЦИИ ПЕЧАТНЫХ КАНОННИКОВ МОСКОВСКОГО ПЕЧАТНОГО ДВОРА. ОСОБЕННОСТИ ПОДХОДА РЕДАКТОРОВ К ОТБОРУ ТЕКСТОВ ДЛЯ КЕЛЕЙНОГО ПРАВИЛА

В силу взаимовлияния традиций частного молитвенного обихода Западнорусской и Московской митрополий, а также ввиду их общего источника — восточнославянской книжности, нам придется сделать общий обзор состава сборников для келейной молитвы (обзор начинается в данной статье, а его продолжение и заключение — в двух последующих). Это позволит выявить как характерные особенности каждой из традиций, так и аспекты их единства, отразившиеся в печатных источниках.

В Виленском Свято-Духовом братстве и в Киево-Печерской обители начало традициям частного молитвенного обихода было положено изданием сборников «Молитвы повседневные» (1596) и «Акафисты» (1625). В составе каждой из книг помещены тексты молитв и канонов (в киевской книге еще и акафистов) согласно местному уставу келейного правила, при этом состав не содержал последований Часослова. Последняя особенность отнюдь не является свидетельством того, что молитвенное правило ограничивалось лишь собраниями молитв и несколькими канонами<sup>27</sup>, оставляя без внимания службы суточного круга.

<sup>27</sup> В первом виленском издании предложен для ежедневного правила лишь один канон (творение св. Андрея Критского, глас б, ирмос: «Яко посуху ходив Израиль...».

Молитвенные книги как для монашествующих, так и для мирян были единого типа. Чаще всего это был сборник по типу Псалтири с воследованием (можно указать подобного рода книги, написанные по заказу членов великокняжеской семьи<sup>28</sup>, государевых служилых людей — дьяков, а также других знатных мирян, которые нередко годы старости посвящали иноческой жизни, пользуясь в монастыре теми же самыми книгами келейной молитвы<sup>29</sup>). Получается, что такие сборники, как названные выше «Молитвы повседневные» и «Акафисты» суть приложение к Часослову. Наглядным тому подтверждением может служить, во-первых, выпуск книги «Анфологион» (тип. Виленского братства, 1613), которая совмещает в себе Часослов и «Молитвы повседневные» (т.е. службы общецерковного характера с частным молитвенным правилом), во-вторых, выпуск сборников по типу Псалтири с воследованием («Полуустав» Вильна, 1622 и «Полуустав» Киев, 1643), после того как состав сборников частного молитвенного правила был отработан каждым из книжных центров в такой мере, что мог считаться устоявшимся.

Для изданий МПД ситуация с очередностью выхода книг, содержащих тексты келейного правила, оказывается обратной: прежде выходит Псалтирь с воследованием (1625 г.), а затем Канонник (1636 г.). Данный факт, на наш взгляд, можно объяснить: справщиками МПД

«Ныне приступих аз грешный, обремененный...»). Также в сборнике имеется канон в последовании ко причащению.

<sup>28</sup> Псалтирь с воследованием лицевая (2-я ½ XVI в.) из Чудовского собрания рукописей (ГИМ) № 56 (Протасьева 1980. С. 38) в лист, 820 л., с молитвами после кафизм. Владельческая запись «Государя царевича» показывает, по-видимому, что книга принадлежала сыну Иоанна Грозного, царевичу Иоанну Иоанновичу.

<sup>29</sup> Одним из примеров может служить Псалтирь с воследованием (РНБ, Кирилло-Белозерское собр., №1/258) Митрофана Федоровича Карачарова (см. л. 497), писанная в 1507 г. («лета 7015») в великокняжеском скриптории г. Москвы «на Посаде» (т.е. внутри Китай-города) при монастыре Николы Старого (на Никольской улице). Значимый государственный деятель (государев дьяк), как свидетельствуют записи в Псалтири, он после смерти жены (л. 498 об. «лета 7026 преставися раба Божия Акилина»), прожив еще 9 лет в миру, принял постриг в Пафнутьевом Боровском монастыре («лета 7035 октября 14 постригся Митрофан Карачаров в Пафнутьеве монастыре, а имя ему Марко»). Таким образом, Псалтирь служила ему как сборник частного молитвенного обихода всю жизнь: как в миру, так и в монастыре.

(они же редакторы-составители) на момент выхода указанных книг были книжники Троице-Сергиевой Лавры из круга прп. Дионисия (Зобниновского), у которых было оформившееся представление о составе Псалтири с воследованием, тогда как состав Канонника все еще нельзя было характеризовать как устоявшийся даже на материале библиотеки Сергиевой обители. Например, известны два Канонника, писанные старцем Арсением Глухим (старший справщик МПД с 1625 г.) в 1616 году при поддержке библиотекаря инока Антония Крылова, которые создавались как образцовые сборники с выверенными текстами<sup>30</sup>. Обе книги представляют собой исключительно собрания канонов без особенных дополнительных статей и элементов келейного правила. Канонники старца Арсения, в силу отсутствия в них дополнительных статей, не могли послужить основой для первого печатного издания Канонника 1636 года (хотя выверенные тексты канонов печатного издания возникли скорее всего с учетом этих рукописей). На наш взгляд, опорными для подготовки печатных изданий Псалтири с воследованием и Канонника на МПД послужили две рукописи из собрания МДА<sup>31</sup>:

1) Псалтирь с воследованием (РГБ. Ф. 173.1. № 137) «Книга Живоначальные (так!) Троицы Сергиева монастыря келаря старца Авраамия Палицына. Лета 7126 (1618)». Рукопись, судя по изяществу оформления, каллиграфии и особенностям состава, московского происхождения, написана вероятнее всего в царском скриптории при монастыре Николы Старого (что на Никольской улице), либо в скриптории Чудова монастыря. Далее по тексту для краткости будем называть эту Псалтирь — Авраамиева.

2) Псалтирь с воследованием (РГБ. Ф. 173.1. № 73) «Троицкого Сергиева монастыря архимандрита Дионисия... положена по нем и по его родителей в Соборной церкви». Имеет очевидное преемство с предыдущей рукописью, при этом заметно расширен состав (особенно

<sup>30</sup> Доступны на сайте ТСЛ, см. главное собрание библиотеки Троице-Сергиевой Лавры: ф. 304.1. № 281, 283.

<sup>31</sup> Доступны на сайте ТСЛ, см. фундаментальное собрание рукописей библиотеки МДА.

канонов), есть значимые дополнения и исправления в текстах молитв и статей. Далее будем называть эту Псалтирь — Дионисиева.

Наше предположение основано прежде всего на результатах сопоставительного анализа текстов, так или иначе относящихся к келейному правилу. Приведем наиболее яркие примеры.

Пример первый. В рукописях собрания ТСЛ после канона Иисусу Сладчайшему (творение инока Феоктиста Студита) традиционно помещалась молитва «Многомилостиве и всемилостиве», которую Василий Суражский включил в состав последования молитв утренних (Псалтирь с воследованием. Острог, 1598). Редакция текста этой молитвы совпадает в рукописях ТСЛ и указанном острожском издании. Однако в Псалтири с воследованием (МПД, 1625) данная молитва имеет пространное дополнение. Псалтирь Авраамиева, хотя и указывает в содержании, что по каноне Иисусу следуют две молитвы, однако наряду приводит только одну: «Исповедание иноку по вся дни»<sup>32</sup>. Псалтирь Дионисиева устраняет этот недостаток, оставляя «Исповедание» (л. 740) в качестве второй молитвы, и по традиции троицкой книжности помещает непосредственно после канона молитву «Многомилостиве и всемилостиве» (л. 738 об.), но в необычной редакции<sup>33</sup> — с пространным дополнением в конце молитвы: «...якоже порабѣтахъ прѣже см҃ганѣ лѣтвѣмѣ. ѿ нѣѣѣ г҃н неданже мн҃ скончатисѣ во грѣсѣхъ моихъ. ѿнѣ пачеже порабѣтахъ тебѣ г҃дѣ ѿ бѣдъ моихъ. ѿ хр҃ста во всѣ дни живота моего. ѿ подобенъ мѣ г҃днѣ имѣти лнѣвѣ ко нѣмѣ, ѿ ко всѣмъ яже ѿ хр҃ста братѣмъ. до послѣдняго мнѣ нѣздыханнѣ неѣсѣженно. ѿ скажи мнѣ г҃н кончинѣ мою ѿ число днѣи моихъ. ѿ во нѣходѣ днѣи моеи аг҃лы храннѣтелѣ мнѣрно послѣ. ѿ блѣднѣицнхъ днѣи моеи ѿ каиннѣи, ѿ бѣсѣвикаго ѿ злобнѣи. ѿ горкнхъ мытарствѣ въздушнѣи кнѣзѣи. ѿ частн шнѣи кѣзѣи, ѿ вечнѣи мѣкнѣи нѣбѣи мѣ. ѿ подобенъ мѣ ѿднѣи тебѣ стѣи днѣи правѣднѣи, ѿ всѣмнѣи нѣже ѿ века ѿгѣднѣи мнѣи тебѣ. мѣтвѣмнѣи прѣтвѣи г҃н мѣрѣ, ѿ всѣхъ стѣи, ѿко блѣвнѣи ѿнѣ

<sup>32</sup> Начинается словами: Исповѣданнѣи бѣдъ цр҃и непомѣи, ѿ прѣтѣи мѣи егѣ, ѿ стѣи немыи нѣмѣи, ѿ всѣмнѣи стѣи егѣ. всѣи согрѣшеннѣи моѣи, ѿ всѣи злѣи моѣи делѣи.

<sup>33</sup> Редакцию молитвы с таким дополнением нам пришлось встретить только в Псалтири с воследованием из Соловецкого собрания рукописей РНБ № 781, датированной 1493 годом (л. 446 об. — 448).



«*бѣѣки ѿминѣ*». В этой же редакции, немного исправленной, текст попадает в печатные издания МПД<sup>34</sup> и сохраняется вплоть до никоновской справки<sup>35</sup>.

Пример второй. В указанных двух рукописях, а также начиная с первых печатных изданий Псалтири с воследованием и Канонника, помещена глава «Како начати правило свое в келии» (или кратко в колоннитуле: «Начало правилу»). Здесь содержится последование предначинательных молитв, положенных перед исполнением келейного правила, а также указания о составе правила («Указ правилу»). Сопоставительный текстологический анализ «Указа правилу» позволяет говорить, что, во-первых, Дионисиева Псалтирь очень близко повторяет текст Авраамиевой Псалтири, внося некоторые грамматические и смысловые поправки. Во-вторых, справщики в качестве основного источника для подготовки печатного вида использовали текст Дионисиевой Псалтири, творчески приводя его к текущим требованиям книжной справки МПД. «Указ правилу» предлагает два варианта состава иноческого келейного правила (правило для мирян здесь не обсуждается): малое и среднее. После описания вариантов правила следует замечание, редакция текста которого собственно и позволяет указать основной источник печатного текста (в подтверждение можно привести еще несколько текстологических моментов, таких как предлагаемая для четочного правила форма молитвы к Божией Матери и заключительная фраза с просьбой молитв о составителе):

<sup>34</sup> Псалтирь с воследованием. М., 1625. Л. 459 об.—460 об.; Канонник. М., 1636. Л. 39—40 об.

<sup>35</sup> Псалтирь с воследованием (М., 1658) не содержит молитвы после «канона умильтельного ко Господу нашему Иисусу Христу» (с. 578—587), впрочем как и после акафиста и канона молебного Богородице. В этом издании молитва сохраняется только после канона Ангелу-хранителю (как и в «Полууставе» КПЛ, 1643).

Псалтирь Авраамиева, РГБ. Ф. 173.1. № 137. Л. 10	Псалтирь Дионисиева, РГБ. Ф. 173.1. № 73. Л. 9	Псалтирь с воследованием 1625; 1636, л. 473 об. Канонник 1636, л. 7
Сї̀л̀ же вс̀л̀ твѡрї̀ по ѡбѣщ̃ о̀ца̀ своѣ̀го̀ дх̃̀о̀бна̀го. н̀л̀н̀ ст҃а̀рца̀ н҃а̀ч҃а̀ннї̀ка̀ своѣ̀го̀.	Вс̀л̀ же сї̀л̀ ѡбѣщомѡ н҃г̃о̀у̀мѡна. н̀л̀н̀ о̀ца̀ своѣ̀го̀ дх̃̀о̀бна̀го, н̀л̀н̀ ст҃а̀рца̀.	вс̀л̀ же сї̀л̀ съ ѡбѣщомѡ н҃г̃о̀у̀мѡна. н̀л̀н̀ ѡ̀ца̀ дх̃̀о̀бна̀го, н̀л̀н̀ ст҃а̀рца̀ своѣ̀го̀.
вл̃̀чце мо̀л̀ бѣ̀е, помн̃а̀дн̃ м̀л̀ грѣшн̃а̀го.	вл̃̀чце мо̀л̀ пр҃ѣ̀ла̀ бѣ̀е, помн̃а̀дн̃ м̀л̀ грѣшн̃а̀го.	вл̃̀чце мо̀л̀ пр҃ѣ̀ла̀ бѣ̀е, спас̃н̃ м̀л̀ грѣшн̃а̀го.
Сї̀л̀ ѡбѣршнѡв̃ н̀ мѡн̃ѐ мнѡ̀го̀ ѡгрѣшн̃ѡвша̀го помн̃а̀н̃	н̀ сї̀л̀ събѣршнѡв̃, н̀ мѡн̃ѐ грѣшн̃а̀го помн̃а̀н̃	сї̀ѐ ѡбѣршнѡв̃, н̀ мѡн̃ѐ грѣшн̃а̀го помн̃а̀н̃

#### 4. НЕМОСКОВСКИЕ ТЕКСТЫ ЧАСТНОГО МОЛИТВЕННОГО ОБИХОДА В СБОРНИКАХ ПРП. ДИОНИСИЯ

Важной особенностью состава Псалтири с воследованием прп. Дионисия является наличие нескольких дополнительных глав, которые взяты из сборника частного молитвенного обихода Виленского Свято-Духова братства «Молитвы повседневные» 2-го либо 3-го издания<sup>36</sup>, а именно (названия приводим по оглавлению, л. 2 об. — 3):

гл. 57 «Исповѣданіе православной вѣрѣ амерѡбіа медіоламскаго»,

гл. 58 «Канонъ покаянъ по вс̀л̀ дн̃н̃. н̀ по канонѣ молитѡва андрѣа крїтскаго»,

гл. 59 «Правнло вкрѣтце нѣквѣнѡвшемоу бо снѣ»,

гл. 60 «Мл̃т̃вы ѡч҃тренїе нѡбѣрнїе на вс̀л̀ сѣмнїѡу̀ тѡворенїе с҃г҃го о̀ца̀ кн̃рїла».

Обратим внимание, что архимандрит Дионисий помещает в тексте название 60 главы (л.810) в соответствии с источником: «Мл̃т̃вы на

<sup>36</sup> Книги изданы в типографии Леона Мамонича (1601 и 1609 гг.), состав их почти тождествен. Как и в воследовании Псалтири прп. Дионисия, указанные тексты в книге следуют друг за другом и именно в таком порядке (по 2-му изданию: Исповедание веры — 2-й счет, с. 106—108; Канон — с. 109—126 и молитва, с. 127—130; Правило — с. 131—143; Молитвы свт. Кирилла — 3-й счет, с. 1—168).

внъ ѿмнѣнъ твореніе ст҃аго ѿца кнрилл», тогда как в оглавлении дает название циклу молитв свт. Кирилла Туровского — «молитвы утренние и вечерние». Скорее всего, эта фраза из оглавления отражает ту функцию, которую имели данные молитвы в личном правиле прп. Дионисия. К такому выводу подвигает также тот факт, что последования молитв полунощных, утренних и вечерних из сборника «Молитвы повседневные» троицкий книжник не переносит в свой Сборник, оставаясь в традиции московской книжности (о чем говорит наличие последования «молитв спальных» в составе Сборника).

Подтверждение того, что прп. Дионисий не был склонен изменять существующий порядок молитвенного обихода, но имел расположение органично его дополнять, можно указать в его Евхологии<sup>37</sup> (Служебник, объединенный с Требником). В составе Служебника (глава 2) в дополнение к обычным иерейским молитвам вечерни и утрени (л. 17) помещается суточный цикл молитв Песенного последования<sup>38</sup> (л. 38—48) в славянском переводе со следующим заглавием: «Аше кто пронзволѣеть прилежанъ подвигъ. ѿспешнншесмъ временнмъ. ѿ ѿла молитвы ѿдрѣннхъ потребннкъ собраннхъ да гл҃еть. ѿже бл҃хѣ превѣдѣнн ѿ грѣснхъ кнннхъ. ст҃бншнмъ мнѣрополнчолмъ. кнпрнлномъ, кнвскнмъ ѿ всѣхъ рдѣнн». Нетрудно заметить, что данное заглавие составлено по образцу начальной служебной фразы молитв «спальных», сохранившей-

<sup>37</sup> «Служебник и Требник, книга прп. Дионисия Радонежского, архимандрита Троице-Сергиева монастыря» хранится в фонде рукописей МДА (РГБ. Ф. 173.1. № 183). Почерк и элементы оформления текста этой рукописи имеют ближайшее сходство с Дионисиевой Псалтирью, что, возможно, свидетельствует для обеих книг об авторстве письма самого архим. Дионисия.

<sup>38</sup> Данные молитвы взяты из песенных часов, текст их включает в себе заимствования из соответствующих псалмов-антифонов. В древних Евхологиях сохранились полные последования этих молитв, напечатаны они проф. А. А. Дмитриевским во втором томе его «Описания литургических рукописей». «... Службы песенных часов имели исключительно общественный характер, т. к. приспособлены для храмового богослужения. Об этом свидетельствуют и сами названия молитв. Для каждой службы находим пять молитв: три антифонных, молитва отпуста и молитва главопреклонения. К ним часто прибавляется еще и шестая молитва — заамвонная. О параллелизме псалмов и соответствующих антифонных молитв говорит св. Симеон Солунский. Судя по сохранившимся рукописям, молитвы песенных часов отличаются устойчивостью» (Диаковский 1913. С. 28—32).

ся практически неизменно от Псалтири митр. Киприана<sup>39</sup> до печатных изданий МПД: «*Аще кто произволятъ ѿ подвижнѣншихъ инокъ, наединѣ вкѣли свои совершатъ, и ѿ молитбы*»<sup>40</sup>.

Таким образом, на примере Псалтири с воследованием прп. Дионисия видим, как печатные издания Западнорусской митрополии распространяют свое влияние на московскую книжность. Однако последования молитв утренних и вечерних, как составляющая частного молитвенного обихода, не переходят из «литовских» книг в московскую традицию печатных изданий на данном этапе. На примере же Евхология находим очередную попытку дополнить традицию использования в нашей книжности древнейшего пласта византийской литургической практики — молитв из Песенного последования. Однако это начинание осталось частным случаем в книжном наследии прп. Дионисия, без какого-либо влияния на издания МПД.

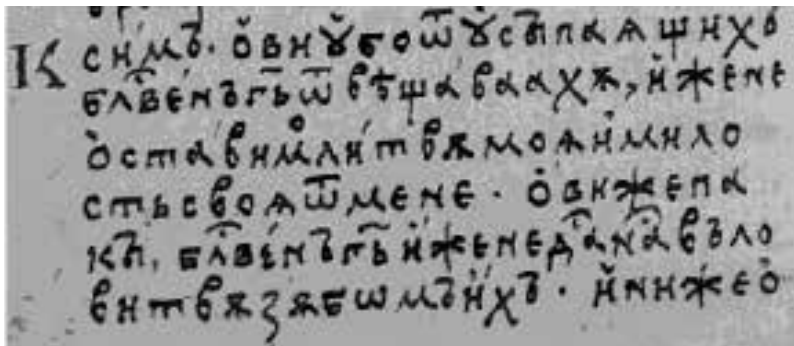
<sup>39</sup> См.: Ф. 173.1. № 142. Л. 187 об.

<sup>40</sup> Канонник. М., 1636 (л. 350 об.), Псалтирь с воследованием. М., 1636 (л. 246 об.).

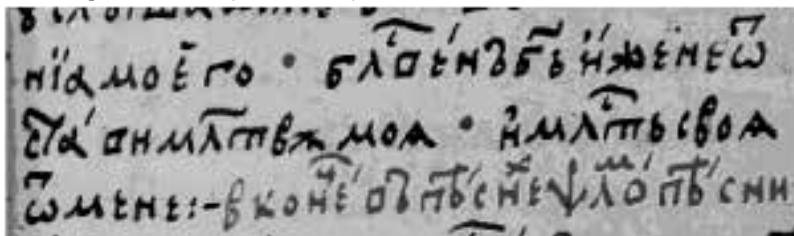
ПРИЛОЖЕНИЕ

Сопоставление орфографии и элементов почерка Киприановой Псалтири с воследованием (копия с рукописи митр. Киприана; РГБ. Ф. 173.1. № 142) и «Лествицы» прп. Иоанна Синайского (автограф митр. Киприана; ф. 173.1. № 152) на материале текста псалмов (материал к сноске 5).

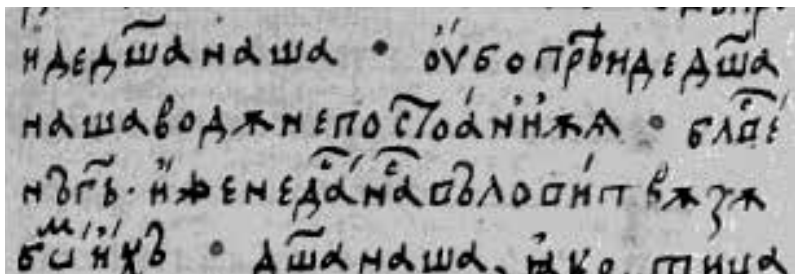
Лествица л. 73 об. (Пс. 65:20; 123:6)



Псалтирь л. 56 об. (Пс. 65:20)



л. 117 (Пс. 123:5–6)



Лествица л. 74 (Пс. 123:5)

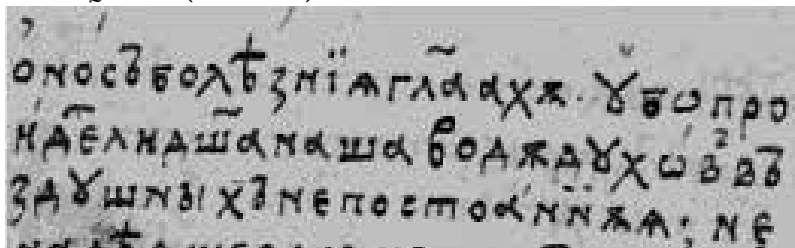


Таблица сопоставления орфографии псаломских стихов «Лествицы» и Псалтири

Пс., стих	«Лествица» (автограф митр. Киприана)	Псалтирь (список с автографа)
50:18	ѡко ѡце ен въхотѣлъ жрътвѣ длаъ енѡвъ дѣво... неѡговолши.	ѡко ѡце ен въхотѣлъ жрътвѣ, длаъ енѡвъ оубо. всегъжежеѡ неѡговолши.
50:19	жрътва бѣ дѡхъ съкрѡшенъ. ѡце съкрѡшено ѡмѣрено бѣ недничнѡ	жрътва бѣ оу, дѡхъ съкрѡшенъ. ѡце съкрѡшено ѡмѣрено бѣ недничнѡ
65:20	блѣнъ гъ, ѡже неѡчѡвнѡ молнѣвъ моѡ ѡмнооуѣ своѡ ѡмене	блѣнъ бѣ ѡже неѡчѡвнѡ млѣвъ моѡ ѡмлѣтъ своѡ ѡмене

Пс., стих	«Лествица» (автограф митр. Киприана)	Псалтирь (список с автографа)
123:5	ѸѢѠ... ДША НАША ВОДѠ НЕПОГТѠН'Н'ѠѠ	ѸѠ ПР'ѢНДЕ ДША НАША ВОДѠ НЕПОГТѠН'Н'ѠѠ
123:6	ѠЛѢНѠ ГЬ ѠЖЕ НЕ ДА НА ВЪ ЛОБИТѠѠ ЗѠѢѠѠѠ ѠХЪ	ѠЛѢНѠ ГЬ. ѠЖЕ НЕ ДА НА ВЪ ЛОБИТѠѠ ЗѠѢѠѠ ѠХЪ

### БИБЛИОГРАФИЯ

- Буланин 1980 — Буланин Д. М. Коллекция старопечатных книг Музея истории религии и атеизма // ТОДРЛ. 1980. Т. 35. С. 417–421. [*Bulanin D. M. Kolleksiia staropечатnykh knig Muzeia istorii religii i ateizma (Collection of old printed books of the Museum of the history of religion and atheism) // Trudy otdela drevnerusskoi literatury Instituta russkoi literatury (Pushkinskogo doma) Akademii Nauk SSSR (Works of the department of literature of the Institute of Russian Literature (House of Pushkin). Leningrad, 1980. T. 35. P. 417–421.]*
- Далмат (Юдин), иером. 2016 — Далмат (Юдин), иером. Начальный этап бытования молитв утренних и вечерних по печатным источникам (1596–1622 гг.) // БВ. 2015. № 18–19. Вып. 3–4. С. 289–341. [*Dalmat (Yudin), ierom. Nachal'nyi etap bytovaniia molitv utrennikh i vechernikh po pechatnym istochnikam (1596–1622 gg.) (The first period of the existence of morning and evening prayers according to printed sources) // Bogoslovskii vestnik (Theological herald). 2015. № 18–19. Выр. 3–4. P. 289–341.]*
- Диаковский 1913 — Диаковский Е. П. Последование часов и изобразительных. Историческое исследование. К., 1913. [*Diakovskii E. P. Posledovanie chasov i izobrazitel'nykh. Istoricheskoe issledovanie (The order of Hours and Typica. A historical investigation). Kiev, 1913.]*
- Дмитриевский 1886 — Дмитриевский А. А. Вечерние светильничные молитвы; Утренние светильничные молитвы // Руководство для сельских пастырей. К., 1886. № 33. С. 494–507; № 36. С. 20–32; № 42. С. 180–192. (Переиздание: Московские епархиальные ведомости. 2004. № 9–10. С. 135–144; № 11–12. С. 93–97.) [*Dmitrievskii A. A. Vechernie svetil'nichnye molitvy; Utrennie svetil'nichnye molitvy (Evening prayers of light; morning prayers of light) // Rukovodstvo dlia sel'skikh pastyrei (A guide for*

- pastors). Kiev, 1886. № 33. P. 494–507; № 36. P. 20–32; № 42. P. 180–192. (Pereizdanie: Moskovskie eparkhial'nye vedomosti (Reprint: Moscow diocesan news). 2004. № 9–10. P. 135–144; № 11–12. P. 93–97.)]
- Желтов М., свящ. 2012 — Желтов М., свящ. Чины вечерни и утрени в древнерусских Служебниках студийской эпохи // БТ. 2012. Сб. 43–44. С. 443–470. [Zhel'tov M., sviashch. Chiny vecherni i utreni v drevnerusskikh Sluzhebnikakh studiiskoi epokhi (The order of vespers and matins in Old Russian service books of the Studite era) // Bogoslovskie trudy (Theological works). 2012. Sb. 43–44. P. 443–470.]
- Зернова 1958 — Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI — XVII вв.: свод. кат. / Ред. А. С. Зернова. М., 1958. [Knigi kirillovskoi pečati, izdannye v Moskve v XVI — XVII vv.: svod. kat. (Books of the Cyrillic font, published in Moscow in XVI — XVII centuries: a compendium) / Red. A. S. Zernova. Moscow, 1958.]
- Казанский 1848 — Казанский П. С. Исправление церковно-богослужебных книг при патриархе Филарете // ЧОИДР. 1848. № 3. Ч. I. С. 1–26. [Kazanskii P. S. Ispravlenie tserkovno-bogoslužebnykh knig pri patriarkhe Filarete (Corrections of church liturgical books under Patriarch Philaretus) // Chteniia v Obshchestve istorii i drevnostei rossiiskikh (Readings in the Society of Russian History and Antiquities). 1848. № 3. T. 1. P. 1–26.]
- Лабынцев, Цавинская 2008 — Лабынцев Ю., Цавинская Л. Книжное наследие Острожской академии в культуре Москвы и России. М., 2008. [Labyntsev Ju., Shchavinskaja L. Knizhnoe nasledie Ostrozhskoi akademii v kul'ture Moskvy i Rossii (Book heritage on the Ostrog Academy in Moscovite and Russian culture). Moscow, 2008.]
- Протасьева 1980 — Описание рукописей Чудовского собрания / Сост. Т. Н. Протасьева. Новосибирск, 1980. [Opisanie rukopisei Chudovskogo sobraniia (Inventory of manuscripts of the Chudov collection) / Sost. T. N. Protas'eva. Novosibirsk, 1980.]
- Скабалланович 1910 — Скабалланович М. В. Толковый типикон. К., 1910. Т. 1. [Skaballanovich M. V. Tolkovyi tipikon (The Typicon explained). Kiev, 1910. T. 1.]
- Скабалланович 1913 — Скабалланович М. В. Толковый типикон. К., 1913. Т. 2. [Skaballanovich M. V. Tolkovyi tipikon (The Typicon explained). Kiev, 1913. T. 2.]



*Abstract*

***Dalmatus (Yudin), hieromonk. Texts of a private prayer rule, as published by the Moscow Printing house of the XVII century. Part I. A transition from the manuscript tradition to the printed text: the originality of Moscow tradition***

The present publication is the beginning of a bigger research project, which consists of three articles, which deal with the evolution of the contents of the texts contained in the private prayers rule found in books published in the XVII century by the Moscow Printing house. The A. uses material of the fundamental collection of manuscripts found in the Trinity Laura, he also looks at the history of the two books that contained the texts of the partial prayer rule: the Book of Canons and the Psalter with services. The A. discusses the history of books containing the private prayer rules in the pre-printing press era of the Moscow tradition. He gives examples of manuscript sources, which served as the basis for the later printed prayers rules of the Moscow tradition. In addition, the A. used the Psalter with a service to Basil of Surazh (Ostrog, 1598), to examine the question of how various printed editions of the Western Russian Metropolia influenced the Moscow book tradition with regard to the texts of private prayers.

*Keywords:* Moscow book tradition, private prayer rule, private prayers, Moscow Printing house, cannon book, Psalter with services, prayers of the Song service, St. Dionysius (Zobninovsky).

ОТДЕЛ II  
ТВОРЕНИЯ СВЯТЫХ ОЦЕВ  
И ПАМЯТНИКИ ХРИСТИАНСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

---

ПЕРЕВОДЫ

СВЯТИТЕЛЬ КИРИЛЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

РАЗЪЯСНЕНИЕ ДОГМАТОВ

ПЕРЕВОД С ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОГО, ПРЕДИСЛОВИЕ  
И ПРИМЕЧАНИЯ ИЕРОМОНАХА ФЕОДОРА (ЮЛАЕВА)

**УДК 239 (801.82)**

*Аннотация*

Публикуемый в русском переводе трактат свт. Кирилла «Разъяснение догматов» является продолжением вышедшего ранее в «Богословском вестнике» его же трактата «Ответы Тиверию диакону с братией», с которым «Разъяснение» весьма близко по содержанию и поднимаемым вопросам. Данное сочинение представляет собой ответы на одиннадцать вопросов, предложенных святителю палестинскими монахами относительно библейских антропоморфизмов, по темам сотериологии и эсхатологии, а также о толковании отдельных мест Священного Писания. Перевод основной части «Разъяснения» предваряется письмом к свт. Кириллу палестинских монахов, в котором они сообщают о догматических спорах в соседней области и высказывают просьбу разрешить догматические затруднения. Ответом на это письмо и является текст «Разъяснения догматов», в котором свт. Кирилл отвечает также на вопросы об образе Божиим в человеке, о сотворении души, о первородном грехе, а также о том, наступило ли уже воздаяние за грехи, о котором говорится в притче о богаче и Лазаре, и может ли Бог сделать бывшее не-бывшим. Публикуемым текстам предшествует предисловие, в котором рассматривается вопрос об адресатах сочинения, его датировке, дается обзор его содержания, указывается на издания текста и рукописную традицию.

*Ключевые слова:* Кирилл Александрийский, греческая патристика, патристическая экзегеза, древнеармянская переводная литература, антропоморфизмы, антропоморфиты, образ Божий, антропология, сотериология.

Настоящая публикация является продолжением представленного в предыдущем номере «Богословского вестника» трактата свт. Кирилла

Александрийского «Ответы Тиверии диакону с братией»<sup>1</sup>. В предлагаемом здесь трактате «Разъяснение догматов»<sup>2</sup> также даются ответы на недоуменные вопросы (числом одиннадцать), предложенные группой палестинских монахов. Трактат предваряется обращенным к святителю письмом, где сообщается о догматических спорах, возникших в соседней области, и высказывается просьба разрешить связанные с этими спорами догматические затруднения. В этом прошении упоминается уже полученная ими ранее от святителя «книга, разрешающая спор о наших правых догматах», которой со всей вероятностью являются «Ответы». Отсюда можно заключить, что его адресаты в «Разъяснении» — то же братство диакона Тиверия<sup>3</sup> и что этот трактат составлен какое-то время спустя после первого<sup>4</sup>, который написан однозначно не ранее ноября 431 г. и, предположительно, не позднее 433 г.<sup>5</sup> Содержание «Разъяснения» дополнительных данных для уточнения датировки не дает, не располагаем мы для этого и какими-то сторонними сведениями.

Оба трактата перекликаются и по содержанию. Ряд глав «Разъяснения» в несколько ином аспекте затрагивает уже поднимавшиеся в «Ответах» темы: о бестелесности Бога и причине применения к Нему в Священном Писании антропоморфных и зооморфных выражений (гл. 1)

<sup>1</sup> См.: Феодор (Юлаев), иером. 2015. Далее — «Ответы».

<sup>2</sup> *Cyrrillus Alexandrinus. De dogmatum solutione* (СРГ 5231). Далее — «Разъяснение». В рукописной традиции именно такое заглавие, «Разъяснение догматов», отсутствует (см. ниже). Но как «Трактат о разъяснении догматов» (*Ἡ παραχρηστέα ἡ περὶ δογματῶν ἐπιλύσεως* = *Tractatus de dogmatum solutione*) это сочинение упоминается в составленном сторонниками Халкидонского Собора антимонифизитском «Кирилловом флорилегии» (*Florilegium Cyrillianum*. Сар. 120 (Hespel 1955. P. 163)). Ранее нами был предложен другой вариант наименования этого сочинения: «Разрешение догматических вопросов» (Феодор (Юлаев), иером. 2014. С. 249). Л. Уикхэм (Wickham 1983) сообщает ему название: «Вероучительные вопросы и ответы» (*Doctrinal Questions and Answers*).

<sup>3</sup> Подтверждением служит и то, что в рукописной традиции оба трактата представлены совместно, а в некоторых рукописях «Разъяснение» прямо надписывается как адресованное братству Тиверия (см. ниже).

<sup>4</sup> Pusey 1872. Vol. 3. P. VIII. Тем не менее Ф. Пьюзи в своем издании помещает «Разъяснение» раньше «Ответов Тиверии», следуя порядку, в каком они расположены в той рукописи, которой он пользовался (Ibid.). В новейшем издании Л. Уикхэма (Wickham 1983) трактаты располагаются уже в хронологическом порядке.

<sup>5</sup> См.: Феодор (Юлаев), иером. 2015.

и об образе Божиим в человеке, а именно: следует ли различать «образ» и «подобие» Божие в человеке (гл. 3) и не является ли человек «образом образа» Божия, то есть собственно «образом» Сына (гл. 4). Вопрос об образе Божиим в человеке затрагивается и во 2-й главе, главная тема которой — объяснение того, что нужно понимать под «дыханием жизни», дарованным Богом человеку при творении (Быт. 2, 7), при этом в объяснении делается акцент на особой роли Святого Духа как в освящении первозданного человека, так и в домостроительстве спасения. В 5-й главе обсуждается, можно ли говорить о преуспевании человеческой души в будущей жизни. В 6-й главе, объясняя, почему человек, омытый от прародительского греха в крещении, не передает этого освящения непосредственно своему потомству, святитель излагает учение о наследовании прародительского греха и об отпущении грехов и победе над смертью во Христе. Далее рассматривается ряд библейских мест. Объясняется, к чему относится видение Иезекииля о воскресении мертвых костей (Иез. 37, 7–10) и нельзя ли считать это пророчество уже исполнившимся (гл. 7). Применительно к притче о богатом и Лазаре (Лк. 16, 19–22) решается вопрос, состоялось ли уже упомянутое в этой притче воздаяние праведникам и грешникам (гл. 8); действительно ли пророк Осия взял в жены блудницу и родил от нее детей (Ос. 1, 2–6) (гл. 9); кем был библейский Мелхиседек (Быт. 14, 18–20) (гл. 10). Главы 9–10 содержат, собственно, только вопросы: в своем кратком ответе святитель лишь отсылает адресатов к другим своим сочинениям. Наконец, в последней 11-й главе святитель отвечает на вопрос, может ли Бог по Своему всемогуществу сделать некогда бывшее никогда не бывшим.

В целом, «Разъяснение», как и «Ответы», иллюстрирует важные и не лишённые своеобразия стороны учения о Боге, антропологии, сотериологии и эсхатологии свт. Кирилла Александрийского, давая примеры и его библейской экзегезы. Среди сочинений святителя, чей обычный стиль не обходился без упреков в тяжеловесности, многословии и напыщенности<sup>6</sup>, оба трактата выделяются лаконичностью и ясностью, что вполне естественно для представленного в них жанра объяснения «трудных мест».

<sup>6</sup> Bardenhewer 1924. S. 30; Vaccari 1937. P. 27.

\* \* \*

Греческой рукописи с полным текстом «Разъяснения» не имеется, зато этот трактат представлен в своем изначальном составе в древнем армянском переводе, по меньшей мере, в трех рукописях XIV и XVII вв.<sup>7</sup> Сам перевод, отмеченный предельным буквализмом, относится к началу VIII в.<sup>8</sup> Он был опубликован в Константинополе в 1717 г.<sup>9</sup> Главными свидетелями оригинального греческого текста выступают две рукописи XI и XII в. флорентийского и ватиканского собраний, первая из которых содержит начало трактата до 5-й главы, включая вступительное письмо палестинских монахов, а вторая — весь его текст, за исключением вступительного письма<sup>10</sup>. Главы 1—8 и 11 вошли в позднейшее компилятивное сочинение «Против антропоморфитов», надписанное именем свт. Кирилла Александрийского и вышедшее в свет в 1605 г.<sup>11</sup> «Разъяснение» как самостоятельное сочинение на греческом языке впервые было издано в 1872 г. Ф. Пьюзи<sup>12</sup>. Отсутствовавший в издании Ф. Пьюзи небольшой фрагмент (вопросы 9—10) был дополнительно опубликован в 1903 г. кардиналом Дж. Меркати по вышеупомянутой ватиканской рукописи<sup>13</sup>. Новейшее критическое издание греческого текста, теперь уже в полном составе, осуществлено Л. Уикхэмом в сопровождении английского перевода в 1983 г.<sup>14</sup> С последнего издания и выполнен настоящий перевод<sup>15</sup>.

<sup>7</sup> Одна в собрании венецианского армянского монастыря св. Лазаря (San Lazzaro 308 (XIV с.)) и две в собрании оксфордской бодлианской библиотеки (Arm. e. 20 (1394 а.). Fol. 37v—48r; Arm. e. 36 (1689 а.). Fol. 33v—42v) (Conybeare 1907. P. 165—166; Wickham 1983. P. XLVII).

<sup>8</sup> Conybeare 1907. P. 167—168.

<sup>9</sup> Wickham 1983. P. XLVII.

<sup>10</sup> Laurentianus gr. Plut. VI. 17 (XI s.). Fol. 206v—209v; Vaticanus gr. 447 (XII s.). Fol. 295r—302r. (Ibid. P. XLVII—XLVIII). Это те же две рукописи, что являются основными для трактата «Ответы Тиверию диакону» (См.: Феодор (Юлаев), иером. 2015. С. 338). В качестве полезного дополнения к ним Л. Уикхэм отмечает рукопись XIII в. из парижского собрания, где помещены избранные главы трактатов «Ответы» и «Разъяснение» (Parisinus gr. 1115 (1276 а.). Fol. 116v—121r) в составе флорилегия неизвестного авторства (Wickham 1983. P. XLVIII).

<sup>11</sup> См.: Феодор (Юлаев), иером. 2015. С. 344—345.

<sup>12</sup> Pusey 1872. Vol. 3. P. 547—566.

<sup>13</sup> Mercati 1903. P. 85—86.

<sup>14</sup> Wickham 1983. P. 180—213.

<sup>15</sup> При переводе принимались во внимание также латинский и новогреческий переводы соответствующих глав трактата «Против антропоморфитов» (PG 76, 1077B—1100B; Στὰ μὴ οὐλῆς 1993. Σ. 104—155).

ПРОШЕНИЕ, ПОДАННОЕ СВЯТОМУ КИРИЛЛУ,  
ВЕРНОМУ АРХИЕРЕЮ, ПОДЛИННОМУ  
СЛУЖИТЕЛЮ БОЖЬЕМУ, СВЯТОМУ КИРИЛЛУ,  
АРХИЕПИСКОПУ АЛЕКСАНДРИЙСКОМУ, ОТ БРАТИИ<sup>1</sup>

Благом для нас было жить в безмолвии, коль скоро в чем-то мы даже достигали, быть может, цели наших трудов, но ничуть не меньше пользы рассчитываем мы получить, отбывая оттуда, благодаря одному лишь воззрению на тебя и особенно много приобретаем, учась благочестию от самих уст твоих.

Ведь хотя даже тем, кто находится в дальней стране, благим и полезным бывает чтение книг и трудов твоего преподобия и оно к большому влечет внимающих им, но напитываться учением от самих твоих уст, источающих Божественную благодать и духовную сладость — надежнее и животворнее. Итак, мы снова пришли из-за влечения к тебе и благочестию, а вместе и ради нашего преуспевания и исправления других. Ведь, получив прежде из рук твоих книгу, разрешающую спор о наших правых догматах, мы немалую извлекли для себя пользу. Ибо нам это слово послужило к утверждению, другим к исправлению; тех же, кто не последовал здравому учению<sup>2</sup> — немного, и у них *заградилась уста*<sup>3</sup>. Но находящиеся в Авилинской области<sup>4</sup>, жестоко бранясь друг с другом из-за некоторых догматических вопросов, дошли до такого безумия, что постановили друг на друга низложения и анафемы,

<sup>1</sup> В армянском переводе здесь помещено заглавие: «Кирилла, архиепископа града александрийцев, разъяснение догматических вопросов Тиверия священника» (Wickham 1983. P. 180).

<sup>2</sup> Ср. 1 Тим. 6, 3.

<sup>3</sup> Пс. 62, 12.

<sup>4</sup> Под именем Абила (Авила) известны две епископские кафедры того времени: Абила провинции 2-я Палестина, подчиненная епископу Скифополя, и Абила Лисанийская провинции 2-я Финикия, находившаяся в подчинении Антиохийского патриарха (Abila // DHGE. 1912. T. 1. Col. 120–122). Из того, что упомянутые лица, как сообщается ниже, «прибыли к святым в Палестине», Л. Уикхэм заключает, что они были именно из области Абила Лисанийской, которая в настоящее время отождествляется с местностью Suq-Wadi-Barada в Сирии, в 22 километрах на северо-восток от Дамаска (Wickham 1983. P. 181. Примеч. 1).

воздвигли друг на друга гонения и отваживаются на грабежи. И кажется, ни за тамошними епископами и отцами, ни за теми, что у нас, ни за кем-то другим из святых они не соглашаются признать большей степени ведения, с такой силой увлекла их вдаль от божественного мира сатанинская смута. Кроме того, некоторые из египтян, не наученные, в свою очередь, право мудрствовать о Боге, охваченные таким же, что и у тех, безумием, нападают друг на друга с равным стремлением к превосходству, однако по внушению свыше обе стороны прибыли к святым в Палестине и им предложили спорные вопросы.

Мы же, оценив свои силы, посчитали, что нам не следует давать определения об этом, да мы и не способны представить удовлетворительное рассуждение относительно таковых изысканий. Поэтому упомянутые выше лица, узнав, что мы имеем дерзновение к твоему преподобию, умолили нас, чтобы через нашу худость получить им для окончания взаимного раздора слово вашего наставления. Итак, с одобрения наших святых отцов мы охотно приняли просьбу, доставляя приятное скорее самим себе, нежели другим, поскольку мы самим очам дадим отраду и утешимся твоим присутствием и живым словом, а не письмом, посланным через кого-то другого и лишь более воспламеняющим влечение, поэтому мы ухватились за возможность отправиться в путь, радуясь безмерно, дабы через нас малейших они отложили вражду, которую затеяли между собой, а через твое здоровое наставление как можно скорее и мы сами, и они вознаграждены были миром Христовым, — вследствие ли того, что мы отходим ради любезного нам безмолвия, или вследствие того, что мы остаемся ради любви и поддержки и проистекающего от них преуспевания и своевременно отсылаем написанное.

Но сам ты, святейший отче, не откажись искренне свидетельствовать с нами, сберегая и для нас свою отеческую участливость. Ибо мы, полагаю я, и не нуждаемся в оправдании, пользуясь дерзновением вместе с почитательностью по милости Божией и по твоей благодати, которую и просим распространить на нас самих соразмерно нашей искренности, и просим с благоразумием. Ведь так выйдет, что и мы тем временем улучим воздаяние, и твое преподобие соблаговолит поступить с нами подобающим образом, к коему будет еще благосклоннее Спаситель всех, раз ты в подражание Ему снисходишь и к нам, малейшим, не по принуждению,

но по искренней любви и Ему приносишь этот дар. Спорные же вопросы помещены ниже.

[Хотя главы были приложены к прошению, но мы, чтобы не записывать их дважды, присовокупили каждую главу к толкованию.]<sup>5</sup>

ПЕРВАЯ ГЛАВА РАЗЪЯСНЕНИЯ  
ДОГМАТИЧЕСКИХ ВОПРОСОВ,  
ПРЕДСТАВЛЕННЫХ СВЯТЕЙШЕМУ КИРИЛЛУ<sup>6</sup>

1. Раз Божественное Писание называет Бога, Который над всем<sup>7</sup>, имеющим руки, ноги, глаза, уши и крылья, нужно ли нам так Его мыслить? Не человекообразно, принимая эти члены как члены у тела, ведь Он бестелесен, но насколько есть сущность, настолько и упомянутые относящиеся к сущности вещи являются членами божественными, и они сообразны сущности.

*Разъяснение*

Те, кто имеют здравый рассудок и утонченно вникают взором своего разума в понятия о неизреченном Божестве, видят, что Оно пребывает по ту сторону всего сотворенного, превосходит остроту всякого ума, находится совершенно за пределами телесного представления и, как

<sup>5</sup> Примечание переписчика рукописи. Такой порядок сохраняют и печатные издания греческого текста. В армянском переводе удержана изначальная форма, т. е. здесь же помещены все вопросы. Далее следует добавление, отсутствующее в греческом тексте (пер. с англ.): «Касаясь этих предметов, мы просим тебя упрочить в нас такое же благочестие учения твоей святости, чтобы подкрепить нас и тех, которые принимают твое слово и сами ведут себя подобающе и поступают право с целью увещания или исправления неверующих, молясь, как и делаем мы, недостойные создания. И тогда мы, надлежащим образом устремляясь вслед того, что угодно Богу, обретем милость в свое время, дабы быть у твоих ног и тогда с дерзновением сказать: “Вот я и дети, которых дал мне Бог” (Ис. 8, 18), дети, которые последовали за твоим словом, с которым ты даровал мне слово твоего учения» (Wickham 1983. P. 182. Примеч. 3).

<sup>6</sup> Так в Laurentianus gr. Plut. VI. 17. Варианты заглавия: «Главы, представленные братией святому Кириллу епископу Александрии. Первая» (Vatic. gr. 447); «Кирилла, святейшего архиепископа Александрии разъяснения догматических вопросов, заданных диаконом Тиверием и братией» (Paris. gr. 1115, см.: Pusey 1872. Vol. 3. P. 549). В армянском переводе заглавие здесь отсутствует, поскольку оно предпослано выше письму палестинских монахов (Wickham 1983. P. 184. Примеч. 1).

<sup>7</sup> Ср.: Рим. 9, 5; Еф. 4, 6.



говорит премудрый Павел, *обитает в неприступном свете*<sup>8</sup>. Если же неприступен свет, который окрест Его, как может кто-нибудь рассмотреть Его Само? Ибо мы видим в зеркале, гадательно, и знаем отчасти<sup>9</sup>. Итак, Божество совершенно бестелесно, лишено размера и величины и не находится в подлежащем описанию облике. А если Оно таково в собственной природе, как можно представлять Его себе состоящим из частей и членов? Ведь если допустить, что это — правда, то Оно уже не мыслится бесплотным. Ибо то, что целиком заключено в форме, непременно имеет и размер, а что имеет размер, находится в каком-то месте, а мыслимое в некоем месте не исключает описания. И это свойственно телам, однако совершенно чуждо бесплотной природе. Поэтому не следует мыслить у Бога ни глаз или ушей, ни рук, ног или крыльев, пусть даже кто-то, быть может, решит мыслить такого рода вещи не как в осязаемых и грубых телах, но как в тонком и невещественном, и даже сообразном природе Бога, ведь желание придумывать что-то подобное совершенно нелепо. Ибо *Бог есть Дух*<sup>10</sup>, и будучи таковым, Он обладает знанием обо всем, обзирает и высматривает все, и ничто из существующего не сокрыто от Него. Если же Божественное Писание, говоря нам о том, что относится к Нему, упоминает о частях или членах, то следует знать, что это говорится ради нас, исходя из того, что мы знаем и чем мы являемся по природе, ведь иначе мы не могли бы мыслить того, что относится к Богу. Таким образом, истинная причина и основание того, что боговдохновенное Писание ведет нам речь о Боге, используя телесные выражения (σωματικῶς), состоит в бедности нашего ума и языка. Ведь то, что относится к Нему, совершенно невыразимо, и тем, кто пребывает в осязаемых и грубых телах, нельзя было бы понимать чего-либо из необходимого, если бы они не принимали в качестве примеров свои собственные члены, а так мы мало-помалу восходим к тонким представлениям о Боге.

<sup>8</sup> 1 Тим. 6, 16.

<sup>9</sup> 1 Кор. 13, 12.

<sup>10</sup> Ин. 4, 24.

2. Создал Бог из земли человека и *вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою*<sup>11</sup>. И одни говорят, что этим вдунением была сотворена душа, как руками — тело, а вторые, что это вдунение стало для человека душой; другие же, что это вдунение подало жизненную силу созданному всецелым человеку, а иные — что это вдунение является умом, и он отличается от души, и «по образу» означает то, что человек как обособленное существо (*ἰδιὰζόντως*) составляется в единство из этих трех: ума, души и тела. И является ли это вдунение собственным для сущности Божией или посторонним.

### Разъяснение

Столь утонченные и нерядовые вопросы нуждаются не в догматическом суждении, но скорее в дальнейшем вопрошании и пронизательном испытании, вместе с чем недопустимо позволять, чтобы рассуждение ускользало, куда не следует, то есть увлеклось вне надлежащего смысла. Ибо написано, что *если ищешь*<sup>12</sup> — *ищи, и у меня живи*<sup>13</sup>. А о чем ясно не сказано в Священном Писании, как можно это ясно истолковать? Например, в книге сотворения мира написано, что *в начале сотворил Бог небо и землю*<sup>14</sup>. И что Он — сотворил, говорит Священное Писание, и мы по вере принимаем это за истину. Исследование же того как, или откуда, или каким образом приведены в бытие небо, земля и прочие творения — не безвредно, ведь нет нужды вникать умом в более глубокие предметы, поэтому, когда Писание о чем-либо говорит не слишком ясно, это следует оставлять в стороне и обходить молчанием.

Если же необходимо высказать предположение, стремясь при этом сохранить правильность мыслей, скажем, что Творец всего из земли образовал человека, то есть тело, а одушевив его живой и разумной душой<sup>15</sup> тем способом, какой Ему ведом, Он по природе заложил в

<sup>11</sup> Быт. 2, 7.

<sup>12</sup> ζῆτῶν: ἐὰν ζῆτῆς (Rahlf's).

<sup>13</sup> Ис. 21, 12 (Юнгеров)

<sup>14</sup> Быт. 1, 1.

<sup>15</sup> Обычное для свт. Кирилла определение человека: «Плоть (тело), одушевленная разумной душой». Хотя здесь он прямо не откликается на высказанное в вопросе представление о трихотомическом природном составе человека (ум — душа — тело),

него стремление ко всякому доброму делу и знание его. Ведь это, думаю я, обнаруживает сказанное блаженным евангелистом Иоанном: *Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир*<sup>16</sup>. Ибо это живое существо рождается, природно имея склонность к добру. И этому учит премудрый Павел, который пишет, что *мы — Его творение, будучи созданы во Христе Иисусе на добрые дела, в которых Бог предназначил нам ходить*<sup>17</sup>. Ведь хотя человек управляется преднамеренным выбором и ему вверены бразды собственных замыслов, так что он движется туда, куда соизволит: или к доброму, или к противоположному, — но его природа обладает и заложенным в ней стремлением и усердием ко всякому благому делу, и желанием заботиться о добре и праведности. Ибо так, утверждаем мы, человек произошел по образу и подобию, в силу чего это живое существо по природе является благим и праведным. Поскольку же ему надлежало быть не только разумным и способным к добрым делам и праведности, но и причастным Святому Духу, чтобы оно [это живое существо] более явными имело в себе черты Божественной природы<sup>18</sup>,

известно, что сам он в антропологии придерживался строгой дихотомии. Согласно ему, человек «по своей природе есть нечто сложное и не простое, составленный из двух: чувственного тела (*αἰσθητοῦ σώματος*) и разумной души (*ψυχῆς νοεραῖς*)» (*Cyrrillus Alexandrinus. Commentarii in Iohannem 2, 1* (Pusey 1872. Vol. 1. P. 219); рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт. 2000–2002. Кн. 2. С. 592*). (Феодор (Юлаев), иером. 2014. С. 268–269; Wickham 1983. P. 189. Примеч. 5).

<sup>16</sup> Ин. 1, 9.

<sup>17</sup> Еф. 2, 10.

<sup>18</sup> Согласно свт. Кириллу, благодаря тому, что в человеке «начертан» Святой Дух, он «возвышается над пределами собственной природы» (*Cyrrillus Alexandrinus. Graph. in Pent. In Gen. Lib. I, 2 // PG 69, 20B*; рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт. 2001. Кн. 2. С. 10–11* (с изм.)). При этом иногда он говорит, что «образ божественной природы» был дан человеку, «когда вдут был Дух Святой» (*Idem. De adoratione 1 // PG 68, 145*; рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт. 2000. Кн. 1. С. 132*). Иногда же, как в настоящем месте, указывает, что человек имеет образ Божий уже по своему природному устройению. Можно согласиться с утверждением В. Бергхарта, что святитель не был склонен рассматривать человека в его «чистой» природе, в отрыве от определенного Богом предназначения (Burghardt 1957. P. 38–39). Хотя образ Божий принадлежит самой человеческой природе, в возможности человек является также «сверхприродным», поскольку благодаря природным способностям «тварь (т. е. человек) восходит до превышающего ее природу по благодати Прославившего

Бог и *вдунул* в него *дыхание жизни*. А это — Дух, подаваемый через Сына разумному творению и преобразующий его в высочайший, то есть Божественный, образ.

Ведь что *вдунутый* в человека Дух не стал ни его душой, ни его умом, как думают некоторые, можно увидеть из следующего. Во-первых, Тот, Кто *вдунул*, полагается Богом, *вдунутое* же из Него непременно полагается Его собственным, то есть принадлежащим Его сущности. Как тогда Дух от Бога *преложился* бы в природу души или даже стал умом? Ведь невозможно, чтобы Дух превращался. Если же кто допустит, что Дух может через превращение стать душой или умом (что невозможно), тогда уж сразу можно заметить, что если бы Божественный Дух стал душой для человека, то душа и ум остались бы невосприимчивыми для греха. Если же Дух от Бога, *преложившись* в душу, *подпал* грехам, то мы возводим на Него двойное обвинение. Во-первых, что Он претерпел превращение в то, чем Он не был, а кроме того, мы утверждаем, что Он даже стал восприимчив к греху. Таким образом, хотя это живое существо было одушевлено неизреченной силой Божией и получило подобие по отношению к Нему, в силу чего оно от природы благое, праведное и восприимчивое ко всякой добродетели, но освятилось оно, сделавшись причастным Божественного Духа, Который и утратило по причине греха. Ведь Бог сказал, что *не будет пребывать Дух Мой в людях сих*<sup>19</sup>, *ибо они суть плоть*<sup>20</sup>, то есть помышляют только плотское. Поскольку же Бог и Отец благоволил *все соединить под главою Христом*<sup>21</sup>, то есть возвести в древнее состояние, снова возвращая нам отступивший и удалившийся от нас Святой Дух, Он (Христос) *вдунул* Его святым апостолам, говоря: *Примите Духа Святого*<sup>22</sup>. Ведь возобновлением того древнего дара и поданного нам *вдуновения* стало это (*вдуновение*) через Христа, преобразующее

ее и Венчающего разными почестями» (*Cyrrillus Alexandrinus. Commentarii in Iohannem* 1, 9 (Pusey 1872. Vol. 1. P. 111); рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. 2001. Кн. 2. С. 512) (Феодор (Юлаев), иером. 2014. С. 270).

<sup>19</sup> + «во век» (Rahlfs, Елизав., Юнгеров).

<sup>20</sup> Быт. 6, 3.

<sup>21</sup> Еф. 1, 10.

<sup>22</sup> Ин. 20, 22.

нас в первое освящение и возвращающее человеческую природу, как в начатках в святых апостолах, к тому освящению, что было дано нам издревле, в первом устроении<sup>23</sup>.

3. Действительно ли «по образу» — это одно, а «по подобию» — это другое или это одно и то же? Ведь говорят, что «по образу» мы получили тотчас, как были созданы, а «по подобию» — нет, ибо это сберегается нам для будущего века. Поэтому, говорят, написано: «*Когда Христос<sup>24</sup> будет явлен, мы будем подобны Ему*»<sup>25</sup>. И еще, говорят, сказано: «*Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему*»<sup>26</sup>, а после

<sup>23</sup> Обзор патристических толкований Быт. 2, 7, полагаемых в связи с Ин. 20, 22, что подсказано употреблением в обоих случаях одного глагола ἐμφυσάω («вдуть»), дается в статье М. Бульнуа (Boulnois 1989. P. 3–37). По ее наблюдениям, большинство древних авторов видели во «вдуновении» Быт. 2, 7 акт созидания души человека, понимая под душой либо его жизненную силу (Ориген, Феодор Мопсуэстийский), либо разумную душу (Климент, свт. Григорий Богослов, свт. Иоанн Златоуст). Некоторые отмечали при этом «сродство» (συγγένεια) души с Богом (Климент, свт. Григорий Нисский, свт. Григорий Богослов), в то время как антиохийцы (Диодор Тарсийский, Феодор Мопсуэстийский и блж. Феодорит Кирский) подчеркивали отличие «вдуновения» от самой души, дабы исключить ее единосущие с Богом. Сопоставление двух «вдуновений» (Быт. 2, 7 и Ин. 20, 22) намечено у свт. Григория Богослова и ясно проводится у антиохийцев (Диодор, Феодор) и у блж. Августина. Но у последних скорее подчеркивается их отличие (Ibid. P. 23). Среди предшественников свт. Кирилла Александрийского, отождествлявших вдунутое в человека при творении «дыхание жизни» (πνοή ζωῆς) со Святым Духом, М. Бульнуа указывает Тертуллиана, Оригена, Аполлинурия Лаодикийского и Дидима Слепца (Ibid. P. 24–30). Сам он «более других проявляет интереса к этому вопросу», у него встречается по меньшей мере семнадцать мест с толкованием Быт. 2, 7, из которых в девяти случаях толкование этого места ставится в связь с интерпретацией Ин. 20, 22 (Ibid. P. 30). Как особое своеобразие свт. Кирилла по отношению к его предшественникам М. Бульнуа отмечает то, что для него в Ин. 20, 22 речь идет не просто о восстановлении «древнего дара», но о даре превосходящем, поскольку «1) во Христе после Его крещения Святой Дух неотъемлемо почивает в человеческой природе, 2) в силу Воплощения и теснейшего единства Божественной и человеческой природ Христос сближает творение с Творцом, 3) Своим вдуновением Христос сообщает человеку дар усыновления, который позволяет человеку говорить: “Авва, Отче” (Рим. 8, 15)» (Ibid. P. 35).

<sup>24</sup> Христос: < (NA, TR, син., еп. Кассиан).

<sup>25</sup> 1 Ин. 3, 2.

<sup>26</sup> Быт. 1, 26.

создания человека (Моисей) сказал: «*И сотворил Бог человека, по образу Своему*<sup>27</sup> *сотворил его*»<sup>28</sup>, обойдя здесь молчанием «по подобию», чтобы показать, говорят они, что мы еще не получили этого, но это сбегается нам в той блаженной жизни<sup>29</sup>.

### Разъяснение

Если они говорят, что «по образу» — это одно, а «по подобию» — это другое, пусть объяснят это различие. Ибо мы полагаем, что «по образу» не выражает ничего другого как «по подобию» и, сходным образом, «по подобию» — «по образу». Подобие же по отношению к Богу мы получили, конечно, в первом устроении, и мы являемся образами Божиими. Ведь человеческая природа, как я сказал, восприимчива к добру, праведности и святости и имеет заложенную Богом склонность к ним. И это можно увидеть из следующего. Уклонение в образе мыслей человека произошло, конечно же, не от дурного к добру, но от добра к дурному, поэтому необходимо, чтобы прежде было в наличии то, что мы оставили, когда совратились. Ведь что в душу человека были всеяны от первого устроения стремление и усердие ко всякому добру и его познание, открывает премудрый Павел, говоря: «*Ибо когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон, они показывают, что дело зако-*

<sup>27</sup> Своему: Божьему (Rahlf's, Елизав., Юнгеров).

<sup>28</sup> Быт. 1, 27.

<sup>29</sup> «Образ» и «подобие» различал св. Иринея Лионский, у которого первое является природным даром, заключающимся в разуме и свободной воле, второе — сверх-природным обладанием Словом и причастием Святого Духа, утраченными человеком после грехопадения (Burghardt 1957. P. 2). Подобное различие проводили Климент Александрийский и Ориген, позднее — свт. Василий Великий, свт. Иоанн Златоуст, св. Диадок Фотикийский (V в.), для которых «образ» был дан при творении, а достижение «подобия» определяется свободным выбором человека и жизнью по добродетели. Но ни свт. Афанасий Александрийский (отошедший в этом вопросе от ранних александрийцев), ни каппадокийцы свт. Григорий Богослов и свт. Григорий Нисский, ни антиохийцы Феодор Мопсуэстийский и блж. Феодорит Кирский различия между этими терминами не делали (Ibid. P. 3–6; PGL. P. 141 (εἰκὼν III C), 956 (ὁμοίωσις)).

на у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их»<sup>30</sup>. А если даже язычникам, которые вне закона, возможно по природе знать закон, то есть цель Законодателя, то всякому, наконец, должно быть ясно, что человеческая природа изначально была праведной и доброй и что на это она и произведена Богом, нося Его изображение и образ благодати. И в самом деле, святым было первое время жизни человека, но когда приключился грех, черты подобия по отношению к Богу уже не остались явными в нас. Поскольку же Единородное Слово Божие стало человеком, снова стала святой человеческая природа, заново образуемая соответственно Ему через освящение и праведность. Так, премудрый Павел говорит: *«Мы же все открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа»*<sup>31</sup>. *Господь же есть Дух»*<sup>32</sup>. Следовательно, во Христе произошло обновление и словно бы воссоздание для человеческой природы, поскольку наша плоть приводится в соответствие со святой жизнью в Духе.

Если же Священное Писание говорит, что Бог сотворил человека по образу Своему, но обошло молчанием «по подобию», то следует понимать, что достаточно было сказать «по образу», поскольку это не выражает ничего другого как «по подобию». Ведь излишне говорить, что оно сберегается нам для будущего века. В самом деле, если Бог сказал: *«Сотворим человека по образу Нашему и по подобию»*, кто дерзнет утверждать, что хотя возникло «по образу», однако же «по подобию» — еще нет? А подобными Христу мы будем, конечно, по нетлению и по тому, что окажемся за пределами смерти, как и по той славе, которой Он Сам благодетельствует нас. Ведь пишет опять божественный Павел: *«Ибо вы умерли, и жизнь ваша сокрыта со Христом в Боге. Когда же явится Христос, жизнь ваша, тогда и вы явитесь с Ним во славе»*<sup>33</sup>. И еще: *«Который уничиженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его»*<sup>34</sup>. Потому

<sup>30</sup> Рим. 2, 14–15.

<sup>31</sup> 2 Кор. 3, 18.

<sup>32</sup> 2 Кор. 3, 17.

<sup>33</sup> Кол. 3, 3–4.

<sup>34</sup> Флп. 3, 21.

что и теперь мы не вне того, чтобы быть по Его подобию, если только истинно, что Он изображается в нас через Святого Духа. Ведь еще пишет Павел галатам: «*Дети*<sup>35</sup>, для которых я снова в муках рождения, доколе не изобразится в вас Христос»<sup>36</sup>. Ведь когда мы соблюдаем себя верными и святыми, тогда видно, что Он изображается в нас и умопостигаемо озаряет наши мысли Своими чертами.

4. Говорят, что мы не являемся образом Божиим, но образом образа. Ведь Сын и Слово Бога и Отца есть Его образ<sup>37</sup>, человек же является образом не первообраза, но образа, то есть Сына, так что мы — образ образа<sup>38</sup>. Ведь не сказано, говорят они, что *сотворил Бог человека «Своим образом»*, но — *по образу*, чтобы человек был по образу Бога и Отца, то есть образом Сына, что и есть образ образа.

#### Разъяснение

Божественная и единосущная Троица пребывает за пределами всякого облика и телесного представления, но нужно верить в то, что Отец — в Сыне и Сын — в Отце и что *видевший Сына, видел Отца*<sup>39</sup>. Также и Сына видят в единосущном Духе, ибо написано: «*Господь же есть Дух*»<sup>40</sup>. А где целиком имеется тождество сущности, там нет совер-

<sup>35</sup> + мои (NA, TR, син., еп. Кассиан).

<sup>36</sup> Гал. 4, 19.

<sup>37</sup> Ср.: «Христа, Который есть образ Бога невидимого» (2 Кор., 4, 4).

<sup>38</sup> Подобную точку зрения высказывал Климент Александрийский: «Ибо образ Бога (2 Кор. 4, 4) — это Слово Его (Божественное Слово есть истинный Сын Ума, первичный Свет от Света), образ же Слова — истинный человек, то есть ум, который в человеке, называемый по этой причине созданным по образу и по подобию Божию (Быт. 1, 26), сравниваемый нашими чувствами с Божественным Словом и потому разумный (λογικός)» (Clemens Alexandrinus. Protrepticus 10, 98; рус. пер.: Климент Александрийский. Увещание к язычникам. Кто из богатых спасется. С.-П., 2006. С. 124). По замечанию Л. Уикхэма (Wickham 1983. P. 197. Примеч. 11), Климент следует здесь Филону Александрийскому (Philo Alexandrinus. De officio mundi 69–71 (Philonis opera / Ed. L. Cohn. В., 1896. Vol. 1. P. 23–24); рус. пер.: Филон Александрийский 2000. С. 65–66).

<sup>39</sup> Ин. 14, 9–10.

<sup>40</sup> 2 Кор. 3, 17.



шенно никакого отличия. Но каким бы ты ни мыслил Отца, таков и Сын, кроме того что Он — не Отец, и каким бы ты ни полагал быть Сына, таков и Дух, кроме того что Он — не Сын. Ведь хотя Каждый из названных существует, имея собственное бытие (*ἰδιοουσιότης*), и поистине есть то, что о Нем говорится, но подобие во всем у Святой Троицы является неотличимым, поэтому если человек и сотворен по образу Сына, даже так он является по образу Божию. Ведь в нем блистают черты всей единосущной Троицы, поскольку и Божество по природе — одно в Отце, Сыне и Святом Духе. В самом деле, божественный Моисей пишет: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию»<sup>41</sup>. «Нашему» же содержит указание не на одно Лицо, поскольку полнота неизреченной Божественной природы есть в трех Ипостасях, поэтому излишне усердствовать впустую, предаваться утонченным рассуждениям и говорить, будто мы являемся образами вовсе не Бога или первообраза, но образа Божия, а достаточно в простоте верить, что мы сотворены по Божественному образу, природно получив сходство с Богом. Если же нужно сказать нечто не лишенное убедительности, то нам, которым предстояло называться сынами Божиими, необходимо было быть сотворенными скорее по образу Сына, чтобы в нас проявлялась также отличительная черта (*χαρακτήρ*) сыновства<sup>42</sup>.

5. О том, что в будущем устроении душа, поскольку она обладает мыслительной способностью и потому не лишена знания, преуспевает<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> Быт. 1, 26.

<sup>42</sup> То есть хотя «образ Божий» относится ко всему Божеству, общему для трех Лиц, в каком-то смысле человек, как потенциально «сын Божий», уже при творении имеет некое особое отношение к Сыну, что впрочем для святителя не имеет большого значения, будучи только «не лишенным правдоподобия» предположением, за исключением «сынов Божиих» в Быт. 6, 2 (что рассматривалось в 15-й главе «Ответов Тиверию диакону». См.: *Cyrillus Alexandrinus. Responsiones ad Tiberium* (Феодор (Юлаев), иером. 2015. С. 376–377)), для свт. Кирилла «сыны Божии» — это люди, получившие примирение с Богом и обновление природы в крещении, так что «сыновство» — новая черта образа Божия, которая является последствием домостроительства воплощенного Слова и даром Святого Духа (Wickham 1983. P. 198–199. Примеч. 12).

<sup>43</sup> Понятие о преуспевании в будущем веке имеется у Оригена, согласно которому все разумные существа «мало-помалу в течение бесконечных и неисчислимых веков»

Другие же говорят, что если у нее будет преуспеяние, то непременно и умаление, и страсть, и тление, а отсюда и смерть, и опять воскресение.

### Разъяснение

Полагающие так, похоже, не знают о той благодати, какая дана будет человеческой природе после воскресения мертвых. Ведь если *тленному сему надлежит облечься в нетление*<sup>44</sup> и отложить тление, то очевидно, что вместе с тлением мы отбросим и происходящие от него страсти, а к ним относится всякое плотское вожделение, и мы наконец-то перейдем к святой и духовной жизни, поскольку непоколебимость в этом дарует нам Спаситель всех нас Христос. Ибо если даже теперь, имея *залог Духа*<sup>45</sup>, мы проводим жизнь свято, то какими мы будем, когда получим Его полноту? А где полнота Духа, там непременно будет и безопасность ума, и устойчивость сердца, обращенного к добру и незамутненному боговидению. Следовательно, мы станем лучше самих себя, совлекши с себя тление и обладая телом духовным<sup>46</sup>, то есть устремленным только к тому, что принадлежит Духу. Смятения же, низводящего нас к дурному, тогда не будет никакого, поскольку Творец Святым Духом будет удерживать нас в Своей воле, как Он удерживает, без сомнения, и святых ангелов. Нечто подобное открыл Христос, сказав: «*В воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как ангелы Божию на небесах*»<sup>47</sup>.

пройдут путь усовершенствования до обретения «духовного тела» и покоя в единении с Богом (*Origen. De principiis* 3, 6, 6 (Origenes Werke. Leipzig, 1913. Bd. 5. S. 287–289); рус. пер.: *Ориген* 1899. С. 298–299), что было усвоено и в эсхатологии Евагрия Понтийского (Дунаев, Фокин 2008. С. 570). Свт. Григорий Нисский также говорит о духовном преуспеянии, но у него оно полагается как бесконечное восхождение человека к бесконечному Богу (*Gregorius Nyssenus. De vita Moysis* 2 (Gregorii Nysseni opera. Vol. 7.1. В., 1991. S. 112–113); рус. пер.: *Григорий Нисский, свт.* 1861. С. 343–344) (Wickham 1983. P. 198–199. Примеч. 12).

<sup>44</sup> 1 Кор. 15, 53.

<sup>45</sup> 2 Кор. 1, 22; 5, 5.

<sup>46</sup> Ср. 1 Кор. 15, 44.

<sup>47</sup> Мф. 22, 30.

6. Почему, умирая в Адаме<sup>48</sup>, мы воздаем за отеческое осуждение, и каждый обязан отплатить за его преступление, однако мой отец, животворенный во Христе<sup>49</sup> и очищенный Святым Духом от праотеческого долга и своих прегрешений, не передал мне, родившемуся (от него), участия в этой чистоте и не принесла мне пользы действующая в нем благодать оправдания, хотя она и преодолевает грех?

### Разъяснение

Нужно исследовать, как праотец Адам передал нам осуждение, наложенное на него из-за преступления. Он услышал: «*Ибо ты — земля и в землю отойдешь*»<sup>50</sup>, стал из нетленного тленным<sup>51</sup> и был низведен в узы смерти. Поскольку же он, впадши в такое состояние, произвел на свет детей, мы, происшедшие от него как от тленного, родились тленными. Так мы и являемся наследниками проклятия в Адаме. Ведь мы терпим наказание вовсе не потому, что вместе с ним ослушались той заповеди, что он получил, но, как я сказал, он, став смертным, происшедшему из него семени передал проклятие, а именно: мы родились смертными от смертного. Господь же наш, Иисус Христос, будучи назван вторым Адамом и вторым началом нашего рода после первого, заново преобразил нас в нетление, настигнув смерть, упразднив ее Своею

<sup>48</sup> Ср. 1 Кор. 15, 22.

<sup>49</sup> Там же.

<sup>50</sup> Быт. 3, 19 (Юнгеров).

<sup>51</sup> «Нетление» (*ἀφθαρσία*), «тление» (*φθορά*) и однокоренные слова занимают важное место в мысли свт. Кирилла. Нетление в человеке является частью образа Божьего (*Cyriillus Alexandrinus. Commentarii in Iohannem 9, 1* (Pusey 1872. Vol. 2. P. 484); рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт.* 2002. Кн. 3. С. 560), однако первозданный человек «не имел по собственной природе нетленности и неразрушимости, ибо это принадлежит по сущности (*οὐσιωδῶς*) одному только Богу». Для их поддержания было необходимо «превышающее природу благо», а именно, благодать Святого Духа — то самое «вдунение» (Быт. 2, 7), о котором святитель пишет во 2-й главе настоящего трактата, утрата которой влечет за собой тление и смерть. При этом душа человека бессмертна и разрушению подвергается собственно только тело (*Ibid. Lib. 1, 9 // Pusey 1872. Vol. 138–139*; рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт.* 2001. Кн. 2. С. 532–533), так что Христос возвращает нетление полному человеку, состоящему из души и подверженному тлению тела (Wickham 1983. P. 201. Примеч. 15).

плотью, и в Нем разорена сила древнего проклятия, поэтому говорит премудрый Павел, что как смерть через человека, так через человека и воскресение мертвых<sup>52</sup>. И еще: «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут»<sup>53</sup>. Таким образом, тление и смерть являются повсеместным и всеобщим наказанием из-за преступления в Адаме. Подобно этому, во Христе совершилось относящееся ко всем и всеобщее искупление. Ведь в Нем человеческая природа отложила смерть, ниспосланную на нее из-за того, что первый человек стал тленным. Однако отец любого из нас, пусть даже он будет освящен Святым Духом и приобретет отпущение прегрешений, не передаст нам этого дара, ибо один есть Тот, Кто всех освящает, оправдывает и возвращает к нетлению, Господь наш Иисус Христос, и этот дар ко всем в равной степени приходит через Него и от Него. Но отпущение греха — это одно, а избавление от смерти — это другое, и хотя отпущение своих собственных прегрешений каждый приобретает во Христе Святым Духом, но мы сообщаемся избавляемся от наказания, наложенного на нас в древности, то есть от смерти, настигшей всех, по подобию первого (Адама), впадшего в смерть<sup>54</sup>. Ведь потому и говорит премудрый Павел, что смерть

<sup>52</sup> 1 Кор 15, 21.

<sup>53</sup> 1 Кор. 15, 22.

<sup>54</sup> Согласно свт. Кириллу, хотя Христос как «второй Адам» и «новый корень» человеческого рода (*Cyrrillus Alexandrinus. Fragmenta in epistulam ad Romanos // Pusey 1872. Vol. 3. P. 182*) дарует победу над смертью всем людям, спасение у каждого человека достигается лично и определяется его собственным выбором. «Все восстанут из мертвых, потому что всей природе дана благодать воскресения. И в одном Христе, изначала первом разрушившем державу смерти и воскресшем в жизнь вечную, все вообще человечество преобразуется также в нетление, как опять в Адаме в одном и первом осуждается на смерть и тление. Но большое в то время окажется различие между воскресшими. Одни, почившие с верою во Христа и во время телесной жизни получившие залог Духа, воспримут совершеннейшую благодать и, призванные к Божественной славе, изменятся». Другие же, «не уверовавшие во Христа... унаследуют вместе с другими одно только оживление» и «низойдут в ад для наказания» (*Cyrrillus Alexandrinus. Commentarii in Iohannem 6, 1 // Pusey 1872. Vol. 2. P. 220—221*). Отраженное в настоящей главе учение о Христе как втором Адаме, воспринятое от апостола Павла (Рим. 5, 11—19; 1 Кор. 15, 22.45), является одним из ключевых положений сотериологии святителя, а вместе с тем и важнейшим объединяющим принципом его библейской экзегезы (*Wilken 2004. P. 840—867*). При этом причислять святителя к сторонникам т. наз. «органической» теории Искупления было бы некор-

царствовала от Адама до Моисея и над несогрешившими подобно преступлению Адама<sup>55</sup>, ибо наказание смерти получило силу до закона. Когда же наконец воссиял Христос, вошла праведность, оправдывающая по благодати и отгоняющая от наших тел тление.

7. Произошло ли уже то воскресение, которое узрел пророк Иезекииль, когда кость присоединилась к кости, и сустав к суставу, и плоть, и кожа, и волосы, и дух, и он увидел воскресение великого множества<sup>56</sup>, или Божественное Писание показало нам в пророческом видении образ будущего всеобщего воскресения?<sup>57</sup>

### Разъяснение

О событиях великих и по причине чрезмерного удивления перед ними, вызывавшими к себе недоверие у некоторых, пророки учили, не только возвещая о них в свое время, когда Святой Дух озарял их ведением о каждом из них, но они даже видели сами эти события, дабы уверовав прежде других, они расположили бы к этому и прочим. Поэтому Бог

ректным. Обновление человеческой природы в Самом Христе достигается сразу после Воплощения, в силу ипостасного единства с Богом (*Cyrellus Alexandrinus*. *Fragmenta in epistulam ad Romanos* // *Pusey* 1872. Vol. 3. P. 212–213). Но для сообщения этого обновления прочим людям через возвращение им Святого Духа необходимо было принесение Жертвы Богу, о которой святитель пишет во вполне «юридических» терминах, понимая ее как исполнение на Христе Божественного правосудия через принятие Им на Себя наказания, назначенного людям. Он говорит об удовлетворительной цене Жертвы Христа, Который стал «возмещением за всех» (*ὁ πάντων ἀντάξιος*) и «выкупом» (*ἀντάλλαγμα*) за человеческий род (Феодор (Юлаев), иером. 2014. С. 272).

<sup>55</sup> Рим. 5, 14.

<sup>56</sup> Иезек. 37, 7–10.

<sup>57</sup> По свидетельству свт. Мефодия Олимпийского, Ориген объяснял это видение аллегорически, прилагая его к возвращению плененных израильтян из Вавилона (*Methodius Olympius*. *De resurrectione* в: *Photius*. *Bibliotheca*. Cod. 234 / *Éd. R.* Негру. Т. 5. P. 104–105; рус. пер.: *Мефодий, свт.*, мч. 1905. С. 267). Вероятно, эта точка зрения и подразумевается в настоящем вопросе (*Wickham* 1983. P. 205. Примеч. 19). От толкования свт. Кирилла Александрийского на книгу пророка Иезекииля сохранились лишь небольшие отрывки (*Cyrellus Alexandrinus*. *Fragmenta exegetica* (CPG 5205) // *PG* 70, 1457C–1460D; рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт.* 1890. Ч. 8. С. 528–530).

всех, обещая даже тех, которые уже умерли в Вавилоне, возвратить обратно в Иерусалим, который, конечно, мыслится находящимся вовсе не на земле, но свыше и на небесах<sup>58</sup>, явно показал пророку воскресение, а также то, каким образом оно произойдет в свое время. Его уже и божественный Давид провозгласил, говоря о нас, то есть о всяком человеке, что *когда Ты отвернешь лицо — они смятутся, и в прах свой возвратятся. Пошлешь Духа Твоего, и будут созданы, и обновишь лицо земли*<sup>59</sup>, а именно: когда мы преткнулись в Адаме из-за преступления, Бог отвратился от нас, и по этой причине мы возвратились в свой прах, оказавшись под проклятием. Ведь Творец сказал: *«Ибо ты земля и в землю отойдешь»*<sup>60</sup>. Но в последние времена этого века Бог и Отец силою животворящего Духа во Христе воздвигнет всех мертвых. А что еще не было воскресения мертвых, но оно будет в свое время, удостоверяет премудрый Павел, который пишет, что Именей и Александр *потерпели кораблекрушение в вере*<sup>61</sup>, говоря, что *воскресение уже было*<sup>62</sup>. Если же говорящий такое терпит кораблекрушение в вере, то наконец-то может быть очевидным, что блаженный пророк Иезекииль в пророческом созерцании с пользой для нас узрел могущество воскресения.

8. *Некий человек был богат и каждый день пириествовал блистательно, нищий же некий, именем Лазарь, лежал у ворот его, по-*

<sup>58</sup> Х. Стамулис относит этот ряд определений «вовсе не на земле, но свыше и на небесах» к слову «воскресение» (Σταμολύης 1993. Σ. 141). Такое грамматически допустимое прочтение приводит к труднообъяснимой мысли о том, что всеобщее воскресение будет на небесах, а не на земле, поэтому следует признать правильной интерпретацию Л. Уикхэма, прилагающего эти определения именно к Иерусалиму (Wickham 1983. P. 205). Понятие о небесном или «умопостигаемом» Иерусалиме, когда библейский Иерусалим рассматривается как прообраз Церкви (воинствующей или торжествующей), — тоpos в творениях свт. Кирилла (Commentarius in Isaiam prophetam 1, 3 // PG 70, 129D; рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. 1887. Ч. 6. С. 134; In Michaeam. Т. 2 // Pusey 1868. Vol. 1. P. 661; рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. 1887–1893. Ч. 10. С. 109–110 и др.), который прямо следует в этом апостолу Павлу (Евр. 12, 22).

<sup>59</sup> Пс. 103, 29–30.

<sup>60</sup> Быт. 3, 19 (Юнгеров).

<sup>61</sup> 1 Тим. 1, 19.

<sup>62</sup> 2 Тим. 2, 18.

крытый язвами<sup>63</sup>, согласно евангельскому повествованию. Так вот, случилось тому и другому умереть<sup>64</sup>, и если этот нищий отошел к упокоению, то богач — для наказания. Это уже произошло и каждому в удел досталось достойное воздаяние или здесь представлен образ будущего суда? Но говорят, что раз упомянуто имя Лазаря, значит, это произошло и совершилось истинно. Ведь для чего сказано не *нищий же некий* «человек», но *Лазарь*, как не для того, чтобы этим наименованием показать, что это совершилось на деле и поистине?<sup>65</sup>

### Разъяснение

Божественное Писание повсюду говорит, что суд состоится после воскресения из мертвых. Но воскресения не будет, пока снова не явится к нам Христос в славе Отца вместе со святыми ангелами<sup>66</sup>. Так и премудрый Павел говорит: «Потому что Сам Господь при возвещении, при гласе архангела и трубе Божией, сойдет с неба<sup>67</sup>. Ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными»<sup>68</sup>, поэтому раз еще не сошел с

<sup>63</sup> Лк. 16, 19–20 (пер. еп. Кассиана).

<sup>64</sup> Лк. 16, 22.

<sup>65</sup> По указанию Л. Уикхэма (Wickham 1983. P. 207. Примеч. 22) многие древние комментаторы полагали, что рассказанные в этой притче события произошли в действительности (св. Иларий Пиктавийский, блж. Иероним Стридонский, прп. Кассиан Римлянин, Ориген), а Тертуллиан и свт. Амвросий Медиоланский обосновывали это именно тем, что нищий Лазарь назван здесь по имени (*Tertullianus. De anima* 7 (J. H. Waszink. Turnhout, 1954 (CCSL 2). P. 790); *Ambrosius Mediolanensis. Expositio Euangelii secundum Lucam* 8, 13 (M. Adriaen, P.A. Ballerini. Turnhout, 1957 (CCSL 14). P. 302)). В «Толковании на Евангелие от Луки» у свт. Кирилла дважды обсуждается эта притча (*Cyrellus Alexandrenus. Commentarii in Lucam. Homilia* 29, 111 // *Cyrellus Alexandrinus. Commentarii in Lucae Evangelium* / Ed. R. Payne Smith. Oxford, 1858. P. 4–9, 306–310 (сир. пер.) = *Fragmentum* 30, 241–242 // *Lukas-Kommentare aus der Griechischen Kirche* / Hrsg. J. Reuss. B., 1984 (TU 130). S. 67–68, 174–175 (греч. фрагменты)). Здесь он не касается вопроса о действительности ее событий, но лишь отмечает, что богач в отличие от Лазаря не достоин имени ввиду своего бессердечия, в согласии со словами псалмопевца: «*Не вспомню имен их устами моими*» (ср. Пс. 15, 4) (*Fragmentum* 241 // *Lukas-Kommentare...* S. 175).

<sup>66</sup> Ср. Мф. 25, 31.

<sup>67</sup> 1 Фес. 4, 16.

<sup>68</sup> 1 Кор. 15, 52.

неба Судия всех, то не произошло еще и воскресение мертвых. Как тогда можно полагать вероятным, будто уже было для кого-то воздаяние или за злые дела или за добрые?<sup>69</sup> Стало быть, сказанное Христом о богаче и Лазаре изложено в роде искусно украшенной притчи. Речь идет о том, что, как сообщает предание евреев<sup>70</sup>, в то время в Иерусалиме был некий Лазарь, претерпевавший крайнюю нищету и немощь, которого и упомянул Господь, чтобы и его взять в качестве примера для наиболее наглядного раскрытия речи, поэтому раз еще не сошел с небес Христос, то ни воскресения не было, ни воздаяния за дела никому не последовало. Но, как на картине, посредством притчи описан богач, живущий в роскоши и лишенный сострадания, и нищий, пребывающий в немощи, чтобы те, которые обладают на земле богатством, знали, что если они не захотят быть благими, щедрыми и общительными<sup>71</sup> и не возьмут на себя попечения о нуждах бедных, то они подвергнутся ужасному и неизбежному наказанию.

9. Взял ли пророк Осия женой блудницу и родил от нее детей<sup>72</sup> на самом деле или он говорит то, что надо понимать в пророческом смысле?<sup>73</sup>

<sup>69</sup> Тем не менее свт. Кирилл вполне разделяет учение о частном суде прежде всеобщего Страшного Суда. Согласно ему, существенное свойство (τὸ συμβεβηχός) человеческой смерти состоит в том, что «души не уничтожаются вместе с телами от земли» (*Cyrrillus Alexandrinus. Epistula 1, 24 // АСО 1, 1 (1). Р. 22; рус. пер.: БВ. 2010. № 11–12. С. 97*), а посмертное состояние душ праведников и грешников различно, ведь если «души грехолюбцев низвергаются в место ужаснейшего наказания, то есть в ад», то «души святых, уходя из земных тел, благостью и человеколюбием Божиим как бы предаются в руки вселюбящего Отца» (*Idem. Commentarii in Iohannem 12 (Pusey 1872. Vol. 3. Р. 96–97); рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. 2002. Кн. 3. С. 838*) (Феодор (Юлаев), иером. 2014. С. 273).

<sup>70</sup> Исследователь ветхозаветной экзегезы свт. Кирилла А. Керригэн отмечает его знакомство с иудейскими преданиями, имеющими отношение к библейским событиям и лицам, вероятнее всего, через посредство блж. Иеронима и Евсевия Кесарийского (*Kerrigan 1952. Р. 309–322*). Источник упомянутого в этой главе предания неизвестен (*Wickham 1983. Р. 209. Примеч. 23*).

<sup>71</sup> Ср. 1 Тим. 6, 18.

<sup>72</sup> См. Ос. 1, 2–6.

<sup>73</sup> Т. е. в переносном. Л. Уикхэм (*Wickham 1983. Р. 209. Примеч. 25*) отмечает, что, по свидетельству Юлиана Экланского, в Палестине и Египте многие под влиянием Оригена отрицали действительность телесного брака Осии, истолковывая его в



10. Действительно ли Мелхиседек<sup>74</sup> был не просто человеком или духом, но человеком, который не от людей получил начало бытия, а был незадолго перед тем сотворен Богом?<sup>75</sup>

### Разъяснение

Об этих предметах у нас составлено длинное рассуждение, когда мы писали толкование на пророка Осию<sup>76</sup>, а в книге о Бытии находится большое исследование о Мелхиседеке<sup>77</sup>; и твоему преподобию можно

«духовном» смысле (*Julianus Aecclanensis. In Osee prophetam 1, 1 // Ed. L. de Coninck. Turnhout, 1977 (CCSL 88). P. 119*), в то время как в Сирии придерживались противоположной точки зрения (*Ibid. P. 121*).

<sup>74</sup> Быт. 14, 17–20.

<sup>75</sup> В древней Церкви личность Мелхиседека также вызывала споры, по истории которых имеется давняя статья Г. Барди (см.: Bardy 1926–1927). Из цитируемых Г. Барди источников Л. Уикхэм (*Wickham 1983. P. 210. Примеч. 26*) отмечает трактат прп. Марка Подвижника (*Marcus Eremita. Opusculum 10. De Melchisedech // Marc le Moine. Traités 2 // Ed. G.-M. Durand. P., 2000 (SC 455). P. 182–222*), а также соответствующие разделы сочинений свт. Епифания Кипрского (*Epiphanius Constantiensis. Panarion. Haeresis 55 (Epiphanius (Ancoratus und Panarion) / Hrsg. K. Holl. Leipzig, 1922. Bd. 2. S. 324–337)*; рус. пер.: *Епифаний Кипрский, свт. 1865. С. 435–453*) и Тимофея Константинопольского (*Timotheus Constantinopolitanus. De iis qui ad ecclesiam accedunt // PG 86, 33BC*).

<sup>76</sup> В «Толковании на пророка Осию» свт. Кирилл отстаивает историчность этого повествования, полемизируя с неким «небезызвестным мужем», отвергавшим его буквальный смысл по причине кажущейся ему «неприличности» такого события и предлагавшим видеть здесь лишь аллгорию духовного единения некогда грешной человеческой души, олицетворяемой Гомерью, со Словом Божиим, олицетворяемым пророком (*Cyrillus Alexandrinus. In Oseam 1 (Pusey 1868. Vol. 1. P. 15–24)*; рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт. 1887–1893. Ч. 9. С. 23–36*). На основании свидетельства блж. Иеронима, что в его бытность в Александрии Дидим Слепец по его просьбе продиктовал ему толкование на пророка Осию (*Hieronymus. In Osee prophetam. Prologus (CCSL 76). P. 5*; рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж. 1894. С. 151*), Л. Уикхэм предполагает, что упомянутым «небезызвестным мужем» был именно Дидим (*Wickham 1983. P. 210–211. Примеч. 27*).

<sup>77</sup> В «Глафирах на книгу Бытия» свт. Кирилл опровергает точку зрения, что Аврааму под образом Мелхиседека и лишь в видении явился Святой Дух либо ангел. Хотя святитель усматривает в Мелхиседеке один из прообразов Христа, он настаивает, что это был обычный человек, в свое время царствовавший в Салиме (*Cyrillus Alexandrinus. Glaphyra in Pentateuchum. In Genesis 2 // PG 69, 84A–88A*; рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт. 2000–2002. Кн. 2. С. 50–52*). В «Изречениях отцов» за-

прочитать эти книги и оттуда понять значение того, что сказано о каждом из них.

11. Может ли Бог всего сделать так, чтобы события уже совершившиеся, никогда не происходили, согласно сказанному: «*Не останется бессильным у Него<sup>78</sup> никакое слово*»<sup>79</sup>? Мы не то имеем в виду, чтобы их не стало, но чтобы их изначально не происходило. Например, может ли Он блудницу сделать девой от чрева матери, дабы впавшая в блуд не была блудницей, коль скоро *невозможное человекам возможно Богу*?<sup>80</sup>

свидетельствован случай, когда свт. Кирилл мудро и тактично вразумил некоего «великого старца», по своей простоте разделявшего ложное мнение о том, что библейский царь Мелхиседек не человек, но Сын Божий (Aprophetegmata. De abbate Daniele 8 // PG 65, 160; рус. пер.: Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. М., 1846. С. 81–82). Под именем свт. Кирилла сохранились две гомилии о Мелхиседеке в эфиопском переводе (Homiliae de Melchisedech 1–2 (CPG 5280) // Dillmann A. Chrestomathia Aethiopica. Leipzig, 1866 [Darmstadt, 1988]. S. 88–98). Л. Уикхэм без каких-либо объяснений отрицает их принадлежность свт. Кириллу (Wickham 1983. P. 211. Примеч. 28). Однако осуществивший их перевод на немецкий язык С. Ойрингер на основании характера и содержания их экзегезы полагал его авторство вполне вероятным (Euringer 1943. S. 114–115. Примеч. 5).

<sup>78</sup> у Него: у Бога (NA, TR, син., еп. Кассиан).

<sup>79</sup> Лк. 1, 37.

<sup>80</sup> Лк. 18, 27. Л. Уикхэм связывает этот необычный вопрос с 9-й главой, понимая его так: может ли быть восстановлена непорочность блудницы Гомери, ставшей женой пророка Осии? (Wickham 1983. P. 211. Примеч. 29). Блж. Иероним Стридонский на подобный вопрос отвечал отрицательно: «Дерзновенно говорю: Бог все может (omnia potest), но не может воздвигнуть девицу после ее падения. Он в силах (valet) избавить ее от наказания, но не в силах (non valet) увенчать лишенную непорочности» (*Hieronymus. Epistula 22, 5* (CSEL 54). P. 150; рус. пер.: Диесперов 2002. С. 140 (с изм.)). Это высказывание нашло своеобразное преломление в позднейшую эпоху. Ок. 1064 г. между аббатом бенедиктинского монастыря Монте-Кассино Дезидерием (впоследствии — папа Виктор III) и Петром Дамиани именно об этом высказывании состоялась беседа, которая побудила последнего составить сочинение «О Божественном всемогуществе». В ответ на указание собеседника, защищавшего точку зрения блж. Иеронима, что Бог не может восстановить девство потому, что не желает этого, Петр отмечал, что среди того, чего Бог не желает, есть много такого, что Он мог бы сделать (*Petrus Damianus. De divina omnipotentia. Cap. 1* // PL 145, 596 B–597 C; рус. пер.: Ансельм Кентерберийский 1995. С. 359). Бог вполне в силах вернуть утраченную непорочность, если речь идет о восстановлении целомудрия или даже физического девства

*Разъяснение*

Нам нужно спрашивать, действительно ли велика и достойна удивления сила Божия, когда деяние не является неподобающим Божественной славе? Ведь на основании того, что Он может все, не надлежит видеть в Нем исполнителя дел нелепых, а именно: мы полагаем, что нелепо спрашивать, может ли Бог сделать с Собой так, чтобы не быть Богом; может ли Он сделать Себя восприимчивым ко греху; может ли Он сделать с Собой так, чтобы не быть благим, или жизнью, или праведным, поэтому следует изо всех сил отвергать столь нелепые вопросы. Почему же Бог не может сделать так, чтобы впадшая в блуд никогда не была блудницей? Потому что Он не может сделать истину ложью. И это не упрек в бессилии, но доказательство того, что Его природа не допускает себе изведать чего-либо ей не приличного, а для Бога совершенно чужда ложь, ведь ложь — сделать так, чтобы впадшая в блуд никогда не была блудницей.

Но следует, как я сказал, изначально даже не допускать столь легкомысленные и крайне нелепые по содержанию вопросы. И письменно излагать этого не было нужды, однако ради того, чтобы твое благоговейство, когда прочтет это наедине, увидело, что его собственные мысли здравы, я постарался по возможности разъяснить то, что относится к каждой из глав.

## БИБЛИОГРАФИЯ

Диесперов 2002 — *Диесперов А.* Блаженный Иероним и его век. М., 2002.

[*Diesperov A.* Blazhennyi Ieronim i ego vek (Blessed Hieronymus and his

(Ibid. Cap. 3. Col. 600B–601B; C. 364–365). Более того, отвечая в связи с этим на вопрос, аналогичный тому, что задан в настоящей главе свт. Кирилу: «Может ли Бог сделать так, чтобы бывшее стало не бывшим?» — он пишет: «В самом деле, о том, что было, невозможно истинно утверждать, что его не было; и обратно, чего не было, о том неправильно сказать, что было. Ведь противоположные (свойства) не могут сходиться в одном подлежащем. Однако эта невозможность, хотя и верно сказывается о природной необходимости, никак не касается Божественного могущества. Ведь Тот, Кто дал начало природе, легко, когда пожелает, устраняет природную необходимость» (Ibid. Cap. 11. Col. 612AB; C. 380) — знаменитые слова, обеспечившие ему место в истории философии (Holopainen 1996. P. 6–7).

- time). Moscow, 2002.]
- Дунаев, Фокин 2008 — Дунаев А. Г., Фокин А. Р. Евagriй Понтийский // ПЭ. 2008. Т. 16. С. 557–581. [*Dunaev A. G., Fokin A. R. Evagrii Pontiiskii* (Evagrius of Pontus) // *Pravoslavnaia entsiklopediia* (Orthodox Encyclopedia). Moscow, 2008. Т. 16. Р. 557–581.]
- Феодор (Юлаев), иером. 2014 — Феодор (Юлаев), иером. и др. Кирилл, свт., архиеп. Александрийский // ПЭ. 2014. Т. 34. С. 225–291. [*Feodor (Iulaev), ierom. i dr. Kirill, svt., arkhiep. Aleksandriiskii* (Cyril, St., Archbishop of Alexandria) // *Pravoslavnaia entsiklopediia* (Orthodox Encyclopedia). Moscow, 2014. Т. 34. Р. 225–291.]
- Bardenhewer 1924 — Bardenhewer O. Geschichte der altkirchlichen Literatur. Bd. 4. Freiburg i. Br., 1924.
- Bardy 1926–1927 — Bardy G. Melchisédech dans la tradition patristique // RB. 1926. Vol. 35. P. 495–509; 1927. Vol. 36. P. 25–45.
- Boulnois 1989 — Boulnois M.-O. Le souffle et l'Esprit. Exégèses patristiques de l'insufflation originelle de Gn. 2, 7 en lien avec celle de Jn. 20, 22 // Recherches Augustiniennes. 1989. Vol. 24. P. 3–37.
- Burghardt 1957 — Burghardt W. The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria. Wash., 1957.
- Conybeare 1907 — Conybeare F. C. The Armenian Version of Revelation and Cyril of Alexandria's Scholia on the Incarnation and Epistle on Easter. Oxford, 1907.
- Euringer 1943 — Euringer S. Übersetzung der Homilien des Cyrillus von Alexandrien, des Severus von Synnada und des Theodotus von Ancyra in Dillmanns «Chrestonathia Aethiopia» // Orientalia. 1943. Vol. 12. P. 113–134.
- Hespel 1955 — Hespel R. Le florilège cyrillien réfuté par Sévère d'Antioche. Louvain, 1955.
- Holopainen 1996 — Holopainen T. J. Dialectic and Theology in the Eleventh Century. Leiden — New York — Köln, 1996.
- Kerrigan 1952 — Kerrigan A. St. Cyril of Alexandria, interpreter of the Old Testament. R., 1952.
- Mercati 1903 — Mercati G. Un nuovo frammento del «de dogmatum solutione» di S. Cirillo Alessandrino // Mercati G. Varia sacra. V., 1903 (StT 11). P. 83–86.
- Σταμούλης 1993 — Σταμούλης Χ. Κυρίλλου Ἀλεξανδρίας «Κατὰ ἀνθρωπομορφιτῶν». Θεσσαλονίκη, 1993.
- Vaccari 1937 — Vaccari A. La greçità di S. Cirillo d'Alessandria // Studi dedicati

- alla memoria di P. Ubaldi. Milano, 1937. P. 27–39.
- Wilken 2004 – *Wilken R. L. Cyril of Alexandria, Biblical Exegete* // Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity / Ed. Ch. Kannengiesser. Leiden – Boston, 2004. Vol. 2. P. 840–867.

ПЕРЕВОДЫ И ИСТОЧНИКИ

- Ансельм Кентерберийский* 1995 – *Ансельм Кентерберийский. Сочинения.* М., 1995. [*Anselm of Canterbury. Sochineniia (Works).* Moscow, 1995.]
- Григорий Нисский, свт.* 1861 – *Григорий Нисский, свт.* Творения. М., 1861. Ч. 1. [*Grigorii Nisskii, svt. Tvoreniia (Works).* Moscow, 1861. Chast' 1.]
- Епифаний Кипрский, свт.* 1865 – *Епифаний Кипрский, свт.* Творения. М., 1865. [*Epifanii Kiprskii, svt. Tvoreniia (Works).* Moscow, 1865.]
- Иероним Стридонский, блж.* 1894 – *Иероним Стридонский, блж.* Творения. К., 1894. [*Ieronim Stridonskii, blazh. Tvoreniia (Works).* Kiev, 1894.]
- Кирилл Александрийский, свт.* 1887–1893 – *Кирилл Александрийский, свт.* Творения. М., 1887. Ч. 6; 1890. Ч. 8; 1891. Ч. 9; 1893. Ч. 10. [*Kirill Aleksandriiskii, svt. Tvoreniia (Works).* Moscow, 1887. Chast' 6; 1890. Chast' 8; 1891. Chast' 9; 1893. Chast' 10.]
- Кирилл Александрийский, свт.* 2000–2002 – *Кирилл Александрийский, свт.* Творения. М., 2000. Кн. 1; 2001. Кн. 2; 2002. Кн. 3. [*Kirill Aleksandriiskii, svt. Tvoreniia (Works).* Moscow, 2000. Кн. 1; 2001. Кн. 2; 2002. Кн. 3.]
- Мефодий, свт.* 1905 – *Мефодий, епископ и мученик.* Полное собрание его творений. Сергиев Посад, 1905. [*Mefodii, svt. i tuch. Polnoe sobranie ego tvoreniï (Complete set of works).* Sergiev Posad, 1905.]
- Ориген* 1899 – Творения Оригена, учителя Александрийского, в русском переводе. О началах. Казань, 1899. Вып. 1. [*Tvoreniia Origena, uchitelia Aleksandriiskogo, v russkom perevode. O nachalakh (Origen's works, teacher of Alexandria, translated from Russian. On the principles).* Kazan, 1899. Вып. 1.]
- Феодор (Юлаев), иером.* 2015 – *Святитель Кирилл Александрийский. Ответы Тиверию диакону с братией* / Перевод с сирийского и примечания Е. А. Заболотного, М. Г. Калинина. Перевод с древнегреческого, предисловие и примечания иером. Феодора (Юлаева) // БВ. 2015. № 18–19. Вып. 3–4. С. 342–379. [*Sviatitel' Kirill Aleksandriiskii. Otvety Tiveriiu diakonu s bratiei (Answers to Tiberius the deacon and his brethren) / Perevod*

- s siriiskogo i primechaniia E. A. Zabolotnogo, M. G. Kalinina. Perevod s drevne-grcheskogo, predislovie i primechaniia ierom. Feodora (Iulaeva) // Bogoslovskii vestnik (Theological herald). 2015. № 18–19. Вып. 3–4. P. 342–379.]
- Филон Александрийский 2000 – Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. М., 2000. [*Filon Aleksandriiskii*. Tolkovaniia Vetkhogo Zaveta (Exegesis of the Old testament). Moscow, 2000.]
- Pusey 1868 – S. P. N. *Cyrilli archiepiscopi Alexandrini* in XII prophetas / Ed. Ph. E. Pusey. Oxford, 1868 (Bruxelles, 1965). Vol. 1–2.
- Pusey 1872 – S. P. N. *Cyrilli archiepiscopi Alexandrini* in D. Johannis Euangelium. Accedunt fragmenta varia necnon tractatus ad Tiberium diaconum duo / Ed. Ph. E. Pusey. Oxford, 1872 (Bruxelles, 1965). Vol. 1–3.
- Wickham 1983 – *Cyrl of Alexandria*. Select Letters / Transl. L. R. Wickham. Oxford, 1983.

*Abstract*

***St. Cyril of Alexandria. An exegesis of dogmata (Translated from Greek with and introduction and notes by hieromonk Theodore (Yulaev))***

The present publication is a treatise by St. Cyril called the “Explanation of dogmata”. It follows the previously published (see the previous Theological Herald) treatise “Answers to Tiberius the deacon and his brethren”. The “Explanation” is quite close in content and themes to the “Answers” treatise. It consists of answers to eleven questions, posed by Palestinian monks regarding biblical anthropomorphisms, soteriology and eschatology and certain specific places of the Holy Scripture. The translation of the main part of the “Explanations” is prefaced by a letter of the Palestinian monks to St. Cyril, in which they talk about dogmatic arguments in the neighboring region and request to resolve these dogmatic difficulties. The answer to this letter are the “Explanations” themselves, where St. Cyril also deals with questions such as the image of God in man, the creation of the soul, original sin and whether the Divine retribution had already happened (mentioned in the parable of the rich man and Lazarus) and can God undo events of the past or not. The texts are prefaced by a foreword, which discusses who were the addressees of the work and its date. It contains also an overview of the contents, a summary of the different editions of the work and its manuscript tradition.

*Keywords:* Cyril of Alexandria, Greek patristic, patristic exegesis, ancient Armenian translated literature, anthropomorphisms, anthropomorphist, image of God, anthropology, soteriology.

ИОСИФ ХАЗЗАЙЯ

ПИСЬМО О ДЕЙСТВИИ,  
ПРОИСХОДЯЩЕМ ОТ БЛАГОДАТИ

ПЕРЕВОД С СИРИЙСКОГО М. Г. КАЛИНИНА,  
ПРИМЕЧАНИЯ А. М. ПРЕОБРАЖЕНСКОГО

УДК 248.143 (801.82)

*Аннотация*

Впервые на русском языке публикуется перевод с сирийского послания о действиях благодати Иосифа Хаззайя, восточносирийского мистика и богослова VIII в. В предуведомлении к переводу рассматривается рукописная традиция сирийского текста послания и существующие переводы на современные европейские языки.

*Ключевые слова:* восточносирийская мистика, Иосиф Хаззайя, Авдишо Хаззайя, действие благодати, прелесть.

Среди многочисленных сочинений восточносирийского мистика и богослова Иосифа Хаззайя (710/711–790/795), Авдишо Нисибинский в «Каталоге книг церковных» в числе прочих называет «послания о превосходстве иноческого жития»<sup>1</sup>. Речь, по-видимому, шла о корпусе писем, из которых до настоящего времени сохранилось только четыре:

- Послание о трех степенях иноческого жития<sup>2</sup>;
- Пятое послание раббана Иосифа Хаззайя<sup>3</sup>;

<sup>1</sup> Assemani 1725. P. 102.

<sup>2</sup> Сочинение сохранилось на сирийском, арабском и армянском языках. Сирийская версия Послания дошла в краткой (Olinder 1950) и пространной редакциях (Harb, Grafhn 1992), причем во всех рукописях это сочинение приписано западно-сирийскому богослову и церковному писателю Филоксену Маббугскому (†523 г.). В настоящее время готовится русский перевод пространной редакции «Послания о трех степенях».

<sup>3</sup> Послание дошло в двух редакциях: в краткой (Mingana 1934. P. 256–260, сир. пер., 178–184, англ. пер.) — под именем раббана Иосифа Хаззайя в восточносирий-

- Послание различных действиях благодати [ , бывающих ] у подвижников;
- Послание некому из его друзей о действии [ , происходящем ] от благодати.

В настоящей публикации вниманию читателей представлен русский перевод послания о действии благодати, дошедшего как в восточносирийских, так и в западносирийских кодексах.

«Послание некому из его друзей о действии [ , происходящем ] от благодати» сохранилось как в составе корпуса писем Иоанна Дальятского (Послание 49<sup>4</sup>), так под именами Авдишо Хаззайя (в кодексе Baghdad, Chaldean Monastery Dawra syr. 680 и трех его списках) и Иосифа Хаззайя (BL Or. 4527). Текст известен в 19 рукописях:

*Восточносирийские манускрипты:*

- Baghdad, Chaldean Monastery Dawra syr. 680 (*olim* Notre-Dame des Semences 237 (Vosté 1929)) (1288/9 г.), Багдад, Ирак. Библиотека халдейского монастыря Даура; размер 13,5 × 20,5 см.<sup>5</sup>
- Baghdad, Chaldean Monastery Dawra syr. 681 (*olim* Notre-Dame des Semences 237 (Vosté 1929)) (1909 г.), Багдад, Ирак. Библиотека халдейского монастыря Даура; размер 29 × 41 см.<sup>6</sup>
- Vat. syr. 509 (1928 г.), Ватикан, Ватиканская библиотека; размер 25,8 × 37,5 см.<sup>7</sup>
- Mingana syr. 601 (17 декабря 1932 г.), Бирмингем, Великобритания. Научная библиотеки имени Эдварда Кэдбери Бирмингемского университета, собрание А. Минганы; размер 24,7 × 37 см.<sup>8</sup>
- BL Or. 4527 (1705 г.), Лондон, Великобритания. Британская библиотека<sup>9</sup>.

ских рукописях, и пространной (Khalifé-Nachem 1969. P. 17–59), приписываемой авве Нилу Отшельнику, либо анонимной (в западносирийских манускриптах).

<sup>4</sup> Beulay 1978. P. 256–269.

<sup>5</sup> Vosté 1929. P. 91–92.

<sup>6</sup> Ibid. P. 92.

<sup>7</sup> Van Lantschoot 1965. P. 41.

<sup>8</sup> Mingana 1933. Col. 1150–1151.

<sup>9</sup> Margoliouth 1899. P. 47.



*Западносирийские манускрипты:*

- BL Add. 14,729 (*olim* British Museum 832) (1172/3 г.), Лондон, Великобритания. Британская библиотека; размер 12,1 × 16,5 см.<sup>10</sup>
- BL Or. 4074 (XV в.), Лондон, Великобритания. Британская библиотека<sup>11</sup>.
- Mardin, Church of the Forty Martyrs, Orth. 417 (март 1474 г.), Мардин, Турция. Библиотека Церкви Сорока Мучеников; размер 17,5 × 22 см.<sup>12</sup>
- Mardin, Church of the Forty Martyrs, Orth. 418 (1470/1 г.), Мардин, Турция. Библиотека Церкви Сорока Мучеников; размер 13,5 × 19 см.<sup>13</sup>
- Aleppo Orth. 102 (XV в.), Алеппо, Сирия. Библиотека церкви мар-Георгия<sup>14</sup>.
- Mar Mattai 27 (1484/5 г.), Ирак. Библиотека монастыря мар-Маттай<sup>15</sup>.
- Harvard syr. 42 (*olim* Semitic Museum 3968) (XV в.)<sup>16</sup>, Кембридж, США. Библиотека Гарвардского университета<sup>17</sup>.
- Ramrakuda, Konat syr. 303 (XVIII в.), Пампакуда, Индия. Частная коллекция семьи Конат; размер 15 × 22 см.<sup>18</sup>

<sup>10</sup> Wright 1871. P. 863.

<sup>11</sup> Margoliouth 1899. P. 23–24.

<sup>12</sup> См.: Hill Museum and Manuscript Library // Электронный ресурс: <http://www.vhmdl.us/research2014/catalog/detail.asp?MSID=137628> (дата обращения 2.03.2016)

<sup>13</sup> См.: Ibid. // Электронный ресурс: <http://www.vhmdl.us/research2014/catalog/detail.asp?MSID=137629> (дата обращения 2.03.2016).

<sup>14</sup> Vööbus 1975. P. 268. Примеч. 16.

<sup>15</sup> С этой рукописи в кон. XIX — нач. XX века были сделаны три копии: Harvard syr. 115, Sharfe Rahmani syr. 232 и Mingana syr. 7 (Beulay 1978. P. 264–265).

<sup>16</sup> Согласно замечанию в онлайн-каталоге библиотеки Гарвардского университета, данный кодекс ошибочно указан в работах Бёле, как Harvard syr. 30 (см. электронный ресурс: <http://id.lib.harvard.edu/aleph/007583217/catalog> (дата обращения 2.03.2016)): «Detailed description of ff. 1–102 by R. Beulay in *Patrologia Orientalis* 39,3, p. 268–272. (It is wrongly called “Harvard Syr. 30”)». Тем не менее, на первой странице рукописи, в правом верхнем углу имеется пометка «Syr. Ms. № 30», ср. описание Н. Хайят: «42 (в прошлом 30)» (Khaayat 2007. P. 34)). Выбыс датирует этот манускрипт XVII/XVIII вв. (Vööbus 1975. P. 269. Примеч. 21).

<sup>17</sup> Beulay 1978. P. 270–271.

<sup>18</sup> См. электронный ресурс: <http://www.vhmdl.us/research2014/catalog/detail.asp?MSID=137601> (дата обращения 2.03.2016).

- Cambridge Add. 1999 (1573 г.), Кембридж, Великобритания. Кембриджская университетская библиотека; размер 13,6 × 17,8 см.<sup>19</sup>
- Harvard syr. 115 (1889 г.)<sup>20</sup>, Кембридж, США. Библиотека Гарвардского университета<sup>21</sup>.
- Damascus Patr. 10/5 (1898 г.), Дамаск, Сирия. Библиотека патриархата Сирийской ортодоксальной церкви; размер 20 × 28 см.<sup>22</sup>
- Sharfe Rahmani syr. 232 (1901 г.), Шарфе, Ливан. Библиотека патриархата Сирийской католической церкви.
- Sharfe Rahmani syr. 310 (1905/6 г.), Шарфе, Ливан. Библиотека патриархата Сирийской католической церкви.
- Mingana syr. 7 (17 мая 1906 г.), Бирмингем, Великобритания. Научная библиотеки имени Эдварда Кэдбери Бирмингемского университета, собрание А. Минганы; размер 14,3 × 20,8 см.<sup>23</sup>

Послание дважды переводилось на английский язык: впервые Альфонсом Минганой<sup>24</sup> в составе его антологии по рукописи Mingana syr. 601, и второй раз Мэри Хансбери<sup>25</sup> по критическому изданию Бёлә. Существуют также переводы на немецкий<sup>26</sup> и арабский<sup>27</sup> языки, выполненные по критическому изданию.

В основу настоящего перевода положено критическое издание о Робера Бёлә<sup>28</sup>; название послания приводятся по рукописи Vat. syr. 509.

<sup>19</sup> Wright 1901. P. 465.

<sup>20</sup> У Бёлә этот кодекс значится как Harvard syr. 109 (Beulay 1978. P. 265–266).

<sup>21</sup> См.: Harvard Library // <http://id.lib.harvard.edu/aleph/009275496/catalog> (дата обращения 2.03.2016).

<sup>22</sup> Dolabani, Lavenant, Brock, Samir 1994. P. 599.

<sup>23</sup> Mingana 1933. Col. 24.

<sup>24</sup> Mingana 1934. P. 276–279, сир. текст, 169–175, англ. пер.

<sup>25</sup> Hansbury 2006. P. 292–308.

<sup>26</sup> Gabriel (Bunge) 1982. P. 233–235.

<sup>27</sup> Kessel, Pinggéra 2011. P. 159.

<sup>28</sup> Beulay 1978. P. 248–269.

ВНОВЬ<sup>29</sup>, ПОСЛАНИЕ МАР АВДИШО НЕКОЕМУ  
ИЗ ЕГО ДРУЗЕЙ О ДЕЙСТВИИ [, ПРОИСХОДЯЩЕМ]<sup>30</sup>  
ОТ БЛАГОДАТИ

Читатель, внемли, и дивись, и благодари Иисуса, Бога нашего!

1. Благословен Бог, Отец Господа нашего Иисуса Христа, открывший тайну любви Своей в сердцах наших и воссиявший помышление благодати Своей в уме нашем.

2. Слышал я о тебе, о муж Божий, от возлюбленных братьев, пришедших к нам, что многую любовь к нам стяжал ты о Господе, и из чтения твоего послания удостоверился я, что это так. И ради [этого] прекрасного свидетельства о тебе пожелал я смешать свою любовь с любовью твоей и написать тебе про то, о чем ты спросил нашу малость.

3. Ты должен знать, о господин мой, что некоторые из видений, бывших у тебя, суть истина, некоторые же — образ (ʔeskimā), неисполненный коварного обмана [, рождающегося от] заблуждения. Поскольку же обиталище твое далече от нас и прийти к нам для тебя нелегко<sup>31</sup>, пожелал я посредством послания сообщить тебе о видении (ḥezwā) [, свойственном каждому из] сих действий.

4. Относительно сказанного тобою: «Время от времени я стою, глядя внутрь души моей, а в ней не бьется (gāret) ни праведный, ни сопротивный помысел, но [обретается только] ум, который погружен в нее<sup>32</sup>, притом что нет у него ни действия, ни даже едва заметного движения

<sup>29</sup> Таково надписание согласно кодексу Vat. syr. 509. В рукописи VL Or. 4527, f. 94r послание начинается словами: «Вновь, с той же самой Божественной помощью, пишу я послание об изменениях, принадлежащее Иосифу Хаззайе (букв. «которое есть Иосифа Хаззайи»), его же молитва о нас, аминь и аминь». В корпусе «Посланий» Иоанна Дальятского это 49-е послание: «Иное послание, некоему из его друзей, о тех же самых действиях, [происходящих] от благодати» (Beulay 1978. P. 508 [256]–521 [269]).

<sup>30</sup> В Mingana syr. 601 — «действиях».

<sup>31</sup> Букв. «приход к нам нелегок для тебя».

<sup>32</sup> В ряде рукописей диакритическая точка над формой mennāh не стоит, что делает необходимым ее прочтение как mennēh. В этом случае следует переводить «...ум, погруженный в себя».

уст в славословии<sup>1</sup>, но лишь покой царствует над всеми порывами тела и души, так что не сладостно ему ни чтение [Писаний], ни псалмопение, и ум получает снедь лишь оттуда, откуда и тело получает подкрепление»,

[О двенадцати благодатных состояниях]

5. пока ум пребывает на месте сем, брат мой, это состояние<sup>2</sup> (ṣuḥlārā) сильно превосходит все [остальные], бывающие у души, состояния [благодатных] действий (sāḡōḡwātā). И говорят разумеющие (yadduṣtānē)<sup>3</sup>, что в этом состоянии уму в качестве снеди сокровенно преподается [Сам] Дух Святой и что тело тоже подкрепляется Им и не нуждается в необходимой ему пище. Ибо сие погружение, которое испытал ум в этом состоянии, есть то же самое, которое пережил<sup>4</sup> блаженный Моисей на вершине горы Синай<sup>5</sup>. Пока ты находишься в этом состоянии, не стремись ни к чтению [Писаний], ни к службе с псалмами, но только сохраняй ум в чистоте, то есть совсем не выходи из безмолвия. И если возможно, в эти дни, когда ты находишься в этом состоянии, ни с кем не встречайся и также, если возможно, не слушай птичьих трелей, но войди в твою внутреннюю клеть, и запри все двери, и твердо пребывай в происходящем с тобой.

6. Когда же это состояние (ṣuḥlārā) у тебя завершится, вслед за ним придет состояние действия [божественных] помышлений (sukkālē). Остерегайся здесь беса [мысленного] блуждания. Итак, пока помышления в уме твоём возникают изнутри, храни безмолвие и правило первого состояния<sup>6</sup> [ , сиречь умного уединения]. Если же ум начнет увязываться<sup>7</sup> вслед за внешними помышлениями, живописуя образы<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Букв. «и он даже не бормочет в славословии» (w-ā'plā b-ṣubhā mlagleg).

<sup>2</sup> Букв. «изменение». Речь идет не только о перемене, но и состояниях/периодах, сменяющих одно другое.

<sup>3</sup> Букв. «гностики».

<sup>4</sup> Букв. «погружение, которым погрузился... то самое, которым погрузился...».

<sup>5</sup> Ср.: Исх. 24, 18; 34, 28.

<sup>6</sup> Т.е. предписание не общаться с людьми, не слушать пения птиц и т.д.

<sup>7</sup> Букв. «блуждать».

<sup>8</sup> Букв. «формы». Здесь и далее термин demwātā и его производные мы ради бла-

(demwātā) и сочетая помыслы [друг с другом], разрешишься от первого правила [умного уединения] и прилепиться к псалмам, и чтению [Писаний], и метанию [простирая долу] перед крестом. И восстань мужественно и с силой, и не позволяй уму выйти за пределы внутренней двери своего сердца, дабы он [ум] не погубил жизнь свою в блуждании помыслов (ḥuššābē).

7. Вслед за этим состоянием [божественных] помышлений (sukkālē), если ум сохранит себя от блуждания помыслов (ḥuššābē), приходит иное состояние рачения (reḥmtā) о псалмах и чтении [Писаний]. И настолько распаляется в сердце пламя псалмов и чтения, что даже если [иноку] случится сидеть<sup>9</sup> ради вкушения пищи, то ум изнутри приступает (ḥāpē) к псалмопению<sup>10</sup> и чтению. Этому состоянию сопутствует (paqīrā) действие тщеславия. Но ты, когда служишь и читаешь, исследуй свой ум (madḥāq) и смотри, по причине ли божественного рачения ты священнодействуешь<sup>11</sup>, или же в нем<sup>12</sup> живописуются чуждые образы (demwātā ḥrānyātā<sup>13</sup> metṣīrān), ради коих он совершает свое служение и чтение.

8. Опять же вслед за этим состоянием чтения и псалмопения<sup>14</sup>, если ум свободен от помыслов тщеславия, приходит иное состояние, которое есть поток слез<sup>15</sup> (tṭṣūt dem'ē) и постоянное повергание [себя] перед крестом. Слезы сии не от принуждения, равно как и воля [плачущего] не властна над ними, но только [так это бывает:] свет воспламеняет душу изнутри, а тело изливает слезы снаружи. Состояние это, коему свойственны сии слезы, есть граница между чистой и ясностью, ибо они [эти слезы] выше места чистоты, но ниже «места ясности»<sup>16</sup>. Од-

говзвучия передаем словом «образ».

<sup>9</sup> Букв. «когда некто сидит».

<sup>10</sup> Букв. «псалмам».

<sup>11</sup> Букв. «служишь».

<sup>12</sup> Т. е. в уме.

<sup>13</sup> Сирийский текст можно огласовать как demwātā ḥrānyātā — «другие формы».

Именно так в рукописи Mingana syr. 601.

<sup>14</sup> Букв. «псалмов».

<sup>15</sup> Букв. «слезы навзрыд».

<sup>16</sup> Ср.: Budge 1904. P. 956, англ. пер.; Budge 1904. P. 494, сир. текст; Шемон д-Тайбуте. Книга благодати 7, 67 (Vat. syr. 562, f. 206v–207r) (Кессель 2012).

нако именно они вводят ум в место ясности.

9. После этого действия сих слез бывает у ума действие двух созерцаний, то есть [созерцаний] Суда и Промысла<sup>17</sup>. И от [умного] видения (hẓāṭā) сих [вещей] ниспадает в душу рачение (reḥmṭā) ко [всем] людям и непрестанное прошение об их обращении. И когда [ум] взирает внутрь себя, он видит всех по подобию образа Божия<sup>18</sup> (ba-dmūtā d-ṣalmā da-'lāhā), в котором они были сотворены. Здесь, в сем видении, присущем этому состоянию, нет ни праведника, ни грешника, ни раба, ни свободного, ни обрезания, ни необрезания, ни мужского пола, ни женского, но все и во всех зрится Христос<sup>19</sup>.

10. После же этого состояния наступает следующее [, которое есть] состояние ростков, прорастающих и всходящих в сердце, а по виду (dmūtā) они суть свет, с которым смешан огонь. В этом состоянии ум обладает превосходящим действием, появляется же оно в третьем и четвертом [умных] чувствах<sup>20</sup>.

11. Вслед за этим состоянием приходит иное состояние, превосходнее сего. [Здесь] действие появляется только у второго [умного] чувства, слышащего в славословии глас тонких глаголов, который движения души и тела не в состоянии выразить посредством языка<sup>21</sup>. Это

<sup>17</sup> См.: *Евагрий Понтийский*. Главы о ведении 1, 27 (Guillaumont 1958. P. 28–29).

<sup>18</sup> Ср. Быт. 1, 26–27.

<sup>19</sup> Ср.: Кол. 3, 11; Гал. 3, 28.

<sup>20</sup> См.: *Евагрий Понтийский*. Главы о ведении 2, 35. Версия S<sub>1</sub>: «Ум также обладает пятью духовными чувствами (reḡṣē), коими он зрит и чувствует [Божественные] помышления (sukkālē) о тварных [вещах]. Итак, зрение показывает ему подлинное (ʔaʔk suḡāne) бытие вещей (ṣeḡwātā); слухом же он приемлет логосы о них; посредством же обоняния он услаждается святым благоуханием, в коем нет искаженного смешения, — притом что [и умное] небо устен его услаждается сими [вещами]. Посредством же осзания он с точностью приемлет истинное удостоверение в сих [вещах]». Версия S<sub>2</sub>: «Ум также обладает пятью духовными чувствами (margṣānwātā), коими он ощущает сродные себе вещи (hulas (= ὕλη) ḡhūānāyāṭeh). Итак, [умное] зрение являет ему неприкрыто (ṣaṭtellāʔi) умопостигаемые деяния (suḡānē meṡyaḡṣānē), слухом же он приемлет логосы о них; благоуханием же, чуждым всякого искажения, услаждается обоняние [ума]; сладость же (букв. «от сладости») сих [вещей] приемлют уста; посредством же осзания он [ум] уверяется, получая удостоверение в [умопостигаемых] деяниях (taḡwītā dīlhon d-suḡāne)» (Guillaumont 1958. P. 74–75).

<sup>21</sup> Букв. «привести к составу языка».

состояние и это славословие, которое есть залог будущих благ, относятся к новому веку<sup>22</sup>, ибо это действие того Духа, о котором говорит блаженный апостол, что он молится вместо святых<sup>23</sup>. В этом состоянии тебе является облако умопостигаемых звезд, и ты также слышишь их тонкие гласы, с коими, когда они раздаются<sup>24</sup>, твой ум соединяется в возвышенном славословии.

12. После же сего славословия ум приводится в молчание и поглощается светом видения (h̄zātā) одного возвышенного и умного созерцания, словно рыба в [глубинах] моря. В этом состоянии ум срастворяется<sup>25</sup> с действием (sāṣōgūtā) [света], совершающим в нем [все то, что свойственно сему состоянию], и они становятся одним, ибо свет ума не отделяется от моря, в коем плавает [ум]<sup>26</sup>. В этом состоянии действие есть только у первого [умного] чувства.

13. Вслед за этим состоянием приходит другое, на котором человека облакает [Божественный] огонь от стоп его до главы<sup>27</sup>: когда человек сей, взирая на себя, не видит телесного состава, но [зрит] лишь [духовный] огонь, в который он облекается. Это [и есть] то состояние, о котором сказал святой Евагрий, проводя различие между гностиками (yadduṣtānē) и теми, кто не обладает ведением, ибо он так сказал: «Те, которые сейчас обладают тонкими<sup>28</sup> телами, царствуют в веках наступивших; те же, которые несут [на себе] иго труждающихся тел<sup>29</sup>, будут царствовать в веках грядущих»<sup>30</sup>, — «тонкими телами (guṣtmē)» называя тела (paḡrē) святых, достигших того состояния (ṣḥlārā), о котором я сказал.

14. А чтобы кто-нибудь не усомнился относительно сего, мы приведем ему другое свидетельство, чтобы он наипаче в этом удостоверился.

<sup>22</sup> Букв. «есть нового века».

<sup>23</sup> Ср. Рим. 8, 26—27.

<sup>24</sup> Букв. «простираются».

<sup>25</sup> Букв. «смешивается».

<sup>26</sup> Ср.: *Евагрий Понтийский*. Мысли 53 (Frankenberg 1912. P. 464—465).

<sup>27</sup> Букв. «от стопы его до мозга».

<sup>28</sup> У аввы Евагрия — «духовными» (gūhānē).

<sup>29</sup> Букв. «запряжены в труждающиеся тела».

<sup>30</sup> *Евагрий Понтийский*. Главы о ведении 1, 11 (Guillaumont 1958. P. 20—21). Иосиф Хаззай использует термин guṣtmē в отношении духовных тел ангелов и человеческих тел после воскресения.

Ведь так сказал блаженный Палладий об авве Арсени: когда он стоял на молитве и у него было это состояние (ṣuḥlārā), он весь был подобен огню. Пришел некто из братьев, человек разумеющий (yadduṣtānā), и «увидел через окно, что старец был весь как огонь». И писатель засвидетельствовал об оном брате, «что он был достоин сего видения», ибо оный брат, видевший авву Арсения в сем состоянии (ṣuḥlārā)<sup>31</sup>, был провидец (ḥazzāyā).

15. Итак, после этого состояния наступает иное состояние, о коем невозможно написать в послании. Знай лишь, что оно бывает. Признак его таков: нет двух или трех, и четверичность не отличается от пятеричности, но одно упрощается и другое умалется, а источник существования (tursāyā<sup>32</sup>) у того и другого в этом состоянии один. Действие же в этих двух состояниях, о коих я сказал, есть у первого и у пятого [умных] чувств.

16. Опять же, вслед за этим состоянием приходит другое [, которое есть] состояние радости. В этом состоянии есть также и слезы. И не знает человек, какова причина сей радости, знает лишь, что радуется, а отчего радуется, не понимает. Здесь есть действие у третьего и четвертого [умных] чувств, ибо действия сих двух чувств взаимосвязаны.

17. После же этого состояния наступает иное — состояние обильного духовного возглаголения (trīṣūt mamllā rūḥānāyā), которое есть действие второго [умного] чувства.

*[О демонических искушениях]*

18. Доселе мы сообщали, насколько были в состоянии, о действии благодати. Скажем же ныне, о возлюбленный мой, о заблуждении мятежников[-бесов], которое уподобляется истине.

19. В первую очередь я расскажу о состоянии (ṣuḥlārā), которому свойственно действие разгорячения (ḥammīmūtā). Начинает же блудный бес вызывать (d-naḥbed) разгорячение у подвижника следующим образом. Это разгорячение начинает [действовать] с головы и [затем] будто бы движется вниз, возлагая на голову сильную тяжесть и голово-

<sup>31</sup> Budge 1904. P. 798, англ. пер.; Budge 1904. P. 608–609, сир. текст.

<sup>32</sup> Букв. «средства к существованию, поддержание, пропитание».



кружение (šgīšūtā dīlēh d-rēšā), тяжесть и сильную сонливость<sup>33</sup>, — не будучи способным, таким образом, немедленно посеять в нем семя зла и убеждая его, что при этом действии [разгорячения] не нужны ему ни чтение [Писаний], ни псалмопение. И если человек послушает беса, то бес настолько усилит свое разгорячение, что повредит человеку мозг. Если же [человек] не послушает его совета и начнет [совершать] псалмопение и чтение, тогда он низведет разгорячение с головы и возжжет его вокруг сердца или в спине напротив сердца.

20. Признак же его [бесовского]<sup>34</sup> заблуждения таков. Одновременно<sup>35</sup> с тем, когда начинает [действовать] его<sup>36</sup> разгорячение, в теле начинает [действовать] расслабление (tānōḥūtā), а над умом берут власть изнутри смятение от помыслов (ḥuššābē) тщеславия, и помышления (sukkālē) о вещах, не имеющих смысла, и сильное блуждание помыслов (ḥuššābē). И [бес] также производит здесь, в этом состоянии, благоухание (sawqā) заблуждения. Но вот признак бесовского<sup>37</sup> благоухания: пока оно воздымается (ṣāṭar<sup>38</sup>), душой овладевают растлевающие помыслы (mṣīšūtā<sup>39</sup> d-ḥuššābē). Кроме того, [бес] производит для него [искушаемого подвижника] свое благоухание [, заимствуя запахи] от тварных природ по [образцу] того, что имеет образ. У благоухания же благодати нет никакого подобия с земными вещами, связанными с этим [телесным] чувством. Здесь подвижнику необходимо бдение и повергание перед крестом, пока не пройдет это искушение.

21. Опять же враг перемещается к нижним членам и начинает [действовать], возжигая распаление, а вместе с ним — блудные помыслы, и оно поднимается до почек<sup>40</sup>. Лекарством же от этого искушения являются пост, и постоянное бдение, и воздержание от питья воды, а также

<sup>33</sup> Букв. «сильное погружение в сон».

<sup>34</sup> Т. е. беса. Зависимое местоимение указывает здесь на источник заблуждения, а не на того, кто ему подвержен.

<sup>35</sup> Букв. «вместе».

<sup>36</sup> Аналогичный комментарий.

<sup>37</sup> Букв. «его».

<sup>38</sup> Данный глагол, в частности, указывает на дым, поднимающийся при воскурении ладана.

<sup>39</sup> См.: Brockelmann 1895. P. 398.

<sup>40</sup> Ср.: Шемон д-Тайбуте. Книга благодати 4. 29 (Кессель 2012. С. 211).

постоянное хождение [по келье] с псалмопением<sup>41</sup> и чтением, и то, чтобы никто не спал лежа, пока он находится в этом искушении, но лишь сидя или стоя на ногах<sup>42</sup>.

22. Опять же, послушай и о других состояниях (ṣuḥlārē), которым свойственны образы (demwāṭā), показываемые бесами.

23. Всякий раз, видя при созерцании огонь сложной формы (dmūṭā d-nūgā d-mrakbā), знай и узри, что это ловушка лукавого, при помощи которой он хочет уловить тебя в погибель. Но ты, о подвижник, остави свой [умный] взор внутри внешней формы — и ты найдешь, что видимая форма внутри полна мрака. Ибо тотчас как взгляд гностика (yadduṣṭānā) падает на живописуемую перед ним форму, коварство его<sup>43</sup> заблуждения рассеивается.

24. И если ты видишь перед собой [нечто] в форме сферы, то и это бесовское мечтание (raṇṭasiyā). Или [если ты зришь] видение<sup>44</sup> звезды или радуги<sup>45</sup>, показывающейся в облаках, или форму престола<sup>46</sup>, или огненные колесницы и коней<sup>47</sup> — все это, брат мой, есть заблуждение бесовское. И, коротко говоря, все, что ни являлось бы вне тебя в этих формах, есть заблуждение бесовское. Итак, видение (ḥezwā) при созерцании — просто, и нет в нем сложной формы, видимо ли оно изнутри или снаружи. Но у бесов нет власти входить внутрь [души] и являть [там] свои формы, вводящие в заблуждение, так что если иногда ты зришь внутри себя [нечто] в форме сферы или звезды, не смущайся, потому что и душа является в этих состояниях (ṣuḥlārē). Однако того, что является извне, ты остерегайся.

25. И смотри, брат мой, остерегайся также и еще одной формы, которую являют бесы, [— той,] что смешана со светом и тьмой и есть действии беса гнева. А есть [еще] иная, с более ярким сиянием света, и это

<sup>41</sup> Букв. «псалмами».

<sup>42</sup> См.: *Евагрий Понтийский*. Антирритик 2. 55 (Frankenberg 1912. P. 488–489).

<sup>43</sup> Т.е. лукавого.

<sup>44</sup> Букв. «форму».

<sup>45</sup> См. Быт. 13, 16.

<sup>46</sup> См.: Ис. 6, 1; Иез. 1, 26; Иез. 10, 1.

<sup>47</sup> См. 4 Цар. 2, 11.

форма, свойственная бесу блуда. Есть же и еще одна форма, огненная, которая свойственна бесу гордости.

26. Все это ты различишь, о брат мой, при помощи признака, о котором я скажу тебе. Всякий раз, когда ты видишь одну из этих форм, при явлении<sup>48</sup> которой мир и покой (šaynā wa-bhīlūtā) овладевают помыслом, знай, что это действие благодати и нет в нем коварства. Если же, когда ты видишь эти формы, созерцание души твоей начинает удерживаться, а сердце твое наполняется изнурением (šhāqā) и растлевающими помыслами (mṣīsūt ḥuššābē), а также блужданием, знай, что это от бесов, равно как и прочие являемые бесами формы, которые уподобляются тем, что бывают у души от благодати во время молитвы.

27. Сие, возлюбленный мой, насколько потребовала у меня любовь твоя, кратко начертал я для тебя. Ты же, о доблестный подвижник, читай и уразумевай начертанное пред тобою и молись обо мне<sup>49</sup>. И знай, о господин мой, что если сие от десных, то умножим моление наше, и помышление наше станет землею<sup>50</sup>; если же сие от шуиных, то воззовем со вздыханием к Тому, Кто может воздвигнуть из могилы<sup>51</sup>. Блажен облекшийся в Того, Кто [пребывает] в нем (haw d-bēh). Блажен также и тот, кто сподобился насладиться тем, что внутри него. Знаем мы или не знаем, назовем себя незнающими. Грешны мы или праведны, в любви Христовой будем искать прибежища.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Brockelmann 1895 — *Brockelmann C. Lexicon Syriacum. Edinburgh, 1895.*  
 Dolabani, Lavenant, Brock, Samir — *Dolabani F., Lavenant R., Brock S. P., Samir Kh. Catalogue des manuscrits de la bibliothèque du patriarcat Syrien Orthodoxe à Homs (auj. à Damas) // Parole de l’Orient. 1994. Vol. 19. P. 555–661.*

<sup>48</sup> Букв. «явлении тебе».

<sup>49</sup> Далее следует фрагмент, сохранившийся только в восточносирийской рукописи Baghdad, Chaldean monastery Dawra syr. 680 (*olim* Notre-Dame des Semences 237 (Vosté 1929)) и трех ее копиях (Baghdad, Chaldean monastery Dawra syr. 681; Vat. syr. 509; Mingana syr. 601).

<sup>50</sup> Т.е. обретет еще большее смирение.

<sup>51</sup> Букв. «из дома мертвых».

- Kessel, Pinggéra 2011 — *Kessel G. M., Pinggéra K.* A bibliography of Syriac ascetic and mystical literature. Leuven — Р. — Walpole (MA), 2011 (Eastern Christian Studies 11).
- Margoliouth 1899 — *Margoliouth G.* Descriptive list of Syriac and Karshuni MSS in the British Museum acquired since 1873. L., 1899.
- Mingana 1933 — *Mingana A.* Catalogue of the Mingana collection of manuscripts. Cambridge, 1933 (Syriac and Garshūni manuscripts 1).
- Van Lantschoot 1965 — *Van Lantschoot A.* Inventaire des manuscrits syriaques des fonds Vatican (490—631): Barberini oriental et Neofiti. V., 1965.
- Vosté 1929 — *Vosté J.-M.* Catalogue de la bibliothèque syro-chaldéenne du Couvent de Notre-Dame des Semences près d'Alqoṣ (Iraq). R. — Р., 1929.
- Vööbus 1975 — *Vööbus A.* Die Entdeckung wichtiger Urkunden für die syrische Mystik: Jōhannān von Dālajāta // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 1975. Bd. 125. № 2. S. 267—269.
- Wright 1871 — *Wright W.* Catalogue of Syriac manuscripts in the British Museum acquired since the year 1838. L., 1871. Vol. 2.
- Wright 1901 — *Wright W.* A Catalogue of the Syriac manuscripts preserved in the library of the University of Cambridge. Cambridge, 1901. Vol. 1.

#### ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

- Кессель 2012 — *Кессель Г.* Шемон д-Тайбуте и его письменное наследие. Избранные главы // Символ: журнал христианской культуры. П. — М., 2012. № 61. С. 195—217. [*Kessel' G.* Shemon d-Taibute i ego pis'mennoe nasledie. Izbrannnye glavy (Shemona d-Taibute and his written heritage. Selected chapters) // Simvol: zhurnal khristianskoi kul'tury (Symbol: Journal of Christian culture). Paris — Moscow, 2012. № 61. P. 195—217.]
- Assemani 1725 — *Assemani G. S.* Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana. R., 1725. Vol. 3.
- Beulay 1978 — La Collection des Lettres de Jean Dalyatha / Ed., trad. R. Beulay. Turnhout, 1978 (PO 180 ( 39.3)).
- Budge 1904 — The Book of Paradise: being the histories and sayings of the monks and ascetics of the Egyptian desert / Ed. E. A. W. Budge. L. — Leipzig, 1904. Vol. 1—2.
- Frankenberg 1912 — *Frankenberg W.* Evagrius Pontias. B., 1912.
- Gabriel (Bunge) 1982 — *Rabban Jausep Hazzaya.* Briefe über das geistliche Leben und verwandte Schriften: ostsyrische Mystik des 8. Jahrhunderts /

- Übers. G. Bunge. Trier, 1982 (Sophia 21).
- Guillaumont 1958 – *Guillaumont A.* Les six Centuries des «Kephalaia gnostica» d'Evagre le Pontique. P., 1958 (PO 28/1).
- Hansbury 2006 – *Hansbury M. T.* The Letters of John of Dalyatha. Piscataway (New York), 2006 (Texts from Christian Late Antiquity 2).
- Harb, Graffin 1992 – *Joseph Hazzaya.* Lettre sur les trois étapes de la vie monastique / P. Harb, F. Graffin. P., 1992 (PO 202 (45.2)).
- Khalifé-Hachem 1969 – *Khalifé-Hachem É.* Deux textes du pseudo-Nil identifiés // Parole de l'Orient. 1969. Vol. 5. № 1. P. 17–59.
- Khayyat 2007 – *Jean de Dalyatha.* Les Homélie I–XV / N. Khayyat. Antélias, Liban, 2007 (Sources Syriaques 2).
- Mingana 1934 – Woodbrooke studies: christian documents in Syriac, Arabic and Garshūni. Vol. 7: Early christian mystics / Ed. and transl. by A. Mingana. Cambridge, 1934.
- Olinder 1950 – *Philoxenus of Mabbug.* A Letter of Philoxenus of Mabbug Sent to a Friend / G. Olinder. Göteborg, 1950 (Göteborgs Högskolas Årsskrift 56.1).

*Abstract*

***Joseph Hazzaya. Letter concerning the consequences of grace (Translated from Syrian by M. G. Kalinin, commentary by A. M. Preobrazhensky)***

For the first time for the Russian-speaking reader, a translation from Syrian is made of the epistle concerning the various actions of grace by Joseph Hazzaya an East Syrian mystic and theologian of the VIII century. In the preface to the translation, the A. considers the handwritten tradition of the Syrian text of the epistle and the existing translations into modern European languages.

*Keywords:* East Syrian mysticism, Joseph Hazzaya, Avdisho Hazzaya, action of grace, spiritual delusion.

С. С. КИМ

## О ДНЕ ПАМЯТИ БЛАЖЕННОГО ДИАДОХА ФОТИКИЙСКОГО<sup>1</sup>

УДК 264.11

### *Аннотация*

На основе рукописных богослужебных текстов предпринимается попытка прояснить дату памяти блаженного Диадоха Фотикийского, точный день церковного воспоминания которого до сей поры оставался спорным. Автор, после анализа свидетельств П. Христу и Э. Челидзе относительно дня памяти блж. Диадоха, публикует текст греческого канона под 29 марта, а также древнегрузинский текст и русский перевод фрагмента «Синаксаря» прп. Георгия Афонского, содержащий чтение на 5 марта. Согласно заключению автора, греческий канон подтверждает версию П. Христу о дате 29 марта, что в совокупности с другими свидетельствами позволяет определить существование трех дней памяти блж. Диадоха Фотикийского: 29 марта, 5 марта, а также в субботу Сырной седмицы.

*Ключевые слова:* блж. Диадох Фотикийский, прп. Георгий Афонский, прп. Марк Подвижник, Канон блаженному Диадоху и преподобному Марку, грузинский «Синаксарь».

В немногочисленных исследованиях, которые посвящены личности блж. Диадоха Фотикийского, нет согласия по поводу дня его памяти. Причина этого заключается в том, что и в рукописных источниках нет единой даты.

К. Попов в своей монографии о блж. Диадохе ссылается на славянские стихильные Прологи<sup>2</sup>, упоминающие некоего мученика Диадоха

<sup>1</sup> Автор признателен библиотекарю Иверской обители на Афоне, о. Феологу, за возможность поработать с грузинскими рукописями Ивилона летом 2010 г., а также г-же Майе Рапаве (Национальный центр рукописей, Тбилиси) за ценные замечания и исправления древнегрузинского текста.

<sup>2</sup> Попов 1903. С. 15.

31 августа<sup>3</sup>; эта дата приводится русским патрологом скорее в энциклопедических целях в отсутствие доступных ему других календарных данных; он не сопровождает эту информацию никакими объяснениями.

### 1. ГРЕЧЕСКИЙ КАНОН НА 29 МАРТА

Панайотис Христу в третьем томе своей «Греческой патрологии» замечает, что имя и память блж. Диадокха тесно связывалась с фигурой прп. Марка Подвижника, и сообщает о том, что их совместная память совершалась 29 марта, согласно рукописи Великой Лавры<sup>4</sup>, в которой содержится также «общий канон в их честь, сохранившийся частично из-за повреждения рукописи»<sup>5</sup>. Эти сведения имеют для нашего вопроса большую ценность, учитывая, что описание данного манускрипта в каталоге рукописей Великой Лавры крайне лаконично<sup>6</sup>. Вслед за Спиридonom Евстратиадисом<sup>7</sup>, Елена Папаилиопулу-Фотопулу учитывает этот канон в новейшем справочнике малоизвестных и неизданных греческих канонов под номером 547<sup>8</sup>.

Эта дата памяти блж. Диадокха, открытая греческими учеными, была подвергнута критике грузинским исследователем Эдишером Челидзе. В предисловии к недавнему изданию древнегрузинского перевода «Сотницы» блж. Диадокха он пишет: «Нам представляется, что уважаемый исследователь [П. Христу] смешал Диадокха Фотикийского и Марка Монаха (подвижников V в.) с Марком, епископом Арефусийским, и его сподвижником Диадокхом, которые известны как священикомученики (были замучены вместе с другими подвижниками при Юлиане Отступнике в 60-е гг. IV в.) и память которых приходится именно на 29 марта (хотя в календарях обычно указывается только Марк Арефусийский вместе с

<sup>3</sup> Здесь и далее даты по юлианскому календарю.

<sup>4</sup> Athous, Megistes Lauras, Δ 34, ff. 68r–v.

<sup>5</sup> Χρήστου 1987. Σ. 237.

<sup>6</sup> Spyridon Lauriotes, Eustratiades 1925. Ρ. 55.

<sup>7</sup> Εὐστρατιάδης 1949. Σ. 160.

<sup>8</sup> Παπαηλιοπούλου-Φωτοπούλου 1996. Σ. 181–182 (№ 547). Составитель справочника допускает неточность, когда говорит о том, что в рукописи содержится частично первая песнь канона (см.: Ibid. Σ. 182. Примеч. 466): в действительности сохранились 1 и 3 песни полностью и 4 частично, как видно из публикации ниже.

Кириллом диаконом, а другие мученики, среди которых и Диадок священномученик, упоминаются под общим указанием “и многих других”). Иногда же мы встречаем указание на 30 марта как на день их памяти»<sup>9</sup>.

Текст канона, публикуемый ниже, показывает, что грузинский ученый несколько поспешно опровергает сообщение П. Христу. Содержание канона не оставляет сомнений в том, что речь в нем идет именно о блж. Диадокхе, епископе иллирийского города Фотики, и о преподобном Марке Подвижнике: несколько тропарей канона построены на метафорах, отсылающих к основным идеям их сочинений. Так, согласно составителю канона, Диадокх просветил идеалом отшельнического жития (τὸ κατὰ μόνας, песнь 3, тропарь 2) весь мир, начав от Иллирика (Ἰλλυρικόθεν, песнь 1, тропарь 2), то есть от области, где находился древний город Фотика. О Марке говорится как о составителе «скрижали» (πυξίον, песнь 1, тропарь 3), где начертан «духовный закон» (νόμον... πνευματικόν, там же), что, без сомнения, отсылает к одной из главных тем сочинений прп. Марка Подвижника, среди которых есть труд под названием «О духовном законе»<sup>10</sup>.

## 2. ГРУЗИНСКИЙ СИНАКСАРЬ, ЧТЕНИЕ НА 5 МАРТА

Профессор Э. Челидзе сообщает также о двух своих ценных наблюдениях относительно дня памяти блж. Диадокха. Во-первых, в грузинском «Синаксаре» прп. Георгия Афонского<sup>11</sup> (†1065) датой памяти блж. Диадокха установлено 5 марта, вместе с памятью прп. Марка Подвижника. Во-вторых, как пишет грузинский эрудит, «Православная Церковь вспоминает святого Диадокха в каноне... в субботу Сырной седмицы вместе с другими отцами-пустынниками»<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> ჭელოძე 2001 [Челидзе 2001]. გვ. 387–393.

<sup>10</sup> СРГ 6090. Новейшее издание: *Marc le Moine. Traités* / Ed. G.-M. de Durand. P., 1999 (SC 445). Vol. 1. P. 74–129. О прп. Марке Подвижнике см. также мою статью: Ким 2016.

<sup>11</sup> О прп. Георгии см., например: Кекелидзе 1980. С. 213–234. [= Tarchnišvili 1955. S. 154–174]; о «Синаксаре», в частности, см.: Кекелидзе 1980. С. 226 [= Tarchnišvili 1955. S. 166].

<sup>12</sup> ჭელოძე 2001 [Челидзе 2001]. С. 387. См.: Триодь, суббота Сырной седмицы, 8-я песнь канона: «Николая священнопроповедника, Софрония воистину медоязычно-



Руководствуясь первым сообщением Э. Челидзе, мы публикуем ниже древнегрузинский текст и русский перевод фрагмента «Синаксаря» прп. Георгия Афонского, содержащий чтение на 5 марта. Это чтение было издано с сокращениями в грузинском Церковном календаре на 2003 г.<sup>13</sup> в древнегрузинском оригинале и современном грузинском переводе, однако напечатанный текст не содержит упоминания о прп. Диадохе.

Из нескольких древних грузинских рукописей, содержащих «Синаксарь»<sup>14</sup>, мне были доступны две:

- 1) Athous, Iviron, georg. 30<sup>15</sup>, 1071 г., f. 282v–283r;
- 2) Sinai, georg. 4<sup>16</sup>, XI в., f. 120r–v.

Из публикуемого отрывка видно, что в основе грузинского текста лежат сведения «Синаксаря» Константинопольской церкви<sup>17</sup>, которые были переработаны и дополнены грузинским переводчиком с использованием неизвестных ныне агиографических корпусов, откуда, по всей видимости, и была заимствована память блж. Диадоха. Отметим, что синаксарное житие Марка Подвижника основано на сообщении «Лавсаика» Палладия<sup>18</sup> и

го со Евлавием пою, и Диадоха, купно со Евстафием, Иувеналием, отцехверховными». Отметим, впрочем, что в славянском каноне Триоди имя Диадоха стоит не в ряду отцов-пустынников, а среди епископов, известных участием в догматических спорах, что, видимо, обусловлено славой Диадоха как защитника халкидонского исповедания (более подробно об участии Диадоха в догматических спорах см., например, нашу статью: Дионисий (Шленов), игум., Ким 2006. С. 564).

<sup>13</sup> საქართველოს ეკლესიის კალენდარი. თბილისი, 2003. გვ. 48 [Календарь Грузинской Церкви. Тбилиси, 2003. С. 48.]

<sup>14</sup> Насколько нам известно, подготовка полного критического издания этого важнейшего агиографического памятника завершена сотрудниками Национального Центра рукописей в Тбилиси, но уже несколько лет публикация задерживается из-за финансовых затруднений.

<sup>15</sup> См. описание: Blake 1933–1934. P. 115–159; ახობაძე ლ., გვარამია რ., გოგუაძე ბ. et al. 1986 [Ахобадзе, Гварамия, Гогоуадзе и др. 1986]. გვ. 87–92.

<sup>16</sup> См. описание: ჭანჭიჭავაძე, ჯღამბია 1979 [Джагамаია 1979]. С. 131–149. Рукопись доступна он-лайн на сайте Лувенского университета. Электронный ресурс: <http://www.e-corpous.org/eng/notices/112541-Sinai-Mf-UCL-Georgien-4.html> (дата обращения 13.09.2016).

<sup>17</sup> Ср. чтение на 5 марта «Константинопольского синаксаря» в издании болландистов: Delehaeye 1902. Col. 509–512 (см. также критический аппарат под 4 марта, col. 505–506).

<sup>18</sup> *Palladius*. *Historia Lausiaca* 20–21 // PG 34, 1065.

«Церковной истории» Созомена<sup>19</sup> и в действительности повествует о Марке Келлиоте, подвижнике IV века<sup>20</sup>.

### 3. ГРЕЧЕСКАЯ СХОЛИЯ О ДИАДОХЕ И МАРКЕ

В упомянутых греческих и грузинских памятниках память блж. Диадоха связывается с памятью прп. Марка Подвижника. Профессор Христу объясняет эту связь тем, что имена Марка и Диадоха стали восприниматься неразрывно благодаря тому, что аскетические сочинения Марка и Диадоха часто соседствовали в рукописях<sup>21</sup>.

Своеобразное подтверждение этого предположения содержится в схолии анонимного автора (не позднее XII в.), в которой дается аллегорическое толкование имени и титула блж. Диадоха<sup>22</sup>. Автор схолии придает соседству текстов Марка и Диадоха в рукописях мистическое значение и воспринимает их как единое целое в том смысле, что тексты Диадоха дополняют сочинения Марка. К. Попов издал греческий текст схолии и 41 главу парафраза упомянутого безымянного автора в своей монографии<sup>23</sup>. В Приложении 3 к настоящей статье мы публикуем русский перевод схолии.

### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Краткий обзор греческих и грузинских рукописных источников, благодаря указаниям Христу и Челидзе, дает нам возможность утверждать, что существуют три дня памяти блж. Диадоха Фотикийского: 29 марта, 5 марта и суббота Сырной седмицы.

<sup>19</sup> *Sozomenus. Historia ecclesiastica* 6, 29, 11 // PG 67, 1375.

<sup>20</sup> См. также: Ким 2016. С. 702.

<sup>21</sup> *Χρήστου* 1987. Σ. 237.

<sup>22</sup> Заметим, что современная исследовательница текстов Диадоха Джанет Рутерфорд высказывает предположение о том, что имя Диадох является не именем собственным, а именем нарицательным и является ключом к пониманию «герметического» характера «Сотниц» как новой аскетической системы, призванной объединить в себе и статью «преемницей» евагрианской и макариевской духовности (см., например: Rutherford 2000. P. 3).

<sup>23</sup> Попов 1903. С. 529–531.

ПРИЛОЖЕНИЕ 1

*Канон блаженному Диадоху  
и преподобному Марку*

Рукопись: Athous, Megistes Lauras, Δ 34, ff. 68r–v. Из-за повреждения рукописи сохранились только первая, третья и большая часть четвертой песни гимнографического канона. Сохранившаяся часть канона, на наш взгляд, дает возможность утверждать наличие акростиха<sup>24</sup>, его начало: ΚΡΟΤΑΣ ΤΩΝ ΤΟ... («Ты рукоплещешь тем, кто...»).

Мы можем видеть, что тропари в каждой песне канона воспроизводят структуру ирмоса (то есть количество ритмических строк в тропаре и количество слогов в каждой строке) с некоторыми отклонениями, касающимися количества слогов в строке. В ирмосах цифры в конце строки обозначают количество слогов, тогда как в тропарях цифрами отмечены только случаи отклонения от структуры ирмоса. В русском переводе ирмосы приведены не полностью в отличие от греческого текста, где ирмосы восстановлены из рукописных сокращений для лучшей иллюстрации структуры ирмосов и тропарей.

В сохранившемся фрагменте канона хорошо прослеживается его изначальная структура: каждая песнь состояла из четырех тропарей, не считая ирмоса: первый тропарь был общим для двух святых, второй был посвящен прп. Диадоху, третий — прп. Марку, а четвертый тропарь — это богородичен.

Сокращения раскрыты и отмечены квадратными скобками — [ ]. Конец рукописной строки отмечен знаком /.

[68R] κθ´. Τῶν ὁσίων πατέρων Διαδόχου ἐπισκόπου, καὶ Μάρκου πρεσβυτέρου καὶ μεγάλου ἀσκη[τοῦ]. Ψάλλ[ομ]ε[ν] στιχ[ηρά] καὶ καθ[ίσματα] ὁσιακά.

<sup>24</sup> Не указан в справочнике Папаилиопулу-Фотопулу: Παπαηλιοπούλου-Φωτοπούλου 1996. Σ. 181–182 (№ 547).

Ὁ κανών.

Ῥδὴ α', ἦχος α'.

Ἄσωμεν πάντες λαοί, 7  
τῷ ἐκ πικρᾶς δουλείας, 7  
Φαραῶ τὸν Ἰσραὴλ ἀπαλλάξαντι, 12  
καὶ ἐν βυθῷ θαλάσσης, 7  
ποδι ἀβρόχῳ ὁδηγήσαντι, 10  
ῥδὴν ἐπινίκιον, 7  
ὅτι δεδόξασται. 6]

1.

Κ[ύρι]ε, σύ μου τρανῶν  
τὸ μογγίγαλον στόμα,  
τὴν τοῦ / λόγου μοι πηγὴν ἀνακάθαρων,  
πολυπαθείας ὕλη /  
συγκεχωσμένην<sup>25</sup>, ἵνα ὑμνήσω νῦν 11  
Διάδοχον καὶ Μάρκ/ον,  
τοὺς σοὺς θεράποντας.

2.

[68V] Ῥεῖθρῳ τῷ ἰλλυρικῷ  
Παῦλος ζωῆς ἔωθεν  
ἐγνωρί/σθη διδραχᾶς ὁ θεσπέσιος·  
σοῦ δὲ Ἰλλυρικόθεν<sup>26</sup>  
ἕως / μέχρι τὸν ἀνάπαλιν φέροντες, 12  
Διάδοχε, οἱ λόγοι  
ἐ/θαυμαστώθησαν.

3.

Ὅρον καὶ νόμον τὸν σὸν  
πνευματικὸν πυξίον,

<sup>25</sup> συγκεχωσμένην: συγκεχοσμενην cod.

<sup>26</sup> Ἰλλυρικόθεν: ἰλλυρηκωθεν cod.

διαγράφων<sup>27</sup> ἐ/πί γῆς τὴν ου[ρά]νιον  
διαγωγὴν ἀγγέλων,  
οἱ Ναζωραίων<sup>28</sup> χο/ροὶ ἔχοντες, 10  
κροτοῦσι τὴν μνήμην σου,  
Μάρκε, τὴν ἔνδοξον.

4.

Τάγματα μέλπει νοῶν 7  
σέ, ὑπερθαύμαστε Κόρη, 8  
τὴν τὸν / Χ[ριστὸν] τῆ οἰκουμένη ἀνατείλασαν 14  
καὶ χαρᾶς τὰ πάντα / πληρώσασαν 10  
τῆς ἀϊδίου ζωῆς 7  
ὡς δέσποιναν παρ[θέ]/νον 7  
καὶ κόσμου ἄνασσαν. 6

Ῥε[ῆ] γ'.

Στερέωσόν με [Χριστέ, 7  
ἐπὶ τὴν ἄσειστον πέτραν τῶν ἐντολῶν σου, 12  
καὶ φώτισόν με φωτὶ τοῦ προσώπου σου· 12  
οὐκ ἔστι γὰρ ἄγνος, πλὴν σοῦ Φιλάνθρωπε. 13]

1.

Ἀλήπτους ὡς ἀρετῶν  
καὶ νομοθέτας ἀύλου βίου ἐν ὕλῃ /  
ὑμᾶς τιμῶμεν, Διάδοχε ὅσιε  
καὶ Μάρκε, ξυνωρίζ<sup>29</sup> / ἀγία, θεόληπτε.

2.

Σὺ καὶ ἱεραρχικαῖς  
ἀχθόμενος ταῖς φρονήμοις / Δα[υὶ]δ συνειῖδες<sup>30</sup>, 13

<sup>27</sup> διαγράφων: διαγραφων cod.

<sup>28</sup> Ναζωραίων: ναζωρεων cod.

<sup>29</sup> ξυνωρίζ: ξυνορις cod.

<sup>30</sup> συνειῖδες: συνιδες cod.

τὸ «κατὰ μόνας», Διάδοχε, πέφυκας,  
θε/σπίσας βίον τὰ κοσμοῦντα τὸν ἄζυγον.

3.

Τὸν ἄνω κόσμον Χ[ριστὸ]ς  
ἐκπληρωθῆναι κελεύων σοι, κοι/νὸ π[άτ]ερ, 13  
εἰσαγωγέα αὐτοῦ ἐξαπέστειλεν  
τοῖς τῶν / ἐντολῶν σου νομοφυλάξασι<sup>31</sup>. 12

4.

᾿Ωραιωθεῖσα ἀγνή  
κατὰ ψυχὴν τε καὶ σῶμα ὑπὲρ ἀ/πάσας  
ἐκ τοῦ αἰῶνος, παρθ[έ]νε, ἐκύησας·  
τὸν κάλλει / θεῖκῳ ὥραϊον ἐκύησας.

**᾿Ψ[η] δ'.**

*Κατενόησα, παντοδ[ύναμη 10  
τὴν σὴν οἰκονομίαν, 7  
καὶ μετὰ φόβου 5  
ἐδόξασά σε, σωτήρ. 7]*

1.

Νόμφ πάλαι Μωσῆς διέστησεν  
ἐθνῶν τοὺς ὁμοέθνους·  
ὁμεῖς δὲ χθιόνης  
πρὸς οὐρανίους μονάς.

2.

Τὴν σὴν βίβλον, σοφὴ Διάδοχε,  
οὐρανόνικον ἔχων  
μο/νίρης βίος  
κλίμακά σε ἀνουμνεῖ.

<sup>31</sup> νομοφυλάξασι: *correxī e conjectura*, νομοφυλάξαντι cod.

3.

Ὁ θεσμοῖς, Μάρκε, σοῦ πτερούμενος,  
ἐξαρθεῖς καταπαύσει, /  
οὗ πάντων πέλει<sup>32</sup>  
τὸ ἄκρον τῶν ὀρεκτῶν.

[лакуна]

\* \* \*

[Март] 29. Преподобных отцов Диадоха епископа и Марка пресвитера и великого подвижника. Поем стихиры и седальны преподобнические.

Канон:

**Песнь 1.** Глас 1.

*Поим вси людие...*

1.

Ты, Господи, проясняющий  
гугнивые мои уста,  
очисти мой источник слова,  
замутненный взвесью  
многих страстей, дабы воспеть мне ныне  
Диадоха и Марка,  
служителей Твоих.

2.

До вод иллирийских от востока  
пречудный Павел<sup>33</sup> стал известен  
благодаря учению о Жизни;  
твои же, Диадох,

<sup>32</sup> πέλει: πελη cod.

<sup>33</sup> Ср. Рим. 15, 19.

слова обрели славу,  
пройдя обратный путь  
от Илирика до востока.

3.

Имея в твоём уставе и законе  
духовном скрижаль,  
начертавающую на земле  
небесное житие ангелов,  
хоры назореев  
рукоплещут, Марк, славной  
памяти твоей.

4.

Полки умов воспевают  
Тебя, Преславная Отроковица,  
возрастившую для вселенной Христа  
и исполнившую всех радостью  
вечной жизни,  
как Владычицу, Деву  
и Царицу мира.

### **Песнь 3.**

*Утверди мене, [Христе, на недвижимом камени...]*

1.

Неподражаемыми в добродетелях  
и законодателями жизни невещественной в веществе  
почитаем вас, преподобные Диадох  
и Марк, упряжь  
святая, богоносная.

2.

Хотя ты и был обременен  
заботами иерарха, однако уразумел Давидово [слово];



«единым»<sup>34</sup>, Диадох, ты пожил,  
определив подобающее для  
несупружного жития.

3.

Христос, повелевая тебе  
наполнить<sup>35</sup> высший мир, о общий [для всех] отче,  
послал [тебя] приводить к Нему  
тех, кто хранит  
твои заповеди.

4.

Ты, Чистая, ставшая душою и телом  
прекраснее, чем все, бывшие  
от века, Ты, Дева, родила,  
родила Того, Кто Прекрасен  
красотою Божественной.

#### **Песнь 4**

*Разумех, Всесильне...*

1.

Законом древле Моисей отделил  
соплеменников от язычников;  
вы же — от земли  
для небесных обителей.

2.

Имя в твоей книге, Диадох,  
средство к покорению неба,  
иноческий чин  
воспевает тебя как лествицу.

<sup>34</sup> Ср.: Пс. 4, 9; Пс. 32, 15.

<sup>35</sup> Ср. Мф. 22, 10.

3.

Кто окрылен твоими, Марк, заветами,  
тот, воспарив, упокоится  
там, где цель и  
предел всех желаний<sup>6</sup>.

ПРИЛОЖЕНИЕ 2

Чтение на 5 марта из «Синаксаря»  
прп. Георгия Святогорца

Рукописи:

I – Athous, Iviron, georg. 30, 1071 г., ff. 182v–183r;

S – Sinai, georg. 4, XI в., f. 120r–v.

Текст издается по рукописи I с учетом чтений из S, которые в основном сводятся к орфографическим вариантам. Сокращения раскрыты и отмечены скобками – [ ]. Сохранена пунктуация подлинника (согласно I).

Из языковых особенностей грузинского текста афонской рукописи I укажем следующие:

1) гласная [o] заменяет [u]: პაფნოტი [pɑp'noti], «Пафнутий» (то же характерно для S), პიროტყუთა, «бессловесные» (в S классическая форма პირუტყუთა);

2) употребление народной формы суффикса перфекта –იან [–ia] вместо –იეს [–ies]: მიზიარებია «я причащал» (= S).

Отметим, что в синайской рукописи S имя Диадох передается ошибочно как Диадот (დიადოტო) по причине близости букв «х» и «т» в минускульном письме нусхури.

[I 182v, S 120r]

თ[თუეს]ა მარტსა ე.

1. წ[მი]დისა მამისა ჩ[უე]ნისა მარკოზ მონაზონისა: ესე ჭაბუკ რაჲ იყო ესწავა<sup>36</sup> ყ[ოვე]ლი წერილი ძუელი და ახალი ზეპირით: და იქმნა მონაზონ. და თავსა მოღუაწებისა და სათნოებისასა

<sup>36</sup> ესწავა: ისწავა S

აღვიდა: და მოილო<sup>37</sup> მაღლი ღ[მრთ]ისა მ[იე]რ საქმედ სასწაულთა: და სწავლად მონაზონთა: და აღწერნა სწავლანი სავსენი ყ[ოვ]ლითავე მოძღურებითა და სარგებელითა ს[ულ]იერიითა: ხ[ოლო] სასწაულთა მისთაგ[ან] ერთი ოდენ მოვიკსენოთ: რ[ამეთუ] იტყოდა მისთვის მამამ პაფნოტი (sic!) მოწაფე მისი ვ[ითარმე] დ დღესა ერთსა ჯდა რად იგი სენაკსა თვსსა. და შექცეულ იყო ხედვათა მ[ა]თ მაღალთა: და აჰა ესერა აფთარი მოვიდა. და ჰყვა ლეკვ თვისი ბრმად: და სცა თავითა კარსა ეზოდსასა და შევიდა და შეუვრდა ფერკთა მისთა: და უჩუწნებდა ბრმასა მას ლეკუსა თვსსა: ხ[ოლო] მ[ა]ნ დაჰწერწყუა თუალთა მისთა და მეკსეულად აღხილნა: და წარიყვანა იგი დედამ[ა]ნ მისმ[ა]ნ სიხარულითა: და ხვალისა დღე<sup>38</sup> მორათუა ბერსა ტყავი ცხოვრისად: ხ[ოლო] წ[მიდამა]ნ იხილა რად იგი ჰრქ[უ]ა აფთარსა მას არა ავიღებ<sup>39</sup> ამას შე[ენგ]ა[ნ]: და აფთარი იგი მოიდრეკდა მუკლთა თაყ[უა]ნის–სცემდა<sup>40</sup> და დასდებდა ტყავსა მას ფერკთა თანა მისთა: ხ[ოლო] წ[მიდამა]ნ მ[ა]ნ<sup>41</sup> ჰრქ[უ]ა მას<sup>42</sup>: უკ[უ]ეთუ არა [I 183R] აღმითქ[უ]ა: რ[ადთა] არარა ვინ<sup>43</sup> გლახაკი შეაწუხო არა აღვიღებ ამას: და ამას ზ[ედ]ა[ცა]<sup>44</sup> მოდრიკნა<sup>45</sup> მუკლნი და თაყუანის–სცა<sup>46</sup>: და მერმელა აღილო ტყავი იგი: ხ[ოლო] უკ[უ]ეთუ პიროტყუთა<sup>47</sup> (sic!) ესრეთ სწყალობდა კ[ა]ცთათვს რადღა საწმარ არს თქუმად თუ ვ[ითარ] სწყალობდა: ხ[ოლო] სიწ[მი]დე ესოდენი აქუნდა ვ[იდრ]ელა ხუცესი მონასტრისად ფიცით იტყოდა მისთვის ვ[ითარმე]დ მდღელობასა ჩემსა არა ოდეს მიზი[S 120V]არებია (sic!) მარკოზ მონაზონი ა[რამე]დ ანგ[ე]ლ[ო]ზი აზიარებნ:

<sup>37</sup> მოილო: მიილო S

<sup>38</sup> ხვალისა დღე: ხვალის დღე S

<sup>39</sup> ავიღებ: აღვიღებ S

<sup>40</sup> თაყ[უა]ნის–სცემდა: და praem. S

<sup>41</sup> მ[ა]ნ: om. S

<sup>42</sup> მას: om. S

<sup>43</sup> არარა ვინ: არავინ S

<sup>44</sup> ამას ზ[ედ]ა[ცა]: ამასცა ზ[ედ]ა S

<sup>45</sup> მოდრიკნა: მოიდრიკნა S

<sup>46</sup> თაყუანის–სცა: თაყუანი–სცა S

<sup>47</sup> პიროტყუთა: პიროტყუთა S

რ[ომლ]ისა ჯელსა ხ[ოლო] ვხედევდი<sup>48</sup> მე უტვრთავნ რამ ჯორცი ქ[რისტ]ესი მარწუხითა: რ[ომ]ლისა მ[ი]ერ წ[მი]და]ე<sup>49</sup> ეზიარებინ სადდუმლოთა ქ[რისტ]ესთა: ხ[ოლო] იყო ნათესავით ანკვრიელი: და ორმეოცისა წლისა მ[ა]ნ იჯმნა სოფლისაგ[ა]ნ და წარვიდა სკიტეს. და დაყო<sup>50</sup> მოღუაწებასა შ[ინ]ა სამეოცი წელი: და ასისა წლისაჲ აღესრულა: ხ[ოლო] იყო იგი მცირე ჰასაკითა და თმითა და წუერითა თხელ: ხ[ოლო] შ[ინ]აგ[ა]ნ ბრწყინვალე მადლითა ს[უ]ლისა წ[მი]დისა]ეთა:

2. ამასვედღესა წ[მი]დისა მ[ო]წ[ა]მისა ევლოგიპალესტინელისაჲ

3. და წ[მი]დისა გრიგოლ ეპისკოპოსისა<sup>51</sup> კოსტანტიაკვპრიისაჲ<sup>52</sup>.

4. და წ[მი]დისა დიადოხოზის<sup>53</sup> ეპისკოპოსისა<sup>54</sup> ფოტიკელისაჲ ილირიკეს შ[ინ]ა რ[ომ]ელმან დაწერა ასი თავი სამონაზნოდ სწავლისაჲ<sup>55</sup>:-

Месяца марта, 5-го (числа)

1. Святого отца нашего Марка монаха. Когда он был юношей, выучил наизусть все Писание, Ветхое и Новое. Стал монахом и достиг вершины подвига и добродетели, получил от Бога благодать совершать чудеса и учить монахов и написал наставления, преисполненные всякого учения и духовной пользы. Из его чудес упомянем лишь об одном. Рассказывал о нем отец Пафнутий, его ученик, что в один день, когда он сидел в своей келье и был углублен в горние созерцания, вдруг прибежала гиена, у которой родился слепой щенок. Она толкнула головой дверь со двора, вошла, упала перед ним и указала на своего слепого щенка. Он плюнул ему на глаза — и тот сразу прозрел, и он с радостью отдал его матери. А на следующий день она принесла старцу овечью шкуру. Но когда святой увидел это, тогда сказал гиене: «Не возьму ее

<sup>48</sup> ვხედევდი: ვხედვიდი (?) S

<sup>49</sup> წ[მი]და]ე: იგი add. S

<sup>50</sup> დაყო: ყო S

<sup>51</sup> ეპისკოპოსისა: ეპისკოპ[ო]სის[ა] S

<sup>52</sup> კვპრიისაჲ: კვპრიისა S

<sup>53</sup> დიადოხოზისი: დიადოტო S

<sup>54</sup> ეპისკოპოსისა: ეპისკოპოსისა S

<sup>55</sup> სამონაზნოდ სწავლისაჲ: სწავლად სამონაზნოდ S

у тебя». Гиена же встала на колени, поклонилась и придвинула шкуру к его ногам. А святой сказал ей: «Если не пообещаешь мне, что больше не разоришь ни одного бедняка, то не возьму ее». (В ответ) на это она опять встала на колени и поклонилась ему, и тогда он взял шкуру. И если так он миловал бессловесных, нужно ли говорить, как он миловал людей! И святость его была такова, что священник монастыря с клятвой рассказывал о нем: «За время моего священства я никогда не причащал Марка монаха, а причащал его ангел, который держал в руке, как я видел, щипцы с Телом Христовым. От него он и причащался Христовых Таин». Был же он родом из Анкиры, на двадцатом году отрекся от мира и удалился в Скит. И пребывал в подвиге шестьдесят лет, а на сотом году скончался. Он был мал ростом, волосами и бородой скуден, но внутри сиял благодатью Духа Святого.

2. В тот же день святого мученика Евлогия Палестинского;

3. и святого Григория, епископа Констанцы Кипрской;

4. и святого Диадоха, епископа Фотики в Иллирике, который написал сто глав монашеского учения.

### ПРИЛОЖЕНИЕ 3

#### *Схолия об имени блаженного Диадоха*<sup>56</sup>

Многие недоумевают об имени блаженного отца нашего Диадоха: является ли оно именем собственным или, может быть, обозначает «преемство» в учении, заступничестве или в каком другом благочестивом деле. Также спрашивают и о том, почему он заключил все иноческое житие в десяти определениях, или, так сказать, типах и правилах; а еще о том, почему он развернул свое учение на сто глав. Необходимо нам сказать обо всем этом и разъяснить то, о чем все спрашивают вплоть до настоящего времени. Ведь если уже начало книги порождает в читателях недоумение, непонимание и неясности, то захочется ли им узнавать и выяснять, что в ней дальше?

Итак, скажем для начала вот о чем. Некоторые из имен изначально были даны многим людям пророчески из-за того, что должно было

<sup>56</sup> Попов 1903. С. 529–531.

произойти и случиться через них. Так, имя Фомы указывало на его последующее сомнение и неверие в Божественное Воскресение<sup>57</sup>, потому что Фома на греческий язык переводится как «двойной»<sup>58</sup> (διδυμος) и «двусмысленный» помысел. Таким образом, имя апостола было предсказанием того, что должно было произойти в будущем. Также и Иосиф Прекрасный, когда оказался в Египте и сделался рабом, тогда получил от местных жителей имя Псофомфаних<sup>59</sup>, что переводится как «знающий неизреченное», ибо впоследствии он понял скрытые и неведомые вещи из снов фараона, объяснил их царю и предотвратил голод, который, согласно [снам], должен был наступить<sup>60</sup>.

С. 530

На нечто подобное, думаю, указывает и имя Диадокх. Оно является именем собственным, однако являет и означает также и некое «преемство». Поскольку / он должен был стать преемником божественного Марка в его главах, и прибавить к ним нечто, и составить душеполезную и спасительную книгу, по этой причине он был назван Диадокхом теми, кто давал ему изначально имя.

Впрочем, это доступно, всем понятно и вполне очевидно из самого имени; мы же не должны останавливаться только на букве и легкодоступных понятиях и мнениях, но переходить к божественным и более высоким мыслям! Ведь те, кто воспринимает слова божественного Писания по видимой букве, вкушают сырую плоть Господа нашего Иисуса, разрывая ее наподобие зверей, так как Божественные Писания — это плоть Христа. Те же, кто воспринимает их духовно и аллегорически, — а аллегория делает не что иное, как объясняет, преподает и открывает букву и то, что ею обозначается, — те огнем Божественного Духа, горящим сердцем и пламенным желанием и усердием, конечно, пекут ее и насыщают свои души, насколько это возможно. «Буква, — говорит апостол, — убивает, а дух животворит»<sup>61</sup>.

<sup>57</sup> Ср. Ин. 20, 24–25.

<sup>58</sup> Ср. Ин. 11, 16.

<sup>59</sup> Быт. 41, 45 (Псономфаних).

<sup>60</sup> Ср. Быт. 41, 48–57.

<sup>61</sup> 2 Кор. 3, 6.

Итак, имя Марк — еврейское слово и означает в переводе на наш греческий язык «заповедь Вышнего». Таким образом, «преемник» (διάδοχος) Марка, восприняв высокие заповеди, передал их нам в писаниях.

Кроме того, он именуется и епископом Фотики (Φωτικῆς) именно потому, что через написанные им главы он наблюдает (ἐποπτεύει) и смотрит за душами просвещенных (φωτισμένων): какая из них достигла такой-то меры, а какая продвинулась к большему; какая овладела той ступенью, а какая взошла к совершенству?

В десяти определениях он заключил все добродетели потому, что число десять совершенно, ведь оно — завершение и вместилище всех единичных чисел. Ведь мудрецы называют десятку «десяткой» потому, что она содержит в себе все эти указанные числа, как и эти десять определений охватывают все пути, ведущие к Богу.

А на сто глав он увеличил эти определения потому, что число десять, умноженное на себя, дает число сто, ведь сто — это десятью десять. Или же так: наше душевное спасение, как целое, кратно этому числу, так как, по евангельскому слову, человек может плодоносить или тридцатикратно, или шестидесятикратно, или стократно. Тридцатикратно воздаст Богу / честный и чистый брак, шестидесятикратно — тот, кто расточает свое имение и раздает его нищим, храня вместе с тем и заповеди; а стократно — чистая и девственная душа, отрешившаяся от всех житейских дел.

С. 531

Или же можно понимать так: всякое дело совершается и производится следующими тремя способами:

- «движением» к злumu, когда ум помыслит о том, чтобы сделать что-то злое;
- «остановкой» на нем, когда мы остановим волю и постановим совершить дело;
- и «сидением», когда помысел достигнет исполнения и ум словно бы «сядет» и «успокоится» на нем.

Блажен, как сказано, муж, иже не иде на совет нечестивых, вот — «движение» или «исхождение». И на пути грешных не ста, вот — «остановка» злого помысла. И на седалищи губителей не седе<sup>62</sup>, вот — «сидение» и «успокоение» на зле. Хотя бы человек и помыслил о зле и

<sup>62</sup> Пс. 1, 1.

даже «остановился» на нем, но если он все-таки не «сел» на нем через совершение дела и не «успокоился» в злом деле, то он принес Богу тридцатикратно. Тот же, кто только помыслит, не «остановившись» на своей воле, а растоптав желания лукавого, такой приносит Богу шестидесятикратно. А тот, кто достиг такой меры, что вовсе не подвигается помыслом ко злу и совсем не воспринимает прикосновений зла, такой плодоносит и воздаст Богу стократно.

Прими и еще одно объяснение. Есть три двери, через которые враг входит, захватывает и разбрасывает наше добро: [дверь] раздражения, [дверь] желанья и [дверь] словесная. Закрывший одну и преградивший путь диаволу принес Богу тридцатикратно. Тот, кто [закрыл] и вторую, — шестидесятикратно. А тот, кто [закрыл] и слово, — стократно. Вот по какой причине учение Диадوخа развернуто на сто глав.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Дионисий (Шленов), игумен, Ким 2006 — *Дионисий (Шленов), игумен, Ким С. Диадох Фотикийский // ПЭ. 2006. Т. 14. С. 564–571. [Dionisii (Shlenov), igum., Kim S. Diadokh Fotikiiskii (Diadochus of Photica) // Pravoslavnaia entsiklopediia (Orthodox Encyclopedia). Moscow, 2006. T. 14. P. 564–571.]*
- Кекелидзе 1980 — *Кекелидзе К. История древнегрузинской литературы / Ред. А. Барамидзе. Тбилиси, 1980. Т. 1. (на груз. яз.) [Kekelidze K. Istoriia drevnegruzinskoi literatury (History of ancient literature) / Red. A. Baramidze. Tbilisi, 1980. T. 1. (In Georgian)]*
- Ким 2016 — *Ким С. Марк Пустынный // ПЭ. 2016. Т. 43. С. 701–705. [Kim S. Mark Pustynnik (Mark the Hermit) // Pravoslavnaia entsiklopediia (Orthodox Encyclopedia). Moscow, 2016. T. 43. P. 701–705.]*
- Попов 1903 — *Попов К. Блаженный Диадох, епископ Фотики Древнего Эпира и его творения. К., 1903. Т. 1. [Popov K. Blazhennyi Diadokh, episkop Fotiki Drevnego Epira i ego tvoreniia (Blessed Diadochus, bishop of Photica and Ancient Epirus and his works). Kiev, 1903. T. 1.]*
- Blake 1933–1934 — *Blake R. Catalogue des manuscrits géorgiens de la bibliothèque de la Laure d'Iviron au Mont Athos (suite) // Revue de l'Orient Chrétien. 1933–1934. Vol. 29. P. 115–159.*



- Delehaye 1902 – Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae. Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris / Ed. H. Delehaye. Br., 1902. P. 509–512.
- Εὐστρατιάδης 1949 – *Εὐστρατιάδης Σ. Ταμείον ἐκκλησιαστικῆς ποιήσεως* // Ἐκκλησιαστικὸς φάρος. 1949. № 48. Σ. 160.
- Παπαηλιοπούλου-Φωτοπούλου 1996 – *Παπαηλιοπούλου-Φωτοπούλου Ε. Ταμείον ἀνεκδότων βυζαντινῶν ἁσματικῶν κανόνων seu Analecta Hymnica Graeca e codicibus eruta Orientis Christiani. Κανόνες Μηγαίων. Ἀθ., 1996.*
- Rutherford 2000 – One hundred practical texts of perception and spiritual discernment from Diadochos of Photike / Text, translation and commentary by J. E. Rutherford. Belfast, 2000 (Belfast Byzantine Texts and Translations 8).
- Spyridon Lauriotes, Eustratiades 1925 – *Spyridon Lauriotes, Eustratiades S. Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Laura on Mount Athos, with Notices from other Libraries. Cambridge, 1925 (Harvard Theological Studies 12).*
- Tarchnišvili 1955 – *Tarchnišvili M. (in Verbindung mit J. Assfalg). Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur auf Grund des ersten Bandes der georgischen Literaturgeschichte von K. Kekelidze. V., 1955 (ST 185).*
- Χρήστος 1987 – *Χρήστου Π. Ἑλληνικὴ Πατρολογία. Θεσσαλονίκη, 1987. Τόμος Γ'.*
- ახობაძე ლ., გვარამია რ., გოგუაძე ნ. et al. 1986 [Ахобадзе, Гварамия, Гогуадзе и др. 1986] – *ახობაძე ლ., გვარამია რ., გოგუაძე ნ. et al. ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა. ათონური კოლექცია. ნაკვეთი 1. თბილისი, 1986. გვ. 87–92 [Ахобадзе Л., Гварамия Р., Гогуадзе Н. и др. Описание грузинских рукописей. Афонское собрание. Часть 1. Тбилиси, 1986. С. 87–92.]*
- ჭანკიევა, ჯღამაია 1979 [Чанкиева, Джгамаиа 1979] – *ჭანკიევა ც., ჯღამაია ლ. ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, სინური კოლექცია. თბილისი, 1979. 2. გვ. 131–149. [Чанкиева Ц. А., Джгамаиа Л. К. Описание грузинских рукописей, синайская коллекция. Тбилиси, 1979. Т. 2. С. 131–149.]*
- ჭელიძე 2001 [Челидзе 2001] – *ჭელიძე ე. წმ. დიადოქოსის ასკეტურ სწავლებათა ძველი კართული თარგმანის შესახებ // მსოფლიო მართლმადიდებელი ეკლესიის შეერთებული კალენდარი. თბილისი, 2001. გვ. 387–393. [Челидзе Э. О древнегрузинском пере-*

воде аскетических поучений св. Диодоха // Объединенный календарь Вселенской Православной Церкви. Тбилиси, 2001. С. 387–393.]

#### ИСПОЛЬЗОВАННЫЕ РУКОПИСИ

Athos, Megistes Lauras, Δ 34, ff. 68r–v.

Athos, Iviron, georg. 30, 1071 г., f. 282v–283r.

Sinai, georg. 4, XI в., f. 120r–v.

#### *Abstract*

#### **Kim S. S. On the day of liturgical commemoration of Blessed Diadochus of Photica**

On the basis of liturgical manuscripts the author makes an attempt to clarify the date of liturgical commemoration of Diadochus of Photica, the exact day of which has hitherto remained controversial. The author analyzes the studies of Christou and Chelidze on the commemoration day of Blessed Diadochus; an edition of the text of the Greek hymnographical canon of March 29 is offered, as well as that of the Old Georgian text of the reading from the “Synaxarion” of George the Athonite, assigned for March 5. These texts attest the existence of three commemoration days of Blessed Diadochus: March 29, March 5 and Saturday of Cheesefare Week.

*Keywords:* Blessed Diadochus of Photica, St. George the Athonite, St. Mark the Hermit, Canon in honor of Diadochus and Marcus, Georgian “Synaxarion”.

ОТДЕЛ III  
АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ И ПУБЛИКАЦИИ

---

ПРОПОВЕДИ

АРХИЕПИСКОП ВЕРЕЙСКИЙ ЕВГЕНИЙ

ПРОПОВЕДЬ О МОНАШЕСКОМ ПРИЗВАНИИ  
В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ<sup>1</sup>

УДК 252.7

Во имя Отца и Сына и Святого Духа!

Дорогие отцы, братья и сестры, учащие и учащиеся!

В жизни каждого человека бывают события, которые подчас совершаются достаточно неожиданно, которые кардинальным образом меняют дальнейший ход его жизненного пути. В таких неожиданных событиях человек не может ничего предпринять сам от себя, но может воспринимать совершившееся над ним как добрый дар или, наоборот, как непредвиденное зло. Также бывают события, к которым человек идет осознанно подчас довольно продолжительное время — эти события тоже кардинально меняют дальнейшее течение жизни и оказываются не менее значимыми.

Но обратимся к дню сегодняшнему. Дорогие собратья, только что принявшие монашеский постриг монахи Клавдиан<sup>2</sup> и Дометиан<sup>3</sup>, в этот святой вечер в вашей жизни совершилось необыкновенное событие, к которому каждый из вас шел своим путем, шел вполне осознанно. В чине монашеского пострига мы слышали, что вы добровольно по-

<sup>1</sup> Произнесена в Троицком соборе Троице-Сергиевой Лавры 1 апреля 2016 г.

<sup>2</sup> Имя наречено в честь св. мч. Клавдиана (7/20 ноября) Мелитинского — одного из тридцати трех мучеников, пострадавших во времена гонений императора Диоклетиана (†298).

<sup>3</sup> Имя наречено в честь свт. Дометиана (10/23 января) Мелитинского — твердого и ревностного поборника православной веры, истового борца с еретиками.

дошли к этому моменту и без принуждения дали обеты, которые слышали все здесь присутствующие. Но самое главное состоит в том, что эти обеты даны не перед людьми здесь находящимися, а перед самим Богом! А вы по окончании своей жизни дадите Господу ответ о том, как исполнили произнесенные сейчас обеты. В такие моменты, при принесении обетов, люди всегда испытывают особое воодушевление. Я не сомневаюсь, что сейчас ваши сердца и души также исполнены настоящим духовным подъемом, как было и у ваших братьев, сподобившихся пережить в своей жизни подобный момент монашеского пострига. Конечно, я имею в виду тех, кто решился на этот шаг не формальным образом, отнюдь не по корысти или тщеславию. При этом вовсе не сомневаюсь, что ваш приход не был формальным.

Святитель Иоанн Златоуст говорит, что иногда Господь дает человеку прочувствовать действие благодати не потому, что человек достоин ее действия, а, выражаясь современным языком, как бы авансом. Потом могут наступить определенные испытания и искушения, постриженник, возможно, будет изнывать от того, что почувствует богооставленность. Однако данный наперед аванс вовсе не покинет его, но позволит, помня бывшее чистое состояние, устремиться к нему, желая вернуть его силой молитвы и других аскетических подвигов<sup>4</sup>.

И вот сегодня, дорогие братья, над вами совершилось это воистину эпохальное для вас событие: вы приступаете, как говорится в чине пострига, «к дружине сей»<sup>5</sup>. Ваш внешний образ существенно изменился, вы облачились в черные одежды. Внешний облик человека всегда налагает на него определенный отпечаток. К вам уже будут относиться по-другому, на вас будут смотреть с неким требованием, и если вы допустите что-то несоответствующее вашему нынешнему облику, то, может быть, многие будут вас осуждать, — это вполне естественно. Ибо внешний мир, хотя и не всегда имеет правильное представление о заповедях Христовых, где-то чувствует, что эти люди не должны дальше быть такими — недаром они именовались отныне «иными», т.е. иноками.

<sup>4</sup> Ср.: *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на второе послание к Фессалоникийцам 2, 1 (*Иоанн Златоуст, свт.* 1905. Т. 11. С. 579).

<sup>5</sup> Чин пострига... 2014. С. 104.

В идеале монах должен находиться в монастыре, и об этом говорят многие святые отцы. Так, святитель Иоанн Златоуст подчеркивает, что «монастыри — это тихая пристань»<sup>6</sup>, святитель Игнатий Брянчанинов указывает, что монастырь — это прежде всего «нравственная лечебница»<sup>7</sup>. Но при этом известно, что не все монахи проживают в монастыре. Вы будете нести послушание, во всяком случае в ближайшее время, в духовной школе. В прямом смысле, это не монастырь, хотя наша духовная школа находится на территории монастыря и весь строй ее жизни, конечно же, находится под несомненным монастырским влиянием. Но значит ли это, что вы не будете иметь той возможности к спасению, которую имеют живущие непосредственно в монастыре? Мы знаем многие примеры, когда люди преуспевали и даже достигали святости, несмотря на то, что были вынуждены жить вне монастырских стен. Различные формы монашеской жизни были освящены подвигом новомучеников и исповедников Российских, которые служили Богу и Церкви на самых многообразных послушаниях и сохранили верность монашеским обетам. И каждый из нас несет свое послушание. Если оно проходит где-то в миру: на приходе или в духовной школе, — мы должны следить за тем, где пребывает наше сердце.

Свт. Феофан Затворник говорит, что и в миру можно быть настоящим монахом, а в монастыре — мирским человеком<sup>8</sup>. А прп. Симеон Новый Богослов, обращаясь к инокам, советует «не смешиваться с миром»<sup>9</sup>. Что это означает? Это означает — не быть рабом мира, не прилепляться к миру, даже если послушание довольно суетное: суетность — это бич современного времени и современного человека. Ей подвержены все, в том числе и монахи. Нередко послушание оказывается таким, что практически весь день проходит в суете... Так важно

<sup>6</sup> Иоанн Златоуст, свт. Толкование на первое послание к Тимофею 14, 3 (Иоанн Златоуст, свт. 1905. Т. 11. С. 721).

<sup>7</sup> Игнатий (Брянчанинов), свт. Правила наружного поведения (Игнатий (Брянчанинов), свт. 1905. С. 7).

<sup>8</sup> Феофан Затворник, свт. Письмо 589 (Феофан Затворник, свт. 2000. С. 68).

<sup>9</sup> Симеон Новый Богослов, прп. Гимн 48: Кто есть монах и какое его дело... (Симеон Новый Богослов, прп. 1917. С. 224).

здесь во что бы то ни стало сохранить внутреннюю собранность для того, чтобы не подвергаться искушениям, исходящим от мира. А мы все являемся порой свидетелями того, насколько мир, используя современные технологии, влияет на современного человека.

Древние скитские отцы, рассуждая о монашестве, говорили о том, что в последние времена монахи не будут нести великих подвигов, но Господь воздвигнет на них многие скорби. И претерпевшие их станут выше тех монахов, которые совершали чудеса в первые века христианства<sup>10</sup>. Вот такой удел современного монашества.

Церковные писатели, рассуждая на эту тему, говорят о том, что монашество по своему устройению — это подражание образу жизни Самого Христа, ведь Христос является истинным совершенным монахом. И наша задача — идти к этому идеалу, идти и стремиться к святости и к Самому Богу. Монах призван идти по этому пути один. Но само по себе одиночество имеет некую ущербность, некую незавершенность, тем более что мы читаем в первых строках Священного Писания, что не подобает человеку быть одному<sup>11</sup>. Эта проблема у мирского человека часто решается тем, что он вступает в брак и достигает полной гармонии, обретая другого. А что же тогда монах? В монашестве этот другой — Сам Бог. Если Бог не займет это место в душе монаха, тогда действительно монах будет абсолютно одиноким человеком и духовное падение станет неизбежным.

В сегодняшней святой для всех нас вечер я бы хотел пожелать вам, дорогие собратья, чтобы вы начертали в своей душе образ Божий и всегда стремились соединиться с Ним. Это пожелание я бы отнес не только к вам, но и ко всем нам, ибо только так мы, видимым образом являясь одиночками, станем отнюдь не одиночками. И Сам Господь укрепит нас и сподобит наивысшего дара на земле и в вечности — единения с Собой! Я желаю, чтобы по молитвам ваших новых небесных покровителей Господь укрепил вас в нелегком монашеском делании. Аминь.

<sup>10</sup> Слова аввы Исхириона из Египетского Скита. См.: *Игнатий (Брянчанинов), свт. Советы относительно душевного иноческого делания (Игнатий (Брянчанинов), свт. 1905. С. 136–137).*

<sup>11</sup> Ср. Быт. 2, 18.

ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

- Игнатий (Брянчанинов), свт.* 1905 — *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения в 8 т. М., 1905. Т. 5. Приношение современному монашеству [*Ignatii (Brianchaninov), svt.* Tvoreniiia v 8 t. (Same author. Works in 8 volumes) Moscow, 1905. Т. 5. Prinoshenie sovremennomu monashestvu (An offering to modern monasticism).]
- Иоанн Златоуст, свт.* 1905 — *Иоанн Златоуст, свт.* Творения в 12 т. СПб., 1905. Т. 11. Ч. 2. [*Ioann Zlatoust, svt.* Tvoreniiia v 12 t. (Works in 12 volumes) Saint Petersburg, 1905. Т. 11. Chast' 2.]
- Чин пострига... 2014 — Чин пострига монашеского. К., 2014. [Chin postriga monasheskago (Order of monastic tonsure). Kiev, 2014.]
- Симеон Новый Богослов, прп.* 1917 — *Симеон Новый Богослов, прп.* Божественные гимны. Сергиев Посад, 1917. [*Simeon Novyi Bogoslov, prp.* Bozhestvennye gimny (Divine hymns). Sergiev Posad, 1917.]
- Феофан Затворник, свт.* 2000 — Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем [в 8-ми вып.]. М., 2000. Т. 1. Вып. 4. [Tvoreniiia izhe vo sviatykh ottsa nashego Feofana Zatvornika. Sbranie pisem [v 8-mi vyp.] (Work of our father among the saints Theophanes the Recluse. Collection of letters [in 8 volumes]). Moscow, 2000. Т. 1. Vyp. 4.]

ИГУМЕН ДИОНИСИЙ (ШЛЕНОВ)

## ПРОПОВЕДЬ О СВОБОДЕ И ТРАДИЦИИ В ДЕЛЕ РАВНОАПОСТОЛЬНЫХ БРАТЬЕВ КИРИЛЛА И МЕФОДИЯ<sup>1</sup>

УДК 252.9

Во имя Отца и Сына и Святого Духа!

Дорогие отцы, братья и сестры! Ныне мы радостно празднуем память святых равноапостольных братьев Кирилла и Мефодия. Сегодня совершается тезоименитство Его Святейшества Святейшего патриарха Кирилла, с особым торжеством отмечаемое здесь и сейчас. Сегодня, в дни Пятидесятницы, которые недаром в святоотеческой письменности именуются «воскресением души»<sup>2</sup>, мы особенно чувствуем всю радость проникновенного пасхального приветствия, которое впервые родилось на славянском языке двенадцать веков назад в результате просветительской деятельности святых и равноапостольных братьев.

Святые Кирилл и Мефодий родились в городе Салоники в IX веке, в эпоху святителя Фотия Великого и торжества иконопочитания, в эпоху самоопределения Востока и Запада, в дни культурной революции, когда вместо тяжеловесных больших заглавных букв, каковыми писались рукописи, стала распространяться быстрая скоропись, которая дошла не только до отдаленных границ Византии, но и до нарождавшегося славянского мира. Именно в этот период осуществлялась миссия святых равноапостольных братьев.

<sup>1</sup> Произнесена на Патриаршем богослужении в храме Христа Спасителя 23 мая 2016 г. в день памяти святых равноапостольных братьев Кирилла и Мефодия. При публикации устного варианта проповеди учтены отдельные фрагменты ее более пространный письменный изложения.

<sup>2</sup> Ср. у Евагрия Понтийского: «Пятидесятница — это воскресение души» (*Evagrius. Sententiae ad monachos*, 40, 1–2 (H. Gressmann. Leipzig, 1913 (TU 39.4))).



Один из них, святой Мефодий, стал правителем фемы Опсикий<sup>3</sup>, видным государственным чиновником. Там же он принял монашеский постриг и был поставлен игуменом располагавшегося на святой горе Олимп монастыря Полихрон<sup>4</sup>. Возможно, именно здесь была создана славянская письменность — благодаря неустанным трудам святого Мефодия, его брата Кирилла и всех тех, «кто были таких же мыслей, как и они», — верных помощников и единомышленников<sup>5</sup>, в том числе славян. Святой Кирилл пришел в обитель к брату, и вместе в уединенной келье они восходили *от славы в славу*<sup>6</sup> и вместе занимались молитвенными трудами и подвигами<sup>7</sup>.

Святые Кирилл и Мефодий отправились из Салоник просвещать славянский мир во исполнение слов апостола Павла, обращенных к жителям этого древнего града: «*От вас пронеслось слово Господне не только в Македонии и Ахаии, но и во всяком месте прошла слава о вере вашей в Бога*»<sup>8</sup>. Однако не все в житии святых братьев нам вполне ясно. Они создали славянскую письменность, но до сих пор ученые продолжают вести споры о том, что же они изобрели: кириллицу, более понятную нам, или же непонятную глаголицу со священными знаками: кругом, треугольником и крестом<sup>9</sup>. До сих пор не вполне понятно, где именно была изобретена славянская письменность<sup>10</sup>. Остается много вопросов, так и не нашедших внятного изъяснения.

<sup>3</sup> Опсикий — византийская *фема* (военно-административный округ), расположенная на северо-западе Малой Азии (территория нынешней Турции). — *Примеч. ред.*

<sup>4</sup> См.: Житие Мефодия 3 (Тахиаос 2005. С. 303).

<sup>5</sup> Житие Мефодия 5 (Тахиаос 2005. С. 304).

<sup>6</sup> 2 Кор. 3, 18.

<sup>7</sup> Житие Константина/Кирилла 7. «И воздал Константин хвалу Богу за все это. Вскоре он отправился на Олимп к брату своему Мефодию и жил там, воссылая беспрестанно молитвы к Богу, занимаясь одним лишь чтением книг».

<sup>8</sup> 1 Фес. 1, 8.

<sup>9</sup> Ср. гипотезу личностного (творческого) изобретения азбуки, предложенную Г. Чернохвостовым (1949 г.).

<sup>10</sup> В монастыре Полихрония на горе Олимп в феме Опсикий (Тахиаос 2005. С. 51–59) или в монастыре Полихниево на горе Сигриане на берегу Мраморного моря (Thomson 1992. P. 102).

Но самое главное: «В начале было Слово»!<sup>11</sup> Этот начальный стих Евангелия от Иоанна описывает начало всего мира и путь к Богу каждой человеческой души. С этого стиха начал перевод Священного Писания святой равноапостольный Кирилл по просьбе императора Михаила<sup>12</sup> в 863 или 864 году. Этот евангельский стих не о земной культуре, не о земной мудрости, не о начале какой бы то ни было цивилизации, как иногда считают современные культурологи, но исповедание о Боге Слове! И святые равноапостольные братья Кирилл и Мефодий прежде всего становятся служителями Бога Слова. Служителями слова о Боге Слове, то есть Богословами с большой буквы. Но в то же самое время святые братья Кирилл и Мефодий — несомненно, служители безмолвия! Служители тишины и уединения, аскетического подвига. Можно с несомненностью сказать, что жизнь их была чередованием проповеди и безмолвия, вдохновенного служения на благо людям и молитвенного собирания сил во глубине монашеской кельи или уединенного кабинета.

Святой Кирилл в 14 лет уже знал наизусть сочинения святителя Григория Богослова<sup>13</sup> — что-то совершенно невысказанное в наше время по огромному объему информации! Но в этих сочинениях одна из самых главных вестей — которая звучит в шестом слове о Богословии — заключается в том, что «безмолвие выше слова»!<sup>14</sup> «Благочестиво не часто говорить о Боге, но по большей части молчать. Ибо язык — погибель для людей, если дело его не управляется словом. И безопаснее всегда слышание слова, чтобы мы научались чему-либо сладостному, чем учили о Боге»<sup>15</sup>.

Святые равноапостольные братья, каждый из них, но особенно святой Кирилл, именуется любознательным, или философом<sup>16</sup>. Это не мирская и совсем не земная философия. Это не та философия, которая ниже богословия. Но это тот деятельный идеал христианского аскета и му-

<sup>11</sup> Ин. 1, 1.

<sup>12</sup> Житие Константина/Кирилла 14 (Тахиаос 2005. С. 285–289).

<sup>13</sup> Житие Константина/Кирилла 3 (Тахиаос 2005. С. 262).

<sup>14</sup> *Gregorius Nazianzenus. Oratio 32 // PG 36, 189:14 (ἀγάπα δὲ ἡσυχίαν, ἔνθα χρεῖττον λόγου τὸ σιωπᾶν).*

<sup>15</sup> *Gregorius Nazianzenus. Oratio 3 // PG 35, 524:18–20.*

<sup>16</sup> Житие Константина/Кирилла 4 (Тахиаос 2005. С. 263).

дреца, который на практике идет путем христианского богословия, подлинного приближения к Богу.

Есть два особо важных и значимых эпизода, которые тесно связаны с мудростью святого равноапостольного Кирилла. Это встреча в Крыму в начале 860-х годов с носителем русских письмен на пути в Хазарскую миссию. Встреча, во время которой святой равноапостольный Кирилл впервые прочел Евангелие и Псалтирь, записанные русскими письменами<sup>17</sup>. Вне зависимости от того, как подчас интерпретируется современными учеными это свидетельство, оно таит в себе важнейшие духовные уроки. Славянская речь и язык начинаются с Евангелия и Псалтири, то есть с самого сильного библейского слова, которое так же — откровенно, — как оно было записано псалмопевцем Давидом и евангелистами, обретает новое бытие в славянской речи. Святой Кирилл опознал согласные и гласные этого алфавита — он сделал это после глубокой молитвы, он сделал это во славу Божию. Он принял то, что уже чудесно существовало, и так оказался словно приобщенным к некоей духовной и священной традиции.

А через несколько лет, когда Моравский князь Ростислав попросил императора Михаила подготовить миссию к южным славянам в Моравию, император приказывает святому Кириллу изобрести письмена<sup>18</sup>. И тогда он уже не берет то, что было, но создает то, чего не было! В духе послушания и свободы создаются славянские письмена, создается благая весть о Боге, и опять все начинается с Благой вести, с Евангелия.

В первом случае более говорится о слуховом усвоении незнакомой речи, во втором приоритет ставится именно на письменном слове. В Крымской встрече мы видим глубокое проявление традиции, в эпизоде перед Моравской миссией — проявление подлинной свободы в отношении письмен. Славяне, наши предки, получают Евангелие как

<sup>17</sup> Житие Константина/Кирилла 8 (Тахиаос 2005. С. 272): «Тут же в Херсоне нашел Константин Евангелие и Псалтирь, написанные русскими письменами, и человека нашел, говорящего на том языке, и беседовал с ним, и понял смысл этой речи, и, сравнив ее со своим языком, различил буквы гласные и согласные, и, творя молитву Богу, вскоре начал читать и излагать (их), и многие удивлялись ему, хваля Бога».

<sup>18</sup> Житие Константина/Кирилла 14 (Тахиаос 2005. С. 286).

традиционно существующее и переводимое устно и как свободно перелагаемое на их язык письменно. Традиция — это то, что существует издревле, свобода — это то, без чего не может быть традиции. Слова традиции не должны быть мертвыми, и они оказываются живыми. Как *вера без дел мертва*<sup>19</sup>, так традиция невозможна без свободы, а свобода без традиции.

И ту и другую встречи объединяет одно священное слово — Евангелие! В нем — свет, в нем — спасение! И в сегодняшнем евангельском чтении мы с вами слышим те проникновенные слова, которые Спаситель Христос в Нагорной проповеди обращает к апостолам: «*Вы есте свет мира. Не может град укрытись верху горы стоя*»<sup>20</sup>. В этих словах есть что-то специфически свойственное проповеди святых братьев. Святые братья создали славянский алфавит. Они записали только что созданными, будто бы живыми, буквами немеркнущие слова вечных истин Священного Писания, богослужебных книг, отдельные назидания из святых отцов. И эти слова стали с тех пор жить! Стали светить! Стали озарять души отдельных праводолюбцев и исторические пути славянских народов и всего огромного русского народа!

Итак, слова: «*Вы есте свет мира*» посвящены апостольской проповеди, проповеди святых светоносных людей. Они свидетельствуют об абсолютной свободе, когда из души изливается свет, когда святой становится святым примером, когда сила веры берет неприступные крепости. Божественный свет вечен, свет человеческой святости становится ему воистину совечным, а человеческая воля начинает верно и неуклонно во всем следовать Божественной. Свет изливается свободно без преград как зримое и одновременно совершенно незримое проявление Божественной свободной деятельности в мире. Нет ничего, что может удержать свет, который изливается с горных вершин или с высоких маяков. Никакие стены, никакие казематы земли не могут удержать Божественный Свет — подлинный свет святости. Есть только одно удерживающее, противящееся Божественному Свету — это человеческая воля, которую преподобный Максим Исповедник неда-

<sup>19</sup> Иак. 2, 20. 26.

<sup>20</sup> Мф. 5, 14.

ром называет «державой греха»<sup>21</sup>, если эта воля не хочет идти вслед за Божественной волей, но во всем противится ей. Тем самым слова: «*Вы есте свет мира*» — это несомненный призыв к Божественной свободе, с которой должна совпасть обретенная свобода человеческая.

«*Ни одна йота или ни одна черта не преидет из закона*»<sup>22</sup>. Данные слова — не только о ветхозаветном законе, но вообще о духовном законе, о традиции, в которой драгоценна каждая йота. В святоотеческой традиции йота толкуется как корабельная мачта. А черта — как бы поперечная рея, к которой прикрепляется флаг нашего спасения<sup>23</sup>. Вместе они образуют крест. Корабль Церкви плывет вперед. И кормчим этого корабля, одним из кормчих, оказывается святой и равноапостольный Кирилл наряду с Кормчим в абсолютном смысле этого слова. «...Плыви по морю жизни, вверив спасительному древу ладью души, — назидает свт. Иоанн Златоуст. — Мачтой тебе да будет крест, якорем — вера, канатом — надежда... парусом — Христос, небесным путем — Дух Святой, кормчим всего — Отец»<sup>24</sup>.

И наконец, далее в сегодняшнем Евангелии говорится о соблюдении и несоблюдении заповедей: «*Иже аще разорит едину заповедий сих малых и научит тако человеки, мний наречется в Царствии Небеснем, а иже сотворит и научит, сей велий наречется в Царствии Небеснем*»<sup>25</sup>. Это сказано не столько о ветхозаветной правде, сколько в обличение слова без дела, призыва без подвига. О том, что совсем не достаточно проповедовать без личного примера. Эти слова — об учении и исполнении, о деле и слове, о теории и практике. О жизни по Богу в соединении традиции и свободы, которые, подобно вере и делам, друг без друга мертвы, а в сочетании друг с другом неодоимы!

Но как нам с вами, дорогие братья и сестры, не оказаться равнодушными? Как нам с вами непосредственно почувствовать Божественные письма? Как сделать так, чтобы каждая буква, каждый слог, каждое

<sup>21</sup> *Maximus Confessor. De variis difficibus locis SS. PP. Dionysii et Gregorii. Ambiguum 4 ad Thomam // PG 91, 1044A.*

<sup>22</sup> Мф. 5, 18.

<sup>23</sup> *Gregorius Nyssenus. De vita Mosis 2, 151 (J. Danielou. P., 1968 (SC 1 ter.)).*

<sup>24</sup> *Joannes Chrysostomus. De jejunio [Sp.] // PG 60, 716:13–18.*

<sup>25</sup> См. Мф. 5, 19.

слово благовестия стало благовестием нашей души? Есть разные языки. Есть языки человеческие, а есть языки ангельские, коими пишут святые отцы и христианские писатели<sup>26</sup>, которые удостоился услышать апостол Павел. Есть язык благовестия и Евангелия. Язык Христов. Есть «духовный язык», о котором пишет преподобный Макарий Египетский: «...Подобно тому, как никто из людей не знает речи птиц, так и язык Духа не знает в силе никто из людей, наполненных духом “мира”», — тот язык Духа, который открывается трепетной и чистой душой<sup>27</sup>.

На земле есть много языков — ведь после Вавилонского столпотворения общий единый язык распался на части, как пишет святитель Григорий Нисский, и люди перестали понимать друг друга<sup>28</sup>. Но в этом многообразии языков всегда сохраняется внутреннее единство. В этом многообразии языков, по слову преподобного Максима Исповедника, открывается Божественная многоименность<sup>29</sup>.

И если мы с вами будем ревновать о том, чтобы Божественный язык, язык любви и единства, который был открыт святым равноапостольным Кириллу и Мефодию, стал нашим языком, основанием нашей жизни, если будем стремиться к святости и подвигу, — только тогда мы сможем услышать и вместить в себя слова из завещания святого Кирилла, которые он произнес перед самой своей смертью: «Господи, Боже мой... вдохни в сердца их слова Твоего учения. Они — Твой дар, и если Ты принял нас, недостойных проповедания Евангелия Твоего, острящихся на дела благие и творящих Тебе угодное, то, что Ты мне дал, как Твое, Тебе предаю...»<sup>30</sup>.

Святой Кирилл, проповедуя Слово Божие, пользуется Божественным языком. Он совершает проповедь в духе традиции и свободы. Его

<sup>26</sup> *Michael Italicus*. Oration 10 (P. Gautier. P., 1972 (Archives de l'Orient Chrétien 14). P. 124:18–20). «Сначала мы говорили языками ангельскими, то есть Павла, а ныне истолковываем язык Божий, гласы Божи: ибо точный глас Бога — Божие Евангелие».

<sup>27</sup> *Ps.-Macarius*. Homilia 16, 2:44–46 (H. Berthold, E. Klostermann. B., 1961 (TU 72)).

<sup>28</sup> *Gregorius Nyssenus*. Contra Eunomium. 2, 1, 252–253. (W. Jaeger. Leiden, 1960).

<sup>29</sup> *Maximus Confessor*. Quaestiones et dubia. 2:36–37 (J. H. Declerck. Turnhout, 1982 (CCSG 10)) ...πληθυντικῶς ἑαυτὸν ὀνομάζει, δεικνὺς ὅτι, εἰς ὧν, εἰς πολλοὺς ἐν ἐκεῖνοις ἐμερίσθη...

<sup>30</sup> Житие Константина/Кирилла 18 (Тахиаос 2005. С. 296).

проповедь является легкой и всеобъемлющей как Божественный Свет. А сам он — источник и проводник подлинного Божественного Света.

Святитель Григорий Богослов говорил о той незыблемой в идеале безмолвия истине, что человеческий язык, не направляемый словом, с непреложностью приводит к смерти<sup>31</sup>. В эти святые пасхальные дни — дни Воскресения и совоскресения, дни удивительной пасхальной радости, дни торжества человеческого слова, одухотворенного слова, дни Богословия, дни благовестия, обращенного ко всем славянским народам, — в эти дни мы можем услышать и принять речение одного из отцов Египетской пустыни: «Научи сердце твое соблюдать то, чему научает твой язык»<sup>32</sup>. Дорогие братья и сестры, постараемся и мы соблюсти в нашей жизни крестное и воскресное слово святых равноапостольных братьев. Будем хранить чистоту веры, будем хранить живую веру, чтобы наше слово и наша жизнь возродились и прониклись немеркнущим светом Христова Воскресения. Аминь.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Тахиаос 2005 — *Тахиаос А.-Э. Н.* Святые братья Кирилл и Мефодий просветители славян / Пер. с новогр. иером. Дионисия (Шленова), иером. Леонтия (Козлова), игум. Тихона (Зайцева), С. Кима; под ред. иером. Дионисия (Шленова) и В. Л. Шленова. Сергиев Посад, 2005. [*Tachiaos A.-E. N. Sviatye brat'ia Kirill i Mefodii prosvetiteli slavjan (Cyril and Methodius of Thessalonica: the acculturation of the Slavs) / Per. s novogr. ierom. Dionisiia (Shlenova), ierom. Leontiia (Kozlova), igum. Tikhona (Zaitseva), S. Kima; pod red. ierom. Dionisiia (Shlenova) i V. L. Shlenova. Sergiev Posad, 2005.*]
- Thomson 1992 — *Thomson F. J. SS.* Cyril and Methodius and a mythical western Heresy: Trilinguism. A Contribution to the Study of Patristic and Mediaeval Theories of Sacred Languages // *Analecta Bollandiana.* 1992. Vol. 110. P. 67–122.

<sup>31</sup> *Gregorius Nazianzenus.* Ad eos qui ipsum acciverant nec occurrerant (orat. 3) // PG 35, 524:19. «Ибо язык — гибель для людей, если он не управляется словом» (γλῶσσα γάρ ἄρισθος ἀνθρώποις μὴ λόγῳ κυβερνωμένη).

<sup>32</sup> *Aprophthegmata patrum (collectio systematica)* 8, 18:2 (J.-C. Guy. P., 1993 (SC 387)).

ПУБЛИКАЦИИ

ЕПИСКОП СЕРГИЙ (ГОЛУБЦОВ)

ИЗУЧЕНИЕ ПУТЕЙ К УПРОЧЕНИЮ  
И УСТАВНОСТИ ЛИТУРГИЧЕСКОЙ  
ЖИЗНИ ВСЕЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ,  
ПЕРЕДАННОЙ ЧЕРЕЗ ЦЕРКОВНОЕ  
ПРЕДАНИЕ И НАХОДЯЩЕЙ ВЫРАЖЕНИЕ  
В ИКОНОПИСИ И ЦЕРКОВНОЙ  
АРХИТЕКТУРЕ<sup>1</sup>

ПУБЛИКАЦИЯ ИГУМЕНА АНДРОНИКА (ТРУБАЧЕВА)

УДК 264–4

*Аннотация*

Настоящий текст из архива еп. Сергия (Голубцова) посвящен изучению вопроса о воссоздании каноничной литургической жизни Православной Церкви, на основе того материала, которое церковное Предание предоставляет нам в храмовой иконописи и церковной архитектуре. Согласно мнению еп. Сергия, иконопись является подлинным выразителем православного догматического и нравственного учения, поскольку является неотъемлемой частью церковного Предания. Несмотря на свой богодухновенный характер, иконопись отражает в себе преломление христианских истин национальным сознанием в различные эпохи исторического развития того или иного народа. Существует два направления — живописное реалистическое направление, которое является словесным млеком для простого народа во все времена существования Церкви и — иконописное, которое подлинно выражает всю возможную суть и глубину Православия. Подобные мысли еп. Сергий излагает также и в отношении церковной архитектуры, в которой храм по определению имеет богооткровенный характер, носит прообраз

<sup>1</sup> Статья датируется 23 января 1962 года. В тексте редакцией журнала сделаны ссылки на более современные издания без указания авторской ответственности.



ветхозаветной скинии, как и образ вышнего Иерусалима. Свидетельством этому выступает сама архитектура храма, имеющего традиционное трехчастное деление, в качестве символа Св. Троицы, а также как символического корабля, Ноева Ковчега и прообраза самой Церкви. К публикации прилагаются также тезисы еп. Сергия по данной теме, которые легли в основу его исследования.

*Ключевые слова:* иконопись, церковная архитектура, литургическая жизнь, литургический символизм, церковное литургическое Предание, церковное искусство, художественное оформление храма.

Литургическая жизнь Православной Церкви, как единого Тела Христова, осуществляется путем богослужений, таинств, обрядов, совершаемых в храмах, как местах особого сосредоточения всех спасительных средств и действий Святого Духа.

Храмы во всей совокупности их благолепных украшений, из которых наиболее выделяются иконы и стенопись, являются внешними и внутренними выразителями Православия.

Полнота литургической жизни Церкви немыслима в храмах, лишенных образов, равно как и сами храмы во всей совокупности священнодействий и изобразительных средств являются выразителями той же полноты церковной жизни.

Равным образом и иконы, будучи оторваны от литургической жизни Церкви, помещенные, например, в выставочных залах, являются скорее произведениями искусства, оторванными от молитвенной церковной среды, их породившей.

Храмы с полнотою их благолепного богослужения избраны Божественным Промыслом как средства воцерковления, спасения людей. Они, будучи не от мира сего, однако существуют в мире для воссоздания, возведения людей к вышнему горнему царствию, отсюда надмирный характер архитектуры и всей совокупности изобразительных средств осуществления на земле небесного царства Христова, неба на земле.

Отсюда особая специфичность храмовой архитектуры, призванной выражать метафизичность ее природы, как домов Божиих и, подобно иконам, запечатлеть в своих формах преемство христианской жизни, имеющей своим началом Божие о том домостроительство. Храмы, равно как и иконопись, их украшающая, входят неотъемлемой частью

в Предание Церкви, которое, подобно устройству скинии, имеет началом Божественное Откровение, переданное в Новом Завете Господом нашим Иисусом Христом чрез апостолов и хранимое издревле Святой Православной Церковью<sup>2</sup>.

Будучи вещественными благодатствованными памятниками, храмы и иконы показывают нам богатство откровений Духа Святого в Церкви Христовой. Вместе с тем они являют собою совокупность всех совершенств человеческого творчества, полного гармонии и возвышенной надмирной красоты.

В этих памятниках, высочайших и труднейших из явлений человеческого творчества, мастера — зодчие и иконописцы — отражали свои возвышенные, дерзновенные откровения и тем самым создали произведения, вошедшие в золотой фонд мирового искусства. Они составили собой благодатствованную сокровищницу Церкви, из которой черпали и черпают вдохновение люди художественных профессий любой национальности и которая воспитывает в них любовь во всему возвышенному как истинно прекрасному, прививая духовную культуру в ее наиболее чистом, наилучшем и глубочайшем выражении.

Подобно Священному Писанию, храмовая архитектура и иконопись раскрывает христианские истины на особом языке своих изобразительных форм, помогает чадам Святой Православной Церкви усвоить их и понимать без слов их глубину и значительность.

Иконопись, кроме того, открывает пред нами потусторонний мир во всей его реальной метафизической сущности, вводит в органическую духовную связь с ним. Иконы являют чрез себя чудотворную Божественную силу, целящую человеческие телесные и душевные недуги.

Первообразы через свои образы теснейшими духовными незримыми нитями соединяются с Церковью земной, возводит ее членов в мир таинственных озарений Святого Духа, открывают Божественную завесу для зренья славы Церкви Торжествующей, написанной на небесах.

<sup>2</sup> В оригинале порядок слов такой: «Храмы, равно как и иконопись, их украшающая, входят неотъемлемой частью в Предание Церкви, которое имеет началом Божественное Откровение, подобно некогда устройству скинии, переданное в Новом Завете Господом нашим Иисусом Христом чрез апостолов и хранимое издревле Святой Православной Церковью». — *Примеч. ред.*

Подобная высота откровений через эти вещественные памятники Православия, неразрывно, органически соединенные со всей совокупностью церковной жизни, была бы немислима, если бы она не была охраняема в Церкви и целостно соблюдается от различных еретических уклонов. Предание Церкви, простирающееся и на этот вид выражения истины православия, показывает нам богодухновенный характер установленного церковного творчества и дает нам возможность изучения его форм в историческом разрезе их развития и существования на всем протяжении церковной истории.

Раскрытие Божьего домостроительства над этой областью церковного благодатного житнетворчества и составляет задачу настоящей статьи, цель которой показать истину православия чрез его органически целостную связность с этой областью облагодатствованного творчества. Раскрыто последнее в связи со всей совокупностью литургической жизни всей Православной Церкви, переданной и хранимой в ее Предании.

## 1. ИКОНОПИСЬ

Иконопись — область особого церковного искусства, существенно выражающая православие, его догматические и нравственные истины и органически связанная со всей его литургической жизнью.

Иконопись подразделяется на станковую, иконопись в собственном смысле слова, и монументальную, иначе говоря, стенопись.

Греческий термин *εἰκὼν* в русском переводе означает «образ», «портрет». В настоящее время этот термин применяется по преимуществу к так называемой «моленной» иконе, писанной красками или исполненной какими-либо другими художественно-техническими средствами.

Стенопись представляет собой целый комплекс священных изображений, систематически связанных между собой и расположенных на поверхности храмового архитектурного интерьера.

Первым образом, возникшим в Церкви Христовой, явился Нерукотворенный образ Иисуса Христа, чудесно отпечатленный на убрусе (полотенце) и Им лично переданный для больного Эдесского царя Авгаря, как отклик Христовой любви к страждущему человеку.

То был факт исключительного значения для Церкви Христовой. Немощь ветхозаветной Церкви, не могшей живописать лице невидимого Бога, разрешилось явлением лика Божьего в возлюбленном Сыне Его путем Нерукотворенного образа. Невозможное стало осуществимым через Боговоплощение.

За этим фактом последовал второй — св. евангелист Лука живописал образ Пресвятой Матери Божией с Ее возлюбленным Сыном.

Сей образ также был дарован миру в благословение и получение от него великой благодати Божией.

Оба образа послужили отправным моментом в установлении церковной иконописи. Они явились благодатным узаконением иконописания и иконопочитания в Церкви Христовой, что было значительно позднее догматизировано на VII Вселенском Соборе в 787 г.

Церковная живопись явилась в жизни Церкви Христовой одной из ее существеннейших литургических сторон.

Краткое обозрение ее исторического развития уяснит нам пути, по которым шло возрастание не только в смысле содержания и художественной формы, но и ее глубокого догматического, литургического значения для Церкви Христовой.

В первые века христианство перерабатывало формы художественного наследия эллинистического языческого искусства сообразно содержанию своих истин, что впоследствии иконоборцы старались поставить православным в вину. Они говорили: «Как даже осмеливаются посредством низкого эллинского искусства изображать Преславную Матерь Божию... как не стыдятся посредством языческого искусства изображать [апостолов — Е. С.], когда их *не бе достоин весь мир*<sup>3</sup>?»

Святые отцы VII Вселенского Собора, не отрицая использование Церковью живописных элементов современного им светского искусства, считали возможным применение, по их словам, «символов, избретенных язычниками», поскольку они служили художественными средствами «для познания всякого Божественного и благочестивого Предания и для воспоминания о нем»<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Евр. 11, 38.

<sup>4</sup> Деяние 6, 4. Свидетельство диакона Епифания (ДВС. 1909. Т. 7. С. 240).

В применяемых Церковью формах современного ей искусства отсутствовал светский реализм, с его явно выраженной тенденцией к натуралистической передаче действительности, но в то же время в них только еще намечались черты условности. То был главным образом язык символов с простыми четкими формами, лишенный детализации, повествовавший о ветхозаветных и новозаветных событиях путем несложных композиций. Каждый из видов искусства, реалистического и условно-символического, пока еще не нашел своего явного выражения, ввиду новизны содержания христианского искусства.

Зачатки иконографии Иисуса Христа и Богоматери, а также ветхозаветных и новозаветных сюжетов показывают нам большую работу, проделанную в первые века христианства несмотря на весьма большие препятствия, которые пришлось преодолевать художникам этого периода времени, жившим в эпоху непрестанных гонений, представлявших собою членов недозволенных христианских обществ.

Живопись римских катакомб и сиро-палестинское искусство первых веков являют нам чрезвычайно богатый иконографический материал, послуживший в дальнейшем основным определяющим моментом в деле образования иконописного предания.

С объявлением христианства официальной религией во времена святого равноапостольного царя Константина Великого происходит расцвет церковного искусства. Оживленное строительство храмов дает большой простор для монументальных росписей с изображением ветхозаветных и новозаветных священных исторических событий. Церковная живопись обогащается разнообразной тематикой с историческими реальными ее изображениями на фоне храмов, зданий и пейзажа. Появляются изображения некоторых двенадцатых праздников и ряда отдельных святых мучеников, святых отцов Церкви, имеющих портретное сходство со своими первообразами. После Ефесского Собора 431 г., утвердившего почитание Богоматери, появляются Ее изображения в числе прочих росписей. Налицо догматическое содержание сюжетов, расширяющих круг представления о христианских истинах.

В отношении форм содержания живописи того времени происходит собирательный процесс. Принципы живописи светского искусства, которые неминуемо вторгались в церковную живопись того времени,

проходят в Церкви путь очищения от всего чуждого ее духовной природе. Церковная живопись являет собой уже сложившийся род искусства, который может быть охарактеризован как исторический реализм с точки зрения изображаемой тематики. В отношении форм выражения он характеризуется как окончательно себя определивший, особый род искусства со своими законами развития. Правда, это были только отдельные элементы будущего стиля, которые постепенно и неуклонно будут отрабатываться в целях окончательного завершения. Этому во многом способствовало искусство мозаики и область миниатюр сиропалестинского происхождения.

Мозаичная техника вынуждала художников мозаичистов оконтуривать изображения, расчленять их световые и теневые составные части: будь то моделировка одежд, разделка лиц, архитектуры и пейзажа. Золотой фон мозаичных изображений приучал художников к особому, неземному восприятию пейзажа и требовал общего сильного красочного созвучия.

Художественное развитие миниатюрного искусства шло также путем графической штриховки одежд, лиц и яркости красок, чтобы в сгущенном виде преподать силу впечатления от изображений, чрез разнообразие которых и богатство тем образовалось весьма большое иконографическое богатство содержания. Художественные традиции эллинистического искусства Рима, Греции и Египта принесли в церковное искусство гармонию, изящество композиций и нежный колорит, которые свидетельствуют о большой живописной культуре, ими унаследованной.

Весь этот собирательный процесс в церковном искусстве, проходя путь очищения от всего нецерковного, подготовлял богатую почву, на которой впоследствии и вырос византийский стиль.

С наступлением эпохи Вселенских Соборов, вызванных появлением многочисленных ересей, происходит сильный расцвет церковной живописи. Этому во многом способствует выросшее догматическое самосознание Церкви. В борьбе с ересями она выкристаллизовывает язык своих догматических учений. Против ересей борется она силами великих благодатных богословов — святых отцов, частью прошедших антиохийскую и александрийскую школы, блиставшие своими познаниями,

стоявшие во главе современной им образованности. Соборные догматические определения и канонические правила неминуемо отразились благотно на церковном искусстве. Контроль Церкви над художниками, повышенное требование к ним как людям, которые призваны осуществлять в искусстве церковные истины, — все это вместе взятое привело церковную живопись к твердому благодатному пути, ранее ею намеченному. Как смотрела Святая Церковь в лице святых отцов на церковную живопись? Святые отцы IV в. и последующей эпохи VII Вселенского Собора рассматривали ее как красноречивую безмолвную проповедь Евангелия, особенно необходимую для простого народа.

Св. Григорий, папа Римский, в письме к императору-иконоборцу Льву Исаврянину писал: «[Храмы наши] были украшены живописью и наглядными изображениями... держа на своих руках недавно крещеных детей, мужчины и женщины пальцем указывают на них, и также юношам и новообращенным язычникам на эти наглядные изображения, и таким образом назидают их, и возносят умы и сердца в горня, к Богу»<sup>5</sup>.

Святые отцы утверждали, что иконные живописные образы неразлучны с евангельским повествованием и, наоборот, евангельское повествование неразлучно с изобразительностью<sup>6</sup>.

Однако святые отцы не останавливались на истолковательном значении церковной живописи, но значительно углубляли ее внутреннее содержание. Они утверждали, что через видимые изображения должна раскрываться и уясняться духовная невидимая сущность первообразов. По словам прп. Иоанна Дамаскина, иконы должны в своих видимых формах отражать невидимые свойства Первообразов, без чего бы «мы не были в состоянии подниматься до созерцания духовных предметов... [ибо мы] имеем нужду в том, что нам родственно и сродно»<sup>7</sup>, т. е. познавать Бога посредством образов и форм, содержащих в себе Его отличительные свойства.

<sup>5</sup> Григорий, папа Римский, свт. Второе послание о святых иконах (ДВС. 1909. Т. 7. С. 22).

<sup>6</sup> Деяние 6, 4. Свидетельство диакона Елифания (ДВС. 1909. Т. 7. С. 235).

<sup>7</sup> Иоанн Дамаскин, прп. Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения 1, 11 (Бронзов 1893. С. 8).

По словам св. Дионисия Ареопагита, жившего в I в., «человеколюбию Божию угодно было облекать в вид и форму то, что лишено всякого образа и вида, и простоту Божию сверхъестественную, не имеющую формы, изображать, наполняя изображение разнообразием форм» (делимых знаков), согласно нашему пониманию<sup>8</sup>.

Образ, по выражению сего святого отца, есть «видимое невидимого, ибо в нем изображается живущий в видимом теле невидимый дух».

Так постепенно святые отцы вводят нас в понимание внутреннего содержания образа, долженствующего отражать в себе духовные черты первообраза. Отсюда вытекает необходимость избирать те средства художественного выражения образа, которые смогли бы лучше передать его существенные черты.

Внутренняя сущность образа должна облекаться в формы духовной красоты путем художественного ее воспроизведения. «Цвет живописи ведет меня к созерцанию и, как луч, улаживая зрение, незаметно вливает в душу славу Божию», — говорит по этому поводу, истолковывая слова св. Василия Великого, прп. Иоанн Дамаскин<sup>9</sup>. Духовная красота иконы уподобляется мелодии Псалмопевца. Она выражается не во внешней красоте форм, но усматривается «в неизреченном блаженстве, сообразно с выражением в иконе добродетели».

Необходимо отметить, что подобная характеристика церковной живописи дается святыми отцами в эпоху начального ее сложения, когда еще не установились канонические формы иконописи. Иконы понимались скорее как художественные произведения живописи, ярко отражающие христианские истины, или отдельные эпизоды из жизни христиан. Главным образом то были изображения мучений исповедников веры. Сами по себе образы святых носят ярко выраженный портретный характер восприятия недавно умерших близких лиц.

<sup>8</sup> Иоанн Дамаскин, прп. Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения. 1. Свидетельства древних отцов. 2. Св. Дионисия Ареопагита, из книги о Божественных именах (Бронзов 1893. С. 23).

<sup>9</sup> Иоанн Дамаскин, прп. Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения. 1. Свидетельства древних отцов. 10. Св. Василия (Бронзов 1893. С. 29–30).



В такой-то непосредственной связи с христианской церковной действительностью создается ее искусство, из которого впоследствии вырастает иконопись как законченное облагодатствованное явление литургической жизни Церкви. Эпоха иконоборчества, пережитые ужасы гонений, породивших многих исповедников веры и мучеников, отставивших иконопочитание, — все это вызвало величайшие усилия всей Церкви в целом. VII Вселенский Собор, догматизировавший иконопочитание, раскрыл в своих соборных определениях высокое назначение церковного искусства как особого церковного предания, имеющего апостольскую древность.

«Храним ненововодно все писанием или без писания установленные для нас церковные предания, одно из которых есть иконного иконописания изображение», — говорили святые отцы Собора<sup>10</sup>.

«Церковные предания — это правила веры, передаваемые святыми отцами и хранимые Церковью; это различные виды внешней передачи Откровения, связанные с естественными способностями людей: слово, образ, жест, обычай... или предание литургическое, иконографическое и др.»<sup>11</sup>

Иной более глубокий смысл имеет термин «Предание Кафолической Церкви. Оно есть не просто видимое или словесное предание учения, правил чиноположений, обрядов, но с сим вместе и невидимое действительное преподание благодати и освящения» (митрополит Филарет Московский).

«Понятие Предания в этом смысле можно определить как жизнь Духа Святого в Церкви, сообщающего каждому члену Тела Христова способность слышать, воспринимать и узнавать истину в ее собственном свете, а не в свете человеческого рассудка.

Предание есть способность познавать истину в Духе Святом, сообщении человеку Духа истины, которое осуществляет основную способность Церкви: сознание откровенной истины, способность в

<sup>10</sup> Деяние 7. Определение святого великого и Вселенского Собора, второго в Никее (ДВС. 1909. Т. 7. С. 284). См. более точный вариант цитаты: «Мы неприкосновенно сохраняем все церковные предания, утвержденные письменно или неписьменно. Одно из них заповедует делать живописные иконные изображения». — *Примеч. ред.*

<sup>11</sup> Успенский 1957. С. 152–153.

свете Духа Святого различать и отделять то, что истинно, от того, что ложно»<sup>12</sup>.

Способностью передачи, путем облагодатствованных форм, живого церковного опыта постижения тайн веры наделена иконопись в сильнейшей степени. Ее богодухновенный характер был засвидетельствован святыми отцами в следующих выражениях: «Иконописание совсем не живописцами выдуманно, а напротив, оно есть одобренное законоположение и предание Кафолической Церкви, иконописание есть избречение и предание их (святых отцов), а не живописцев. Живописцу принадлежит только техническая сторона дела, само же учреждение зависит от святых отцов». Предание делать живописные изображения существовало еще во времена апостольской проповеди<sup>13</sup>.

Иначе говоря, иконопись — изначала существующий способ выражения Предания, способ, при помощи которого нам передается Божественное Откровение, согласно Божию о том предопределению<sup>14</sup>.

Наличие в мире образа есть дело Божьего предопределения, ибо в Божьем неизменном свете, как бы в идее, содержатся «изображения и образцы тех вещей, которые имеют от Него быть»<sup>15</sup>, как говорит св. Иоанн Дамаскин, рассматривая иконопись как один из видов Божьего домостроительства.

Это значит, что икона, будучи результатом человеческого действия, человеческого усилия, вдохновляется и направляется Духом Святым, живущим в Церкви. Будучи одним из способов выражения Предания, она есть «с сим вместе и невидимое действительное преподавание благодати и освящения», выражаясь словами митрополита Филарета. Предание живет и сообщается в иконе так же, как, например, в богослужебных текстах<sup>16</sup>.

Это дает право называть иконопись «богословием в образах», «умозрительным богословием». Составляя существенную часть цер-

<sup>12</sup> Успенский 1957. С. 152–153.

<sup>13</sup> Деяние 6, 3. Свидетельство диакона Елифания (ДВС. 1909. Т. 7. С. 226).

<sup>14</sup> Успенский 1997. С. 155.

<sup>15</sup> Иоанн Дамаскин, *прп.* Три защитительных слова против порицающих святыне иконы или изображения 1, 10 (Бронзов 1893. С. 8).

<sup>16</sup> Успенский 1957. С. 153.

ковной жизни, в особенности ее богослужебного чина, полностью ему соответствуя, иконопись приобретает особый язык художественного выражения, подобно языку богослужебных книг.

Постепенно осваивая его, мы входим в понимание его глубочайшей проникновенности в литургическую жизнь Церкви. Церковь же, живя в мире и для мира, в то же время является «Царством не от мира сего»<sup>17</sup>. Поэтому она всем существенным ее сторонам придает эту печать надмирности, которая в таких ярких формах, подобно неким формулам завила себя в «иконного живописания изображениях»<sup>18</sup>.

Многовековой опыт передачи умозрительного богословия в Церкви хранится в ней в так называемом иконописном или иконографическом Предании.

Под ним следует подразумевать прежде всего хранение и передачу путем изобразительных средств сущности православного образа, его духовности, в помощь чему является вся совокупность иконографического материала: будут ли то лучшие иконографические образцы или иллюстративный и описательный материал, который постепенно накапливался в Церкви Христовой. Этот процесс происходил через верную передачу лучших образцов, изображающих евангельские события, через закрепление иконографии святых, несших на себе печать исторического и вместе с тем символического реализма, наконец, через изображение догматических истин, раскрытых на Соборах и т. д. Этот многовековой опыт всесторонней передачи изобразительными средствами литургической жизни Церкви бережно хранится в ней на протяжении всей ее истории, предъявляя к иконописцам строгие требования, состоящие в необходимости писать иконы согласно иконописному канону: «по образу и подобию и по лучшим древним образцам; а от своего измышления ничтоже претворять».

Этим объясняется необычайная устойчивость иконографических типов лиц святых, их чинов, представляемых священными событиями, догматических и прочих истин, изображения которых веками выкристаллизовывались в определенные композиционные формы, системы стенных

<sup>17</sup> Ср.: Успенский 1957. С. 156–157.

<sup>18</sup> Там же. С. 150–151.

росписей, представляющих связный рассказ священно-исторического, догматического и литургического значения.

В иконографическом Предании находит отражение церковное искусство Поместных Церквей с преломлением в национальном сознании художественных традиций и различных степеней постижения глупин иконописания.

Верность иконографическому Преданию, а отсюда Преданию Кафолической Церкви представляет все местные различия в церковном искусстве Поместных Церквей в виде многообразного постижения одной и той же истины, [представляет их] объединенными Святым Духом в единое Тело Христово — Церковь Христову.

Значение иконографического Предания значительно возросло после эпохи иконоборцев и VII Вселенского Собора. Следует принять во внимание, что за время иконоборческой ереси бесследно исчезло множество древних икон, одновременно с этим в церковную среду проникли в большом количестве элементы светского искусства, которые в весьма большой степени засорили церковное искусство.

После пережитых ужасов иконоборческих гонений наступил период созидания в Церкви нарушенной святости. Значительно возросло понимание значения святых икон в церковной среде, усилился контроль Церкви над иконописцами и иконописанием. Возникла необходимость искоренения нецерковных элементов в церковном искусстве, бессознательно, по традиции в нем сохранившихся, в частности, элементов эллинистического искусства. В последующую эпоху IX—XVI вв. богословие сосредоточивается на учении Церкви о Святом Духе и освящающем Его действии на человека. В это время церковное искусство приобретает классические иконописные формы. С их помощью осуществляются во всей полноте те возможности, которые в нем были заложены в первохристианские времена<sup>19</sup>.

Что же из себя представляет иконопись в ее лучшем выражении, каковы ее формы, как научиться «читать» язык этого умозрительного богословия, который непосвященным в него часто или малопонятен,

<sup>19</sup> См.: Успенский 1957. С. 229—230.

или совершенно чужд, подобно языку церковно-славянскому для лиц, в него не вчитавшихся.

Прежде всего следует заметить, что основа непонимания кроется в искажении форм иконографического Предания.

Со второй половины XVII в. в церковном изобразительном искусстве особенно сильно стали проявляться стремления к передаче форм реальной действительности, которые в XVIII и XIX вв. постепенно перешли в живописное направление, почти совершенно изгнавшее старые иконописные формы.

Правильному пониманию православного образа был нанесен сильный ущерб. Он стал чуждым для народа, хотя по-прежнему был чтим как образ древний, чтимый.

Копии с древних образов исполнялись темными тонами с резко утрированными формами под древний стиль.

Начавшаяся в конце XIX в. усиленная реставрация икон впоследствии приняла широкий размах не только в пределах нашего Отечества, но и за границей.

Это обстоятельство способствовало выявлению пред миром глубочайшего по содержанию и совершенного по форме церковного иконотворчества.

Его шедевры стали известны всему культурному человечеству и без слов являют миру превосходство православия — особой благодатной сферы жизни во Христе.

Порождение живой православной веры, духовного благодатного озарения — иконопись — изучается с исчерпывающей глубиной и обстоятельностью всеми ее познавшими и полюбившими. Признавая ее неотъемлемой частью целого, выражением литургической жизни Церкви, мы констатируем ее богодухновенный характер во всем: в процессе ее созидания, окончательного оформления и воздействия на молящихся на все последующие времена.

Начнем с рассмотрения требований, предъявляемых иконописцам.

Они — особо выделенные Церковью должностные люди, составляющие церковный чин. Их жизнь и поведение регламентируется рядом соборных постановлений, духовных увещаний, отраженных в специ-

альных руководствах. Они обязуются писать только с хороших образцов, подражая древним живописцам.

Иконописцы подчинены особому надзору высшего духовенства и духовников, им даруются особые преимущества, имена наиболее выдающихся из них заносятся в летописи.

В свою деятельность они вводятся особыми молитвословиями (Ерминий).

Это обстоятельство указывает на их делание как на святое, благословляемое и руководимое Церковью. От них требуется вести жизнь подлинно христианскую, более того, подвижническую. Глубина постижения ими богословия делает их «философами», свидетельствующими истину о духовном преображенном мире.

Они должны нести свои творения в храмы, в дома — малые церкви, приобщать людей к единому источнику истины — Церкви Христовой. В этом смысле литургическое значение иконописи воочию осуществляется из поколения в поколение в церковных общинах и Поместных Церквях.

«Икона не есть художественное произведение, произведение самодовлеющего искусства, а есть произведение свидетельское, которому потребно и искусство, наряду со многим другим... свидетельству надлежит просочиться в каждый дом, в каждую семью, сделаться подлинно народным, возглашать о царстве небесном в самой гуще повседневной жизни»<sup>20</sup>.

Углубленное рассмотрение способов и технических приемов иконописи раскрывает пред нами в еще более ясной, убедительной форме особенности церковного иконотворчества, его метафизическую природу.

В основе так называемых материальных средств иконотворчества лежит соборный церковный опыт, разум народов и времен.

В тесном органическом соединении с ним и Преданием Церкви выковывалась техника написания икон и выкристаллизовывались канонические иконописные формы.

В единстве изобразительных средств, приемах иконописания нашло свое выражение церковное единство, сохранялась живая непрерывная

<sup>20</sup> Флоренский П., свящ. 1993. С. 133.

нить верного свидетельства истины, начиная от ее первоисточников и кончая современной церковной жизнью.

«В самых приемах иконописи, в технике ее, в применяемых веществах, в иконописной фактуре выражается метафизика, которой жива и существует икона»<sup>21</sup>.

Наглядно в этом можно убедиться, изучая самый процесс изготовления икон.

Подобно стенописи, органически соединенной со стенами вековых храмов, иконопись избирает твердую, прочную основу доски, предварительно покрываемой левкасом (шпаклевкой), напоминая этим подготовку стен левкасным слоем штукатурки под монументальную роспись, от которой иконопись взяла начало, если вспомнить роспись катакомб.

Стенопись и иконопись здесь перекликаются единством поставленных пред мастерами задач: служить непреходящей, неизменной христианской истине.

На левкас наносится рисунок, что является особо важной частью подготовительного процесса, впоследствии возлагаемого на людей особой профессии «знаменщиков». Назначить рисунок «значит передать множеству молящихся свидетельство Церкви об ином мире, и малейшее изменение не только линий, но и тончайшее — их характера — придаст этой отвлеченной схеме иной стиль, иную духовную структуру»<sup>22</sup>.

Неслучайно поэтому у иконописцев из поколения в поколение особенно тщательно сохраняются и передаются многочисленные «прориси» и «припорохи», то есть рисунки иконных изображений, составляющие существенную часть вспомогательного материала, входящего в состав иконографического Предания.

После нанесения рисунка происходит золочение фона, так называемым сусальным золотом, то есть листовым, путем накладывания его на особое связующее вещество, которым бывает предварительно напытываем фон иконы.

<sup>21</sup> Флоренский П., свящ. 1993. С. 87.

<sup>22</sup> Там же. С. 132.

Золото в иконе резко отличается от красок по своему свойству. Оно беспредметно по содержанию и несоизмеримо, неслиянно с красками. Золото в иконе призвано передавать свет, тождественный солнечному свету. Золото в иконе имеет метафизическое значение Божественного света, светоносной благодати Божией, в сфере которой и на основе которой строится все иконописное изображение. Подобно звучности и светоносности золота делаются чистыми и яркими краски иконописи, которые призваны служить метафизической реальности, хотя в своей основе они реальны, как реален мир, их содержащий.

Не лишено сокровенного значения и связующее красок иконописи — яйцо, на котором растворяются сухие красочные порошки, имевшие в древности шаровидную окаменелую форму. Яйцо напоминало о древнем его символическом значении телесного воскресения и вечной жизни. В не меньшей степени то же можно сказать и о другом древнем связующем веществе — воске, породившем так называемую энкаустическую технику иконописи.

Воск являлся искони освященным Церковью материалом, всегда в ней служившим, либо в виде свечей для возжжения светильников, либо для вкладывания святых мощей вместе с благоухающими веществами.

Процесс написания иконы еще более углубляет вопросы, связанные с ее метафизической сущностью.

Написание иконы, построенное на принципе постепенного высветления образа путем наложения темных подкладочных тонов, так называемых «раскрышки» на одеждах и «санкиря» на лицах, наводит на сравнение этого процесса с библейским повествованием о постепенности созидания мира, а именно: после появления первозданного света из тьмы небытия постепенно созидается Творцом весь мир.

Пронизываемая золотым светом икона через первоначальные контуры изображений постепенно выявляет сюжет в виде еще пока неясных теневых пятен с последующим их расчленением, формированием объемов и лепкой форм и завершением их световыми бликами («пробелами») в наиболее высветленных местах.

Иконопись изображает вещи как воспроизводимые светом, которые он выявляет.



Икона заканчивается написанием так называемого «доличного», то есть ликов, рук и ног. Процесс написания строится в том же последовательном порядке, идя от темных теневых общих очертаний, «санкирной» подкладки к высветленной части — «вохрению». Иконописец постепенно выявляет образ, нанося на лики их черты путем их описи и в наиболее светлых местах делая отметки («оживки») светлой штриховкой. Таким же способом пишутся руки, ноги и вообще оголенные части тела.

Далее следует последняя заключительная часть работы — надписание образа. Этот акт таит в себе особую значимость, ибо чрез свое надписание икона реально входит в жизнь Церкви, знаменуя своей надписью ее конкретное содержание.

«Икона становится таковой собственно лишь тогда, когда Церковь признала соответствие изображенного образа изображаемому первообразу, иначе говоря, наименовала образ. Право наименования, то есть утверждение самотождества изображаемого на иконе лица, принадлежит только Церкви»<sup>23</sup>.

На Руси право разрешения надписания образов было дано лицам, контролирующим деятельность иконописцев. Таковыми, в частности, были так называемые «старосты».

Стройный порядок во всем техническом процессе подготовки и написания икон, простота и несложность художественных приемов делают возможным сравнительно быстрое их изготовление, что было особенно необходимо при коллективном, бригадном характере исполнения церковных заказов.

«Иконопись есть чисто выраженный тип искусства, где все одно к другому: и вещество, и поверхность, и рисунок, и предмет, и назначение целого, и условия его созерцания; эта связность всех сторон иконы соответствует органически целостной церковной культуре»<sup>24</sup>.

Весьма краткое рассмотрение технических процессов иконописания вскрывает перед нами особую природу его построения, в котором нельзя не усмотреть гармонического последовательного развития творческого многовекового церковного опыта.

<sup>23</sup> Флоренский П., свящ. 1993. С. 77.

<sup>24</sup> Там же. С. 149.

«Если мир есть художественное произведение Своего Творца, а художественное творчество есть проявление богоподобия человеческого, то естественно ждать, что разные фазисы искусства наиболее человеческого и наиболее святого повторяют основные стадии метафизического онтогенезиса вещей и существ»<sup>25</sup>.

Формы иконописи в еще большей мере убедят нас в метафизичности иконы.

Мы не будем здесь касаться вопроса образования канона иконописных форм, имеющего свою особую историю развития. Однако следует заметить, что образ как таковой сложился отчасти на почве возникновения погребальных портретов усопших, в частности, портретов с особо чтимых святых и мучеников, в значительной же мере свое применение священные изображения получили в настенной живописи катакомб и в первичных христианских храмах.

Свою метафизическую природу иконопись явила в особенной степени при изображении лиц, тела и одежды. Начнем с последней, поскольку с нее начинался процесс иконописания.

Одежда имеет тесную связь с телом; одежда призвана не только его облекать, но и выявлять. Выявляя тело, одежда перестает быть только материей, а становится как бы неотъемлемой частью тела, его проявлением. Своими линиями и поверхностями одежда проявляет строение тела. Одежда в иконе призвана усиливать ее символичность, заострять внимание созерцающего ее на благодатную просветленность представленных на иконе святых. Достигается это путем абстрагирования складок одежды, их синтетического обобщения, подчеркиванием основных линий тела, в особенности силуэтов. Это обстоятельство позволяет говорить о каноническом характере структуры одежды, в которой весьма ярко проявляется духовный стиль времени, уровень духовного состояния общества. По характеру складок одежды можно определить время написания образа.

То же следует заметить о позолоте складок одежд на иконах путем штриховки, так называемой «ассистки». Золото в иконе является канонически обязательным и во времена расцвета иконописи употребляется

<sup>25</sup> Флоренский П., свящ. 1993. С. 145.

сусальное листовое золото, то есть во всей полноте своего блеска, которое накладывалось особым способом на одежду в местах, особо освященных, носивших название «пробелов». Золото призвано символизировать проявление Божественного света, Божественной энергии и употреблялось главным образом на одеждах Спасителя, Его престоле, Святом Евангелии, на «нимбах» святых, то есть венчиках вокруг головы. В более поздние времена стало употребляться так называемое «твореное» золото, значительно уступающее в блеске накладному листовому золоту, что его приближало к тону красок. Хотя и здесь оно знаменует особый отблеск благодати Божией, но является вопрос: следует ли собственно признак Божества переносить, хотя бы в смягченной форме, на святых, как это делает иконопись в позднюю упадочную эпоху? По-видимому, перенесение творенной позолоты на одежды надо воспринимать как отражение Божественного света не по существу, а по благодати, даваемой от Бога святым Его, почему и сила и значение этого света другое, приближающее его к краскам, более соотносимое с ними. Все изображения возникают в среде Божественной благодати, освещаемые потоками Божественного света, символизируемого золотом иконы. Золотом творческой благодати икона начинается, и золотом, символизирующим благодать, освящающую мир, она заканчивается<sup>26</sup>.

Перейдем теперь к рассмотрению написания тела и лика в иконе.

Тело в иконе представляет нам святую плоть, освобожденную от греха, чувственности, утонченную, одухотворенную, ставшую жилищем Святого Духа. Эти свойства достигаются путем пропорционального удлинения всего тела, утоньшения как его, так и всех членов: рук, ног, уменьшения головы. В соответствии с одухотворенностью плоти, они имеют особый светло-коричневый, золотистый цвет, значительно более темный, нежели ее обычный реальный вид. В свою очередь, эти изменения в формах тела делают его весьма изящным, хорошо передающим его общую одухотворенность и духоносность движений. В иконе передается аскетический подвиг всей жизни святого, равно как и показывается мученичество без ощущения физических страданий, иначе говоря, иконопись представляет преображенную

<sup>26</sup> Флоренский П., свящ. 1993. С. 137.

духовную плоть, по словам апостола Павла, *сеется тело душевное, возрастет тело духовное*<sup>27</sup>.

Духоносность тела особенно ярко отражается в лице его, который осуществляет собой Божие подобие путем условных форм. Лики святых в иконах возвещают без слов тайны невидимого мира, свидетельствуют об истине, будучи сами наиболее полным воплощением ее, реальным ее явлением.

Красота и одухотворенность их внутреннего содержания — в лицах их, как бы в некоем зеркале. Их очи являют свет, который освящает все их тело светом Божественной благодати. Условным иконописным языком передается в лицах святых бесстрашие, глухота, невосприимчивость к мирским возбуждениям, отсутствие чувственности. Неподвижностью своего устремленного вдаль взора святые на иконах ясно вещают нам о созерцании ими тайн, сокровенных для мира: «Пустынным непрестанное божественное желание бывает, мира сущим суетного кроме»<sup>28</sup>. Мир, нерушимый покой, средоточие внутренней жизни, молчаливое, в то же время красноречивое свидетельство внутренней великой жизни духа открывается нам в иконописных ликах святых, столь непохожих на обычные человеческие лица. «Царственное ума» открывает нам лик святого, духовное начало, господствующее над природой, покорившейся духу. Прославленный лик святого зрим мы на иконе, на основе его здешнего лица.

Однако святые не только заключены во внутренней Божественной жизни, наоборот, они всегда обращены своими лицами как к Богу, так и к миру. Они являются на иконе предстателями, молитвенниками за мир, отсюда их постоянное изображение на иконах в полуобороте, иногда с воздеянием рук к небу.

Этим положением они показывают свою связь не только с небом, но и с землей, за которую они предстательствуют, они тем самым и нас увлекают за собой, учат подражать их горению духа.

Таким образом, иконы представляют нам преображенный мир, в котором человек, как венец создания, представляется главным действу-

<sup>27</sup> 1 Кор. 15, 44.

<sup>28</sup> Антифон 1-го гласа.

ющим лицом. Он возвышается над миром, всем своим существом он устремлен к Богу, живет в Нем, вечно с Ним соединен и через Бога весь мир становится единым целым, в котором Бог пребывает Всё во всех. Иконы представляют собор всей твари, объединенной в своем Творце, прообраз грядущего мира вселенной, всеобъемлющего храма Божьего — такова основная мысль иконописи как выразителя литургической жизни Церкви.

Рассмотрение композиционного, графического и иконописного построения иконописи раскроет нам не только ее художественное достоинство как большого искусства, но и приблизит нас к пониманию ее художественного «языка», сроднит нас с иконой, с ее особым миром, убедит нас, что это искусство не от мира сего.

Икона строится не на принципе обычной перспективы, а мыслится как развернутый наглядный показ последовательно совершающихся действий или событий. Отсюда возникает в иконе повторяемость одних и тех же действующих лиц, что подмечали еще в IV в. святые отцы<sup>29</sup>. Исходя из этого же принципа в стенописи также появляются горизонтальные пояса изображений на одну и ту же тему, безмолвно вводящих зрителей в подробности изображаемых священных событий. Подобная последовательность была вполне допустима и соответствовала задачам условного художественного построения. Оно, в свою очередь, вело за собой особое композиционное размещение, в силу которого все части целого, не заслоняя друг друга, позволяли видеть главное содержание изображения. С этой целью основной сюжет иногда изображался в несколько увеличенном виде, по сравнению с прочими второстепенными его частями.

Максимальная заполненность иконы и стенописи содержанием научила иконописцев изолировать свои способности, целиком использовать данное пространство. С другой стороны, расположение всех деталей в развернутом плане приводило к построению всей композиции на малой глубине, без удаления в глубь изображения. Относительная плоскость

<sup>29</sup> Так, свт. Кирилл Александрийский говорил о неоднократном изображении Авраама, приносящего в жертву своего сына Исаака. См.: *Кирилл Александрийский, свт. Письмо к Акакию, епископу Скифопольскому* (ДВС. 1909. Т. 7. С. 115).

изображения иногда влекла за собой почти полное отсутствие объемности в моделировке одежд, лиц, архитектуры, пейзажа.

Развитие законов композиции в иконописи привело ее к весьма ритмическому построению. «Композиция и ритм являются определяющим фактором в сложении изобразительной формы иконы»<sup>30</sup>.

Композиция и икона строятся всегда на принципе движения, иногда почти незаметного, видения движения, а не его динамического выражения. Со своей стороны мы усматривали в этом качестве иконописи скрытое дыхание жизни, символичностью повествуют о реальности горнего мира. Лаконичность изображений в соединении с синтетическими обобщенными формами следует рассматривать как язык неких изобразительных формул, раскрывающий догматическое содержание иконописи в столь же догматически точной сжатой формулировке.

Единственным следствием сего явилась весьма устойчивая многовековая каноничность иконописных форм, не знающая каких-либо существенных изменений.

Обоим сторонам, графичности и живописности, казалось бы, друг друга исключаящим, в иконе придано удивительное качество меры, единства, изящества и гармонии, сообщающими свойство музыкальности и певучести. Линии и краски в иконах и стенописи вторят церковному пению, сливаются с ним в единое гармоническое целое. Они раскрывают свое содержание в форме, равнозначащей содержанию и форме церковного гимнотворчества.

Мы подошли к самому главному вопросу: литургичности иконописи, ее существенному органическому единству с литургической жизнью Церкви, на основе ее форм и содержания.

Эта сторона иконописи в особенности раскрывается при рассмотрении ее в совокупности с богослужением, таинствами, молитвами, догматической и нравственной стороны церковной жизни.

Раскрытие в богослужении Божиего домостроительства спасения людей находит полное отражение в иконописи в весьма ярких запечатлевающих образах. Здесь, богослужение и иконопись, — обе сто-

<sup>30</sup> См.: Тарабукин 1927 ; Тарабукин 1999. В оригинале данная цитата отсутствует, но в целом она передает основную мысль автора. — *Примеч. ред.*

роны одного органического целого. Православие — жизнь во Христе, осуществляемая ежедневно в Церкви. О том же говорит и иконопись. Если в богослужении проходит вся земная жизнь Спасителя от Его воплощения до Вознесения, то иконопись не только повествует нам о том же, но в красноречивых своих формах она запечатлевает в сознании христиан высоту спасительного подвига Христова.

Если в богослужении воспевается Пречистая Дева Богородица, в песнопениях раскрывается тайна Ее участия в домостроительстве Божиим о спасении людей и прославляется Ее Материнское заступление и предстательство за род человеческий, то иконопись путем многих Ее чудотворных икон с различными наименованиями, путем изображений двенадцатых праздников показывает нам богатство содержания веры православной, кроющейся в почитании Богоматери.

Служение собора св. Архистратига Михаила и прочих бесплотных Сил небесных нашло яркое отражение в настенных композициях литургического характера, подобно композиции: «Да молчит всяка плоть человека», где величию приносимой Бескровной Жертвы служат ангельские небесные Силы. Изображения херувимов и серафимов всегда сопровождают Господа Вседержителя (Пантократора) в куполах храмов, будучи написуемы в барабанах таковых. Они же окружают в сферах небесных Его Престол, и на них Он восседает, согласно откровению святого пророка Исаии<sup>31</sup>.

Особенно разнообразна и богато отражена в иконописи иконография святых, первенцев Церкви, торжествующих на небесах; их изображениями полны стены храмов, иконостасы, иконы. Они собой осуществляют живую связь двух миров: Церкви небесной и земной. Своими ликами они показывают преображенное Духом Святым человечество, научают своему подвигу, воодушевляют на него. Своей исторически правдивой характеристикой святые свидетельствуют об истине во всех странах мира, от них зажгли Божественный огонь Святого Духа их преемники: святители показывают очевидность благодатного преемства таинства священства, мученики бесстрашием и подвигом чудодейственного исповедничества свидетельствуют о своей верности истине даже до смерти. Преподобные

<sup>31</sup> См. Ис. 6, 1–3; 37, 16.

мужи и жены являют высоту аскетического подвига, путем которого они достигли бесстрастия и соделались ангелоподобными.

Иконопись и стенопись в своей органической связности и совокупности представляли из себя как бы некую икону храма, представляющую в сжатом виде всю сущность и выражение Православия, утвержденного Соборами, коих изображение также представляется в соборных храмах. Особенность этого свидетельства Церкви об истине была показана путем создания целой системы — иконостаса, который явился результатом углубленного осознания литургического значения иконописи.

Иконостас явился закономерно создавшейся системой умозрительного богословия, которую осуществила Церковь в результате длительного процесса его развития.

Святые в иконостасе представляют собою облако свидетелей истины, скрывающих от нас происходящее таинство во Святая Святых с целью породить в нас должное благоговение к совершающемуся таинству единения неба и земли.

Иконостас — это духовные окна в потусторонний мир<sup>32</sup>. Через них, святых, светит Божественным светом Божий престол с Его таинственно приносимой Бескровной Жертвой. Они, святые, говорят нам о совершающемся за ними таинстве, поучая благоговеть пред ним. Если бы не было иконостаса, этого облака свидетелей глубины постижения христианских истин, между молящимися и совершителями таинств образовалась бы невидимая непреодолимая стена, ибо наши неочищенные сердца, неподготовленные зреть их, преуменьшили бы их значение необученными духовным подвигом глазами и сердцем и не смогли бы достойно подойти к ним.

Святые своей преображенной во Святом Духе жизнью учат нас правильно зреть на совершение таинств.

Архитектура, иконостас, молящиеся — все связано молитвой, богослужением, таинствами в единое неразрывное целое. Здесь Бог сходит к людям и человечество, объединенное в Нем, подымается до равноангельской высоты и чистоты: «иже херувимы тайно образующее». Воистину осуществляется тайна соединения двух миров в единый преображенный мир, пронизываемый светом Божественной благодати,

<sup>32</sup> Ср.: Флоренский П., свящ. 1993. С. 54



согласно словам Христовым: «Якоже Ты, Отче, во Мне, и Аз в Тебе, да и тии в Нас едино будут»<sup>33</sup>.

Это таинственное пребывание на земле Христа, возглавляющего Церковь торжествующую для поднятия и возвышения на небо Церкви воинствующей, как нельзя более красноречиво всесторонне раскрывается в выразительных, одухотворенных формах облагодатствованной иконописи.

Итак, литургичность иконописи состоит в ее совершенно полном соответствии богослужению, в их внутреннем и внешнем символическом единстве. «Таинство действующее и таинство изображенное едины»<sup>34</sup>. Изображение вытекает из богослужения, заимствует из него свои иконографические темы, манеры и способы выражения. Исходя из Божиего домостроительства об иконописи, на основе ее содержания и форм можно характеризовать ее, подобно Церкви Христовой, как единую, святую, соборную и апостольскую.

Иконопись путем Предания преемственно сохраняет и передает живой опыт Церкви, ее дух и оживотворяет им верных своих чад, и не только их, но и всех желающих познать и принять истину, являя собой Божественное о ней Откровение. «Есть Троица Рублева, следовательно, есть Бог»<sup>35</sup>.

Отсюда чудотворность икон как явный знак благоволения Божия к людям.

Иконопись — благодатный источник живой воды, напояющий жаждущие души. Люди, находящиеся в состоянии духовного расслабления, рассеяния, взиранием на образы, собираются в себе воедино, углубляются в тайны веры, научаются постигать и созерцать горний мир и через сие влекутся к Богу.

Происходит явное обновление душ, освящение, приобщение их к горнему миру, путем снятия завесы, сокрывающей Божественные тайны от непросвещенных душ.

Таково нравственное, воспитательное значение иконописи как порождения литургической жизни Церкви.

<sup>33</sup> Ин. 17, 21.

<sup>34</sup> Успенский 2014. С. 44.

<sup>35</sup> Флоренский П., свящ. 1993.

## 2. ЖИВОПИСЬ

Иконопись, как подлинное выражение литургической жизни Церкви Христовой, казалось, должна исключать живописное направление в церковном искусстве в силу не только его несоответствия природе таковой жизни, но и ведущей иногда к полному о ней лжесвидетельству.

Тем не менее живопись не только существует в Церкви, более того, чрез нее также благоволил Бог совершать чудотворения, и впервые Господь наш Иисус Христос запечатлел Свой Божественный Лик на убрусе, отразив на нем Свои естественные черты лица.

По словам апостола Павла, наше тело является *храмом живущего в нем Святого Духа*<sup>36</sup>.

Изображение чрез видимое тело невидимого Духа Божия — задача всякого образа.

Святые отцы VII Вселенского Собора ссылаются для подтверждения своих соборных определений на отдельные высказывания святых отцов IV в., которые утверждали, что святые изображения, дышащие благочестием, представляющие священные события и лица, производили на них неотразимое впечатление, вплоть до умиленных слез.

Так, например, описывая подробности живописной картины, изображающей мучения св. Евфимии и находившейся у гроба мученицы, святые отцы IV в. называют ее «священным памятником» (св. Астерий, епископ Амасийский), «Досточтимую иконою» (св. Григорий Богослов), «святою» (св. Иоанн Златоуст), «священною» (тот же св. епископ Астерий).

Сам по себе древний термин «живописец» происходит от слов «живо писать». Иконы живописного направления действительно представляют священные события и лица таковыми, то есть необыкновенно живо, непосредственно передающими черты первообразов, например, прп. Серафима Саровского чудотворца, святителя Иоасафа Белгородского и других святых, живших в недавнее время.

Отражение благодати Божией на святых столь бывает очевидно при их жизни, что они собою уже являют живые образы. Тому пример: оза-

<sup>36</sup> Ср. 1 Кор. 6, 19.

ренное Духом Святым лицо первомученика архидиакона Стефана пред лицом синедрона, как *лице ангела*<sup>37</sup>.

Передача, путем реальных форм и живописных приемов, благодати Божией, живущей в членах Церкви Христовой, вполне возможна, естественна и закономерна.

Церковность образа, соответствие его первообразу — вот основа, на которой зиждется приемлемость какого бы то ни было образа в Церкви. Образ должен являть церковное свидетельство об истине, и если он удовлетворяет этому требованию, он приемлем для Церкви.

Однако недостаточностью передачи первообразов путем живописных художественных приемов была порождена иконопись — высшее проявление в церковном искусстве литургической жизни Церкви.

Пределом, ограничивающим постижение первообразов путем живописи, является то самое тело и сам по себе реальный мир, от которого берет начало живопись, на чем она зиждется.

Душевность тела ограничивает его возможности выразить иную его природу — духовную, бессмертную. *Душевное*, по апостолу Павлу<sup>38</sup>, тленное *тело* не может отражать качеств, свойств *тела духовного*, выражением которого служит иконопись.

Живопись таит в себе соблазн порождать и влечь к душевному направлению в церковном искусстве, в то время как иконопись являет собою существенное онтологическое свидетельство об истине.

Живопись — первоначальный период в церковном искусстве, «словесное млеко» для простых сердец, младенствующих в вере, новопросвещенных; иконопись — полноценное, завершенное свидетельство об истине, снимающее завесу для зрения чрез нее ноуменального свышнего, горнего мира.

Однако Церковь Христова, держа в своем составе народы с различными степенями духовного развития и постижения первообразов, откликается на их нужды тем, что представляет им образы живописного и иконописного направлений.

Так смотреть на церковное искусство обоих видов нас научает сама по себе повседневная, повсеместная литургическая жизнь Церкви

<sup>37</sup> Деян. 6, 15.

<sup>38</sup> Ср. 1 Кор. 15, 44.

Христовой, где наряду с иконописными образами мы имеем живописные, чтимые народом иконы.

Следует также учитывать традиции Поместных Церквей, преломляющие постижение первообразов в национальном сознании. Изображения Иисуса Христа, Пресвятой Богородицы и общецерковных святых Поместных Церквей являют нам черты национальных типических особенностей, находящих отражение в обоих видах церковного искусства.

Остается в силе одно: постепенное возрастание членов Церкви Христовой в углубленном постижении первообразов, начиная с младенчески-простого их восприятия, восходя к совершенному онтологическому их созерцанию и воплощению в церковном искусстве.

### 3. КАКОВЫ ПУТИ К СОХРАНЕНИЮ УСТАВНОСТИ ЛИТУРГИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ПУТЕМ ЦЕРКОВНОГО ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОГО ИСКУССТВА?<sup>39</sup>

Первое условие заключается в верности иконописному Преданию. Здесь следует разуметь не только соблюдение известных норм иконописи, самое главное — в сохранении духа православия, полное соответствие евангельской и апостольской проповеди, верность соборному опыту Церкви, ее догматам, ее нравованию, ее богослужению — верность истине.

«Чем труднее и отдаленнее от повседневности предмет искусства, тем более сосредоточения требуется на художественном каноне соответственного рода, как по ответственности такого искусства, так и по малой доступности требуемого тут опыта»<sup>40</sup>.

Вторым условием сохранения уставности литургической жизни Церкви является живое восприятие традиций церковного искусства каждой Поместной Церкви.

Восприятие каждой народностью христианских истин в ее церковном творчестве проходит путь так называемой национализации образа. Отсюда можно и должно говорить об иконописи византийской, русской и других Церквей, входящих в состав Православной Церкви.

<sup>39</sup> Третий раздел выделен редактором.

<sup>40</sup> Флоренский П., свящ. 1993. С. 64.

В каждой Поместной Церкви имеется собственный опыт постижения христианских истин в ее искусстве, соответственно национальным особенностям иконотворчества.

Верность иконописному Преданию Поместной Церкви в полном соответствии с таковым всей Православной Церкви обеспечит правильность пути дальнейшего развития национального церковного искусства.

В этом отношении вопрос об общечеловеческом характере канона форм церковного искусства является существенным моментом.

Он не только возможен, он необходим. Эта возможность потенциально кроется в церковном единстве литургической жизни Православия.

«Чем онтологичнее видение, тем общечеловечнее и форма, которую оно выразит... Будучи чистейшим явлением собственно церковного творчества, эти формы оказываются заветнейшими исконными формами всего человечества...»<sup>41</sup>

Следует признать, что «каноническая форма — это форма наибольшей естественности, то, проще чего не придумаешь...»

В канонических формах дышится легко: они отучают от случайного, мешающего в деле движения. Чем устойчивее и тверже канон, тем глубже и чище он выражает общечеловеческую духовную потребность; каноническое есть церковное, церковное — соборное, соборное же — всечеловеческое»<sup>42</sup>.

Рассмотрение форм иконописи достаточно убедительно для нас выявило общность выражения истины в Церкви Христовой. Видения горнего мира несомненно облакаются в единую истинную реальную форму, которая, подобно одной возжженной свече, зажигает собой все остальные свечи, разумеем все Поместные Церкви, входящие в состав Вселенской Православной Церкви.

Третьим условием будет являться духовная подготовленность к иконотворчеству, каковое было, есть и будет особой областью церковного искусства. Путем очищения души, подвигом открывается ей вечная первозданная правда человеческой природы, человечности, созданной по Христу, то есть абсолютные устои твари. Видеть же ее может лишь

<sup>41</sup> Флоренский П., свящ. 1993. С. 69, 71.

<sup>42</sup> Там же. С. 72.

подвижник, святой человек, который запечатлевает свои видения в образах, поэтому церковное иконотворчество, поистине, есть дело святых отцов, а не человеческого измышления. Они, святые люди, видели тот свыше горний мир, который им открывался, и эти видения они запечатлели в своих образах.

Каждый иконотворец, прошедший путь истинного христианского подвига, получил свыше дар продолжать воплощение литургической жизни Православной Церкви в изобразительном искусстве.

Что же следует заметить о продолжающихся попытках представлять в живописных формах литургическую жизнь православия? Следует ли считать такую живопись нецерковной, просто религиозным искусством, противопоставляя ей иконопись как единственно выражающую литургическую жизнь Церкви Христовой, или же в ней следует усматривать лишь меньшую степень постижения глубины истины?

Мы имеем в виду живописное направление, существующее в Православной Церкви, исключая при этом религиозную живопись Запада, в частности католическую, которая не только не выражает церковной природы, но порой переходит в вопиющее лжесвидетельство об истине. С другой стороны, нельзя забывать, что живописное направление позднейшего периода берет начало от западной религиозной живописи.

Рассмотрение отдельных эпох в церковном изобразительном искусстве приводит к выводу о наличии в них различных степеней постижения первообразов, на основе соответствующих им творческих созерцаний и их воплощений в церковном искусстве, что стоит в темной зависимости от духовного уровня общества, создающего эти образы.

То будут различные творческие устроения или чины творчества со свойственными им различными постижениями сущности первообразов<sup>43</sup>.

Следует отличать глубокие творческие созерцания и воплощения образов от поверхностных созерцаний и воплощений таковых в церковном искусстве.

При поверхностном созерцании и воплощении образа творческая энергия сосредоточивается на его внешней характеристике, обрисовывая его со всех сторон всеми доступными способами.

<sup>43</sup> Комаровский 1998. С. 150–159.

При глубоком созерцании творческая энергия проникает за пределы внешней характеристики образа, входит в глубину его постижения, непосредственно восходя до первообраза и творчески его созерцая, претворяет и воплощает его в образ. В этом случае и созерцаемое, и воплощаемое являются онтологическим отражением первообраза.

Иконопись есть выражение глубокого творческого устройства, или чина, творчества, живопись — поверхностного устройства, или чина, творчества.

Однако и при поверхностном созерцании и воплощении первообразов сама по себе высота, церковность созерцаемого образа сообщает всему созерцаемому и воплощаемому, хотя и не первообразно, характер церковности и может быть благодатна, но по милости Божией, не имея к этому данных существенности (онтологичности).

Может быть и обратное явление. Образ, будучи иконописным по форме, но лишенным творческого озарения и осознания законов иконописания, производит впечатление фальшивого воспроизведения древнего иконописного образа. Механически воспроизводя иконописные формы, не познав, не освоив их язык творчески, не осознав образа, автор его дает нам образ, чуждый нашему представлению о подлинном древнем образе.

В таком случае лучше иметь живописно исполненный образ, который, хотя и поверхностно, но правдиво, естественно передает нам представление о первообразе, чем сухая безжизненная его передача путем неосознанных иконописных форм.

Все вышеизложенное сводится к различным степеням постижения первообразов и отсюда — к различным формам их выражения. Поверхностное постижение первообразов удовлетворится живописными реалистическими приемами его воплощения, глубокий чин творчества породит высшее воплощение их в подлинно церковном искусстве — иконописи.

Искренность постижения первообразов теми или другими путями, церковность глубокого их созерцания и воплощения в изобразительном искусстве дает поистине живые образы, выражающие понимание задач, стоящих перед живописцами и иконописцами, в связи с сохранением уставности литургической жизни Церкви Христовой.

В первом случае они будут свидетельствовать о поверхностном постижении первообразов, на основе форм реальной действительности, во втором случае чрез них будут явлены первообразы в возможно исчерпывающей их глубине.

«В отношении в духовному миру Церковь, всегда живая и творческая, вовсе не ищет защиты старых форм, как таковых, не противопоставляет их новым, как таковым. Церковное понимание искусства и было, и есть, и будет одно — реализм. Это значит: Церковь, *столп и утверждение истины*<sup>44</sup>, требует только одного — истины. В старых или новых формах истина, Церковь, о том не спрашивает, но всегда требует удовлетворения: истинно ли нечто — и если удостоверение дано, благословляет и вкладывает в свою сокровищницу истины, а если не дано — отвергает»<sup>45</sup>.

#### ТЕЗИСЫ К ТЕМЕ:

Изучение путей к упрочению и уставности литургической жизни всей Православной Церкви, переданной через церковное Предание и находящей выражение в иконописи и церковной архитектуре

1. Иконопись есть выражение православия, с его догматическим и нравственным учением, совокупностью богослужений, закрепленных в иконописном Предании.

2. Живописное предание заключает в себе весь иконографический материал как средство выражения христианских истин. В нем находит отражение смена форм, преломление христианских истин в национальном сознании в различные эпохи, чем выявляется соборность Церкви, ее единство в многообразии постижения одной и той же истины разными народами в различные исторические эпохи.

3. Богодухновенный характер иконописи, имеющей началом Божественное о нем домостроительство.

Свидетельство святых отцов VII Вселенского Собора:

«Искусство это не выдуманно живописцами. Оно есть одобренное законоположение и предание кафолической Церкви. Иконописание

<sup>44</sup> 1 Тим. 3, 15.

<sup>45</sup> Флоренский П., свящ. 1993. С. 64.



есть изображение и предание их (святых отцов), а не живописцев. Живописцу принадлежит только техническая сторона дела, само же учреждение зависит очевидно от святых отцов»<sup>46</sup>.

«Предание делать живописные изображения... существовало еще во времена апостольской проповеди»<sup>47</sup>.

4. Надмирный характер иконописи, осуществляемый формами исторического и духовного реализма. Его черты: а) особые иконописные формы, б) их каноничность, приобретающая устойчивую форму, несмотря на смену стилей, в) особый характер композиционного, графического и живописного построения, г) лаконизм трактовки «единого на потребу», живописание Евангелия путем простых ясных форм.

5. Осуществление в иконописи мира, преображенного Духом Святым, раскрытие жизни во Христе и тайн домостроительства Божия о спасении людей.

6. Изучение путей к упрочению и уставности литургической жизни всей Православной Церкви путем иконописи: а) верность иконописному Преданию, б) живое восприятие его форм чрез освоение национального преломления образа в каждой Церкви в лучших его проявлениях и образцах.

7. Отношение живописного реалистического направления к иконописному Преданию и возможность его существования в Православной Церкви наряду с иконописью. Сосуществование обоих видов направлений в церковной жизни.

8. Сравнительная оценка обоих направлений в свете Божественного домостроительства об образах в Церкви Христовой: *Дух, идеже хощет, дышит*<sup>48</sup>.

а) Живописное реалистическое направление — словесное млеко для простого народа во все времена существования Церкви Христовой; б) Иконописное направление, по существу выражающее православие во всей возможной его глубине и обширности.

<sup>46</sup> Деяние 6, 3. Свидетельство диакона Епифания (ДВС. 1909. Т. 7. С. 226).

<sup>47</sup> Деяние 6, 3. Свидетельство Епифания, диакона и кувуклисия (ДВС. 1909. Т. 7. С. 212).

<sup>48</sup> Ин. 3, 8.

9. Оба вида церковного искусства приемлемы для выражения христианских истин в православии на основе явления чудотворения в обоих видах произведений церковного иконотворчества; однако иконопись предпочтительно должна быть почитаема как наиболее полно и исчерпывающе отражающая православие.

10. Древнерусское иконотворчество как пример облагодатствованного выражения православия. Его существенные черты: а) отражение национального восприятия образа через русский аскетический опыт и восприятие мира; б) отсутствие церемониальной византийской торжественности, психологизма, сумрачности лиц, сухой графичности линий и моделировок одежды, нагромождения экзотической архитектуры; в) мягкость выражения образов, их человечность («Всемилоливый Спас»), жизнерадостность колорита, чистота и декоративность живописи.

11. Особая любовь к некоторым иконографическим изображениям: а) многочисленные типы чудотворных икон Богоматери и образов Всемилоливового Спаса; б) излюбленные изображения святителя Николая в виде доброго святителя, доступного человеческим нуждам; в) весьма распространенные изображения святых мучеников-воинов: св. Георгия Победоносца, свв. князей Бориса и Глеба; г) выделение святых, являвшихся различными покровителями (свв. мученики Флор и Лавр), врачей-целителей (св. вмч. Пантелеимон) и прочих святых, коих именами предпочтительно пред другими называли родители своих детей (свв. мчч. Параскевы, Екатерины, Варвары и пр.).

12. Стенные росписи и их содержание:

а) верность установившейся иконографии монументальных росписей; б) осложнение тематики в XVI—XVII вв.; в) детализация евангельских сюжетов, сюжеты на тему акафистов, жизнь святых, повествовательные сюжеты церковного характера (например, из прологов).

13. Характер монументальных росписей:

а) преобладание техники по сырой штукатурке; б) расположение сюжетов по горизонтальным поясам; в) особая выразительность внутреннего содержания росписей в древнейший период; г) преобладание действующих лиц при лаконично выраженном архитектурном фоне; е) увеличение количества изображений в XVI—XVII вв. с уменьше-

нием их размера и сжатия композиций по вертикали, с разделением между собой; ж) осложнение архитектуры, многоплановость фона; з) стремление к правдивому изображению действительности.

14. Попытки отдельных церковных живописцев XIX столетия восстановить древнерусскую иконопись в формах, доступных современному пониманию (роспись Владимирского собора в Киеве художника В. М. Васнецова).

15. Изучение путей к упрочению и уставности литургической жизни всей Православной Церкви, в частности, путем иконописи — вопрос актуальный, решаемый двоякими путями: иконописным и живописно-реалистическим.

И то и другое выражение христианских истин имеет право на существование в Церкви Христовой при наличии в обоих направлениях Духа Божия, однако преимущество остается за первым, особо существенно отражающим православное учение об образе в Церкви.

## 2. Церковная архитектура

1. Богооткровенный характер храма, на основе ветхозаветной скинии. Храм — образ высшего Иерусалима, грядущего Царства Божия, выражающий сущность Церкви Христовой как мистического Тела Христова<sup>49</sup>.

2. Тесная связь храмовой архитектуры, ее символики с ее назначением. Храм — Ноев ковчег, корабль, прообраз Церкви. Трехчастное деление храма, подобно скинии, во имя Святой Троицы (алтарь — святая святых, превыше небес; средняя часть — святая, небеса; притвор — двор скинии, земля).

Будучи лаконичной по форме, она имеет один и тот же смысл — дома Божия. Храм строится по образу храма невидимого, то есть Церкви<sup>50</sup>.

3. Значение храма как выражающего сущность Церкви Христовой влечет за собой постоянство принципов его устройства, их каноничность на основе церковного Предания.

4. Усовершенствование форм храмовой архитектуры в двух основных направлениях: базиликальной (на Западе) и центричной (на Востоке).

<sup>49</sup> Успенский 1957. С. 19.

<sup>50</sup> Там же. С. 26.

Происхождение базиликального типа храмов — из их символического ветхозаветного и новозаветного значения как Ноева ковчега, корабля, прообразовавших Церковь Христову.

Принцип центричного построения храма, вытекавшего из представления о храме как о мистическом Теле Христове, соединяющем в Себе весь мир и возглавляющем Собой Церковь видимую и невидимую.

Отсюда завершение храма главою и крестом, видимым сего выражением.

5. Установившаяся форма храмов (базиликальная, центричная, крестчатая, круглая) и их завершение (однокупольное, трехкупольное, пятикупольное, 13-купольное и многокупольное) как выражение многообразия храмовой символики.

6. Единство в многообразии форм храмовой архитектуры как принцип православия, выраженный на основе развития национальных традиций.

7. Искажение церковных традиций в храмовой архитектуре вследствие внесения в них принципов гражданского зодчества и результаты этого: нарушение внутреннего и внешнего единства, потеря православного понимания и значения храма как мистического Тела Христова.

8. Искание путей к закреплению церковных традиций в храмоздательстве, путем изучения накопленного опыта их общецерковного и национального выражения.

9. Преломление в древнерусской церковной архитектуре византийских традиций, их особенности: лаконизм, простота, конструктивность, устойчивость плана и внешнего завершения сводов и куполов (центричность, однокуполие, пятикуполие, многокуполие в деревянном зодчестве).

10. Осложнение храмового завершения в виде ряда закомар, кокошников, луковичной формы куполов в русской архитектуре как выражение красоты и благолепия дома Божиего.

11. Русская храмовая архитектура — верная хранительница церковного предания в его многообразном выражении храмовой символики.

12. Соответствие храмовой архитектуры Церковному Преданию, нашедшему осуществление в многовековом храмостроительстве, есть основное условие упрочения литургической жизни Православной Церкви.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Комаровский 1998 — *Комаровский В. А.* Письмо об иконописи // Православная икона. Канон и стиль. К богословскому рассмотрению образа / Сост. А. Стрижев. М., 1998. С. 150—159. [*Komarovskii V. A. Pis'mo ob ikonopisi (A letter on iconography) // Pravoslavnaia ikona. Kanon i stil'. K bogoslovskomu rassmotreniiu obraza (Orthodox icon. Canon and style. On the theological examining of the image) / Sost. A. Strizhev. Moscow, 1998. P. 150—159.*]
- Тарабукин 1999 — *Тарабукин Н. М.* Смысл иконы. М., 1999. С. 161—181, 204—212. [*Tarabukin N. M. Smysl ikony (Meaning of the icon). Moscow, 1999. P. 161—181, 204—212.*]
- Успенский 1957 — *Успенский Л. А.* Иконоведение. П., 1957. (Рукопись). [*Uspenskii L. A. Ikonovedenie (Study of iconography). Paris, 1957.*]
- Успенский 1997 — *Успенский Л. А.* Богословие иконы Православной Церкви. Переяславль, 1997. [*Uspenskii L. A. Bogoslovie ikony Pravoslavnoi Tserkvi (The theology of icons of the Orthodox Church). Pereslavl, 1997.*]
- Успенский 2014 — *Успенский Л. А.* Смысл и язык икон // *Успенский Л. А., Лосский В. Н.* Смысл икон. М., 2014. С. 29—84. [*Uspenskii L. A. Smysl i iazyk ikon (Meaning and language of icons) // Uspenskii L. A., Loskii V. N. Smysl ikon (Meaning of icons). Moscow, 2014. P. 29—84.*]
- Флоренский П., свящ. 1993 — *Флоренский П., свящ.* Иконостас: избранные труды по искусству. СПб., 1993. [*Florenskii P., sviashch. Ikonostas: izbrannnye trudy po iskusstvu (Iconostasis: select publications about art). Saint Petersburg, 1993.*]

ПЕРЕВОДЫ

- Бронзов 1893 — *Иоанн Дамаскин, прп.* Три защитительных слова против порицающих св. иконы или изображения / Пер. А. Бронзов. СПб., 1893. [*Ioann Damaskin, prp. Tri zashchitel'nykh slova protiv poritsaiushchikh sv. ikony ili izobrazheniia (Three homilies against those who disparage icons) / Per. A. Bronzov. Saint Petersburg, 1893.*]
- ДВС. 1909. Т. 7 — Деяния Вселенских соборов, изданные в русском переводе при Казанской духовной академии. Казань, 1909. Т. 7. [*Dejaniia Vselen'skikh soborov, izdannnye v russkom perevode pri Kazanskoj duhovnoj akademii (Acts of the Ecumenical Councils, published in Russian translation at the Kazan Theological Academy). Kazan', 1909. T. 7.*]

АРХИВНЫЕ ДОКУМЕНТЫ

Тарабукин 1927 – Тарабукин Н. Т. Ритм и композиция в древнерусской живописи (доклад 4 декабря), 1927 // РГАЛИ. Ф. 941. Ед. хр. 53. Л. 1–9 об. (машинопись). [*Tarabukin N. T. Ritm i kompozitsiia v drevnerusskoi zhivopisi (doklad 4 dekabria), 1927 (Rhythm and composition in Ancient Russian art (report of the 4th of December), 1927) // Rossiiskii gosudarstvennyi arkhiv literatury i iskusstva (Russian State Archive of Literature and Art). F. 941. Ed. khr. 53. L. 1–9v. (mashinopis').*]

*Abstract*

***Sergius (Golubtsov), bishop. Searching for way to bolster the liturgical life of the entire Orthodox Church, which was handed down through Church Tradition and which finds its expression in iconography and church architecture***

The present text comes from the archive of bishop Sergius (Golubtsov), it deals with the problem of recreating the canonical liturgical life of the Orthodox Church, based on the material which the Church tradition provides. Such material is found in church art and architecture. According to bishop Sergius, iconography is the true expression of the Orthodox dogmatic and moral teaching, because it is an inseparable part of the church Tradition. Despite its divinely inspired nature, iconography reflects an interpretation of Christian truths by a national conscience in various periods of historical development of any given nation. There are two styles: the realistic style, which is spiritual milk for the simple folk at all periods of the existence of the Church. The second style is iconographical, which truly reflect the potential and depth of Orthodoxy. Bishop Sergius expresses the same ideas in regard to church architecture, where the church, by definition, has a divinely inspired character and bears the prototype of the Old Testament tabernacle, as an image of the heavenly Jerusalem. The architecture of the church has a tripartite structure, which points to the Holy Trinity. It also symbolized a boat, Noah's ark and a prototype of the Church itself. The appendices contain the theses written by bishop Sergius about this topic, which are the subject matter of this research paper.

*Keywords:* iconography, church architecture, liturgical life, liturgical symbolism, church liturgical tradition, church art, artistic church decoration.

О. Н. ЕФРЕМОВА

## НОВОАФОНСКИЙ И ДРАНДСКИЙ МОНАСТЫРИ: ДУХОВНОЕ СОПРОТИВЛЕНИЕ БОГОБОРЧЕСКИМ ВЛАСТЯМ В 1918 ГОДУ

УДК 261.7

### *Аннотация*

В публикации представлены докладные записки, датированные 1918 годом, Святейшему Патриарху Московскому и всея России Тихону от епископа Сухумского Сергия (Петрова), настоятеля Ново-Афонского Симоно-Кананитского монастыря архимандрита Иллариона, а также рапорт епископу Сухумскому Сергию (Петрову) от наместника Драндского Свято-Успенского монастыря Сухумской епархии игумена Илиана. Подлинники публикуемых документов хранятся в Историческом архиве Федеральной службы безопасности, в «Следственном деле» Патриарха Московского и всея России Тихона (Беллавина), в томе вещественных доказательств. Они раскрывают состояние этих русских мужских монастырей в Закавказье в 1918 году, когда там шла тяжелая борьба за власть между различными партиями, и хорошо передают молитвенный подвиг монашествующих, их духовную силу. Публикация предваряется вступительной статьёй, в которой представлена история возникновения и строительства этих обителей, их положение накануне революции 1917 года, прокомментирована ситуация в Закавказье в 1918 году и описаны дальнейшие события гонений и репрессий после закрытия монастырей, вплоть до хрущевской «оттепели», подтверждающие духовную стойкость подвизавшихся в них монахов. Также освещена ситуация, сложившаяся в этих монастырях после распада Советского Союза вплоть до настоящих дней.

*Ключевые слова:* Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь, Драндский Свято-Успенский монастырь, Закавказье, Патриарх Московский и всея России Тихон, епископ Сухумский Сергий (Петров), монахи, большевики, закавказские красногвардейцы, абхазцы, грузины.

В год празднования тысячелетия русского присутствия на Святой Горе Афон, нельзя обойти вниманием подвижнические труды русских афонских монахов в Закавказье. Речь пойдет о двух общежительных мужских монастырях: Ново-Афонском Симоно-Кананитском и Драндском Свято-Успенском, которые просуществовали совсем недолго: первый — 49 лет, второй — 45 лет, но дали такие плоды, которые питали русскую землю и ее монашество весь XX в. А их молитвенное стояние в 1918 г. во время военных действий в Закавказье ярко показывает их духовную зрелость, которая подтверждается всеми последующими событиями после закрытия этих монастырей. Для осознания духовного подвига афонских монахов в Закавказье необходимо обратиться к истокам возникновения этих монастырей, их строительства, особенно грандиозного на Новом Афоне, к истокам духовного роста их насельников.

Абхазия, находившаяся с середины XV в. под гнетом магометан, в 1810 г. вошла в состав Российской империи и нуждалась в восстановлении христианства, потому что большая часть населения, забыв свои христианские корни, приняла ислам. На ее территории действовало всего три православных храма. В 1851 г. была образована Абхазская епархия в составе Грузинского экзархата Русской Православной Церкви, создано «Общество восстановления православного христианства на Кавказе». Абхазцы-мусульмане крайне отрицательно относились к пропаганде христианства и, несмотря на их сорока тысячный исход в Турцию после подавления восстания 1866—1867 гг. и русско-турецкой войны в 1877—1878 гг., а это практически половина населения Абхазии, продолжали доставлять много хлопот русскому правительству. Для сохранения русского влияния на Кавказе и умиротворения местного населения необходимо было русское присутствие, что проще всего было сделать при помощи монастырей.

Другой немаловажной причиной возникновения русских монастырей в Закавказье были нестроения, возникшие у российских монахов с греками на Святой Горе Афон. Нестроения происходили в Свято-Пантелеимоновом монастыре, где к 1875 г. подвизалось четыреста русских монахов и сто восемьдесят греческих; в Иверском монастыре между грузинами и греками; в основанном малороссами Ильинском скиту, подчиненном греческому монастырю Пантократор и им притесняемом.



В 1870-е годы русским насельникам Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне пришлось в судебном порядке доказывать свое право на владение монастырем<sup>1</sup>. В течение нескольких лет шел тяжелый судебный процесс между русскими и греками, который при поддержке русской дипломатии был в конце концов выигран русской стороной. Именно в самый тяжелый момент судебных разбирательств, когда русские монахи жили в Свято-Пантелеимоновом монастыре под угрозой выселения, игумен монастыря архимандрит Макарий (Сушкин)<sup>2</sup> обратился к русскому послу в Константинополе графу Н. П. Игнатьеву<sup>3</sup> с просьбой исходатайствовать перед царем о даровании Свято-Пантелеимонову монастырю на Афоне земли в Черноморском крае для скита или монастыря на случай отрицательного решения судебного процесса. Кроме того, сложные отношения России с Турцией также приводили к неустойчивости и беззащитности русских монахов на Афоне. С этой целью в 1875 г. и был основан в качестве подворья Афонского Пантелеимонова монастыря Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь в 26 километрах севернее Сухума, на левом берегу реки Псыртсхи, на месте развалин древней греческой колонии Анакопии. С такой же целью в 1880 г. к русскому правительству обратились иеромонахи Иверского монастыря на Афоне Модест и Варлаам, так как монахи и этой обители вели судебные разбирательства с греками по поводу владения монастырем<sup>4</sup>. Этот судебный процесс выиграть не удалось. Иверский монастырь, основанный грузинами, остался в ведении греков, а в 1883 г. был основан Свято-Успенский общежительный монастырь в местечке Дранды, примерно в 18 километрах южнее Сухума, на месте древнего храма V–VIII вв.

В 1876 г. в Ново-Афонском монастыре были построены четыре каменных здания нижнего монастыря с храмом Покрова Пресвятой Бо-

<sup>1</sup> См.: К вопросу о притязаниях греков... 1874. С. 80–94.

<sup>2</sup> Макарий (Сушкин Михаил Иванович, 1820–1889), архимандрит, настоятель Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне (1875).

<sup>3</sup> Игнатьев Николай Павлович (1832–1908), государственный деятель, посол в Константинополе (1864–1877).

<sup>4</sup> Арсений (Стадницкий), митр. 2006. С. 157, 452, 609; см. также: Письма Г. П. Беглери... 2003.

городицы и школой для абхазских мальчиков на пятьдесят человек, но уже в апреле 1877 г., во время русско-турецкой войны, нижний монастырь был razорен и разрушен. В это время монахи монастыря в числе братьев милосердия оказывали большую помощь раненым в Тифлисском военном госпитале; в дальнейшем эти труды были отмечены правительственными наградами. В 1879 г. нижний монастырь отстроили заново, и Покровский храм вновь освятили. В 1882 г. освятили восстановленный древний храм апостола Симона Кананита, где под спудом почивали его святые мощи.

В 1884 г. начались работы по возведению монастырских корпусов верхнего нагорного монастыря, где в 1894 г. был освящен надвратный храм Вознесения Господня, а затем храм во имя святого апостола Андрея Первозванного с необыкновенно красивым майоликовым иконостасом, а в 1896 г. — храм во имя Всех афонских святых. В 1896 г. закончилось строительство корпусов обители<sup>5</sup>. 26 сентября 1900 г. состоялось торжественное освящение главного престола монастырского собора во имя великомученика Пантелеимона. Собор, рассчитанный на три тысячи человек, был построен в нововизантийском стиле и имел четыре придела: святого благоверного князя Александра Невского, святой равноапостольной Марии Магдалины и на хорах — во имя святителя Николая чудотворца и великомученика Георгия. По величественности и благолепию он не имел равных во всем Закавказье; его высота — 40 метров, длина — 53,3 метра, ширина — 33,7 метра. Расписывали собор с 1911 по 1914 г. палехские мастера и группа московских художников под руководством Н. В. Молова и А. В. Серебрякова. В 1908 г. был освящен храм во имя святого мученика Иерона, а в 1910 г. — храм при братском корпусе в честь иконы Божией Матери «Избавительницы», подаренной афонскими монахами монастырю для духовного укрепления<sup>6</sup>. К 1915 г. число братии монастыря достигло семисот пятидесяти человек. За сорок лет своего существования монастырь стал одним из богатейших и крупнейших в России.

<sup>5</sup> См.: Воспоминания схиархимандрита Иерона... 1997. С. 26–30.

<sup>6</sup> О храмах монастыря подробнее см.: Москвич 1914.

Афонский устав и правила общежительных монастырей Святой Горы, введенные в Ново-Афонском монастыре, строго соблюдались братией и содействовали не только благоустройству внутренней жизни обители, но и ее внешнему благолепию. Болота, являвшиеся рассадником малярийного комара, монахи превратили в пруды по разведению рыбы. Была построена гидроэлектростанция. Во время строительства корпусов нагорной части монастыря насельники устроили канатную дорогу для подъема стройматериалов. Удобные экипажные дороги соединяли здания нагорного и нижнего монастыря с пристанью, гостиницами и странноприимницами для паломников. Все продукты, дрова, строительные материалы развозились по монастырю по узкоколейной железной дороге, проходящей от пристани и соединяющей все хозяйственные учреждения обители, включая мельницу, хлебопечкарню, лесопильню, каменоломню, кирпичный завод. Был проведен водопровод, телефонная связь. При монастыре находились многочисленные мастерские: портняжная, сапожная, малярная, столярная, токарная, слесарная, кузнечная, медничная, литейная, свечной завод. Монахи выжигали известь для нужд строительства, изготовляли черепицу для кровель, трубы для водопровода. Были устроены квасоварня, винодельня, продовольственные склады, просфорня, библиотека, мастерские: иконописная, позолотная, переплетная, часовая; имелись больница и аптека. Были посажены фруктовые сады, плодовые питомники, сад южных культур: апельсинов, мандаринов, лимонов, которые в дальнейшем распространились по всему южному побережью Черного моря в Закавказье, виноградники, масличные рощи. Обитель имела хозяйственные хутора и пастбища в горах, покосы, пасеки, посевы пшеницы, овса, ячменя, кукурузы. В Бакинской губернии находились рыбные промыслы с хозяйственными помещениями и кельями. Действовали два скита и монастырские подворья в Петербурге, Одессе, Новороссийске, Туапсе. Монастырь выполнял многочисленные заказы, поступающие от администрации санатория Смедского, от управления Гагрской климатической станции и от строящейся Черноморской железной дороги.

С началом Первой мировой войны монастырь предоставил школьное и гостиничные здания под военный лазарет. По заказу Потийского

военно-промышленного комитета монастырь изготовил 2600 девяти-сантиметровых чугунных снарядов для бомбометов. Ежегодно в армию отправлялась братия монастыря. В 1916 г. на фронт ушли более пятидесяти послушников. В годы войны монастырь почти лишился дешевой рабочей силы. Нарушились экономические связи с другими регионами страны. Сузился рынок сбыта монастырской продукции. Резко снизилось число паломников, приносящих монастырю большие денежные доходы. 26 июня 1917 г. было заключено соглашение об открытии лечебно-санитарного пункта «Всероссийского земского союза» на пятьсот человек с передачей пункту: 1) гостиницы и школы со всеми принадлежащими им постройками, 2) больницы для рабочих, 3) семи помещений в корпусе, где находилась контора «Русского общества пароходства и торговли», 4) участка земли для постройки различных строений, необходимых пункту.

Свято-Успенский Драндский монастырь по масштабам был значительно скромнее своего северного соседа. Всего десять иноков, прибывших с Афона, принялись за благоустройство монастыря. В 1886 г. был освящен восстановленный древний соборный храм VI–VIII вв. в честь Успения Богородицы с приделом святителя Николая чудотворца. Построили большую больницу с церковью во имя святителя Феодосия Черниговского. В 1893 г. освятили возобновленный храм XIII в. в честь великомученика Пантелеимона в Пантелеимоновском скиту, расположенном примерно в двух километрах от монастыря на берегу реки Малый Кодор, а в 1899 г. освятили восстановленный храм XIII–XIV вв. в честь Всех святых во Всехсвятском скиту. С 1889 г. действовала церковно-приходская школа, затем и епархиальное училище, типография. Монастырь был местом пребывания епархиального архиерея. К 1917 г. в нем подвизалось триста двадцать пять человек братии. В мае 1917 г. Временным правительством была закрыта типография.

В начале 1918 г. монастыри в Закавказье стали испытывать те же проблемы, что и большинство монастырей по всей России: захват земель, пастбищ, нападения, грабежи. Абхазцы, ни в чем не стесняясь, распоряжались монастырским имуществом, как своим: пахали под посев монастырские земли, пасли свой скот где хотели, рубили лес и даже плодовые деревья. Притом они были вооружены, а у братии монасты-

рей еще в начале революции было отобрано все имевшееся для охраны оружие, и ей приходилось защищаться лишь смирением и терпением. Жизнь проходила среди постоянных тревог ввиду грабежей и разбоев. Особенно страдали иноки, проходившие хозяйственные послушания в садах, огородах, на дальних хуторах. Их разбойники и разували, и раздевали, а иногда и убивали.

В это время в Закавказье шла непрекращающаяся борьба за власть. Большинство партий Закавказья не приняло большевистскую власть в России. 15 ноября 1917 г.<sup>7</sup> в Тифлисе был учрежден в качестве временного исполнительного органа Закавказский комиссариат. 10 февраля 1918 г. был создан новый орган законодательной власти — Закавказский сейм. 19 февраля в соответствии с условиями Брест-Литовского мирного договора Россия уступила Турции Батумский, Карский и Ардаганский округа. 9 апреля того же года Закавказский сейм, не признавший Брест-Литовского договора, провозгласил независимую Закавказскую демократическую федеративную республику (ЗДФР).

Не имея сил бороться с турецкой оккупацией, войска ЗДФР начали борьбу с большевиками. Особенно ожесточенные бои велись вдоль Черноморского побережья, где и располагались русские мужские монастыри. Первым в зоне военных действий оказался Драндский монастырь. В донесении от 2 июня 1918 г. епископ Сухумский Сергей (Петров)<sup>8</sup> сообщал Святейшему патриарху Московскому и всея России Тихону о происходивших на территории этой обители военных действиях, приложив копию рапорта от 18 мая 1918 г. за № 197 заместителя Драндского Успенского монастыря игумена Илиана<sup>9</sup>. В связи с гражданской войной эти документы, а также рапорт от 25 июня 1918 г. за № 204 настоятеля Ново-Афонского монастыря архимандрита Илариона<sup>10</sup> Святейший патриарх Тихон получил только 1 января 1919 г. В

<sup>7</sup> Здесь и далее датировка 1918 г. дана по старому стилю, как и в самих документах.

<sup>8</sup> Сергей (Петров Стефан Алексеевич, 1864–1935), епископ Сухумский (1913). Участник Ставропольского Юго-Восточного Русского Церковного Собора 1919 г., архиепископ Черноморский и Новороссийский (1919). С 1920 г. в эмиграции.

<sup>9</sup> См. Документы № 1–2.

<sup>10</sup> См. Документ № 3. Иларион (Кучин Иван Петрович, 1842–1931), послушник Свято-Пантелеимона монастыря на Афоне (1868), иеродиакон (1876), иеромо-

дальнейшем эти документы были присоединены к «Следственному делу патриарха Тихона» в качестве вещественных доказательств.

В своем рапорте наместник Драндского монастыря докладывал о том, когда именно в монастыре появились большевики, что заняли, где расположили орудие и пулемет, чем занимались, когда появлялось пополнение и в каком количестве, с каким количеством орудий и пулеметов. Почти целый месяц большевики квартировались в обители, пьянствовали, безобразничали, и монахам оставалось только молчать и молиться. Лишь 28 апреля они начали артобстрел по абхазцам, которые стояли за рекой Кодор и отвечали только ружейной перестрелкой. Наконец, 29 апреля, на Антипасху, на артобстрел большевиков абхазцы открыли ответную стрельбу. Несмотря на рвущиеся снаряды и осколки, залетающие в разбитые окна, в соборе шла Божественная Литургия. Даже когда один снаряд разорвался с восточной стороны центрального алтаря и осколок попал в раму металлической престольной иконы Божией Матери и святителя Николая чудотворца и икона упала, никто серьезно не пострадал, монахи продолжали молиться. Все приобщились Христовых Таин. Молились монахи и на следующий день, начав утрению с Литургией в два часа ночи. А с 1 по 4 мая утрению с последующей Литургией начинали уже в час ночи, потому что орудийная пальба иногда раздавалась уже во время утрени. 4 мая в три часа утра абхазцы с грузинами прорвали большевистский фронт и около 6 часов утра вошли в монастырь. Молитвенное стояние монахов, несмотря на смертельную опасность, было таково, что Господь сохранил всех, так что в обители не было ни одного раненого не только из братии, но и из большевиков.

Так как субъекты ЗДФР придерживались различной внешнеполитической ориентации, то 26 мая 1918 г. Закавказский сейм объявил о роспуске ЗДФР, а Национальный совет Грузии провозгласил образование Грузинской Демократической Республики. Теперь уже грузинские войска вели боевые действия на Черноморском побережье и

нах, казначей Ново-Афонского монастыря (1883), наместник настоятеля монастыря (1897), архимандрит, настоятель монастыря (1912–1924). В 1924 г. был арестован, но вскоре отпущен.

утверждали свою власть. Это лихое время было благоприятным для различных мародеров и разбойников. 31 мая, в праздник Вознесения Господня, на Иверской горе у Ново-Афонского монастыря десять вооруженных разбойников напали на братию, заготавливающую дрова, убив двух иноков и двух ранив, один из которых после долгих страданий скончался 11 июня. За несколько дней до праздника Святой Троицы<sup>11</sup>, 10 июня, уже Ново-Афонскому монастырю пришлось пережить то, что пережила ранее Драндская обитель.

В рапорте Святейшему патриарху Тихону настоятель Ново-Афонского монастыря архимандрит Иларион писал о тяжелых, страшных испытаниях, выпавших на долю монастыря в Новом Афоне и скита в Пицунде, где власть несколько раз переходила из рук в руки: то к большевикам (поддерживавшим связь с Гаграми, Туапсе, Новороссийском), то к командному составу Закавказских красногвардейцев. 6—9 июня междоусобная брань между этими партиями в самом Новом Афоне перешла в упорное, несколько затихавшее лишь по ночам, сражение. Закавказские красногвардейцы установили орудия между строениями обители, а большевики расположились на западе от обители, на прибрежных холмах и в горах. Со стороны большевиков на обитель было выпущено до восьмисот снарядов. Так же, как и в Драндском монастыре, были местами повреждены стены и крыши зданий, побиты стекла, убито несколько голов рогатого скота. Казалось, что обитель будет полностью разрушена. Почти все работы по послушаниям были приостановлены, однако все церковные службы в монастыре совершались в обычном режиме, причем служились и соборные молебны об умирении враждующих и о спасении обители. Лишь 9 июня, накануне Троицы, утренние службы начали в час ночи, чтобы Литургию окончить по возможности ранее, так как сражение к этому дню достигло страшного напряжения. К вечеру сражение закончилось. Большевики стали отступать, и братия облегченно вздохнула. Убитых из насельников монастыря не было, лишь один послушник и двое рабочих были легко ранены. Зато были явлены дивные случаи милости Божией, когда снаряды падали и рвались в

<sup>11</sup> Праздник Святой Троицы в 1918 г. отмечался 10 июня.

братских помещениях и вне их рядом с кем-нибудь из иноков и при этом никто не погиб.

Удивительный, жизнеутверждающий тон последних строк рапорта архимандрита Илариона о том, что «материальные убытки... значительны, но нашей братии не привыкать трудиться. С этой последней нуждой, при помощи Божией, справимся», показывает духовную силу новоафонских монахов. И дальнейшие события это ярко подтвердили. Кротость, смирение и молитвенное стояние оказалось сильнее всякого оружия.

Для раскрытия глубины духовной стойкости монахов этих обителей, необходимо коснуться их дальнейшей судьбы, особенно после закрытия монастырей. В 1924 г. Ново-Афонский монастырь закрыли «как очаг контрреволюционной пропаганды». Все земли передали совхозу, храмы разорили, ризницу с дарами царской семьи разграбили. Многие из тех монахов, которые не были сразу арестованы, поселились в долине реки Псху. В 1928 г. закрыли Драндский монастырь, превратив его в тюрьму. Монахи и этой обители ушли в горы. В труднодоступных районах образовались целые монашеские поселения, крупнейшее из них располагалось в долине Псху.

24 апреля 1930 г. все монахи, тайно подвизавшиеся в этой долине, были схвачены и под конвоем отправлены в Сухум. По дороге расстреляли около 150 иноков, в том числе престарелых и больных. Тех, кого все-таки довели до Сухума, разделили на две группы: 57 монахов вывезли в Новороссийск, а 56 монахов — в Тбилиси. 8 октября 1930 г. вывезенных в Новороссийск монахов осудили по ст. 58 пп. 10, 11 УК РСФСР и расстреляли 26 октября 1930 г. в Новороссийске. Часть монахов посадили на баржи и потопили в Новороссийской бухте. Однако некоторой части монахов-отшельников удалось избежать ареста, и в горах Абхазии и Грузии христианская молитва продолжала возноситься ко Господу.

В 1936—1937 гг. вновь начались жестокие гонения на эти уже малочисленные группы монахов-подвижников. Специально сформированные отряды НКВД прочесывали горы, выявляли монашеские группы в городах и селениях Абхазии и Грузии. Одних отшельников расстреливали на месте, других рассылали по тюрьмам, где их чаще



всего также ожидал смертный приговор по обвинению в контрреволюционной деятельности. Тщательно выкорчевывались остатки пустынножительства. Карательные органы пытались уничтожить саму память о христианском подвижничестве. По окончании массированных облав, лишь отдельным подвижникам, прошедшим лагеря, удалось выжить и вернуться в Закавказье.

В годы правления Н. С. Хрущева репрессии против Церкви и верующих возобновились с новым ожесточением. В массовом порядке закрывались храмы и монастыри, предъявлялись требования по сокращению монастырских штатов, ограничению прописки иногородних. Иноки и послушники, оставшиеся вне стен обители, вставали перед выбором: жить в миру на нелегальном, гонимом положении или же скрыться в удаленных местах от преследований. Наличие на Кавказе тайной монашеской сети и опытных наставников, пришедших сюда из закрывшихся монастырей, оказалось в это время чрезвычайно важным обстоятельством. В горах вновь начало расти число скитов и келий. Монашеские общины были основаны в селениях Цебельде, Азанте, в окрестностях озера Амткел, в Двуречии, на Псху. Несмотря на периодические облавы и аресты, Закавказье превращалось в место расцвета молитвенной жизни, в центр притяжения в масштабе всей Русской Православной Церкви. Из упраздненных в 1961 году Глинской пустыни и Киево-Печерской Лавры перешли на жительство в Тбилиси и Сухуми некоторые старцы. Среди них — ныне прославленные в лике святых схиархимандрит Серафим (Романцов)<sup>12</sup> и митрополит Тетрицкаройский Зиновий (Мажуга)<sup>13</sup>, ранее несколько лет подвизавшиеся в Драндском Успенском монастыре (до его закрытия) после разорения Глинской пустыни в 1922 г., а также схиархимандрит Андроник

<sup>12</sup> Серафим (Романцов Иван Романович, 1885–1976), насельник Глинской пустыни (1910–1922, 1947–1961), насельник Драндского монастыря (1922–1928). В дальнейшем духовник кафедрального собора в Сухуми (1961), схиархимандрит (1975). Преподобный.

<sup>13</sup> Зиновий (Мажуга Захария Иоакимович, в схиме Серафим, 1896–1985), насельник Глинской пустыни (1912–1921), насельник Драндского монастыря (1922–1925). В дальнейшем митрополит Тетрицкаройский Грузинской Православной Церкви (1962). Святитель.

(Лукаш)<sup>14</sup>. У этих опытных старцев монахи-пустынножители получали необходимое духовное руководство и поддержку.

Пустынничество в горах Закавказья имело огромное влияние на церковную жизнь в советской России. Многие верующие ехали на Кавказ за наставлением и советом к отцам-отшельникам. Из тех, кто проникся духом Кавказской пустыни, впоследствии вышло немало известных иерархов Русской Православной Церкви, настоятелей монастырей, священнослужителей, богословов и преподавателей духовных школ. В 1996 г. вышла книга воспоминаний одного из пустынножителей Закавказья иеромонаха Меркурия (Попова), описывающая «хрущевскую оттепель» и гонения на Церковь, имевшая в рукописном авторском варианте название «Кавказские пустынножители»<sup>15</sup>.

В советское время строения Ново-Афонского монастыря сначала стояли заброшенными, затем использовались в качестве санатория: собор стал клубом, а позднее — музеем. На месте погребения настоятеля схиархимандрита Иерона (Васильева)<sup>16</sup> устроили танцплощадку. В 1975 г. санаторий переделали в туристический комплекс. В начале 1990-х гг. начались первые молебны у стен храма апостола Симона Кананита и собора великомученика Пантелеимона. В сентябре 1993 г. в Абхазию прибыл игумен Петр (Пиголь), бывший настоятель подворья Афонского Пантелеимонова монастыря в Москве. Он встретился с абхазскими политическими лидерами, предложив восстановить монастырь. Весной 1994 г. он с послушниками снова приехал в Абхазию, и они начали приводить в порядок здания монастыря. 7 апреля 1994 г. была совершена первая Литургия в храме апостола Симона Кананита, осенью 1994 г. в монастыре открылось духовное училище. Всю

<sup>14</sup> Андроник (Лукаш Алексей Андреевич, 1889—1974), насельник Глинской пустыни (1905—1915, 1918—1922, 1948—1961). В 1961 г. переехал в Тбилиси в митрополиту Зиновию, служил и исповедовал в храме св. Александра Невского. Преподобный.

<sup>15</sup> См.: Меркурий (Попов), мон. 1996; 2-е изд.: Меркурий (Попов), мон. 2001.

Книга переиздана в авторском варианте (с минимальной редакторской правкой и предисловием) в 2016 году Православным Свято-Тихоновским гуманитарным университетом под заглавием «Записки пустынножителя». — *Примеч. ред.*

<sup>16</sup> Иерон (Васильев Иван Васильевич, 1835—1912), схиархимандрит, настоятель Ново-Афонского монастыря (1879).

работу по восстановлению обители игумен Петр согласовывал с Пантелеимоновым монастырем на Афоне, обходя Грузинскую патриархию (так как это не нашло бы понимания среди абхазов), канонические границы которой включают и территорию Абхазии. Ситуация оказалась критической для обители, только что возобновившей духовную жизнь. Из Грузии последовали протесты в адрес Московской и Константинопольской патриархий, и игумена Петра отозвали. Оставшаяся без настоятеля, ново-афонская братия постепенно разошлась по монастырям России.

В дальнейшем приостановившееся восстановление обители продолжили абхазские монахи, которые отремонтировали некоторые здания монастыря. Монашеская жизнь, несмотря на все трудности послевоенного времени, возрождалась. Однако события на Новом Афоне по-прежнему не устраивали Грузинскую патриархию, так как проблемы церковной жизни в Абхазии тесно связаны с политическим противостоянием между Сухуми и Тбилиси. Это не могло не влиять на процесс урегулирования церковной проблемы. Тем не менее 23 января 2007 г. началась полная реставрация Ново-Афонского монастыря. 10 февраля 2011 г. правительство Абхазии передало монастырь Абхазской Православной Церкви, официально не признанной ни одной из Православных Церквей. Тогда же в ее ведение был передан и сохранившийся Успенский собор Драндского монастыря, ныне восстановленный и действующий. 15 мая 2011 г. Ново-Афонский монастырь вошел в ведение новообразованной Священной Митрополии Абхазии, которая также не признана ни одной из Поместных Церквей, а создание Митрополии привело к внутрицерковному расколу в самой Абхазии.

В настоящее время вопрос о каноническом статусе Митрополии Абхазии остается неразрешенным. В связи с этим и Ново-Афонский монастырь, плод трудов русских монахов, до сих пор не имеет полноценного канонического статуса.

№ 1

Донесение епископа Сухумского Сергия (Петрова)  
Святейшему Патриарху Московскому и всея России Тихону

**19 мая (2 июня) 1918 г.**

Его Святейшеству,  
Святейшему Тихону Патриарху Московскому  
и всея России  
Сергия, епископа Сухумского

Донесение

Долгом почитаю с великим прискорбием представить Вашему Святейшеству копию рапорта наместника Драндского Успенского монастыря вверенной мне епархии игумена Илиана от 18/31 мая текущего года за № 197 о тех ужасах, которые выпали на долю этой обители во время оружейной перестрелки большевиков с правительственным войском<sup>17</sup>. Во время этой же перестрелки пострадала и приходская Швацкальская Рождество-Богородичная церковь, находящаяся близ Драндского монастыря, в которой оружейным снарядом разломаны крыша и дверь.

Вашего Святейшества

покорнейший послушник  
Сергий, епископ Сухумский

3 июня № 828  
19 [мая] / 2 июня 1918 года.  
г. Сухум

ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 9. Л. 164. Подлинник. Машинопись. Со слова «покорнейший» — автограф епископа Сергия (Петрова). Вверху листа слева на полях помета чернилами: «5—18/1 1919 г. № 29». Далее через косую черту ниже по центру помета чернилами — автограф Святейшего патриарха Тихона: «3/16 янв[аря]. В Свящ[енный] Синод. П[атриарх] Тихон».

<sup>17</sup> Имеются в виду войска Закавказской демократической федеративной республики.

№ 2

Рапорт наместника Успенского Драндского монастыря Сухумской епархии игумена Илиана епископу Сухумскому Сергию (Петрову)

18 (31) мая 1918 г.

Копия.

Его Преосвященству,  
Преосвященнейшему Сергию, епископу Сухумскому,

наместника Успенского  
Драндского монастыря, Сухумской епархии,  
игумена Илиана

Рапорт<sup>18</sup>

Имею честь почтительнейше донести Вашему Преосвященству о произошедшем в эти дни в нашей Св. обители и перенесении ею страдных дней по случаю военных действий. Это было так: в последних числах марта месяца с/г. (по старому исчислению времени) в нашу обитель явилось из г. Сухума несколько человек большевиков, которые привезли с собой одно орудие и пулемет. Они заняли первую гостиницу, а орудие и пулемет поставили возле типографского корпуса с южной стороны, а потом к ним присоединилось еще несколько, так что их стало 42 человека и привезли еще три орудия и два пулемета.

Всю Страстную неделю они пьянствовали и бесчинствовали в монастырской гостинице, несмотря на такие дни воспоминания Спасительных страданий Господних, чем служили соблазном не только для монастырской братии, но и для местных жителей. Последние на первый день Св. Пасхи (то есть 22 апреля) вечером категорически заявили им, чтобы они оставили монастырь и убрали орудия в другое место; но они их не послушали. 23 и 24 апреля они вели себя уже более прилично, как<sup>19</sup> раньше. На четвертый день Св. Пасхи (25 апреля) поутру прибыло в монастырь из г. Сухума еще 130 человек[ек] большевиков, а вечером

<sup>18</sup> Пунктуация и абзацы редактора «Богословского вестника».

<sup>19</sup> Так в тексте, должно быть: «чем».

того же дня еще 80 человек привезли с собой еще 4 орудия и 2 пулемета и заняли в монастыре: типографский корпус, другую гостиницу, архиерейский дом, братскую трапезную, кухню и школу, а в архиерейских покоех поместили свой штаб; а 26, 27 и 28 апреля еще прибавилось большевиков несколько сот, и все они продовольствовались в монастыре, заставили готовить пищу и печь хлеб для них монастырскую братию, а также готовить и убирать трапезную за ними, когда они покушают. 28 апреля поутру начали расставляли орудия: четыре постановили на монастырском кладбище и в фруктовом саду, смежным с кладбищем, а в 5 часов вечера большевики начали стрелять из орудий за реку Кодору, где стояли абхазцы. Выпустили 22 снаряда, но абхазцы им не отвечали, только отделялись ружейной перестрелкой.

29 апреля большевики начали стрельбу в 6 часов утра и стреляли непрерывно из всех орудий, а абхазцы открыли стрельбу из орудий только в 7 часов 15 мин. утра. Первый снаряд перелетел через монастырь, второй тоже, третий разорвался между собором и больничной церковью. Один осколок попал через окно в больничную церковь, предварительно разбив окно, влетел в церковь и попал выше карниза каменной кладки на северной стене. Третий пролетел через монастырь. Четвертый разорвался над соборным храмом, и несколько шрапнелей разбили окно в куполе и упали в соборе. Пятый пронзил крышу на куполе и там разорвался, но самого купола не пробил, а некоторые осколки, пробив крышу, вылетели наружу, а один из них отлетел в больницу, пробив окно и там ударив во внутреннюю стену, и упал на пол. А в это время в соборе совершалась Божественная проскомидия пред поздней Литургией. Потом снаряды летели и разрывались по всему монастырю и на тех местах, где стояли орудия. Позднюю Литургию мы начали служить собором без звона. Служили следующие лица: я, о. игумен Алипий, иеромонахи о. Гавриил, о. Иаков и о. Николай и иеродиаконы Феодосий и о. Никодим. А орудийные снаряды непрерывно разрывались над собором, то возле или где-либо в монастыре. А во время пения молитвы Господней один снаряд разорвался с восточной стороны среднего алтаря, выбив в двух алтарных и где жертвенник окна; причем один осколок пробил оконную раму и вместе со стекольными осколками и щепами влетел в сам алтарь и попал в раму металлической

запрестольной иконы, на которой написано: с одной стороны — «Божия Матерь», а с другой стороны — «Св[ятитель] Христов Николай Чудотворец» (т. е. осколок снаряда попал на ту сторону, где изображен св. Николай), и св. икона упала на пол. Но никого не ранило, кроме о. Иакова, которого легко ранило щепой, и мы, было, немного смутились, но все-таки начали продолжать оканчивать Божественную Литургию. А снаряды одно рвутся над монастырем, под снарядами мы и приобщались Св. Тела и Крови Христовых, а по окончании Литургии в алтаре собором отслужили молебен Спасителю и Божией Матери. Потом орудийная стрельба прекратилась, и в течение дня больше стрельбы не было. Вечерня в 5 часов вечера.

30 апреля утренняя с Литургией была без выхода, начали в 2 часа утра. Орудийная стрельба началась в 8 часов 5 мин. утра, но особых повреждений в обители не было.

1 мая утренняя и Литургия без выхода началась в час ночи, орудийная стрельба началась в 4 часа 20 мин. утра, в это время пели «Тебе поем», а [нрзб.] часу утра один снаряд попал в стену больничной церкви внизу между окнами (осколками и шрапнелью выбиты все почти стекла в церковных оконных рамах с южной стороны и против них внизу в братских келлиях) и сделал большую выбоину в стене, куда попал самый снаряд. Один снаряд попал в братскую кухню, пробил стену каменной кладки возле входной двери с южной стороны и [этот] самый снаряд разорвался в кухне, где в то время было 8 чел[овек] из братии и большевистских солдат, но Бог миловал никого не ранило.

2 мая орудийная стрельба с обеих сторон началась в начале Литургии, потом перестала, во 2-м часу дня опять началась до 3-х часов, в 5-м часу вечера опять началась с небывалым ожесточением. Снаряды сначала перелетали монастырь, потом один разорвался пред моим корпусом с западной стороны, а другой над самым корпусом. И от этих снарядных разрывов много выбито стекол в окнах корпуса: одним снарядом, упавшим возле стены архиерейского корпуса с южной стороны<sup>20</sup>, почти все выбиты стекла в окнах как вверху, так и внизу. А другой снаряд прошел чрез того же корпуса крышу и разорвался на чердаке, причем

<sup>20</sup> Со слов: «архиерейского корпуса...» — вписано чернилами над строкой.

сделал большую пробоину в крыше, потолке и полу верхнего этажа, сделал повреждение стены с северной стороны. Один снаряд попал в крышу братской трапезы и разорвался на чердаке, сделал большую пробоину в крыше, проломил потолок и выбил стекла во многих трапезной окнах. Один снаряд попал в братскую кухню и отвалил весь угол каменной кладки с юго-западной стороны, и выбил почти все стекла в окнах. Один снаряд попал в стены второго этажа типографского корпуса, с южной стороны пробил каменную кладку насквозь и прошел в клозеты, где перебил все деревянные перегородки. И один снаряд попал в собор с южной стороны в косяк окна, выбил все стекла в окне, смял оконную железную решетку, отбил часть косяка и каменной кладки. Осколки снаряда упали вне собора, а шрапнель и мелкие куски кирпича и известки прошли и упали в самом соборе, где в этом месте обдало пылью и разбило на одной иконе, висевшей на стене, стекло, а у другой — раму и самую икону в нескольких местах поранило шрапнелью.

3-го мая — утренняя в час ночи, Литургия без выхода после утрени. Орудийная стрельба началась очень рано и повторялась в течение дня несколько раз, но повреждений в этот день почти никаких не было, за исключением входных дверей в соборе с западной стороны.

4-го мая — утренняя в час ночи, а Литургия сейчас же после утрени. Орудийная стрельба началась очень рано еще во время утрени, но повреждений монастырских зданий не было. В 3 часа утра абхазцы с грузинами прорвали в двух местах большевистский фронт и в 5 часов 45 минут утра вошли в наш монастырь. Они пришли очень мирно и дружелюбно, и многие из них приветствовали нас ангельским приветствием: «Христос воскрес» — а потом, отдохнувши в монастыре часа с два, грузины и абхазцы отправились в Сухум.

Все время этих страдных дней вся почти братия была в монастыре и усердно со слезами молилась Господу Богу и Его Пречистой Матери о сохранении нашей Св. обители и живущих в ней, несмотря на ежеминутную грозившую смертную опасность от орудийных снарядов, которых на обитель выпущено за все дни, я думаю, не менее 300 т[ысяч] штук<sup>21</sup>. Но Премилосердный Господь сохранил всех нас, так что никого

<sup>21</sup> Так в тексте.



в обители не было раненого не только из братии, но и из большевистского войска и скота. Между тем в с. Дранды оказались раненые и убитые как из людей, так и из скота.

Большевики очень много нам причинили для обители убытков: съели почти весь хлеб, до 130 ведер выпили вина, съели<sup>22</sup> корову, несколько пудов подсолнечного масла, ячменной крупы, капусты, до 500 п[удов] сена, забрали много из посуды, как то: кастрюли медные, чашки эмалированные, ложки металлические и деревянные, кружки и кубки эмалированные и медные, ножи, столы и проч[ее], много кой чего из сбруи и одну развозку на рессорном ходу, железные лопатки, кирки и проч[ее]. Если все это и повреждения от снарядов оценить, то убытки причиненные нам этой братоубийственной войной дойдут до 30 000 руб. — где это теперь все взять в сие страдное время?

При этом присовокупляю, что в обители все время неопустительно совершались все богослужения, но только утреня и Литургия раньше обыкновенного, совершали чредные: иеромонах о. Иаков и иеродиакон Феодосий, за исключением 29 апреля, [когда] была соборная служба, а 30 апреля совершал Литургию духовник иеромонах о. Иринея и иеродиакон о. Николай.

Вашего Преосвященства,  
Милостивого Архипастыря и отца нижайший послушник  
наместник монастыря, игумен Илиан

№ 197

Мая 18/ 31 дня 1918 года.

С подлинным верно: Секретарь Канцелярии Т. Автономов  
Сверял: Помощник Секретаря Н. Блохин

ЦА ФСБ. Д. Н.- 1780. Т. 9. Л. 165—167. Копия. Машинопись.

<sup>22</sup> Со слов: «почти весь хлеб...» — вписано чернилами над строкой.

№ 3

Рапорт настоятеля Ново-Афонского Симоно-Кананитского  
монастыря архимандрита Илариона Святейшему Патриарху  
Московскому и всея России Тихону

25 июня 1918 г.

Ново-Афонский  
Симоно-Кананитский  
монастырь.  
25 июня 1918 г.  
№ 204  
Новый Афон, Сухумского округа,  
на Кавказе  
Почт[ово]-телегр[афная] контора.

Его Святейшеству,  
Святейшему Тихону, Патриарху Московскому и Всея России

Рапорт

В надежде на Ваше отеческое участие и расположение к нашей святой обители приемлем дерзновение утруждать внимание Ваше настоящим рапортом и смиренно доложить о тех тяжелых страшных испытаниях, кои, по неисповедимым путям Промысла Божия, за последнее время выпали на долю нас, грешных.

Мы не будем много говорить о том, что в Новом Афоне и Пицунде наши монастырь и скит, ввиду теперешних революционных веяний, не обеспечены от захвата нашей, прежде всего, земельной собственности. Многие из местных поселян-абхазцев по своему произволу пахут под посев кукурузы и табаку наши земли, бывшие у нас под покосом и выгоном для скота, пасут свой абхазский скот у нас где ни вздумают, рубят наш лес и даже плодовые деревья, готовятся на нашей земле строить саки и вообще ни в чем не стесняются и распоряжаются нашим имуществом, как своим. Притом все они вооружены, а у нас еще

в начале революции отобрано все бывшее для охраны оружие и нашей братии приходится защищаться лишь смирением, терпением, молчанием... На нынешний год в нашем распоряжении остается уже совсем незначительная часть из своей бывшей покосной земли и выгонной, и в отношении своего племенного скотоводства мы поставлены в тесное критическое положение. Это, конечно, у нас в Абхазии отзвук тех общих аграрных нестроений, кои идут теперь повсеместно в России за обычное явление. Осведомлены мы, что здесь есть земельные комитеты, нас успокаивают, говорят, что наш монастырь, как рассадник культуры, не позволят обездолить и обидеть, что аграрный вопрос должен упорядочиться. Но каких-либо мер в ограждении монастыря пока не принимается и, безусловно, одному Господу ведомо, во что в заключение выльется это безалаберное аграрное движение.

Затем выбитая из обычной нормальной колеи жизнь у нас идет среди постоянных тревог и опасений ввиду грабежей и разбоев. Больше всего страдают от этого наши иноки, небольшими семейками стоящие у хозяйства в садах, огородах и на хуторах, да и по горным и у монастыря тропинкам и дорогам разбойники разубают и раздевают братию. Особенно печальный трагический случай недавно имел место на высокой горе у самого монастыря, где живет братия, трудящаяся по заготовке дров. Там 31-го мая (в праздник Вознесения Господня), около 5-ти часов вечера, явившиеся в числе свыше 10-ти человек разбойники, все вооруженные винтовками, застрелили двух иноков и двух ранили; причем один из последних был совершенно изувечен разрывными пулями и после долгих страданий умер лишь 11 июня. Взявший к последнему времени в свои руки в Сухуме власть штаб закавказских (преимущественно грузин) красногвардейцев часть из этих, попавшихся красногвардейцам, разбойников осудил к смертной казни и расстрелял. Вновь устанавливаемая закавказскими красногвардейцами власть, слышим, твердо решила стоять за порядок и беспощадно карать виновных за грабежи, насилия и вообще всякое преступное деяние.

Но пока жизнь упорядочивается, обители нашей пришлось попасть, как говорится, между двух огней. Вся минувшая (пред праздником Святой Троицы) неделя была для нас в Новом Афоне ужасным ис-

пытанием. Поначалу власть здесь несколько раз переходила из рук в руки: то к партии, именующей себя большевиками (поддерживающими связь с Гаграми, Туапсе, Новороссийском), то к командному составу Закавказских красногвардейцев. А 6, 7, 8 и 9-го июня междоусобная брань между этими партиями в самом Новом Афоне перешла в упорное, затихавшее несколько лишь по ночам, сражение, которое по всем его для нас ужасам трудно и описать. Между зданиями у самой обители (закавказскими красногвардейцами против большевиков) было установлено много орудий; у большевиков они стояли на запад от обители на прибрежных холмах и в горах. Прямо адская оружейная, пулеметная стрельба и орудийная канонада достигали иногда крайнего напряжения; как пчелы, немолчно жужжали пули, трещали пулеметы, стонала артиллерия. Со стороны большевиков на Святую нашу обитель брошено было множество (говорят до 800) снарядов; с зловещим свистом, шипением отовсюду и во все стороны летели над нами снаряды и падали вокруг нас со страшным треском; между прочим три из них упали прямо среди братских корпусов на площадке впереди соборного алтаря, один упал у святых ворот перед моими игуменскими кельями, осколок снаряда залетел в придел справа Покровской церкви, изредка попадали снаряды в стены и крыши зданий... Пулями, снарядами и их осколками местами в зданиях сделаны повреждения, исцарапаны стены, побиты стекла; в садах, огороде, винограднике значительно тоже поматы, повреждены растения; убито несколько голов рогатого скота.

Но Господь милостив — нам казалось, что мы и живы не будем, что обитель могут совсем разрушить... Так, прислушиваясь в дни сражений к канонаде, как передают, думали и все без исключения жители соседних с Новым Афоном селений и города Сухума. Между тем в монастыре тогда почти все работы по послушаниям были приостановлены. Однако все церковные службы в обители совершались в обычном их распределении, причем служились соборные молебны об умирении враждующих и о спасении обители; и лишь 9-го июня старались мы утренние службы начать пораньше — в час ночи, дабы Литургию окончить по возможности порану, так как сражение к этому дню достигло страшного напряжения... 9-го июня к вечеру сражение кончилось:

большевики стали отступать; мы вздохнули облегченно... Повреждения в обители и вообще материальные убытки, правда, значительны; но нашей братии не привыкать трудиться; с этой последней нуждой, при помощи Божией, справимся...

Убитых из насельников наших, слава Богу, не было; ранены лишь трое: один послушник и двое рабочих, но все они ранены сравнительно легко. Хотя все подробности о разных в Новом Афоне сопутствующих сражению событиях пока трудно установить, но уже известно много прямо дивных случаев милости Божией. Так, например, несколько снарядов падали и рвались и в братских помещениях, и вне их в таких местах, где совсем рядом с падавшим снарядом стоял кто-либо из иноков, и иноки эти остались целы и невредимы, несмотря на то, что каждый разрывающийся снаряд, кроме осколков, разбрасывает вокруг себя несколько десятков свинцовой картечи.

Богат Бог в милости за премногую любовь Свою к нам, грешным<sup>23</sup>. Обитель наша по-прежнему стоит во всей своей красе и благолепии Святыни.

Почтительно припадаем к стопам Вашим, смиренно просим Вашего покровительства, Вашего Патриаршего благословения и молитвенного за нас грешных и за Святую обитель нашу предстательства пред Господом Богом: да сохранит Он, Милосердый, всех нас в нынешнее исключительно тяжелое время, нередко буквально не знающих, где и главу преклонить.

Вашего Святейшества

нижайшие послушники:  
Настоятель монастыря архимандрит Иларион,  
Наместник иеромонах Илия,  
Казначей иеромонах Алипий,  
Ризничий иеромонах Прокопий,  
Благочинный иеромонах Виссарион,  
Братский духовник иеромонах Ионикит,  
Эконом иеромонах Фотий.

<sup>23</sup> Ефес. 2, 4

ИА ФСБ Д. Н-1780. Т. 9. Л. 162–163об. Подлинник. Машинопись на бланке В.П.И. На л. 162 вверху листа на полях помета чернилами: «3/16 января 1919 г. № 4». Далее через косую черту помета чернилами — автограф Святейшего патриарха Тихона: «1/14 янв[аря]. 1919 г. В Свящ[енный] Синод. П[атриарх] Тихон».

### БИБЛИОГРАФИЯ

- Арсений (Стадницкий), митр. 2006 — *Арсений (Стадницкий), митр. Дневник*. М., 2006. Т. 1. 1880–1901. [*Arsenii (Stadnitskii), mitr. Dnevnik (Diary)*]. Moscow, 2006. Т. 1. 1880–1901.]
- Воспоминания схиархимандрита Иерона... 1997 — Воспоминания схиархимандрита Иерона о начале строительства нагорного монастыря // К свету. 1997. № 16. С. 26–30. [Vospominaniia skhiarkhimandrita Ierona o nachale stroitel'stva nagornogo monastyria (Memories skhiarhimandrita of Ieron to start construction of upland monastery) // K svetu (To the light). 1997. № 16. P. 26–30.]
- К вопросу о притязаниях греков... 1874 — К вопросу о притязаниях греков на русский афонский монастырь Святого Пантелеимона. (О Ксилургу) // ХЧ. 1874. Ч. 3, октябрь. С. 80–94. [K voprosu o pritiiazaniakh grekov na russkii afonskii monastyr' sviatogo Panteleimona. (O Ksilurgu) (The question of the claims of the Greeks on mount Athos Russian monastery of St. Panteleimon. (On Ksilurgu)) // Khristianskoe chtenie (Christian reading). 1874. Chast' 3, October. P. 80–94.]
- Меркурий (Попов), мон. 1996 — *Меркурий (Попов), мон.* В горах Кавказа. М., 1996. [*Merkurii (Popov), mon. V gorakh Kavkaza (In the mountains of the Caucasus)*]. Moscow, 1996.]
- Меркурий (Попов), мон. 2001 — *Меркурий (Попов), мон.* Записки монаха-исповедника. М., 2001. [*Merkurii (Popov), mon. Zapiski monakha-ispovednika (Notes of a monk-Confessor)*]. Moscow, 2001.]
- Москвич 1914 — *Москвич Г.* Путеводитель по Черноморскому побережью. СПб., 1914. [*Moskvich G. Putevoditel' po Chernomorskому poberezh'iu (Guide to the Black Sea coast)*]. Saint Petersburg, 1914.]
- Письма Г. П. Беглери... 2003 — Россия и Православный Восток: Константинопольский патриархат в конце XIX в. Письма Г. П. Беглери к проф.

И. Е. Троицкому 1878—1898 гг. / Ред. Л. А. Герд. СПб., 2003. [Rossiia i Pravoslavnyi Vostok: Konstantinopol'skii patriarkhat v kontse XIX v. Pis'ma G. P. Begleri k prof. I. E. Troitskomu 1878—1898 gg. (Russia and the Orthodox East: the Patriarchate of Constantinople in the late nineteenth century Letters G. P. Begleri to Professor I. E. Troitsky 1878—1898) / Red. L. A. Gerd. Saint Petersburg, 2003.]

## СОКРАЩЕНИЯ

ЗДФР Закавказская демократическая федеративная республика.

### *Abstract*

#### ***Efremova O. N. New Athos and Drandsky the monasteries: spiritual opposition to the godless authorities in 1918***

The publication presents memoranda, 1918, his Holiness Patriarch of Moscow and all Russia, Tikhon, Bishop of Sukhumi Sergei (Petrov), rector of the new Athos of St. Simon the Canaanite monastery Archimandrite Hilarion, and report to the Bishop of Sukhumi Sergei (Petrov) from the Governor Gradskogo Holy assumption monastery of the Sukhumi eparchy Abbot Iliana. The originals of the published documents are stored in the Historical archive of the Federal security service, the “Investigation” of the Patriarch of Moscow and all Russia Tikhon (Belavin), the volume of evidence. They reveal the status of these Russian monasteries in the Caucasus in 1918, when there was a severe struggle for power between the various parties, and communicate the feat of prayer of monks, their spiritual power. The publication is preceded by an introduction, which presents the history and construction of these monasteries, and their position on the eve of the 1917 revolution, commented on the situation in Transcaucasia in 1918 and described the further events of persecution and repression after the closure of the monasteries, until Khrushchev's “thaw” confirming spiritual vitality, lived in them, of monks. Also highlight the situation in these monasteries after the collapse of the Soviet Union until the present day.

*Keywords:* New Athos of St. Simon the Canaanite monastery, Drandsky Holy Dormition monastery, the Caucasus, the Patriarch of Moscow and all Russia Tikhon, Bishop of Sukhumi Sergei (Petrov), the monks, the bolsheviks, the Transcaucasian red guards, Abkhazians, Georgians.

С. М. БОСКИН

АВТОБИОГРАФИЧЕСКИЕ ЗАПИСКИ  
ПОДГОТОВКА К ПУБЛИКАЦИИ, ВСТУПИТЕЛЬНАЯ СТАТЬЯ,  
ПРИМЕЧАНИЯ ДИАКОНА СЕРГИЯ ПАНТЕЛЕЕВА

УДК 82–941

*Аннотация*

Публикуются автобиографические записки протодиакона Сергея Боскина, известного, в первую очередь, в качестве непосредственного участника открытия в 1946 году Троице-Сергиевой Лавры, которую большевики закрыли в 1919 году. Он, кроме прочего, был создателем и руководителем хора, певшего за богослужениями в новооткрытой Лавре. Будучи при этом профессиональным художником, отец Сергей занимался реставрацией храмов монастыря. В 1961 году, при непосредственном давлении со стороны советской власти, он вынужден был оставить работу в Лавре, а через несколько лет принял сан диакона и долгие годы совершал служение в Ильинском храме г. Загорска. Отец Сергей был очень ярким и самобытным человеком, известным широкому кругу людей. Однако многие страницы его жизни до сих пор остаются практически неизвестными, а его биографы зачастую расходятся во мнениях по поводу многих обстоятельств его жизни. В связи с этим публикация автобиографических записок отца Сергея, обнаруженных в семейном архиве его дочери, представляют, безусловно, немалый интерес как для тех, кто интересуется его жизнью, так и для тех, кто занимается изучением истории Троице-Сергиевой Лавры.

*Ключевые слова:* протодиакон Сергей Боскин, история Троице-Сергиевой Лавры, автобиографические записки, реставрация живописи, лаврский хор.

Возобновление богослужебной и монашеской жизни в Троице-Сергиевой Лавре в 1946 году было едва ли не важнейшим событием в ее истории в XX веке. Открытие Лавры вызвало огромный резонанс в обществе, которое оставалось по преимуществу верующим. Разумеется, в средствах массовой информации это радостное явление по понят-



ным причинам не могло быть широко освещено, что создает определенные проблемы для изучающих историю обители преподобного Сергия. Однако, как известно, участником тех событий был, кроме прочих, С. М. Боскин, в характере которого имелся не только живой интерес к происходящим вокруг событиям, но и способность смотреть на них глазами историка. Благодаря этому до нас дошли его хотя и краткие, но очень информативные воспоминания об открытии Лавры<sup>1</sup>, которые наряду с небольшим количеством архивных документов являются важным источником для воссоздания событий тех лет.

Значение С. М. Боскина для обители преподобного Сергия не ограничивается только этим «летописанием». Ставший впоследствии диаконом, он был также создателем и первым регентом хора новооткрытой Лавры. Его преемником на этом посту с 1961 года был архимандрит Матфей, тогда еще послушник Лев Мормыль. Преемство это касается только смешанного хора, но именно он пел все службы первых дней после возобновления богослужения, пока не сформировался однородный мужской хор.

Отец Сергей много потрудился в Лавре и как художник-реставратор, что, пожалуй, известно менее широко. Расписывал он в Трапезном храме, в Михеевском, в Духовском, в Надвратном, в Надкладезной часовне.

В 1961 году отцу Сергию, при самом непосредственном участии советской власти, пришлось прекратить работу в Лавре. Через несколько лет он стал диаконом и довольно длительное время совершал служение в незакрывавшемся Ильинском храме Загорска. Затем несколько месяцев он служил в Болшево, а после перерыва, уже перед самой смертью, — в Черниговском скиту. Ектении в исполнении отца Сергия остались в памяти всех, кто его слышал. С. З. Трубачев считал его

<sup>1</sup> Боскин С., протодиакон. Б. м., б. г. С. 4. (машинопись). Эти воспоминания, написанные в 1987 году, впервые были опубликованы (с редакторской правкой) в 1990 году: Боскин С., протодиак. 1990а. Пасха 1946 года. С. 16–30. Последнее издание (полностью воспроизводящее первое): Пасха избавления от скорби: К 70-летию возобновления монашеской жизни в Свято-Троицкой Сергиевой Лавре (1946–2016). Троице-Сергиева Лавра, 2016. В личном архиве дочери отца Сергия, Татьяны Сергеевны, сохранился автограф этих воспоминаний (машинопись с подписью о. Сергия).

эталонном диаконском служении. Воспитанный на напевах Зосимовой пустыни, отец Сергей вместе с Сергеем Зосимовичем бывал собеседником архимандрита Матфея (Мормыля) при обсуждении репертуара хора, стилистики песнопений, он делился с ним напевами указанной обители<sup>2</sup>.

Отец Сергей состоял в родственных связях с преподобным Алексием Зосимовским, над жизнеописанием которого он работал долгие годы<sup>3</sup>. В 1956 году при уничтожении Всехсвятского кладбища Загорска, на котором был первоначально похоронен старец, именно отцу Сергию (тогда еще просто Сергеем Михайловичем) удалось перевезти его останки в семейное захоронение на Северном кладбище города<sup>4</sup>.

Сергей Михайлович в каком-то смысле принадлежал к еще дореволюционному поколению людей; он хорошо знал историю Загорска, был знаком со многими известными его жителями или их потомками, которые проживали в городе<sup>5</sup>. Он застал действующей Гермогонову пустынь, затерявшуюся в лесу неподалеку от Лавры и некогда принадлежавшую Николо-Угрешскому монастырю. Отец Сергей посетил ее в 1923 году, за шесть лет до закрытия. Спустя 67 лет он опубликовал в «Троицком слове» трогательные воспоминания об этом посещении<sup>6</sup>.

Очевидно, что жизненный путь отца Сергия заслуживает самого пристального внимания. Из публикаций на эту тему следует отметить два его жизнеописания. Первое — это статья в «Православной

<sup>2</sup> Беседа с игуменом Андроником (Трубачевым) (см.: <http://www.regentlib.orthodoxu.ru/stat1.htm>). В распоряжении автора на настоящий момент имеется одна фонограмма богослужения с участием диакона Сергия Боскина, требующая серьезной реставрации.

<sup>3</sup> Работа остается неопубликованной, кроме некоторых фрагментов. Однако следует заметить, что отец Сергей во многом опирался на публикацию протоиерея И. Четверухина и Е. Четверухиной (Четверухин И., прот., Четверухина 1995), что отразил в названии своего сочинения.

<sup>4</sup> Четверухин И., прот., Четверухина 1995. С. 222—223. См. также: Андроник (Трубачев), игум. 2003. С. 91.

<sup>5</sup> Некоторые из его воспоминаний опубликованы. См., например: Савина 2002.

<sup>6</sup> Боскин С., протоиак. 1990b. С. 23—28. Воспоминания были повторно опубликованы в ЖМП: Боскин С., протоиак. 1995. С. 20—23. В сохранившихся у его дочери записях отца Сергия автограф отсутствует.

энциклопедии»<sup>7</sup>, а второе — «Биография протодьякона Сергия Боскина», изложенная игуменом Гедеоном (Губкой) на основе личных воспоминаний и бесед с дочерью отца Сергия<sup>8</sup>. К сожалению, они не являются полными и зачастую даже по-разному описывают факты и даты жизни отца Сергия, что является дополнительной причиной для внимательной работы над биографией этого уникального свидетеля «старой Лавры» — Лавры послевоенных лет, столь непохожей на современную.

Кроме этого, следует упомянуть о прекрасном изложении «духовного облика» отца Сергия, которое было написано через месяц с небольшим после его смерти С. Э. Трубачевым<sup>9</sup>, хорошо знавшим отца Сергия. Почти тот же самый образ предстает перед читателем и в публикациях А. У. Грекова<sup>10</sup>, частого гостя в доме Боскина. Но они также не дают исчерпывающего представления о жизни и деятельности отца Сергия, о его роли в жизни Лавры и города, ибо изначально преследуют иные цели.

В связи с этим немалый интерес представляют краткие автобиографические записки отца Сергия, сохранившиеся в семейном архиве его дочери, ныне покойной<sup>11</sup>. Написаны они от руки на тетрадных листах большого формата. Точное время их написания установить сложно, по всей вероятности, они были созданы вскоре после 1962 года, события которого сообщаются последними. Для решения вопроса об их датировке нужно учитывать, в первую очередь, тот факт, что в них ничего не говорится о диаконском служении отца Сергия. Последнее обстоятельство вряд ли имело бы место в случае их написания уже после его рукоположения. Нельзя также считать окончательно решенным и вопрос о полной достоверности всех сообщаемых в автобиографических записках сведений, ибо совершенно неизвестно, для какой цели писал свою биографию Сергей Михайлович, а опасность проверки со стороны государства существовала всегда.

При публикации автобиографических записок орфография и пунктуация приведены в соответствие современным нормам. Раскрытие

<sup>7</sup> Андроник (Трубачев), игум. 2003. С. 91–92.

<sup>8</sup> Гедеон (Губка), игум. 2007. С. 222–224.

<sup>9</sup> Трубачев С., диак. 2005. С. 134–138.

<sup>10</sup> Библиографию публикаций см.: Г[реков] 2007. С. 139–140.

<sup>11</sup> †19.10.2013.

слов и иные вставки приводятся в угловых скобках. Авторский стиль при публикации полностью сохранен. Названия первых трех из публикуемых документов даны самим отцом Сергием, разбивка на абзацы также принадлежит ему. Единственная купюра, сделанная по желанию дочери отца Сергия, отмечена квадратными скобками.

#### АВТОБИОГРАФИЯ ДИАКОНА СЕРГИЯ БОСКИНА<sup>12</sup>

Родился я в 1907 году, отец<sup>13</sup> мой был художник-передвижник, его работы имеются во многих музеях нашей страны.

В 1915 году я пошел учиться в школу, в 1918 г. моя мать, забрав меня и младшего моего брата, уехала с нами из бывшего г. Сергиева — теперь Загорска — в Тамбовскую губ<ернию> к своему брату, уехавшему туда со своей семьей на работу.

Отец мой в это время работал в комиссии по охране Троице-Сергиевой Лавры и был ответственным за работы по реставрации произведений Рублева и Ушакова<sup>14</sup>.

В 1920 году у отца ослабло зрение, потеря которого дошла до 85%. С целью поддержки здоровья и, наверное, растерявшись, он продал наш трехквартирный дом на слом за 2 пуда муки ржаной, 2 мешка картошки и чего-то в придачу (в том доме в деревне Вихрево теперь как будто школа).

Но это пока не возвратило зрение отцу, из комиссии по охране Лавры он ушел и своими руками стал строить на оставшемся участке из

<sup>12</sup> †19.01.1991.

<sup>13</sup> Отца звали Михаилом Васильевичем. В мае 1905 года он женился на Клавдии, дочери протоиерея Николая Львова, служившего в подмосковном селе Комлеве. Из публикаций, которые посвящены непосредственно жизненному пути М. В. Боскина, следует отметить следующие: Куценко 1987; Греков 1985. С. 4.

<sup>14</sup> Комиссия по охране памятников старины и искусства Троице-Сергиевой Лавры была организована в октябре 1918 года. Кроме поручения, о котором сообщает отец Сергий, на Михаила Васильевича была также возложена ответственность по приему золотых и серебряных предметов, «нового» шитья (после XVIII века) (см.: Андроник (Трубачев), игум. 2008. С. 9, 19; Андроник (Трубачев), игум. 2007. С. 167.)

глины и дров — домишко, за этой работой застал раз навесивший отца Б. А. Иогансон<sup>15</sup>.

Вернувшись в 1921 году вместе с матерью и братом из Тамбовской губ<ернии>, мне пришлось помогать отцу в созидании хаты, которую мы кое-как и слепили. В 1924 г. я окончил девятилетку, у отца зрение стало улучшаться, я стал помогать отцу в росписи образцов кустарных изделий и в работе декораций в местном драмтеатре<sup>16</sup>.

С 1925 года отец вел студийные занятия в отделении Сергиевского АХРР<sup>17</sup>, в этой студии занимался и я.

К концу 1929 года отец заболел и в марте 1930 года скончался. В мае месяце того же года АХРР открыло посмертную выставку работ отца, устройство и оформление этой выставки было поручено мне.

Схоронив отца, я схоронил и первого и главного своего учителя, от которого старался получить то, что доступно мне было по тогдашнему моему разумению. После этого в течение двух лет я работал с родственником-старичком по кровельным работам.

Заинтересовавшись железнодорожной техникой, в декабре 1932 г. я поступил работать на станцию Загорск сигнальником, где вскоре определен был на самостоятельную работу дежурного по блоkpосту «Семхоз». Проработавши на железной дороге год, я убедился в том, что на

<sup>15</sup> Вероятнее всего, отец Сергей допустил ошибку в написании имени и речь идет об известном художнике Иогансоне Борисе Владимировиче.

<sup>16</sup> Драматический театр в городе был основан в 1920 году и существовал до 1929 года. Его здание находилось на 1-й Рыбной улице в саду «Синяя птица». Наряду с М. В. Боскиным, проработавшем в нем с 1925 по 1929 год, в нем трудился еще один известный сергиевский художник — В. Ф. Мей. Подробнее о деятельности театра и об участии в его жизни Михаила Васильевича см.: Жданова 2000. С. 193–214, особенно с. 207–208.

<sup>17</sup> АРХХ — Ассоциация художников революционной России. С 1928 года — Ассоциация художников революции. В послереволюционной России была самым крупным и хорошо организованным союзом художников среди многочисленных объединений подобного рода. Филиал в г. Сергиеве был создан в 1925 году и просуществовал до 1930 года. Упомянутая ниже персональная выставка работ М. В. Боскина была последней в истории филиала. Подробнее см.: Куценко 2000. С. 163–192. Об участии М. В. Боскина в выставках, которые в дореволюционные годы организовывало Троице-Сергиевское художественное общество, а также об участии в жизни самого этого общества см.: Макусова 2006. С. 144–172.

этой работе с моими иногда нервными состояниями и рассеянностью мне не выдержать. Отказавшись от предлагаемых повышений, я уволился.

Тут же поступил на завод Учтехпром<sup>18</sup> на полировку стекол, но вскоре опасно заболела моя мать, за ней нужен был уход (брат был в Красной Армии), и мне пришлось уйти с завода.

С апреля месяца 1934 года я стал работать с художником Бостремом Г. Э. по выполнению заказов на портреты вождей для различных учреждений, работал с ним до 1936 года.

В 1935 году на осенней выставке был принят в Т<оварищес>тво художников.

В январе 1936 года я поступил работать в Художественные мастерские Краснопресненского парка к<ультуры> и о<дыха> и работал до июня месяца 1941 г.

В эти же годы иногда были работы в Т<оварищес>тве «Прикладное искусство», в Измайловском парке к<ультуры> и о<дыха> и в производственном бюро МОССХа<sup>19</sup>.

В конце 1940 года у меня обнаружилось заболевание в легких, которое перешло в туберкулез, усилились нервно-психические заболевания, работать не мог совершенно, в продолжение трех лет имел инвалидность второй группы. [...] К концу этого же <1944> года процесс в легких ликвидировался, я стал поправляться и возвращаться к работе, в 1945 году писал портреты вождей для Т<оварищес>тва загорских художников, в 1946 году принимал участие в работе Т<оварищес>тва по оформлению Болшевского клуба.

С ноября 1946 года я стал работать по реставрации живописи в загорской Лавре<sup>20</sup>. С утверждения академика Грабаря под руководством

<sup>18</sup> Вероятнее всего, завод школьного приборостроения № 6, разместившийся в 1933 году в зданиях бывшей шелкоткацкой фабрики братьев Зайцевых.

<sup>19</sup> МОССХ — Московский областной союз советских художников.

<sup>20</sup> По всей вероятности, отец С. М. Боскин занимался реставрационными работами и за пределами Лавры и даже Загорска. О своих реставрационных работах в Ильинском храме он упоминает в статье об открытии Лавры. В личном архиве Т. С. Боскиной имеется фотография 1946 года с видом Знаменского монастыря г. Осташкова, на обороте которого имеется следующая надпись: «Стена Знаменского монастыря

художника Нерадовского П. И.<sup>21</sup> я вел как бригадир и большие реставрационные работы. Работал в Лавре до августа 1953 года<sup>22</sup>.

Сколоченный отцом своими руками домик служил нам кровом с 1923 по 1951 год, на мою долю была комнатка в 8 кв. метров, в которой жили я, жена<sup>23</sup> и трое детей. Где было расположиться с работой? Дети подрастать стали, теснота стала невыносима, и мы с братом решили перевезти от Переславля продающийся на слом дом с пристройками. Осенью 1949 г. перевезли и стали собирать, брат впереди, я на усадьбу фасадом. В конце 1950 г. из расхуdivшейся отцовской хатки поспешили перейти в незаконченный дом, и только постепенно удалось закончить к 1961 году.

Результат тесноты старой хаты отразился на старшей дочке<sup>24</sup>, рожд<енной в> 1946 г., которая, слабенькой перейдя в новый дом, так и не выправилась и в 1953 г. скончалась. Но самым тяжелым событием явилось заболевание глаз у моей жены. С января 1947 г. процесс (кератит-разадия), быстро прогрессируя, сделал из нее инвалида первой группы пожизненно. А сколько бесконечных поездок к московским специалистам, многократное пребывание в московских клиниках. Помногу месяцев — четыре раза в Институте Филатова в Одессе; операции, пересадки, подсадки и т. п. — и безрезультатно, зрение осталось на один глаз<sup>25</sup> от 2-х до 4-х %. Последние все годы заботы о семье и

(Осташков). Фотографировал Миша (лето 49 г.) На память о вашей работе в этом соборе». Подпись дарителя неразборчива. Возможно, в этом монастыре, открытом после Великой отечественной войны, С. М. Боскин работал в 1950-е годы.

<sup>21</sup> По воспоминаниям Н. М. Любимова, за реставрацией Лавры следил также ее насельник иеромонах Никон (Преображенский), сын физика, приват-доцента Московского университета, бывший в свое время сотрудником Московского исторического музея (цит. по: Пыльнева 2006. С. 31).

<sup>22</sup> В данном случае речь идет, по всей видимости, о работе в Лавре в качестве художника-реставратора.

<sup>23</sup> Агния Николаевна (†1977 г.), дочь протоиерея Николая Беневоленского, прославленного в лике новомучеников российских. Отец Николай был племянником старца Алексия Зосимовского. Ее мама — Агния Владимировна Воскресенская была дочерью протоиерея Владимира Воскресенского (сообщено дочерью о. Сергия, Т. С. Боскиной, 29.12.2010).

<sup>24</sup> Старшую дочь звали Ниной (сообщено Т. С. Боскиной 29.12.2010).

<sup>25</sup> Тем не менее, по свидетельству Татьяны Сергеевны, Агния Николаевна могла

дела домашние всецело легли на меня и оторвали меня от ритма повседневной творческой работы. Для заработка на хлеб насущный изредка выполнял небольшие реставрационные работы по договорам. С 1959 года начал приводить в порядок оставшиеся от отца работы: этюды, рисунки, эскизы. Сто сорок вещей мной отреставрированы и оформлены, осталось привести в порядок шестьдесят работ. Когда будет сделано все, тогда я должен об их готовности сообщить в творческий отдел Художественного фонда СССР.

С сентября 1961 г. по декабрь м<еся>ц участвовал в бригаде макетчиков в заканчивании макетов для ВДНХ. В декабре 1961 г. художником-макетчиком в художественном оформительском комбинате «Продоформление»<sup>26</sup> и с марта 1962 г. по август 62 г. там же.

*Работа Боскина Сергея Михайловича регентом  
в Троице-Сергиевой Лавре*

В 1946 году, ко дню восстановления богослужения в Троице-Сергиевой Лавре, мной был организован хор из смешанных голосов, которым я управлял около двух месяцев ежедневно с 19 апреля по 9 июня.

По указанию Святейшего Патриарха при содействии наместника Лавры архимандрита Гурия мной был организован мужской хор, регентом которого я был с 9 июня 1946 г. по 15 октября ежедневно, а далее — по воскресным и праздничным дням до марта м<еся>ца 1947 года.

В марте 1947 г. мне предложено было работать по реставрации живописи в храмах Лавры. Учитывая напряженность реставрационных работ, от управления постоянным мужским хором я отказался и стал регентом первоначального смешанного хора, с которым пел ранние и параллельные службы в большие и лаврские праздники с марта м<еся>ца 1947 г. по август 1961 г. Всего в Лавре был регентом с 19 апреля 1946 г. по август м<еся>ц 1961 года.

действовать вполне самостоятельно и даже помогала дочери выполнять школьные домашние задания.

<sup>26</sup> Художественно-оформительский комбинат «Продоформление» был создан в 1953 году. Выпускал этикеточную и упаковочную продукцию самого широкого ассортимента.



*Работа Боскина Сергея Михайловича  
в Троице-Сергиевой Лавре по реставрации живописи*

Работал бригадиром бригады художников по реставрации икон и настенной живописи.

**1946 год**

В Трапезной церкви с 10 по 21 ноября.

**1947 год**

В Трапезной церкви с 1 марта по 15 апреля. Реставрация разных икон с 15 апр<еля> по 1 июня. В Михеевской церкви с 25 июня по 20 июля. Реставрация Феодоровского иконостаса в Успенском соборе с 20 июля по 5 августа.

В Надкладезной часовне наружные и внутренние работы с 5 авг<уста> по 20 окт<ября>.

**1948 год**

Реставрация разных икон — с 10 янв<аря> по 1 марта. В Предтеченской Надвратной церкви с 1 марта по 1 июня — реставр<ация> икон иконостаса и настенн<ой> живописи. В Трапезной церкви с 1 июня по 5 сентября — настенн<ая> живопись. В Духовской церкви с 10 сент<ября> по 20 декабря — иконы иконостаса и настенн<ая> живопись.

**1949 год**

Вновь написаны иконы на центральные столпы в Духовскую церковь с 10 января по 20 марта. Реставрация разных икон — с 20 марта по 20 апр<еля>. В Никоновской церкви — с 1 авг<уста> по 20 сентября.

**1950 год**

Работы по проверке состояния живописи во всех храмах — с 10 мая по 15 июня.

**1953 год**

В Трапезной церкви — с 5 мая по 17 июля.

Художник С. М. Боскин

<АВТОБИОГРАФИЯ КРАТКАЯ><sup>27</sup>

Мой отец М. В. Боскин был художник-передвижник. Родился я в 1907 г., с 1915 г. начал учиться. Окончил девятилетку в г. Загорске в 1924 г. С 1925 г. по 1929 г. занимался в художественных студиях.

С 1925 г. по 1930 г. работал с отцом по росписи образцов художественно-кустарных изделий.

1927—1928 гг. — помогал отцу в работе декораций в драмтеатре г. Загорска. 1931—1932 гг. — работал по кровельным работам. В 1933 году на станции Загорск — сигнальником. В 1934 г., завод Учтехпром — полировщиком. 1934—1935 гг. — работал в мастерской художника Бострема Г. Э. по выполнению художественных заказов, больше портреты вождей, по договорам в разные учреждения.

В 1935 году был принят в Загорское Т<оварищест>во художников.

1936—1941 гг. — художником-портретистом в Мастерских Краснопресненского парка к<ультуры> и о<тдыха>, в Т<оварищест>ве «Прикладное искусство», в производственном бюро МОССХа.

1942—1945 г. — не работал по болезни, инвалидность II группы.

1945—1946 г. — художником в Т<оварищест>ве художников в г. Загорске.

1946—1953 гг. — художником-реставратором и под руководством художника Нерадовского П. И. бригадиром бригады по реставрации живописи в Троице-Сергиевой Лавре.

1954—1961 гг. — небольшими периодами работал по договорам художником-реставратором, много времени пришлось уделять домашним делам по случаю болезни жены — потеря зрения. К тому же занят был реставрацией и оформлением оставшихся от отца работ: этюды, эскизы, рисунки, — оформлено 140 вещей. После реставрации и оформления всех работ, которых не менее 200 штук, я должен об этом поставить в известность Творческий отдел Художественного фонда СССР.

С сентября 1961 г. по декабрь м<еся>ц в бригаде макетчиков участвовал в заканчивании макетов для ВДНХ.

В декабре 1961 г. — художником-макетчиком в Худож<ественном> оформ<ительском> комбинате «Продоформление». С марта 1962 г. по август 1962 г. — там же.

<sup>27</sup> Автограф без названия.

<ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ ТРУДОВОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ><sup>28</sup>

- 1) Работа с отцом по росписи образов и в драмтеатре — 5 лет.
  - 2) По кровельным работам — 1½ года.
  - 3) Сигналистом на ст<анции> Загорск — 10 мес<яцев>.
  - 4) Полировщиком на зав<оде> Учоптика<sup>29</sup> — 4 мес<яца>.
  - 5) У художника Бострема учился и работал — 1½ года.
  - 6) В Мастерской парка к<ультуры> и о<тдыха> Красная Пресня — 5½ лет.
  - 7) Инвалидность II группы — 3 года.
  - 8) В Тов<ариществе> загорских художников в творческом коллективе с авг<уста> <19>35 г. по производству — 2 года,
  - 9) Реставрация живописи в Лавре — 6 лет.
  - 10) Художником-макетчиком в комбинате «Продоформление» — 6 месяцев.
- 20½ лет + 2½ года + 3 года = 26 лет.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Андроник (Трубачев), игум. 2003 — *Андроник (Трубачев), игум.* Боскин Сергей Михайлович // ПЭ. 2003. Т. 6. С. 91–92. [*Andronik (Trubachev), igum.* Boskin Sergei Mikhailovich (Boskin Sergei Mikhailovich) // *Pravoslavnaia entsiklopediia* (Orthodox encyclopedia). 2003. Vol. 6. P. 91–92.] Moscow, 2003. P. 91–92.]
- Андроник (Трубачев), игум. 2007 — *Андроник (Трубачев), игум.* Комиссия по охране памятников старины и искусства Троице-Сергиевой Лавры 1918–1925 годов // *Флоренский П. А.* Троице-Сергиева Лавра. М., 2007. С. 155–216. [*Andronik (Trubachev), igum.* Komissiiia po okhrane pamiatnikov stariny i iskusstva Troitse-Sergievoi Lavry 1918–1925 godov (Commission for the protection of important antiquities and arts of Holy Trinity-St. Sergius Laura in 1918–1925) // *Troitse-Sergieva Lavra.* Moscow, 2007. P. 155–216.]
- Андроник (Трубачев), игум. 2008 — *Андроник (Трубачев), игум.* Закрытие Троице-Сергиевой Лавры и судьба мощей преподобного Сергия Радонеж-

<sup>28</sup> Автограф без названия.

<sup>29</sup> См. примеч. 18.

- ского в 1918–1946 гг. М., 2008. [*Andronik (Trubachev), igum. Zakrytie Troitse-Sergievoi Lavry i sud'ba moshchei prepodobnogo Sergiia Radonezhskogo v 1918–1946 gg (The closing of Holy Trinity-St. Sergius Laura and the fate of St. Sergius' relics in 1918–1946)*. Moscow, 2008.]
- Боскин С., протодиак. 1990а — *Боскин С., протодиак.* Пасха 1946 года: Открытие Лавры Преподобного Сергия // Троицкое слово: Сборник духовно-нравственного просвещения. [Загорск, 1990]. № 4. [*Boskin S., protodiak. Paskha 1946 goda: Otkrytie Lavry Prepodobnogo Sergiia (Easter 1946: Opening of the Lavra of St. Sergius) // Troitskoe slovo: Sbornik dukhovno-nravstvennogo prosveshcheniia (Trinity word: Collection of spiritual and moral education materials)*]. [Zagorsk, 1990]. № 4.]
- Боскин С., протодиак. 1990б — *Боскин С., протодиак.* Последняя пустынь: Краткая запись о Гермогеновой пустыни // Троицкое слово: Сборник духовно-нравственного просвещения. [Загорск, 1990]. № 2. С. 23–28. [*Boskin S., protodiak. Posledniaia pustyn'... — 1990 Boskin S., protodiak. Posledniaia pustyn': Kratkaia zapis' o Germogenovoi pustyni (The last desert skete: Short note on the skete of Hermogenes) // Troitskoe slovo: Sbornik dukhovno-nravstvennogo prosveshcheniia (The Trinity word: Collection of spiritual and moralistic articles)*]. [Zagorsk, 1990]. № 2. Р. 23–28.]
- Боскин С., протодиак. 1995 — *Боскин С., протодиак.* Последняя пустынь // ЖМП. 1995. № 1–4. С. 20–23. [*Boskin S., protodiak. Posledniaia pustyn' (The last desert skete) // Zhurnal moskovskoi patriarkhii (Journal of the Moscow Patriarchate)*]. Moscow, 1995. № 1–4. Р. 20–23.]
- Боскин С., протодиак. Б. м., 6. г. — *Боскин С., протодиак.* Троице-Сергиева Лавра в 1920–1946 годы. Б. м., 6. г. [*Boskin S., protodiak. Troitse-Sergieva Lavra v 1920–1946 gody (Holy Trinity Laura in 1920–1946)*]. S. l. e. a.]
- Геден (Губка), игум. 2007 — *Геден (Губка), игум.* Биография протодиакона Сергия Боскина // Подольные храмы Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. Сергиев Посад, 2007. С. 222–224. [*Gedeon (Gubka), igum. Biografiia protodiakona Sergiia Boskina (Biography of protodeacon Sergius Boskin) // Podol'nye khramy Sviato-Troitskoi Sergievoi Lavry (Lower churches of Holy Trinity Sergius Laura)*]. Sergiev Posad, 2007. Р. 222–224.]
- Греков 1985 — *Греков А.* Сергиев Посад, Красюковка... // Вперед: Орган ГК КПСС и Загорского городского Совета народных депутатов. Загорск, 1985. № 5 (11069). 10 января. С. 4. [*Grekov A. Sergiev Posad, Krasiu-ukovka... (Sergiev Posad, Krasiuukovka...)* // Vpered: Organ GK KPSS i

- Zagorskogo gorodskogo Soveta narodnykh deputatov (Forward: Department of the City Committee of the Communist Party of the Soviet Union and the Zagorsk city committee of the people's deputies). Zagorsk, 1985. № 5 (11069). 10 January. P. 4.]
- Греков 2007 – Г[реков] А. Боскин Сергей Михайлович, протодьякон // Художники Сергиева Посада: Энциклопедия художественной жизни. СПб., 2007. С. 139–140. [G[rekov] A. Boskin Sergii Mikhailovich, protod'iakon (Boskin Sergius Mikhailovich, protodeacon) // Khudozhniki Sergieva Posada: Entsiklopediia khudozhestvennoi zhizni (Artists of Sergiev Posad: Encyclopedia of artistic life). Saint Petersburg, 2007. P. 139–140.]
- Жданова 2000 – Жданова И. Ф. Сергиевский драмтеатр (к истории художественной жизни города) // Сергиево-Посадский музей-заповедник: Сообщения 2000. М., 2000. С. 193–214. [Zhdanova I. F. Sergievskii dramteatr (k istorii khudozhestvennoi zhizni goroda) (The theater of Sergiev Posad (on the history of the artistic life of the city)) // Sergievo-Posadskii muzei-zapovednik: Soobshcheniia 2000 (Museum-Reserve of Sergiev Posad: Reports 2000). Moscow, 2000. P. 193–214.]
- Куценко 1987 – Куценко Е. В. Михаил Васильевич Боскин (1875–1930). Живопись, графика: Каталог выставки. Загорск, 1987. [Kutsenko E. V. Mikhail Vasil'evich Boskin (1875–1930). Zhivopis', grafika: Katalog vystavki (Mikhail Vasil'evich Boskin (1875–1930). Visual art, graphics: Catalogue of the exposition). Zagorsk, 1987.]
- Куценко 2000 – Куценко Е. В. Сергиевский филиал АХРР (к истории художественной жизни Сергиева Посада 1920-х годов) // Сергиево-Посадский музей-заповедник: Сообщения 2000. М., 2000. С. 163–192. [Kutsenko E. V. Sergievskii filial AKhRR (k istorii khudozhestvennoi zhizni Sergieva Posada 1920-kh godov) (Sergiev Posad branch of the Artists' Association of Revolutionary Russia (on the history of visual art in Sergiev Posad in 1920's)) // Sergievo-Posadskii muzei-zapovednik: Soobshcheniia 2000 (Sergiev Posad Museum-Reserve: Reports). Moscow, 2000. P. 163–192.]
- Макусова 2006 – Макусова Л. А. Троице-Сергиевское художественное общество // Сергиево-Посадский музей-заповедник: Сообщения 2005. М., 2006. С. 144–172. [Makusova L. A. Troitse-Sergievsкое khudozhestvennoe obshchestvo (Trinity Sergius art society) // Sergievo-Posadskii muzei-zapovednik: Soobshcheniia 2005 (Museum-Reserve of Sergiev Posad: Reports 2000). Moscow, 2006. P. 144–172.]

- Пыльнева 2006 – *Пыльнева Г. А.* В Лавре преподобного Сергия: Из дневника (1946–1996). М., 2006. [*Pyln'eva G. A.* V Lavre prepodobnogo Sergiia: Iz dnevnika (1946–1996) (In the Laura of St. Sergius: From the diary (1946–1996)). Moscow, 2006.]
- Савина 2002 – *Савина Л. Н.* В доме на Огородной: Сергиев Посад начала XX века в воспоминаниях Сергея Михайловича Боскина // Вперед: Муниципальная общественно-политическая газета Сергиево-Посадского района. Сергиев Посад, 2002. № 106. 5 октября [*Savina L. N.* V dome na Ogorodnoi: Sergiev Posad nachala XX veka v vospominaniiakh Sergeia Mikhailovicha Boskina (In the house on the Ogorodnaia street: Sergiev Posad in the beginning of the XX century according to the memoirs of Sergei Mikhailovich Boskin) // Vpered: Munitsipal'naia obshchestvenno-politicheskaiia gazeta Sergievo-Posadskogo raiona (Forward: Municipal public and political newspaper of the Sergiev Posad county). Sergiev Posad, 2002. № 106. 5 oktiabria.]
- Трубачев С., диакон 2005 – *Трубачев С., диакон.* Служение талантом // Избранное: Статьи и исследования / Сост. игум. Андроник (Трубачев), М. С. Трубачева, О. С. Никитина. М., 2005. С. 134–138. [*Trubachev S., diakon.* Sluzhenie talantom (Serving with your talents) // Izbrannoe: Stat'i i issledovaniia (Same author. Select works: Articles and research papers) / Sost. igum. Andronik (Trubachev), M. S. Trubacheva, O. S. Nikitina. Moscow, 2005. P. 134–138.]
- Четверухин И., прот., Четверухина 1995 – *Четверухин И., прот., Четверухина Е.* Иеросхимонах Алексей, старец-затворник Смоленской Зосимовой пустыни. Троице-Сергиева Лавра, 1995. [*Chetverukhin I., prot., Chetverukhina E.* Ieroskhimonakh Aleksii, staretz-zatvornik Smolenskoi Zosimovoi pustyni (Hieromonk Alexis, elder-recluse of the Smolensk Zosimas desert skete). Troitse-Sergieva Lavra, 1995.]

*Abstract*

**Boskin S. M. Autobiographical notes (Preparation for publication, introductory article, notes by deacon Sergiy Panteleev)**

This is a publication of autobiographical notes belonging to Protodeacon Sergius Boskin, who is primarily known for his personal participation in the re-opening of the Trinity Laura of St. Sergius in 1946, which was closed down by the Bolsheviks in 1919. Among other things he was the founder of the newly-opened Laura's choir and served as its choir director. As a professional artist, Father Sergius was also

## АВТОБИОГРАФИЧЕСКИЕ ЗАПИСКИ

engaged in the restoration of the monastery churches. In 1961, under pressure from the Soviet authorities he had to abandon his work at the Laura. Several years later he was ordained a deacon and served, for many more years, at the Church of St. Elias the Prophet (Il'inskii Church) in Zagorsk. A bright and gifted personality, he was known and loved by many. However the story of his life is still largely unknown, and biographers differ in opinion with respect to many of its periods. Therefore, the publication of autobiographical notes of Father Sergius, which were discovered in the family archive of his daughter, will be of value to all readers interested in his life and, generally, in the history of the Trinity Laura of St. Sergius.

*Keywords:* Protodeacon Sergius Boskin, history of the Trinity Laura, autobiographical notes, restoration of art, Laura choir.

ПАМЯТИ ПОЧИВШИХ

СВЕТЛОЙ ПАМЯТИ ПРЕПОДАВАТЕЛЯ  
АНГЛИЙСКОГО ЯЗЫКА Н. И. КОЛОТОВКИНА  
(15 АВГУСТА 1967 Г. – 19 ИЮНЯ 2016 Г.)

УДК 252.9

**Жизнь вместо смерти. Надгробное**

Земля готова гроб в себя принять.  
Вокруг могилы — пение о жизни!  
«Христос воскрес!» — слышится опять.  
Идет чтец Николай к святой Отчизне!

30.06.2016

*Игумен Дионисий*

19 июня 2016 г. в день Святой Троицы на сорок девятом году жизни трагически погиб преподаватель Московской духовной академии Николай Иннокентьевич Колотовкин. Его жизнь прервалась в неожиданный для него момент — на отдыхе с семьей в Болгарии, в последний день перед возвращением в Россию. Известие о смерти Николая глубоко поразило сердца близких родственников, коллег по преподавательской корпорации МДА и МГУ, его студентов и друзей. У Николая осталась мать Валентина Всеволодовна, которая в свое время пережила трагическую смерть дочери Светланы, и супруга Татьяна с двумя сыновьями Тимофеем и Павлом.

Пути Господни неисповедимы... Святые отцы утешают скорбящих по умершим, говоря о премудрости Промысла Божия, делая акцент на том, что смерти как таковой нет. Можно вспомнить кратчайшую формулу свт. Амвросия Медиоланского: *mors est transitus universorum* — «смерть — это переход через все»<sup>1</sup>. Однако нам по-человечески очень обидно за оставшихся родных, за студентов, за друзей, а также за неза-

<sup>1</sup> *Ambrosius Mediolanensis. De bono mortis // PL 14, 547C.*



вершенные переводческие проекты, за английский язык — уникальный инструмент, которым Николай владел всесовершенно. Академическая кафедра Филологии понесла серьезную невосполнимую утрату...

В связи с трудностями доставки тела усопшего из Болгарии в Россию, которые тем не менее удалось благополучно миновать, отпевание и похороны состоялись только 30 июня 2016 г. Храм был переполнен молящимися: студентами, преподавателями, прихожанами. Для конца летнего месяца — предельно большое число молящихся, застывших перед гробом почившего в некоем священном трепете. Служба, под руководством предстоятеля — владыки ректора архиепископа Евгения Верейского, шла торжественно и величаво. Усопшего провожали не спеша, собранно, молитвенно. За богослужениями пели три академических хора. Пение проникало до самой глубины души. Супруга усопшего Татьяна и два его сына являли пример подлинной христианской стойкости: они, как и другие близкие, молились в состоянии глубочайшей скорби, но без обычного в таких обстоятельствах уныния.

Перед началом чина отпевания архиепископ Евгений обратился к собравшимся с архипастырским словом:

«Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Сегодня мы провожаем в последний путь Николая Иннокентьевича Колотовкина, который ушел из жизни в довольно молодом возрасте. Когда уходит из жизни человек в преклонных годах, особенно если он был прикован к постели различными недугами, окружающие бывают как-то подготовлены к его исходу из временного мира. Но когда человек покидает этот мир в расцвете сил, как мы видим в данном случае, тогда для многих это становится неожиданностью.

Раб Божий Николай после школы поступил в Томский педагогический институт на факультет иностранных языков, после первого курса служил в армии, а затем поступил на филологический факультет Московского государственного университета. По успешном окончании поступил в Московскую духовную семинарию, закончил Академию, стал кандидатом богословия, а после того еще защитил кандидатскую диссертацию в Московском государственном университете. Таким образом, он стал профессиональным преподавателем и опытным переводчиком.

Ему не было и пятидесяти лет, но можем ли мы рассуждать, почему же Господь так безвременно призвал его? На этот вопрос мы никогда не ответим. Но, как православные люди, мы понимаем, что все в этом видимом мире со всеми нами происходит по премудрому Промыслу Божию. И хотя мы не знаем, почему именно сейчас Господь его призвал, но это Его воля. А воля Бога — всегда благая, Господь промышляет о каждом из нас. Именно сейчас, как мы говорим, в расцвете сил, Господь его призвал. Может быть, все эти разговоры излишни и прежде всего нужно вознести молитву.

Все эти дни, с того момента как мы получили известие о том, что раб Божий Николай покинул земной мир, мы возносили молитву о его упокоении. Все вместе, учащие и учащиеся, в этот день мы молились за Божественной Литургией об упокоении его души. А сейчас давайте вознесем молитвы в чине отпевания, дабы Господь простил ему все его согрешения, вольные и невольные, а нас миловал, ибо Он Благ и Человеколюбец. Аминь».

Во время отпевания, по шестой песни канона, к молящимся обратился заведующий академической библиотекой игумен Дионисий (Шленов), который поделился воспоминаниями о Николае Иннокентьевиче:

«Николай Иннокентьевич Колотовкин был братом, другом, соратником, сподвижником, педагогом с большой буквы, человеком большой, трепетной и всепонимающей души. Я познакомился с ним, когда сам учился в духовной семинарии, а Николай Иннокентьевич приезжал в семинарский храм и исповедовался вместе с другими соучениками по Московскому университету у нынешнего владыки Ростислава Томского. По указанию иеромонаха Ростислава я неоднократно отводил этих людей в столовую, и по дороге мы вступали с Николаем в самые первые беседы. Уже тогда было видно, что его душа открыта и к исповеди, и к духовной жизни, и к общению с духовным отцом, и к жизни по заповедям Божиим, хотя тогда он еще не изучил всех глубин богословия.

Его душа всегда была чуткой и пытливей. Когда Николай поступил в Духовную семинарию, а потом в Академию, мы неоднократно встречались с ним в общежитии пятидесятого корпуса. Тогда нами обсуждались многие вопросы и ставились важные задачи. Став преподавателем, Николай Иннокентьевич, побуждаемый мною к написа-

нию научных богословских трудов, отказывался от этого, но при этом в любое время дня и ночи давал обстоятельный ответ на любой вопрос. Он перевел на английский язык, за короткий срок и очень качественно, описание жизни Московской духовной академии, собранное в отдельную большую книгу. Этот перевод был высоко оценен в Университете. Сделана эта работа была не формально, а со всей душой и глубоким пониманием того, чем является Московская духовная академия. Это ведь не просто учебное заведение, но место, где рождается священник для служения, богослов для богословия, послушник для послушания, прихожанин для того, чтобы вместить в себя Божественные словеса.

Смерть близкого человека для каждого из нас всегда является вызовом, испытанием, воистину служит экзаменом. Насколько мы лицемерны во всех словах, которые говорим, и в науках (филология, философия, богословие), которыми постоянно занимаемся? Насколько подлинны наша вера и наше исповедание? Раб Божий Николай входит ныне в Небесное Царствие и потому видит всех нас, и молится о нас. Вот мы и просим у Бога, чтобы, по молитвам Николая, мы продолжали жизнь достойно, чтобы в наших душах никогда не было места пустым и ничего не значащим словам, чтобы в нашей жизни сохранялась гармония между словами и делами. Нужно постараться свою жизнь прожить так, чтобы ее добродетельный настрой стал молитвой о усопшем рабе Божиим Николае».

По окончании Литургии и отпевания родные и близкие отправились провожать новопреставленного в последний путь на Сергиево-Посадское Благовещенское кладбище. Николая похоронили в той его части, где хоронят сотрудников Лавры и Академии. Кругом высился летний, еще не выжженный солнцем лес, в окружении которого огромное, покрытое крестами поле украсилось еще одним крестом — не к смерти, но к вечной жизни и славе. Панихиду над гробом отслужил иеромонах Тихон (Зимин) в атмосфере особой торжественности, которую невозможно создать искусственно. «Вечная память» и другие заупокойные песнопения наполнили поле — чашу природы до самых краев.

На прощальной трапезе в профессорской произносились слова и речи, но более царило глубокое молчание — в память о безвременной

кончине. Неисповедимы пути Господни. Если собрать воспоминания, то маленький некролог превратился бы в целый том. Для памяти ограничимся краткой биографией Николая Иннокентьевича, взятой из его личного дела:

«Родился 15 августа 1967 г. в городе Колпашево Томской области. Крещён 30.09.1967 г. там же. Тезоименитство — 19 декабря. Венчался 22.04.2001 г.

Жена: Татьяна Викторовна Колотовкина (род. 05.02.1968 г.). Сыновья: Тимофей (род. 04.02.2002 г.); Павел (род. 27.01.2005 г.).

Кандидат богословия (2000), кандидат филологических наук (2013). С 1974 по 1984 год обучался в средней школе № 1 г. Колпашево Томской области, которую окончил с отличием. С 1984 по 1988 год обучался в Томском педагогическом институте на факультете иностранных языков. С 1985 по 1987 год служил в Советской Армии (в/ч 01926, г. Дмитров Московской области).

С 1988 по 1993 год обучался в МГУ им. М. В. Ломоносова на отделении романо-германской филологии филологического факультета по специальности филолог-германист, преподаватель английского языка и зарубежной литературы, переводчик.

В августе 1993 г. поступил в первый класс Московской духовной семинарии.

В 1996 г. окончил Московскую духовную семинарию и поступил в Московскую духовную академию.

В июне 2000 г. закончил ее, защитив кандидатскую диссертацию по кафедре Филологии на тему: “Учебник латинского языка для студентов высших духовных школ”.

В декабре 2013 г. успешно защитил диссертацию на соискание ученой степени кандидата филологических наук: “Презентация православной лексики в общих и специальных словарях: на материале английского и русского языков” в МГУ имени М. В. Ломоносова.

С апреля 2001 г. и до смерти занимал должность старшего преподавателя кафедры английского языка для гуманитарных факультетов, факультета иностранных языков и регионоведения МГУ им. М. В. Ломоносова. Вел практические семинары по английскому языку.

С 1 сентября 2000 г. проходил временную стажировку в Московской духовной семинарии в качестве преподавателя латинского языка на кафедре Филологии. 1 апреля 2001 г. принят на должность преподавателя МДС. С 3 июля 2001 года принят в штат преподавателей МДА. С 2000 г. преподавал английский, латинский и древнегреческий языки на очном и заочном отделении Московской духовной семинарии и академии.

Награды: Патриаршая грамота 2007 г.

#### БИБЛИОГРАФИЯ:

Кандидатская диссертация: «Учебник латинского языка для студентов высших духовных школ» (М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2000).  
Кандидатская диссертация «Презентация православной лексики в общих и специальных словарях: на материале английского и русского языков» (М., 2013).

Круг научных интересов: лексикология и лексикография английского языка, история зарубежной и русской литературы, история Церкви, новая и новейшая история России, регионоведение, культурология.

До последнего времени Николай Иннокентьевич преподавал в Московской духовной академии и продолжал работать в Московском государственном университете им. М. В. Ломоносова».

К этому можно добавить, что Николай Иннокентьевич каждую неделю приезжал на два дня в МДА из Москвы. Эти приезды были не просто формальной данью преподаванию. Николаю нравилось само пребывание в alma mater, общение с преподавателями и студентами. Он был всегда очень добрым, отзывчивым, никуда не спешил. Был готов выполнить любое сложное дело безропотно.

В частности, он переводил на безукоризненный английский язык оглавления «Богословского вестника», а потом и юбилейную книгу-альбом «Московская духовная академия. 200 лет в Лавре у Троицы». Он никогда не переводил тексты формально и при своих огромных знаниях в области английской лексики часто заглядывал в словари, чтобы максимально выверить предлагаемый им вариант. К критике относился очень легко, но часто критика эта оказывалась несостоятельной. Ни-

колай очень трепетно относился к русскому языку и часто сокрушался о том, что переводившиеся тексты нуждаются в стилистической доработке. Таким образом, его английские переводы оказывались не просто точным воспроизведением текстов, а их несомненным улучшением.

В Академии у Николая Иннокентьевича была своя «скрытая» миссия — вовсе не в смысле скрытности, а в смысле смиренности его характера. Он заботился о связях Академии с филологическим факультетом Университета. Данные связи носили не просто дипломатический или же пропедевтический характер. Студенты Академии в течение многих лет ездили в Университет на занятия по английскому языку. Чаще всего эти поездки бывали в субботу. Для некоторых они воистину стали определяющими. Время, потерянное на дорогу, искупалось высочайшим уровнем занятий, вдохновлявших слушателей на глубокое изучение и богословских дисциплин.

Такое тесное сотрудничество стало возможным благодаря доктору филологических наук, профессору Светлане Григорьевне Тер-Минасовой, которая, благодаря усилиям Н. И. Колотовкина, неоднократно посещала Академию и всячески способствовала укреплению и развитию этих связей. Наверное, именно во время этих приездов Николай мог ощутить себя не просто преподавателем, но организатором важнейшего «коммуникативного моста» (если придерживаться терминологии С. Г. Тер-Минасовой).

Преподаватели кафедры английского языка для гуманитарных факультетов МГУ прислали свой маленький некролог, проникнутый трепетным чувством.

«На нашей кафедре произошла трагедия — погиб наш дорогой коллега Николай Иннокентьевич Колотовкин, оставив жену и двух мальчиков-подростков. Николай Иннокентьевич был человеком добрым, нравственным, глубоко верующим. Серьезный ученый-лингвист, он страстно увлекался всеми тайнами языка, многообразием его проявлений, особенно в литературном творчестве английских писателей-классиков.

Знание древних языков помогало ему превратить анализ отдельных речевых компонентов в увлекательный экскурс в историю языка и этимологию слова.

Николай Иннокентьевич получил прекрасное образование на филологическом факультете МГУ и всегда с любовью и нежностью говорил о своих преподавателях О. С. Ахмановой и С. Г. Тер-Минасовой.

И студентам, и коллегам запомнились его доброта и справедливость.

Мы испытываем искреннюю грусть, скорбь от этой неожиданной утраты. В памяти надолго сохранится облик нашего дорогого друга и коллеги, его спокойный голос, его умение создавать вокруг себя доброжелательную и творческую атмосферу».

Скорбью и любовью к Николаю Колотовкину проникнуты слова Светланы Григорьевны Тер-Минасовой, Президента факультета Иностранных языков и регионоведения МГУ имени М. В. Ломоносова, д.ф.н., профессора: «Известие о безвременной кончине Николая Колотовкина, моего Верного Ученика и Замечательного Друга не укладывалось в голове. Я долго кричала по телефону: “Этого не может быть, только не с ним, он же святой человек!” Незадолго до этого Николай провел незабываемую (как всегда) экскурсию по Сергиеву Посаду и Троице-Сергиевой Лавре для главы Международного академического форума (IAFOR — International Academic Forum) профессора Джозефа Холдена (Великобритания и Япония), рассказав ему на прекрасном английском языке, со знанием дела и одновременно с душой и любовью, об истории и современной жизни Лавры и Духовной академии.

После этого мы все поехали ко мне на дачу пить чай и продолжили общение. Я до сих пор не могу представить себе, что это было в последний раз. В голове не укладывается, что его больше нет в земной жизни, что мы больше не увидимся. Я до сих пор не могу это осознать до конца: он стоит передо мной, добрый, отзывчивый (вот его слово! — сразу отзывался на любую просьбу, предложение, Дело), настоящий! Я слышу его голос, мягкие интонации, бесконечную душевность и духовность его голоса и речи.

Он пришел ко мне в семинар еще студентом филологического факультета МГУ, и с тех пор мы не расставались: он написал и защитил диплом под моим руководством, потом — кандидатскую диссертацию, я пригласила его на работу — по совместительству с его работой в Духовной академии — на кафедру английского языка гуманитарных фа-

культетов факультета иностранных языков и регионоведения МГУ, его уважали и любили — и сейчас уважают и любят — и коллеги по кафедре, и студенты.

К сожалению, слова, которым мы с Николаем всю жизнь служили с любовью (фил-о-логи — люб-о-слова), не в силах передать мою Любовь, Уважение, Благодарность Николаю Иннокентьевичу Колотовкину, преданному ученику в начале нашего общего пути, замечательному Другу, Коллеге и Соратнику всю последующую жизнь.

Благодаря ему началось наше сотрудничество с Духовной академией, которое очень обогатило нашу жизнь духовно: мы получили возможность прикоснуться к деятельности этого замечательного учебного заведения с великой и трудной историей, люди которого истинно и беззаветно служат добру и просвещению. Низкий поклон и превеликая благодарность Владыке Евгению, архиепископу Верейскому, мудрому руководителю и выдающемуся служителю Богу и людям.

Мы верим и надеемся, что кончина Николая Иннокентьевича Колотовкина не остановит нашего сотрудничества и самой искренней дружбы, а, наоборот, послужит стимулом для их обновления. И это будет лучшей памятью нашему общему коллеге и другу.

К моим словам присоединяется и кафедра, где работал Николай Иннокентьевич Колотовкин: зав. кафедрой, доцент Мария Германовна Кочетова, доцент Евгений Михайлович Перцев и преподаватели нашей кафедры, которые вели английский язык для студентов Академии (доцент Елена Викторовна Маринина, доцент Татьяна Гурьевна Шишкина) и многие другие».

На смерть Николая Колотовкина особо откликнулся игумен Дионисий (Шленов) — в ряде стихов. Некоторые стихотворения из цикла, посвященного безвременному уходу друга, мы публикуем ниже.

1.

**Смерть друга**

Скончался в одночасье лучший друг,  
С которым столько вместе мы прошли  
Среди метелей, и пурги, и вьюг,  
Когда маяк лишь виделся вдали...



Скончался так неожиданно Николай —  
В расцвете сил, в преисполнении лет!  
Он там, в ином краю. «Ищи, желай,  
Проси о близких и о нас ответ!»

А мы смиренно молим о тебе,  
О том, чтоб путь небесный легким был.  
И вот застыли в скорби и мольбе,  
А в сердце сокрушенном — братский пыл!

То горе в страшный миг произошло —  
Нежданно и негаданно, как тать,  
И смерть пришла, неся большое зло,  
Которого нам сердцем не понять...

Урок ли это? Нет. Зачем урок?  
Но понимаем, Господи, прости.  
Отныне поминанье, голос строк,  
Что вырвались из сердца на пути.

Скончался друг, который, как герой,  
Всегда на помощь братьям приходил!  
И не смущал проблем огромный рой,  
Он делал все, что брат его просил.

Безвременно ушел из жизни тот,  
Кто был достоин много лет пожить.  
Как будто затуманен небосвод  
И самый смысл теряет слово «быть»...

О Господи! Прими к Себе раба  
В те кроны, что не меркнут, в райский сад!  
Где вечные прекрасные хлеба,  
Что радость, что живет в душе, хранят...

ПАМЯТИ ПОЧИВШИХ

Принять, как есть, и чашу, и удел  
С прозревшюю печальною душой.  
Ушел наш друг, что был предельно смел, —  
И вот он в Царстве светится свечой!

Скончался тот, кто рядом с нами был,  
Один из нас — такой же, как и мы.  
И ангел тот, кто здесь его хранил,  
Спасет среди уныния и тьмы.

Обетованье веры и святых  
О том, что смерти, в Божьем мире нет!  
В словах о вечном — строгих и простых —  
Есть выход в радость, где родится свет.

Коль умирает ныне человек,  
Который жил по правде пред Творцом,  
То хоть недолог был прожитый век,  
Небесным награждается венцом!

Нужны ли Богу добрые дела?  
Пусть их считает горе-фарисей!  
Проникнута страданием без зла  
Судьба людей с нелегкой ношей сей...

У Бога мера царственной любви —  
И вышняя награда велика!  
Простое слово: «Брат, благослови,  
Прости — хоть я несовершен пока!»

Прощенье нужно чисто испросить,  
Найти простые, светлые слова.  
И потому приводит к свету нить,  
Хоть жизни оборвалась тетива.

*СВЕТЛОЙ ПАМЯТИ Н. И. КОЛОТОВКИНА*

Желаем тем, кто остается здесь,  
Всем приунывшим — близким и родным,  
Перенести удар суровый — несть  
У Бога смерти. Наша жизнь — как дым.

О Господи! Поддай надежду нам  
На вечность, что раскроется сполна.  
Молитвой ныне преисполнен храм,  
В которой дышит жизни глубина!

А сердце, что ярилось пустотой,  
Что восставало, не смиряясь, с тем,  
Что разлучилось с подлинной мечтой,  
Ведь близкий человек отныне нем,

Наплачется навзрыд оно в конец,  
Но после успокоится, ведь Бог  
За скорь большую подает венец —  
Какой только вместить страдалец мог.

Так пусто в Академии теперь.  
Урок английский получил урон.  
Но не об этом плач. Смиренно верь,  
Что внятен Богу наш последний стон.

О Господи! Прошу Тебя, введи  
Ты в кровы рая Своего раба.  
Филолога. Он будет не один  
В священном лике. От души мольба.

Мы молимся. Ты знаешь все и Сам.  
Ведь Сердцеведец. Нам роптать нельзя.  
И лентою струится к небесам  
Мольба, которой молятся друзья...

*19.06.2016*

*Праздник Святой Троицы*

2.

**Песнь отпевания собрата**

Завтра песнь поразит отпевальная  
О собрате, о друге родном.  
Грянет весть неотмирно пасхальная  
Об уже бесконечно ином!

Верим в радость душой Воскресения,  
Что восстанут когда-то тела —  
Без условий, но с вестью прощения,  
Чтобы не было боли и зла!

Песнь о том, что тенеты — превратные,  
Что идем в край иной по земле.  
И свершаются подвиги ратные,  
Не пропасть дабы в сумрачной мгле!

Верим в то, что препоны напрасные,  
Не сумеют они удержать  
На пути нас в обители ясные,  
Чтоб молиться о мире опять!

Смерти нет, есть с землей расставание,  
Когда многое только лишь прах!  
Побеждает святое молчание,  
Что крепится на наших глазах!

Ждем мы чуда, но чуда великого,  
Когда чувствуем: Бог с нами есть!  
Он ведет и спасает от дикого.  
Воздадим Ему славу и честь!

Завтра песнь зазвучит: «Ты преставился  
В мир иной и святой, Николай,  
В неотмирное небо направился —  
В мир, в котором всегда будет рай!»

30.06.2016

3.

**Единение в храме на отпевании**

Переполнен молитвою храм бесконечной —  
Провожают в путь горний чтеца Николая.  
Он вступает теперь в мир доподлинно вечный.  
Так неужто судьба ему выпала злая?

Неизвестны суды пренебесные Бога —  
Он накажет, простит по незримому плану!  
Он всегда принимает с любовью, не строго,  
И целит навсегда неисцельную рану.

Умер рано, но Божия мера иная:  
День един, словно тысяча в мире нездешнем.  
Смерть пришла, и исполнилась мера земная,  
Погружая как будто во мраке кромешном.

Прочитали в евангельском чтении о буре,  
Что на верных Христу громыхала, ярилась.  
И уже не взыскуя небесной лазури,  
Умоляли Христа, чтоб явил Свою милость!

Только вера властна пробудить истукана —  
Нашу душу, что камнем почти что застыла.  
Мы стоим перед гробом с молитвою странной —  
И родится в душе позабытая сила!

## ПАМЯТИ ПОЧИВШИХ

Перед смертью почувствовать жизнь в каждом слове,  
Если подлинно скажется просто, от сердца!  
Перед вечностью Божьей стоим наготове,  
Ждем, когда распахнется священная дверца.

Первым входит усопший, готовый безмерно,  
Хоть безвременна стала бедняги кончина.  
Он взывает у Бога принять его верно:  
Удостоить высокого горнего чина!

Упокоиться в вечности, в коей нет смерти,  
Но блаженство святых и стремившихся к Богу,  
Воссиявших на горней Божественной тверди,  
Позабывших на веки мирскую тревогу.

Как мы можем, о брате своем помолиться —  
Кто уже навсегда упокоился, други?  
Нужно сердцем восстать, и духовно сразиться,  
Чтобы смерть одолеть на молитвенном круге...

Храм исполнен молитвой. Прощанье собратьев.  
Гроб распахнутый настезь, но там, за порогом,  
Ожидают святые и ангелы ратью  
Перед радостным и пренебесным Чертогом!

30.06.2016

### 4.

#### **Мера жизни и смерти**

Скончался непредвиденно собрат.  
Его кончина — горький всем удел,  
Ведь знания его студентам — клад,  
И очень много остается дел...

Но Бог иной имеет горный план,  
Который часто недоступен нам.  
Суровый миг был Николаю дан,  
А в завершение неотмирный храм!

Все молятся, и завидно чуть-чуть —  
Его с любовью удалось отпеть,  
И более нетруден вечный путь,  
Непросто жить, но просто умереть.

У Бога мера, чтоб дошли быстрей,  
Чтоб с каждым годом покаянней жить!  
Тогда мольбы святых монастырей  
Дойдут до неба — пощадить, простить!

30.06.2016

5.

**Прощальное по безвременно погибшему**

Умер тот, кто мог жить и жить,  
Но и там за порогом жив!  
Хорошо ему с Богом быть!

Тот, кто умер, живе́й живых!  
Долог сей перерыв, так что ж?  
Ныне он для друзей утих...

Где весь путь состоит из трав —  
Много ржи колосится там.  
Голос истины Божьей прав!

О священный небес порыв!  
И любая бессильна ложь!  
Николай входит в веры храм!

30.06.2016

6.

**Жизнь вместо смерти**

Вдруг умер самый лучший друг,  
Кто вел вперед неторопливо.  
Не напал земной испуг,  
Ведь Николай был рядом — диво!

И вот преставился. Теперь  
Он в небесах Господней славы  
И перед ним открыта дверь!  
Преклоним, братья, чутко главы!

Мы молимся о том, кто нас  
Оставил в поле, сиротинок,  
И отошел в нежданный час,  
Как самый неключимый инок...

Тяжел монашества удел,  
Но и семейный путь — нелегок:  
Он жил среди обычных дел,  
Перед земной печалью робок.

Наш умер брат в нежданный миг,  
Но нету ропота на сердце.  
Когда небесный луч проник,  
Которым все должны согреться!

Он умер, мы же на земле  
Пока еще греховны очень.  
Потерян смысл всего во мгле,  
И засланы туманом очи.

Смерть правого для нас призыв,  
Чтоб мы доподлинно восстали.



А Николай на небе жив,  
И слышит наши все печали!

Брат умер, остаемся мы  
Искать у Промысла защиту.  
Почти беспомощны, немые,  
Но вечность через смерть открыта!

Нет смерти, есть особый мир,  
Что притаился за порогом,  
Когда падет земли кумир  
И встретимся с единым Богом!

Уходит смерть, навстречу ей  
Приходит жизнь небес в бурленьи,  
И вера точится сильней  
В сверхнеотмирном наученьи!

30.06.2016

7.

**Песнь о Царствии над гробом почившего**

«Царство небесное, Царство небесное,  
Царство небесное, вечный покой».  
Ныне вступаешь ты в диво чудесное  
Там вдалеке от судьбины мирской!

Царство пресветлое, Царство нездешнее,  
Воды весенние бурно текут.  
Входишь ты в вечно живое и вешнее,  
Бросив зиму и уныние тут!

Царство незримое, Царство прекрасное,  
Царство, в которое входим душой,

ПАМЯТИ ПОЧИВШИХ

Здесь на пороге оставив напрасное,  
То, что нам кажется ношей большой...

Пели студенты победно о Царствии:  
Смерть пред очами — урок навсегда!  
В сердце оставшихся нас — благодарствие,  
Промыслу Божьему искренне «да»!

30.06.2016

*На Благовещенском кладбище  
после предания гроба земле*

8.

**Цветы на могиле**

Могилы с букетом цветов.  
Ее обитатель готов  
Предстать на Божественный суд  
От жизни, мятущейся тут.

Цветы на могиле пестрят,  
Людей полукружие в ряд.  
А в смерти уныния нет,  
Ведь чаем от Бога ответ!

Букет на могиле стоит —  
Все души собрались в мольбе!  
Усопший до срока молчит,  
Но мрака в его нет судьбе.

30.06.2016

Ректор МДА архиепископ Верейский Евгений, профессорско-преподавательская корпорация и студенты московских духовных школ выражают соболезнования семье и близким Николая Иннокентьевича.

Вечная память почившему!

ОТДЕЛ IV  
РЕЦЕНЗИИ, БИБЛИОГРАФИЯ

---

РЕЦЕНЗИИ

УДК 801.731 (271-9)

*Adalbert de Vogüé. Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. 2 partie: Le monachisme grec. Vol. 1. De la Vie de Pachôme aux écrits d'Évagre le Pontique (IV–V siècles). R., 2015 (Analecta monastica 15, Studia Anselmiana 165).*

*Adalbert de Vogüé. Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. 2 partie: Le monachisme grec. Vol. 2. De l' Histoire Lausique aux premiers Acémètes (V–VII siècles). R., 2015 (Analecta monastica 16, Studia Anselmiana 166).*

*Adalbert de Vogüé. Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. 2 partie: Le monachisme grec. Vol. 3. Du desert de Gaza à Constantinople. R., 2015 (Analecta monastica 17, Studia Anselmiana 167).*

РЕЦЕНЗИЯ А. Б. ВАНЬКОВОЙ

Рецензируемый трехтомник представляет собой вторую часть проекта, задуманного и осуществленного отцом Адальбергом де Вогюэ, «Литературная история древнего монашества» (*Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*). Первая часть, состоящая из двенадцати томов, была посвящена латиноязычному монашеству от момента появления первых латиноязычных монахов и монашеских общин и вплоть до первой трети IX в. Соответственно, вторая часть содержит разбор знаковых произведений, созданных или дошедших до нас на греческом языке или переведенных на греческий. Этот проект не был

закончен — его прервала смерть автора в 2011 г.<sup>1</sup>, что следует иметь в виду при чтении трехтомника. В предисловии к нему братья из аббатства Ла-Пьер-ки-Вир (Abbaye de la Pierre qui Vire), подготовившие произведение к изданию, пишут, что два первых тома были практически закончены автором, а третий был прерван на главе о Феодоре Студите. Монашеская община и ее аббат сочли своим долгом издать этот научный труд в том виде, в котором он попал в их руки, с небольшими исправлениями. Но при этом просят учитывать, что «таким образом подготовленные тома не являются, однако, идентичными тем, которые отец Адальбер опубликовал бы, если бы он сам их завершил со своими требованиями к точности и безупречности».

К этой незавершенности можно отнести и то, что все цитаты на греческом даются в транслитерации: по всей видимости, возможности аббатства не позволили подготовить текст с греческими шрифтами.

Желающие обратиться к этому объемному труду должны учитывать несколько моментов. Во-первых, автор не ставил своей целью дать очерк рукописной традиции, хотя бы и краткий, но отсылает читателя к изданиям сочинений рассматриваемых авторов, особенно последних по времени, а при наличии критических — непосредственно к ним. Однако незаконченность произведений послужила возможной причиной того, что, рассматривая «К Феодору падшему» Иоанна Златоуста, Адальбер де Вогюэ пользуется не критическим изданием, вышедшим в 117 томе *Sources chrétiennes*, а изданием Миня. Как следствие, в книге не сказано, что это два отдельных произведения и написаны они в разные годы и адресованы разным лицам.

Второе обстоятельство, которое следует учитывать, заключается в том, что издание двенадцатитомной литературной истории латинского монашества предшествовало истории греческого, а потому ряд ключевых произведений, например, «Житие Антония Великого», т.н. «Малый Аскетикон» Василия Великого, созданных первоначально на греческом, но очень быстро переведенных на латинский язык, рассматривается именно в первой части.

<sup>1</sup> Венсан (Депрэ), иеромонах. Отец Адальбер де Вогюэ (1924–2011) // БВ. 2015. № 16–17. Вып. 1–2. С. 382–391.

Третья особенность состоит в том, что автор, по всей видимости, не ставил себе задачу пойти по стопам таких авторов, как, например, Квестен с его четырехтомной «Патрологией», во многом не потерявшей значения и по сей день, и дать представление не только о содержании и ключевых проблемах памятников, но также об источниковедческих и историографических проблемах, связанных с большинством рассматриваемых памятников. Информация такого рода лишь изредка появляется на страницах книги, в основном в виде отсылок к какому-либо научному труду. Однако отсутствие ссылок на литературу, не означает, что автор с ней не знаком, о чем свидетельствуют разбросанные по страницам отдельные замечания, говорящие о широкой и глубокой эрудиции прославленного ученого, а также отдельные ссылки, если автор находит нужным сослаться на статью. В результате некоторые обстоятельства оказываются смазанными или ясными лишь тому, кто уже имеет представление о проблеме. Так, например, произошло в случае с первым греческим «Житием Пахомия». Автор упоминает т.н. второе греческое «Житие Пахомия», переведенное на латынь Дионисием Малым, но не поясняет, в чем разница между первым и вторым «Житием» и сколько всего грекоязычных версий выделяется в настоящее время. Также ничего не говорится о коптских версиях и их соотношении с греческими, хотя отец Адальбер прекрасно знаком с первыми, использует их в примечаниях (так он приводит имя сестры Пахомия, дошедшее только в коптской традиции). Отметим здесь и то, что, разбирая рассказ Лавсаика о пахомианах во 2 томе, он ни слова не говорит о достоверности сведений Палладия и соотношения их с собственно пахомианской традицией. А говоря о житиях, написанных Кириллом Скифопольским, не приводит «Житие Герасима Иорданского», считая его, по всей видимости вслед за некоторыми учеными, не принадлежащим Кириллу Скифопольскому, но опять же никак не комментируя этот факт.

Приведем и обратный пример. Так, говоря о трактате Григория Нисского «De Instituto Christiano», он отсылает к работе Грибомона по поводу деталей дискуссии об авторстве и связях этого произведения с Великим посланием Макария (Vol. 1. Примеч. 318).

Неоднократно на страницах произведения возникает имя Руфина как переводчика знаковых для восточного монашества произведений,

например, первого варианта «Аскетикона» Василия Великого. Но опять же, во-первых, практически ничего не говорится о соотношении различных древних редакций «Аскетикона» и к какой из них восходит та, которой мы пользуемся. А во-вторых, говоря в данном контексте о переводе Руфина и скрупулезно прослеживая шаг за шагом, как изменялось отношение святителя к одним и тем же вопросам с течением времени по сравнению с ранней редакцией «Аскетикона», которая дошла только в латинском переводе Руфина, исследуя, какие новые отрывки добавил великий каппадокиец, де Вогюэ нигде не говорит о своеобразной переводческой манере Руфина, зачастую достаточно вольно обращавшегося с оригиналом. Следовательно, не все расхождения двух редакций «Аскетикона» могут иметь в основе правку Василия. На это де Вогюэ имплицитно указывает, говоря о втором значимом переводе Руфина — «Истории монахов в Египте», уже рассматривавшегося в латинской части произведения: «Хотя этот обзор латинской версии “Истории монахов” передает основное содержание произведения, не будет бесполезным изучить здесь греческий оригинал (отметим опять же, что, говоря: “L’original grec”, автор не приводит хотя бы краткого описания источниковедческих проблем, связанных с памятником, и в том числе вопрос приоритета латинской или греческой версий, разрешившийся ныне в пользу последней — *А. В.*) и привести главные отличия от латинской версии» (Vol. 2. P. 65).

Четвертое обстоятельство: де Вогюэ очень кратко рассказывает о биографиях персонажей, также не вдаваясь в дискуссионные моменты таковых. Поскольку он обычно не приводит литературу, на основе которой дает биографические данные, постольку это надо иметь в виду и за более детальной информацией обращаться к энциклопедиям или обобщающим трудам, где таковая информация содержится. Так, Пахомий в первом томе «Истории» удостоился краткого биографического очерка, но автор не указывает, что существуют расхождения в датировках тех или иных событий его жизни в греческих и коптских житиях и что разные ученые, в зависимости от того, каким версиям отдают предпочтение, по-разному выстраивают хронологию его жизни.

Однако, как говорилось выше, это не означает, что известный ученый не знаком с такой литературой: по некоторым разбросанным то там,

то здесь замечаниям видна его глубокая эрудиция, но отображение источниковедческих или историографических дискуссий, по всей видимости, не входило в его задачу. Вот почему лишь sporadически, в ссылках, встречаются те или иные важные для понимания памятника работы.

Что же есть в этой книге? Подробный и скрупулезный разбор основных монашеских произведений, глава за главой, письмо за письмом, а также тех произведений, которые прямо не адресованы монахам, однако упоминают о них, или же тех, в которых они выступают действующими лицами наряду с мирянами или священнослужителями. Этим книга и ценна: она дает общее представление об основных произведениях и основных линиях, она рисует абрис монашеской литературы, процветавшей в восточных провинциях империи ромеев, а после их утраты — в Константинополе и окрестностях. Работа отца Адальбера может послужить отправной точкой более глубокого изучения тех или иных затронутых автором вопросов. Например, эти выдержки и краткое перечисление содержания позволят ориентироваться в огромном эпистолярном наследии великих старцев Варсонофия и Иоанна.

Если внимательно изучить все три тома, то станет ясно, что, хотя автор обычно предпочитает постраничный разбор, есть основные темы, которые он выделяет практически во всех произведениях: например, правила и обычаи молитвы, особенно непрерывной и Иисусовой, богослужение, смирение и послушание. Есть темы, характерные для некоторых авторов. Так, отец Адальбер разбирает тему восьми основных помыслов у Евагрия Понтийского и трехчастное деление души, а затем отсылает к этому делению, анализируя произведения других авторов, например Иоанна Лествичника. Отступает он от этого правила, анализируя во втором томе алфавитную и анонимную коллекции «Апофтегм». Здесь он сам выделяет основные темы, интересующие его (непонятно, почему он не рассматривает систематическую коллекцию, что было бы логично). Таким образом, желающий подробно ознакомиться не только с основным содержанием, но и с основными темами и понятиями того или иного монашеского автора получает в свое распоряжение ценное пособие.

Одним из ключевых для отца Адальбера является понятие *ἡσυχία* и однокоренные с ним слова, такие как *ἡσυχάζω* и *ἡσυχαστής*. Исихия — достаточно многозначное и потому трудное для перевода слово.

На протяжении всего трехтомника одним из основных вариантов перевода является французское *tranquillité*, в принципе достаточно точно передающее то состояние отсутствия беспокойства, состояние покоя, внутренней сосредоточенности, которое свойственно этому виду монашеского подвига. Однако также часто встречается перевод исихии как *solitude* и, соответственно, исихаста — как *un moine solitaire*. При этом неважно, чей перевод в данном случае приводится в монографии, поскольку в тех случаях, когда историк монашества с ним не согласен, он приводит свой (следует отметить, что ученый также находит необходимым пояснять трудные места оригинала по-гречески, иногда сравнивая два современных перевода, иногда сравнивая греческий оригинал с латинским переводом, зачастую предлагая свое прочтение). Во втором томе при анализе «Апофтегм» отдельная глава названа «Отшельничество монаха: идеал спокойствия (исихии)» (*L'ascèse solitaire du moine: l'idéal de la tranquillité (hésychia)*).

Хотелось бы сделать ряд замечаний по этому поводу. Следуя своему пониманию этого термина, де Вогюэ при анализе «Диалога о жизни Иоанна Златоуста» Палладия резонно замечает, что «один из двух посланников, принесших Иоанну Златоусту этот вызов, был “исихаст Исаакий”». Употребленное единственный раз во всем произведении, название “исихаст” означает, без сомнения, монаха-отшельника, пришедшего из Египта вместе с Феофилом». Однако еще Паргуаром была высказана гипотеза, поддержанная многими последующими учеными, включая Ж. Дагрона, что этого Исаакия (Исаака) следует отождествить с известным и из других источников св. Исааком, видным представителем константинопольского монашества и ярким противником Иоанна Златоуста. Иногда автор при анализе источника неоправданно, как нам кажется, ставит знак равенства между одним из видов монашеского подвига — исихии (который по-русски передается как «безмолвие», а чаще транслитерируется) и отшельничеством — одной из форм монашества, ведь исихия могла осуществляться и в рамках общежительного монастыря. Об этом, собственно, ученый пишет в пассаже о некоем Илии Исихасте: «Он жил в киновии, обозначая самим своим именем, что подвизался в некоторой форме этой добродетели, точную природу которой остается уточнить» (р. 152). Однако на следующей



странице автор снова пишет: «Однако исихия состояла не только в молчании (affaire de silence). Слово могло также обозначать глубокое внутреннее спокойствие (tranquillité) как следствие отделения по отношению ко всякому творению... Молчание (silence), отшельничество (solitude), спокойствие (tranquillité) почти взаимозаменяемы, когда мы пытаемся перевести эти тексты, содержащие термин “исихия”». Если silence понимать не только как молчание (одна из возможных черт исихаста, но, в принципе, не обязательная), но и как безмолвие, то следует согласиться с такой интерпретацией термина, чего нельзя сказать об «отшельничестве». Такая же интерпретация термина встречается и в третьем томе при анализе многочисленных произведений — речь о безмолвии уже не идет. Либо встречается tranquillité, либо solitude. Так, на страницах, посвященных Лествичнику, он пишет, что «отшельничество (solitude, hésychia) рассматривается как вершина монашеской жизни, но также и как состояние, сопряженное с трудностями, требующее принятия особых мер предосторожности». Если применительно к Лествичнику еще возможна дискуссия, то интерпретация прозвища лавриота Феодосия Исихаста из «Луга духовного» как отшельника (solitaire), а его тридцатипятилетнего подвига как отшельничества представляется неоправданной. Таким образом, нам представляется, что исихаст мог быть отшельником, но мог подвизаться и в Лавре, и в киновии, то есть наименование того или иного монаха исихастом, а его подвига исихией не означает автоматически отшельничества.

Прекрасно разбирающийся в громадном океане монашеской литературы, Вогюэ проводит параллели между разными авторами, показывая их глубинные связи, знакомство, казалось бы, очень далеких друг от друга авторов или же сродство мысли. Так, разбирая одно место из Дорофея Газского он говорит: «Следует очень василиевское сравнение киновии с телом».

Но не только греческие авторы перекликаются на страницах трехтомника. Еще одно достоинство книги, редко встречающееся в научной литературе, — сопоставление грекоязычной и латиноязычной традиций, особый акцент на сходных моментах или же подчеркивание заимствований в западной традиции из восточной. То там, то здесь можно встретить сравнения с бенедиктинским уставом, писаниями Кассиана.

Или по поводу послания Доротея, «адресованного настоятелям монастырей и их подчиненным. Эта программа общежительной жизни начинается par un directoire abbatial, которое открывает многочисленные De abbate, которыми будут изобиловать коллекции монашеских уставов» (Vol. 3. P. 101).

Еще эта книга очень личная. Любое научное исследование, как бы ни стремился автор к объективности, несет отпечаток личности ученого. Но в данном случае речь идет не о субъективности или объективности, а о том, что отец Адальбер не только писал о монашестве, но и был монахом, а последние годы жил в уединении и то, о чем он пишет, как можно предположить, пропущено через призму его личного опыта, хотя нигде прямо об этом не сказано.

Внимательно де Вогюэ отслеживает монашескую терминологию, как относящуюся собственно к монахам и их объединениям, так и к основным категориям их понятийного аппарата. В первом случае можно отметить тщательное рассмотрение им монашеской терминологии отцов-каппадокийцев, включая и известную нелюбовь Василия Великого к уже бывшей в употреблении лексике: *μοναχός*, *μονάζω* или *μοναστήριον*, *μονή* — и приверженность Григория Назианзина к термину «философ» и его производным. Автор пишет, что в отличие от Нового Завета «под пером Григория термин “философствовать” появляется как наивысшее исполнение учения Христа и совершенство (*achèvement*) христианской жизни».

Отец Адальбер прекрасно знал и Священное Писание, вот почему на страницах его книги можно встретить ремарки следующего содержания: «Лавсаик 71.1 имплицитно цитирует Послание к евреям 13, 5, чего не заметил ни один издатель» (Vol. 2. Примеч. 89).

Еще эта книга очень личная. Любое научное исследование, как бы ни стремился автор к объективности, несет отпечаток личности ученого. Но в данном случае речь идет не о субъективности или объективности, а о том, что отец Адальбер не только писал о монашестве, но и был монахом, как мы уже упоминали, длительное время прожил отшельником.

Таким образом, рецензируемый трехтомник должен стать одним из основных пособий каждого, кто интересуется историей монашества.

## ОТДЕЛ V ХРОНИКА

### ХРОНИКА НАУЧНОЙ ЖИЗНИ АКАДЕМИИ ЗА 2009/2010 УЧЕБНЫЙ ГОД

УДК 378.225

В 2009/2010 учебном году в Московской духовной академии были защищены 64 дипломные работы на очном отделении Семинарии, 8 кандидатских диссертаций на очном отделении Академии, 13 дипломные работы в секторе заочного обучения Семинарии.

В 2009/2010 учебном году защитили дипломные работы выпускники Семинарии:

1) Багрецов Роман по кафедре Церковной истории на тему: «История Тамбовской епархии (1917–1988 гг.)»;

2) Баданин Александр по кафедре Библистики на тему: «Экзегеза синоптических Евангелий в гомилетическом наследии святителя Филарета Московского по периоду от начала Евангельской истории до искушения Господа Иисуса Христа в пустыне»;

3) Безилий Димитрий по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Анализ вероучительного аспекта учебных пособий социокультурного курса “Истоки”»;

4) Безручко Фёдор по кафедре Библистики на тему: «Разрешение проблем, связанных с евангельскими повествованиями о Воскресении Иисуса Христа, в трудах русских экзегетов»;

5) Беляев Сергей, диакон, по кафедре Богословия на тему: «В. В. Розанов. Религиозные мотивы в “Опавших листьях”»;

6) Бородинов Роман по кафедре Богословия на тему: «Жизнь и деятельность Елены Уайт»;

7) Боярский Александр по кафедре Библистики на тему: «Архиепископ Василий (Богдашевский) как экзегет Послания апостола Павла к Ефесянам»;

8) Венедков Максим по кафедре Филологии на тему: «Переписка императора Иоанна VI Кантакузина с латинским патриархом Кон-

стантинополя Павлом с приложением критического издания “Послания” Феофана, митрополита Никейского (комментированный перевод с древнегреческого языка»;

9) Волошиненко Михаил, диакон, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Церковно-певческое наследие В. С. Калиникова»;

10) Гарин Алексей по кафедре Филологии на тему: «”Книга церковных догматов” Геннадия Марсельского (комментированный перевод)»;

11) Гаркуша Алексей, иерей, по кафедре Богословия на тему: «Влияние западной богословской традиции на русскую церковную культуру второй половины XVIII — начала XIX века»;

12) Гнатовский Алексей по кафедре Библистики на тему: «Учение о христианской нравственности святителя Григория Богослова»;

13) Голованя Андрей по кафедре Богословия на тему: «Религиозно-нравственное воспитание детей в семье православного священника»;

14) Голян Виктор, иерей, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «История и архитектура Владимир-Волынского кафедрального собора»;

15) Догадаев Кирилл по кафедре Библистики на тему: «Экзегеза событий Страстной седмицы в трудах святителя Николая Сербского»;

16) Евтеев Сергей по кафедре Церковной истории на тему: «Почитание великомученика Димитрия Солунского в Древней Руси»;

17) Зайцев Алексей по кафедре Богословия на тему: «Святые отцы и церковные писатели о человеческой дружбе»;

18) Зуб Евгений по кафедре Церковной истории на тему: «Архимандрит Варлаам Высоцкий: жизнь и деятельность»;

19) Зубрий Евгений по кафедре Богословия на тему: «Проблема смысла жизни в античной философии»;

20) Иоанн (Немцев), инок, по кафедре Богословия на тему: «Сектоведческая тематика в деятельности Предсоборного Присутствия 1906 г.»;

21) Кабанов Вадим по кафедре Филологии на тему: «Перевод трактата “Против еретиков” святителя Амфилохия Иконийского».

22) Кабанов Константин, диакон, по кафедре Богословия на тему: «Религиозно-общественные взгляды Н. А. Бердяева»;

23) Казаринов Сергей по кафедре Филологии на тему: «Перевод 1, 4, 5 и 7 глав обзорного труда М. Виллера и К. Ранера “Аскетика и мистика времен отцов”»;

24) Калуша Николай по кафедре Филологии на тему: «Гордость как проблема отношения человека к Богу: по роману Ф.М.Достоевского “Идиот”»;

25) Карпенко Илья по кафедре Библистики на тему: «Святитель Филарет (Амфитеатров), митрополит Киевский и Галицкий, как экзегет Четвероевангелия»;

26) Кирсанов Сергей по кафедре Филологии на тему: «Перевод трактата “О благе смерти” (De bono mortis) свт. Амвросия, епископа Медиоланского»;

27) Конюхов Михаил, диакон, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Брак и безбрачие священнослужителей»;

28) Кораблин Виктор по кафедре Церковной истории на тему: «Жизнеописание подвижников скитов Свято-Троицкой Сергиевой Лавры XIX – начала XX века»;

29) Кочуров Александр по кафедре Богословия на тему: «Мировоззрение Ивана Сергеевича Аксакова по его письмам»;

30) Крикот Виталий, диакон, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Вера в жизни и творчестве композитора Георгия Свиридова»;

31) Кристев Иван по кафедре Богословия на тему: «Богословие света в Священном Писании и церковной письменности I–IV вв.»;

32) Лизгунов Павел по кафедре Церковной истории на тему: «Жизнеописание подвижника Глинской пустыни схиархимандрита Андроника (Лукаша»;

33) Лоскутов Николай по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «История и архитектура Спасского кафедрального собора города Пензы»;

34) Малашкин Сергей, иерей, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «История иконографии Благовещения Пресвятой Богородицы»;

35) Маркелов Сергей по кафедре Библистики на тему: «Архиепископ Василий (Богдашевский) как экзегет Евангелия от Матфея»;

36) Омелянчук Иван по кафедре Церковной истории на тему: «История Свято-Успенского Космина монастыря в XV–XVIII веках»;

37) Пиков Алексей, иерей, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Проповедничество архимандрита Иоанна (Крестьянкина)»;

38) Плоский Андрей по кафедре Богословия на тему: «Церковь, государство, нация по трудам святителя Николая Сербского»;

39) Плоский Антон по кафедре Богословия на тему: «Государственно-правовое регулирование деятельности Русской Православной Церкви на основе законодательных актов РФ с 1993 по 2009 гг.»;

40) Подгорнов Олег по кафедре Богословия на тему: «Значение ума и сердца в антропологии и аскетике по творениям преподобного Макария Египетского и Евагрия Понтийского»;

41) Пузиков Денис по кафедре Богословия на тему: «Учение о христианской нравственности по творениям святого Игнатия Антиохийского и святого Поликарпа Смирнского»;

42) Русских Михаил по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Церковнорегентская деятельность Н. В. Матвеева»;

43) Рябиков Алексей, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Пастырская деятельность архимандрита Иоанна (Крестьянкина) по воспоминаниям его духовных чад»;

44) Савчук Николай, протоиерей, по кафедре Богословия на тему: «Обзор официальных папских документов Католической церкви за XX век»;

45) Садовничий Алексей по кафедре Богословия на тему: «Тема духовно-нравственного совершенства человека в пастырско-богословском наследии святителя Феофана Затворника»;

46) Сафонов Алексей по кафедре Богословия на тему: «Тема насилия в богословии Джона Милбанка»; Семенюк Василий по кафедре Библистики на тему: «Евангелие от Луки в трудах Н. Н. Глубоковского»;

47) Сафронов Иван по кафедре Церковной истории на тему: «Патриархи Румынской Православной Церкви XX-го века»;

48) Сёх Андрей по кафедре Богословия на тему: «Сотериологическое значение добродетели послушания в творениях святителя Игнатия, епископа Кавказского»;

49) Синецын Максим, иерей, по кафедре Библистики на тему: «Сравнительный анализ произведений “Последние дни земной жизни Господа нашего Иисуса Христа” святителя Иннокентия (Борисова) и “Жизнь Иисуса” Эрнеста Ренана»;

50) Сухарев Сергей по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Святитель Мелетий Рязанский и Зарайский. Жизнь и миссионерские труды»;

51) Тарасюк Владимир, диакон, по кафедре Богословия на тему: «Богословие по художественным произведениям Клайва Стейнлаз Льюиса»;

52) Телячкин Александр, диакон, по кафедре Филологии на тему: «Житие святого благоверного князя Феодора Ярославского как памятник древнерусской княжеской агиографии»;

53) Трегубов Андрей диакон, по кафедре Церковной истории на тему: «Белогорский Свято-Николаевский православно-миссионерский мужской монастырь от основания до закрытия в советское время»;

54) Феоктист (Игумнов), иеромонах, по кафедре Богословия на тему: «“Combattimento spiritual” Лоренцо Скуполи, “O agoratos polemos” прп. Никодима Святогорца и ее перевод свт. Феофаном Затворником: сравнительный анализ»;

55) Форкавец Владислав, иерей, по кафедре Церковной истории на тему: «Анафематствование Ивана Мазепы. Исторический и церковно-практический анализ»;

56) Цветков Дмитрий по кафедре Богословия на тему: «Духовно-нравственная проблематика в трудах святителя Дмитрия Ростовского»;

57) Чамин Артем по кафедре Церковной истории на тему: «История Бузулукского Спасо-Преображенского мужского монастыря»;

58) Чайкин Тимофей, диакон, по кафедре Богословия на тему: «Тертуллиан — учитель христианской нравственности»;

59) Чесноков Зиновий по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Житие и пастырское служение преподобного схи-митрополита Серафима (бывшего Зиновия (Мажуги), митрополита Тетрицкаройского)»;

60) Чернобай Дмитрий, диакон, по кафедре Церковной истории на тему: «Обзор деяний Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви 2000 года»;

61) Чивиков Георгий по кафедре Церковной истории на тему: «История Тверской епархии в период самостоятельности Тверского княжества (1271—1485 гг.)»;

62) Чурочкин Александр, иерей, по кафедре Филологии на тему: «Перевод второй книги “Моралии на Иова” (Moralia in Iob) святителя Григория Двоеслова, папы Римского»;

63) Щелоков Иван по кафедре Филологии на тему: «Перевод шестой и седьмой книг трактата “Против Донатиста Пармениана (Adversus Parmenianum Donatistam)” святителя Оптата, епископа Милевийского»;

64) Юсупов Алексей по кафедре Филологии на тему: «Переводы православной вероучительной и богослужебной литературы на китайский язык в контексте истории Православия в Китае в XIV—XIX вв.»

*В 2009/2010 учебном году защитили дипломные работы выпускники Академии по СЗО:*

1) Афанасьев Евгений, иерей, по кафедре Богословия на тему: «История богословского диалога Русской Православной Церкви и Евангелической Лютеранской церкви Германии»;

2) Волков Дионисий, иерей, по кафедре Богословия на тему: «Проблема свободы и происхождения зла в творениях Ансельма Кентерберийского»;

3) Гермоген (Серый), игумен, по кафедре Церковной истории на тему: «История Тобольской духовной семинарии с 1850-х годов до закрытия в 1918 году»;

4) Гузь Сергей, иерей, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Обзор трудов русских патрологов XX века»;



5) Дахин Алексей, диакон, по кафедре Церковной истории на тему: «История храма Покрова Пресвятой Богородицы на Лыщиковой горе, г. Москва»;

6) Ефрем (Морковкин), игумен, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Устав Оптиной Пустыни в истории русской монашеской традиции XIX — начала XX вв.»;

7) Палийчук Димитрий, протоиерей, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Пастырство схиархимандрита Гавриила (Зырянова)»;

8) Серафим (Стандхарт), иеромонах, по кафедре Филологии на тему: «Особенности перевода Божественной Литургии на голландский язык»;

9) Симон (Истюков), иеромонах, по кафедре Церковной истории на тему: «История Русской духовной миссии в Иерусалиме»;

10) Трифонов Александр, иерей, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Действующие храмы города Тобольска (история, архитектура, святыни)»;

11) Филиппов Александр, иерей, по кафедре Церковной истории на тему: «Жизнь и труды святителя Иннокентия (Смирнова), епископа Пензенского»;

12) Холкин Иоанн, иерей, по кафедре Церковной истории на тему: «Преображенское кладбище — центр московских старообрядцев-федосеевцев»;

13) Шелушпанов Андрей, иерей, по кафедре Церковной истории на тему: «Арианские споры в изложении древнецерковных историков Сократа Схоластика, Созомена и блаженного Феодорита».

*В 2009/2010 учебном году кандидатские диссертации защитили выпускники Академии:*

1) Дамаскин (Грабеж), иеромонах, по кафедре Церковной истории на тему: «Влияние русского монашества первой эмиграционной волны на духовную жизнь в Сербии 20—30 годов XX века»;

2) Доброцветов Павел, по кафедре Богословия на тему: «"Богословские главы" (Loci communes), приписываемые преопдобному Максиму Исповеднику как памятник византийской церковной письменности»;

## ХРОНИКА

3) Жамков Алексей, по кафедре Церковной истории на тему: «Русская Православная Церковь и советское государство: 1943—1991 гг. (история взаимоотношений на материалах Вологодской епархии)»;

4) Кечкин Иоанн, иерей, по кафедре Церковной истории на тему: «Святой Опат, епископ Милевитский, как церковный историк донатизма»;

5) Никулин Иван, по кафедре Церковной истории на тему: «Митрополит Игнатий (Римский-Корсаков). Жизнь и деятельность»;

6) Сафонов Дмитрий, по кафедре Церковной истории на тему: «Высшее управление Русской Православной Церкви в 1921—1925 гг. в контексте государственно-церковных отношений»;

7) Силин Никита, по кафедре Церковной истории на тему: «Жизнь и деятельность митрополита Вениамина (Федченкова) в 1948—1961 гг. в контексте церковно-государственных отношений»;

8) Феодорит (Тихонов), иеродиакон, по кафедре Филологии на тему: «Источники и методы экзегезы святителя Амвросия Медиоланского на примере его “Толкования Истории патриарха Авраама”».

ОТЗЫВЫ РЕЦЕНЗЕНТОВ НА КАНДИДАТСКИЕ  
ДИССЕРТАЦИИ ВЫПУСКНИКОВ АКАДЕМИИ  
2009/2010 УЧЕБНОГО ГОДА

УДК 801.731 (378.225)

*1.1 ОТЗЫВ преподавателя священника Сергия ЕЛИСЕЕВА на кандидатскую диссертацию профессорского стипендиата иеромонаха ДАМАСКИНА (Грабежа) по кафедре Церковной истории на тему: «Влияние русского монашества первой эмиграционной волны на духовную жизнь Сербии в 20–30 годах XX века»*

Диссертационное исследование иеромонаха Дамаскина (Грабежа) посвящено вкладу русского монашества первой волны эмиграции в возрождение и развитие сербского монашества в 20-х — 30-х годах XX века. Тема диссертации представляет немалый интерес не только для исследователей истории русско-сербских связей, но и для всех интересующихся как историей русской церковной эмиграции, так и еще малоизученной, непростой историей взаимоотношений Поместных Православных Церквей после Первой мировой войны и крушения Российской империи — некогда защитницы и покровительницы всех православных народов. Работа иеромонаха Дамаскина содержит ряд важных свидетельств о русском духовенстве в эмиграции, которые позволяют пересмотреть прежние представления о характере духовной жизни Русской Церкви в синодальный период ее бытия. Так, например, автор пишет о том, что одним из крупных недостатков в духовной жизни сербов в данный период была редкая исповедь, а в некоторых местностях исповедь и вовсе не практиковалась. В числе первых на необходимость исповеди обратил внимание митрополит Белградский Михаил, учившийся в России и хорошо знавший практику Русской Церкви. «После прихода русских старцев и духовников, монахов и монахинь, — пишет в своей работе иеромонах Дамаскин, — наши монахи и монахини встретили опытных духовников-старцев, у которых

стали учиться покаянию и исповеди». С именем митрополита Михаила связано и противодействие введению в Сербской Церкви разрешения для духовенства вступать в повторный брак. Нужно сказать, что вопрос этот обсуждался в среде Православных Поместных Церквей достаточно долго. Отзвуки этой полемики, со ссылкой на сербский прецедент, были слышны вплоть до 30-х годов XX века, например, на православно-старокатолических беседах. И хотя автор в своей работе специально не обсуждает этот вопрос, представленная им картина мощного влияния русской монашеской традиции не оставляет сомнения в том, что не в последнюю очередь именно благодаря этому влиянию в Сербской Церкви укрепился традиционный взгляд на брак духовенства.

На предзащите рецензентами был высказан ряд замечаний к работе иеромонаха Дамаскина. Они относились главным образом к первым двум главам диссертации, построенным преимущественно на сербской исторической литературе без учета работ несербских историков. Особое место в ряду замечаний занимал вопрос о том, как автором диссертации излагалась история взаимоотношений между церковным священноначалием в советской России и в эмиграции. Этот вопрос, в общем-то не относящийся напрямую к теме диссертационного исследования, был изложен автором слишком кратко.

Учитывая замечания рецензентов, автор внес значительные изменения как в структуру работы, так и в содержание первых двух глав. После внесенных изменений работа обрела необходимую цельность и стройность в изложении материала. Автором также были учтены замечания относительно недостаточного использования имеющейся литературы по теме представленной работы. В исправленном варианте библиографический список пополнился новой литературой, ссылки на которую имеются и в основном тексте диссертации.

По мнению рецензента, иеромонах Дамаскин (Грабеж) заслуживает присвоения ему искомой степени кандидата богословия.

*1.2. ОТЗЫВ ведущего научного сотрудника Института славяноведения РАН В. И. КОСИКА на кандидатскую диссертацию профессорского стипендиата иеромонаха ДАМАСКИНА (Грабежа) по кафедре Церковной истории на тему: «Влияние русского монашества первой эмиграционной волны на духовную жизнь в Сербии 20–30 годов XX в.»*

Безусловно, труд иеромонаха Дамаскина (Грабежа) заслуживает присвоения ему искомой степени кандидата богословия по ряду причин:

- во-первых, по новизне представленной работы, в которой исследован сложный спектр вопросов, связанных с русским монашеством в Королевстве сербов, хорватов и словенцев (с 1929 г. — Королевство Югославия) и его влиянием на духовную жизнь в Сербии.
- во-вторых, по тщательности разработанных в диссертации тем и сюжетов, посвященных русскому монашеству в Сербии, возрождению сербского женского монашества.
- в-третьих, по широте нарисованной автором картины приема русских беженцев, русского духовенства русско-сербским и сербским монастырями в Сербии, пдуховному влиянию русского монашества в контексте тем, обусловленных поставленными задачами самого исследования.

Все это позволило автору на основе принципов историзма создать целостный, оригинальный труд.

Подчеркну, что работа написана плотно и содержательно.

Одна из существенных характеристик представленного труда заключается в его основательности: проработано большое количество архивных документов и материалов — все они органично входят в ткань собственно авторского текста.

Поставленная автором задача решалась на основе привлечения документов из зарубежных архивов (архив Югославии и архив Сербской академии наук и искусств, где хранится часть архива Синода СПЦ и Президентский архив Сремско-Карловацкой епархии) и Государственного архива РФ, в котором находится часть документов сербского происхождения. Использованы такие источники, как дневники, письма, воспоминания, периодические издания. Привлекались работы отечественных и зарубежных исследователей.

Новизна труда определяется тематикой и задачами работы по созданию первого комплексного исследования, посвященного влиянию русского монашества первой эмиграционной волны на духовную жизнь в Сербии 1920—1930 гг., равно как и введением в научный оборот новых документов, что способствует приращению исторического знания.

К сказанному добавлю, что категория необходимой актуальности обуславливается как самим содержанием труда, так и уникальностью тематики.

По сути, сложнейшая тематика, исследуемая автором, не потеряла своего значения в современности: знание церковной истории, русско-сербских связей всегда имели особую ценность в истории взаимоотношений между двумя православными народами.

Хронологическое пространство исследования обосновано и не вызывает каких-либо сомнений или возражений.

Выдвинутая автором цель — «исследование духовного вклада русских монастырских братств и сестричеств в Сербском государстве 20-х — 30-х годов XX века и их влияния на возрождение и развитие сербской монашеской духовности» с особым вниманием к «выдающимся представителям русской духовной традиции: монахам и монахиням — подвижникам благочестия, подвизавшимся в сербских землях в тот период», — достигается через решение соответствующего набора задач, поставленных в диссертации.

Именно поэтому столь важно интересное исследование иеромонаха Дамаскина (Грабежа), позволяющее достаточно глубоко проанализировать, четко, стройно и понятно осветить состояние сербского монашества в начале исследуемого периода, процессы обустройства русских и русского духовенства в Сербии, определить значение русского монашества на Сербской земле, рассмотреть историю создания русско-сербских обителей и их деятельность, исследовать и показать влияние русского монашества на духовную жизнь в Сербии.

Последовательно освещая различные сюжеты, связанные с русским монашеством, автор впервые дает обширную картину влияния русского монашества в сфере устройства мужских общежительных монастырей, возрождения женского монашества, духовного образования, миссионерской работы, церковного искусства, благотворительной деятельно-

сти, позволяет приблизиться к правильному пониманию и прочтению не только событий давно ушедшего времени, но и, в определенной степени, настоящего.

Уже в первой, казалось бы, банальной, главе, посвященной приему русских беженцев, автор, привлекая архивные документы, активно используя обширную литературу как известную, так и малодоступную, сумел нарисовать яркую информационную картину. Здесь и обозрение терминологического вопроса о том, как правильно называть прибывших русских изгнанников — беженцами или эмигрантами. Сам автор использует оба названия как равнозначные. Замечу, что мне встречалось в одном документе и слово «эвакуант», но оно не прижилось. Отлично написана главка по приему русских беженцев, отмечена деятельность в этой области епископа Досифея Нишского, представлена образовательная структура русской эмиграции, показана пестрая информационная картина о количестве русских изгнанников. Замечу, что вплоть до сегодняшнего дня не сложилось единого мнения по этому вопросу.

Диссертант подчеркнул, что благодаря новым жителям Королевства был «дан мощный импульс развитию науки, искусства, индустрии, архитектуры, агрономии, а также образования и просвещения: сотни русских учителей преподавали в сербских учебных заведениях. Они внесли большой вклад в дело просвещения сербской молодежи».

При освещении сюжета о русском духовенстве о. Дамаскин (Грабеж) совершенно верно отметил очень большое значение русского монашества в сфере возрождения в Сербии этого института, особенно женского.

При этом сама Русская Церковь, по мнению автора, стала центром «русско-сербского религиозного, культурного и национального притяжения».

В то же время, при всех достоинствах диссертации, отмечу, что труд только выиграл бы, если бы автор уделил больше внимания характеристике самого монарха Александра I Карагеоргиевича и его Королевства, возникновение которого стало одним из результатов Первой мировой войны, когда Россия вступила за Сербию.

Вторая глава посвящена русскому мужскому монашеству в Сербии — стране, где после Первой мировой войны, как подчеркивается

в диссертации, в большинстве мужских монастырей «вовсе не было братии, либо было всего несколько монахов, а чаще — лишь один иеромонах». Именно благодаря сильному духовному влиянию русского духовенства, пишет дальше автор, стало возможным сохранение духовной жизни в сербских монастырях.

На основе многочисленных источников иером. Дамаскин ярко обрисовал картину прихода русского монашества в сербскую церковную жизнь, подчеркнул роль таких иерархов, как Гавриил (Чепур), Сергей (Петров), Михаил (Космодамианский).

Органически входит в текст короткий сюжет о русском святогорском братстве на Сербской земле. Хотя не премину заметить, что его история могла бы быть исследована и показана подробнее и в более широких хронологических рамках. На хорошем уровне, с привлечением новых архивных сведений представлены сюжеты о русско-сербских монастырях — о малоизвестной обители Петковица, о вошедшем в историю Мильково, связанном прежде всего с именем Амвросия (Курганова), его влиянием на духовную жизнь им пасомых. Диссертант подчеркивает, что «из обители старца Амвросия вышли многие верные сыны Церкви Христовой, сохранившие эту святыню и ее игумена в своем сердце. Одним из них был и величайший сербский старец последней четверти XX века — Фаддей Витовницкий».

В диссертации большое внимание уделено и роли русской профессуры в сфере богословского образования. Отмечено, что такие русские преподаватели богословского факультета Белградского университета, как А. П. Доброклонский, Н. Н. Глубоковский, Ф. И. Титов внесли большой вклад в развитие сербской богословской мысли. «Своим опытом эти преподаватели, — пишет автор, — способствовали дальнейшему процветанию факультета и оказали глубокое влияние на последующие поколения студентов. Большинство будущих духовных лиц нашей святой Церкви и преподавателей богословских учебных заведений учились на богословском факультете у русских профессоров».

Сжато, но достаточно ярко рассказано о влиянии русских монахов-наставников и воспитателей на подготовку монашества в монашеской школе, а также об «образовательном и духовном обновлении» в средних богословских школах благодаря трудам таких русских преподава-



телей, как протоиерей Василий Виноградов, о. Нил Малахов, о. Борис Селивановский. Как пишет диссертант, «наибольшее влияние из всех русских наставников и воспитателей во всех наших образовательных учреждениях оказал на будущие поколения сербских священнослужителей один из любимейших ныне наших святых, профессор Битольской семинарии — святой Иоанн Шанхайский».

Один из сюжетов в диссертации связан с «богомольческим» движением. Диссертант освещает ряд важных тем, связанных с историей и деятельностью сербских иерархов в сфере «богомольческого» движения и русским влиянием. В частности, автор приводит слова русского священника Алексея Романенко: «Богомольческое движение — хорошее начало для привлечения верных к церковным службам, и приходские священники должны всемерно поддерживать его и правильно руководить им с полной искренностью и любовью. Плоды этого движения уже начали приносить успехи: так, например, нередко можно видеть, что богомольцы не ограничиваются лишь посещением своего храма, но зачастую идут километры до святой обители. Они проходят пешком через города и села, везде показывая добрый пример согражданам».

И хотя история этого движения напрямую не связана с русским именем, тем не менее трудно не согласиться с автором о том, что возрождение сербского «монашества и его духовной жизни осуществилось несомненным Божиим Промыслом: приходом русских монахов и монахинь, трудами владыки Николая и воскрешением народного благочестия. Если закваской были пришедшие русские монахи и монахини, то муку дало «богомольческое» движение. При этом приход русских монахов и монахинь в сербские монастыри и их свидетельство о Христе распятом и воскресшем перед алчущим и жаждущим Бога живого народом дало новый импульс церковной жизни сербов. Таким образом, в возрожденном монашестве произошел синтез русской монашеской традиции общежития и обновленной духовной жизни сербского народа».

Третья глава посвящена возрождению сербского женского монашества. В ней автор на основании многочисленного корпуса архивных источников и литературы исследовал и дополнил новыми сведениями эту важнейшую тему.

О. Дамаскин отлично дал историю возникновения на Сербской земле знаменитой Хоповской (Леснинской) обители с ее игуменией Екаториной (Ефимовской), для характеристики которой автор приводит слова из статьи прп. Иустина Поповича «О ней — необычной русской между нами, обычными»: «В ее присутствии чувствовалось, что человек — больше душа, нежели тело; она умела сократить расстояние между своей душой и твоей; умела войти в твою душу: тихо, кротко, благостно, с улыбкой, чтобы поднять тебя из ямы эгоизма, чтобы вознести тебя на свои солнечные высоты».

Также в диссертации освещена история возникновения первого сербского женского монастыря Кувеждин и ее первой игуменьи Мелании (Кривокучин), бывшей послушницы в Хоповском монастыре. Правда, как подчеркивает автор, русские насельницы составляли большинство в новой обители.

Автором достаточно подробно, с привлечением новых архивных материалов представлено духовное наследие игуменьи Мелании, делавшей все возможное для «взрастания» монастыря и его насельниц.

В итоге своего исследования о женском монашестве Дамаскин (Грабеж) делает вполне обоснованный вывод о том, что «русский монастырь Хопово и первый сербский женский монастырь Кувеждин стали питомниками нашего женского монашества. Настоятельница монастыря Кувеждин мать Мелания, с бескорыстной помощью русских сестер, имевшей решающее значение, возродила сербское женское монашество и тем самым стала духовной матерью многих будущих монахинь. Из Хопово и Кувеждина вышло наибольшее число наших игумений, которые уберегли от запустения многие наши святыни. Всего из этих двух монастырей вышло 27 игумений, и так наше женское монашество вскоре стало многочисленнее мужского».

В диссертации представлена и исследована также монастырская благотворительная деятельность. Это и помощь русским беженцам, и призрение детей-сирот, и медицинские услуги, и другие формы работы, связанные с помощью нуждающимся в ней.

В целом, этот сюжет о возрождении сербских женских обителей написан очень хорошо и полон новой информацией, что, несомненно, способствует приращению исторического знания в этой сфере.

Выводы иеромонаха Дамаскина логичны и органично связаны с текстом исследования.

И как итог: диссертация иеромонаха Дамаскина (Грабежа) представляет собой оригинальный труд, посвященный влиянию русского монашества первой эмиграционной волны на духовную жизнь в Сербии 1920–1930 годов.

Сделанные в отзыве замечания не имеют принципиального характера и не могут повлиять на высокую оценку диссертации.

Автореферат соответствует тексту диссертации.

Сам труд может быть рекомендован к печати, привлечен к подготовке спецкурса, может использоваться при чтении лекций.

Текст диссертации, имеющиеся публикации полностью отвечают соответствующим требованиям, а ее автор, иеромонах Дамаскин (Грабеж), заслуживает присвоения искомой степени кандидата богословия.

*2.1 ОТЗЫВ игумена АДРИАНА (Пашина) на кандидатскую диссертацию П. К. ДОБРОЦВЕТОВА по кафедре Богословия на тему: «“Богословские главы” (Locī communes), приписываемые прп. Максиму Исповеднику, как памятник византийской церковной письменности»*

Флорилегий «Богословские главы» (Locī communes), приписываемое прп. Максиму Исповеднику, — это собрание высказываний из Ветхого и Нового Завета, отцов Церкви и церковных писателей, а также некоторых иудейских авторов, языческих философов, писателей и поэтов. Оно является первым из известных произведений христианско-языческого флорилегийного жанра. Использование христианами авторами античного наследия для составления таких смешанных антологий духовно-нравственного содержания было характерно для византийской эпохи. Данное произведение оставило след и в славянской рукописной традиции под названием «Пчела». В силу сказанного весьма актуальными видятся заявленные диссертантом задачи: дать обзор рукописной традиции, истории издания и исследования «Богословских глав» и произвести реконструкцию духовно-нравственного учения этого флорилегия.

Диссертация состоит из введения, двух глав, заключения, библиографии (34 наименования) и приложения, в котором приводится перевод автора диссертации первых десяти (из 71) глав исследуемого флорилегия.

Во введении раскрываются предмет, цель, задачи, значимость и актуальность исследования, сформулированы положения, выносимые на защиту. Также даны обзор литературы по теме диссертации и краткая история жанра флоригелиев в античной и христианской письменности.

Первая глава «Текстологическое исследование» описывает состав и структуру «Богословских глав», дает краткие сведения об авторах, цитируемых в этом произведении. Также описывается научная полемика по поводу авторства и датировки флорилегия, история изучения рукописной традиции, история изданий «Богословских глав» как на греческом языке, так и в переводах, в том числе и славянских.

Во второй главе «Концептуальное исследование» дан систематический анализ учения «Богословских глав». Структура главы тщательно продумана: сначала дано описание онтологических, христологических, сотериологических, эсхатологических и антропологических моментов из учения исследуемого произведения, затем даны педагогические положения и особое внимание уделено нравственному учению флорилегия. В ходе анализа приведены многочисленные цитаты из «Богословских глав» в переводе диссертанта. Глава заканчивается логическим выводом, суммирующим приведенные в нем положения и аргументы.

В заключении сформулированы выводы, которые в основном тексте диссертации были вполне убедительно обоснованы. Выводы текстологического исследования сводятся к тому, что исследуемый диссертантом флорилегий «Богословские главы», приписываемый прп. Максиму Исповеднику, наверняка является не аутентичным, а время его составления определяется рамками с середины VII по X век. Автор диссертации делает выводы об источниках и соотношении различных редакций «Богословских глав». Реконструкция учения флорилегия позволила автору диссертации сделать выводы, что «Богословские главы» по своему широкому содержательному охвату представляют собой духовно-нравственную «энциклопедию» византийского общества, или

учебник духовной и житейской мудрости; что произведение носит скорее нравственно-назидательный, а не богословско-догматический характер; что оно показывает преемственность лучшего наследия античной морально-нравственной мудрости в христианстве.

Среди главных достоинств работы я выделил бы то, что автор диссертации в процессе работы над ней готовит перевод полного текста «Богословских глав» (сейчас в приложении дан перевод первых десяти глав). Надеюсь, что данный перевод будет успешно завершен и данное произведение станет доступным русскоязычному читателю в полном объеме. Язык диссертационной работы очень аккуратный и взвешенный, в целом она выполнена на весьма высоком научно-исследовательском уровне и удовлетворяет всем требованиям, предъявляемым ВАКом для кандидатских диссертаций, а автор несомненно заслуживает искомой степени кандидата богословия.

*2.2 ОТЗЫВ профессора ПСТГУ протоиерея Олега ДАВЫДЕНКОВА на кандидатскую диссертацию П. К. ДОБРОЦВЕТОВА по кафедре Богословия на тему: «“Богословские главы” (Loci communes), приписываемые прп. Максиму Исповеднику, как памятник византийской церковной письменности»*

Кандидатское сочинение П. К. Доброцветова производит двойственное впечатление. С одной стороны, диссертант проделал немалую работу: собрал и обобщил значительный материал по теме исследования, основательно его проработал, выполнил перевод на русский язык части исследуемого памятника. С другой стороны, создается впечатление, что автор не вполне понимает, как распорядиться оказавшимся в его руках материалом, каким образом так его организовать, чтобы в результате получился не только более или менее содержательный текст, а действительно научное исследование. Именно со стороны формальных требований к работе П. К. Доброцветова могут быть предъявлены основные претензии.

1. Цель диссертационного исследования заявлена следующим образом: «выявить характерные черты византийского мировосприятия на рубеже I и II тысячелетий по Р.Х. на примере сочинения Loci

communes, как объективным и представительным образом концентрирующего в себе мировоззрение и ценностные ориентиры православных византийцев того времени» (с. 5). Однако из семи указанных автором задач исследования (с. 5–6) только одна (№ 7) соответствует заявленной цели, при желании частичное соответствие можно усмотреть в задачах № 5 и 6. Остальные задачи с целью исследования вообще никак не коррелируют.

2. Некоторые из сформулированных задач вообще вряд ли могут рассматриваться в качестве задач научного исследования. Например, задача № 3 звучит так: «Дать библиографический обзор имеющихся исследований по данной теме» (с. 5). Однако историографический обзор (именно историографический, а не библиографический, как ошибочно выражается диссертант) является «канонической» частью введения любого диссертационного исследования и потому не может быть определен в качестве его задачи.

Задачи № 2 и 4 содержатся вполне могли бы войти в состав обзора источников (источника), который также является обязательной частью введения к диссертации и во введении к рассматриваемой работе отсутствует. Исключение могут составлять только либо чисто источниковедческие работы, либо работы, основанные на ранее не издававшихся источниках, впервые вводимых в научный оборот. В данном же случае работа заявлена как богословская (с. 6) и основана на источнике, давно изданном и хорошо известном в мировой науке.

Вызывает недоумение и формулировка задачи № 6: «дать описание текста и структуры *Loci communes*» (с. 6). Во-первых, непонятно, что значит «описание текста». Во-вторых, структура исследуемого флорилегия достаточно проста, и потому остается неясным, решению какой научной проблемы соответствует данная задача.

3. Среди задач исследования не указаны, по крайней мере, две, без решения которых достижение цели исследования не представляется возможным. Во-первых, необходимо определить степень включенности данного памятника в культурную жизнь византийцев рассматриваемого периода. Утверждать, что памятник «объективным и представительным образом концентрирует в себе мировоззрение и ценностные ориентиры православных византийцев», невозможно без

убедительных доказательств того, что это произведение было широко распространено и популярно. В диссертации этому вопросу не уделен даже специальный параграф, лишь несколько раз в разных местах работы автор вскользь касается этого важнейшего вопроса. Во-вторых, как можно «выявить характерные черты византийского мировосприятия» на основе одного литературного памятника, не имея хотя бы самых общих представлений о мировоззрении византийцев данной эпохи, об основных тенденциях в развитии культуры Византии этого времени? Поэтому некоторая контекстная глава, где был бы рассмотрен культурный фон, на котором происходило формирование флорилегия, просто сама напрашивается.

4. Первый параграф введения к диссертации почему-то называется «Принципы исследования» (с. 5), хотя во всем параграфе ни единого слова ни о каких принципах не сказано.

5. Некорректно сформулирована тема диссертации. Тема диссертации всегда есть тема некоторого исследования, поэтому она сама не может определяться через понятие «исследование». Нельзя утверждать, что «темой данной работы является исследование» (с. 5).

6. Объект и предмет исследования внеположены друг другу. В качестве объекта выбирается сам флорилегий, то есть текст, а предметом — учение (с. 5).

7. В параграфе «Методология исследования» (с. 6) диссертант не указывает такие методы исследования, как, например, сравнительный анализ, статистический анализ, экземплификация, герменевтика, которыми сам же и пользуется в работе. Это свидетельствует о недостаточном знакомстве диссертанта с методологией современного научного исследования.

Выражение «богословский анализ» требует расшифровки. Что здесь имеется в виду: методы библейской, патристической, церковно-исторической герменевтики или что-то иное?

8. В параграфе «Структура диссертации» утверждается, что во введении «обосновывается тема» (с. 6). По всей видимости, имеется в виду актуальность темы исследования, однако нигде во введении такое обоснование не представлено.

9. Из тезисов, выносимых на защиту, тезисы № 2 и 3 (с. 7) представляются самоочевидными и ни в какой защите не нуждающимися.

10. К сожалению, во введении к работе отсутствует раздел «Научная новизна исследования и основные результаты, полученные лично соискателем», что затрудняет объективную оценку диссертации.

К общим недостаткам работы можно отнести то, что некоторые разделы выглядят излишне растянутыми и перенасыщенными второстепенной информацией, например, автор честно признается, что научная литература XVI–XIX вв. была ему недоступна, поэтому историографический обзор этого периода приводится по работе М. Н. Сперанского (с. 9). Далее, на с. 9–20 приводится пересказ работы М. Н. Сперанского. Совершенно непонятно, зачем так подробно в хронологической последовательности излагать историю исследования памятника, когда вполне можно было бы ограничиться краткой характеристикой степени научной разработанности темы на конец XIX в., а затем перейти к рассмотрению последующих исследований, которые были доступны диссертанту. Аналогично на с. 77–87 приводится «ретроспективный обзор изданий этого произведения» (с. 78), который дается полностью по работе Сивиллы Им. Сколь бы существенными, с точки зрения автора, ни были сведения, содержащиеся в этих исследованиях, тем не менее следует заметить, что диссертационное исследование не должно подменяться простым реферированием.

Не вполне ясно, с какой целью в первой главе в качестве отдельных параграфов помещены: а) список языческих и христианских авторов, речения которых содержатся в флорилегии (с. 43–51); б) краткая характеристика каждой из 71-й главы сборника. Несомненно, приводимая здесь информация небезынтересна, однако представляется, что работа только выиграла бы, если бы эти параграфы были перенесены в приложения, тем более что, с точки зрения объема, работа явно превосходит требования, предъявляемые к кандидатским диссертациям.

В работе имеют место неоправданные повторения. Так, первая глава отчасти повторяет параграф 3 введения, а заключительный параграф второй главы «Итоги духовно-нравственного учения флорилегия “Богословские главы”» отчасти дублирует предшествующие параграфы этой главы.



Во второй главе проявляется один из главных недостатков работы: анализ в значительной степени подменяется пересказом содержания и необоснованно пространным цитированием.

В тексте диссертации встречаются стилистические неточности. Кроме того, диссертант имеет весьма приблизительные представления о правилах пунктуации. Оформление сносок на используемую литературу не вполне соответствует принятым в отечественной науке нормам. Список источников и используемой литературы не следует называть библиографией (с. 7, 238) — это разные вещи.

Работа П. К. Доброцветова не свободна и от некоторых частных погрешностей. Например, на с. 107 сказано: «Мы не найдем там (во флорилегии — *О. Д.*) не только христианской триадологии, но и в развернутом виде того, что принято называть “учением о Боге в Самом Себе”, то есть учением о Божественных свойствах». Однако такое противопоставление триадологии учению о Боге в Самом Себе ничем не оправдано, поскольку учение о Боге в Самом Себе традиционно включает в себя и триадологическое учение. Для того чтобы убедиться в этом, достаточно посмотреть учебник православно-догматического богословия архиеп. Макария (Булгакова), где отдел 1. «О Боге в Самом Себе» включает в себя две главы: главу 1. «О Боге, едином в существе», в которой излагается и учение о Божественных свойствах; и главу 2. «О Боге, троичном в Лицах».

Неудачным следует признать выражение «“метафизические” характеристики Бога» (с. 108), даже несмотря на то, что слово «метафизические» заключено в кавычки.

Подводя итог вышесказанному, можно сказать, что кандидатская работа П. К. Доброцветова как вполне самостоятельное научное исследование, к сожалению, не состоялась. Представляется, что главная причина этого заключается в том, что диссертанту не удалось четко сформулировать научную проблему исследования и, как следствие, правильно выбрать его цель и сформулировать задачи.

Тем не менее работа представляет немалый интерес, поскольку автору удалось собрать значительный материал, систематизировать его и отчасти проанализировать. При определенной доработке диссертацию легко можно «превратить» во вполне добротную обзорную статью по

теме исследования, поэтому, хотя настоящая работа и не превышает среднего уровня, тем не менее она свидетельствует о наличии у диссертанта научного потенциала, обещающего появление в будущем работ, этот уровень превышающих.

Несмотря на выше отмеченные недостатки, кандидатская диссертация П. К. Доброцветова заслуживает общей положительной оценки, а сам диссертант искомой степени кандидата богословия.

*3.1 ОТЗЫВ преподавателя протоиерея Александра ЗАДОРНОВА на кандидатскую диссертацию Д. В. САФОНОВА по кафедре Церковной истории на тему: «Высшее управление Русской Православной Церкви в 1921–1925 гг. в контексте государственно-церковных отношений»*

Русская церковная история 20-х гг. прошлого века — тема, еще весьма далекая от той степени фактической разработанности, когда историку остается быть только интерпретатором хорошо известных событий. Постоянная публикация новых архивных материалов делает невозможной «окончательное» написание всей картины в ее полноте.

Представленная работа своей самой сильной стороной имеет именно это обращение к архивам. Прежде всего это дело патриарха Тихона из Центрального архива ФСБ (дело Н-1780), описание которого дано на с. 17–22 работы.

Достоинства работы очевидны, и о них еще, несомненно, скажут коллеги диссертанта. Обязанность оппонента заставляет отметить отдельные недочеты текста.

Работа нуждается во внимательной корректорской правке, в тексте встречаются ошибки набора, повторяющиеся слова и целые предложения (например, на с. 26 «Принцип историзма...»). Для читательского удобства при выводе текста на принтер каждый подраздел стоит начинать с новой страницы. Не всегда полностью дается наименование исторического лица («Патриарх Алексей» на с. 5 и «Петр» на с. 28 вместо «патриарх Алексей II» и «император Петр I»). То же касается и епископской титулатуры; стоило бы указать в каждом случае и фами-

лию упоминаемого лица в монашеском чине, особенно при совпадении имен архиереев.

Встречаются неудачные стилистические обороты, например: «Были ликвидированы все определенные Собором 1917—1918 гг. формы Высшего церковного управления, включая Патриарха, который был изолирован в больнице» (с. 253).

Хотелось бы высказать несколько методологических замечаний, относящихся не столько к настоящей работе, сколько к изучению церковной жизни первой четверти XX века вообще.

Работа оставляет в стороне несколько важных вопросов, ответ на которые необходим для той самой полноты интерпретации, о которой говорилось ранее. Эти вопросы обращены не столько к содержательной стороне работы, сколько к дальнейшему осмыслению фактического материала, в ней представленного.

1. На каких канонических основаниях (законодательных и прецедентных) покоился сам принцип чередования местоблюстительства высшей церковной власти, учитывая, что такое чередование в виде наследования епископской кафедры строго запрещено церковными канонами? Как интерпретировалась современниками данная ситуация?

2. Делались ли какие-то попытки легитимировать практики единоличного назначения Патриархом (взамен выборности) членов Синода и ВЦС с июня 1921 года (по окончании полномочий прежнего состава, соборно избранного на Соборе 1917—1918 гг.)?

3. Общий недостаток всех работ, посвященных высшему церковному управлению, как с чисто исторической, так и с канонической точек зрения, — изложение истории этого управления как истории формирования и переформирования структуры этого управления, состава его органов, изменений состава и т. д. Крайне мало (практически их нет — на специальном уровне) работ, посвященных не истории органов высшего церковного управления, а анализу самой деятельности этих органов, в том числе законотворчеству и его практическому осуществлению, системе обратной связи между высшим и епархиальным (даже приходским!) управлениями, анализу вертикальной мобильности в системе высшего управления и т. д.

Разумеется, проделана огромная и необходимая работа по сбору материала для подобного исследования и хотелось бы видеть в ближайшее время работы, посвященные именно такому анализу.

Представленная работа Д. В. Сафонова дает надежду на его скорое появление и заслуживает присвоения искомой степени кандидата богословия.

*3.2 ОТЗЫВ профессора О. Ю. ВАСИЛЬЕВОЙ на кандидатскую диссертацию Д. В. САФОНОВА по кафедре Церковной истории на тему: «Высшее управление Русской Православной Церкви в 1921–1925 гг. в контексте государственно-церковных отношений»*

Актуальность заявленной темы бесспорна. 31 марта 2009 г. состоялось не просто очередное заседание Священного Синода. В этот день Синод принял первые решения, обозначившие принципиально новый вектор в развитии церковного управления. Святейший Патриарх Кирилл приступил к проведению глубокой церковно-административной реформы.

В этой связи и в Церкви, и в обществе повысился интерес к проблемам, связанным с высшим церковным управлением в Русской Православной Церкви, к роли и месту в ней Патриарха. Данная работа не только восстанавливает и реконструирует историю органов ВЦУ в 1921–1925 гг., принципы работы которого на сегодняшний день изучены недостаточно, но и дает обширный материал для осмысления сегодняшней деятельности органов высшего церковного управления в Русской Православной Церкви.

Автор прекрасно знает современную историографию проблемы. Он прав, подчеркивая, что среди множества статей и монографий проблемы, связанные с деятельностью и составом органов ВЦУ, привлекали внимание небольшого круга исследователей. Хочу отметить научную этику автора: он упомянул имена всех предшественников и современников, писавших и пишущих о служении Патриарха Тихона, Местоблюстителя митрополита Петра (Полянского), митрополита Сергия (Страгородского). Он подчеркнул особое значение трудов сотрудни-

ков ПСТГУ в изучении данной проблемы. Такое отношение к коллегам, к сожалению, сейчас встречается крайне редко.

Источниковая база, на которую опирается автор при написании диссертационного исследования, значительна и обширна: РГАСПИ, ГАРФ, ЦА ФСБ, РГИА, ЦИАМ — всего около 80-ти архивных дел. Стремление к всестороннему изучению сложной и многогранной темы обусловило привлечение такого широкого круга источников. Особо важным для изучения стало дело Патриарха Тихона, составляющее 28 томов. Многие материалы дела не были введены в научный оборот ранее, их анализ позволил автору по-новому оценить многие аспекты изучаемой темы. Состав документов, входящих в следственное дело, очень разнообразен. Документы создавались и церковными, и советскими структурами. Одни происходили из Патриаршей Церкви, другие — из среды обновленцев. Важно другое: в ходе проверки дела в 1935 г. было выявлено, что ряд подлинников утерян и заменен копиями. Исследователи вынуждены работать с копиями. К сожалению, и в наши дни не все исследователи могут работать с Фондом Патриарха Тихона, хранящимся в архиве Московской Патриархии. На наш взгляд, его доступность помогла бы историкам в уточнении многих спорных моментов. Будучи источниковедом и архивистом по первому образованию, диссертант уделяет особое внимание выявлению архивных документов, тщательному проведению анализа и сопоставлению источников.

Цель и задачи исследования не вызывают сомнений. Они же определили и структуру работы, состоящей из введения, шести глав, заключения, списка источников и литературы. Общий объем диссертации составляет 291 страницу. Не вдаваясь в анализ каждой из глав, отметим самые, на наш взгляд, интересные. Глава III «Патриарх и временный Священный Синод в июле 1923 — апреле 1924 г.» (параграфы: «Освобождение Патриарха Тихона», «Полномочия Патриарха и временного Священного Синода в июле — ноябре 1923 г.», «Попытки использовать членов Синода для удаления Патриарха от управления Церковью (сентябрь — октябрь 1923 г.)», «Вопрос о новом стиле в деятельности Священного Синода», «Прекращение деятельности Па-

триаршего Синода», «Возобновление деятельности Священного Синода (декабрь 1923 г. — март 1924 г.)», «Попытка легализации Священного Синода и воссоздания ВЦС»). Особенно ценным представляется анализ взаимоотношений Патриарха Тихона с так называемым Даниловским Синодом и его главой — архиепископом Феодором (Поздеевским). Опираясь на архивные документы, диссертант выявляет роль, которую играли «даниловцы» в принятии решений Патриархом Тихоном. Очень актуальным представляется подробное исследование вопроса, связанного с решением Патриаршего Синода о введении нового стиля в октябре 1923 г. и его отмене. Диссертант показал важную роль архиепископа Илариона (Троицкого) в том, что в рамках «политики лавирования», которую проводил Патриарх Тихон, удалось убедить Церковь от навязываемого ей нового стиля.

В 4 главе Д. В. Сафонов анализирует период единоличного управления Церковью Патриархом Тихоном в июне 1924 — апреле 1925 гг. Автор убедительно показывает, что Патриарх Тихон, не имея возможности воссоздать органы ВЦУ, пытался опереться в управлении Церковью на мнение епископата, ища возможность созыва Архиерейского Собора. Проблема, которую выявил диссертант, состояла в том, что власти в лице ОГПУ, зная об этом желании Патриарха, пытались навязать ему коллегиальные органы церковного управления из подобранных ими архиереев.

Очень информативны и две последние главы (5-я и 6-я), посвященные периоду Местоблюстительства митрополита Петра. К изучению этого исторического отрезка времени специально никто из коллег, за исключением священника А. Мазырина, ранее не обращался. Автор впервые воссоздал, практически по понедельно, то, как митрополит Петр управлял Церковью, обосновав ряд важных и новых выводов, среди которых важнейшим является следующий: митрополит Петр не считал свои полномочия достаточными для наложения канонических прещений и назначения и смещения правящих архиереев, а это принципиально важно при анализе того, как осуществлял церковное управление митрополит Сергей, ставший преемником митрополита Петра. Диссертант анализирует то, какие органы пытался создать митрополит Петр для

церковного управления в Москве, подробно представляет меры против обновленцев, исследует причины и последствия сближения митрополита Петра с «даниловцами».

Уникальность исследования состоит в том, что автор смог в результате скрупулезных исследований почти во всей полноте воссоздать и проанализировать тему, которая лишь в общих контурах, с ошибками и неточностями была намечена исследователями ранее, — тему функционирования как формальных органов ВЦУ, так и неформально существовавших в РПЦ механизмов, с помощью которых удалось вести церковный корабль в беспрецедентных условиях, когда вся мощь государства была направлена на его компрометацию, разрушение и разделение.

Автор избежал соблазна повторить в диссертационном исследовании материалы и выводы диссертации кандидата исторических наук, защищенной им в январе 2004 г. и посвященной преследованию Патриарха Тихона советскими властями. Хотя некоторые выводы и упомянуты в работе. В частности, диссертант упоминает о неподлинности «Завещательного послания» Патриарха Тихона, о чем имелась специальная глава в диссертации 2004 г. При этом сама доказательная база не воспроизводится. Кстати, многие исследователи, в частности ученые из ПСТГУ, сочли доказательную базу автора исчерпывающей и считают доказанным факт отказа Патриарха подписывать этот документ. Мы уверены, что большинство положений, которые впервые обосновывает Д. В. Сафонов в оцениваемой нами диссертации, также будут признаны научным сообществом аксиоматическими, во всяком случае об этом позволяет говорить глубина исследования, привлечение всего возможного на сегодняшний день спектра источников и научная обоснованность работы. Таким образом, автор опирается на некоторые положения своей диссертации 2004 года, избегая текстуальных повторов, хотя требования ВАК и позволяют в новой диссертации повторить текст предыдущей в пределах 33 %. Различны и темы этих работ: в диссертации 2004 г. автор говорил в основном о деятельности советских органов, стремившихся скомпрометировать, осудить Патриарха Тихона; в нынешней, принципиально иной работе в центре внимания

автора внутрицерковная, во многом каноническая проблематика, которая, на наш взгляд, вполне соответствует церковной специализации, полученной диссертантом в стенах Московской духовной академии. Кроме того, период с 1917 по 1921 год, а также с апреля по декабрь 1925 года вообще не затрагивался в предыдущем диссертационном исследовании.

Диссертация вводит в научный оборот целый ряд новых документов, что само по себе является безусловной заслугой соискателя и является важным моментом для дальнейших исследований в этой области.

Следует особо отметить основные научные результаты, впервые полученные в ходе исследования:

- выявлен персональный состав органов ВЦУ, прежде всего Синода в 1921—1925 гг.;
- определена роль митрополита Сергия (Страгородского) в деятельности органов ВЦУ, выявлена его позиция по вопросу о принципах высшего церковного управления в рассматриваемый период;
- определены имевшиеся различия в подходах, связанные с организацией органов ВЦУ, между Патриархом Тихоном, с одной стороны, и рядом архиереев (митр. Сергий, архиеп. Феодор и др.) — с другой;
- выявлен состав ВЦС в 1922 году — в последний год существования этого органа;
- выделены и обоснованы хронологические периоды функционирования высшего церковного управления;
- выявлены и проанализированы формы и методы деятельности ОГПУ, направленные на разрушение канонического порядка церковного управления;
- определена позиция Патриарха Тихона в вопросе о разграничении полномочий Патриарха и коллегиальных органов церковного управления;
- определены и проанализированы организационные формы принятия решений Патриархом и коллегиальными органами ВЦУ;
- рассмотрено изменение роли Патриарха Тихона в органах ВЦУ и причины этих изменений;



- рассмотрены попытки властей, с помощью формирования Синода из отобранных архиереев, добиться ограничения полномочий Патриарха или его устранения от церковного управления;
- установлено, что митрополит Петр считал свои полномочия меньшими, чем Патриаршие;
- установлено, что Патриарх Тихон в меру, которую позволяли обстоятельства того времени, стремился выполнять решения Собора 1917—1918 гг., установившего органы ВЦУ в Церкви;
- выявлены и проанализированы новые документы, связанные с деятельностью органов ВЦУ в рассматриваемый период.

Важным выводом диссертанта является то, что в сознании и Патриарха Тихона, и митрополита Петра решения Собора 1917—1918 гг. об установлении соборных по своему принципу органов ВЦУ являлись принципиально важными. Нежелание Патриарха в ряде случаев формировать новый состав органов ВЦУ было связано не с отказом от этих решений, а с навязанным ОГПУ составом этих органов. Автору удалось определить «тихоновскую» меру в соотношении единоначалия и коллегиальности в вопросах церковного управления, что нельзя не признать актуальным для нашего времени.

Как любое самостоятельное исследование, диссертация Д. В. Сафонова не лишена отдельных недостатков, поэтому выскажем ряд замечаний:

- в тексте встречаются смысловые повторы;
- ряд абзацев нуждается в литературной редакции;
- полагаем, что первая глава могла быть менее обширной по объему, это вряд ли повредило бы работе, из которой был бы исключен текст, не входящий в заявленные хронологические рамки;
- некоторые высказанные автором предположения, возможно, могли бы быть более обоснованными;
- нуждается в более детальной проработке позиция митрополита Сергия в вопросах о принципах церковного управления;
- выявленных документов, характеризующих управление Церковью митрополитом Петром, гораздо меньше, чем относящихся ко времени Патриаршества свт. Тихона, даже учитывая разные сроки их деятельности по возглавлению Церковью.

Думается, что имеющиеся в диссертационном исследовании отдельные недочеты не носят принципиального характера, объясняются сложностью, противоречивостью, дискуссионностью и недостаточным исследованием многих аспектов проблемы, рассматриваемой в диссертации.

Оценивая диссертацию Д. В. Сафонова, можно сказать, что автор реализовал поставленные перед собой задачи, показал глубокое знание проблемы, привлек многообразный документальный материал и впервые ввел в научный оборот ряд документов, извлеченных им из архивов, провел их глубокий источниковедческий разбор, выдвинул ряд интересных и перспективных научных гипотез, сформулировал и обосновал научные выводы — все это, безусловно, может рассматриваться в качестве его самостоятельного вклада в отечественную церковно-историческую науку. Автор показал себя сформировавшимся исследователем.

Автореферат соответствует содержанию диссертации.

Основные положения и выводы диссертации опубликованы более чем в 20-ти обширных статьях, в основном в ведущих богословских изданиях Церкви: в «Богословском вестнике» (более 5 авт. листов), на научно-богословском портале Богослов.ру (1 авт. лист) и других.

Диссертационная работа «Высшее управление Русской Православной Церкви в 1921—1925 гг. в контексте государственно-церковных отношений» не только соответствует требованиям ВАК РФ, предъявляемым к кандидатским диссертациям, но и в определенной мере приближается к требованиям на соискание докторской степени, поэтому полагаем, что Сафонов Дмитрий Владимирович, безусловно, заслуживает присвоения ученой степени кандидата богословия.

**4.1 ОТЗЫВ** профессора протоиерея Владислава ЦЫПИНА на кандидатскую диссертацию студента 3 курса МДА Алексея ЖАМКОВА по кафедре Церковной истории на тему: «Русская Православная Церковь и Советское государство: 1943–1991 гг. (история взаимоотношений на материалах Вологодской епархии)»

Рецензируемая кандидатская диссертация, объемом 209 страниц вместе с приложениями, состоит из введения, трех глав («Новый церковный курс: 1943–1953 гг.», «Епархия в 1953–1979 гг.», «Вологодская епархия в эпоху перемен»), разделенных на параграфы, и заключения. Список использованных источников (архивных документов) не пронумерован, но исключительно обширен. Список литературы по теме диссертации включает 67 названий книг и статей. В рецензируемой работе помещено 10 приложений разнообразного содержания.

Главное достоинство диссертации в том, что она написана вполне самостоятельно (по крайней мере, это относится к вологодской тематике) и построена на документальной оценке. Условно говоря, ее автор ввел в научный оборот массу новых архивных документов. В обзоре основных событий истории Русской Церкви в выбранную им эпоху он опирается на труды предшественников, заимствует их наблюдения, оценки и характеристики. В отдельных случаях сюжеты большой церковной истории и региональной, епархиальной связываются несколько механически, но это едва ли можно считать существенным недостатком.

История церковно-государственных взаимоотношений на материале Вологодской епархии представлена достаточно полно. Правда, ввиду того что автор располагал по преимуществу теми архивными документами, которые выходили из канцелярии уполномоченных Совета по делам Русской Православной Церкви (затем — по делам религий), в работе наблюдается известная диспропорция, не хватает материалов, характеризующих взгляд на эти взаимоотношения изнутри Церкви. Но вины диссертанта здесь фактически нет, поскольку церковные архивы скудны, а за обозреваемый им период еще и малодоступны.

В целом диссертация производит благоприятное впечатление, поэтому уместно в отзыве сосредоточиться на ее недостатках.

Вызывает некоторое недоумение предлагаемая в ней периодизация: 1943–1953, 1953–1979, 1980–1991. Относительно крайних дат во-

просов нет, но границы среднего периода выбраны не лучшим образом. В 1953 г. умер Сталин. Это, конечно, дата. Но что произошло в 1979 или 1980 гг.? Ничего важного, рубежного ни в политической, ни в церковной истории. Правда, на Вологодскую кафедру был назначен новый архиерей — архиепископ Михаил (Мудьюгин), но в периодизации должен быть единый принцип — она может быть основана либо на эпохах в жизни всей Русской Церкви, либо на местных переменах, но лучше, чтобы на чем-то одном. Во всяком случае при распределении материала по главам выпал период хрущевских гонений. Он, разумеется, отражен в диссертации, но не выделен. Надо сказать, что сам автор в заключении предлагает другую и более обоснованную периодизацию: 1943—1948, 1948—1961, 1961—1988, 1988—1991. Но хрущевские гонения не выделены и в этом варианте.

Вероятно, что с периодизацией, выбранной не наилучшим образом, связано то, что автор не раз в изложении материала делает не сразу понятные отступления от хронологического порядка. Так, на с. 62, с которой начинается глава, относящаяся к эпохе 1953—1976 гг., встречаем изложение событий, относящихся к 1950 и к 1949 гг. А дело в том, что они иллюстрируют общие положения из характеристики начинавшейся эпохи, прямым образом применимые либо к хрущевским гонениям, либо к ужесточению давления на Церковь в 1948 г., но не к ситуации, сложившейся сразу после смерти Сталина. Затем в этой же главе приводится эпизод из 1944 г. (с. 65).

Еще одно замечание, относящееся к диссертации в целом: автор, цитируя документы, вышедшие из архива уполномоченного, и в других местах пересказывая их, нередко и в пересказе воспроизводит их стилистику, а порой даже и содержащиеся в них оценки, неприемлемые или даже нелепые с церковной точки зрения, воспроизводятся диссертантом без кавычек, чего делать не следовало бы — придираясь, эти оценки можно усвоить самому диссертанту, что было бы, конечно, неверно фактически, например: «Хуже того, вне сферы контроля уполномоченного оставалось 17 бесцерковных районов» (с. 112). Плохо то, что эти районы были «бесцерковными», но едва ли автор действительно сожалеет, что религиозную жизнь в них не контролировал уполномо-

моченный. Или: «В организации научно-атеистического воспитания школьников имелись серьезные недостатки» — уже правомерность самого словосочетания «научно-атеистическое» вызывает сомнение, не говоря уже о том, что наш взгляд на такие недостатки противоположен позиции советских инстанций. На с. 118 автор рассказывает о том, как на одну сотрудницу возложили обязанность информировать соответствующие учреждения власти о содержании проповедей в церквях, а она стала передавать их содержание с использованием характерно церковной лексики. Иронизируя, можно заметить, что и автор диссертации в передаче содержания используемых им документов не всегда вовремя переключал регистр.

Еще одно замечание уже не вполне критического значения. Автор диссертации не до конца дает себе отчет в разном информативном качестве всякого рода отчетов, которые шли от уполномоченных наверх, с одной стороны, в сталинскую и хрущевскую эпоху, а с другой — в брежневскую. В более ранний период чиновники головой или должностью отвечали за дезинформацию, за недостоверное представление действительного положения вещей, хотя, конечно, искушение представить собственные успехи в приукрашенном виде у чиновников бывает всегда, но брежневский период отличался тем, что благоприятная дезинформация всячески поощрялась, а за огорчительные сведения вестников наказывали. Оттого всё и развалилось скоро. В силу этого следует по-разному оценивать и достоверность содержащихся в документах Совета сведений о требах и иных проявлениях церковной жизни при Сталине и Хрущеве, когда число их, как правило, не преуменьшали, и при Брежневе, когда их брали с потолка и так, чтобы непременно в следующем году они были, к удовольствию, да и то бумажному, а не действительному, высшего начальства, ниже, чем в предыдущем.

Еще ряд частных замечаний по тексту диссертации.

В 10 примечании на с. 6 написано, что оценки Архиерейского Собора 1961 г. архиепископом Василием (Кривошеиным) и Д. В. Поспеловским совпадали. Это не совсем так. При всей критичности отношения к решениям этого Собора, в том числе и с канонической точки зрения, архиепископа Василия, он все же, как архиерей Московского

Патриархата, не доходил до принципиального отвержения его правомочности.

На с. 8 приводятся статистические данные, характеризующие состояние Вологодской епархии. Видно, что это относится к предреволюционному времени, но год не указан.

Первый председатель Совета по делам Русской Православной Церкви Карпов назван полковником, но не уточняется, что в связи с этим назначением он был произведен в генерал-майоры.

На с. 29 есть фраза: «Сталин представил главам поместных церквей Русскую Церковь во внешней красе». Это относится к Советанию 1948 г. Здесь все не так. Сталин дирижировал событиями до известной степени, но не «представлял Русскую Церковь» главам других Церквей — представлял Патриарх Алексий I. И какая краса в 1948 г., когда все почти было разрушено!

На той же странице упомянуто 9 семинарий. Их было 8.

На с. 29 Сталин назван «отцом народов». У него не было такого титула. Если это ирония, то тут штамп, который не смешит.

На с. 40 епископ Гавриил (Огородников) назван «наиболее авторитетным и уважаемым архипастырем» второй половины XX века. Слово «наиболее» — явное преувеличение.

На с. 54 1952 г. назван кануном «хрущевской оттепели». Если «оттепель» в собственном смысле слова, как это тогда называли, то это были 1953—1954 гг. — и она была не хрущевской, а маленковской. Это близко к 1952 г., но в 1952 г. свирепствовал мороз. Если же под «хрущевской оттепелью» подразумевается происходившее на рубеже 50-х — 60-х гг. (позднейший публицистический штамп с хронологическим переносом), то 1952 г. для этого времени не канун.

На с. 56 указание Сталина «не заглядывать в церковный карман» неправильно интерпретируется как запрет финансового контроля церковной деятельности. Он всегда имел место. Речь шла, скорее, о личных карманах клириков.

На с. 57, по поводу приведенной на предыдущей странице таблицы, отражающей динамику церковных доходов, сказано, что «рост благосостояния Церкви в них освещен однобоко; не отражены расходы

епархии». Но расходы принципиально равны доходам, за исключением остатков по истекшему году. Извлекать прибыль (доходы минус расходы) Церковь, естественно, не может. Иначе это было бы предпринимательством.

На с. 63–64 говорится, что в 1953 г. Совет «из органа, регулирующего отношения Церкви и государства, превратился в орган надзора». Он, конечно, на основании служебных инструкций с самого начала был органом надзора и контроля, так что фактически меняться могла лишь степень интенсивности этого контроля.

На с. 72–76 речь идет о хрущевской кампании закрытия церквей, а приведенные на с. 76 статистические данные относятся к периоду до 1957 г.

На с. 77 крещение на дому характеризуется как конспиративное. Явное преувеличение.

На с. 117 говорится: «Чтобы снизить возможность санкций, родители (имеется в виду крещаемых детей — В. Ц.) показывали иногда заграничные паспорта». И затем приводится подобный случай. Думаю, что он был уникальным. Откуда в 70-е гг. заграничные паспорта у жителей Вологодской области? При разовых выездах за границу такие паспорта уничтожались сразу после поездки. Но, конечно, поражает наивность упомянутых родителей. Они всерьез думали, что по заграничному паспорту, где не указана прописка, их уже не найти?! Диссертанту, рассказавшему действительно интересный случай, не следовало его типизировать.

На с. 149 написано, что, несмотря на инициативу Союзного совета об образовании республиканских аналогов, они не появились. Но они появились, и автор рассказывает далее об образовании и деятельности такого Совета в Российской Федерации. Может быть, имеется в виду, что не появились сразу, в 1985 г., когда возникла идея.

На с. 157 сказано, что и после принятия «Устава» 1988 г. старостами были оставлены миряне, и автор в этом находит влияние прежнего законодательства и решений Собора 1961 г. Это не так. Ни прежнее законодательство, ни Архиерейский Собор 1961 г. не имеют прямого отношения к этому. Вероятно, дело в том, что некоторые или многие

правлящие архиереи в 1990-е и 2000-е гг. для контроля за приходской жизнью находили более удобной ситуацию, когда настоятель и председатель приходского совета (староста) были разными людьми.

Заключительные фразы слишком пафосны для диссертации с ее жанровой стилистикой.

Работа написана приемлемым языком, но в ней есть стилистические шероховатости, опечатки.

Содержащиеся в отзыве критические замечания не меняют общей оценки работы диссертанта как вполне заслуживающей присвоения ее автору степени кандидата богословия.

*4.2 Отзыв доцента ПСТГУ А. А. КОСТРЮКОВА на кандидатскую диссертацию студента 3 курса МДА Алексея ЖАМКОВА по кафедре Церковной истории на тему: «Русская Православная Церковь и Советское государство: 1943–1991 гг. (история взаимоотношений на материалах Вологодской епархии)»*

Диссертационное исследование А. П. Жамкова посвящено теме, имеющей научный и практический интерес. С одной стороны, уже имеются исследования, которые характеризуют отношения государства и Церкви в целом. Но, с другой стороны, эти отношения на местах освещены недостаточно. И каждое сочинение, которое касается ситуации в том или ином регионе страны, привлекает к себе внимание, тем более когда сочинение написано на основании архивных материалов. Именно из таких сочинений и складывается общая картина того, в каком положении оказалась Православная Церковь, тем более интересны такие сочинения, когда епархия попадает в поле зрения исследователя впервые.

Хронологические рамки диссертации вполне оправданны — это время существования «советской обер-прокуратуры». Начальный пункт исторического исследования, 1943 год, — создание Совета по делам Русской Православной Церкви. Конечный пункт исследования, 1991 год, — упразднение Совета по делам религий.

Важной заслугой автора является его стремление показать ситуацию такой, какая она была на самом деле. Автор абсолютно правильно заме-



чает, что церковная историография часто обходит «острые углы» (с. 4). К сказанному автором следует добавить, что такой подход приводит к появлению сочинений, служащих почвой для самых разнообразных мифов. И именно эти мифы, а не серьезные исторические исследования формируют представление об истории нашего Отечества и об истории Церкви. Сам А. П. Жамков, как это видно из исследования, постарался эти «острые углы» не обходить.

Один из распространенных мифов заключается в том, что ослабление гонений на Церковь в 1943 г. стало плодом некоего внутреннего перерождения богоборческого государства. Понятно, что любое серьезное исследование опровергает этот миф. И автор диссертации лишней раз подтвердил это на примере Вологодской епархии.

В диссертации приводятся интересные и важные сведения о том, с каким трудом православные христиане добивались в этот период открытия новых храмов (с. 22). Автору удалось показать, что государство, внешне меняя политику в отношении Церкви, по существу оставалось антихристианским. И даже открывая храмы, высшая власть, не говоря уже о местной, прекрасно знала, что в скором времени она снова начнет храмы закрывать (с. 23–24). Приводимые автором отчеты уполномоченного И. М. Игнатова показывают, что Церковь для этих деятелей продолжала оставаться враждебной организацией (с. 45).

Представляется весьма интересным замечание автора диссертации о том, что возобновление давления на Церковь было в 1949 г. таким резким, что в него многие даже не верили (с. 30).

Интересны и важны сведения, относящиеся к периоду хрущевских гонений. Автор отмечает, что борьба с Церковью подавалась на тот момент, в частности, как борьба со сталинским наследием (с. 75–76).

Автору удалось затронуть еще одну проблему — проблему появления в Вологодской области священников, непонятно кем и когда поставленных, непонятно, какую церковную юрисдикцию признающих, а также проблему появления самозванцев, выдающих себя за священнослужителей (с. 53). Эта проблема актуальна до сих пор, когда существует немало организаций, выдающих себя за наследников дореволюционной «неповрежденной» Церкви.

Работа представляется весьма важной еще по одной причине. В настоящее время распространено мнение, что «катакомбными» были только священнослужители, оппозиционные Московской Патриархии, в то время как Московская Патриархия была прислужницей властей. То, что это было не так, в настоящее время показано исследователями, например, А. Л. Бегловым. Автор диссертации вносит свой вклад и в эту область исследований. В диссертации, приводятся, например, данные о священнослужителях Московского Патриархата, которые тайно, можно сказать, «в катакомбах» совершали богослужения. Священники служили в частных домах и претерпевали за это гонения (с. 78).

О таких гонениях автором также сказано немало. Священники могли лишиться прихода за то, что крестили детей в деревнях, старосты увольнялись за то, что в храмах крестили детей без согласия родителей (с. 77). Все это вело к тому, что стали появляться подставные лица в качестве родителей, совершались требы без квитанций, некоторые требы совершали старухи-«церковницы» (с. 77).

Священник и староста могли потерять место за реставрацию фресок (с. 77–78), в адрес священнослужителя были нарекания за то, что он ходил на службу в рясе (с. 79). Храм можно было закрыть по причине несоответствия нормам противопожарной безопасности, например, из-за того что на путях эвакуации стоят подсвечники, что в алтаре «столы и ризы» не пропитаны несгораемым веществом и т.д. (с. 81).

При этом автор отмечает, что если паства активно поддерживала священника, то власти могли отказаться от некоторых непопулярных мер (с. 79).

Диссертант не пытается представить всех священников и приходских работников как исповедников. Он показывает, что приходы делились на две группы: где духовенство полностью устранилось от приходской жизни и где духовенство влияло на административно-хозяйственную жизнь прихода (с. 79). Говорится в работе и о том, как власти влияли на Церковь через старост, казначеев и проч. (с. 79).

Отличительной чертой государственной политики в отношении Церкви было постоянное перемещение архиереев. Из-за этих перемещений бывает сложно составить их жизнеописание. У некоторых

иерархов жизнь была связана с Вологодской епархией. Здесь служили довольно известные иерархи: Павел (Гольшев), Гавриил (Огородников), Михаил (Чуб) и другие. Вологодский период служения этих архиереев был рассмотрен автором диссертации, и в случае написания работ об этих архиереях диссертация А. П. Жамкова будет незаменимой.

Автор диссертации привел множество важных документов, некоторые из них впервые ввел в научный оборот, что, конечно же, принесет большую пользу церковно-исторической науке.

Уважение к автору как к серьезному исследователю усиливается еще по одной причине. Если в изданных ранее статьях у него имелись ошибки, то он прямо говорит об этом. Это свидетельствует о том, что историческая истина для него важнее амбиций, а также о том, что он находится в поиске, ищет, заблуждается, но в результате находит. Не все готовы в своих трудах прямо заявить о своих прошлых ошибках.

Замечания к работе не носят принципиального характера, но они все-таки есть. Так, глава 2 носит название «Епархия в 1953–1976 гг.». Однако в главе указан целый ряд событий, которые относятся к периоду Великой Отечественной войны (с. 65), к 1949 и 1950 гг. (с. 62) и их было бы лучше поместить в предыдущую главу.

Не вполне можно согласиться и с периодизацией, предложенной в работе. Вторая глава диссертации, как видно из заглавия, оканчивается 1979 годом, а третья глава отнесена к «эпохе перемен», хотя перемены начались не в начале, а в конце 1980-х гг.

Следующий пункт является даже не замечанием, а вопросом к автору. Отрезок времени с 1940-х гг. до начала хрущевских гонений выделен как один период. Но известно, что после смерти Сталина, в период борьбы между Хрущевым и Маленковым с 1953 по 1958 г. Церковь получила некоторую свободу и число храмов даже немного увеличилось. Это временное облегчение жизни Церкви было едва заметным, но все-таки было. Проявилось ли это каким-то образом на Вологодской епархии, отразили ли этот период имеющиеся документы или же на Вологодской земле незначительное ослабление гонений осталось незамеченным?

Указанные недостатки даже в малейшей мере не могут претендовать на снижение оценки этой работы. Автор диссертации заслуживает при-

суждения ему ученой степени кандидата богословия. Хочется пожелать А. П. Жамкову и дальше двигаться в принятом им направлении.

*5.1 ОТЗЫВ преподавателя Г. Е. КОЛЫВАНОВА на кандидатскую диссертацию студента 3 курса МДА Никиты СИЛИНА по кафедре Церковной истории на тему: «Жизнь и деятельность митрополита Вениамина (Федченкова) в 1948–1961 гг. в контексте церковно-государственных отношений»*

Данная диссертация является удачным опытом церковно-исторического исследования.

Структура кандидатской работы Никиты Силина такова:

Введение.

Глава 1. Основные этапы биографии и деятельности митрополита Вениамина (Федченкова) до 1948 года.

Годы учебы (1880–1907 гг.).

Годы служения в России (1907–1920 гг.).

Участие в Белом движении (1920 г.).

Служение в Европе (1920–1930 гг.).

Организация Трехсвятительского подворья Русской Православной Церкви во Франции (1930–1933 гг.).

Деятельность в Америке (1933–1948 гг.).

Глава 2. Служение в Рижской епархии (1948–1951 гг.).

2.1. Церковное управление и епархиальная жизнь.

2.2. Митрополит Вениамин и советская власть.

Глава 3. Служение в Ростовской епархии (1951–1955).

3.1. Церковное управление и епархиальная жизнь.

3.2. Митрополит Вениамин и советская власть.

Глава 4. Служение в Саратовской епархии (1955–1958).

4.1. Церковное управление и епархиальная жизнь.

4.2. Митрополит Вениамин и советская власть.

Заключение.

Таким образом, довольно обширная 1 глава (с. 24–75) посвящена рассмотрению жизни митрополита Вениамина до начала его архипа-

стырского служения в Советском Союзе. Это вполне оправданно, так как позволяет лучше понять личность митрополита, его мировоззрение и настроение, сложившиеся к моменту переезда в 1948 году в Советский Союз.

Главы 2–4, посвященные описанию архипастырской деятельности митрополита Вениамина на Рижской, Ростовской, Саратовской кафедрах, его взаимоотношениям с советской властью в этот период, не очень велики — всего 83 страницы (с. 76–159). Тем не менее эти страницы дают читателям диссертации много фактов, делающих исследование интересным и полезным. Можно даже сказать, что диссертация Никиты Силина является одной из наиболее интересных кандидатских работ, прочитанных мною в последние годы. Автор диссертации достаточно хорошо справился со стоявшей перед ним исследовательской задачей. Он привлек значительное количество архивных документов, впервые вводя их в научный оборот, обогащая церковно-историческую науку массой новых фактов. К сожалению, Никита Силин часто не указывает названия документов, на которые он ссылается, давая лишь общепринятые ссылки на источники. Вместе с тем автору диссертации не была чужда и аналитическая работа.

Следует указать на ряд частных ошибок и неточностей, допущенных автором диссертации.

1. На с. 8 говорится о докторской диссертации митрополита Феодосия (Процюка). Вероятно, речь идет о магистерской диссертации. В таком случае, в приведенном на странице 8 перечне авторов имя митрополита Феодосия должно быть поставлено первым.

2. На с. 22 не понятно, что имел в виду автор, когда писал со слов Г. Карпова о плодотворной деятельности митрополита Вениамина «в деле благоустройства Ростовской области».

3. На с. 33 указывается, что Вениамин (Федченков) 21 декабря 1911 года стал ректором Тверской духовной семинарии, а в конце лета 1913 года — ректором Таврической духовной семинарии. В действительности было наоборот: 21 ноября (не декабря) 1911 года Вениамин (Федченков) был назначен ректором Таврической духовной семинарии, а 26 августа 1913 года — ректором Тверской духовной семинарии.

4. На с. 39 неудачно употреблено слово «последние» по отношению к революциям 1905 года и Февральской 1917 года.

5. На с. 52 говорится: «После захвата Крыма Красной армией в ноябре 1920 г. епископ Вениамин вместе с частями Русской армии и беженцами эмигрировал в Турцию». Конечно, это было не «после захвата Крыма Красной армией», а накануне полного захвата Крыма Красной армией.

6. На с. 71 говорится: «В 1944 г. состоялся Собор епископов Русской Православной Церкви, в котором владыка Вениамин принял участие. Собор определил митрополиту Вениамину принять в каноническое общение клириков карпаторусских приходов, состоящих в ведении архиепископа Адама (Филипповского)». Речь идет о Соборе епископов Русской Православной Церкви, прошедшем 21–23 ноября 1944 года в Москве. Митрополит Вениамин участие в нем не принимал. Доклад о принятии архиепископа Адама (Филипповского) делал митрополит Николай (Ярушевич). Автор диссертации, сообщая об определении Собора 1944 года, ошибочно ссылается на страницу 7 декабрьского номера «Журнала Московской Патриархии» за 1944 год. В действительности информация, на которую он ссылается, помещена на страницах 8–9. К тому же в следующем абзаце сам автор диссертации пишет: «В начале 1945 г. после 25 лет изгнания митрополит Вениамин вновь вступил на родную землю». Соответственно, надо заключить, что в 1944 году митрополит Вениамин в Москве не был.

7. На с. 17 и 79 не поясняется, кто такой С. К. Бельшев. Лишь в дальнейшем становится ясно, что это заместитель председателя Совета по делам Русской Православной Церкви.

8. На с. 161 говорится о том, что митрополит Вениамин в Америке потрудился «над устранением недопонимания и разногласий по каноническим вопросам между Русской Православной Церковью и автокефальной Американской Православной Церковью, чем наметил первые шаги в деле соединения Церквей». Следует сказать, что при жизни митрополита Вениамина Американская автокефальная Православная Церковь еще не существовала. Была незаконная автономная церковь, получившая законную автокефалию лишь в 1970 году.

9. На с. 103 допущена явная ошибка в приводимых статистических данных по численности прихожан православных приходов в Латвии. Говорится, что в 37 приходах насчитывалось менее ста прихожан, в том числе менее 50 прихожан было в 50 приходах.

10. На с. 108 говорится о докладе от 31 января 1951 года, автором которого назван секретарь ЦК КП(б) Латвии Я. Калнберзин. В то же время в сноске справедливо указывается, что с 1940 по 1959 г. Ян Калнберзин являлся Первым секретарем ЦК КП (б) Латвии.

11. На с. 116 в тексте, возможно, пропущены два-три слова. Непонятно, кто делает вывод о причинах конфликта между митрополитом Вениамином и уполномоченным Н. Смирновым — автор диссертации или заместитель председателя Совета по делам Русской Православной Церкви К. Бельшев.

12. На странице 131 тавтология: «количество перемещений составляло огромное количество».

13. На с. 142 неудачным представляется выражение: «по указанию М. Шкаровского».

14. На с. 143 говорится о том, что митрополит Вениамин пытался разрешить проблему нехватки кадров священнослужителей в Ростовской епархии, в частности, путем «принятия священнослужителей из других областей РСФСР». Однако на с. 127–128 автор диссертации сообщает, что при митрополите Вениамине на служение в Ростовскую епархию пребывали священнослужители Черновицкой и Ровенской областей Украины.

15. На странице 149 говорится, что «в 1957 году Русская Церковь продолжала укрепляться в Саратовской епархии», и далее, через предложение: «в связи с ликвидацией Балашовской области количество церквей увеличилось с 11 до 15». Здесь следует уточнить, что количество церквей увеличилось не в Саратовской епархии, а в Саратовской области. Существовала отдельная Балашовская область, приходы которой входили в состав Саратовской епархии. После упразднения Балашовской области находившиеся на ее территории приходы в составе той же Саратовской епархии и остались.

16. Автор допускает ничем не обоснованное сокращение РПЦ.

17. Замечены ошибки и опечатки на страницах: 6, 14, 18, 26, 68, 77, 130, 139, 173 (искажена фамилия А. К. Светозарского), возможно, что опечатки имеются на страницах 117 и 185.

18. Сообщения «Журнала Московской Патриархии» о назначениях и перемещениях архиереев следовало отнести не к литературе, а к источникам.

Представленная Силиным Никитой на соискание ученой степени кандидата богословия диссертация заслуживает хорошей оценки. Автор диссертации заслуживает искомой ученой степени.

*5.2 ОТЗЫВ доцента КДА В. В. БУРЕГИ на кандидатскую диссертацию студента 3 курса МДА Никиты СИЛИНА по кафедре Церковной истории на тему: «Жизнь и деятельность митрополита Вениамина (Федченкова) в 1948–1961 гг. в контексте церковно-государственных отношений»*

Кандидатская диссертация Н. Н. Силина состоит из введения, четырех глав, заключения, списка использованных источников и литературы и четырех приложений. Общий объем диссертации — 190 страниц, из которых 16 страниц занимают приложения.

Во введении (с. 4–23) присутствуют все необходимые структурные элементы диссертационного исследования: автор говорит об актуальности избранной им темы, указывает объект и предмет исследования, формулирует цели и задачи диссертации, приводит обзор использованных им источников и литературы, характеризует структуру работы. Однако все эти разделы расположены в не совсем удачном порядке. Сначала диссертант говорит об актуальности темы, затем вдруг сразу же переходит к описанию структуры работы, после этого делает обзор имеющейся литературы и лишь после этого формулирует объект, предмет, цели и задачи исследования, его хронологические рамки и методологические принципы, а затем переходит к описанию использованных источников. Все это является очевидным отступлением от традиционной схемы построения введения в квалификационных работах.

Целью своей работы диссертант считает «рассмотрение жизни и деятельности митрополита Вениамина в период с 1948 по 1961 год» (с.



11). Он также специально подчеркивает, что «хронологические рамки исследования определяются годами служения митрополита Вениамина в Советском Союзе с 1948 по 1961 год» (с. 12). При этом среди задач исследования диссертант указывает рассмотрение раннего этапа жизни митрополита Вениамина, анализ его служения до принятия епископского сана, выявление его участия в Белом движении, анализ его церковного служения в эмиграции (в Европе и Америке) (с. 11). Столь широкий спектр задач явно выходит за рамки указанной автором цели исследования и его хронологических пределов.

Первая глава (с. 24–75) посвящена жизни и церковному служению владыки Вениамина до 1948 года. Таким образом, вся эта глава выпадает из хронологических рамок диссертации. При этом по объему она составляет почти третью часть исследования (51 страница из 160 страниц основного текста работы). К тому же в первой главе автор просто пересказывает общеизвестные факты из жизни владыки Вениамина, практически не внося в сложившуюся в науке картину ничего нового. Более того, в этом повествовании автор допускает ряд досадных недочетов. На некоторые из них нельзя не обратить внимания.

На с. 41–42 диссертант повествует о событиях политической и церковной жизни Украины в 1917–1920 гг. Политическая жизнь Украины в годы революции и гражданской войны описана автором довольно лаконично: «За короткие сроки времени произошла смена различных правительств: сначала гетман Скоропадский в союзе с немцами, затем петлюровцы, а потом и шайка Нестора Махно» (с. 42). Этот поверхностный пассаж вряд ли можно признать удовлетворительным для кандидатского сочинения. Хочется напомнить автору, что с 4 (17) марта 1917 года по 28 апреля 1918 года у власти находилась Украинская Центральная Рада, с 29 апреля по 14 декабря 1918 года — правительство гетмана Павла Скоропадского, а с 14 декабря 1918 года до 10 ноября 1920 года действовала Директория Украинской Народной Республики. Причем сначала Директорию возглавлял вовсе не Симон Петлюра, а Владимир Винниченко. Петлюра стал главой Директории 13 февраля 1919 года. Что касается «шайки Нестора Махно», то она никогда не претендовала на статус всеукраинского правительства. Кроме того,

следует иметь в виду, что 25 января 1918 года в Харькове было создано украинское советское правительство, а в течение 1919—1920 года значительную часть территории современной Украины контролировали войска Деникина и Врангеля. Эти факты необходимо учитывать, повествуя о церковном служении владыки Вениамина в годы революции и гражданской войны.

Точно также автор довольно поверхностно повествует о работе Всеукраинского Православного Церковного Собора в Киеве (с. 41). К сожалению, он не использует такие важные исследования на эту тему, как книги профессора В. И. Ульяновского и И. Ф. Власовского. Диссертант, увы, даже не заглянул в девятый том «Православной энциклопедии», где содержится обстоятельная статья В. И. Петрушко об этом Соборе.

Следует признать, что в первой главе автор не всегда удачно излагает взгляд митрополита Вениамина на советскую власть. Дело в том, что, как верно замечает сам диссертант, взгляды владыки Вениамина претерпевали значительные изменения в разные периоды его жизни, поэтому их всегда нужно понимать в конкретном историческом контексте. Однако, цитируя владыку Вениамина, диссертант, как правило, не указывает, в какой именно момент жизни он высказывал те или иные мысли. Например, повествуя о приходе к власти большевиков и о первых декретах советской власти (с. 45—46), диссертант приводит оценки, которые митрополит Вениамин давал этим событиям в 1940-е годы, когда писал воспоминания. В результате у читателя складывается впечатление, что уже в 1918 году архимандрит Вениамин занял последовательно лояльную по отношению к советской власти позицию. Однако на с. 72 автор приводит высказывание самого митрополита Вениамина о том, что он «с большим трудом пришел к лояльности Церкви перед советской властью». На с. 50 мы также узнаем, что в 1920 году епископ Вениамин вполне сознательно примкнул к Белому движению, явно ему симпатизируя. На той же странице говорится об отрицательном отношении епископа Вениамина к февральскому (1920 года) посланию Патриарха Тихона, в котором духовенству запрещалось участвовать в политической жизни. На с. 51 упоминается, что в

1920 году епископ Вениамин руководил изданием монархической газеты «Святая Русь». А на с. 54 мы узнаем о том, что время прихода к власти большевиков владыка Вениамин прямо называл антихристовым временем. Все эти сведения поданы совершенно бессистемно. Автору следовало более внимательно реконструировать эволюцию взглядов владыки Вениамина, тем более что это имеет прямое отношение к теме рецензируемой диссертации.

Диссертант никак не поясняет уход епископа Вениамина из Свято-Сергиевского института в 1926 году, не говорит о причинах его удаления в сербский монастырь Петковица в 1927 году (с. 56–57).

На с. 57 автор приводит мнение протопресвитера Иоанна Мейендорфа о том, что обновленческий Синод был признан восточными патриархами, что не совсем верно и, во всяком случае, требует специальных разъяснений в свете известных ныне документов.

На с. 61 диссертант, повествуя о Епархиальном съезде, состоявшемся в Париже в 1930 году, говорит, что в нем участвовали «архиепископ Ниццкий Владимир» и «епископ Пражский Сергей». Однако эти иерархи никогда официально не носили таких титулов. В этой связи следует отметить, что автор вообще не уделяет внимания проблеме титулов русских иерархов в эмиграции. Остается неясным, какой официальный титул имел епископ (затем архиепископ, митрополит) Вениамин в годы своего служения на Трехсвятительском подворье в Париже, а затем в Америке.

На с. 71 во втором абзаце автор говорит, что в ноябре 1944 года митрополит Вениамин принял участие в работе Собора епископов Русской Православной Церкви, который состоялся в Москве. А в третьем абзаце на той же странице он сообщает, что митрополит Вениамин впервые вступил на родную землю после 25 лет изгнания в начале 1945 года. Эти два сообщения вступают в явное противоречие друг с другом.

На с. 52 говорится, что в ноябре 1920 года епископ Вениамин эмигрировал в Турцию. Однако в то время такого государства не было. До 1923 года еще продолжала существовать Османская империя, и лишь в 1923 году была провозглашена Турецкая Республика. На с.

53 автор упоминает о пребывании епископа Вениамина «в Стамбуле» в 1920–21 гг. Это также неточность. До 1930 года город назывался Константинополем. Лишь 28 марта 1930 года турецким правительством был официально введен в оборот турецкий вариант названия города — Стамбул (тур. İstanbul).

Главы вторая, третья и четвертая принципиально отличаются (в лучшую сторону) от первой главы работы. Если первая глава носит преимущественно реферативный характер, то три остальные главы написаны почти исключительно на архивном материале и представляют значительный научный интерес. Большинство фактов впервые вводится в научный оборот. Вторая глава (с. 76–123) посвящена служению митрополита Вениамина на Рижской кафедре, третья (с. 124–144) — служению на Ростовской кафедре, четвертая (с. 145–159) — на Саратовской кафедре. В самом тексте главы названы не совсем удачно: «Служение в Рижской епархии», «Служение в Ростовской епархии», «Служение в Саратовской епархии».

Используя материалы ряда московских архивов, диссертант довольно подробно реконструирует служение митрополита Вениамина на указанных кафедрах, а также подробно описывает его взаимоотношения с уполномоченными Совета по делам Русской Православной Церкви в соответствующих регионах. Автор указывает те проблемы, с которыми пришлось столкнуться владыке в этих епархиях, а также старается вполне объективно оценить удачу и промахи митрополита Вениамина в его архиастырском служении. Еще раз подчеркнем, что эта часть диссертации имеет несомненную научную ценность.

Впрочем, и здесь можно указать на некоторые недочеты. Приступая к повествованию о служении владыки Вениамина в Советском Союзе, автор ничего не сообщает о причинах и обстоятельствах его возвращения на Родину. Было ли это его собственное желание? Или же он вернулся по настоянию высшей церковной власти? Или здесь были иные причины? Каким распоряжением митрополит Вениамин был назначен на Рижскую кафедру, и какой ему был усвоен титул? Когда митрополит Вениамин принял советское гражданство? Эти вопросы остались в диссертации без ответа.

Во второй, третьей и четвертой главах в сносках автор приводит многочисленные биографические справки о различных церковных и государственных деятелях, упоминаемых на страницах работы. Однако почти нигде в этих справках не указаны источники информации (см. с. 77, 78, 80, 89, 90, 95, 98, 108, 112 и др.).

На с. 89 автор сообщает, что на рубеже 1940–50-х годов митрополит Вениамин отвечал в течение года более чем на 1500 писем. Интересно, сохранилась ли его богатая переписка? Возможно ли вовлечение в научный оборот этого ценнейшего источника?

На с. 98 упоминается, что в богослужениях на архиерейской даче под Ригой принимали участие семинаристы. При этом на с. 93 сообщается, что владыке не удалось открыть в Риге духовное учебное заведение. Возникает вопрос: что же это были за семинаристы?

На с. 100 автор приводит мнение Патриарха Алексия I о том, что митрополит Вениамин, «находясь в Америке... в денежном и хозяйственном отношении довел Экзархат до развала». При этом на с. 75 сам автор очень высоко оценивает служение владыки Вениамина в Америке. Остается непонятным, насколько справедливо суждение Святейшего Патриарха и как сам диссертант относится к столь резко высказыванию Предстоятеля Церкви о владыке Вениамине?

Непонятно, почему по ходу работы автор с завидным постоянством в словосочетаниях «советская власть» и «советский строй» первое слово пишет с большой буквы (см. с. 112, 113, 116, 117, 120, 132 и т.д.).

На с. 112 автор приводит мнение митрополита Вениамина о том, что «советский строй является лучшим вариантом политического режима в России». Важно было бы указать, в какой период жизни владыка высказывал такие мысли.

Активно используя документы, написанные уполномоченными Совета по делам Русской Православной Церкви, автор порой некритически использует и их лексику. Например, на с. 135 он сообщает, что власти не разрешили владыке Вениамину организовать в Ростове «курсы по подготовке молодых служителей культа», а на с. 136 говорится о проведении месячных курсов «по повышению квалификации зарегистрированных служителей культа». Вообще, автор неоднократно именует священников «служителями культа» (с. 129, 133). На с. 130

употреблен не совсем понятный термин «партипартийность». На с. 135 также читаем, что многие священники «не могли вести службу в церкви по случаю болезни» (следовало бы сказать: «не могли совершать богослужение»). На с. 136 автор пишет, что митрополит Вениамин «выступал» с проповедями (вместо «произносил проповеди»). На с. 146 священнослужители Саратовской епархии называются просто по фамилиям, без указания сана и имени.

Повествование в диссертации фактически заканчивается служением митрополита Вениамина на Саратовской кафедре (1958 г.). Его пребыванию в Псково-Печерском монастыре (1958—1961) автор посвятил лишь чуть больше одной страницы текста, что явно недостаточно.

Все вышесказанное позволяет сделать следующие выводы.

Диссертация Н. Н. Силина, по нашему мнению, нуждается в доработке. Эта доработка могла бы заключаться в следующем. Жизнеописание митрополита Вениамина до 1948 года следует изложить в самом кратком виде с подробными ссылками на имеющуюся библиографию. Кроме того, эта глава могла бы быть дополнена подробным описанием эволюции отношения митрополита Вениамина к советской власти. Как менялась позиция владыки в течение 1917—1948 гг.? На каких позициях стоял митрополит Вениамин, возвращаясь в СССР? Насколько его взгляды соответствовали позиции Московской Патриархии и линии Совета по делам Русской Православной Церкви? Для темы исследования это имело бы принципиальное значение. При описании служения владыки в Советском Союзе было бы важно показать, как изменились его взгляды после столкновения с реалиями советской жизни. Кроме того, было бы желательно более подробно описать последние годы жизни владыки в Псково-Печерском монастыре.

И еще одно пожелание. Автор неоднократно упоминает о многочисленных литературных произведениях митрополита Вениамина, над которыми владыка активно трудился, находясь уже в Советском Союзе. Думается, что в диссертации был бы весьма уместен хотя бы общий обзор его литературного творчества в этот период.

После указанной доработки диссертация вполне могла бы быть представлена к защите. Текст второй, третьей и четвертой глав работы свидетельствует о том, что автор вполне способен улучшить свое иссле-

дование и сделать его ценным вкладом в изучение жизни и церковного служения митрополита Вениамина (Федченкова).

*6.1 ОТЗЫВ заслуженного профессора Б. А. НЕЛЮБОВА на кандидатскую диссертацию студента 3 курса МДА иерея Иоанна КЕЧКИНА по кафедре Церковной истории на тему: «Св. Опат, епископ Милевитский, как церковный историк донатизма»*

Труд священника Иоанна Кечкина, состоящий из 300 страниц машинописи, является серьезным научным исследованием по данной теме и по объему, и по содержанию в соответствии с требованиями, которые предъявляются к современным авторам богословской науки.

На страницах вступительной главы автор добросовестно изложил все, что касается актуальности темы, цели, методологии работы, историографии и новизны проблемы. В трех больших главах, помимо исторических сведений, даются комментарии и анализ событий, причем довольно подробный. Сведения подтверждаются ссылками на отечественных и зарубежных авторов (их более трехсот). Имеются пять приложений, в том числе и географические карты.

Знание материала, владение иностранным языком, с помощью которого раскрывается тема и очевидная новизна работы являют солидную научную зрелость и эрудицию автора. Здесь не просто житие и труды епископа Опата, а ценнейший научный материал, который заполняет пробелы в исторической науке прошлого. Это поистине огромный вклад в отечественную церковно-историческую науку.

Работа производит приятное впечатление, легко читается, грамотно изложена. Незначительные грамматические погрешности не снижают высокого уровня этой прекрасной работы, которая в самом деле является ценнейшим вкладом с сокровищницу отечественной церковно-исторической науки и заслуживает самой высокой оценки — 5.

*6.2 Отзыв преподавателя КДА протоиерея Николая ДАНИЛЕВИЧА на кандидатскую диссертацию студента 3 курса МДА иерея Иоанна КЕЧКИНА по кафедре Церковной истории на тему: «Св. Опат, епископ Милевитский, как церковный историк до-натизма»*

Прежде всего, хотелось бы отметить смелый и по-научному дерзновенный выбор темы диссертационной работы, направленной на исследование тех областей богословской науки, которые, по большей части, еще мало или вовсе не известны как широкому кругу представителей русского богословия, так и просто русскоязычному читателю-христианину, желающему почерпнуть от источника святоотеческого богословия. Латинская святоотеческая традиция, по тем или иным причинам, долгое время находилась если не на периферии, то, по крайней мере, вне области преференцированных интересов русского богословия. Изучение и популяризация латинской святоотеческой мысли, чем в дореволюционное время активно занимались киевские духовные школы, до сих пор имеет острую необходимость в «делателях», которые смогли бы «поместить на подсвечник науки» тот кладезь христианской богословской мысли, который, к сожалению, все еще находится «под спудом» для русского читателя. Впечатляющий корпус переводных творений Тертуллиана, сщмч. Киприана Карфагенского, Арнобия, блж. Иеронима и Августина — это лишь те первые, еще дореволюционные, плоды, которые были принесены киевской богословской переводческой традицией, прерванной в начале XX века.

Это всего лишь зримая часть айсберга западной христианской письменности, которая не менее богата на отцов и учителей Церкви, нежели восточная греческая патрология. Взять хотя бы письменное наследие сщмч. Викторина Петавского, Зенона Веронского, Евсевия Верчельского, Пруденция, Полина Ноланского, Петра Хрисолога и пр., которые все еще ожидают своего исследователя в русскоязычном мире. До недавнего времени в их число также входил и выдающийся автор и святитель христианской Африки — святой Опат Милевитский, о котором русскоязычному читателю было практически ничего неизвестно.

Звезда Милевитского епископа, как вполне удачно показал автор диссертации, достаточно ярко горит на небосводе не только древнехри-



стианской Африки, но и всего западного христианского мира. Несмотря на то, что литературное наследие святого Оптата не столь обширно, как творчество Августина Иппонского или блж. Иеронима Стридонского, и ограничивается, казалось бы, лишь одним произведением против донатиста Пармениана, его роль в разборе и исследовании одного из крупнейших расколов на древнехристианском Западе определенно может быть названа ключевой. И в своей диссертации автор очень убедительно это доказывает. Поэтому изучение творчества св. Оптата Милевитского становится крайне важным не только для патролога, но и для церковного историка, интересующегося жизнью Церкви и древнехристианскими расколами в западной части Римской империи.

Идея изучения сочинений Милевитского святителя удачна, своевременна и актуальна еще и потому, что автор рассматривает фигуру святого Оптата как церковного историка и критика расколов, ратующего за церковное единство, то, что и по сей день находится в числе основных проблем не только для Русской Православной Церкви, но и для всего православного мира. Очень любопытно взглянуть через призму мысли святителя Оптата, жившего почти семнадцать столетий назад, на то, насколько вредоносен и разрушителен раскол в истории Церкви Христовой.

Весьма отрадно заметить, что автор активно привлекает современные западные наработки и исследования. В первую очередь, это касается использования критических текстов К. Цивсы (CSEL — Венский корпус) и М. Лабрусс (SC — Лионская коллекция древнехристианских текстов «Христианские источники»), без которых объективное (насколько это позволяет критический текст!) изучение богословия святого Оптата было бы невозможным. Удивление вызывает лишь тот факт, что в библиографии автор относит их к использованной литературе, а не к источникам. Безусловно, заявленная автором тема относится к церковно-историческим вопросам, но это не дает ему права игнорировать латинские тексты в качестве источников и лишь пользоваться вступительными статьями, сопровождающими издания текста в CSEL и SC.

Тем не менее, автор вполне удачно апеллирует к западным монографиям и статьям, параллельно вводя читателя в курс развития па-

трологических знаний и теорий, касающихся личности и творчества св. Оптата. В перечне использованной литературы встречаются элементы на греческом, английском, французском, немецком, итальянском и испанском языках. Это, безусловно, обогащает диссертационный труд и предлагает русскоязычному читателю обширную панораму зачастую недоступных научно-богословских сведений и знаний. Стоит отметить, что автор пытается применить дифференцированный подход к иностранной литературе: отметить ключевые научные работы по св. Оптату, дать им самостоятельный анализ и привести на этот счет мнения представителей западной богословской науки. К достаточно обширной библиографии хотелось бы добавить всего лишь одну работу по экклезиологии св. Оптата Милевитского, написанную в 1923 году на католическом факультете Лионского университета Пьером Шарве, объект исследования которой очень тесно связан с темой рецензируемой диссертации, из чего следует, что данная французская работа могла бы существенно помочь диссертанту при дальнейшей разработке темы.

Среди положительных моментов диссертации стоит отметить поднятие автором проблемы спорных и подложных сочинений, приписываемых перу Милевитского святителя, а также авторства седьмой книги «Против донатиста Пармениана». С помощью западных специалистов автор ясно очерчивает круг творений святого Оптата и тем самым определяет рамки исследуемого в своей диссертации текста. Автор любезно предоставляет в распоряжение читателя все «за» и «против» аутентичности или подложности сочинений, относимых некоторыми исследователями к литературному наследию свт. Оптата.

В целом диссертация выступает как серьезный, амбициозный труд, для составления которого, без сомнения, понадобились не только гибкость ума и знание древних и современных языков, но и большое усердие, усидчивость, методичность в работе и, безусловно, научный интерес и любовь к изучаемому предмету, поэтому рецензируемая работа достойна похвалы и одобрения и ряд приведенных ниже замечаний и рекомендаций оппонента направлен лишь на повышение ее научной ценности.

В первую очередь, необходимо отметить чрезмерную краткость раздела историографии, по существу лишенного подробного анализа

тех или иных библиографических элементов по святителю Оптату, где читатель мог бы ознакомиться с описанием их новизны и ценности, объективности и подверженности позднейшей критике. Стоит отметить, что автор частично закрывает эту лауну в последующих главах своей диссертации, давая характеристику той или иной монографии по ходу работы, но методологически было бы вернее разместить подробную оценку литературы по св. Оптату в специально отведенной для этого главе.

Также стоит отметить чрезмерную лаконичность заключения диссертации, которое насчитывает всего три страницы (а итоговая характеристика святого Оптата как церковного историка и вовсе может уместиться на одной странице!), что для диссертации размером в двести страниц выглядит более чем скромно.

Кроме того, видится необходимым порекомендовать автору при переводе в диссертации латинского текста приводить в сносках язык оригинала, для того чтобы читатель, владеющий латинским языком, мог без консультации критических изданий оценить уровень авторского перевода и усвоить авторский опыт передачи на русский язык ключевых терминов богословия св. Оптата и латинских синтаксических парадигм.

Добавим, что автору нужно обратить внимание на оформление сносок в тексте и применить к оформлению единый подход; в частности, ссылки должны быть расставлены либо до знака препинания (будь то точка, запятая или другой знак), либо после него.

Подводя итог рецензии, следует сказать, что диссертация доступна, интересна и информативна и в целом отвечает нормам и требованиям, которые предъявляются к кандидатскому исследованию. Таким образом, несмотря на ряд вышеуказанных замечаний, можно поздравить автора с успешной работой и пожелать ему дальнейших достижений в области изучения жития и творчества святого Оптата Милевитского.

*7.1. ОТЗЫВ профессора В. М. КИРИЛЛИНА на кандидатскую диссертацию студента 3 курса МДА Ивана НИКУЛИНА по кафедре Церковной истории на тему: «Митрополит Игнатий (Римский-Корсаков). Жизнь и деятельность»*

Обсуждаемая здесь диссертация (190 страниц основного текста) представляет собой подробное изложение биографии известного русского писателя и церковного иерарха, митрополита Сибирского Игнатия (Римского-Корсакова), наиболее значимые труды которого приходяются на последнюю треть XVII столетия. Как ни странно, подобная работа предпринята впервые, и уже одно это оправдывает усилия автора и придает важность их результатам.

Во введении автор обосновывает тему исследования с точки зрения его значимости для осмысления истории Русской Церкви указанного периода и в плане важности изучения персоналий с позиций современных исследовательских подходов, основанных, например, на интересе к микроистории и к истории повседневности; четко определяет объект и предмет, цель и задачи своей работы; аналитически обзоревает все сделанное в науке прежде, выявив при этом пробелы и спорные вопросы, касающиеся его темы и продемонстрировав таким образом научную эрудицию и добросовестность ученого.

Далее, уже в собственном дискурсе, И. А. Никулин значительно пополняет имеющуюся в научно-исторической литературе информацию за счет не менее объемного круга опубликованных и впервые введенных в научный оборот, лично им открытых архивных источников (документы из фонда Сибирского приказа в РГАДА и из Тобольского государственного историко-архитектурного музея-заповедника), что придает его сочинению особенную ценность. Наконец, диссертант последовательно держится комплексной методологии изучения материалов, умело сочетая позитивистские наблюдения, критику источников и исследовательскую рефлексию. В первой главе его работы содержится обзор раннего периода жизни будущего митрополита Сибирского и Тобольского Игнатия, рассмотрены вопросы его происхождения и первые этапы его церковного служения. Во второй главе подробно прослежена история его архипастырского послушания на кафедре Сибирского и

Тобольского митрополита вплоть до его смерти в Москве в 1701 г. При этом конкретные вопросы (иноческое делание Игнатия, структура Сибирской епархии, устройство кафедры, объем власти епископа, его отношения с населением Сибири, светской властью, приверженцами старого обряда, его административная и миссионерская деятельность) диссертант неизменно проясняет, имея в поле зрения и общие вопросы истории русских монастырей, истории Сибири, Сибирской епархии, старообрядческого раскола, взаимоотношений Церкви и государства. Третья глава диссертации являет собой интересную попытку анализа жизни Преосвященного Игнатия как частного лица. Автор при этом размышляет о личности митрополита, принимая во внимание его религиозность и круг общения. Любопытной представляется попытка исследователя репродуцировать состав библиотеки церковного деятеля и писателя, известный по сохранившимся описям, а также характер его личных вещей на его внутренний портрет, хотя понятно, что результаты подобной репродукции являются весьма и весьма гипотетическими.

Диссертация И. А. Никулина, несомненно, является новаторской. Впервые в отечественной историографии предпринята попытка такой обобщающей работы об известном церковном деятеле XVII столетия. Исследователь скрупулезно собрал воедино все разрозненные факты и отрывочные сведения о его жизни и трудах и, рассмотрев их на широком историческом фоне, сумел показать масштаб личности архипастыря и вскрыть его роль в жизни России и Сибири. При этом диссертанту удалось выявить отдельные детали, которые могут быть полезны при изучении истории повседневной жизни архиерейского дома. Наконец, через биографию одного церковного деятеля автор вышел на острейшую проблему второй половины XVII — начала XVIII в. — на проблему взаимоотношений светской и церковной власти и проследил развитие этого конфликта интересов как на уровне верховной власти, так и на уровне провинциальной, региональной администрации. Все вместе обеспечило исследованию глубину и панорамность.

В заключении подведены основные итоги исследования, намечены перспективы дальнейшего развития темы. Большинство выводов, сделанных автором, вполне аргументированны и не вызывают возра-

жений. Диссертация снабжена объемной библиографией (235 работ, включая архивные материалы) и Приложением (с. 193—252), в котором публикуются некоторые выявленные исследователем рукописные документы в расшифрованном виде или же в виде фотокопий, а также археографические сведения о литературных и письменных делопроизводственных трудах Преподобного Игнатия.

К сожалению, в работе поверхностно характеризуется литературное наследие митрополита: диссертант обращает внимание именно на его внешнюю деятельность. Впрочем, анализ его творений значительно превысил бы допустимый объем кандидатских сочинений; к тому же многие из них уже получили, по крайней мере, идейно-содержательное освещение в отечественной науке, да и сам автор не ставил перед собой задачи их анализа. Как упущение исследователя, но не принципиальное, нужно также отметить отсутствие в его работе археографического описания непосредственно выявленных и использованных им архивных документов (он, разумеется, по ходу своего дискурса ссылается на них, но представления о них читателю не дает).

Несмотря на замечания, диссертация И. А. Никулина, конечно же, соответствует принятым требованиям. Соискатель блестяще продемонстрировал свою способность к анализу источников и специальной литературы, к обобщению собранного материала, к выявлению причинно-следственных связей, к логике рассуждения, к подведению итогов и обозначению перспектив дальнейшего исследования. Вся работа осуществлена им вполне самостоятельно. Ее основные результаты отражены в пяти публикациях и выступлении на конференции. Несомненным успехом молодого исследователя является публикация его статьи о преподобном Игнатии в таком фундаментальном издании, как «Православная энциклопедия». Так что, несомненно, работа И. А. Никулина заслуживает наивысшей оценки, а он сам — ученой степени кандидата богословия.

7.2. ОТЗЫВ доцента ПСТГУ Г. В. БЕЖАНИДЗЕ на кандидатскую диссертацию студента 3 курса МДА Ивана НИКУЛИНА по кафедре Церковной истории на тему: «Митрополит Игнатий (Римский-Корсаков). Жизнь и деятельность»

Тема исследования связана с историей Русской Церкви второй половины XVII века. Нельзя не согласиться с автором диссертации в том, что «эта сложная эпоха еще нуждается в изучении для понимания глубинных причин синодальной реформы». Немаловажным в контексте данной проблематики представляется изучение церковно-административной системы управления как центрального, так и епархиального. Еще в дореволюционной историографии наметилась тенденция критического отношения к этой системе вследствие активного участия в ней светских чиновников (см., например, работы Н. Ф. Каптерева). В связи с этим немаловажным представляется изучение деятельности митрополита Игнатия на Тобольской кафедре, тем более что митрополит Сибирский подвергался критике как со стороны светской, так и со стороны церковной власти. Таким образом, не случайно, что именно Тобольский период деятельности митрополита Игнатия наиболее полно представлен в диссертационном исследовании (сам автор пишет в заключении, что «важнейшим и уникальным достижением исследования стало комплексное изучение деятельности владыки в Сибири» (с. 166)).

Но для того чтобы комплексно изучить деятельность митрополита Игнатия на Сибирской кафедре, необходимо не только изучить структуру Тобольского архиерейского дома (что, конечно, и само по себе немаловажно), но и проанализировать систему управления Тобольской епархией (с учетом возможной модернизации этой системы при митрополите Игнатии), оценив ее эффективность. Немаловажным является вопрос о степени адекватности критики данной системы епархиального управления со стороны церковной и светской власти. Решение данного вопроса требует прояснения характера взаимоотношений между патриархом Адрианом и митрополитом Игнатием, тем более что между ними возник конфликт, повлекший за собой удаление последнего с кафедры.

Для прояснения мотивов действий митрополита Игнатия и характеристики его личности необходимо изучение взглядов Тобольского архиепископа (прежде всего на церковно-государственные взаимоотношения), тем более что исследование имеет не только исторический, но и богословский контекст.

Между тем цель и задачи работы сформулированы таким образом, что не имеют конкретной привязки к историко-богословской проблематике эпохи. Первая задача формулируется так: «собрать и изучить источники о жизни и деятельности Преосвященного Игнатия», но это скорее метод, а не задача, потому что всякое исследование должно быть построено на изучении источников, в противном случае оно не будет являться научным трудом.

Соответственно с задачами и основной текст работы носит преимущественно описательный характер, местами имеет место хроникальное изложение (см. параграф 2.5 «Путное шествие» преосвященного Игнатия).

Когда автор в ходе изложения материалов приводит собственные тезисы, они не всегда аргументируются. Так, повествуя о полемическом произведении митрополита Игнатия «Возобличение на лютеранский катехизис», автор приводит следующую оценку данного труда: «По мнению П. С. Смирнова, полемика не представляет ничего самобытного. “Автор обличает лютеран обычным отвлеченно-догматическим путем, повторяя в этом отношении приемы прежних полемистов. Тон — опять так же, как и у других полемистов тех времен, — бранный”». Никакие иные полемические работы митрополита ранее в работе не анализируются, несмотря на это автор бодро продолжает в начале следующего абзаца диссертационной работы: «Однако настоятель царской обители был не только талантливым полемистом...» (с. 43). Но интерпретировать приведенное мнение П. С. Смирнова как восхваление полемического таланта митрополита Игнатия представляется проблематичным, а собственного анализа данного произведения автор не делает.

На с. 148 своей диссертации автор декларирует близость взглядов митрополита Игнатия и преподобного Иосифа Волоцкого на положение



Церкви в государстве. Но для того чтобы сделать такой вывод, необходимо было провести сопоставление взглядов вышеупомянутых лиц. Однако автор даже не анализирует богословские воззрения митрополита Игнатия, о чем, собственно, сам и пишет в заключении: «В дальнейшем необходимо было бы рассмотреть богословские воззрения владыки» (с. 167).

В некоторых случаях диссертант акцентирует свое несогласие с предшествующей историографией, но опять же без достаточной аргументации. Рассмотрим для примера аргументацию автора при оценке степени причастности митрополита Игнатия к злодеяниям его чиновников-десятильников. Видимо, не соглашаясь с мнением И. Покровского (Покровский считал, что митрополит просто был не в состоянии контролировать ситуацию), автор утверждает, что попытки пресечь действия десятильников митрополит Игнатий «воспринимал как наступление на судебные права Церкви». Однако неясным остается вопрос о том, знал ли митрополит Игнатий о злоупотреблениях своих десятильников, размах антицерковной деятельности которых, по словам автора диссертации, «приводил в шок современников» (с. 109). Если не знал, то верен вышеупомянутый вывод Покровского; если знал, но мирился с беззаконием, не желая, так сказать, «выносить сор из избы», то как тогда автор понимает «защиту интересов Церкви» — неясно. Ведь не считает же он, что Церковь — это некая корпорация, защищать интересы которой необходимо и преступая Закон Божий. Кроме того, автор не приводит никаких новых источников, проясняющих позицию митрополита Игнатия в данном вопросе.

Закономерным итогом нарративного характера основной части работы является отсутствие тезисов, выносимых на защиту. Сложно спорить с выводом о том, что митрополит Игнатий действовал «исходя из своих убеждений», но так как взгляды митрополита Игнатия, как уже было сказано выше, не рассматриваются в работе, трудно понять, почему, например, произошел конфликт митрополита Сибирского с патриархом Адрианом. Правда, автор пытается объяснить данный конфликт тем, что патриарх Адриан отошел «от заветов патриарха Иоакима» после начала единодержавия Петра I. Но что это были за заветы — вот вопрос. Из работы следует только то, что патриарх Адриан после единоличного воцарения Петра:

- порицал митрополита Игнатия за отлучение воевод без его ведома;
- требовал заменить светских десятильников духовными лицами (с. 107);
- повелел виновного в насилии некрещеного татарина предать светской власти для наказания;
- требовал, чтобы митрополит советовался с «бояры и воеводы» (с. 108);
- собирался поставить на Рязанскую кафедру архимандрита Стефана (Яворского) (с. 141).

В своей диссертации автор ограничивается приведением данных фактов, хорошо известных из предшествующей историографии, а в отношении поставления архимандрита Стефана пишет: «Вполне возможно, что большой сторонник греческого просвещения митрополит Игнатий был не согласен с поставлением Стефана (Яворского), боясь усиления пролатинской партии, а также выступал против тех изменений, которые произошли во время его отсутствия в Москве», ссылаясь на А. П. Богданова (с. 141).

Итак, что же из вышеупомянутых действий патриарха Адриана является отходом от «заветов» предшественника? Остается только догадываться, так как автор об этом ничего не пишет. Если это — попустительство усилению пролатинской партии, то при чем здесь тогда изменение «сложившейся в последние годы патриаршества Адриана концепции отношений Государя и Церкви», «непонимание» которой митрополитом Игнатием, по словам автора, и привело к конфликту? Может быть, автор имеет в виду тот факт, что кандидатура архимандрита Стефана (Яворского) была предложена царем? Но, как известно, в Патриарший период (начиная с патриарха Иова) кандидатуры не только архиереев, но и патриархов предлагались, а то и прямо рекомендовались самодержцами. Может быть, автор видит отход от «заветов» патриарха Иоакима в тех вышеупомянутых изменениях, которые произошли в Москве во время отсутствия митрополита Игнатия? Но выяснить, в чем же именно состояли эти изменения, нельзя без обращения к монографии А. П. Богданова.

Однако диссертационное исследование имеет и ряд несомненных достоинств, которые отчасти компенсируют ее недостатки.

Основную часть работы предварают обширный историографический экскурс. Можно сказать, что автору удалось охватить практически всю отечественную историографию по теме исследования. Кроме того, автором составлен полный список трудов митрополита Игнатия. Также несомненным достоинством работы является привлечение новых архивных материалов, благодаря которым автору удалось описать структуру Тобольского архиерейского дома и прояснить некоторые аспекты жизни и деятельности митрополита Игнатия. В диссертации есть ряд локальных открытий: в частности, весьма важным представляется вывод автора о том, что митрополита Игнатия после его отстранения от управления Тобольской епархией не морили голодом, как утверждает один из современных исследователей. Энциклопедическая эрудиция И. А. Никулина получила достойное признание и со стороны редакторского коллектива ЦНЦ «Православная энциклопедия».

Учитывая достоинства и недостатки исследования, можно констатировать, что диссертант заслуживает присуждения ему искомой степени кандидата богословия с условием, что диссертационная работа будет опубликована только после существенной доработки.

*8.1. Отзыв преподавателя С. Ю. ЖУКОВА на кандидатскую диссертацию студента 3 курса МДА иеродиакона ФЕОДОРИТА (Тихонова) по кафедре Филологии на тему: «Источники и методы экзегезы свт. Амвросия Медиоланского на примере его “Толкования Истории патриарха Авраама”»*

В представленном исследовании обращает на себя внимание прежде всего хорошо продуманная структура. Работа разделена на две большие части, в первой из которых дается детальное теоретическое раскрытие темы, обозначенной в заглавии как источники и методы экзегезы святителя Амвросия, а во второй, практической, части высказанные положения иллюстрируются на примере толкований свт. Амвросия для различных библейских отрывков. Дополнительное удобство для чтения заключается в кратких резюме, которые находятся в конце каждой главы. Несомненным достоинством является и оригинальный латинский

текст, приводимый в подстрочнике, а также, безусловно, хороший русский перевод латинских источников.

Заслуживает похвалы и активное использование в работе современной богословской литературы на иностранных языках. При этом автор не занимается рабским переписыванием чужих цитат, но творчески использует заимствованный материал, стараясь проявлять определенную долю самостоятельности. Во-первых, диссертант предлагает обзор имеющейся литературы по теме, указывая на особенности каждой из книг и характеризуя степень ее авторитетности, актуальности, глубины содержащихся в ней исследований, а также приводя перечень рассматриваемых в ней вопросов. Во-вторых, ссылаясь на труды различных ученых, автор делает аргументированный выбор в пользу мнения одного из них (в этом отношении примечательны, например, вывод о необходимости отдать предпочтение точке зрения Савона в вопросе о количестве смыслов Писания у св. Амвросия) (с. 65, 69). В-третьих, в некоторых случаях автор позволяет себе критично высказываться относительно суждений авторитетных западных исследователей, например, того же Савона по поводу его утверждения о первичном влиянии Филона на св. Амвросия в отношении идеи о явлении Святой Троицы Аврааму в образе трех странников (с. 138). Все это, а также материал из второй (практической) части работы, свидетельствует о том, что она выходит за рамки простой компиляции мнений признанных зарубежных ученых и является вполне самостоятельным богословским исследованием.

В представленном анализе творений самого св. Амвросия поражает глубина проникновения автора в тонкости экзегетического языка святого толкователя (например, подробный разбор соотношения смысла терминов *moralia* и *littera*, *mystica* и *spiritalia*) (с. 75, 76). При обсуждении примеров толкования избранных мест из текста Библии (2 часть) диссертант стремится изложить все имеющиеся у Амвросия варианты по разным творениям, а если толкование святого множественно или противоречиво, автор стремится объяснить причины противоречия. При оценке значения святого отца как толкователя, в работе присутствуют не только похвалы в его адрес, но содержатся и указания на яв-

ные несовершенства, объясняемые главным образом юным возрастом христианской экзегезы и, как следствие, недостатком ее самостоятельности и зрелости, что для Амвросия выражалось, например, в его сильной зависимости от Филона (с. 101). Очень ценными нам показались и сведения относительно истории толкования того или иного места из текста Библии у древних церковных авторов, например, о явлении трех странников Аврааму (с. 131, 132).

Вместе с тем, несмотря на то, что работа, без всякого сомнения, производит благоприятное впечатление и является актуальной с точки зрения современности и свежести содержащихся в ней выводов, можно указать и на некоторые ее недостатки. Прежде всего, отметим то, что некоторые высказывания, в основном относящиеся к области философии античности, даются без приведения ссылок, подтверждающих действительность выдвигаемых положений. Так, например, утверждение о том, что «экзегетический метод Филона (имеется в виду аллегория) берет свое начало в стоицизме» (с. 32, см. также с. 36, 94, 100), беспелляционно преподносится как непререкаемая и общеизвестная истина. Однако если бы автор работы, столь щедро снабдивший свойopus цитатами из книг иностранных авторов, заглянул в издание избранных сочинений Филона на русском языке, выпущенное греко-латинским кабинетом Шичалина (которого, кстати, нет в списке библиографии), и ознакомился бы со вступительной статьей Е. Д. Матусовой, то мнение о стоическом происхождении аллегории уже не казалось бы столь бесспорным и общепризнанным. Или, например, упоминание о «двойной аллегории» у Филона и Амвросия (98) явно выглядит как введение в оборот нового или уже известного экзегетического термина, для которого необходимо указать автора — либо внешнего, либо самого диссертанта — или хотя бы сослаться на источник заимствования. Однако, вне всякого сомнения, указанные недостатки лишь незначительно умаляют общую ценность представленного исследования, уровень которого является, как нам кажется, образцовым для нашего учебного заведения.

Можно указать и на совсем мизерный недочет: незначительное число орфографических ошибок и опечаток. Встречаются и ошибки в написании диакритических знаков древнегреческих слов.

Учитывая все вышесказанное, работа заслуживает высокой оценки.

8.2 *Отзыв с.н.с. сектора философии религии А. Р. ФОКИНА на кандидатскую диссертацию студента 3 курса МДА иеродиакона ФЕОДОРИТА (Тихонова) по кафедре Филологии на тему: «Источники и методы экзегезы свт. Амвросия Медиоланского на примере его “Толкования Истории патриарха Авраама”»*

Диссертационное исследование иеродиакона Феодорита (Тихонова), посвященное источникам и методам библейской экзегетики свт. Амвросия Медиоланского, представляется нам весьма актуальным и своевременным. Дело в том, что последние две монографии российских патрологов С. Лосева и И. И. Адамова, затрагивающие рассматриваемую в диссертации проблематику, были написаны в конце XIX — начале XX века и на сегодняшний день во многом устарели. И это неудивительно, ведь в течение XX — начале XXI века на Западе появились как критические издания оригинальных текстов святителя Миланского, так и десятки новых научных исследований его богословского наследия. Как представляется, многие из этих исследований, относящихся к экзегетике св. Амвросия, автору удалось не только прочесть, но и учесть при написании своей работы. Уже одно это обстоятельство придает диссертации о Феодорите большой вес и делает ее значительным вкладом в российскую патрологическую науку.

Задачи диссертационного исследования сформулированы, с одной стороны, достаточно широко, с другой же стороны, основная, вторая, часть работы сосредоточена на конкретной теме, отраженной в конкретных текстах святителя Миланского, поэтому мы находим в работе не только должный уровень теоретизирования и обобщения, но и множество конкретных примеров экзегезы, являющихся результатом практической работы по анализу оригинальных латинских текстов, большая часть которых до сих пор не переведена на русский язык. Действительно, в первой, теоретической, части автор рассматривает такие вопросы, как место Священного Писания в богословии свт. Амвросия, источники его экзегезы (Филон Александрийский, Ориген, Дидим), используемый им экзегетический метод, соотношение различных смыслов Писания и т.д. При этом диссертант на основе последних научных достижений в области герменевтики и источников экзегетики святителя Миланского рассматривает разные позиции ученых и фор-

мулирует свои собственные выводы. В частности, он стоит на позиции тех исследователей, которые выделяли два, а не три смысла Священного Писания по свт. Амвросию: буквальный и духовный, причем первый он отождествляет с нравственным толкованием, а второй — с мистическим (глава 5). При выявлении источников экзегезы святителя Миланского диссертант углубляет наши познания о влиянии Филона Александрийского, Оригена и Дидима. В последнем случае автор, сознавая, как трудно отделить толкования Дидима от толкований Оригена, стремится определить те места, где Дидим хотя и пользовался толкованиями Оригена, но значительно обогатил мысли последнего своими собственными дополнениями, которые, в свою очередь, повлияли на экзегезу св. Амвросия. Так, в главе 7 автор показывает, что в трактате «De Abraham» присутствуют явные следы толкования Дидима на книгу Бытия.

Во второй, практической, части автор для иллюстрации своих теоретических выводов на конкретных примерах обращается к одной из сквозных тем ветхозаветной экзегетики святителя Миланского — истории патриарха Авраама. Он рассматривает предлагаемые св. Амвросием различные толкования призвания Авраама, затем — случаев, когда Авраам выдавал себя за брата Сарры, наконец, он анализирует экзегезу Богоявления Аврааму при Мамврийском дубе и жертвоприношения Исаака. При этом он стремится следовать герменевтическому методу святителя Миланского и последовательно рассматривает буквальный (нравственный) и таинственный (типологический) смысл этих ветхозаветных событий. Попутно автор рассматривает источники, которыми пользовался св. Амвросий для толкований, и выясняет вклад самого святителя в экзегезу истории Авраама. Как и в первой части, диссертант приводит свои собственные переводы многочисленных цитат не только из творений св. Амвросия, но и многих других древних авторов, что делает исследование наглядным и доказательным.

Все это составляет неоспоримые достоинства диссертации о Феодорита, написанной на высоком научном уровне. Несмотря на это, данной диссертации, как и любой другой, присущ ряд недостатков.

Одним из теоретических недочетов нам представляется недостаточная обоснованность и продуманность теории «двух смыслов».

Насколько мы поняли, диссертант, вслед за французскими исследователями Эрве Савоном и Жераром Норуа, отдает предпочтение двухчастному, а не трехчастному делению смыслов Священного Писания у свт. Амвросия. Действительно, выделение двух основных смыслов Писания — буквального (исторического) и духовного (аллегорического) — было характерно для большинства древних христианских экзегетов, не исключая самого Оригена. При этом второй, духовный, смысл мог включать в себя как нравственное толкование, так и типологическое или возвышенно-аллегорическое (анагогическое, мистическое) и т.п. толкование. Однако в диссертации о. Феодорит соотносит нравственное толкование то с историческим смыслом, то с духовным, то с тем и другим вместе. Так, ссылаясь на Э. Савона, он пишет: «Необходимо различать у него (свт. Амвросия), с одной стороны, нравственный смысл библейского рассказа, взятого в буквальном смысле, как, например, послушание и вера Авраама, целомудрие Иосифа, ревность пророков и т. д., а с другой стороны, нравственный смысл, выведенный из повествования аллегорическим образом. В первом случае нравственный смысл является неотъемлемой частью исторического смысла, так как совпадает с намерением автора. Во втором же случае нравственный смысл может браться из тех мест Священной истории, где автор, по-видимому, совсем не намерен давать нравственные уроки своим читателям, когда, например, нравственные рассуждения выводятся из значения цифр или этимологии имен собственных. В этом случае моральный смысл становится частью смысла таинственного» (с. 51). Тут как будто бы признаются три смысла: буквальный, нравственный и таинственный. Но в другом месте автор пишет, что у свт. Амвросия выделяются всего два смысла: «1) *moralia*, которая включает в себя буквальный или исторический смысл, и 2) *mystica*, которая объединяет антропологический аллегоризм и типологию» (с. 54). В заключении же диссертационной работы мы находим совсем другие два смысла: «Исследованные тексты во второй части работы убедили нас сполна в правоте тех ученых, которые выделяют у святителя только два смысла Писания: буквальный, частью которого являются нравственные выводы библейской истории, и духовный, в который входит как традиционная типология, так и филоновский аллегоризм»



(с. 147). Такая авторская непоследовательность и разноречивость во мнениях только запутывают читателя и свидетельствуют о том, что у самого автора нет ясного ответа, какую же герменевтическую схему использует святитель Миланский. Не имея возможности вдаваться в подробности и доказательства, мы, со своей стороны, склоняемся к мнению, что свт. Амвросий так же, как, например, св. Иероним, хотя теоретически и признавал наличие трех смыслов в Священном Писании: буквального, нравственного и таинственного, в практическом же отношении отдавал предпочтение двухчастной герменевтической схеме: «буквальный — духовный смысл», причем нравственный смысл, в большинстве случаев напрямую не содержащийся в историческом повествовании, требовал определенных герменевтических процедур для его извлечения и поэтому должен относиться скорее к духовному, чем к буквальному толкованию<sup>1</sup>.

К практическим недостаткам диссертации можно отнести отдельные неточности перевода и недостаточно литературно обработанные фразы. Приведем несколько первых попавшихся нам на глаза примеров.

Неточности. На с. 16 лат. термин *gloria* почему-то переведен как «свет»: «...и сегодня еще мы можем видеть Моисея в великом свете» (вместо «в великой славе», *in maiore gloria*).

На с. 18 читаем: «... насколько нам должно пренебрегать словами, взирать на тайны, которыми побеждается простота слова...» (лат.: *quanto magis nos negligere verba debemus, spectare mysteria, quibus vincit sermonis vilitas*). Автор перепутал залог: вместо «побеждается» следует переводить «побеждает» (*vincit*): «... насколько же нам следует пренебрегать словами и обращать внимание на тайны, посредством которых простота речи одерживает победу...».

Буквализмы. На с. 17 словосочетание *pondus rerum* переведено как «вес тех вещей»: «Святитель Амвросий... призывает обращать внимание не на порядок слов (*verborum seriem*), а на вес тех вещей (*pondus rerum*), которые они выражают». Предлагаем наш литературный пере-

<sup>1</sup> Подробнее этот вопрос в связи с экзегетическими принципами св. Иеронима мы рассматриваем в нашей книге: Фокин А. Р. Блаженный Иероним Стридонский: библист, экзегет, теолог. М., 2010. С. 122–131.

вод полной латинской фразы: «В Божественных Писаниях мы должны исследовать не порядок слов, а значение событий» (лат.: *In Divinis quidem Scripturis non verborum seriem, sed rerum pondus examinare debemus*).

На той же странице читаем: «Нет ничего другого для животворения разумной души, чем Божественные словеса» (лат.: *Nec quidquam aliud est quod vivere faciat rationabilem animam, quam alloquium Dei*). Предлагаем наш литературный перевод: «Только слово Божие способно оживотворить разумную душу».

На с. 20 читаем: «Первый год в патриархах, и урожай от людей в этом году был такой, какого не было после на земле. Второй год в Моисее и остальных пророках. Третий год в пришествии Спасителя Господа». Предлагаем наш литературный перевод: «Первый год наступил при патриархах, поскольку в этом году у людей был такой урожай, какого после этого никогда не было на земле. Второй год наступил при Моисее и остальных пророках. Третий год наступил с пришествием Господа Спасителя» (лат.: *Unus in Patriarchis annus: denique de hominibus tunc anni proventus fuit, qualis non fuit postea super terram. Alius in Moysae et prophetis caeteris. Tertius in Domini Salvatoris adventu*).

Подобных примеров можно было бы привести еще немало. Впрочем, это вполне объяснимо недостаточной опытностью диссертанта как переводчика святоотеческих текстов.

Встречаются в диссертации также отдельные ошибочные утверждения. Так, на с. 146 автор говорит, что представление о философии как об отделении души от тела у св. Амвросия происходит от «стоической морали Филона». Однако это представление никак не стоическое, а пифагорейско-платоническое. Достаточно вспомнить платоновский диалог «Федон», в котором Сократ говорит: «Именно в том прежде всего обнаруживает себя философ, что освобождает душу от общения с телом в несравненно большей мере, чем любой другой из людей» (*Phaedo* 64e).

Вместе с тем мы полагаем, что в целом диссертация иеродиакона Феодорита (Тихонова) удовлетворяет всем требованиям, предъявляемым к диссертационным работам по патрологии и библеистике, а ее автор заслуживает искомой ученой степени кандидата богословия.

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

**Андроник (Трубачев), игумен**, кандидат богословия, доцент МДА  
AndroniK-pavel@bk.ru

**Ванькова А. Б.**, кандидат исторических наук, главный научный сотрудник  
Института всеобщей истории РАН  
avankova@gmail.com

**Боскин Сергей, протодиакон**, регент, художник-реставратор († 19 января  
1991 г.)

**Выдрин Андрей, иерей**, кандидат богословия, преподаватель кафедры Би-  
блейстики МДА  
vydan83@gmail.com

**Далмат (Юдин), иеромонах**, кандидат богословия  
mon.dalmat@gmail.com

**Диодор (Ларионов), монах**, насельник Богородице-Сергиевой пустыни  
mon.diodoros@gmail.com

**Дионисий (Шленов), игумен**, кандидат богословия, доцент кафедры Фило-  
логии МДА, заведующий библиотекой МДА  
vestnik@mpda.ru

**Домусчи Стефан, иерей**, кандидат философских наук, кандидат богословия,  
доцент МПИ св. ап. Иоанна Богослова, преподаватель МДА  
domustchi.stefan@gmail.com

**Дьяченко Г. В.**, кандидат филологических наук, доцент, соискатель кафедры  
Систематического богословия и патрологии богословского факультета ПСТГУ  
galya.dyachenko@gmail.com

**Евгений, архиепископ Верейский**, ректор МДА, председатель Учебного  
комитета Русской Православной Церкви, профессор МДА  
rektor.pr@gmail.com

**Ефремова О. Н.**, научный сотрудник научно-исследовательского отдела но-  
вейшей истории РПЦ ПСТГУ  
efremovaolg@yandex.ru

**Казинов В. А.**, кандидат богословия, секретарь Ученого совета Коломенской  
духовной семинарии  
vaskazinov@mail.ru

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

**Калинин М. Г.**, преподаватель кафедры Библистики МДА, преподаватель ОЦАД, сотрудник ЦНЦ «Православная Энциклопедия»  
jerm-est@mail.ru

**Кечкин Иоани, иерей**, кандидат богословия, преподаватель, секретарь кафедры церковно-практических дисциплин МДА  
akoluf@yandex.ru

**Ким С. С.**, PhD, преподаватель МДА, научный сотрудник Базельского университета (Швейцария)  
kimserge@gmail.com

**Кожухов Сергей, диакон**, кандидат богословия, преподаватель кафедры Филологии МДА  
patrology@yandex.ru

**Ляцос А. Д.**, аспирант кафедры истории средних веков исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова  
alliamsos@mail.ru

**Парпара А. А.**, кандидат медицинских наук, магистр богословия, секретарь кафедры Богословия МДА  
sekretar.bogoslovie.mda@gmail.com

**Пантелеев Сергей, диакон**, кандидат богословия, доцент, секретарь кафедры Филологии МДА  
philolog-mpda@yandex.ru

**Преображенский А. М.**, сотрудник издательской группы «Smaragdus Philocalias»  
sonnenwacht@inbox.ru

**Сергий (Голубцов), епископ**, впоследствии архиепископ († 16 июня 1982 г.)

**Сидоров А. И.** кандидат исторических наук, кандидат богословия, доктор церковной истории, профессор МДА  
isid-agapit@mail.ru

**Феодор (Юлаев), иеромонах**, преподаватель МДА  
ulaev.theodor@gmail.com

## INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

**Andronicus (Trubachev), hegumen**, candidate of Theology, assistant professor  
MThA

AndroniK-pavel@bk.ru

**Boskin S. M., archdeacon**, choir director, art restorer († 19 January 1991)

**Dalmatus (Yudin), hieromonk**, candidate of Theology

mon.dalmat@gmail.com

**Diodor (Larionov), monk**, Bogoroditse-Sergieva pustyn, Marij El

mon.diodoros@gmail.com

**Dionysius (Shlenov), hegumen**, candidate of Theology, assistant professor of the  
Philology Department at the MThA, head librarian of the MThA

vestnik@mpda.ru

**Dyachenko G. V.**, candidate of Philology, assistant professor, aspirant at the Sub-  
department of Systematic Theology and Patrology of the department of Theology  
of St. Tikhon's Orthodox University

galya.dyachenko@gmail.com

**Efremova O. N.**, researcher at the research department of modern history at St.  
Tikhon Orthodox University

efremovaolg@yandex.ru

**Eugene, archbishop of Vereya**, rector of MThA, head of the Academic council  
of the Russian Orthodox Church, professor of the MThA

rektor.pr@gmail.com

**Kazinov V. A.**, candidate of Theology, secretary of the Academic council at  
Kolomna seminary

vaskazinov@mail.ru

**Kalinin M. G.**, Faculty Member of Biblical Studies Department at MThA,  
Faculty Member at St. Cyril and Methodius Theological Institute for Postgraduate  
and Doctoral Studies, employee of the Center for Church Studies «Orthodox  
Encyclopedia»

jerm-est@mail.ru

**Ketchkin John, priest**, candidate of Theology, professor, secretary of the  
Department of Applied Church Sciences at MThA

akoluf@yandex.ru

*INFORMATION ABOUT THE AUTHORS*

**Kim S. S.**, PhD, lector MThA, research fellow at Basel University  
kimserge@gmail.com

**Kozhukhov Sergius, deacon**, candidate of Theology, lector at the department of Philology at MThA  
patrology@yandex.ru

**Liatsos A. D.**, post-graduate student of the Department of Medieval History of the History Faculty of the Moscow State Lomonosov University  
alliatos@mail.ru

**Pantelev Sergius, deacon**, candidate of Theology, assistance professor, secretary of the Philology department at MThA  
philolog-mpda@yandex.ru

**Parpara A. A.**, candidate of Medical Sciences, masters of Theology, secretary of the Theology department at MTA  
sekretar.bogoslovie.mda@gmail.com

**Preobrazhensky A. M.**, employee of the publishing group «Smaragdus Philocalias»  
sonnenwacht@inbox.ru

**Sergius (Golubtsov), bishop**, later **archbishop** († 16 June 1982)

**Sidorov A. I.**, candidate of History, candidate of Theology, doctor of Church History, Professor at MThA  
isid-agapit@mail.ru

**Theodore (Yulaev), hieromonk**, MThA faculty member  
ulaev.theodor@gmail.com

**Vankova A. B.**, candidate of history, chief researcher at the Institute of World History at the Russian Academy of Sciences  
avankova@gmail.com

**Vydrin Andrew, priest**, candidate of Theology, professor of the Biblical Studies Department at MThA  
vydan83@gmail.com



БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 20–21

2016 • Выпуск 1–2

*Научно-богословский журнал*

ISBN 978-5-87245-214-4

Научное редактирование *В. Л. Шленов, Е. В. Ткачев,  
С. С. Ким*

Литературный редактор *А. О. Солдаткина*

Переводчик на английский *П. Н. Лонган*

*под редакцией С. Г. Тер-Минасовой*

Корректоры *И. М. Быкова, М. В. Осипова,  
М. С. Ражева, П. А. Туркин*

Макет и верстка *И. А. Пичугин*

Издательство МДА

141300, Московская обл., г. Сергиев Посад,

Свято-Троицкая Сергиева Лавра, Академия

Эл. почта: [vestnik@mpda.ru](mailto:vestnik@mpda.ru)