

Научно-богословский журнал
Московской духовной академии

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 3 (42)
2021



Сергиев Посад
2021

Scientific Theological Journal
of the Moscow Theological Academy

THEOLOGICAL HERALD

№ 3 (42)
2021



Sergiev Posad
2021

ISSN 2500-1450

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р21-119-0456

Богословский вестник: научно-богословский журнал / Московская духовная академия.
Сергиев Посад: Изд. Московской духовной академии, 2021. – № 3 (42). – 302 с.

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

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

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

Специальности ВАК:

10.02.14 Классическая филология, византийская и новогреческая филология

26.00.01 Теология

09.00.14 Философия религии и религиоведение

РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА

Главный редактор: епископ Феодорит (Тихонов)

кандидат богословия
ректор Московской духовной академии

Заместитель главного редактора: игумен Дионисий (Шлёнов)

кандидат богословия
профессор кафедры филологии Московской духовной
академии

Секретарь журнала: священник Александр Ларионов

кандидат богословия
преподаватель кафедры филологии Московской духовной
академии

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

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

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

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

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

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

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

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

Протоиерей Георгий Климов, кандидат богословия, доцент кафедры библеистики Московской духовной академии

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

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

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

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

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

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

Дэвид Брэдишоу, профессор, декан философского факультета Университета Кентукки

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

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

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

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

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

Архиепископ Белостокский и Гданьский Иаков (Костючук), доктор богословия

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

EDITORIAL BOARD

Head editor: Bishop Theodorite (Tichonov)

PhD in Theology

Rector of the Moscow Theological Academy

Deputy editor: Hegumen Dionysiy (Shlenov)

PhD in Theology

Professor at the Department of Philology

at the Moscow Theological Academy

Secretary of the journal: Priest Alexander Larionov

PhD in Theology

Lecturer at the Department of Philology

at the Moscow Theological Academy

EDITORIAL BOARD

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

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

Mikhail Stepanovich Ivanov, PhD in Theology, Emeritus Professor

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

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

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

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

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

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

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

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

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

EDITORIAL COUNCIL

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

Mikhail Vadimovich Bibikov, Professor, Doctor of History, Chief Researcher at the Institute of World History at the Russian Academy of Sciences, Vice-President of the Russian National Committee of Byzantinists, Full Member of Russian Academy of Natural Sciences

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

Clement (Kapalin), Metropolitan of Kaluga and Borovsk, PhD in Theology, Doctor of History

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Priest Konstantin Polkov, Doctor of Philosophy, PhD in Philosophy, Provost of Research at St. Tikhon's Orthodox University, Associate Professor of the Department of Biblical Studies of the Theological School of St. Tikhon's Orthodox University

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

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

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

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

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

15 **Список сокращений**

ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

Библеистика

17 **Илья Александрович Хангиреев**

Документальная гипотеза происхождения Пятикнижия в трудах Эрхарда Блюма

37 **Иеромонах Ириней (Пиковский)**

Толкование на псалмы Ганса-Иоахима Крауса: между теологией и критикой текста

Богословие

56 **Михаил Степанович Иванов**

Протопресвитер Александр Шмеман: литургическое богословие символа

Патрология и христианская литература

69 **Епископ Феодорит (Тихонов), священник Андрей Лысевич**

Проблема самобытности Амвросиаста на материале его толкования на послание ап. Павла к Римлянам

90 **Владимир Сергеевич Коробов**

Вопрос о толковании стиха Ин. 14, 28: «Отец Мой более Меня» – и его разрешение в греческой патристической традиции

109 **Михаил Михайлович Бернацкий**

Публикация главы 61 «О Евхаристии» 4-й книги «Суммы против язычников» Фомы Аквинского в переводе Димитрия Кидониса по рукописям Vaticanus gr. 616 и Taurinensis 23 (C-2-16)

126 **Священник Павел Лизгунов**

Дисциплина «русская патрология»: исторический обзор

История Русской Православной Церкви

144 **Владислав Иванович Шибышевский**

Вопрос о составе Поместного Собора в работе Предсоборного Присутствия 1906 г.

- 156 **Священник Иоанн Кечкин**
Административная и преподавательская деятельность протоиерея Всеволода Шпиллера в Московских духовных школах
- Миссионерское движение*
- 170 **Дмитрий Сергеевич Семененко**
Религиозная ситуация на Филиппинах: социальный и исторический анализ
- Агиография и литургия*
- 189 **Архимандрит Макарий (Веретенников)**
Святые семь отроков Ефесских
- 202 **Архимандрит Симеон (Томачинский), Илья Михайлович Ведищев**
История службы Всем русским святым: XVI–XX вв.
- 239 **Варвара Викторовна Каширина**
Архимандрит Леонид (Кавелин) как агиограф Оптиной пустыни
- Русская литература*
- 257 **Денис Владимирович Макаров**
Основная проблематика романа Бориса Васильева «Александр Невский» (к 800-летию со дня рождения святого благоверного князя Александра Невского)
- Религиоведение*
- 272 **Протоиерей Олег Корытко**
Место понятий «вина» и «грех» в картине мира древних славян (опыт историко-культурной реконструкции идей на основании языковых данных)
- РЕЦЕНЗИИ
- 288 **Владимир Викторович Бельский**
Рецензия на издание: *Guilance A. (ed.) Cultura letrada e idendidades sociales en el mundo medieval, siglos IV–XV. Buenos Aires: Imhicihu – Conicet, 2019. 305 p. ISBN 978-987-4934-04-8 (epdf)*
- 294 **Сергей Викторович Соловьёв**
Рецензия на издание: *Шмид Г., прот. Введение в книгу Деяний апостолов: Учебное пособие. СПб.: СПбПДА, 2020. 184 с. ISBN-978-5-906627-72-8*

CONTENTS

15 **List of Abbreviations**

RESEARCH AND ARTICLES

Biblical studies

17 **Ilya A. Khangireev**

Documentary Hypothesis of the Origin of the Pentateuch in the Works of Erhard Blum

37 **Hieromonk Iriney (Pikovskiy)**

Between Theology and Text Criticism as Interpreted on the Psalms by Hans-Joachim Kraus

Theology

56 **Mikhail S. Ivanov**

Protopresbyter Alexander Schmemmann: The Liturgical Theology of the Symbol

Patrology and Christian literature

69 **Bishop Thodorite (Tichonov), priest Andrey Lysevich**

The Problem of the Uniqueness of Ambrosiaster on the Material of his Commentary on the Epistle of St. Paul to the Romans

90 **Vladimir S. Korobov**

The Question About the Interpretation of John 14, 28: «My Father is Greater than I» – and Its Resolution Within the Greek Patristic Tradition

109 **Mikhail M. Bernatsky**

«Summa contra gentiles», Book 4, Chapter 61 «On the Eucharist» of Thomas Aquinas, Translated in Greek by Demetrios Kydones, Edited from the Manuscripts Vaticanus gr. 616 and Taurinensis 23 (C-2-16)

126 **Priest Pavel Lizgunov**

The Discipline «Russian Patrology»: A Historical Review

History of the Russian Orthodox Church

144 **Vladislav I. Pshybyshvskiy**

The Membership of the Local Council as Discussed at the Predsobornoe Prisetstvie of 1906

- 156 **Priest John Kechkin**
Administrative and Teaching Activities of Archpriest Vsevolod Shpiller
at the Moscow Theological Schools
- Missionary movement*
- 170 **Dmitriy S. Semenenko**
The Religious Situation in the Philippines: Social and Historical Analysis
- Hagiography and Liturgical theology*
- 189 **Archmandrite Macarius (Veretennikov)**
Holy Seven Youths of Ephesus
- 202 **Archimandrite Symeon (Tomachinskiy), Ilya M. Vedishchev**
A History of the Service to All Russian Saints: 16th–20th centuries
- 239 **Varvara V. Kashirina**
Archimandrite Leonid (Kavelin) as a Hagiographer of the Optina Pustyn Monastery
- Russian literature*
- 257 **Denis V. Makarov**
The main Problem of Boris Vasiliev's Novel «Alexander Nevsky» (On the 800th
Anniversary of the Birth of the Saint Prince Alexander Nevsky)
- Religiosus studies*
- 272 **Archpriest Oleg Korytko**
The Place of the Notions «Fault» and «Sin» in the Worldview of the Ancient
Slavs (An Experience of Historical-Cultural Reconstruction of Ideas Based
on the Linguistic Data)
- REVIEWS
- 288 **Vladimir V. Belsky**
Review of: Guianca A. (ed.) *Cultura letrada e idendidades sociales en el mundo
medieval, siglos IV–XV*. Buenos Aires: Imhichu – Conicet, 2019. 305 p.
ISBN 978-987-4934-04-8 (epdf)
- 294 **Roman S. Solovyov**
Review of: Schmid G., archpriest. *Introduction to the Book of the Acts
of the Apostles: Tutorial*. Saint Petersburg: Publishing House of the St. Petersburg
Theological Academy, 2020. 184 p. ISBN 978-5-906627-72-8

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ, ЭНЦИКЛОПЕДИИ И СЕРИИ

- БВ Богословский вестник. Сергиев Посад: МДА, 1892–1918; Н. с. № 1–. 1993–.
- БСЭ Большая советская энциклопедия: в 30 т. / гл. ред. А. М. Прохоров. 3-е изд. М.: Сов. энцикл., 1969–1978.
- БТ Богословские труды. М.: Изд. Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 1948–.
- БХД Библия и христианская древность. Сергиев Посад: МДА, 2019–.
- ЖМП Журнал Московской Патриархии. 1931–1935. Н. с. 1943–. № 1–.
- МЕВ Московские епархиальные ведомости. 1869–.
- ПСРЛ Полное собрание русских летописей. [СПб.; М.], 1841–2018–. Т. 1–46–.
- ПСТСО Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. М.: Сибирская Благовонница, 2007–2015–. Т. 1–8–.
- ПЭ Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000–2021–. Т. N–62–.
- ТОДРЛ Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 1934–2021–. Т. 1–67–.
- ТСО Творения святых отцов, в русском переводе, издаваемые при Московской духовной академии. Сергиев Посад: МДА, 1843–1917. Т. 1–77.
- ЭССЯ Этимологический словарь славянских языков. Праoslavянский лексический фонд. М.: Наука, 1963–2021–. Вып. 1–42–.
- BZAW Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1881–.
- CCSG Corpus christianorum. Series graeca. Turnhout: Brepols, 1977–.
- CFHB Corpus fontium historiae Byzantinae. Series Berolinensis / consilio Societatis internationalis studiis byzantinis provehendis destinatae editum; ed. H.-G. Beck [et al.]. Berolini: W. de Gruyter, 1967–.
- CSEL Corpus scriptorium ecclesiasticorum latinorum. Vindobonae (Wien): Hoelder-Pichler-Tempsky, 1886–.
- FRLANT Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1903–.
- GCS Die Griechischen Christlichen Schriftsteller. Berlin: Akademie Verlag; W. de Gruyter, 1891–.
- JTS The Journal of Theological Studies. 1899–. NS. Oxford: Oxford University Press, 1950–. Vol. 1–.
- ÖBS Österreichische Biblische Studien / hrsg. G. Braulik. Klosterneuburg: Verlag Österreichisches Katholisches Bibelwerk, 1982–1994. Bd. 1–13; Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 1996–2021–. Bd. 14–53–.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- PG Patrologiae cursus completus. Series graeca / accurante J.-P. Migne. Paris, 1857–1866. Т. 1–161.
- PL Patrologiae cursus completus. Series latina / accurante J.-P. Migne. Paris, 1844–1864. Т. 1–225.
- PTS Patristische Texte und Studien. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 1963–.
- SC Sources chrétiennes. Paris: Cerf, 1941–.
- VWGTh Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2012–.
- ZKTh Zeitschrift für Katholische Theologie. 1877–2020. Bd. 1–142.
- ZPT Zeitschrift für Pädagogik und Theologie. Frankfurt am Main: Diesterweg, 1949–1998 («Der Evangelische Erzieher»), 2004, 2015; Berlin: De Gruyter, 1998–2021–. Bd. 68–73/5–.

АРХИВЫ И ИНСТИТУЦИИ

- АН СССР Академия наук СССР
- ГИМ Государственный исторический музей
- ИМЛИ РАН Институт мировой литературы имени А. М. Горького РАН
- ИРЯ РАН Институт русского языка имени В. В. Виноградова РАН
- ИТРК Информационная телевизионная радиовещательная компания
- ОР РГБ Отдел рукописей Российской государственной библиотеки
- РАН Российская академия наук
- РГБ Российская государственная библиотека
- РПЦЗ Русская Православная Церковь Заграницей
- СТСЛ Свято-Троицкая Сергиева Лавра
- PSA The Philippine Statistics Authority
- SBL Society of Biblical Literature

УЧЕБНЫЕ ЗАВЕДЕНИЯ

- МГУ Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова
- МДА Московская духовная академия
- ОЦАД Общецерковная аспирантура и докторантура имени свв. Кирилла и Мефодия
- ПСТБИ Православный Свято-Тихоновский богословский институт
- ПСТГУ Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
- РГГУ Российский государственный гуманитарный университет
- СПбДА Санкт-Петербургская духовная академия

ПЕРЕВОДЫ

- SG *Thomas Aquinas. Summa contra gentiles*
- T. *Taurinensis 23 (C-2-16)*

БИБЛЕИСТИКА

ДОКУМЕНТАЛЬНАЯ ГИПОТЕЗА ПРОИСХОЖДЕНИЯ ПЯТИКНИЖИЯ В ТРУДАХ ЭРХАРДА БЛЮМА*

Илья Александрович Хангиреев

начальник научно-административного отдела богословского
факультета ПСТГУ
127051, Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1
khangireev.ilya@gmail.com

Для цитирования: Хангиреев И. А. Документальная гипотеза происхождения Пятикнижия в трудах Эрхарда Блюма // Богословский вестник. 2021. № 3 (42). С. 17–36. DOI: 10.31802/GB.2021.3.41.001

Аннотация

УДК 27-277

В статье рассмотрены труды современного немецкого библеиста Эрхарда Блюма о документальной гипотезе появления Пятикнижия, до сих пор доминирующей в западной библеистике. В начале статьи дана краткая история этой гипотезы, затем по трудам Блюма изложено её нынешнее состояние, проблемы и перспективы. Далее рассмотрены рассуждения Блюма о проблемах лингвистической датировки библейского текста, очень важной для документальной гипотезы. В конце статьи автор на основании работ Блюма делает выводы о современной критике документальной гипотезы. Автор считает, что история и современное состояние данной гипотезы наглядно показывают её спорность и хаотичность выводов.

Ключевые слова: библеистика, библейская критика, документальная гипотеза, Эрхард Блюм, Элохист, Яхвист, священнический кодекс, девтерономическая история, лингвистическая датировка.

* Статья подготовлена в рамках научного проекта «Документальная гипотеза в контексте современных теорий происхождения Пятикнижия», поддерживаемого Фондом развития ПСТГУ.

Эрхард Блюм — один из ведущих современных библеистов. Он родился в 1950 г. в Цвайбрюкене, изучал библеистику на факультете евангелического богословия в университете Гейдельберга, также учился в Еврейском университете Иерусалима. Обе диссертации, называемые в германской академической традиции Promotion и Habilitation, были защищены в Гейдельберге, где он преподавал до 1988 г. В 1989–2000 гг. профессор Э. Блюм был заведующим кафедрой библеистики в университете Аугсбурга, в 2000–2018 гг. занимал должность профессора факультета евангелического богословия в Тюбингене. С 2018 г. пребывает на пенсии.

Э. Блюм известен прежде всего как исследователь Пятикнижия и исторических книг Ветхого Завета. Нас в данном случае интересуют его труды по Пятикнижию, в которых он, в частности, стремился осмыслить историю развития и современные перспективы документальной гипотезы происхождения Пятикнижия, а также его оценка возможностей лингвистической датировки библейских текстов — очень актуальной темы в современной библеистике (и гебраистике как смежной дисциплине). Сразу следует отметить, что профессор Э. Блюм на текущий момент является не каким-либо «классиком» библеистики, а, в общем-то, обычным современным учёным, поэтому каких-либо исследований его творчества нам найти не удалось, что вполне естественно, и наше исследование базируется фактически только на самих его работах.

1. Документальная гипотеза происхождения Пятикнижия

В первую очередь надо пояснить, что имеется в виду под документальной гипотезой происхождения Пятикнижия. Эта гипотеза утверждает, что Пятикнижие не было написано целиком / почти целиком пророком Моисеем (как традиционно говорилось в иудейской и христианской традициях), но состоит из нескольких слоёв, написанных в разное время разными авторами (или коллективами авторов), которые затем были объединены в ныне существующий вид позднейшим(и) редактором(-ами).

1.1. Старая документальная гипотеза

Она возникла как одна из попыток объяснить происхождение Пятикнижия рациональными методами. Ещё у некоторых средневековых еврейских авторов, в первую очередь у Авраама ибн Эзры, возникали сомнения в его цельности. Серьёзно этим вопросом занялись только в XVIII в. немецкий богослов Х. Б. Виттер (1683–1715)¹ и французский врач Ж. Астрюк (1684–1766)². Они работали независимо друг от друга, но пришли к общему выводу о двух источниках Книги Бытия, которые были названы Элохистом и Яхвистом в соответствии с именами Бога, использованными в этих источниках (в русском синодальном переводе им соответствуют именованья «Бог» и «Господь»). В научной литературе эти источники обычно обозначаются буквами E и J. Далее, И. Эйхгорн (1752–1827)³ выделил ещё один источник, который назвал священническим кодексом (нем. Priestercodex), обычно обозначаемым латинской буквой P. Этот этап развития традиционно называется *старой документальной гипотезой*. В XIX в. она стала ещё активнее развиваться. Серьёзный вклад в неё внёс В. де Ветте (1780–1849)⁴, выделив Второзаконие в качестве отдельного источника и обозначив его как D⁵.

1.2. Классическая документальная гипотеза

Создателем *классической документальной гипотезы* является Ю. Велльгаузен (1844–1918), изложивший её основы в книге «Введение в историю Израиля», то есть фактически утвердивший упомянутые четыре источника и датировавший их следующим образом: Яхвист — ок. 950 г. до Р. Х., Элохист — ок. 800 г. до Р. Х., Второзаконие — ок. VII в. до Р. Х., Священнический кодекс — ок. 550 г. до Р. Х.⁶. Однако уже его самый известный ученик Г. Гункель выбрал несколько другой подход к изучению

- 1 См.: *Witter H. B. Jura Israelitarum in Palestinam terram Chananaeam; Commentatione in Genesin. Hildesiae, 1711.*
- 2 См.: *Astruc J. Conjectures sur les memoires originaux dont il paroît que Moÿse s'est servi pour composer le livre de la Genese. Bruxelles, 1753.*
- 3 *Eichhorn J. G. Einleitung in das Alte Testament. Leipzig, 1780–1783. Bd. 1–5.*
- 4 См.: *Wette W. L. de. Die Schriften des Alten Testaments. Heidelberg, 1809. Bd. 1.*
- 5 Более подробно о истории документальной гипотезы можно прочитать в данной статье: *Скобелев М. А. Происхождение Пятикнижия: традиция и документальная гипотеза // БВ. 2019. № 1 (32). С. 39–51.*
- 6 *Wellhausen J. Prolegomena zur Geschichte Israels. Berlin, 1883. Рус. пер.: Велльгаузен Ю. Введение в историю Израиля. СПб., 1909.*

Пятикнижия, связанный с исследованием фольклористики⁷. В середине XX в. ключевыми фигурами в истории документальной гипотезы были А. Альт и его ученики М. Нот⁸ и Г. фон Рад⁹.

Только немногие крупные библеисты оказались способны критически осмыслить суть данной гипотезы. Наверное, самым ярким из них был еврейско-итальянский учёный У. Кассуто¹⁰.

1.3. Современные направления документальной гипотезы

Далее мы постараемся изложить основные *современные направления* документальной гипотезы в том виде, в каком их понимает профессор Э. Блум в некоторых из своих работ¹¹.

1.3.1. Гипотеза девтерономической истории и «Девятикнижие»

В первую очередь, он отмечает, что в 1970-е гг. произошла «дестабилизация фундаментального консенсуса» по документальной гипотезе. До этого момента, по мнению автора, с середины XX в. получила широкое распространение гипотеза девтерономической истории (deuteronomische Geschichte) М. Нота, согласно которой Пятикнижие и исторические книги Библии можно фактически разделить на два источника: Четверокнижие (Tetrateuch) (от Бытия до Чисел) и девтерономическую историю, которая была написана одним автором в VI в. до Р. Х. и простирается от Второзакония до последней Книги Царств.

- 7 Сходство и различие подходов Ю. Велльгаузена и Г. Гункеля изложено в статье: *Скобелев М. А., Хангиреев И. А.* Юлиус Велльгаузен и Герман Гункель: методология библейского исследования // БВ. 2019. № 2 (33). С. 17–37.
- 8 Взгляды М. Нота на происхождения Пятикнижия исследованы в данной статье: *Лаврентьев А. В.* Наследие Мартина Нота в рамках текстологических и литературно-критических исследований Пятикнижия // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2020. Вып. 89. С. 29–47.
- 9 Воззрения Г. фон Рада касательно документальной гипотезы исследованы в нашей статье: Документальная гипотеза происхождения Пятикнижия в творчестве Герхарда фон Рада // БВ. 2020. № 3 (38). С. 47–70.
- 10 Критика документальной гипотезы со стороны У. Кассуто подробно разобрана в статье: *Фридман И.* Умберто Кассуто как критик документальной гипотезы происхождения Пятикнижия // БВ. 2019. № 4 (35). С. 17–37.
- 11 *Blum E.* Pentateuch – Hexateuch – Enneateuch? Or: How Can One Recognize a Literary Work in the Hebrew Bible? // SBL – Ancient Israel and Its Literature. 2011. Vol. 8. P. 43–71; *Blum E.* Die Entstehungsgeschichte der Mosetora. Fragestellungen und Tendenzen der neueren Forschung // ZPT. 2015. Bd. 2. S. 163–178.

Общую совокупность этих книг иногда называют Девятикнижием (Enneateuch) (учитывая, что в еврейской Библии четыре книги Царств считаются за две)¹². Следствием этого было, в частности, то, что исследователи стали достаточно мало уделять внимания таким источникам Пятикнижия, как «Яхвист» и «Элохист».

И именно в 1970-е гг. исследователи Дж. Ван Сетерс, Р. Рендторфф¹³ и Х. Шмид обратили внимание на эти «забытые» источники. Дж. Ван Сетерс перенёс датировку Яхвиста на время вавилонского плена и отрицал Элохиста как самостоятельный источник, что кардинально противоречило классической документальной гипотезе. Х. Шмид занимался историей предания Яхвиста и также придерживался его поздней датировки. Кроме того, он воспринимал Девятикнижие как редакционное единство. Р. Рендторфф интересовался скорее не вопросом датировки, а составными частями Пятикнижия и воспринимал их как отдельные произведения независимого происхождения.

1. 3. 2. «Шестикнижие» и гипотеза круга источников

Э. Блум вынужден констатировать, что «даже во время расцвета документальной гипотезы едва ли два экзегета могли бы полностью совпасть друг с другом в конкретном анализе так называемых “древних источников”»¹⁴. И тем более маловероятно это стало сейчас. Автор выделяет три основных популярных в современной историографии подхода к Элохисту и Яхвисту:

- 1) «Переформулировки или мутации» (Reformulierungen/Mutationen) раннего Яхвиста. Здесь речь идёт обычно о развитии древнего источника, который точно датируется периодом до появления священнического кодекса. Это направление развивают главным образом Дж. Ван Сетерс и Э. Центер. Дж. Ван Сетерс относит Яхвиста к эпохе вавилонского плена,

12 1) Бытие, 2) Исход, 3) Левит, 4) Числа, 5) Второзаконие, 6) Иисус Навин, 7) Судьи, 8) книги Самуила (1–2 книги Царств в нашей традиции), 9) Книги Царств (3–4 книги Царств в нашей традиции).

13 О точке зрения Р. Рендторффа на происхождение Пятикнижия можно подробнее прочитать в следующей статье: *Лаврентьев А. В.* Критика Документальной гипотезы и проблема происхождения Пятикнижия в теоретических разработках Рольфа Рендторффа // БХД. 2020. Т. 4. С. 118–137.

14 *Blum E.* Die Entstehungsgeschichte der Mosestora. Fragestellungen und Tendenzen der neueren Forschung // ZPT. 2015. Bd. 2. S. 165.

а Э. Ценгер датирует этот источник временем *незадолго до плена*. В последнем случае он становится частью Шестикнижия, которое постепенно включало в себя несколько тематических блоков (сотворение мира в Быт. 2, историю патриархов, исход из Египта, рассказ о Валааме и историю завоевания Земли Обетованной). Это отличает данную гипотезу от классических представлений о Яхвисте как существовавшем долгое время в качестве отдельного цельного источника. Кроме того, согласно этой гипотезе, в Шестикнижии остались некоторые «смычные тексты», которые рассматриваются как поздние вставки, связующие разные отрывки: Быт. 15 (завет с Авраамом), Исх. 34 (дарование вторых скрижалей Моисею) и Ис. Нав. 24 (заключение книги и всего Шестикнижия).

- 2) Модель редакционно-исторического преемства. Её сторонники стараются постепенно выделять и снимать более поздние слои текста и таким образом добраться до его ранних стадий. Главной предпосылкой гипотезы является то, что поздние редакторы не изменяли текст предшественников, а просто дополняли его. Эту гипотезу разработал К. Левин в 1993 г.¹⁵ Он понимал Яхвиста как редактора эпохи плена, в основном дополнившего текст Бытия, а прочие книги почти не изменившего. Также он включал в Яхвиста многие фрагменты тех частей, которые традиционно приписывались Элохисту. Его последователь Р. Кратц¹⁶ выделяет два основных текстовых слоя: яхвистскую историю сотворения мира, патриархов (см.: Быт. 2–35) и повествование об исходе (см.: от Исх. 2 до Ис. Нав. 12). Эти два слоя сначала были «легендами о происхождении Израиля» в период с 720 г. (уничтожение Израильского царства) до 587 г. (конец Иудейского царства). Кроме того, существовали отдельные предания о патриархах, в основном на севере. В итоге, после добавления Элохиста и рассказа об истории завоевания Палестины в книге Иисуса Навина образовалось Шестикнижие. Таким образом, мы видим отказ от гипотезы М. Нота и возврат к концепции Шестикнижия Г. фон Рада и других.

15 Levin C. Der Jahwist. Göttingen, 1993.

16 Kratz R. G. Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Göttingen, 2000.

- 3) Гипотеза круга источников. Данная гипотеза была впервые разработана Х. Доннером в 1976 г.¹⁷ Её сторонники говорят не о слоях источников или редакций, но о самостоятельных кругах источников. В принципе, это отчасти похоже на возвращение к гипотезе Г. Гункеля о циклах саг в Книге Бытия. Самым ярким кругом источников они считают историю Иосифа (см.: Быт. 37; 39–47; 50), которая больше всего похожа на изначально независимое произведение. Таким же отдельным источником можно считать истории Исхода (см.: Исх. 1–14) и Валаама (см.: Чис. 22–24).

Несмотря на явные разногласия, Э. Блюм выделяет тенденцию, общую как в этих современных теориях, так и в классической документальной гипотезе: независимость историй в Книгах Бытия и Исхода от священнического кодекса.

2. «Пятикнижие» в иудейской традиции

В разных работах профессора Э. Блюма присутствует важная мысль: несмотря на всю притягательность теорий Шестикнижия и Десятикнижия, Пятикнижие в еврейской традиции всегда отделяется от прочих книг. И эта тенденция прослеживается, как минимум, с эллинистического времени: уже в прологе к Книге Сираха различаются «Закон и Пророки», то есть даже книга Иисуса Навина, которую современные исследователи предпочитают видеть непосредственным продолжением Второзакония, всегда причислялась к ранним Пророкам. Главную причину этого Блюм видит в личности Моисея, смерть которого завершает Второзаконие и который скрепляет собой всё Пятикнижие.

Ещё один сторонник концепции Десятикнижия Э. Аурелиус¹⁸ выделяет два текста: Исх. 19, 3–8 и 4 Цар. 18, 11–12, свидетельствующих, по его мнению, о цельности всего цикла Десятикнижия. В первом Бог говорит накануне дарования законодательства:

«Если вы будете слушаться гласа Моего и соблюдать завет Мой, то будете Моим уделом из всех народов».

17 *Donner H.* Die literarische Gestalt der alttestamentlichen Josephsgeschichte. Heidelberg, 1976.

18 *Aurelius E.* Zukunft jenseits des Gerichts: Eine redaktionelle Studie zum Enneateuch. Berlin; New York, 2003. (BZAW; Bd. 319).

Во втором тексте, написанном уже после разрушения Израильского царства, библейский автор отмечает:

«И переселил царь Ассирийский Израильтян в Ассирию... за то, что они не слушали гласа Господа».

То есть, по мнению Э. Аурелиуса, упоминание завета и гласа Бога в обоих случаях ясно говорит о единстве всего повествования и, как минимум, эти два отрывка были написаны одним автором. Впрочем, Э. Блюм считает такой вывод слишком поспешным, что нам также кажется справедливым¹⁹.

3. Девтерономическая история и гипотеза временных слоёв

Что касается девтерономической истории в концепции М. Нота, то профессор Э. Блюм полагает, что на самом деле в этих текстах было больше поздних вставок, чем считал М. Нот. Например, отрывок про Раав в Ис. Нав. 2 и соответствующие места в Ис. Нав. 3–7 появились в послевоенный период²⁰, а в 3–4 Книгах Царств были многочисленные дополнения под авторством пророков, например история о Навуфее в 3 Цар. 21. В общей сложности он насчитывает около 30 процентов текста девтерономической истории, написанной не изначальными авторами, а поздними пророками. Весь комплекс девтерономической истории Блюм делит на четыре временных слоя: 1) текст от 1 Цар. 1 до 4 Цар. 23 был написан при царе Иосии; 2) окончательная обработка этих четырёх книг произошла во время вавилонского плена; 3) добавление блока от Исхода до Иисуса Навина — послевоенный период; 4) добавление Книги Бытия — уже после включения священнического кодекса. С богословской точки зрения первый и второй слой он называет монархическими, третий — монархическим, а четвёртый — монотеистическим. Пояснений к этому автор не даёт, но скорее всего имелось в виду то, что сначала Яхве почитался *наряду* с другими богами, затем — только Он *один из сонма* разных богов и только потом появился чистый монотеизм. Автора/редактора священнического кодекса Э. Блюм в другом месте считает главным связующим трёх основных блоков Пятикнижия: изначальной истории (см.: Быт.

19 *Blum E. Pentateuch – Hexateuch – Enneateuch? Or: How Can One Recognize a Literary Work in the Hebrew Bible? // SBL – Ancient Israel and Its Literature. 2011. Vol. 8. P. 52.*

20 *Blum E. Das exilische deuteronomistische Geschichtswerk // ÖBS. 2011. Bd. 39. S. 270–271.* К сожалению, данный тезис автор никак не объясняет.

1–11), историй патриархов (см.: Быт. 12–50) и повествования об Исходе («the primeval history, the narratives of patriarchs, and the exodus narrative»)²¹.

Что касается датировки Священнического кодекса, профессор Э. Блюм датирует его в целом около 500 г. до Р. Х. Однако он признает, что в этом источнике содержатся отдельные, явно более ранние элементы. При этом авторами данного источника были хорошо образованные священники, которые старались соблюдать нормы классического языка, хотя в то же время там есть и признаки позднего языка²².

4. Лингвистическая датировка текста в современной библеистике

Э. Блюм также занимался таким важным направлением для современной библеистики, как лингвистическая датировка текста²³. В первую очередь, он отмечает, что в этом вопросе часто возникает проблема герменевтического круга. В данном случае она заключается в следующем: некоторые библейские книги (например, Паралипоменон) получают датировку, исходя из их литературно-исторических особенностей, при этом субъективные мнения исследователей часто играют большую роль. Затем эта датировка используется для сравнительной, в том числе лингвистической, датировки уже других книг, считающихся более ранними. Далее, иногда бывает так, что полученная таким образом лингвистическая датировка используется для обоснования поздней датировки тех же Книг Паралипоменон.

К теме нашей статьи эта проблема имеет непосредственное отношение хотя бы потому, что, как признаёт Э. Блюм, иногда субъективные мнения сторонников документальной гипотезы влияют на касающиеся лингвистической датировки выводы тех исследователей, которые не критично воспринимают эти мнения, потому что не являются специалистами по Пятикнижию. Например, известный исследователь книги Иезекииля

21 *Blum E. The Literary Connection Between the Books of Genesis and Exodus and the End of the Book of Joshua // SBL Symposium Series. 2006. Vol. 34. P. 106.*

22 *Blum E. Noch einmal: das literargeschichtliche Profil der P-Überlieferung // VWGTh. 2015. Bd. 40. S. 32–64.*

23 *Blum E. The Linguistic Dating of Biblical Texts. An Approach with Methodological Limitations // The Formation of Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America / ed. J. C. Gertz et al. Tübingen, 2016. P. 303–325.*

А. Гурвиц в своих трудах²⁴ опирался на допленную датировку священнического кодекса и на датировку Второзакония как цельного произведения, что признаётся далеко не всеми исследователями Пятикнижия. Таким образом, в исследованиях, формально мало связанных с Пятикнижием, часто можно встретить влияние субъективных мнений других учёных (занимавшихся Пятикнижием), не осознаваемых самими авторами.

4. 1. Проф. Э. Блюм о лингвистической типологии и исторической хронологии

Э. Блюм делает три важных вывода: 1) нет чёткого соответствия между лингвистической типологией (т. е. распределением текстов по языковым признакам) и исторической хронологией библейских книг; 2) диахроническое отношение между текстами различной лингвистической типологии не может быть определено только лингвистическими методами; 3) любая лингвистическая датировка библейского текста неизбежна будет основана на предпосылках, следующих из литературно-исторических аргументов.

Ещё одна проблема, которую исследователи часто не замечают: если мы обсуждаем датировку того или иного древнего текста, то обязательно надо учитывать долгий процесс его переписывания и хотя бы теоретически возможного редактирования, ибо вполне возможно, что некоторые лингвистические особенности были добавлены одним из редакторов или переписчиков, а не самим автором²⁵.

4. 2. Об арамеизмах

Также существенной остаётся проблема арамеизмов, то есть элементов арамейского языка, часто встречающихся в ветхозаветных текстах. К сожалению, многие библеисты автоматически считают арамеизмы признаком позднего происхождения, хотя нельзя исключать и ранние заимствования из арамейского языка²⁶. Э. Блюм ещё говорит о статисти-

24 *Hurvitz A. Linguistic Study of the Relationship Between the Priestly Source and the Book of Ezekiel: A New Approach to an Old Problem. Paris, 1982.*

25 *Blum E. The Linguistic Dating of Biblical Texts. An Approach with Methodological Limitations. P. 309.*

26 Из отечественных исследователей на эту проблему обращает внимание, в частности, Яков Эйделькинд в книге: *Эйделькинд Я. Д. Песнь песней. Перевод и филологический комментарий к главам 1–3. М., 2015. С. 133–135.*

ческом анализе, при котором, например, какие-то слова, часто встречающиеся в поздних книгах, вначале считаются признаками позднего языка, а потом их начинают использовать для датировки других книг. Например, в библейском иврите есть, как известно, две формы личного местоимения «я»: *'nu* и *'nku*. В поздних книгах, например Паралипоменон, первая форма используется в тридцать раз чаще второй. В отрывках Пятикнижия, обычно относимых к Священническому кодексу, также первая форма встречается гораздо большее число раз. Но это можно объяснить не только поздней датировкой Священнического кодекса, но и тем, что редакторы/переписчики подражали какому-то стилю. Другими словами, такой метод сам по себе никак не может дать адекватных научных данных.

4. 3. Признаки ранних и поздних текстов

Далее, популярным остаётся аргумент отсутствия признаков позднего библейского языка в тех книгах, которые считаются ранними. Тут проблема заключается в том, например, что многие авторы поздних библейских книг и апокрифов старались подражать классическому библейскому языку. Кроме того, следует также различать две основные разновидности поздних еврейских текстов: 1) тексты бытового или официального характера, возникшие в арамейской среде; 2) сакральные тексты или созданные во внутренней религиозной среде. Понятно, что вторая категория текстов будет гораздо ближе по языковым признакам к ранним текстам, но это само по себе не будет доказательством их древности. Это можно сравнить, например, с современным русским языком в его разговорном варианте или в публицистических текстах и с современными богослужебными церковнославянскими текстами. Без сомнения, языковое сходство последних с более древними славянскими текстами никак не может говорить об их одинаковом возрасте.

4. 4. Пример комплексного лингвистического анализа Быт. 24

В качестве примера комплексного лингвистического анализа Э. Блюм предлагает рассмотреть лингвистическую датировку отрывка Быт. 24 (о женитьбе Исаака), предложенную выдающимся израильским библеистом

А. Рофэ²⁷. По мнению обоих учёных, этот текст появился только в V в. до Р. Х., примерно в то же время, что и Первая книга Ездры и Книга Неемии. В частности, выражение: «Бог неба и Бог земли», используемое в Быт. 24, 3 и Быт. 24, 7, встречается семь раз в поздних книгах (Ионы, Ездры, Неемии и Паралипоменон), а его арамейский эквивалент — двенадцать раз в книгах Даниила и Ездры и текстах из Элефантины; при этом считается, что еврейское выражение было заимствовано из арамейского. Также встречаются слова из раввинистического (то есть более позднего) языка *hgny'*, «дать пить» (24, 17), *mš't'h*, «смотреть» (24, 21), и др. А. Рофэ не ограничивается лингвистикой. Он также утверждает, что общая структура повествования (молитва — ответ Бога — благодарение) была заимствована опять же из поздних книг (Даниила, Иудифи и Товита).

По мнению Э. Блюма, другие черты ещё более явно указывают на позднее происхождение данного отрывка. Речь идёт о Быт. 24, 3–6, где Авраам запрещает рабу брать Исааку жену из дочерей хананеев и вести Исаака в Месопотамию. Э. Блюм полагает, что эта история была вставлена в общее повествование ради оправдания эндогамии, то есть браков только внутри круга соплеменников. Именно поэтому так подчёркнуты увещания Авраама к рабу. Если сопоставить их с запретом на брак с иноплеменниками в Книге Ездры, то такой вариант кажется возможным.

Кроме того, поскольку отрывок о смерти Сарры (см.: Быт. 23) традиционно относится к Священническому кодексу, Блюм считает, что этот источник уже был известен автору Быт. 24, ибо в Быт. 24, 67 упоминается смерть Сарры. Также в Быт. 24, 7 присутствует тема обетования земли, относящаяся к девтерономическому источнику, то есть он, очевидно, существовал к тому времени. Фрагмент Быт. 15 (обетование и завет с Авраамом) Э. Блюм относит к персидскому периоду, поскольку этот отрывок, по его мнению, зависит от более древних 22 и 26 глав (жертвоприношение Исаака и история с Авимелехом), потому что обетования в главах 22 и 26 основаны на благочестии Авраама, а в 15 главе они даются «авансом»; при этом обетование потомства в Быт. 22, 17 Э. Блюм

27 Оригинальный труд А. Рофэ был издан на иврите, Э. Блюм использует его англ. перевод: *Rofé A. An Enquiry into the Betrothal of Rebekah (Gen. 24) // Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte: Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag / hrsg. E. Blum et al. Neukirchen-Vluyn, 1990. S. 27–39.*

считает первичным по отношению к Быт. 15, 5²⁸. Также фразеология в Быт. 15, 7 происходит из Декалога (ср.: Исх. 20, 2 и Втор. 5, 6), (касательно упоминания Ура Халдейского) из Быт. 11, 31 и отчасти из Лев. 25, 38 (оба отрывка относятся к Священническому кодексу). В свою очередь, 15-я глава Бытия служит источником вдохновения для Быт. 24. Кроме того, профессор Э. Блюм считает важным, что такая уверенность в обетовании земли указывает на возникновение исключительно в после-пленный период, когда еврейский народ уже не мог сомневаться в том, что земля Ханаана, в частности Хеврон, принадлежит ему.

Правда, при этом Э. Блюм замечает, что другой выдающийся современный библеист Ян Йоостен датирует Быт. 24 VII–VI вв. до Р. Х. из-за того, что он не видит там следов позднего языка. Но немецкий профессор далее ссылается на уже упомянутый нами довод о том, что поздние тексты могли быть стилизованы под классический язык.

В общем, нам представляется, что такой обстоятельный разбор отрывка Быт. 24 только подтверждает явную субъективность всех лингвистических и прочих аргументов датировки. Ведь все аргументы Э. Блюма можно опровергнуть с помощью им же ранее приведённых возражений, например: наличие элементов равнинистического и арамейского языка можно при желании объяснить вставками поздних переписчиков или редакторов, а литературные и богословские аргументы сами по себе весьма субъективны и имеют в основании определённые предпосылки.

Выводы

В заключение приведём некоторые общие размышления над историей и перспективами документальной гипотезы, которые появились у нас при изучении ценных обобщений Э. Блюма в сопоставлении с другими данными.

- 1) Как отмечает Э. Блюм, и как видно любому непредвзятому исследователю, документальная гипотеза в целом весьма хаотична. С одной стороны, её сторонники говорят о чётких аргументах, которые позволяют отнести тексты Пятикнижия к тому или иному источнику. С другой стороны, все её представители приводят совершенные разные аргументы, ведущие

28 Данный аргумент нам кажется весьма неубедительным и даже не совсем понятным. К сожалению, автор его не раскрывает.

к противоположным выводам. По общей логике, из этого должно следовать то, что все такие аргументы не так уж надёжны.

- 2) Как нам кажется, к документальной гипотезе никак не применим закон исключённого третьего. Имеется в виду, что иногда возникает впечатление, будто перед библеистами стоит выбор: либо придерживаться мнения, что всё Пятикнижие действительно написано Моисеем, либо придерживаться документальной гипотезы. В принципе, вполне могут быть и другие варианты гипотез происхождения Пятикнижия, не противоречащие научному подходу и церковному учению о Священном Писании.
- 3) Исходя из всех доступных источников и научных методов, вряд ли когда-либо удастся строго доказать верность документальной гипотезы либо традиционного подхода к авторству относительно происхождения Пятикнижия, поэтому любые возможные гипотезы обречены оставаться только предположениями.
- 4) Само по себе представление о существовании каких-либо источников Пятикнижия в виде документов или народных преданий не противоречит традиционным представлениям о богодухновенности Библии. По учению Православной Церкви, Писание является одной из форм Предания и было создано Церковью (в данном случае — ветхозаветной), при этом сам способ его создания и передачи богодухновенности никогда не был чётко сформулирован и тем более догматизирован, так что это остаётся открытой богословской проблемой²⁹. Суть столкновения с современной критикой заключается, по нашему мнению, в другом: многие современные библеисты *a priori* занимают рационалистическую позицию, по умолчанию отвергающую любую возможность Божественного вмешательства, и таким образом сужают круг возможных гипотез, что явно вредит научности подхода. Иначе говоря, «светский рационалистический» подход сейчас выглядит в целом более «агрессивным», чем «традиционный». При этом, в отличие от авторов-рационалистов XVIII–XIX вв. и советских исследователей, современные западные библеисты обычно не выражают такую позицию

29 См., например: *Давыденков О., прот.* Догматическое богословие. М., 2020. С. 49–54.

явно, но исходят из неё имплицитно. В отличие от них, мы рассматриваем традиционную церковную и современную рационалистическую установки как два *разных*, но по умолчанию *равных* научно-методологических подхода, которые оба могут использовать любые научные методы для исследования.

- 5) Какое место документальная гипотеза будет иметь в библейской науке будущего — покажет время. Нам, впрочем, представляется, что постепенно исследователи будут отчётливее понимать, что она останется только одной из возможных гипотез и не сможет дать надёжных ответов на вопросы происхождения Пятикнижия. С одной стороны, данная гипотеза позволила найти и обозначить в тексте Пятикнижия много трудных для истолкования мест. Некоторые из них объяснены или же могут в принципе быть истолкованы с помощью современных научных методов, а некоторые, скорее всего, навсегда останутся для нас загадкой. С другой стороны, как мы думаем, общее количество публикаций на тему этой гипотезы является явно избыточным и немного жалко, что эти исследователи не посвятили время другим, более актуальным проблемам библеистики. Это же самое можно сказать, в принципе, и о многих других спорных направлениях, например, о синоптической проблеме в области Нового Завета, о «поиске исторического Иисуса»³⁰ и др.
- 6) Что касается оценки творчества самого Э. Блюма, то его можно назвать типичным представителем современной библейской критики: с одной стороны, он придерживается светского, эволюционистского подхода к Библии³¹, с другой — способен в целом критически оценивать итоги развития документальной гипотезы и её конкретные положения. На наш взгляд, главной его заслугой (и других современных представителей документальной гипотезы) является то, что он указывает на явную связь

30 Обстоятельное исследование «поиска исторического Иисуса» присутствует в данной диссертации: *Андреев А. В.* «Поиск исторического Иисуса» как исследовательская традиция в зарубежном религиоведении: становление, методологические установки, актуальные подходы. Дисс. на соискание степени к. филос. н. М., 2019. Выводы автора об этом научном направлении в основном схожи с нашими выводами о документальной гипотезе.

31 В частности, его представление о постепенном развитии ветхозаветного монотеизма, упомянутое выше, по нашему мнению, никак не может быть принято в такой форме с позиций православной библеистики.

Пятикнижия с историческими и отчасти пророческими книгами Ветхого Завета и в то же время не забывает того, что в ветхозаветной традиции Тора всегда понималась как отдельное целое, отделяемое (за счёт личности Моисея) даже от своего непосредственного продолжения — Книги Иисуса Навина. Такая «антиномия» должна всегда учитываться всеми, кто обсуждает проблемы происхождения Пятикнижия.

- 7) Представителям традиционного христианского (или же иудейского) подхода к Священному Писанию необходимо знать и учитывать все объективные проблемы библейского текста, которые выявляются сторонниками библейской критики хотя бы для того, чтобы была возможность дать на них альтернативный ответ, а скорее даже для того, чтобы использовать их для углублённых богословских исследований Священного Писания.
- 8) Термин «Девятикнижие» представляется нам достаточно интересным, и сама идея определённой цельности Пятикнижия и исторических книг может быть ещё недостаточно исследованной. Это открывает большие перспективы как для традиционного подхода к Писанию, так и для современных критических методов.

Источники

- Astruc J.* Conjectures sur les memoires originaux dont il paroît que Moïse s'est servi pour composer le livre de la Genese. Paris [Though Marked as Bruxelles]: Impr. de Fricx, 1753.
- Blum E.* The Literary Connection Between the Books of Genesis and Exodus and the End of the Book of Joshua // A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation / ed. T. B. Dozeman, K. Schmid. Atlanta (GA): SBL, 2006. (SBL Symposium Series; vol. 34). P. 89–106.
- Blum E.* Das exilische deuteronomistische Geschichtswerk // Das deuteronomistische Geschichtswerk / hrsg. H.-J. Stripp. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH; Internationaler Verlag der Wissenschaften, 2011. (ÖBS; Bd. 39). S. 269–295.
- Blum E.* Pentateuch — Hexateuch — Enneateuch? Or: How Can One Recognize a Literary Work in the Hebrew Bible? // Pentateuch, Hexateuch, or Enneateuch? Identifying Literary Works in Genesis Through Kings / ed. Th. Dozeman, Th. Römer, K. Schmied. Atlanta (GA): SBL, 2011. (SBL — Ancient Israel and Its Literature; vol. 8). P. 43–71.
- Blum E.* Die Entstehungsgeschichte der Mosestora. Fragestellungen und Tendenzen der neueren Forschung // ZPT. 2015. Bd. 2. S. 163–178.

- Blum E.* Noch einmal: das literargeschichtliche Profil der P-Überlieferung // Abschied von der Priesterschrift?: Zum Stand der Pentateuchdebatte / hrsg. F. Hartenstein. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2015. (VWGTh; Bd. 40). S. 32–64.
- Blum E.* The Linguistic Dating of Biblical Texts. An Approach with Methodological Limitations // The Formation of Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America / ed. J. C. Gertz, B. M. Levinson, D. Rom-Shiloni, K. Schmid. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016. P. 305–325.
- Eichhorn J. G.* Einleitung in das Alte Testament. Leipzig: Weidmanns, 1780–1783. Bd. 1–3.
- Wellhausen J.* Prolegomena zur Geschichte Israels. Berlin: G. Reimer, 1883.
- Wette W. M. L. de.* Die Schriften des Alten Testaments. Heidelberg: Mohr und Zimmer, 1809. Bd. 1.
- Witter H. B.* Jura Israelitarum in Palestinam terram Chananaeam; Commentatione in Genesin. Hildesiae, 1711.
- Вельгаузен Ю.* Введение в историю Израила / пер. с нем. Н. М. Никольского. СПб.: Тип. Ю. Н. Эрлих, 1909.

Литература

- Андреев А. В.* «Поиск исторического Иисуса» как исследовательская традиция в зарубежном религиоведении: становление, методологические установки, актуальные подходы. Дисс. на соискание степени к. филос. н. МГУ им. М. В. Ломоносова. М., 2019.
- Давыденков О., прот.* Догматическое богословие. М.: ПСТГУ, 2020.
- Лаврентьев А. В.* Критика Документальной гипотезы и проблема происхождения Пятикнижия в теоретических разработках Рольфа Рендторффа // БХД. 2020. Т. 4. С. 118–137.
- Лаврентьев А. В.* Наследие Мартина Нота в рамках текстологических и литературно-критических исследований Пятикнижия // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2020. Вып. 89. С. 29–47.
- Скобелев М. А.* Происхождение Пятикнижия: традиция и документальная гипотеза // БВ. 2019. № 1 (32). С. 39–51.
- Скобелев М. А., Хангиреев И. А.* Юлиус Вельгаузен и Герман Гункель: методология библейского исследования // БВ. 2019. № 2 (33). С. 17–37.
- Фридман И.* Умберто Кассуто как критик документальной гипотезы происхождения Пятикнижия // БВ. 2019. № 4 (35). С. 17–37.
- Хангиреев И. А.* Документальная гипотеза происхождения Пятикнижия в творчестве Герхарда фон Рада // БВ. 2020. № 3 (38). С. 47–70.
- Эйделькинд Я. Д.* Песнь песней. Перевод и филологический комментарий к главам 1–3. М.: РГГУ, 2015.
- Aurelius E.* Zukunft jenseits des Gerichts: Eine redaktionelle Studie zum Enneateuch. Berlin, New York: De Gruyter, 2003. (BZAW; Bd. 319).
- Donner H.* Die literarische Gestalt der alttestamentlichen Josephsgeschichte. Heidelberg: Carl Winter, 1976.

- Hurvitz A. Linguistic Study of the Relationship Between the Priestly Source and the Book of Ezekiel: A New Approach to an Old Problem. Paris: Peeters Pub and Booksellers, 1982.
- Kratz R. G. Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2000.
- Levin C. Der Jahwist. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1993. (FRLANT; Bd. 157).
- Rofé A. An Enquiry into the Betrothal of Rebekah (Gen 24) // Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte: Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag / hrsg. E. Blum et al. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl., 1990. S. 27–39.

Documentary Hypothesis of the Origin of the Pentateuch in the Works of Erhard Blum

Ilya A. Khangireev

Head of Department of Science and Academic Administration
at the Faculty of Theology at St. Tikhon's Orthodox University
6/1 Likhov per., Moscow 127051, Russian Federation
khangireev.ilya@gmail.com

For citation: Khangireev, Ilya A. "Documentary Hypothesis of the Origin of the Pentateuch in the Works of Erhard Blum". *Theological Herald*, no. 3 (42), 2021, pp. 17-36. DOI: 10.31802/GB.2021.3.41.001

Abstract. The article examines the works of the present-day German biblical scholar Erhard Blum on the history and contemporary state of the documentary hypothesis of the origin of the Pentateuch, which is still dominant in modern Western biblical studies. An introduction to the article contains a brief history of the documentary hypothesis. Further in the text, the contemporary state of the hypothesis is represented as it is described by Blum, together with his critical assessment of its problems and prospects. The author considers Blum's reasoning about the problems of linguistic dating, which is highly important for the documentary hypothesis. At the end of the work, the author makes a conclusion about the modern critical assessment of the documentary hypothesis based on the analysis of Blum's works, and applies his own interpretations. The author presumes that the history of the documentary hypothesis and its current state clearly demonstrates its being highly controversial and chaotic in its conclusions.

Keywords: Biblical studies, Biblical criticism, documentary hypothesis, Erhard Blum, Elohist, Yahwist, priestly codex, deuteronomical history, linguistic dating.

References

- Andreev A. V. (2019) "Poisk istoricheskogo Iisusa" kak issledovatel'skaja tradicija v zarubezhnom religiovedenii: stanovlenie, metodologicheskie ustanovki, aktual'nye podhody ["Search of Historical Jesus" as Research Tradition in Foreign Religious Studies: Formation,

- Methodological Directions, Actual Approaches*]. PhD diss. Moscow State University. Moscow (in Russian).
- Aurelius E. (2003) *Zukunft jenseits des Gerichts: Eine redaktionelle Studie zum Enneateuch*. Berlin; New York: De Gruyter (BZAW; 319).
- Blum E. (2006) "The Literary Connection Between the Books of Genesis and Exodus and the End of the Book of Joshua", in T. B. Dozeman, K. Schmid (eds.) *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*, Atlanta (GA): Society of Biblical Literature, pp. 89–106.
- Blum E. (2011) "Das exilische deuteronomistische Geschichtswerk", in H.-J. Stripp (ed.) *Das deuteronomistische Geschichtswerk*. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH; Internationaler Verlag der Wissenschaften (ÖBS; Bd. 39), pp. 269–295.
- Blum E. (2011) "Pentateuch — Hexateuch — Enneateuch? Or: How Can One Recognize a Literary Work in the Hebrew Bible?", in Th. Dozeman, Th. Römer, K. Schmied (eds.) *Pentateuch, Hexateuch, or Enneateuch? Identifying Literary Works in Genesis Through Kings*. Leiden: Brill (SBL — Ancient Israel and Its Literature; 8), pp. 43–71.
- Blum E. (2015) "Die Entstehungsgeschichte der Mosetora. Fragestellungen und Tendenzen der neueren Forschung". *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie*, vol. 2, pp. 163–178.
- Blum E. (2015) "Noch einmal: das literargeschichtliche Profil der P-Überlieferung", in F. Hartenstein (ed.) *Abschied von der Priesterschrift?: Zum Stand der Pentateuchdebatte*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt (VWGTh; 40), pp. 32–64.
- Blum E. (2016) "The Linguistic Dating of Biblical Texts. An Approach with Methodological Limitations", in J. C. Gertz, B. M. Levinson, D. Rom-Shiloni, K. Schmid (eds.) *The Formation of Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America*. Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 303–325.
- Davydenkov O. (2020) *Dogmaticheskoe bogoslovie [Dogmatic Theology]*. Moscow: St. Tikhon's Orthodox University Press (in Russian).
- Donner H. (1976) *Die literarische Gestalt der alttestamentlichen Josephsgeschichte*. Heidelberg: Carl Winter.
- Fridman I. (2019) "Umberto Cassuto kak kritik dokumental'noj gipotezy proishozhdenija Pjatkizhija" ["Umberto Cassuto as a Critic of the Documentary Hypothesis of the Origin of the Pentateuch"]. *Theological Herald*, no. 4 (35), pp. 17–37 (in Russian).
- Hangireev I. A. (2020) "Dokumental'naja gipoteza proishozhdenija Pjatkizhija v tvorcestve Gerharda fon Rada" ["The Documentary Hypothesis of the Origin of the Pentateuch in the Works of Gerhard von Rad"]. *Theological Herald*, no. 3 (38), pp. 47–70 (in Russian).
- Hurvitz A. (1982) *Linguistic Study of the Relationship Between the Priestly Source and the Book of Ezekiel: A New Approach to an Old Problem*. Paris: Peeters Pub and Booksellers.
- Eidelkind Ya. D. (2015) *Pesn' pesnej. Perevod i filologicheskij kommentarij k glavam 1–3 [Song of Songs. Translation and Philological Commentary to Chapters 1–3]*. Moscow: Russian State University for the Humanities (in Russian).
- Kratz R. G. (2000) *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

- Lavrentiev A. V. (2020) “Nasledie Martina Nota v ramkah tekstologicheskikh i literaturno-kriticheskikh issledovanij Pjaticnizhija” [“Martin Not’s Heritage in the Context of Textological and Literary-Critical Studies of the Pentateuch”]. *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya I: Bogoslovie. Filosofija. Religiovedenie*, no. 89, pp. 29–47 (in Russian).
- Levin C. (1993) *Der Jahwist*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht (FRLANT; 157).
- Rofé A. (1990) “An Enquiry into the Betrothal of Rebekah (Gen 24)”, in E. Blum (ed.) *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte: Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl., pp. 27–39.
- Skobelev M. A. (2019) “Proishozhdenie Pjaticnizhija: tradicija i dokumental'naja gipoteza” [“Origin of the Pentateuch: Tradition and the Documentary Hypothesis”]. *Theological Herald*, no. 1 (32), pp. 39–51 (in Russian).
- Skobelev M. A., Hangireev I. A. (2019) “Julius Vell'gauzen i German Gunkel': metodologija biblejskogo issledovanija” [“Julius Wellhausen and Hermann Gunkel: a Methodology of the Bible Research”]. *Theological Herald*, no. 2 (33), pp. 17–37 (in Russian).

ТОЛКОВАНИЕ НА ПСАЛМЫ ГАНСА-ИОАХИМА КРАУСА: МЕЖДУ ТЕОЛОГИЕЙ И КРИТИКОЙ ТЕКСТА

Иеромонах Ириней (Пиковский)

аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры
им. свв. Кирилла и Мефодия
преподаватель Сретенской духовной семинарии
107031, г. Москва, ул. Большая Лубянка, д. 19, стр. 3
irenaeus@mail.ru

Для цитирования: *Ириней (Пиковский), иером.* Толкование на псалмы Ганса-Иоахима Крауса: между теологией и критикой текста // Богословский вестник. 2021. № 3 (42). С. 37–55. DOI: 10.31802/GB.2021.3.41.002

Аннотация

УДК 27-277.2

Цель настоящего исследования — показать, каким образом немецкий учёный Ганс-Иоахим Краус (1918–2000) совместил теологический подход к исследованию Писания с историко-критическим. Это делается на примере его экзегезы 109 и 131 псалмов, входящей в известнейший труд Крауса — трёхтомный комментарий на Псалтирь. Для решения поставленной задачи проводится анализ предпосылок научного подхода Крауса, которые связаны с верой Бога, открываемой Ветхим Заветом. Далее демонстрируется методология Крауса по реконструкции исторической и культовой среды, в которой формировались библейские поэмы. Как показывает исследование, Краус активно использует небиблейские источники, проводит текстологический анализ рукописей, показывая, какую роль могли играть псалмы в культе почитания Сиона и иерусалимского царя. Краус избегает использование типологии и аллегии и осторожно подходит к вопросу об исполнении ветхозаветных пророчеств в Новом Завете. Как учёный, он доказывает, что Писание содержит фактологическую информацию, которой можно верить. Его строго академический и в то же время по-христиански благоговейный подход к исследованию Библии, на наш взгляд, может служить ответом на вопрос, как может сочетаться вера с научным познанием Библии.

Ключевые слова: Библия, Псалтирь, переводы Библии, экзегетика, богословие библейское, перевод теологический, историко-критический метод, богодухновенность.

Постановка проблемы

В начале ХХI в. уже никто не спорит о том, что экзегеза Библии должна учитывать её исторический контекст. Но если для Филона Александрийского и комментаторов раннего средневековья проблема авторства и датировки Библии не существовала, ибо Писание изучалось с целью «*научения, обличения и наставления в праведности*» (2 Тим. 3, 16) и важность заключалась в присутствии не «руки», но «духа» Божия в Писании, то для протестантского мира эпохи Просвещения, под влиянием критики Б. Спинозы и Р. Симона (XVII в.), доктрина *Sola Scriptura* оказалась обнажённой перед интерпретацией библейской истории как части естественной истории человечества¹.

На заре противостояния духовного прочтения Писания рационалистическому Г. Ольсхаузен (1796–1839) писал, что экзегеза должна

«исходить от Духа и искать Духа в Писании... интерпретатор должен уловить и представить вечное, божественное и пребывать в нём духом»².

Один из первых идеологов так называемой теологической экзегезы К. Барт (1886–1968) настаивал на том, что, отталкиваясь от литературно-исторического и лингвистического исследования Писания, богословская экзегеза должна стремиться услышать в Библии Слово Божие как вечное и всегда актуальное послание, адресованное Церкви³.

Путём соединения веры с критическим исследованием Библии, на наш взгляд, пошёл немецкий профессор, авторитетный комментатор Ветхого Завета Г.-И. Краус (1918–2000). Сын реформатского пастора, Ганс-Иоахим стал известен благодаря своим историко-критическим библейским исследованиям и участию в иудео-христианском диалоге⁴. Г.-И. Краус полагал, что исследования книги Псалмов, построенные

1 *Kwakkel G.* The Reformation and Historical-Critical Research in Biblical Interpretation // The Reformation: Its Roots and Its Legacy. Eugene (OR), 2017. P. 77.

2 Г. Ольсхаузен развивал свои герменевтические взгляды в произведениях: «Слово о глубочайшем смысле Писания» (Ein Wort über tieferen Schriftsinn, 1824) и «Библейское толкование Писания» (Die biblische Schriftauslegung, 1825). Цит. по: *Bea A.* «Religionswissenschaftliche» oder «Theologische» Exegese? Zur Geschichte der neueren biblischen Hermeneutik // *Biblica*. 1959. Vol. 40. № 2. P. 329.

3 *Barth K.* Die kirchliche Dogmatik. Teil 1/2. Zürich, 1948. S. 513, 518, 552, 526. Цит. по: *Bea A.* «Religionswissenschaftliche» oder «Theologische» Exegese? Zur Geschichte der neueren biblischen Hermeneutik // *Biblica*. 1959. Vol. 40. № 2. P. 335.

4 Ср.: *Kraus H.-J.* Rückkehr zu Israel: Beiträge zum christlich-jüdischen Dialog. Neukirchen-Vluyn, 1991.

на принципах исторической школы (*formgeschichtlichen Schule*), помогли лучше раскрыть религиозную жизнь ветхозаветного общества и культ Иерусалимского храма⁵. В настоящем докладе мы хотим показать, как балансировал Г.-И. Краус между теологией и критикой текста, и в конечном итоге приблизиться к ответу на вопрос или, напротив, заострить проблему полезности для верующих читателей Библии тех выводов, которые были получены путём критического исследования её текста.

1. Теологические предпосылки научного подхода Г.-И. Крауса

К моменту написания Г.-И. Краусом «Истории историко-критического исследования Ветхого Завета от Реформации до наших дней» (1956 г.)⁶ немецкая критика уже породила целые течения, использующие различные подходы к изучаемому вопросу. Критика источников Ю. Вельгаузена была направлена на поиск авторов Писания, критика форм, порождённая Г. Гунгелем, — на устную традицию и жанровые особенности мельчайших единиц библейского текста, критика редакций Г. фон Рада учитывала роль редакторов, которые трудились в определённом историческом месте в конкретную эпоху.

В фундаментальном сочинении «Богослужение в Израиле» (1962 г.)⁷ Г.-И. Краус опирается на труды своих предшественников — Г. Гункеля, З. Мовинкеля, А. Альтса, Г. фон Рада. Его представления об истории праздников древнего Израиля, о централизации святилища и культовых традициях Иерусалима демонстрируют внимание учёного к феноменологии религии⁸. Например, в еврейском празднике кущей он видел «камешки мозаики из других культовых контекстов» (*Mosaiksteinen aus*

5 *Kraus H.-J. Archäologische und topographische Probleme Jerusalems im Lichte der Psalmenexegese // Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins. 1959. Bd. 75. № 2. S. 125.*

6 *Kraus H.-J. Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart. Neukirchen-Vluyn, 1956.*

7 *Kraus H.-J. Gottesdienst in Israel: Grundriss einer Geschichte des alttestamentlichen Gottesdienstes. München, 1962.*

8 Влияние взглядов Мовинкеля на представления Г.-И. Крауса о феноменологии религии прослеживается в использовании соответствующей терминологии: священные времена (*heilige Zeiten*), священные деяния и их носители (*heilige Handlungen und ihre Träger*), священные места (*heilige Orte*). Шнунтенхауз считает, что этот чрезмерный акцент на культе является насилием над текстами Ветхого Завета, где поклонение Богу приравнивалось к служению Ему (см.: Исх. 23, 25; Втор. 13, 3), а не к совершению ежегодных

anderen Kultzusammenhängen)⁹. Краус проводит искусственную реконструкцию культа, которая связывает библейские тексты с небиблейскими на основе незначительных намёков. Оценивая этот труд Г.-И. Крауса, Ф. Шнютенхаус замечает¹⁰, что захватывающая картина входа во святилище, пения и жертвоприношений во время праздников не должна вводить в излишнее очарование.

Исследуя роль Сиона в псалмах, Г.-И. Краус начинает с преданий об избрании Давида, затем анализирует традиции ханаанского Иевуса, которые были обнаружены и записаны в храме, потом — праздничные церемонии во время ежегодного чествования дня интронизации царя и воспоминаний о разрушении Иерусалима. Но при этом он не возводит культ в абсолютный принцип, а тщательно исследует, в каком пространственном и историческом радиусе культ находится, какое место он занимает во взаимосвязи национальных праздников с поклонением Яхве до и после Вавилонского плена¹¹. Подробнее мы об этом скажем далее, на примере экзегезы Г.-И. Крауса на 109 и 131 псалмы.

Как замечает Г.-И. Краус, богословские разговоры о живом Боге ставят под сомнение исследования по истории религии. Так, граф Баудиссин считал, что в именах Бога в Ветхом Завете отражено влияние ханаано-сирийской религии с её умирающими и воскресающими божествами¹². Однако формула клятвы «жив Господь» (יְיָ־חַיִּים, Руфь 3, 13; 1 Цар. 14, 39; Пс. 17, 47) ясно показывают, что в древнем Израиле верили и признавали «жизнь» Яхве как реальную, а не мифологическую¹³. Несмотря на то, что выражения псалмов: «*восстань, что спишь, Господи!*» (Пс. 43, 24), «*восстань, Господи*», «*подвигнись*», «*пробудись*» (Пс. 7, 7; см.: Пс. 9, 20; 34, 23), «*Господь воспрянул как бы от сна*» (Пс. 77, 65) — близки к поэзии Угарита и Египта, Краус не считает, что Яхве подобен засыпающему и просыпающемуся владыке земли Ваалу или умирающему

праздничных церемоний (*Schnutenhaus F. Gottesdienst in Israel: zu dem gleichnamigen Buch von H. J. Kraus // Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie. 1963. Bd. 8. S. 86*).

9 Kraus H.-J. Gottesdienst in Israel: Grundriss einer Geschichte des alttestamentlichen Gottesdienstes. S. 244.

10 Ф. Шнютенхаус полагает, что Г.-И. Краус ошибочно делает упор на истории еврейских праздников, увлекаясь использованием религиозоведческого термина «культ». Ему следовало бы обратить внимание на те тексты Писания, которые подчёркивают постоянное стремление Израиля отделиться от прочих религий (*Schnutenhaus F. Gottesdienst in Israel: zu dem gleichnamigen Buch von H. J. Kraus. S. 85–86*).

11 Ibid. S. 84.

12 Ibid. S. 172.

13 Ibid. S. 180.

и воскрешающемуся Осирису¹⁴. Он напрочь отрицает взаимосвязь Яхве с осенне-весенними циклами умирания семян в земле и пробуждения их для новой жизни. Израильская вера в Бога отличается от веры в богов окружающих народов. Яхве Израиля не умирает: Он сотворил небо и землю и в своей святости отделён от всего мёртвого. А если Он молчит и не вмешивается, ведёт Себя как *Deus absconditus*, это не значит, что у Него нет сил поступить так, как Он хочет¹⁵: «*He дремлет и не спит хранящий Израиля*» (Пс. 120, 4).

Как показывает Г.-И. Краус, Ветхий Завет выделяется из религиозной среды окружающих народов не в деталях, а в своей главной задаче. «Бог мёртв» — такова мифологема языческой религиозности, охваченной чарами роста и разложения. «Бог жив» — это кериγμα Израиля о своём Спасителе (Иер. 32, 16), ибо у Него *источник жизни* (Пс. 35, 10)¹⁶. Мессианство Иисуса из Назарета, по Г.-И. Краусу, осуществляется как раз через реальность Бога Отца, Который свидетельствует о Своей живой силе в Своём Сыне (Ин. 10, 30)¹⁷. Кульминацией мессианской вести в таком случае можно считать слова: «*Как послал Меня живой Отец, и Я живу Отцем*» (Ин. 6, 57).

Г.-И. Краус никак не обходит стороной новозаветную интерпретацию Писания, но, как показывает К. Г. Вокенхорст, он сначала разбирается в том, каково было изначальное «ветхозаветное самопонимание» священного текста¹⁸. Это «ветхозаветное самопонимание» выявляется в том числе в тех местах Нового Завета, где им нет соответствий в еврейской литературе первых веков новой эры. В таком случае, по К. Г. Вокенхорсту, Новый Завет в руках Г.-И. Крауса оказывается не только новой книгой, открывающей путь к мессианству Иисуса, но и свидетелем ветхозаветной традиции понимания того, что за действиями потомка Давида, называемого в псалмах сыном (см.: Пс. 2, 21; 67, 109), задолго до Христа виделась рука Бога¹⁹.

14 Ф. Шнютенхауз полагает, что Г.-И. Краус ошибочно делает упор на истории еврейских праздников, увлекаясь использованием религиозоведческого термина «культ». Ему следовало бы обратить внимание на те тексты Писания, которые подчёркивают постоянное стремление Израиля отделить себя от прочих религий (*Schnutenhaus F. Gottesdienst in Israel: zu dem gleichnamigen Buch von H.J. Kraus. S. 181.*

15 Ibid. S. 182.

16 Ibid. S. 190, 194.

17 Ibid. S. 196.

18 *Walkenhorst K.-H. Theologie der Psalmen: Eine Kritische Stellungnahme zur Biblischen Theologie von Hans-Joachim Kraus // ZKTh. 1982. Bd. 104. № 1. S. 25.*

19 Ibid. S. 46–47.

2. Толкование на псалмы Г.-И. Крауса

Комментарий на псалмы Г.-И. Крауса распадается на три части (Psalmen. Teilbände 1/2: Psalmenkommentar, Teilband 3: Theologie der Psalmen, 1958–1960). В первых двух частях последовательно анализируются стихи всех 150 псалмов, а в третьей части приводятся обобщающие наблюдения об их теологии.

Во введении к этой трилогии Г.-И. Краус рассматривает историю наименования книги, её место в каноне, даёт оценку Масоретскому тексту и древним переводам, сборникам псалмов в составе каждой из её пяти книг, разбирает заголовки и их поэтические формы, описывает жанровые особенности в связи с местом псалмов в жизни и истории Израиля, указывает на текстуальные слои в псалмах, свидетельствующие об их происхождении и редактуре в процессе передачи, даёт краткие экскурсы в традиции иерусалимского культа и прославление Сиона как Града Божия, даёт характеристику понятиям «бедный» и «враг».

Краткое введение из первой части несколько иначе разворачивается в третьем томе, оглавление которого обозначает следующие темы исследования: Бог Израиля (наименования Яхве, Яхве Саваоф, откровение и скрытость Яхве, Его совершенства, мир небесный), народ Божий (происхождение, принадлежность Яхве, творение мира и проявление Яхве в истории, Израиль как культовая община), святилище и богослужение (богословие Сиона, Иерусалим как место поклонения, богословие поклонения), царь (терминология, место царя в богослужении, помазание и полномочия), вражеские силы (национальные враги, личные враги, мифические силы), человек в присутствии Бога (человек в Израиле, аспекты антропологии, «бедные» и «праведники», жизнь и смерть, великие проблемы жизни, значение Давида в истории Израиля), Псалтирь в Новом Завете (цитация псалмов в Новом Завете, пророческие псалмы, иные псалмы и фразеология псалмов в Новом Завете).

Краус не входит в эсхатологические темы, не пытается описать жизнь на Небесах, обходит стороной упоминание об ангельских силах, предпочитая понимать מַלְאָכִים как указание на людей-вестников (см.: Мал. 2, 7; 3, 1)²⁰. М. Дахуд указывает, что Г.-И. Крауса многие хвалят за его сбалансированное обращение к текстуальной критике, отказ

20 Слово «ангел» Краус упоминает только при разговоре о параллелях между псалмами и Посланием к Евреям. Ср.: Пс. 8, 6 и Евр. 2, 7; Пс. 103, 4 и Евр. 1, 7. См.: *Kraus H.-J. A Continental Commentary: Theology of the Psalms. Minneapolis (MN), 1992. P. 201.*

от авантюрных идей и за теологический подход к исследованиям псалмов²¹. Сам рецензент критикует Г.-И. Крауса за сдержанность в проведении параллелей между еврейской Библией и текстами из Угарита, замечая, впрочем, что немецкий учёный знаком с исследованиями по угаритско-ивритской сравнительной лингвистике и принимает некоторые из её выводов. Таким образом, с точки зрения формы исследования Г.-И. Краус стоит на позиции исторической и лингвистической критики. Продемонстрируем это на примере двух псалмов: 109 и 131 по синодальной нумерации.

2.1. Псалом 109. Царь-священник (*Der Priesterkönig*)

Структура комментария на 109 псалом такая же, как и на всех другие псалмы: после заголовка следует обзор литературы, анализ исходного текста и разночтений по рукописям, анализ формы псалма, исследование по историческому контексту (авторство и датировка), экзегетический комментарий к каждому стиху, указание на цель псалма и его главную тему. Первое, что бросается в глаза российскому исследователю, разговор о главной теме псалма у Г.-И. Крауса следует после всех критических набросков, в то время как в классических дореволюционных комментариях, например у прот. Г. Разумовского, сначала определяется главная теологическая тема, а затем от неё строится всё толкование²².

Перед началом разбора мнений иных учёных Г.-И. Краус оговаривается, что он имеет дело с гипотезами, ибо «в вопросах текстуальной критики, и в проблемах истории религии последнее слово ещё не сказано»²³. Краткие стихи древнееврейской просодии, на его взгляд, напоминают ханаанскую поэзию, что свидетельствует о глубокой древности поэмы (период ранних царей). Атрибуты царской власти (трон, скипетр, благолепие наряда), указанные в 1–3 стихах, позволяют включить 109 псалмов в группу царских псалмов. В псалме он видит три пророческих высказывания (ст. 1, 3, 4), которые сопровождаются введением, пожеланиями и описанием ситуации.

Переходя к вопросу об авторстве и датировке, Г.-И. Краус пытается определить конкретное событие, с которым могло быть связано появление поэмы. Его ответ таков: 109 псалом связан с возведением

21 *Dahood M. Reviewed Work: Psalmen by Hans-Joachim Kraus // Biblica. 1961. Vol. 42. № 3. P. 383.*

22 *Разумовский Г., прот. Объяснение священной книги Псалмов. М., 2003. С. 708.*

23 *Kraus H.-J. Psalmen. Teilband 2: Kommentar zu Psalmen 60–150. S. 928.*

царя на престол (ст. 1 и 4), происходящим в Иерусалиме, на что намекают слово «Сион» (יְרוּשָׁלַיִם, ст. 2) и имя Мелхиседек (ст. 4), которое упоминается в Быт. 14, 18 в связи с древним городом иевусеев²⁴. В данном псалме вековые привилегии и культовые традиции доизраильского Иевуса, по Г.-И. Краусу, приписываются царю Иерусалима. Сравнивая взгляды Л. Дюрра и Г. Виденгрена, которые видели в псалме следы культа воцарения Яхве или венчания на царство²⁵, Г.-И. Краус указывает, что псалом приводит отголоски культа интронизации фрагментарно, а значит, он является вторичной компиляцией оракулов и пожеланий. Далее Г.-И. Краус приводит лингвистический анализ каждого стиха псалма, обращая внимание на параллели с литературой древнего Ближнего Востока.

В первом стихе он видит следы доизраильской традиции, связанной с Мелхиседеком. Трон Яхве — это Ковчег Завета (1 Цар 4, 4; Ис. 6, 1–4), который располагался со Святой Святынь Храма. Приближение к трону Яхве предполагает, что царь является одновременно священником (Иер. 30, 21; ср. Дан. 7, 13). Как известно, *по правую руку*, то есть на юг от храма, Соломон построил себе роскошный дворец. Господь сидит на троне в храме, а царь — по правую руку от Него в своём дворце (3 Цар. 2, 19), являясь Его викарием и предводителем армий Израиля. Когда царь ведёт священную войну с врагами, тогда видимым символом присутствия Бога и гарантом безопасности является Ковчег, который израильтяне берут с собой на поле битвы (см.: Пс. 23, 7–10). Победённые враги падают к ногам царя, сидящего на троне (Пс. 109, 1).

Давая оценку цитаты: «Сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня...» — в Евангелиях (см.: Мф. 22, 44; Мк. 12, 36; Лк. 20, 42) и её адаптации ко Христу (см.: Деян. 2, 35; 1 Кор. 15, 25; Евр. 1, 13), Краус касается вопроса взаимосвязи между ветхозаветным самопониманием 109 псалма и новозаветной керигмой лишь кратко. К. Валькенхост отмечает, что Г.-И. Краус выдвинул тезис: «Христос... сел одесную Бога на высоте» (Christus... hat sich gesetzt zur Rechten Gottes in die Höhe), но при этом оговаривается, что мессианское толкование 109 псалма не может быть доказано²⁶. В данном случае он обходит тему мессиан-

24 Kraus H.-J. Psalmen. Teilband 2: Kommentar zu Psalmen 60–150. P. 929.

25 Ср.: Dürr L. Psalm 110 im Lichte der neueren altorientalischen Forschung. Münster, 1929. P. 11–14; Widengren G. Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum. Stuttgart, 1955. S. 49.

26 К. Валькенхост полагает, что для лучшего объяснения связи псалма с новозаветной керигмой Г.-И. Краус должен был раскрыть свой тезис: «Сам Бог превозносит Царя» (Gott selbst erhöht den König) через Деян. 2, 33 и 5, 30–31. Маловероятно, полагает он, чтобы

ства стороной и погружается в исторический контекст происхождения псалма.

Предсказания о возведении царя на престол, как указывает Г.-И. Краус, были составной частью ритуалов шумеро-аккадской традиции²⁷. Г.-И. Краус приводит цитаты из источников, например, из шумерских песен, писем из Амарны или оракулов об ассирийском царе Асархаддоне (правил ок. 680–669 гг. до н. э.), а также ссылается на эпиграфические надписи на археологических артефактах, чтобы показать параллели в ближневосточных культурах, где правитель сидел на троне как бы одесную Бога²⁸. Враг, поверженный в прах или порубленный, становился «табуреткой для ног» победителя, торжествующий царь ставил ногу ему на шею (см.: Нав. 10, 24; Ис. 51, 23; Пс. 88, 11), как Мардук на покорённую Тиамат²⁹. Идею того, что царь сидит на троне самого Господа, Краус отвергает, поскольку она вырисовывается только в поздней ветхозаветной литературе (см.: 1 Пар. 28, 5; 29, 23; 2 Пар. 9, 8).

Во втором стихе неназванный певец-пророк обращается к царю, которого со всех сторон окружили враги (בְּקִרְבֵּי אֵיבֵיךָ, ст. 2; ср.: Пс. 2, 1; 47, 5; 82, 3). Отличительный признак царя — скипетр, который, как полагает Г.-И. Краус, изначально был не только символом силы, но и обладал магическими свойствами³⁰. Простёртый жезл указывает на землю, которая переходит во владение царя (см.: Пс. 71, 8; Чис. 24, 19). Псалмопевец просит Господа с Сиона, чтобы он прибавил царю сил и тот победил врагов (Пс. 20, 9; 44, 6).

Третий стих 109 псалма делится на две разные по значению части. Сравнивая употребление слова נָדִיב («усердие», «вельможа») в псалме, в Ис. 32, 8 и Иов. 30, 15, Г.-И. Краус делает вывод, что в первой части псалма речь идёт о знати (вельможах, см.: 1 Цар. 2, 8; Ис. 13, 2; 32, 5; Пс. 82, 12; 106, 40; 112, 8), которая собирается вокруг царя в день

арамееговорящая община | в. могла связывать слово «Адонай» (אֲדֹנָי, Господин) из 1 стиха псалма с Иисусом, потому что, согласно 5 стиху этого же 109 псалма, таким термином «обозначался Сам Бог, и в таком смысле это понималось во времена Иисуса» (*Walkenhorst K.-H. Theologie der Psalmen: Eine Kritische Stellungnahme zur Biblischen Theologie von Hans-Joachim Kraus // ZKTh. 1982. Bd. 104. № 1. S. 30–31*).

27 Kraus H.-J. Psalmen. Teilbände 2: Kommentar zu Psalmen 60–150. S. 932.

28 Ср.: *Falkenstein A., Soden W. von. Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete. Zürich, 1953. S. 98; Knudtzon J. A., Weber O. Die El-Amarna-Tafeln. Leipzig, 1915. № 84, 4; 141, 40; Altorientalische Texte zum Alten Testament / ed. by H. Gressmann. Berlin; Leipzig, 1926. S. 119, 282.*

29 Kraus H.-J. Psalmen. Teilband 2: Kommentar zu Psalmen 60–150. S. 932.

30 Ibid.

осмотра войск. Во второй части стиха от лица Яхве возвещается чудесное рождение царя, которое уподобляется утренней заре (ср. употребление קִישׁ־בַּי в Ис. 14, 12, где вавилонский царь называется *упавшим с неба денницей, сыном зари*). Разница между Пс. 2, 7 и 109, 3 заключается в том, что в первом случае речь шла об усыновлении, а во втором о необычном рождении (יָרַדְתָּ לָּךְ — «родил тебя»). Еврейский корень קִישׁ (см.: קִישׁ־מִן в тексте Пс. 109, 3) не имеет параллелей с каким-либо угаритским *šhr*, указывающим на Бога. Следовательно, «утренняя заря» является метафорой надежды (Ис. 58, 8): заря, восходящая от Иакова (Чис. 24, 17).

Проводя параллели с выражением Евангелия: «*восток свыше*» (см.: $\alpha\nu\alpha\tau\omicron\lambda\eta\ \acute{\epsilon}\xi\ \upsilon\psi\omicron\upsilon\varsigma$ в Лк. 1, 78), Краус считает, что псалом лишён мифологии, в нём речь идёт о реальном чудесном рождении «божественного царя» (göttliche König), который приходит «из высоты выше мира, из мира Бога» (aus weltüberlegener Höhe, aus Gottes Welt)³¹. Он полагает, что споры Иисуса с фарисеями и книжниками по поводу мессианского толкования цитат псалма (см.: Мф. 22, 41–45; Мк. 12, 35–37; Лк. 20, 41–44) не могут быть адекватно поняты без изучения еврейских источников, включая мессианскую антологию из четвёртой пещеры Кумрана. Мотив чудесного рождения звучит в словах Септуагинты: «из чрева до утренней звезды я тебя родил» ($\acute{\epsilon}\kappa\ \gamma\alpha\sigma\tau\rho\acute{\omicron}\varsigma\ \pi\rho\acute{\omicron}\ \acute{\epsilon}\omega\sigma\phi\acute{\omicron}\rho\omicron\upsilon\varsigma\ \acute{\epsilon}\xi\ \epsilon\upsilon\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\text{-}\sigma\acute{\alpha}\ \sigma\epsilon$, Пс. 109, 3; ср. с мотивом усыновления в Пс. 2, 7), эсхатологически он связан с видением грядущего на облаках Сына Человеческого (Дан. 7), на него полагается Новый Завет, однако в иудейской традиции он так и остаётся нераспознанным³².

В четвёртом стихе звучит клятва Бога (см.: Ам. 4, 2; 6, 8; Пс. 94, 11). Из Шумера известно, что царь мог выполнять священнические функции, Мелхиседек (ханаанское имя образовано из древнего теофорного элемента מֶלֶךְ и предиката קָדַשׁ) доизраильского Иерусалима тоже был *священником Бога Всевышнего* (Быт. 14, 18). Г.-И. Краус допускает, что Давид, как и его потомки, одевался в льняной ефод, благословлял народ, приносил жертвы как священник (см.: 2 Цар. 6, 13–18; 24, 17; 3 Цар. 8, 14.56) и даже «приближался к Богу» как первосвященник (Hohepriester, Иер. 30, 21)³³. В таком случае слово לְעוֹלָם («вовек») может рассматриваться как указание на постоянство, непрерывную продолжительность, а не на отдалённое будущее. Ссылаясь на Г. фон Рада, Г.-И. Краус указывает, что Давид унаследовал мессианство Мелхиседека,

31 Kraus H.-J. Psalmen. Teilband 2: Kommentar zu Psalmen 60–150. S. 933.

32 Ibid. S. 937.

33 Ibid. S. 934.

ибо израильтяне передали царю Давиду то, что ханаанские жители Иевуса ожидали от своих князей-священников³⁴. Эта передача древнейших традиций Давиду и его династии, на его взгляд, произошла тогда, когда иевусейские правила и культовые традиции были приняты в Израиле.

В пятом стихе речь идёт о том, что Господь, называемый здесь словом יְהוָה, защищает царя со всех сторон (ср. Пс. 120, 5). Будущие события рассматриваются как совершившиеся факты. Параллели с псалмом 2 дают возможность увидеть за «царями» (מְלִכִּים) вражеских «царей земли» (מְלִכֵי-אֶרֶץ, Пс. 2, 2), которые поднимаются со всех сторон против Иерусалима, словно силы первобытного хаоса (Пс. 2, 6; ср.: Быт. 1). День гнева Яхве (ср.: Пс. 2, 5; 20, 10; Ис. 13, 10.13) — это день победы царя (см.: Пс. 17, 38–43; 44, 4–5). Царь — «карающая рука Божия» (см.: Пс. 20, 9–10), он совершает суд над врагами, наполняя землю трупами. Всё это не означает, по Г.-И. Краусу, что сама битва должна рассматриваться как ритуальная, и потому он категорически выступает против любых попыток оправдания «священной войны» с «неверными» или политическими оппонентами³⁵.

Последний стих 109 псалма отвечает на вопрос, как царь приобрёл победоносную силу. Причина, по которой он *поднимает голову* (знак превосходства) та, что он *пьёт из ручья по пути* (Пс. 109, 7). Здесь поэт, по Г.-И. Краусу, обращается к сакраментальному акту помазания на царство, которое проходило у потока Гихон (3 Цар. 1, 38–40). *Ручей* (נָחַל) псалма — это источник Гихон, который вытекает из подножия холма старого города. В свете мифологических представлений, как считает Г.-И. Краус, он считался источником жизни как таковой (см.: Пс. 45, 5). В текстах Рас Шамры встречаются случаи, когда царь во время клятвы «постится и идёт к колодцу», следовательно, и израильский царь во время помазания, вероятно, испивал священную воду из ручья у подножия Сиона³⁶.

Завершая комментарий на псалом, Г.-И. Краус пытается разобраться, каково значение избранного царя, который имеет сразу четыре преимущества:

- 1) Яхве возвеличил его и посадил по правую руку от Себя как соправителя;

34 Kraus H.-J. Psalmen. Teilband 2: Kommentar zu Psalmen 60–150. S. 935. Ср.: Rad G. von. Das jüdische Königsritual // Theologische Literaturzeitung. 1947. Bd. 72. S. 211.

35 Kraus H.-J. Psalmen. Teilband 2: Kommentar zu Psalmen 60–150. S. 936.

36 Ibid. S. 936.

- 2) восседающий на троне царь отличается божественным рождением;
- 3) он — священник по чину Мелхиседека;
- 4) в присутствии Яхве он выступает как мировой судья. Можно ли этот псалом понимать как мессианское пророчество?

Как замечает Г.-И. Краус, в истории церковного толкования Библии на этот вопрос отвечали «да». Но когда в Новое время псалом стали интерпретировать с позиции истории религий и критики форм, традиционная экзегеза была отклонена. Х. Грессман и другие писали, что все указанные в псалме мотивы следует «понимать применительно к правящему царю, а не к Мессии»³⁷. Г.-И. Краус соглашается, что неверно применять к ветхозаветным текстам образ Мессии, выходящий за рамки истории и имеющий христологическую форму. Псалом 109 относится к «правлящему», восседающему на престоле царю. При этом экзегет, по Г.-И. Краусу, должен избегать и другой крайности — не ретушировать высказывания Яхве под ближневосточный «придворный стиль», словно речь идёт о «сакральной царской идеологии».

Слова Господа, которые пронизывает историю Ветхого Завета и ведут к исполнению в Новом Завете, являются определяющими для 109 псалма. Слово Божие возвышает утверждения, которые обусловлены историей религий, до послания, которое значительно превосходит царя, восседающего на троне в Иерусалиме. Таким образом, «толкователь (der Ausleger) не должен оставаться прикованным к миру происхождения мотивов, не упорствовать в культовых и исторических вещах (nicht im Kultischen und Historischen zu verharren), но после тщательного исследования всей совокупности факторов распознавать то, что имеет тенденцию к исполнению высказываний [псалма]».³⁸

Столь длинный и подробный конспект комментария Г.-И. Крауса на 109 псалом мы приводим не случайно. Перед тем как коснуться сложного дискуссионного вопроса о теологической направленности ключевой идеи псалма, он даёт тщательный анализ текста и его предполагаемое историческое окружение. Г.-И. Краус согласен, что в данном псалме много туманностей и интерпретация зависит от личных установок экзегета. Но из самой методологии исследования Г.-И. Крауса можно сделать три следующих вывода:

37 Kraus H.-J. Psalmen. Teilband 2: Kommentar zu Psalmen 60–150. S. 937. Ср.: Gressmann H. Der Messias // FRLANT. 1929. № 43. S. 23.

38 Ibid. S. 938.

- 1) как христианин, он прибегает к параллелям в Новом Завете, отстаивает идею из 109 псалма о божественном происхождении царя;
- 2) как учёный он воссоздаёт предполагаемую картину правления израильского царя в контексте истории Ближнего Востока;
- 3) поскольку буква псалма не говорит прямо о том, что «божественный царь» является прообразом Иисуса Христа, постольку Г.-И. Краус как экзегет останавливает своё размышление там, где начинается дискуссия theologов о лице и времени исполнения пророчеств.

2.2. Псалом 131. Избрание Давида и Сиона

Как и в комментариях на все другие псалмы, Г.-И. Краус после немецкого перевода приводит ряд текстологических замечаний. В противовес мнениям Г. Гункеля и Х. Шмидта о том, что 131 псалом состоит из двух частей (ст. 1–10 и 11–18) или из двух ранее независимых песней (ст. 1–7 и 8–18), Краус предлагает обратить внимание на единство содержания поэмы. Данный многослойный текст с цитатами из других источников, пояснениями и восклицаниями, по мнению немецкого учёного, можно понять только в его культовой связи с Сионом и царскими псалмами³⁹.

Г.-И. Краус не согласен с З. Мовинкелем в том, что перенос Ковчега во святилище связан с культом воцарения Яхве. Он полагает, что в текстах, на которые ссылается З. Мовинкель (см.: 2 Цар. 7; 3 Цар. 8; Пс. 131), нет следов влияния ханаанских культов, мифической борьбы с драконом и культом возведения Яхве на престол⁴⁰. Ему больше импонирует идея Г. Гункеля о том, что псалом связан с памятью основания царской династии (см.: 3 Цар. 8, 1 и далее). В отношении датировки Г.-И. Краус ссылается на Х. Гезе: лексика псалма додевторономическая, поэтому сам текст дополненный⁴¹. На взгляд учёного, внимание фокусируется на 11 стихе псалма, где речь идёт о выборе Давида и его потомков, утверждённом клятвой верности Яхве (см.: Пс. 88, 4), от которой Он не отречётся (ср.: 3 Цар. 8, 16). Краус соглашается с выводами Л. Роста, что в конце всех этапов перемещения ковчега из Силома в Иерусалим Сион стал новым центральным святилищем конфедерации двенадцати колен

39 *Kraus H.-J.* Psalmen. Teilband 2: Kommentar zu Psalmen 60–150. S. 1056.

40 *Ibid.* S. 1059.

41 *Ibid.* S. 1057.

Израиля⁴². Наличие Ковчега — причина возвышения Иерусалима как религиозной столицы.

На древнем Ближнем Востоке монархия и святилище были тесно связаны. Монарх — господин храма, он в центре культовой жизни. Давид дал импульс строительству храма, Соломон его завершил и внёс в него ковчег с принесением праздничных жертвоприношений, как и его отец. Три стиха из 131 псалма (Пс. 131, 8–10) практически слово в слово вставлены в текст молитвы Соломона, произнесённой при освящении храма, по версии послепленной 2-й книги Летописей (см.: 3 Цар. 8; 2 Пар. 6, 41 и далее). Псалом 131 передаёт черты царского праздника Сиона, который, возможно, исторически был связан с первым днём праздника кушей⁴³. Примечательные параллели иерусалимскому празднику Г.-И. Краус видит, во-первых, в египетской традиции отмечать юбилей «обновления царской власти»⁴⁴ каждые тридцать лет в первый день первого зимнего месяца, и во-вторых, в месопотамском гимне храмовых построек Гудеа из Лагаша, согласно которому царь, как основатель святилища, получает божественные заверения, обещающие вечность его царствованию⁴⁵.

Комментарий Г.-И. Крауса к Пс. 131 завершается следующими выводами: псалом ссылается на реальные исторические, а не мифические события, которые были связаны с пророчеством Нафана об избрании Господом Давида и его потомков (см.: 2 Цар. 7); вместе с избранием царя стало праздноваться избрание святилища на Сионе, поскольку там Яхве явил свою милость в избранном народе перед всем миром.

Завершается комментарий Г.-И. Крауса на Пс. 131 следующими словами:

«На вершине истории избрания места и личности Божьего присутствия стоит Иисус Христос. В Нём исполняются обетования Бога (ср.: 2 Кор. 1, 20; Деян. 2, 30 и далее; Лк. 1, 69)»⁴⁶.

42 *Kraus H.-J.* Psalmen. Teilband 2: Kommentar zu Psalmen 60–150. S. 1058. См.: *Rost L.* Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids // Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. 1926. Vol. III. S. 6.

43 *Kraus H.-J.* Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament. Tübingen, 1951. S. 27; *Kraus H.-J.* Worship in Israel: A Cultic History of the Old Testament. Basil, 1966. P. 183.

44 Ср.: *Bonnet H.* Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte. Berlin, 1952. S. 158–160; *Fairman H. W.* The Kingship Rituals of Egypt // Myth, Ritual, and Kingship: Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel. 1958. P. 84.

45 Ср.: *Falkenstein A., Soden W. von.* Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete. Zürich, 1953. S. 138.

46 «Auf dem Fluchtpunkt der Geschichte dieser Erwählung des Ortes und der Person der Gottesgegenwart steht Jesus Christus. In ihm sind die Verheißungen Gottes erfüllt» (*Kraus*

Последний тезис почти не связан с пространными рассуждениями об избрании Давида и Сиона. Можно, однако, предположить, что сей эпизод был как раз тем, ради чего писался весь комментарий. Доказав историчность избрания Давида Богом, Г.-И. Краус подвёл читателей к мысли о реалистичности библейских пророчеств о Мессии, а в конце указал на Иисуса. Впрочем, он не пытается это доказать, оставляя последний тезис на суд веры читателя.

Выводы

Теоретики герменевтики обращают внимание на то, что она не может быть автономной, она отталкивается от предпосылок учёного, который следует определённой герменевтической традиции. За последние три столетия «историческая критика» стала основным обозначением серии весьма разнообразных методов, применяемых в исследовании Священного Писания. Однако согласимся с Джеймсом Баром, что в настоящее время корректней говорить о многих исторических методах, которые используются в научных исследованиях, чем о каком-то одном историко-критическом методе⁴⁷. То, как пользуется исторической критикой такой верующий учёный как Г.-И. Краус, показывает, что критический подход в библейских исследованиях может быть вовсе не разрушительным для веры.

Нападки на историко-критические методы XIX–XX в., как полагает Д. Коллинз, были не напрасными. Когда исследования строятся на атеистических предпосылках или исследователи увлекаются историческим фоном настолько, что для идейной составляющей текста не остаётся места, тогда логично спросить, насколько данные исследования могут считаться библейскими и соответствующими тем этическим и сотериологическим задачам, которые закладывали в Священное Писание его авторы⁴⁸. В то же время осторожный подход к критике текста не должен ставить клеймо на самом научном базисе в проведении исследований при условии, что интерпретатор сравнивает факты, а не пытается устранить присутствие сверхъестественного в Библии путём философского

H.-J. Psalmen. Teilband 2: Kommentar zu Psalmen 60–150. S. 1066).

47 *Barr J. History and Ideology in the Old Testament: Biblical Studies at the End of a Millennium. Oxford, 2000. P. 32.*

48 *Bea A. «Religionswissenschaftliche» oder «Theologische» Exegese? Zur Geschichte der neueren Biblischen Hermeneutik. S. 339; Collins J. J. Historical-Critical Methods. P. 133.*

или исторического толкования, как это делал Й. С. Семплер (1725–1791) и ему подобные⁴⁹.

Вряд ли Г.-И. Крауса можно называть модернистом, желавшим привнести в мир веры что-то новое. Следуя К. Барту, он фокусировал внимание на *керигме* Ветхого Завета, целью его исследований был объект (*die Sache*) библейского текста, сам Бог, Его слово и описание встречи с Ним⁵⁰. Для него Бог не подчиняется, а проявляется в истории. Историко-критический метод для Г.-И. Крауса проясняет то, как об этом свидетельствуют библейские авторы на языке своей эпохи⁵¹. Его академический комментарий на Книгу псалмов с пристальным вниманием к Сиону является авторской работой по реконструкции иерусалимского культа в эпоху Первого и Второго Храма в сравнении с иными ближневосточными источниками.

Такое вчитывание в исторический контекст псалмов дает пищу для ума без попытки кого-то убедить или разуверить. Это показывает, на наш взгляд, что возвращение к букве текста может актуализировать живое слово Бога, направленное как в древности, так и сейчас к тем собирателям нематериальных сокровищ, которые ищут *драгоценную жемчужину* (Мф. 13, 46), руководствуясь тем, что в процессе познания истины допустима определённая свобода (см.: Ин. 8, 32). Насколько далеко свобода теологуменов может простираться за границы устойчивых представлений о Боге и можно ли говорить о надконфессиональной теологии — это предмет дискуссий, выходящих за рамки того, что принято называть научной библейской экзегезой.

Источники

Kraus H.-J. Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart. Neukirchen Kreis Moers: Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1956.

Kraus H.-J. Archäologische und Topographische Probleme Jerusalems im Lichte der Psalmenexegese // Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins. 1959. Bd. 75. № 2. S. 125–140.

49 *Bea A.* «Religionswissenschaftliche» oder «Theologische» Exegese? Zur Geschichte der neueren Biblischen Hermeneutik. S. 325.

50 *Kwakkel G.* The Reformation and Historical-Critical Research in Biblical Interpretation. P. 79.

51 Ср.: *Kraus H.-J.* Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart. S. 416–420, 432–433, 492–495, 497–500, 506–507, 525–527, 659–573.

- Kraus H.-J.* Gottesdienst in Israel: Grundriss einer Geschichte des alttestamentlichen Gottesdienstes. München: Kaiser, 1962.
- Kraus H.-J.* Psalmen. Teilbände 1/2: Psalmenkommentar, Teilband 3: Theologie der Psalmen. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978.
- Kraus H.-J.* Rückkehr zu Israel: Beiträge zum christlich-jüdischen Dialog. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1991.
- Kraus H.-J.* A Continental Commentary: Theology of the Psalms. Minneapolis (MN): Fortress Press, 1992.

Литература

- Разумовский Г., прот.* Объяснение священной книги псалмов. М.: ПСТБИ, 2005.
- Barr J.* History and Ideology in the Old Testament: Biblical Studies at the End of a Millennium. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Bea A.* «Religionswissenschaftliche» oder «Theologische» Exegese? Zur Geschichte der neueren Biblischen Hermeneutik // *Biblica*. 1959. Vol. 40. № 2. P. 322–341.
- Collins J. J.* Historical-Critical Methods // *The Cambridge Companion to the Hebrew Bible (Old Testament)* / ed. by S. B. Chapman, M. A. Sweeney. New York (NY): Cambridge University Press, 2016. P. 129–146.
- Dahood M.* Reviewed Work: Psalmen (Biblischer Kommentar Altes Testament XV) by Hans-Joachim Kraus // *Biblica*. 1961. Vol. 42. № 3. P. 383–385.
- Dürr L.* Psalm 110 im Lichte der neueren altorientalischen Forschung. Münster: I. W. Aschendorff, 1929.
- Falkenstein A., Soden W. von.* Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete. Zürich: Artemis-Verlag, 1953.
- Kwakkel G.* The Reformation and Historical-Critical Research in Biblical Interpretation // *The Reformation: Its Roots and Its Legacy* / ed. by P. Berthoud, P. J. Lalleman. Eugene (Oregon): Pickwick Publications, 2017. P. 74–87.
- Schnutenhaus F.* Gottesdienst in Israel: Zu Dem Gleichnamigen Buch von H. J. Kraus // *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie*. 1963. Bd. 8. S. 83–86.
- Walkenhorst K.-H.* Theologie der Psalmen: Eine Kritische Stellungnahme zur Biblischen Theologie von Hans-Joachim Kraus // *ZKTh*. 1982. Bd. 104. № 1. S. 25–47.
- Widengren G.* Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum. Stuttgart: Kohlhammer, 1955.

Between Theology and Text Criticism as Interpreted on the Psalms by Hans-Joachim Kraus

Hieromonk Iriney (Pikovskiy)

PhD student at the Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies
lecturer of the Sretenskaja Theological Seminary
19, Building 3, st. Bolshaya Lubyanka, Moscow, Russia
irenaeus@mail.ru

For citation: Iriney (Pikovskiy), hieromonk. "Between Theology and Text Criticism as Interpreted on the Psalms by Hans-Joachim Kraus". *Theological Herald*, no. 3 (42), 2021, pp. 37–55 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2021.3.41.002

Abstract. One of those German scholars who tried to combine the theological and historical-critical approaches to the Scriptures studies was Hans-Joachim Kraus (1918–2000). Kraus's most famous work is a three-volume commentary on the Psalter. Using the exegesis of Psalms 109 and 131 as an example, the author of this article shows how Kraus balanced between theology and historical criticism. For this, an analysis of his premises of the faith in the living God is carried out. I try to demonstrate Kraus's methodology in reconstructing the historical cultic environment in which the biblical poems were formed. As my study shows, Kraus actively uses non-biblical sources, conducts theological analysis of manuscripts, showing what role the psalms could play in the veneration of Zion and the king of Jerusalem. Kraus avoids the use of typology and allegory and is cautious about the prophecies of the Old Testament being fulfilled in the New Testament. As a scientist, he argues that Scripture contains factual information that can be believed. His strictly academic and at the same time Christian-reverent approach to Bible study, in my opinion, can serve as an answer to the question: how can faith be combined with scholarly research of the Bible.

Keywords: Bible, Psalter, Bible translations, exegesis, biblical theology, theological translation, historical-critical method, divine inspiration.

References

- Barr J. (2000) *History and Ideology in the Old Testament: Biblical Studies at the End of a Millennium*. Oxford: Oxford University Press.
- Bea A. (1959) "‘Religionswissenschaftliche’ oder ‘Theologische’ Exegese? Zur Geschichte der Neueren Biblischen Hermeneutik". *Biblica*, 1959, vol. 40, no. 2, pp. 322–341.
- Collins J. J. (2016) "Historical-Critical Methods", in S. B. Chapman, M. A. Sweeney (eds.) *The Cambridge Companion to the Hebrew Bible (Old Testament)*. New York (NY): Cambridge University Press, pp. 129–146.
- Dahood M. (1961) "Reviewed Work: Psalmen (Biblischer Kommentar Altes Testament XV) by Hans-Joachim Kraus". *Biblica*, vol. 42, no. 3, pp. 383–385.
- Dürr L. (1929) *Psalm 110 im Lichte der neueren altorientalischen Forschung*. Münster: I. W. Aschendorff.

- Falkenstein A., Soden W. von. (1953) *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*. Zürich: Artemis-Verlag.
- Kraus H.-J. (1956) *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart*. Neukirchen Kreis Moers: Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins.
- Kraus H.-J. (1959) "Archäologische und Topographische Probleme Jerusalems im Lichte der Psalmenexegese". *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, vol. 75, no. 2, pp. 125–140.
- Kraus H.-J. (1962) *Gottesdienst in Israel: Grundriss einer Geschichte des alttestamentlichen Gottesdienstes*. München: Kaiser.
- Kraus H.-J. (1978) *Psalmen. Teilbände 1/2: Psalmenkommentar, Teilband 3: Theologie der Psalmen*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Kraus H.-J. (1991) *Rückkehr zu Israel: Beiträge zum christlich-jüdischen Dialog*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins.
- Kraus H.-J. (1992) *A Continental Commentary: Theology of the Psalms*. Minneapolis (MN): Fortress Press.
- Kwakkel G. (2017) "The Reformation and Historical-Critical Research in Biblical Interpretation", in P. Berthoud, P. J. Lalleman (eds.) *The Reformation: Its Roots and its Legacy*. Eugene (OR): Pickwick Publications, pp. 74–87.
- Razumovsky G. (2005) *Ob'iasnenie sviashchenoi knigi psalmov [Explanation of the Sacred Book of Psalms]*. Moscow: St. Tikhon's Orthodox Theological Institute (in Russian).
- Schnutenhaus F. (1963) "Gottesdienst in Israel: Zu dem Gleichnamigen Buch von H. J. Kraus". *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie*, vol. 8, pp. 83–86.
- Walkenhorst K. H. (1982) "Theologie Der Psalmen: Eine Kritische Stellungnahme zur Biblischen Theologie von Hans-Joachim Kraus". *Zeitschrift für Katholische Theologie*, vol. 104, no. 1, pp. 25–47.
- Widengren G. (1955) *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum*. Stuttgart: Kohlhammer.

БОГОСЛОВИЕ

ПРОТОПРЕСВИТЕР АЛЕКСАНДР ШМЕМАН: ЛИТУРГИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ СИМВОЛА

Михаил Степанович Иванов

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

Для цитирования: *Иванов М. С.* Протопресвитер Александр Шмеман: литургическое богословие символа // Богословский вестник. 2021. № 3 (42). С. 56–68. DOI: 10.31802/GB.2021.3.41.003

Аннотация

УДК 27-1

В статье предпринимается попытка актуализировать богословское понятие «символ», существующее в литургическом богословии. Эта попытка осуществляется автором на базе имеющихся по этой теме материалов, опубликованных протопресвитером (1953–1970 гг. протоиереем, 1946–1953 гг. священником) Александром Шмеманом, известным богословом и литургистом Православной Церкви. В своих публикациях отец Александр выражает озабоченность по поводу того, что литургический термин «символ», широко использовавшийся в христианской Церкви уже с древних времён и являвшийся ключевым понятием в богословии и в литургической практике с середины второго тысячелетия, стал трансформироваться и приобретать несвойственные ему значения, что оказало негативное влияние на литургическую жизнь Церкви в целом, и особенно на понимание Евхаристии. Со временем термин «символ» стал терять своё богатое онтологическое содержание и приближаться к понятию «знак». Это понятие усвоено символу во многих современных толкованиях литургической жизни.

Ключевые слова: символ, знак, Церковь, Евхаристия, Литургия, образ, иносказание, аллегория, метафора, прп. Максим Исповедник, мистагогическое богословие, эсхатологический символизм.

Поводом к написанию статьи послужило получившее широкое распространение в христианских кругах понимание термина «символ», которое сводится к тому, что этот термин всё чаще стали отождествлять с термином «знак», в результате чего продолжается процесс редукции символа, сведения его к рациональным категориям. Это, в свою очередь, по выражению прот. А. Шмемана, привело к «обесцениванию» символа¹. Теперь символ лишь «означает» (этот глагол происходит от существительного «знак»), т. е. лишь свидетельствует о реальности, а не содержит её в себе и не передаёт её. Это создаёт «иллюзию общепонятности символа, лёгкости его восприятия»². Попутно отметим, что по этому же «лёгкому» пути пошли и те, кто слово «символ» стал воспринимать почти как синоним понятий «образ», «иносказание», «аллегория», «метафора».

1. Церковь — небо на земле

В результате такое, например, древневизантийское символическое выражение, как «Церковь — небо на земле», каждый толкует на свой лад. Одни называют этот афоризм иносказательным; другие — символическим; третьи — образным; четвёртые — аллегорическим; пятые — метафорическим. Однако, понятия: «иносказание», «символ», «образ», «аллегория», «метафора», от которых происходят перечисленные прилагательные, не являются синонимами, а имеют свои, присущие только им значения. Поэтому желание привести анализируемое словосочетание в смысловое соответствие с каждым из этих понятий неизбежно приводит к противоречиям или вообще заводит в тупик. Примечательно, что даже те, кто удерживает за этим древнехристианским афоризмом прилагательное «символический», не следуют византийской традиции толкования этого символа, а тоже объясняют его в категориях «знака». В этой связи вспоминается высказывание А. Ф. Лосева об ограниченных возможностях знака, в познавательном процессе всего лишь указывающего на что-либо. Философ замечает:

- 1 Шмеман А., прот. Таинство и символ. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Shmeman/tainstvo-i-simvol/
- 2 Иванов М. К вопросу о богословии символа // Он же. Богословский сборник. М., 2011. Т. 1. С. 53.

«Мало ли что указывает на что-либо другое? Ключ указывает на замок, для которого он сделан. Дверь указывает на то, что через неё можно пройти из одного помещения в другое. Печная труба на крыше указывает на то, что в этой избе находится или должна находиться печь. Всё это является знаками стабильными, неподвижными, однообразными, не влияющими на человеческую волю и не зовущими к изменению действительности. Это — мёртвые знаки»³.

«Они указывают, означают, но не символизируют»⁴.

2. История термина «символ»

Протопресвитер Александр Шмеман прослеживает историю термина «символ», начиная с древневизантийской традиции его употребления. При этом к своему исследованию он предпосылает необычное введение, обращённое к тем литургистам, которые будут заниматься аналогичной работой. В нём протопресвитер Александр настоятельно рекомендует им при использовании в своей работе многочисленных «греческих, русских, сербских и др. толкований» православного богослужения, «где каждый литургический акт, да и всё богослужение в целом объясняются, прежде всего, как *символические изображения*»⁵ (курсив протопресв. А. Шмемана), учитывать тот факт, что эти толкования были написаны в ту эпоху, когда понимание символа уже претерпело значительную трансформацию и когда византийскому богослужению, по замечанию прот. Александра, стали «приписывать» чисто внешний символизм⁶. Такой символизм прост в понимании, доступен и вообще не создаёт при его толковании никаких проблем, а сам, по замечанию отца Александра,

«символ сведён здесь к иллюстрации, цель которой можно определить как педагогическую или образовательную»⁷.

3 Лосев А. Ф. Логика символа // Контекст – 1972. Литературно-теоретические исследования. М., 1973. С. 190.

4 Иванов М. К вопросу о богословии символа. С. 54.

5 Шмеман А., протопресв. Символы и символизм в византийском богослужении // Он же. Богословие и богослужение. Сборник статей. М., 2017. С. 419.

6 Там же.

7 Там же. С. 420.

При этом, продолжает о. Александр,

«Божественная Литургия для всех толкователей есть, в сущности, символическое “изображение” жизни и земного служения Христа, от рождения в Вифлееме до славного Его Вознесения на небо»⁸.

3. Литургический символизм

Далее, прослеживая почти каждый литургический момент, отец Александр обнажает существенное расхождение такого символизма с тем, что реально происходит во время совершения Евхаристии. Не имея возможности в рамках данной статьи последовать за отцом Александром во всех его евхаристических наблюдениях, остановимся хотя бы на некоторых из них. Так, «Малый вход», как отмечает А. Шмеман, согласно современным символическим толкованиям, «изображает» «символ <...> явления (Христа. — М. И.) миру»⁹. Почти то же самое мы читаем и в самих толкованиях. В «Новой Скрижали» архиепископа Вениамина относительно Малого входа сказано:

«Христос жил не в одном только Иерусалиме и не в одном этом городе проповедовал Евангелие, но входил и в другие веси и грады, как Сам сказал: “идем в ближния веси и грады, да и тамо проповедь: на сие бо изыдох” (Мк. 1, 38). Для изображения сего священник, неся на руках святое Евангелие, выходит из алтаря...»¹⁰.

При этом в толковании даже не упоминается молитва, которую каждый священник произносит во время совершения им Малого входа. Обращаясь к Богу, он просит:

«Владыко Господи Боже наш, уставивый на небесах чины и воинства Ангел и Архангел в служение Твоея славы, сотвори со входом нашим входу святых Ангелов быти, сослужащих нам и славословящих Твою благость» (подчёркнуто мной. — М. И.).

Эта молитва относится к числу тайносовершительных, так что молящиеся в храме её не слышат. Если они знакомы с современными

8 Шмеман А., протопресв. Символы и символизм в византийском богослужении // Он же. Богословие и богослужение. Сборник статей. М., 2017. С. 420.

9 Там же.

10 Вениамин, архиеп. Новая Скрижаль. СПб., 1908. С. 180–181 (приводится в современной орфографии).

символическими толкованиями Литургии, то из них они могут вспомнить совершенно иное объяснение этого евхаристического момента. Авторы таких толкований, как уже было отмечено, комментируют Малый вход священника как выход Христа на общественное служение, предлагая, тем самым, молящимся всего лишь вспомнить в этот момент о том, что происходило в Палестине 2000 лет тому назад. Они как будто не замечают содержания этой чрезвычайно важной молитвы Малого входа, которая не может произноситься без священного трепета и благоговейного дерзновения, потому что с этого момента «ангельский собор и человеческий род» начинают свое совместное богослужение. О совместном евхаристическом богослужении говорит и молитва, поемая за Литургией Преждеосвященных Даров:

«Ныне силы небесныя с нами (подчёркнуто мной. — М. И.) невидимо служат».

Символический смысл этих молитв самоочевиден: он ни на что не «указывает» и ничего не «обозначает». Он с предельной ясностью говорит о совместном богослужении, совершаемом людьми и ангелами.

Эти примеры, взятые из литургической практики, показывают, что в современном христианском понимании слов «символ», «символический» скрывается не какая-то безобидная, всего лишь филологическая ошибка. В этой связи отец Александр замечает:

«В дополнение ко всему другому, произошедшему за долгую историю развития христианского богословия, самым трудным и трагическим событием стало разрушение первоначального христианского понимания символа»¹¹ (подчёркнуто мной. — М. И.).

Не может не вызывать удивления тот факт, что «разрушение» происходило при полном забвении изначального древнегреческого смысла этого слова, которое как раз и заключает в себе «зерно» истины. О. Александр пишет:

«Слово “символ” происходит от греческого глагола *symballo*, что означает “совпадение”, “соединение”, “слияние”»¹².

При этом он оговаривается:

- 11 Штеман А., прот. Литургия, символ и таинство // *Он же*. Богословие и богослужение: сборник статей. С. 292.
 12 Там же. С. 293.

«Но несмотря на приведённую дефиницию, “символ” на деле не поддаётся определению. Его можно понять больше на уровне интуитивном. В нём соединяются две реальности. Можно также сказать, что одна реальность выражается через другую реальность»¹³.

4. Мистагогическое богословие прп. Максима Исповедника и евхаристические символы литургии

Само собой разумеется, что отец Александр, говоря об интуитивном понимании символа, имеет в виду не его интеллектуальное или философское понимание, а понимание богословское, или, выражаясь языком прп. Максима Исповедника, у которого богословие таинств постоянно находилось в центре внимания, — понимание мистериальное или мистагогическое, ибо, как отмечает С. С. Аверинцев,

«символ нельзя дешифровать простым усилием рассудка»¹⁴.

Противопоставляя содержание термина «символ» содержанию термина «знак», протопресвитер Александр пишет:

«Символ указывает на то, что одна реальность может не только означать другую реальность, но и являть и передавать её нам, и поэтому символ — больше, чем знак. Я знаю, что химическая формула H_2O означает воду, хотя никакой воды в самой формуле нет. У символа нет подобных ограничений; он участвует в той реальности, на которую указывает. Символ не просто умозрительен и воображаем, — он — онтологичен и экзистенциален. Это — реальность, которая во всей полноте выражается через другую реальность (подчёркнуто мной. — М. И.). К тому же мы можем сказать, что символ — такое выражение другой реальности, которое не может быть заменено ничем другим»¹⁵.

Иными словами, отец Александр утверждает, что как отдельный символ, так и символика вообще не создаются произвольно, так сказать, по общему согласию.

13 Шмеман А., прот. Литургия, символ и таинство // Он же. Богословие и богослужение: сборник статей. С. 293.

14 Аверинцев С. С. Символ // БСЭ. 1976. Т. 23. С. 385–386.

15 Шмеман А., прот. Литургия, символ и таинство. С. 294.

«Символ возникает не просто как результат договорённости, когда люди собираются вместе и решают, что первым способом передачи благодати в христианстве будет вода крещения. Мы не можем это сказать, т. к. вода первичнее любого богословия или теории крещения. Вода, я бы сказал, вечна. И она — адекватный символ того, что было исполнено Христом в Крещении»¹⁶.

Одновременно в истории литургического символизма наблюдается парадоксальная ситуация. По мере того, как символ, отступая от древней традиции, редуцируется, т. е. «сужается» в своём значении почти до знака, увеличивается количество самих символов. И хотя авторы литургических толкований, естественно, не разрабатывают совместную символическую методологию, их подход к толкованию Литургии существенно меняется. В его основу полагаются, как отмечает отец Александр, «символические изображения».

Это «действия, которые “изображают”, “обозначают” и, таким образом, “символизируют” нечто другое (подчёркнуто мной. — М. И.). Такой символизм особенно тщательно разработан в толкованиях <...> совершения Евхаристии, которая становится теперь, — как ранее уже было отмечено, — всего лишь символическим “изображением” жизни и земного служения Христа <...> Проскомидия, т. е. обряд приготовления евхаристических даров из хлеба и вина — символ Христова рождения; так называемый “малый вход” — символ Его явления миру; “великий вход”, или шествие с дарами к престолу, — символ погребения Христа и его торжественного входа в Иерусалим и т. д. Эти символические объяснения различаются лишь по уровню сложности и разработанности, внимания к деталям и распространения даже на второстепенные и незначительные обряды. Порой они противоречат друг другу; то же действие <...> великого входа (например. — М. И.) может иметь два и более совершенно несовместимых символических значения»¹⁷.

Умножая количество символов, поствизантийские толкователи Литургии в то же время оставляют без внимания те, несравненно более важные символы, которые у святых отцов и, в частности, у прп. Максима Исповедника, находятся в центре их литургических толкований. Как отмечает протопресв. А. Шмеман,

16 Шмеман А., прот. Литургия, символ и таинство. С. 294.

17 Шмеман А., протопресв. Символы и символизм в византийском богослужении. С. 420.

признавать эти символы «в контексте сегодняшнего противопоставления “символического” и “реального” было бы явной ересью»¹⁸.

Действительно, кто сегодня согласится назвать Тело и Кровь Христовы «символами»? А так их называл не кто иной как прп. Максим Исповедник¹⁹, из-за того, что Тело и Кровь соединяют (συμβάλλουσι) нас со Христом.

Основную причину противопоставления «символического» и «реального» прот. А. Шмеман усматривает в том влиянии, какое в течение длительного времени на православное богословие оказывало богословие западное с присущим ему рационализмом. В этой связи пишет отец Александр:

«Термин “символ” я знаю в двух основных “воплощениях” — восточном и западном. Правда, западное понимание символа также было довольно популярно на Востоке в последние пару сотен лет, благодаря нашему “озападенному” богословию. Но когда я думаю о символе, то вижу, что в западных языках сегодня это слово означает, в первую очередь, нечто противоположное реальности. Когда на Западе мы называем что-то символическим, то представляем это чем-то не вполне реальным. Весь спор Востока и Запада о Евхаристии, например, сосредоточен на этом»²⁰.

По поводу же символических объяснений прп. Максима протопресв. Александр отмечает:

«множество, если не (их. — *М. И.*) большинство <...> имеют прецеденты в более ранних памятниках»²¹.

Однако главной заслугой Преподобного было то, что

«именно он, объединив их в согласованное целое, в значительной степени подготовил конечное торжество символизма как наполнения формы и духа византийской Литургии, а значит, дал нам уникальный ключ к пониманию такого символического толкования»²².

Этот «ключ» помогает нам открыть и ещё один символ, которым является Церковь, ибо она, — поистине «небо на земле», что оправдывают

18 Шмеман А., протопресв. Символы и символизм в византийском богослужении. С. 432.

19 Шмеман А., прот. Таинство и символ. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Shmeman/tainstvo-i-simvol/

20 Шмеман А., прот. Литургия, символ и таинство. С. 291.

21 Шмеман А., протопресв. Символы и символизм в византийском богослужении. С. 421.

22 Там же.

изумительные по своей глубине и одухотворённости слова свт. Иоанна Златоуста:

«что мне до неба, когда я созерцаю Владыку неба, когда сам становлюсь небом?»²³.

Более того, в древнехристианской литургической традиции Сам Христос — тоже Символ. О. Александр пишет:

«Он пришёл, чтобы стать символом той одной истинной реальности, в которой всё содержится; символом, который выражает всё — от творения до исполнения, когда Он воистину станет “всё во всём” (1 Кор. 15, 28)»²⁴.

«Ключ» прп. Максима Исповедника помогает нам открыть не только литургическую символику, но и вообще христианский символизм. В качестве примера можно остановиться на символике православной иконы, тем более что икона как символический образ присутствует в литургическом контексте.

5. Символика православной иконы и «восход на небеса»

Из истории иконопочитания нам известно, что защита икон строилась на противопоставлении позиций защитников икон и иконоборцев. Если последние, т. е. иконоборцы, видели в иконе только «дерево и краски», поклонение которым и их почитание воспринималось ими как идолопоклонство, то первые, т. е. иконопочитатели, ссылаясь на постановление седьмого Вселенского собора, свидетельствовали, что их поклонение иконе всегда «восходит к первообразу», т. е. к тому, кто на иконе изображен. Однако однозначное объяснение словосочетания «восходить к первообразу» в литургической литературе мы едва ли найдём. Комментируя это словосочетание, обычно говорят о духовной и молитвенной устремлённости иконопочитателя к тому, кто в реальности находится на небесах. При таком толковании, естественно, возникает вопрос: если к первообразу мы «восходим» на небеса, то что, кроме «дерева и красок», находится в иконе? Пытаясь разобраться в этом

23 *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на послание к Евреям. Беседа 16, 3 // *Он же.* Творения в русском переводе. СПб., 1906. Т. 12. Кн. 1. С. 146 (название и текст приводятся в современной орфографии).

24 *Штеман А., прот.* Литургия, символ и таинство. С. 301.

вопросе, сначала ещё раз остановимся на словосочетании «восходить на небеса». Оно настолько широко приобрело пространственные характеристики, что мы уже не удивляемся, когда при его объяснении для придания большей выразительности иногда делают жест рукой по направлению к небу, тем самым как бы указывая, куда должен устремляться взор человека, находящегося на молитве. Большая ошибка, допускаемая в таких случаях, заключается в том, что молящийся нарушает одно из главных требований, предъявляемых к молитве: молитва должна быть безвидной и безобразной. Аскетические требования категорически запрещают составлять образы на молитве или искать такие образы где-либо, даже на небесах. «Восходить к первообразу» — это значит, как свидетельствует Св. Писание, «положить» (т. е. совершить) «восхождение в сердце своем» (Пс. 83, 6). И здесь мы снова встречаемся с символом, в качестве которого выступает иконописный образ, символически соединяющий «в сердце» молящегося его самого с тем, кто на иконе изображён. «Символически соединяющий» — это не иносказание, а реальность, а икона — не «дерево и краски», а благодатная святыня, посредством которой мы соединяемся (συμβάλλόμεθα) с тем, кто на иконе изображён. Здесь нет никакого, как выражается отец Александр, «иллюстративного символизма»²⁵.

6. Эсхатологический символизм

Особого внимания заслуживает введённое прот. А. Шмеманом понятие «эсхатологический символизм». Оно, как полагает отец Александр, наиболее полно отражает то

«переживание, которое формировало, поддерживало и сохраняло основополагающий чин византийского богослужения»²⁶.

Комментируя прилагательное «эсхатологический», прот. А. Шмеман отмечает, что он

«подразумевает веру, центральную и нерушимую веру раннехристианской общины в то, что через пришествие Христа, Его жизнь, смерть и Воскресение из мертвых, Вознесение на Небеса и ниспослание Им Духа в день Пятидесятницы наступил День Господень, что этот провозвещенный пророками *День Ягве открывает собой*

25 Шмеман А., протопресв. Символы и символизм в византийском богослужении. С. 433.

26 Там же. С. 437.

новый эон Царства Божия (курсив автора). Верующие во Христа, продолжая жить в прежнем эоне, в том мире, который в Новом Завете называется “миром сим”, принадлежат вместе с тем к эону новому, ибо соединенные со Христом и помазанные Духом Святым наделены в них новой и вечной жизнью и силой побеждать грех и смерть. Способ присутствия в этом мире “мира грядущего”, Царства Божия, есть Церковь — община соединенных со Христом и в Нем друг с другом»²⁷.

Благодаря эсхатологическому символизму, отмечает отец Александр,

«мы можем сказать, что Литургия *происходит с нами*» (курсив автора) и что она «есть восхождение Церкви к Трапезе Христовой в Его Царстве»²⁸.

Именно это давало основание древним христианам символически называть Церковь — «небом на земле».

Выводы

В заключение необходимо отметить, что проблема литургического символа, которой протопресвитер Александр Шмеман уделил значительное внимание, это проблема не только и не столько языка и терминологии литургического богословия, сколько проблема христианской онтологии и экзистенции. Всесторонне, объективно и глубоко анализируя символ, отец Александр показал, что мы, как христиане, должны не просто «присутствовать» на Литургии, последовательно вспоминая, что «означает» то или иное евангельское событие, но молитвенно участвовать в ней и даже жить ею, жить в том новом эоне, в который с помощью символов Литургия нас вводит, и, находясь на Земле, «восходить» в то Царство славы, которое Христос уготовал любящим Его.

Источники

Вениамин, архиеп. Нижегородский и Арзамасский. Новая Скрижаль, или Объяснение о церкви, литургии и всех службах. Издание семнадцатое. СПб.: Изд. книгопродавца И. Л. Тузова, 1908.

27 Шмеман А., протопресв. Символы и символизм в византийском богослужении. С. 437.

28 Там же. С. 440.

- Иоанн Златоуст, свят.* Беседы на послание к Евреям. Беседа 16 // *Он же*. Творения в русском переводе. СПб.: СПбДА, 1906. Т. 12. Кн. 1. С. 143–149.
- Шмеман А., прот.* Литургия, символ и таинство // *Он же*. Богословие и богослужение: сборник статей. М.: Гранат, 2017. С. 286–310.
- Шмеман А., прот.* Таинство и символ. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Shmeman/tainstvo-i-simvol/ (дата обращения 04.09.2021).
- Шмеман А., протопресв.* Символы и символизм в византийском богослужении // *Он же*. Богословие и богослужение. Сборник статей. М.: Гранат, 2017. С. 418–442.

Литература

- Аверинцев С. С.* Символ // БСЭ. 1976. Т. 23. С. 385–386.
- Иванов М.* К вопросу о богословии символа // *Он же*. Богословский сборник. М.: ДеЛи плюс, 2011. Т. 1. С. 48–57.
- Лосев А. Ф.* Логика символа // Контекст — 1972. Литературно-теоретические исследования. М.: Наука, 1973. С. 182–217.

Protopresbyter Alexander Schmemmann: The Liturgical Theology of the Symbol

Mikhail S. Ivanov

Doctor of Theology

Professor Emeritus of the Moscow Theological Academy

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

mashburo-md@yandex.ru

For citation: Ivanov, Mikhail S. "Protopresbyter Alexander Schmemmann: The Liturgical Theology of the Symbol". *Theological Herald*, no. 3 (42), 2021, pp. 56–68. DOI: 10.31802/GB.2021.3.41.003

Abstract. The article attempts to actualize the theological concept of «symbol» that exists in liturgical theology. This attempt is carried out by the author on the basis of materials available on this topic published by Protopresbyter (1953–1970, Archpriest, 1946–1953, Priest) Alexander Schmemmann, a renowned theologian and liturgist of the Orthodox Church. In his publications, Father Alexander expresses concern that the liturgical term «symbol», which has been widely used in the Christian Church since ancient times and which has been a key concept in theology and liturgical practice since the middle of the second millennium, has begun to transform and acquire uncharacteristic meanings which had a negative impact on the liturgical life of the Church in general, and especially on the understanding of the Eucharist. Over time, the term «symbol» began to lose its rich ontological content and approach the concept of «sign». This concept is adopted by the symbol in many modern interpretations of liturgical life.

Keywords: symbol, sign, Church, Eucharist, Liturgy, image, allegory, metaphor, St. Maxim the Confessor, mystagogical theology, eschatological symbolism.

References

- Averincev S. S. (1976) “Simvol” [“Symbol”]. *Bol'shaya sovetskaya enciklopediya* [The Great Soviet Encyclopedia], vol. 23, pp. 385–386 (in Russian).
- Ivanov M. (2011) “K voprosu o bogoslovii simvola” [“On the Question of the Theology of the Symbol”], in M. Ivanov. *Bogoslovskij sbornik* [Theological Collection]. Moscow: DeLi plus, vol. 1, pp. 48–57 (in Russian).
- Losev A. F. (1973) “Logika simvola” [“The Logic of the Symbol”], in Ya. E. Elsberg (ed.) *Kontekst — 1972. Literaturno-teoreticheskie issledovaniya* [Context — 1972. Literary and Theoretical Research]. Moscow: Nauka, pp. 182–217 (in Russian).
- Schmemann A. (2017) *Bogoslovie i bogosluzhenie: sbornik statej* [Theology and Worship: A Collection of Articles]. Moscow: Granat (in Russian).
- Schmemann A. (2021) *Tainstvo i Simvol* [Mystery and Symbol], available at: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Shmeman/tainstvo-i-simvol/ (4.09.2021) (in Russian).

ПАТРОЛОГИЯ И ХРИСТИАНСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

ПРОБЛЕМА САМОБЫТНОСТИ АМВРОСИАСТА НА МАТЕРИАЛЕ ЕГО ТОЛКОВАНИЯ НА ПОСЛАНИЕ ап. ПАВЛА К РИМЛЯНАМ

Епископ Феодорит (Тихонов)

магистр богословия
ректор Московской духовной академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
rektor.pr@gmail.com

Священник Андрей Лысевич

магистр богословия
ассистент кафедры Богословия Московской духовной академии
и. о. проректора по лицензированию и аккредитации Московской
духовной академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
ier.a.lysevich@ya.ru

Для цитирования: *Феодорит (Тихонов), еп., Лысевич А., свящ.* Проблема самобытности Амвросиаста на материале его толкования на послание ап. Павла к Римлянам // Богословский вестник. 2021. № 3 (42). С. 69–89. DOI: 10.31802/GB.2021.3.41.004

Аннотация

УДК 22.07 (227.12)

Амвросиаст – анонимный римский экзегет IV в., известный рядом комментариев на отдельные места и книги Священного Писания. Самой крупной его работой является корпус из 15 комментариев на послания ап. Павла, среди которых центральное место занимает толкование на послание ап. Павла к Римлянам. Вопрос литературного влияния на формирование стиля и идей Амвросиаста остаётся до сих пор не вполне выясненным. И хотя исследований о литературных связях изучаемого автора с прочими латинскими писателями существует довольно много, но работы о его связях с восточными экзегетическими подходами и некоторых идей Амвросиаста с традицией Антиохийской школы. В настоящей статье предпринимается попытка систематизировать сведения о литературных связях и зависимости Амвросиаста, а также описываются результаты сравнительного анализа толкований римского экзегета и Диодора Тарсийского на послание ап. Павла к Римлянам. Делается вывод о необходимости и перспективах более глубокого исследования литературной взаимозависимости Диодора Тарсийского и Амвросиаста.

Ключевые слова: Амвросиаст, литературные связи, Деяния Петра, Тертуллиан, Марий Викторин, Диодор Тарсийский.

Амвросиаст является автором самого раннего, известного нам, в латинской литературе полного комментария на весь свод Павловых посланий (за исключением послания к Евреям). В своём комментарии на послание ап. Павла к Римлянам Амвросиаст неоднократно демонстрирует знакомство с произведениями иных авторов. Он довольно широко применяет метод параллельных ссылок, привлекая материал из других книг Священного Писания, обращается к Деяниям Петра и наследию других писателей, не давая определённых указаний на свои источники. Иногда сам автор отмечает, что данное мнение заимствованно им у других толкователей, но чаще всего даже такие упоминания отсутствуют. В настоящей работе предполагается обсудить библейскую цитацию Амвросиаста в его комментарии на послание ап. Павла к Римлянам, описать прочие его источники и обсудить литературные связи с современниками, в том числе с Диодором Тарсийским.

Цитация Библейских книг и Деяний Петра

Вполне удовлетворительный перечень библейских цитат Амвросиаста в Комментарии на послание ап. Павла к Римлянам представлен Х. Дж. Фогельсом (H. J. Vogels)¹, поэтому нет необходимости приводить его здесь, однако имеет смысл дать общую характеристику особенностей обращения Амвросиаста в изучаемом произведении к различным книгам Священного Писания и отметить его ошибки при цитации².

Наиболее часто из книг Ветхого Завета Амвросиаст ссылается на книги Быт. и Ис., как ни странно, даже чаще чем на Псалмы, в то же время он редко цитирует Второканонические книги, хотя и признаёт их частью Священного Писания³.

Цитаты Ветхого Завета взяты Амвросиастом из латинского перевода Септуагинты, а не из еврейского текста. При этом встречаются неполные и неточные цитаты. Причина этого несоответствия не ясна. Возможно, автор пользовался неким особым переводом Ветхого Завета, или приспособлял Священный текст к своему стилю, или же приводил отрывки из Писания по памяти. В псалмах Амвросиаст использует

1 *Vogels H. J. Index scriptorum // CSEL. 81/1. P. 498 – 502.*

2 Ошибочная цитация Амвросиаста выявлялась нами на основании сопоставления его собственных текстуальных указаний и анализа цитаты, проводимой автором.

3 *Souter A. The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St Paul. Oxford, 1927. P. 18.*

греческую нумерацию, отличающуюся от еврейской⁴. Адемар д'Алес (Adhémar d'Alès) считает, что Амвросиастровский текст Ветхого Завета близок к тексту св. Киприана Карфагенского⁵.

Из Нового Завета автор чаще всего обращается к трём Евангелиям: Мф., Лк. и Ин. Примечательно, что в исследуемом произведении он привлекает всего лишь четыре отрывка из Мк. (к сравнению: 37 — из Мф.; 23 — из Лк.; 33 — из Ин.).

В рассматриваемом комментарии Амвросиаств пользуется всеми книгам Нового Завета, в том числе Откр. По всей видимости, он также знаком с текстом Послания ап. Павла к евреям, хотя не рассматривает его как принадлежащее ап. Павлу⁶. На данный момент учёные ассоциируют текст Павловых посланий, используемых Амвросиастом, с карфагенской традицией, восходящей к Тертуллиану и св. Киприану Карфагенскому⁷. Более подробно этот вопрос был рассмотрен в ранее опубликованной статье⁸.

В Комментарии Амвросиаства на Рим. встречаются случаи ошибочной цитации книг Священного Писания. Например, в случае с цитатой из 1 Кор. 8, 6: «*И Один Господь Иисус, через Которого всё*»⁹. Амвросиаств неоднократно ссылается на это место в комментариях на Рим. (см. толкования на Рим. 1, 10; 2, 14; 9, 30). Но единожды допускает неточность, говоря, что данная мысль встречается среди прочего в Евангелии (*sicut in evangelio inter cetera*)¹⁰. Амвросиаств ошибочно указывает место цитаты, очевидно, предвосхищая мыслью следующую цитату (Лк. 2, 52), которую собирается предложить своим читателям¹¹.

В другом месте Амвросиаств ошибочно приписывает Втор. 32, 35 («*Мсть моя, и я отплачу*», — *говорит Господь*) книге Притч¹². Цитата Иоил. 2, 32 (*каждый, кто призовет имя Господа, будет спасён*)

4 Kannengiesser C. Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity. P. 1081.

5 D'Alès A. L'Ambrosiaster et Zénon de Vérone // Gregorianum. 1929. Vol. 10. P. 405.

6 Souter A. The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St Paul. Oxford, 1927. P. 18.

7 Epistula ad Ephesios / ed. H. J. Frede. Freiburg, 1962–1964. P. 31.

8 Лысевич А. Е., иер. Комментарий Амвросиаства на Послание к римлянам: особенности библейского текста и их интерпретация толкователем // БВ. 2019. № 3 (34). С. 39–54.

9 Здесь и далее цитаты из Священного Писания приводятся согласно переводу латинского текста Амвросиаства, поскольку его библейский текст отличен от Вульгаты.

10 Ambrosiaster. In epistulam ad Romanos 1, 1, 3 // CSEL. 81/1. P. 10–11.

11 Ibid.

12 Ambrosiaster. In epistulam ad Romanos 12, 19, 3 // CSEL. 81/1. P. 414–415.

приписывается пророку Михею¹³. Вар. 3, 36, по мнению Амвросиаста, принадлежит пророку Иеремии (*sicut dicit profeta Hieremias*)¹⁴.

Конечно, таких ошибок сравнительно не много, однако их наличие говорит об отсутствии капитальной «вычитки» произведения. Экзегет не ставит перед собой цель составить безупречный текст, а стремится, прежде всего проникнуть в суть апостольской мысли.

В отношении привлечения внешних источников примечательна ссылка Амвросиаста на предание, зафиксированное в апокрифических Деяниях Петра. В частности, он говорит о полёте Симона-волхва¹⁵.

neque si virtus ab aliquo facta fuerit, sicut dicitur facta a Simone mago, qui dicitur in aera sursum, ut populo Christi scandalo esset, volasse, fidem.

Если бы кто-то совершил чудо, как совершил Симон Волхв, который, как говорят, взлетел на воздух

Встречая упоминание о Наркиссе, Амвросиаст говорит, что этот Наркисс в то время был пресвитером «как мы читаем в других книгах (*sicut legitur in aliis codicibus*)». А поскольку, по словам Апостола, он в тот момент отсутствовал, на основании этого толкователь заключает, что этот «Наркисс был странствующим пресвитером, который совершал своё служение, утверждая верующих ободрениями (*hic ergo Narcissus presbyter peregrini officio fungebatur exhortationibus firmans credentes*)»¹⁶. Сведений об иерейском чине Наркисса не встречается в Священном Писании, однако он неоднократно именуется пресвитером в Деяниях Петра¹⁷. Очевидно, что это произведение было известно Амвросиасту¹⁸.

Источники Амвросиаста в Комментариях на послание ап. Павла к Римлянам

Произведения Амвросиаста представляются вполне самостоятельными. Все его литературные связи ограничиваются скорее общим влиянием или погружённостью в единый культурный контекст, чем прямыми

13 *Ambrosiaster*. In epistulam ad Romanos 10, 13 // CSEL. 81/1. P. 350–354.

14 *Ambrosiaster*. In epistulam ad Romanos 8, 29, 3 // CSEL. 81/1. P. 291–292.

15 *sicut dicitur facta a Simone mago, qui dicitur in aera sursum* (как говорят, совершил Симон Волхв, который взлетел в воздух). (*Ambrosiaster*. In epistulam ad Romanos 8, 39, 2 // CSEL. 81/1. P. 298–299).

16 *Ambrosiaster*. In epistulam ad Romanos 16, 11, 2a // CSEL. 81/1. P. 482–483.

17 Например: Деян. Пет. 3, 4, 6, 13, 14.

18 *Souter A. The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St. Paul*. Oxford, 1927. P. 65–66.

литературными заимствованиями. Кроме того, в соответствии с правилами своего времени, римский экзегет не даёт ссылок на источники своего знания. И тем не менее, учёным иногда удаётся выявить некоторые его литературные связи с языческими и христианскими авторами.

Так исследователи указывают у Амвросиаста одиннадцать мест — очевидных заимствований из классической литературы¹⁹. Христианский толкователь обращается к Цицерону, Клавдию Мамертину, Юстину, Ливию, Лукрецию, Саллюстию, Валерию Максиму и Вергилию. Что позволяет составить об Амвросиасте мнение как о человеке, получившем классическое образование, но пользующемся им неохотно.

В исследуемом произведении встречается единственная для всего корпуса Комментариев на XIII посланий ап. Павла цитата из классического автора — Цицерона. Амвросиаст говорит, что чудеса «*cum tacent clamant* (провозглашают молча)»²⁰. Данное место соотносится с Первой речью Цицерона против Катилины²¹, где древний ритор хочет сказать, что молчание сенаторов свидетельствует об их согласии.

В другом месте можно видеть, как Амвросиаст, не прибегая к прямой цитации, обращается к римскому преданию, изложенному у Тита Ливия²², которое гласило, что римские законы были принесены в Вечный город из Афин²³.

В отношении христианских авторов цитация Амвросиаста не на много богаче. Учёные указывают, что в своих произведениях наш толкователь упоминает Тертуллиана²⁴, св. Евсевия²⁵, сщмч. Киприана

19 Lunn-Rockliffe S. *Ambrosiaster's Political Theology*. Oxford; New York; Auckland, 2007. P. 58.

20 *Ambrosiaster*. In epistulam ad Romanos 5, 5, 1a // CSEL. 81/1. P. 155.

21 *Cicero*. In *Catilinam* I, 21. Рус. пер.: *Марк Туллий Цицерон*. Речи: в 2 т. Т. 1: 81–63 гг. до н. э. М., 1962. С. 298.

22 О посольстве в Афины см.: *Titus Livius*. *Ab urbe condita* 3, 31, 8. Рус. пер.: *Тит Ливий*. История Рима от основания города. М., 1989. Т. 1. С. 143.

23 *Ambrosiaster*. In epistulam ad Romanos 7, 2, 1 // CSEL. 81/1. P. 210.

24 Амвросиаст в *Quaestiones* 44, 14 цитирует Тертуллиана *Tertullian*. *Adversus Iudaeos* 8. Очень близко к тексту парафразирует *Tertullian*. *Apologeticum* 1 в *Quaestiones* 114, 31 и более свободно *Tertullian*. *Apologeticum* 18 в *Quaestiones* 114, 25. Несмотря на то, что наш толкователь перечисляет Тертуллиана вместе с Новацианом среди еретиков (*Ambrosiaster*. In epistulam ad Corinthios prima 13, 2, 3 // CSEL. 81/2. P. 146). Кроме того, на примере 114 и 115 вопросов Ветхого и Нового Завета, указывается влияние Тертуллиана на апологетическую манеру Амвросиаста (*Bussières M.-P.* *Les quaestiones 114 et 115 de l'Ambrosiaster ont-elles été influencées par l'apologétique de Tertullien* // *Revue d'études augustiniennes et patristiques*. 2002. Vol. 48. P. 130).

25 *Ambrosiaster*. *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* 125, 1 // CSEL. 50. P. 384.

и Викторина, очевидно, Петавского²⁶. Кроме того, указываются литературные связи со сщмч. Климентом Александрийским, сщмч. Иринеем Лионским, Лактанцием и свт. Иларием Пиктавийским, а также с литургическими источниками, такими как Никейский Символ Веры, формула Крещения и Евхаристический Канон²⁷.

Кроме того, в исследуемом произведении наш автор несколько раз упоминает об известных ему авторах альтернативных толкований разбираемого места, о личности которых нам остаётся только догадываться.

При толковании Рим. 1, 26: *Потому предал их Бог постыдным страстям: женщины их заменили природную связь [между мужчиной и женщиной] на такую связь, которая против природы (Propterea tradidit illos deus in passiones ignominiae. nam feminae eorum immutaverunt naturalem usum in eum usum, qui est contra naturam)*, Амвросиаст говорит, что некоторые (*quidam*) объясняют это место иначе, поскольку не понимают смысла сказанного²⁸. Источник критикуемого мнения не определён.

В другом фрагменте, разбирая Пс. 31, 1–2 / Рим. 4, 7–8: *Блаженны те, чьи беззакония прощены и чьи грехи покрыты. Блажен человек, которому Господь не вменит греха (Beati quorum remissae sunt iniquitates et quorum tecta sunt peccata. Beatus vir, cui non inputavit dominus peccatum)*, наш автор говорит, что употреблённые здесь глаголы «прощать», «покрывать» и «не вменять» означают в данном случае одно и то же, но ему известно, что некоторые другие (*quibusdam*) толкователи считают иначе, им кажется, что сказанное имеет тройкий смысл (*tripertita ratio*)²⁹. По словам Амвросиаста, эти иные авторы основываются на том, что пророк в данном месте переходит от множественного числа к единственному. Экзегет берёт на себя труд опровергнуть данное толкование, благодаря чему становится понятно, о каком тройком смысле может идти речь. Он задаётся вопросом:

«как же может относиться к тому, кто покаялся, то, что говорит [пророк Давид]: *Блаженны, чьи грехи покрыты (quemadmodum autem ad paenitentium personam potest pertinere, cum dicit: beati quorum tecta sunt peccata)*?»

И отмечает, что кающиеся получают прощение грехов, трудясь и воздыхая (*labore et gemitu*), что, очевидно, не соответствует лёгкости

26 *Ambrosiaster*. In epistolam ad Romanos 5, 14, 5a // CSEL. 81/1. P. 174–175.

27 См.: *Vogels H.J.* Index scriptorum // CSEL. 81/1. P. 500–501.

28 *Ambrosiaster*. In epistolam ad Romanos 1, 26 // CSEL. 81/1. P. 50–51.

29 *Ambrosiaster*. In epistolam ad Romanos 4, 7–8, 2 // CSEL. 81/1. P. 132–133.

«покровения» грехов. С другой стороны, он спрашивает, «каким образом относится к мученикам то, что говорит [пророк]: *блажен муж, которому не вменит Господь греха* (quomodo autem martyrio congruit quod dicit: *beatus vir, cui non imputavit dominus peccatum*)», ведь и в данном случае венец мученика обретается лишь через мучения и тяготы (*passionibus et pressuris*). В противовес такому мнению Амвросиаст выдвигает свою точку зрения, что все эти три глагола относятся к прощению, покрытию и невменению грехов в таинстве Крещения³⁰.

Мнение о том, что грехи прощаются при Крещении, покрываются покаянием и не вменяются мученичеством, присутствует в других толкованиях конца IV – начала V в. Например, у Оригена, Пелагия и ещё в некоторых анонимных комментариях³¹.

И в третий раз Амвросиаст вступает в спор с некими (*quibusdam*) иными толкователями, когда разбирает слова из стиха Рим. 8, 39: *ни какое другое создание не сможет нас отлучить от любви Божией* (*neque alia creatura poterit nos separare a caritate Dei*). Наш автор уверен, что под иной тварью апостол обобщённо имеет в виду всё то, чем сатана пытается соблазнить верующих во Христа, нечто, прелестно являемое сатаной под видом соблазнительного чуда (*admiratione seductionis*)³². Другие же авторы, по словам Амвросиаста, считают, что речь в данном месте идёт об идолах.

Кем могли быть эти толкователи, до сих пор остаётся непонятным. Ни одно известное объяснение Рим. 8, 38–39, данное греческими и латинскими комментаторами, пишущими до и после Амвросиаста, не соответствует описанию нашего автора³³.

О литературных связях Амвросиаста с современниками

Среди современников Амвросиаста были свт. Луцифер Каралисский (нач. IV в. – 370/371), Марий Викторин (между 281 и 291 – между 382 и 386), свт. Амвросий Медиоланский (340–397), блж. Иероним Стридонский (347–420). Автору известно о римском раскольнике Новациане.

30 *Ambrosiaster*. In epistulam ad Romanos 4, 7–8, 3 // CSEL. 81/1. P. 132–133.

31 См.: *Ambrosiaster's Commentary on the Pauline Epistles: Romans* / transl. by S. A. Cooper, D. G. Hunter. Atlanta (GA), 2017. P. 77 (note 16).

32 *Ambrosiaster*. In epistulam ad Romanos 8, 39, 4 // CSEL. 81/1. P. 300–301.

33 См.: *Karl H. Schelkle Paulus, Lehrer der Väter*. 2nd ed. Düsseldorf, 1959. S. 324–326.

В период создания Амвросиастом Комментариев на XIII посланий ап. Павла, будущий столп западного богословия блж. Августин ещё пребывал в манихейском нечестии. Однако после обращения в христианство, Гиппонский епископ становится первым писателем, процитировавшим Амвросиаста³⁴. Исследователи указывают связь учений этих двух авторов³⁵.

В настоящее время приобретает сторонников предположение о влиянии Мария Викторина на Амвросиаста³⁶. Исследователи признают отсутствие прямых текстуальных заимствований, однако на основании анализа экзегетического стиля и проблематики толкований на Гал., С. А. Купер (Cooper) делает вывод, что Амвросиаст воспринял у Мария Викторина стиль последовательного комментария, сохранил ряд тем и словесных формулировок, пытался преодолеть схожие проблемы, которые обнаружил его предшественник, и в конце концов выработал своё собственное «независимое» прочтение текста³⁷. К сожалению, комментарий Мария Викторина на послание ап. Павла к Римлянам не сохранился, поэтому в рамках изучаемого комментария нет возможности оценить выводы С. А. Купера, однако такое исследование представляется вполне интересным на материале прочих произведений Амвросиаста.

Из трудов блж. Иеронима Стридонского можно заключить, что и он, великий западный филолог, знаком, по крайней мере, с некоторыми произведениями Амвросиаста. Однако считается, что между ними существовало скрытое противостояние, из-за умалчивания блж. Иеронимом о «Комментариях» Амвросиаста в «*De viris illustribus*». В 27-м письме «К Маркеллу»³⁸ он защищает свои исправления в старо-латинских евангельских текстах, поскольку некоторые считают это богохульством. Особенное возмущение редактора вызывают некоторые людишки (*homunculi*), которых он именует также «двуногими ослами» (*bipedes asellos*). В своём письме блж. Иероним перечисляет

34 Baxter J. H. Ambrosiaster quoted as «Ambrose» in 405 // JTS. 1923. Vol. 24. P. 187.

35 Beatrice P. F. The Transmission of Sin: Augustine and the Pre-Augustinian Sources / transl. by A. Kamesar. American Academy of Religion Religions in Translation. Oxford, 2013. P. 128–142.

36 Cooper S. A. Marius Victorinus' Commentary on Galatians / ed. G. Clark, A. Louth. Oxford (NY), 2005. P. 182–249. (Oxford Early Christian Studies); *Sluiter I.* Commentaries and the Didactic Tradition / ed. G. Most // Commentaries – Kommentare. Göttingen, 1999. S. 173–205; *Lunn-Rockliffe S.* Ambrosiaster's Political Theology. P. 61.

37 Cooper S. A. Marius Victorinus' Commentary on Galatians. P. 187.

38 *Hieronymus.* Epistula 27. Ad Marcellam 1, 3 // CSEL. 54. P. 224. Письмо датируется во временном интервале между 382 и 384 г.

и оспариваемые пассажи: Рим. 12, 12; 1 Тим. 5, 19; 1 Тим. 1, 15. На основании сличения различных комментариев на указанные места, современные исследователи предполагают, что объектом возмущения блж. Иеронима был именно Амвросиаст³⁹.

Великий филолог не единожды отзывался о толкованиях Амвросиаста. Известен случай, когда папа Дамас просил блж. Иеронима высказать своё мнение по поводу комментариев на пять сложных мест из книги Бытия. По своему содержанию он схож с толкованиями Амвросиаста. Блж. Иероним неодобрительно отнёсся как к содержанию, так и к экзегетическому методу. Бравируя своим знанием греческого и еврейского языков, он находит предложенные ему толкования недостаточно хорошими и даже избыточными, поскольку часть рассматриваемых пассажей ранее уже была истолкована более древними отцами (Тертулианом, Новацианом и Оригеном)⁴⁰.

В данном случае отдельный интерес вызывает не только оценка блж. Иеронимом толкований Амвросиаста, а то обстоятельство, что Иероним воспринимает их как разрозненные, анонимные отрывки различных авторов. Несмотря на то, что св. Иероним является современником Амвросиаста. Данное обстоятельство может ещё раз указывать на то, что последний изначально стремился сокрыть своё подлинное имя.

Ряд учёных поддерживают точку зрения, что Амвросиаст, хотя и в гораздо более мягкой форме, реагировал на критику блж. Иеронима в очередных редакциях своих «Комментариев»⁴¹.

Адемар д'Алес отмечает лексическое сходство и даже общие места в текстах Амвросиаста и свт. Зенона Веронского (300–371). В частности, исследователь показывает тесную связь между комментарием Амвросиаста на 1 Кор. 15, 24 и выдержкой из Трактата свт. Зенона⁴². Адемар указывает редкие слова, употребление которых весьма роднит

39 *Hušek V.* The True Text: Ambrose, Jerome, and Ambrosiaster on the Variety of Biblical Versions // *The Dynamics in Transmission and Reception of Canonical Texts.* 2016. P. 319.

40 Подробнее см.: *Cain A.* In Ambrosiaster's shadow: A Critical Re-Evaluation of the last Surviving Letter Exchange Between Pope Damasus and Jerome // *Revue d'études augustiniennes et patristiques.* 2005. Vol. 51. P. 257–277; *Volgers A.* Damasus' Request. Why Jerome Needed to (Re-) Answer Ambrosiaster's Questions? // *Studia Patristica.* 2006. Vol. 43. P. 531–536.

41 *Cain A.* In Ambrosiaster's Shadow: A Critical Re-Evaluation of the Last Surviving Letter Exchange Between Pope Damasus and Jerome // *Revue d'études augustiniennes et patristiques.* 2005. Vol. 51 (2). P. 268–272; *Chadwick H.* The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great. Oxford, 2001. P. 380. (Oxford History of the Early Church).

42 *Zeno.* Tractatus II, 6, 4 // PL. 11. Col. 406A–407A.

двух авторов⁴³, но при этом находит и смысловые различия, что не позволяет полностью ассоциировать Амвросиаста со свт. Зеноном⁴⁴.

Смит (Smith) показывает, что Пелагий был знаком и пользовался толкованиями нашего автора в своих комментариях на ап. Павла, которые были составлены в Риме в промежутке между 405 и 410 гг. Пелагий в соответствии с нормами своего времени не ссылается на свои источники, в том числе и на Амвросиаста. Таким образом трудно сказать достоверно, были ли и для Пелагия эти толкования анонимными⁴⁵.

О некоторых сходствах комментариев Амвросиаста и Диодора Тарсийского на послание ап. Павла к Римлянам

Исходя из вышесказанного, Амвросиаст до сих пор считается самобытным писателем⁴⁶, не испытывавшим на себе существенного литературного влияния других толкователей. С другой стороны, в исследовательской литературе неоднократно отмечалась связь изучаемого автора с Востоком. Например, Маршал (Marshall) в 1904 г., исследуя библейский текст одного сирийского манускрипта, приходит к выводу, что текст Павловых посланий, содержащихся в рукописи, наиболее близок к библейскому тексту именно Амвросиаста⁴⁷. Исследования экзегезы и некоторых особенностей богословия «Комментариев» Амвросиаста показывают связь с Антиохийской экзегетической школой и, в частности, с Диодором Тарсийским и Феодором Мопсуестийским⁴⁸. «Он также пишет лаконично, делает парафраз, даёт толкования слов, при случае поднимает проблемы, ставит вопросы, привлекает параллельные места подобно

43 D'Alès A. L'Ambrosiaster et Zénon de Vérone // *Gregorianum*. 1929. Vol. 10. P. 408.

44 Ibid. P. 409.

45 Smith A. J. The Latin Sources of the Commentary of Pelagius on the Epistle of St. Paul to the Romans // *JTS*. 1918. Vol. 19 (74/75). P. 167–230.

46 Например: *Kannengiesser C. Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity*. Boston, 2004. Vol. 2. P. 1081; *Bray G. L. Translator's Introduction // Ambrosiaster's Commentaries in XIII Epistulas Paulinas. Commentaries on Galatians – Philemon / transl. and ed. by G. L. Bray*. Downers Grove (IL), 2009. (Ancient Christians Texts; vol. 3). P. XV.

47 *Marshall J. T. Remarkable Readings in the Epistles Found in the Palestinian Syriac Lectionary // JTS*. 1904. Vol. 5 (19). P. 442.

48 *Mundle W. Die Exegese der paulinischen Briefe im Kommentar des Ambrosiaster. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Licentiatenwürde*. Marburg, 1919. S. 26.

Диодору, он знаком с типологическим толкованием»⁴⁹. Эту же мысль повторяет и современный автор Р. А. Грир (Greer)⁵⁰. А в русскоязычной литературе даже можно встретить мнение, что Амвросиаст является выходцем с Востока, испытавшим на себе заметное влияние прп. Ефрема Сирина⁵¹. Менее фантастичным, но всё же относящимся к данной теме является замечание другого русского исследователя, А. А. Евдокимова⁵², который подчёркивает сходство суждений касательно учения о Предопределении у изучаемого толкователя и двух антиохийских экзегетов: Феодора Мопсуестийского и Диодора Тарсийского. Выяснение возможного влияния на Амвросиаста произведений восточных экзегетов может внести корректировку в решение вопроса датировки памятника.

На основании внутренних свидетельств можно предположить, что «Комментарии» написаны после смерти императора Юлиана Отступника (Июль 363) и до кончины папы Дамаса (Декабрь 384)⁵³. Кроме того, Амвросиаст не упоминает о II Вселенском соборе (381 г.) и о декрете, сделавшем Христианство официальной религией Римской империи (27 февраля 380 г.). Эти данные указывают, что произведение было написано ранее 380 г. Считается, что автор работал над ним на протяжении 70-х гг. IV столетия⁵⁴. Последняя, третья авторская редакция Комментария Амвросиаста на послание ап. Павла к Римлянам, по всей видимости, была сделана в ближайшее время после II Вселенского Собора.

Диодор Тарсийский (305–393) обратился в христианство в 30 лет. Он мог писать свои произведения в 40–50 гг. VI в. Феодор Мопсуестийский (350–328) был рукоположен в епископы в 383 г., к этому времени относят два его произведения: толкования на 12 пророков и на Псалмы⁵⁵. Первый человек, который принёс на запад толкования антиохийских экзегетов — Юлиан Экланский, друг Феодора Мопсуестийского, который жил

49 *Schweizer E.* Diodor von Tarsus als Exeget // *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche.* 1941. Vol. 40. S. 73. Русский перевод диак. Сергия Пантелеева.

50 *Greer R.* Theodore of Mopsuestia: The Commentaries on the Minor Epistles of Paul. Atlanta (GA), 2010. P. XIII–XX. (Writings from the Greco-Roman World; vol. 26).

51 *Зайцев Д. В.* Амброзиастер // ПЭ. 2001. Т. 2. С. 105, 107.

52 *Евдокимов А. А.* Учение о предопределении ап. Павла в свете творений отцов и учителей Церкви II–VIII вв. // *Материалы VIII международной студенческой научно–богословской конференции Оренбургской духовной семинарии.* 2016. С. 136.

53 *Bray G. L.* Translator's Introduction // *Ambrosiaster.* Commentaries in XIII Epistulas Paulinas. Commentaries on Galatians – Philemon. P. XVI.

54 *Kannengiesser C.* Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity. P. 1081.

55 *Vosté J. M.* La Chronologie de l'activité littéraire de Théodore de Mopsueste // *Revue Biblique.* 1925. Vol. 34. P. 68.

у него в период Пелагианских споров. В его толковании на 12 пророков встречается последовательное применение экзегетических и богословских методов Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуестийского, особенно в вопросах, касающихся Пелагианства. Перевод неизвестного автора толкований Феодора Мопсуестийского на 12 пророков и на псалмы датируется лишь VI в.⁵⁶ Сведения о переводе Диодора Тарсийского на латынь отсутствуют. Кроме того, можно предположить, что из антиохийских экзегетов и богословов на Амвросиаста мог оказать влияние Евсевий Эмесский.

Получается, что автор, незнакомый с греческой Библией, очевидно, по причине незнания греческого языка, пользуется антиохийским методом толкования ещё задолго до появления латинских переводов антиохийских экзегетов. В этой связи необходимо либо показать, что выявляемые связи Амвросиаста с Востоком носят случайный характер, либо поставить вопрос о пересмотре датировки памятника.

Для решения данной проблемы необходимо выявление характерных особенностей произведений и экзегезы Амвросиаста и проведение сравнительного анализа его произведений с рядом авторов антиохийской экзегетической традиции, такими как Феодор Мопсуестийский, Диодор Тарсийский, Евсевий Эмесский и др.

Дабы хоть в малой степени внести посильный вклад в вопрос взаимосвязи изучаемого автора с восточной экзегетической традицией, ниже будут приведены некоторые сходства комментария Амвросиаста на послание ап. Павла к Римлянам и фрагментов соответствующего толкования Диодора Тарсийского, согласно изданию К. Штааба (Karl Staab)⁵⁷.

Для того чтобы выяснить имела ли место какая-либо литературная связь Амвросиаста с Диодором Тарсийским был предпринят перевод сохранившихся фрагментов его толкования и проведено полнотекстовое сравнение.

Первое впечатление от этого сопоставления было весьма воодушевляющим. Обратило на себя внимание сходство двух авторов при толковании стиха Рим. 10, 21: *целый день Я простираю руки Мои к народу непослушному и упорному*. Для Амвросиаста и Диодора это прямая аллюзия на Крест Христов, на котором Господь распростёр руки, словно желая принять в Свои объятия весь израильский народ:

56 *Simonetti M.* Lettera e/o allegoria: un contributo alla storia dell'esegesi patristica. P. 249.

57 *Staab K.* Paulus kommentare aus der griechischen Kirche. Münster i. W., 1933. (Neutestamentliche Abhandlungen; Bd. 15). S. 83–113.

Амвросиаст [*]		Диодор Тарсийский ^{**}	
potest istud et de Salvatore intellegi, Qui in Cruce extensis manibus interficiendum Se peccatum arguit	Этот отрывок можно также отнести и ко Спасителю, Который, простерши руки на Кресте, обличил грех, казнивших Его	Считается, что протягиванием рук Христос призывает к Себе народ, также являя Собой образ креста.	Δοκεῖ διὰ τῆς ἐκτετάσεως τῶν χειρῶν τὸν λαὸν πρὸς Ἐαυτὸν καλεῖν μετὰ τοῦ ἐκτείνειν τὰς χεῖρας πρὸς αὐτοῦς, διὰ δὲ τοῦ αὐτοῦ καὶ τὸ σῆμα τοῦ Σταυροῦ ὑποδεικνύς.

* *Ambrosiaster*. In epistulam ad Romanos 10, 21, 1 // CSEL 81/1. P. 360–361.

** *Staab* K. Pauluskommentare aus der griechischen Kirche. S. 102.

Можно отметить, что оба автора в целом схоже рассуждают о Ветхозаветном законе. И тот, и другой в толковании на Рим. 5, 13 говорят, что до Декалога люди жили в соответствии с Естественным законом.

Амвросиаст [*]		Диодор Тарсийский ^{**}	
naturalis enim lex semper est nec ignorabatur aliquando	На самом деле, естественный закон существовал всегда и не мог быть неизвестен.	Напротив, он был и вменился, потому что и закон был. Итак, в каком законе он отражается? В естественном, в согласии с которым мы движемся, рассуждая о лучшем и худшем <...> следовательно, до Моисеева закона был закон природы.	ἦν γὰρ καὶ ἐνελογεῖτο, ἐπεὶ καὶ νόμος ἦν. ποῖον οὖν νόμον ἐμφαίνει τὸν φυσικὸν καθ' ὃν κινούμεθα διακρίνοντες τὰ βελτίονα καὶ τὰ χεῖρονα <...> οὕτως ἦν ἄρα καὶ πρὸ τοῦ Μωϋσαϊκοῦ νόμου ὁ τῆς φύσεως νόμος.

* *Ambrosiaster*. In epistulam ad Romanos 5, 13, 2 // CSEL 81/1. P. 166–167.

** *Staab* K. Pauluskommentare aus der griechischen Kirche. S. 83.

Схоже говорят, что теперь, в эру Нового Завета, Ветхий Завет признаётся мёртвым, что освобождает христиан от ответственности за несоблюдение его.

Амвросиаст ^o		Диодор Тарсийский ^{oo}	
sicut enim mulier mortuo viro liberata est a lege viri, non a lege naturae, ita et hi gratia Dei liberati a lege erunt, a qua tenebantur rei, ut mortua illis sit, ut Christianismo iuncti non sint adulteri	Как женщина освобождается от закона своего мужа, когда он умер, а не от закона природы, так и они по милости Божией будут освобождены от закона, который признал их виновными. Поэтому он мёртв для них, и, следовательно, они не прелюбодеи в соединении с христианством.	Он говорит «закон владычествует над человеком до тех пор, пока он живёт». Кто живёт? Закон. Как о муже и его жене рассказывает о нём (законе)	καὶ ὁ νόμος, φησί, κυριεύει τοῦ ἀνθρώπου ἐφ' ὅσον χρόνον ζῆ. τίς ζῆ; ὁ νόμος. ὡς περ δὲ περὶ ἀνδρός καὶ συνοίκου αὐτῷ διαλέγεται περὶ αὐτοῦ.

* *Ambrosiaster. In epistulam ad Romanos 7, 2–3, 2 // CSEL. 81/1. P. 212–213.*

** *Staab K. Pauluskommentare aus der griechischen Kirche. S. 86.*

Кроме того, так же в контексте раскрытия образа ветхозаветного закона в толковании на Рим. 7, 8 можно увидеть некоторое сходство образов. Закон Моисеев войдя в человеческое общество как благо был со временем обращён дьяволом в вещь вредоносную для самого человека.

Амвросиаст ^o		Диодор Тарсийский ^{oo}	
ut illi legem inverteret, ut prohibita admittendo Deum rursus offerenderet et denuo in potestatem diaboli caderet	что обратил Закон против него, чтобы человеческий род, совершая запретные поступки, снова оскорбил Бога и вновь подпал под власть дьявола	Он [дьявол], сделал обещания закона как некое вещество своего искусства обратил человека в противоположную сторону заповедей	ὅτι τὰ παραγγέλματα τοῦ νόμου ὡς περ ἄλλην τινὰ τῆς ἐαυτὸν τέχνης ποιησάμενος, εἰς τὸ ἐναντίον ταῖς ἐντολαῖς περιέτρεπε τὸν ἄνθρωπον.

* *Ambrosiaster. In epistulam ad Romanos 7, 8, 2 // CSEL. 81/1. P. 224–225.*

** *Staab K. Pauluskommentare aus der griechischen Kirche. S. 88.*

Амвросиаст достаточно часто высказывает суждение, что грех это одно из наименований дьявола⁵⁸.

58 Подобные высказывания встречаются также в толкованиях Амвросиаста на Рим. 6, 2; 7, 4.

coepimus vivere Deo, mortui autem esse
peccato, qui est diabolus

мы начали жить для Бога и быть
мёртвыми для греха, который является
дьяволом

Мы встретили такое же суждение и у Диодора Тарсийского: Ἀμαρτίαν ἔοικε λέγειν τὸν διάβολον (Признано называть дьявола «грехом»)⁵⁹.

Кроме схожих проблем, идей и образов у комментаторов можно встретить и близкие формулировки.

Дар Благодати, преподанный через Иисуса Христа (Рим. 5, 16), схоже понимается экзегетами как двойкий дар, прощающий грехи и дающий праведность.

Амвросиаст [*]		Диодор Тарсийский ^{**}	
donum tamen gratiae Dei, cum iustum esset plecti illos, non solum ignoscit illis, sed et iustificat.	дар Божией благодати не только прощает, но и оправдывает тех, кто, по справедливости, должны быть наказаны	В этом есть избыток благодати, потому что Он не только избавил от грехов, но и руководствовал к праведности	χάριτος τὸ περίσσευμα, ὅτι οὐ μόνον τῶν παραπτωμάτων ἀπήλλαξεν, ἀλλὰ καὶ εἰς δικαιοσύνην ἐχειραγώγησεν.

* *Ambrosiaster*. In epistolam ad Romanos 5, 16, 2 // CSEL. 81/1. P. 182–183.

** *Staab K.* Pauluskommentare aus der griechischen Kirche. S. 84.

Очень похоже выглядят рассуждения двух комментаторов при толковании Рим. 8, 1:

Амвросиаст [*]		Диодор Тарсийский ^{**}	
quia nulla erit damnatio horum, qui Christiani sunt legi Dei devotione animi servientes	не будет никакого осуждения для тех, кто является христианами, соблюдающими закон Божий с благоговейной душой	Итак, теперь нет никакого осуждения сущим во Христе Иисусе	οὐδὲν ἄρα κατάκριμα νῦν τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ

* *Ambrosiaster*. In epistolam ad Romanos 8, 1 // CSEL. 81/1. P. 250–251.

** *Staab K.* Pauluskommentare aus der griechischen Kirche. S. 90.

Впрочем, здесь оба автора, очевидно предлагают парафраз апостольского речения: *итак, нет ныне никакого осуждения тем, которые во Христе Иисусе живут не по плоти, но по духу* (Рим. 8, 1).

59 *Staab K.* Pauluskommentare aus der griechischen Kirche. S. 87.

Выводы

Первое воодушевление, связанное со схожестью приведённых текстов Диодора Тарсийского и Амвросиаста, было существенно ослаблено тем обстоятельством, что во всём прочем объёме толкований комментаторы не являют нам никакого единства. А в некоторых случаях показывают и противоположный подход. Данное обстоятельство позволяет говорить об отсутствии прямого литературного заимствования между ними.

На наш взгляд, выявленные сходства могут быть объяснены вне гипотезы о литературных связях двух авторов. Однако окончательные выводы по данному вопросу требуют более глубокого исследования. Необходимо изучить бытование указанных толкований, дабы определить, является ли их сходство указанием на косвенную литературную взаимосвязь или эти образы были общедоступными распространёнными толкованиями того времени.

Источники

- Ambrosiaster*. *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* / ed. A. Souter. Vindobonae: F. Tempisky, 1908. (CSEL; vol. 50).
- Ambrosiaster*. *Commentarius in epistulas Paulinas* / ed. H. J. Vogels. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1966–1969. (CSEL; vol. 81. 1–3).
- Ambrosiaster's Commentary on the Pauline Epistles: Romans* / transl. by S. A. Cooper, D. G. Hunter. Atlanta (GA): SBL Press, 2017.
- Ambrosiaster's Commentaries in XIII Epistulas Paulinas. Commentaries on Galatians – Philemon* / transl. and. ed. by G. L. Bray. Downers Grove, 2009. (Ancient Christians Texts; vol. 3).
- Ambrosiaster*. *Contre les païens (Question sur l'Ancien et le Nouveau Testament 114) et Sur le destin (Question sur l'Ancien et le Nouveau Testament 115)* / ed. et trans. Bussièrès M.–P. Paris: Cerf, 2007. P. 115–233. (SC; vol. 512).
- Cooper S. A. Marius Victorinus' Commentary on Galatians* / ed. G. Clark, A. Louth. Oxford (NY): Oxford University Press, 2005. (Oxford Early Christian Studies).
- Epistula ad Ephesios* / ed. H. J. Frede. Freiburg: Herder, 1962–1964 (Vetus Latina; vol. 24.1).
- Greer R. A. Theodore of Mopsuestia: The Commentaries on the Minor Epistles of Paul* // Atlanta (GA): SBL, 2010. (Writings from the Greco–Roman World; vol. 26).
- Hieronymus Stridonensis. Epistulae* / ed. I. Hilberg, editio altera supplementis aucta curante M. Kamptner. Viena: F. Tempisky, 1996. (CSEL; vol. 54).
- Staab K. Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*. Münster i. W.: Verlag der aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, 1935. (Neutestamentliche Abhandlungen; Bd. 15).

Tertullianus. Adversus Marcionem // PL. T. 2. Col. 239–524.

Zeno Veronensis. Tractatus S. Zenonis // PL. T. 11. Col. 253–527.

Литература

Евдокимов А. А. Учение о предопределении ап. Павла в свете творений Отцов и Учителей Церкви II–VIII вв. // Материалы VIII международной студенческой научно-богословской конференции СПбДА, 2016. С. 135–141.

Зайцев Д. В. Амброзиастер // ПЭ. 2001. Т. 2. С. 104–108.

Лысевич А. Е., иер. Комментарий Амвросиаста на Послание к римлянам: особенности библейского текста и их интерпретация толкователем // БВ. 2019. № 3 (34). С. 39–54.

D'Alès A. L'Ambrosiaster et Zénon de Vérone // *Gregorianum*. 1929. Vol. 10. P. 404–409.

Baxter J. H. Ambrosiaster Quoted as «Ambrose» in 405 // *JTS*. 1923. Vol. 24. P. 187.

Beatrice P. F. The Transmission of Sin: Augustine and the Pre-Augustinian Sources / transl. by A. Kamesar. Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 128–142.

Bussièrès M.-P. Les quaestiones 114 et 115 de l'Ambrosiaster ont-elles été influencées par l'apologétique de Tertullien // *Revue d'études augustiniennes et patristiques*. 2002. Vol. 48 (1). P. 101–130.

Cain A. In Ambrosiaster's Shadow: A Critical Re-Evaluation of the last Surviving Letter Exchange Between Pope Damasus and Jerome // *Revue d'études augustiniennes et patristiques*. 2005. Vol. 51 (2). P. 257–277.

Chadwick H. The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great. Oxford: Oxford University Press, 2001. (Oxford History of the Early Church).

Hušek V. The True Text: Ambrose, Jerome, and Ambrosiaster on the Variety of Biblical Versions // The Dynamics in Transmission and Reception of Canonical Texts / ed. J. Dušek, J. Roskovec. Berlin, 2016. P. 319–336.

Kannengiesser C. Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity. Leiden; Boston: Brill, 2004. Vol. 2.

Karl H. Schelkle Paulus, Lehrer der Väter. 2nd ed. Düsseldorf: Patmos, 1959.

Lunn–Rockliffe S. Ambrosiaster's Political Theology. Oxford; New York; Auckland [etc.]: Oxford University Press, 2007.

Marshall J. T. Remarkable Readings in the Epistles Found in the Palestinian Syriac Lectionary // *JTS*. 1904. Vol. 5 (19). P. 437–445.

Mundle W. Die Exegese der paulinischen Briefe im Kommentar des Ambrosiaster. Diss. Marburg, 1919.

Schweizer E. Diodor von Tarsus als Exeget // *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche*. 1941. Vol. 40. P. 33–75.

Simonetti M. Lettera e/o allegoria: un contributo alla storia dell'esegesi patristica. Roma: Institutum Patristicum «Augustinianum», 1985.

- Sluiter I.* Commentaries and the Didactic Tradition / ed. G. Most // Commentaries – Kommentare. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1999. P. 173–205.
- Smith A. J.* The Latin Sources of the Commentary of Pelagius on the Epistle of St Paul to the Romans // JTS. 1918. Vol. 19. P. 162–230.
- Souter A.* The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St. Paul. Oxford: Clarendon Press, 1927. (1999).
- Volgers A.* Damasus' Request. Why Jerome Needed to (Re-)Answer Ambrosiaster's Questions? // Studio Patristica. 2006. Vol. 45. P. 531–536.
- Vosté J. M.* La Chronologie de l'activité littéraire de Théodore de Mopsueste // Revue Biblique. 1925. Vol. 34. P. 54–81.

The Problem of the Uniqueness of Ambrosiaster on the Material of his Commentary on the Epistle of St. Paul to the Romans

Bishop Theodorite (Tichonov)

MA in Theology

Rector of the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141312, Russia

rektor.pr@gmail.com

Priest Andrey Lysevich

MA in Theology

assistant at the Department of Theology of the Moscow Theological Academy

vice-rector for licensing and accreditation of the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141312, Russia

ier.a.lysevich@ya.ru

For citation: Lysevich, Andrey, priest, Theodorite (Tichonov), bishop. "The Problem of the Uniqueness of Ambrosiaster on the Material of his Commentary on the Epistle of St. Paul to the Romans". *Theological Herald*, № 3 (42), 2021, pp. 69–89 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2021.3.41.004

Abstract. Ambrosiaster is an anonymous Roman exegete of the 4th century, known for a number of commentaries on certain passages and books of Holy Scripture. His largest work is the corpus of the XIII Commentaries on the Epistles of St. Paul, among which the central place is occupied by the interpretation of the epistle of St. Paul to the Romans. The question of literary influence on the formation of the style and ideas of Ambrosiaster still remains not entirely clear. And although there are quite a lot of studies on the literary connections of Ambrosiaster with other Latin writers, there are scarcely any works on his connections with Eastern exegetes. At the same time, some scholars note the similarities between the exegetical approach and some ideas of Ambrosiaster with the tradition of the Antiochian school. This article attempts to systematize information about the literary connections and dependence of Ambrosiaster, and also describes

the results of a comparative analysis of the interpretations of the Roman exegete and Diodorus of Tarsus on the epistle of St. Paul to the Romans. As a conclusion, the article states the necessity of a deeper study of the literary interdependence of Diodorus of Tarsus and Ambrosiaster. It also outlines the prospects of such research.

Keywords: Ambrosiaster, literary connections, Acts of Peter, Tertullian, Marius Victorinus, Diodorus of Tarsus.

References

- D'Alès A. (1929) "L'Ambrosiaster et Zénon de Vérone". *Gregorianum*, vol. 10, pp. 404–409.
- Baxter J. H. (1923) "Ambrosiaster Quoted as 'Ambrose' in 405". *Journal of Theological Studies*, vol. 24, p. 187.
- Beatrice P. F. (2013) "The Transmission of Sin", in A. Kamesar (ed.) *Augustine and the Pre-Augustinian Sources*. Oxford: Oxford University Press, pp. 128–142.
- Bray G. L. (ed.) (2009) *Ambrosiaster's Commentaries in XIII Epistulas Paulinas. Commentaries on Galatians – Philemon*. Downers Grove (Ancient Christians Texts; 3).
- Bussièrès M.–P. (2002) "Les quaestiones 114 et 115 de l'Ambrosiaster ont-elles été influencées par l'apologétique de Tertullien". *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, vol. 48, no. 1, pp. 101–130.
- Bussièrès M.–P. (ed.) (2007) *Ambrosiaster. Contre les païens (Question sur l'Ancien et le Nouveau Testament 114) et Sur le destin (Question sur l'Ancien et le Nouveau Testament 115)*. Paris: Cerf (SC; 512).
- Cain A. (2005) In Ambrosiaster's Shadow: A Critical Re-Evaluation of the last Surviving Letter Exchange Between Pope Damasus and Jerome. *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, vol. 51, no. 2, pp. 257–277.
- Chadwick H. (2001) *The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great*. Oxford: Oxford University Press (Oxford History of the Early Church).
- Cooper S. A., Clark G., Louth A. (eds.) (2005) *Marius Victorinus' Commentary on Galatians*. Oxford (NY): Oxford University Press (Oxford Early Christian Studies).
- Cooper S. A., Hunter D. G. (eds.) (2017) *Ambrosiaster's Commentary on the Pauline Epistles: Romans*. Atlanta (GA): SBL Press.
- Frede H. J. (ed.) (1962–1964) *Epistula ad Ephesios*. Freiburg: Herder (Vetus Latina; 24.1).
- Greer R. (2010) *Theodore of Mopsuestia: The Commentaries on the Minor Epistles of Paul*. Atlanta (GA): Society of Biblical Literature (Writings from the Greco–Roman World; 26).
- Hilberg I., Kamptner M. (eds.) (1996) *Hieronymus Stridonensis. Epistulae*. Viena: F. Tempisky (CSEL; 54).
- Hušek V. (2016) "The True Text: Ambrose, Jerome, and Ambrosiaster on the Variety of Biblical Versions", in J. Dušek, J. Roskovec (eds.) *The Dynamics in Transmission and Reception of Canonical Texts*. Berlin, pp. 319–336.
- Kannengiesser C. (2004) *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity*, vol. 2. Leiden; Boston: Brill.

- Karl H. (1959) *Schekle Paulus, Lehrer der Väter*. Düsseldorf: Patmos.
- Lunn-Rockcliffe S. (2007) *Ambrosiaster's Political Theology*. Oxford; New York; Auckland [etc.]: Oxford University Press.
- Schweizer E. (1941) "Diodor von Tarsus als Exeget". *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche*, vol. 40, pp. 33–75.
- Simonetti M. (1985) *Lettera e/o allegoria: un contributo alla storia dell'esegesi patristica*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum.
- Sluiter I. (1999) "Commentaries and the Didactic Tradition", in G. Most (ed.) *Commentaries – Kommentare*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, pp. 173–205.
- Souter A. (1927) *The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St. Paul*. Oxford: Clarendon Press.
- Staab K. (1933) *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*. Münster i. W.: Verlag der aschendorffschen Verlagsbuchhandlung (Neutestamentliche Abhandlungen; 15).
- Vogels H. J. (ed.) (1966–1969) *Ambrosiaster. Commentarius in epistulas Paulinas*. Vindobonae: Hoelder; Pichler; Tempsky (CSEL; vol. 81. 1–3).
- Volgers A. (2006) "Damasus' Request. Why Jerome Needed to (Re-)Answer Ambrosiaster's Questions?" *Studio Patristica*, vol. 43, pp. 531–536.
- Vosté J. M. (1925) La Chronologie de l'activité littéraire de Théodore de Mopsueste. *Revue Biblique*, vol. 34, pp. 54–81.

ВОПРОС О ТОЛКОВАНИИ СТИХА ИН. 14, 28: «ОТЕЦ МОЙ БОЛЕЕ МЕНЯ» — И ЕГО РАЗРЕШЕНИЕ В ГРЕЧЕСКОЙ ПАТРИСТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Владимир Сергеевич Коробов

магистр теологии

аспирант кафедры филологии Московской духовной академии

141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия

vladimir.korobov@mpda.ru

Для цитирования: Коробов В. С. Вопрос о толковании стиха Ин. 14, 28: «Отец Мой более Меня» — и его разрешение в греческой патристической традиции // Богословский вестник. 2021. № 3 (42). С. 90–108. DOI: 10.31802/GB.2021.3.41.005

Аннотация

УДК 27-277.2 (27-247.8)

В статье рассмотрена история толкования стиха: «Отец Мой более Меня» (Ин. 14, 28). Тема статьи является частью исследования богословской проблематики Константинопольских Соборов 1166 и 1170 гг. Цель настоящей статьи — показать святоотеческое понимание спорного места для верной интерпретации решений Соборов 1166 и 1170 гг. Для богословского анализа Ин. 14, 28 мы обращаемся к диахронно-синхронному методу — к изучению толкований стиха в разные периоды. Метод опирается на анализ фрагментов, полученных при поиске в базе данных Thesaurus Linguae Graecae®. Самыми употребительными толкованиями стиха «Отец Мой более Меня» (Ин. 14, 28) были триадологическое и христологическое. Согласно первому, Отец больше Сына, как Виновник Его бытия. Второе объяснялось в контексте Домостроительства и включало две стороны, дополняющие друг друга: Спаситель имеет в виду Свою человеческую природу, а также подразумевает добровольное уничтожение и умаление Своего Божества (кеносис).

Ключевые слова: Евангелие от Иоанна, уничижительные места, Мануил I Комнин, толкование Священного Писания, человеческая природа Спасителя.

В курсе догматического богословия нам приходилось сталкиваться с понятием «уничжительные места» Священного Писания. Это такие фрагменты, в которых о Сыне Божиим говорится, что Он меньше Бога Отца¹. «Уничжительные места» принято объяснять двояким образом. Первое толкование называется «триадологическим» и означает, что Бог Отец больше Бога Сына как Причина Его бытия (далее толкование «Причины»). Второе относит «уничжительные места» к человеческой природе Спасителя, поэтому получило «христологическое» наименование (далее толкование «по человечеству»)². Отрывок из Евангелия от Иоанна: «*Отец Мой более Меня*» (Ин. 14, 28) — часто использовали ариане как доказывающий, по их мнению, что Сын неравен Отцу.

Возвращение к разбору данного стиха актуально потому, что его толкование стало предметом очередных богословских споров в Византии при императоре Мануиле I Комнине. Дискуссия завершилась созывом в 1166 г. Константинопольского Собора, формулировка решений которого звучала так:

«Принимающим изречение Истинного Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа: “*Отец Мой более Меня*” (Ин. 14, 28), что оно было сказано вместе с остальными толкованиями святых отцов применительно и к человеческой природе, посредством которой Он пострадал, как очевидным образом святые отцы возвестили во многих своих богодухновенных речах, а также говорящим, что Тот же Самый Христос страдал по собственной Плоти, вечная память»³.

Толкование «по человечеству» принадлежало императору Мануилу, которое он активно защищал в ходе предсоборной полемики. Василевсу противостояла достаточно большая оппозиция в лице архиереев и придворных людей. Историк Никита Хониат констатировал, что император склонил участников Собора к своему мнению⁴.

- 1 См., например: «*Восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему и Богу Моему и Богу вашему*» (Ин. 20, 17), «*Дать сесть у Меня по правую сторону и по левую — не от Меня зависит, но кому угодно Отцем Моим*» (Ин. 15, 10), «*Иду к Отцу; ибо Отец Мой более Меня*» (Ин. 14, 28) и т. д.
- 2 Давыденков О., *прот.* Догматическое богословие: учебное пособие. М., 2013. С. 147.
- 3 Gouillard J. Le Synodikon de l'Orthodoxie: édition et commentaire. Paris, 1967. (Travaux et mémoires; vol. 2). P. 75.
- 4 Nicetae Choniatae Historia / rec. I. A. van Dieten. Berlin; New York, 1975. P. 277–278. (CFHB; vol. 11/1–2). Рус. пер.: История со времени царствования Иоанна Комнина / под ред. В. И. Долоцкого. [СПб., 1860–1862]. Рязань, '2003. Т. 2. С. 276.

Предсоборная полемика была очень активной и противоречивой. Сторонников толкования «по человечеству» подозревали в скрытом несторианстве. Никита Хониат отмечал, что оно умаляет Сына перед Отцом, делает Его меньшим во славе и оставляет в уничижённом состоянии⁵. Протопресвитер Иоанн Мейендорф писал, что в Византии не возникало проблемы относительно триадологического понимания Ин. 14, 28⁶, однако из источников нам известно, что приверженцев толкования «Причины» упрекали в монофизитстве⁷. Следует добавить, что ещё одна точка зрения, согласно которой Христос именуется Отца большим по отношению к Своему божественному истощанию, умалению (далее толкование «кеносиса»), была решительно отвергнута на одном из соборных заседаний⁸.

Так или иначе, но большинство богословов Византии единогласно считали, что в Ин. 14, 28 Христос не мог говорить о Своей конкретной человеческой природе как таковой. После смерти императора Мануила возникали неоднократные попытки пересмотреть определение Собора 1166 г.

Известно, что ещё до Собора Мануил обратился к своему советнику по богословским вопросам Римской Церкви Гуго Этериану с просьбой объяснить смысл спорного отрывка. Латинский автор, по всей видимости, сформировал позицию императора или, по крайней мере, придал ей богословское обоснование.

На первый план выходит вопрос: хорошо ли византийцы в XII в. знали свою традицию толкования данного места? Ввиду вышеизложенного необходимо провести экзегетический анализ фрагмента: «*Отец Мой более Меня*» (Ин. 14, 28).

1. Доникийский период

Богословские споры доникийского периода концентрировались вокруг учения о Пресвятой Троице. Отличительной чертой тринитарной

5 *Nicetae Choniatae Historia* / rec. I. A. van Dielen. Berlin; New York, 1975. P. 277–278. (CFHB; vol. 11/1–2). Рус. пер.: История со времени царствования Иоанна Комнина / под ред. В. И. Долоцкого. [СПб., 1860–1862]. Рязань, '2003. Т. 2. С. 276.

6 *Мейендорф И., прот.* Иисус Христос в восточном православном богословии / пер. с англ. свящ. О. Давыденкова, при участии Л. А. Успенской, примеч. А. И. Сидорова. М., 2000. С. 223.

7 *Nicetae Choniatae Thesaurus orthodoxae fidei* [Lib. XXV] // PG. 140. Col. 204C–205B.

8 *Ibid.* Col. 265C.

доктрины являлся субординатизм, постулирующий соподчинённость Ипостасей. В связи с этим фрагмент Ин. 14, 28 довольно часто цитировался.

Савеллиане с помощью Ин. 14, 28, пытались объяснить, что Сын является способом выражения Отца. Ересь Савеллия развивалась как самостоятельное учение и на протяжении долгого времени вносила смуту в представление о Троице. Во второй половине IV столетия свт. Епифаний Кипрский дал ответ относительно комментария на стих Ин. 14, 28. Он указывал, что такие слова Священного Писания, как: «*Господь Бог Твой — Господь Един есть*» (Втор. 6, 4) — и: «*Я есть Суущий*» (Исх. 3, 14) — действительно могут наводить на мысль об отрицании Сына и Святого Духа, поэтому Спаситель, говоря: «*Отец Мой более Меня*» (Ин. 14, 28), подчёркивал тем самым различие Лиц Святой Троицы⁹.

Крайний субординатизм, выразителями которого в дальнейшем были ариане, должен был обязательно учитывать ссылку на Ин. 14, 28.

2. Толкование в контексте арианских споров (IV в.)

Ариане часто ссылались на «уничижительные места» Священного Писания. Стих из Евангелия от Иоанна: «*Отец Мой более Меня*» (Ин. 14, 28)¹⁰ («ὁ Πατήρ μου μέζων μου ἐστίν») — мог в их представлении служить яркой иллюстрацией того, что Сам Спаситель отрицает Своё божественное достоинство. Тем не менее, как поясняет М. Симонетти, поначалу этого не было. Несмотря на то, что арианская доктрина находилась в контексте традиционного субординатизма, она разработала свою особую версию. Цель ариан — приблизить Сына к тварному миру, и для её достижения ариане вначале удерживали внимание на тех местах Священного Писания, в которых особенно подчёркивался разрыв в сущностном единстве¹¹.

Арий и его сторонники всё же стали превратно толковать Ин. 14, 28, на что тотчас был дан ответ. Так, свт. Александр, епископ

9 *Eriphanus. Panarion 62, 5, 3–7, 2 (Sabellianer) // GCS. 31. S. 397. Рус. пер.: Епифаний Кипрский. О Савеллианах 7 // ТСО. 1872. Т. 44. С. 70.*

10 Также ариане ссылались на другие стихи, например: «*никтоже благ, токмо един Бог*» (Мф. 19, 17); «*дни и часе, никтоже весть, ни ангели, иже суть на небесех, ни Сын, токмо Отец*» один (Мк. 13, 32).

11 *Simonetti M. Giovanni 14:28 nella controversa Ariana // Kyriakon: Festschrift Johannes Quasten / ed. P. Granfield, J. A. Jungmann. Münster, 1970. Vol. 1. S. 153.*

Александрийский, утверждал, что Отец больше Сына по причине свойства нерождённости¹². Это подчёркивало Их единосушие.

В таком же духе рассуждал и свт. Афанасий Великий. В «Первом слове против ариан» он обратил внимание, что Спаситель не употребил здесь слово «κρείττων», прилагательное «сильный» в сравнительной степени. Оно действительно могло бы означать, что Сын воспринял нечто чуждое природе Отца. Однако «μεῖζων», «большой» по величине, в этом контексте выводит на первый план рождённость Сына из сущности Отца¹³. Воплотившийся Сын Божий, смиренно почитая Себя низшим, прославлял Отца и воздавал Ему честь¹⁴. Следует отметить, что и в среде полуариан встречались интерпретации Ин. 14, 28 в поддержку толкований «по чести» и «по чину». Так, например, Евсевий Кесарийский считал, что если назвать Сына сосуществующим Отцу, то становится неясным, кого именовать Отцом, а кого Сыном¹⁵.

В одном из сочинений свт. Афанасию пришлось защищать своего предшественника по кафедре, сщмч. Дионисия Александрийского, от ложных обвинений в арианстве. Последний был скомпрометирован в употреблении термина «единосущный», что впоследствии дало повод арианам толковать его слова в свою пользу. Тогда свт. Афанасий добавил, что Отец именуется бóльшим Сына по достоинству и самим наименованием отцовства¹⁶. Свт. Афанасию было присуще и иное толкование, которое касалось Боговоплощения. Подробнее об этом будет сказано у других авторов.

Свт. Василий Великий также видел явное указание на единосушие Отца и Сына в Ин. 14, 28. Он пояснял, что сравнение всегда нужно проводить между имеющими одно и то же естество. Например, мы говорим: ангел больше ангела, человек справедливее человека, птица быстрее птицы¹⁷. Святитель связывал понятие «больше» с четырьмя категориями:

- 12 *Alexander Alexandrinus*. Epistula ad Alexandrum Constantinopolitanum // PG. 18. Col. 565C.
- 13 *Athanasius Alexandrinus*. Oratio I contra Arianos 58:6 // Athanasius: Werke. Bd. I. Die dogmatischen Schriften, Teil 1. Lfg. 2. Berlin; New York, 1998. S. 169. Рус. пер.: *Афанасий Великий, свт.* На ариан слово первое // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиеп. Александрийского. Сергиев Посад, 1902. Ч. 2. С. 253.
- 14 *Athanasius Alexandrinus*. Oratio III contra Arianos 7, 4:3. Рус. пер.: *Афанасий Великий, свт.* На ариан слово третье // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиеп. Александрийского. Сергиев Посад, 1902. Ч. 2. С. 378.
- 15 *Eusebius Caesariensis*. Epistula ad Euphrationem.
- 16 *Athanasius Alexandrinus*. De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria 28, 8:1.
- 17 *Basiliius Caesariensis*. Epistulae VIII, 5:1–10 // *Saint Basile*. Lettres / éd. Y. Courtonne. Vol. 1. Paris, 1957. P. 28. Рус. пер.: *Василий Великий, свт.* Письма 8, 5 // ПСТСО. 2009. Т. 4. С. 460.

причины, силы, достоинства и объёма. Поскольку в Боге нет места количественности, — речь идёт не об объёме. На равную силу и достоинство Отца и Сына указывает Священное Писание: «Я и Отец — одно» (Ин. 10, 30), седение одесную Отца (см.: Евр. 1, 3), обетование прийти во славу Отца (см.: Мф. 16, 27). Из вышесказанного остаётся лишь значение «причины», то есть начала.

Другой каппадокийский святитель, Григорий Богослов, выдвинул основной принцип толкования и Ин. 14, 28, и других подобных выражений: «уничижительные места» следует относить не к Божеству, а к «Тому, Кто сложен, за тебя истощил Себя и воплотился»¹⁸. Подобным образом свт. Григорий Нисский разделил все изречения о Спасителе на две группы: одни из них провозглашают высоту Божества¹⁹, а другие нисходят до смирения человеческой природы²⁰. На данный принцип опирается вторая основная интерпретация Ин. 14, 28: её можно назвать толкование «по Домостроительству спасения» человека.

В полемическом сочинении «Слово против Ария и Савеллия» свт. Григорий Нисский отмечал, что Сыну Божию было необходимо открывать Своё величие в смиренномудрых словах, поскольку для всех Он представлялся человеком²¹. Таким образом, называя Отца большим, Спаситель говорил соразмерно восприятию апостолов. Свт. Григорий понимал слова Христа применительно к состоянию добровольного унижения, то есть кеносиса²². Оно, безусловно, обозначало, что подразумевается воспринятое человечество. Св. Амфилохий Иконийский

- 18 *Gregorius Nazianzenus. De Filio (orat. 29) 18, 18:2. Рус. пер.: Григорий Богослов, свт. Слово 29, о богословии третье, о Боге Сыне первое // ПСТСО. 2007. Т. 1. С. 361.*
- 19 См.: «Аз ти повелеваю» (Мк. 9, 25); «Хощу, очистися» (Мк. 1, 41); «Отец во Мне и Аз во Отце» (Ин. 14, 10); «Видевый Мене, виде Отца» (Ин. 14, 9); «Аз и Отец едино есма» (Ин. 10, 30); «Никто же знает Сына, токмо Отец» (Мф. 11, 27); «Вся Моя Твоя суть, и Твоя Моя: и прославихся в них» (Ин. 17, 10).
- 20 См.: «Прискорбна есть душа Моя» (Мф. 26, 38); «Аще возможно, да мимоидет... чаша» (Мф. 26, 39); «Не может Сын о Себе творити ничесоже» (Ин. 5, 19); «Я принял заповедь, что реку, и что возглаголю» (Ин. 12, 49); «Восхожду ко Отцу Моему и Отцу вашему, и Богу Моему и Богу вашему» (Ин. 20, 17); «Пославый Мя болии Мене есть» (Ин. 14, 28); слёзы о Лазаре, утомление от пути, желание пищи, испрашивание воды, пришествие к смоковнице, незнание о бесплодии растения, сон о корабле.
- 21 *Gregorius Nyssenus. Adversus Arium et Sabellium de Patre et Filio 81:30–82:1 // Gregorii Nysseni Opera / ed. F. Mueller. Leiden, 1958. Vol. 3.1. P. 82.*
- 22 *Григорий Нисский, свт. Слово о Божестве Сына и Духа и похвала праведному Аврааму // Восточные отцы и учителя церкви IV века: Антология: в 3 т. / сост., биогр. и библиогр. ст. иером. Илариона (Алфеева). М., 2000. Т. II. (Памятники святоотеческой письменности). С. 359.*

уже прямо говорил, что Сын равен Отцу по Божеству, но меньше Его по человечеству²³.

Свт. Иоанн Златоуст вслед за свт. Григорием Нисским объяснял, что Спаситель говорил на языке собеседников, которые не могли вполне вместить Его слова²⁴. Поскольку ученики пока ещё не знали о Воскресении и о той славе, которую имел Спаситель, они считали, что Отец больше Его²⁵. Этими словами Господь, с одной стороны, утешает Своих учеников, а с другой — показывает смирение, являясь по Плоти человеком²⁶.

Таким образом, в период арианских споров мы встречаем две основные линии толкования стиха «*Отец Мой более Меня*» (Ин. 14, 28): триадологическое или так называемое толкование «Причины», и толкование с точки зрения Домостроительства спасения. Первое было обусловлено доказательством единосущия Отца и Сына и оперировало к свойству нерождённости Отца. Оно также поясняло, что Отец больше Сына по первенству чести и достоинству. Вторая интерпретация подразумевала, что Спаситель в Ин. 14, 28 указывал на Свою человеческую природу, которая меньше по отношению к божественной. Поскольку Христос постепенно открывал Себя ученикам соразмерно их восприятию, то слова «Отец более» относятся к состоянию уничижения (кеносиса). Авторы IV в. не разделяли, в строгом смысле, толкования «по человечеству» и «кеносиса».

3. Толкование в период христологических споров V–VII вв.

После победы над арианством и утверждения Никео-Цареградского символа веры изречение: «*Отец Мой более Меня*» (Ин. 14, 28) — всё же иногда становилось аргументом еретиков. Однако исследуемый отрывок встречался, по большей части, в различных сборниках по толкованию Священного Писания.

Так, некий еретик, противник Савеллия считал, что Христос меньше Отца по божеству, и что на это Спаситель Сам указывал в Ин. 14, 28. Еретик опирался на тот же аргумент, что и свт. Василий Великий:

23 *Amphilochius. Fragmenta* 6:6–7.

24 *Joannes Chrysostomus. De Sancta Trinitate* [Sp.] 2 // PG. 48. Col. 1091.

25 *Joannes Chrysostomus. In Joannem* 3 // PG. 59. Col. 407.

26 *Joannes Chrysostomus. In epistulam ad Hebraeos* 2 // PG. 63. Col. 70.

сравнение проводится между однородными; однако делал из этого другой вывод.

Крупнейший богослов V в. свт. Кирилл Александрийский отмечал необоснованность такого мнения. Во-первых, эта трактовка не соответствует времени евангельского сюжета. Спаситель не мог говорить о божестве в данном евангельском контексте, когда ученики нуждались в утешении и скорбели об исходе Его из мира. Во-вторых, сравнивая по аналогии человека с человеком, нельзя заключить, что один другого больше по человечеству, поэтому с точки зрения исторического контекста свт. Кирилл считал, что Господь говорил для «утешения учеников».

Сын Божий принял образ раба и пребывал в состоянии уничижения до кульминационного момента — Крестной смерти и произнесения слов: «*Совершилось*» (Ин. 19, 30). Сын именуется Отца большим Себя (см.: Ин. 14, 28) применительно к человечеству. Когда апостол Павел пишет: «*Если ведь и знали мы по плоти Христа, но теперь уже не знаем*» (2 Кор. 5, 16), он не отрицает человечества Спасителя. По совершении уничижения Господа апостол Павел проповедует о Нем как о Боге по природе. Ибо вначале надлежало научать тому, что Сын Божий стал человеком, а потом уже что Он есть Бог по природе. Сын Божий *не почитал хищением быть равным Богу* (Флп. 2, 6), но снизшел вплоть до ничтожности в Своей славе и явился как человек, поэтому и сказал: «*Отец Мой более Меня*» (Ин. 14, 28)²⁷.

В комментарии на Евангелие от Иоанна свт. Кирилл Александрийский считал, что изречение: «*Отец Мой более Меня*» (Ин. 14, 28) — было произнесено Господом по Домостроительству, применительно к Его человечеству и истощанию (кеносису)²⁸. В продолжение всего комментария свт. Кирилл стремился «обосновать единосущие, совечность и равенство Сына Отцу при Их ипостасном различии»²⁹. Видя, что ученики огорчены словами об отшествии из этого мира, Спаситель научает их заботиться не о самих себе, но о пользе ближнего. Для апостолов вполне приятным делом было всегда находиться рядом со Христом, но для Самого Спасителя не было полезным являться в течение долгого времени в уничиженном состоянии. После совершённого Домостроительства спасения

27 *Cyrillus Alexandrinus. Quod unus sit Christus // SC. 97. P. 486–488.*

28 *Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Joannem / ed. P. E. Pusey. Oxford, 1872. Vol. 2. P. 245.* Рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт. Толкование на Евангелие от Иоанна: в 2 т. / пер. М. Муретова. Т. 2. М., 2011. С. 7–8.*

29 *Феодор (Юлаев), иером. Кирилл Александрийский // ПЭ. 2014. Т. 34. С. 243.*

«Ему подобало снова взойти в собственную славу и с воспринятою ради нас плотью возвратиться к равенству с Богом и Отцом, которое, не считая за похищение — ибо Ему надлежало иметь это как собственное Своё благо, — Он нисшел в человеческое беславие. Ведь пока Он находился ещё на земле, хотя и будучи истинным Богом и Господом всего, у не знавших славы Его Он не считался выше никого из нас — людей»³⁰.

В одном из своих ранних сочинений «О поклонении и служении Богу в духе и истине» свт. Кирилл показывал прообразы новозаветного служения в ветхозаветном. На примере Святой скинии как образа Церкви Христовой святитель приводил различные прообразы Христа. Ширина столпа скинии в полтора локтя означает совершенство божества (один локоть) и умаление мерою человечества (половина локтя). Поскольку человеческое несравнимо с божественным, Спаситель и назвал Отца большим Себя³¹. О том же знаменуют изображения херувимов, дорносящих Сына³².

Сын Божий до и после воплощения пребывает Единым, и всё сказанное в Священном Писании принадлежит Одному и Тому же Христу. Видя Господа в состоянии умаления в славе даже перед ангелами, мы не исторгаем Его из свойственного Ему превосходства. Христос превышает человечество как Бог по природе и вместе с тем ниспускается как человек. Некоторые места Священного Писания провозглашают о Христе только как о человеке (см.: Рим. 1, 1; Кол. 3, 5; Ин. 17, 11–13), обходя молчанием по Домостроительству Его божественную природу. Будучи равным во всём Отцу, Спаситель всё же сказал, что «заключён в худшем по причине человеческого естества», относя слова: «*Отец Мой более Меня*» (Ин. 14, 28) — к Своему человечеству³³.

30 *Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Joannem. P. 515. Рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. Толкование на Евангелие от Иоанна. Т. 2. С. 307.*

31 *Cyrillus Alexandrinus. De adoratione et cultu in spiritu et veritate // PG. 68. Col. 637A. Рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. О поклонении и служении в духе и истине // Творения Святителя Кирилла, епископа Александрийского. Кн. 1 / общ. ред. А. И. Сидоров. М., 2000. С. 435.*

32 *Cyrillus Alexandrinus. De adoratione et cultu in spiritu et veritate // PG. 68. Col. 661D. Рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. О поклонении и служении в духе и истине // Творения Святителя Кирилла, епископа Александрийского. Кн. 1. С. 451.*

33 *Cyrillus Alexandrinus. De incarnatione Unigeniti // SC. 97. P. 250. Рус. пер.: Кирилл, архиеп. Александрийский, свт. Диалог о вочеловечении Единородного / пер., вступ. статья и примеч. К. Б. Юлаева // БВ. 2005–2006. № 5/6. С. 121.*

Главный идеологический противник свт. Кирилла, блж. Феодорит Кирский, также цитировал стих Ин. 14, 28, приводя слова свт. Амфилохия Иконийского, который возвышенные изречения о Христе относил к Логосу, а низменные — к рождённому от Девы Марии человеку. Причина, по которой в Священном Писании где-то употребляются возвышенные, а где-то уничижительные высказывания о Спасителе, он объяснял так: возвышенные — для видения благородства, обитающего внутри Слова, а уничижительные — для познания немощи смиренной плоти. Вследствие этого в одних местах Спаситель называет Себя равным Богу Отцу, а в других — меньшим Его³⁴.

Важной вехой в истории христологических споров сыграл томос папы Льва Великого к Флавиану, положенный в основание решений Халкидонского Собора. Послание констатировало, что два стиха: «Я и Отец Одно» (Ин. 10, 30) и: «Отец Мой более Меня» (Ин. 14, 28) — не противоречат один другому, но каждый свойственен своей природе. «Отец Мой более Меня», — сказано ради плоти³⁵. По мнению историка В. В. Болотова, исповедание святого Льва показало, как глубоко и полно человечество отпечатлевается в самосознании Спасителя. В Евангелии много мест, где отчётливо видно, что Божество и человечество не следуют параллельно, но постоянно взаимодействуют и сплетаются в единую жизнь. Произносятся слова: «Отец Мой более Меня» (Ин. 14, 28), Христос сознаёт Себя при этом человеком³⁶.

Другие авторы V–VI вв. чаще употребляли христологическое толкование Ин. 14, 28. Василий Селевкийский отмечал, что слова «Отец Мой более Меня» (Ин. 14, 28) были сказаны Господом по Домостроительству, проявившемуся в снисхождении и человеколюбии³⁷. Следующий автор V в., именуемый Пс.-Кесарием, в произведении «Вопросы и ответы» говорил, что Сын чтит Отца, именуя Его большим ради принципа отцовства³⁸.

Прп. Анастасий Синаит в «Путеводителе» упоминал уже разбиравшееся выше толкование свт. Амфилохия Иконийского³⁹. Уничижительные слова, которые прп. Анастасий называл «*πτωχολρελῆ φωνή*», относились им к человеческой природе Христа. Среди евангельских высказываний

34 *Theodoretus Cyrensis. Eranistes* / ed. G. H. Ettlinger. Oxford, 1975. P. 107.

35 *Leo Magnus. Epistula ad Flavianum episcopum Constantinopolitanum* // PL. 54. Col. 731B–735A.

36 *Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви: в 4 т. Т. IV: История Церкви в период Вселенских Соборов* / под ред. проф. А. Бриллиантова. СПб., 1918. С. 275.

37 *Basilius Seleuciensis. Oratio XXXII* // PG. 85. Col. 352C.

38 *Pseudo-Caesarius. Quaestiones et responsiones* 18:1–2.

39 *Anastasius Sinaïta. Viae dux* 10, 1, 2:144–145 // CCSG. 8. P. 155.

он выделял, помимо Ин. 14, 28, следующие: «*Я ничего не могу творить Сам от Себя*» (Ин. 5, 30), «*Ищите убить Меня, Человека, сказавшего вам истину*» (Ин. 8, 40) и др.⁴⁰

Св. Юстиниан Великий в сочинении «Против монофизитов» приводил выдержки из творений свт. Григория Нисского и свт. Афанасия Великого. Имя «Сын» равно относится к обеим природам. Когда в Евангелии говорится: «*Я и Отец одно*» (Ин. 10, 30), тогда понимается единение (συνάρτησις) по сущности. В изречении: «*Отец Мой более Меня*» (Ин. 14, 28) — подразумевается меньшинство явленной человеческой природы, которое воспринял Сын Божий⁴¹. Об этом также говорилось в эдикте против Трёх глав. Доказывая, что не человек сошёл с неба, но Сам Бог Слово умалил свою божественную природу и воплотился, св. Юстиниан подчёркивал, что и слова «*Отец Мой более Меня*» (Ин. 14, 28), и «*Я и Отец одно*» (Ин. 10, 30) были сказаны одним и тем же субъектом. В первом выражении он видел меньшинство Спасителя, ставшего ради нас человеком по Домостроительству⁴².

В сборнике VII в. «Вопросы и ответы» прпп. Варсонофия и Иоанна находится фрагмент, содержащий аскетическое толкование стиха Ин. 14, 28. В 783-м вопросе (согласно греческой нумерации; в русской — вопрос 792) повествуется, как один из учеников спросил у прп. Иоанна, почему он сам не даёт ответа, но часто отправляет за назиданием к прп. Варсонофию, ведь они оба имеют одинаковую силу духа. На это прп. Иоанн со смирением отвечал, что для учеников полезно, чтобы о них молились двое. В подтверждение своих слов он приводил пример Самого Господа. Спаситель многократно перенаправлял внимание апостолов на Своего Отца (см.: Ин. 16, 23; Ин. 14, 16 и т. д.), хотя Сам имеет равную с Ним силу (см.: Ин. 5, 19). Говоря, что Господь поступал так же, прп. Иоанн цитирует Ин. 14, 28⁴³.

40 Anastasius Sinaïta. *Viae dux* 21, 1:13 // CCSG. 8. P. 284.

41 Flavius Justinianus. *Contra monophysitas* 125:4.

42 Flavius Justinianus. *Epistula contra tria capitula* 38:6.

43 Barsanuphius et Ioannes. *Quaestiones et responsiones ad laicos et episcopos* 783:16 // SC. 468. P. 236. Рус. пер.: Варсонофий Великий и Иоанн Пророк, прпп. Руководство к духовной жизни в ответах на вопросы учеников, вопрос 792 // Преподобных отцев Варсануфия Великого и Иоанна руководство к духовной жизни, в ответах на вопрошения учеников. [Репринтное издание]. М., 1998. С. 466. См. также: М., 2007. С. 453.

4. Поздневизантийская традиция толкования

Синтез святоотеческого богословия обрёл существование в обширном сочинении прп. Иоанна Дамаскина под названием «Источник знаний». Его третья часть получила наименование «Точное изложение православной веры» и использовалась в качестве основного учебника по догматическому богословию вплоть до Нового времени.

Согласно прп. Иоанну Дамаскину, выражения о Христе до Его воочеловечения делятся на шесть образов. Один из них показывает бытие Сына от Отца по рождению и характеризует Отца как Виновника бытия Сына. Слова Спасителя: «*Отец Мой более Меня*» (Ин. 14, 28) — относятся именно к этому образу и подразумевают толкование «Причины»⁴⁴.

О том, что в Ин. 14, 28 Христос имеет в виду Отца как Виновника Своего бытия, прп. Иоанн сказал также в «Философских главах», где он ссылается на блж. Григория (свт. Григорий Богослов?)⁴⁵.

Свт. Фотий обобщил сказанное ранее и привёл три точки зрения. Одни отцы говорили, что Спаситель под словом «более» подразумевал Отца как Причину. Другие толковали применительно к человечеству Христа. И, наконец, третьи имели в виду Божественный Логос, но в состоянии крайнего умаления и истощания⁴⁶. Данный вывод очень похож на повествование историка Никиты Хониата.

Обращение к исследуемому месту встречается в трудах прп. Симеона Нового Богослова. В третьем «Богословском слове» св. Симеон говорил об исповедании единства и троичности Бога. Оно заключается в том, что когда речь идёт о единстве Бога, тогда Он воспевается как Единый. В том случае, когда прославляется троичность, Ипостаси именуется по отдельности — Отец, Сын и Святой Дух. По мнению преподобного, Спаситель, желая подчеркнуть, что Отец — не То же, что Сын, называет Отца большим Себя (см. Ин. 14, 28)⁴⁷. Св. Симеон был чужд крайнего рационализма и противостоял упорному следованию толкованиям, взятым вне исторического контекста. Возможный оппонент св. Симеона в «Богословских словах» Стефан Никомидийский выделял толкование «Причины». Такая попытка рационализации была осуждена

44 *Ioannes Damascenus. Expositio fidei* 91:17 // PTS. 12. S. 212.

45 *Ioannes Damascenus. Dialectica sive Capita philosophica (recensio fusior)* 60:21.

46 *Photius. Epistulae et Amphilochia* 176:16 // *Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia* / ed. B. Laourdas and L. G. Westerink. Leipzig, 1984. Vol. 2. P. 63.

47 *Symeon Novus Theologus. Teologique III*, 18–49 // SC. 122. P. 156.

св. Симеоном, что в дальнейшем, по мнению митрополита Илариона (Алфеева), было подтверждено Соборами 1160 и 1170 гг.⁴⁸.

Византийский философ и богослов XI в. Михаил Пселл свидетельствовал о том, что Церковь усвоила слова о большинстве Отца как указание на Причину бытия Сына. Это было аргументом полемики против аномеев. М. Пселл пояснял, что хотя мы и исповедуем равную славу и величие Трёх Ипостасей, но тем не менее, по другому принципу, именуем Отца большим Сына. Согласно ему, Отец — Первоначало всего⁴⁹, поэтому Сын, ставший ради нас человеком, мудро сказал: «*Отец Мой более Меня*» (Ин. 14, 28), обращая внимание на монархию Отца⁵⁰.

Другой византийский богослов и обличитель латинян начала XII в., Никита Сеид, составил три трактата против учения отступников. Западные христиане считали, что нет ничего противоречивого в том, чтобы считать исхождение Святого Духа также и от Сына, поскольку все Три Ипостаси имеют одну сущность. Никита утверждал, что такое убеждение вводит два начала и незаметно умаляет Ипостась Святого Духа. Ревнуя о поправлении равночестия Лиц Пресвятой Троицы, Никита не видел в стихе Ин. 14, 28 другого значения, кроме как указания на монархию Отца⁵¹.

Видный церковный деятель и участник богословских споров 1156–1157 гг. о словах евхаристической молитвы «Ты еси Приносимый и Приносимый», Николай, епископ Мefonский, был сторонником толкования «Причины». Он написал пространный философский труд «*Refutatio institutionis theologiae Procli*» («Опровержение богословских наставлений Прокла»). Сочинение было посвящено разбору философии неоплатоников, которое активно возрождалось в его время.

Николай считал, что различие Лиц Пресвятой Троицы состоит лишь в ипостасных свойствах. «Отцовство» («отеческая причина») является ипостасным свойством Бога Отца, как на это указывал свт. Григорий Богослов⁵². В другом месте епископ Николай также разъяснял, что слова

48 *Иларион (Алфеев), митр.* Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание. М., 2013. С. 204.

49 *Michael Psellus.* Theologica 3:14 // *Michaelis Pselli* Theologica. Leipzig, 1989. Vol. 1. P. 9.

50 *Michael Psellus.* Theologica 23:131 // *Op. cit.* Vol. 1. P. 91.

51 *Nicetas Seides.* De controversiis ecclesiae Graecae et Latinae (recensio A) 2, 3:14 // *Gegen den Primat des Papstes. Studien zu Niketas Seides.* Munich, 1975. P. 32.

52 *Nicolaus Methonaeus.* Refutatio institutionis theologiae Procli 18:27 // *Nicholas of Methone.* Refutation of Proclus' Elements of Theology [Corpus philosophorum Medii Aevi. Philosophi Byzantini; vol. 1]. Athens, 1984. P. 25.

«*Отец Мой более Меня*» (Ин. 14, 28) ясно указывают, что не Сын является причиной бытия Отца, а наоборот⁵³.

Михаил Глика придерживался толкования «по человечеству». В сочинении «О вопросах Священного Писания» он цитирует упомянутое выше послание папы Льва Великого к Флавиану⁵⁴. Также Михаил Глика ссылался на труды свт. Кирилла Александрийского, в которых равенство относится к божеству, а меньшинство — к человечеству. Христос как Бог равен Отцу, но поскольку рождён от Девы, то называет Отца большим⁵⁵.

Неофит Затворник рассуждал об изречении Ин. 14, 28 следующим образом. Повеление Спасителя крестить во имя Отца и Сына и Святого Духа свидетельствует о единосущии Лиц Пресвятой Троицы. Указание на превосходство Отца имеет отношение к Его бестелесной и невидимой природе. Поскольку Сын Божий был ограничен плотью, то Он предостерегает учеников не думать об Отце, будто Он имеет человеческий образ⁵⁶.

Выводы

Как показало исследование, основные толкования стиха: «*Отец Мой более Меня*» (Ин. 14, 28) — были даны в период арианских споров. Дальнейшая история Церкви не предложила существенно новых интерпретаций.

Использование исследуемого отрывка обуславливалось доказательством единосущия Сына Отцу. Именно поэтому, во-первых, часто употреблялось триадологическое толкование: Сын называет Отца большим, как причину (Виновника) Своего бытия. Во-вторых, церковные авторы всегда полагали, что эти слова были сказаны Господом по Домостроительству спасения, которое включало два аспекта. С одной стороны, Спаситель называет Отца бóльшим, имея в виду Свою человеческую природу. С другой же — Он говорил о Своём меньшинстве, подразумевая добровольное уничтожение и умаление Своего божества (кеносис). Указание на то, что Сын меньше, всегда понималось в контексте умаления Его божественной природы по Домостроительству. Толкование «по человечеству» не подразумевало отделения божества

53 *Nicolaus Methoneus*. Oratio 5, 308:7–8 // Ἐκκλησιαστικὴ Βιβλιοθήκη. Vol. 1. Leipzig, 1866 (1965). P. 308.

54 *Michael Glycas*. Quaestiones in sacram scripturam 79, 298:13 // *Michael Glycas*. Quaestiones in sacram scripturam / ed. S. Eustratiades. Alexandria, 1912. P. 298.

55 *Michael Glycas*. Quaestiones in sacram scripturam 79, 294:17 // Op. cit. P. 294.

56 *Neophytus Inclusus*. Πανηγυρικὴ βίβλος 8:239.

от человечества во Христе и, надо сказать, всегда неразрывно следовало вместе с толкованием «умаления» (кеносиса).

Встречались и иные объяснения, например, что Христос называет Отца бóльшим по первенству чести или предостерегает апостолов от антропоморфных представлений о Боге Отце.

Если отойти от сугубо богословских интерпретаций, то имело место чисто историческое понимание: Господь этими словами утешал Своих учеников, которые были напуганы Его словами, что Он будет распят, а говоря, что Он идёт к Богу Отцу, подбадривал их. Ведь не стоит забывать, что апостолы ещё не до конца были укреплены в вере к тому моменту. В XII в. чаще употребляли триадиологическое толкование Ин. 14, 28, подразумевая Отца как ипостасную Причину Сына, хотя некоторые авторы вполне традиционно приписывали слова Христа Его человечеству.

Исследование необходимо продолжить и найти ответ на вопрос, имел ли место в споре относительно Ин. 14, 28 факт, связанный с неприязнью к латинянам. Известно, что западные любимцы Мануила пользовались большими привилегиями при дворе византийского монарха. Такое поведение не могло не вызвать недовольства и не спровоцировать последующий богословский конфликт.

Источники

- Alexander Alexandrinus*. Epistula ad Alexandrum Constantinopolitanum // PG. T. 18. Col. 547–578.
- Anastasius Sinaita*. Viae dux // *Anastasius Sinaitae Viae dux* / ed. K.-H. Uthemann. Turnhout: Brepols, 1981. (CCSG; vol. 8). P. 3–320.
- Athanasius Alexandrinus*. Oratio I contra Arianos // *Athanasius: Werke*. Bd I. Die dogmatischen Schriften / hrsg. K. Metzler, K. Savvidis. Teil 1. Lfg 2. Berlin; New York: De Gruyter, 1998. S. 109–175.
- Barsanuphius et Joannes*. Quaestiones et responsiones ad laicos et episcopos / éd. F. Neyt, P. de Angelis-Noah. Paris: Cerf, 2002. (SC; vol. 468).
- Basilii Caesariensis*. Epistulae // *Saint Basile. Lettres* / éd. Y. Courtonne. 3 vols. Paris: Les Belles Lettres, 1957, 1961, 1966. Vol. 1: p. 3–219. Vol. 2: p. 1–218. Vol. 3: p. 1–229.
- Basilii Seleuciensis*. Orationes // PG. T. 85. Col. 28–474.
- Cyrillus Alexandrinus*. Commentarii in Iohannem / ed. P. E. Pusey. Oxford: Clarendon Press, 1872. Vol. 2.
- Cyrillus Alexandrinus*. De adoratione et cultu in spiritu et veritate // PG. T. 68. Col. 133–1125.
- Cyrillus Alexandrinus*. De incarnatione Unigeniti / éd. G. M. de Durand. Paris: Cerf, 1964. P. 188–301. (SC; vol. 97).
- Cyrillus Alexandrinus*. Quod unus sit Christus / éd. G. M. de Durand. Paris: Cerf, 1964. (SC; vol. 97).

- Epiphanius*. Panarion / hrsg. K. Holl. Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung, 1922. (GCS; Bd. 31).
- Eusebius Caesariensis*. Epistula ad Euphrationem // *Athanasius Werke* / hrsg. H. G. Opitz. Bd. 3.1. Berlin: De Gruyter, 1934. S. 4–6.
- Eusebius Caesariensis*. Epistula ad Euphrationem // *Athanasius Werke* / ed. H. G. Opitz. Berlin: De Gruyter, 1934. Bd. 3.1.
- Gregorii Nysseni Opera* / ed. F. Mueller. Leiden: Brill, 1958. Vol. 3.1.
- Ioannes Chrysostomus*. De Sancta Trinitate [Sp.] // PG. T. 48. Col. 1087–1096.
- Ioannes Chrysostomus*. In epistulam ad Hebraeos // PG. T. 63. Col. 9–237.
- Ioannes Chrysostomus*. In Joannem // PG. T. 59. Col. 23–485.
- Ioannes Damascenus*. Expositio fidei // Die Schriften des Johannes von Damaskos / hrsg. P. B. Kotter. Bd. 2. Berlin: De Gruyter, 1973. (PTS; Bd. 12). S. 3–239.
- Leo Magnus*. Epistula ad Flavianum episcopom Constantinopolitanum // PL. T. 54. Col. 731B–735A.
- Michael Glycas*. Quaestiones in sacram scripturam (Cap. 41–98) / εκδ. Σ. Εὐστρατιάδης. Alexandria: Πατριαρχικὸν Τυπογραφεῖον, 1912.
- Michael Psellus*. Theologica // *Michaelis Pselli Theologica* / hrsg. P. Gautier. Leipzig: Teubner, 1989. Bd. 1. S. 1–447.
- Nicetae Choniatae Historia* / Rec. I. A. van Dieten. Berlin; New York: De Gruyter, 1975. (CFHB; vol. 11/1–2).
- Nicetae Choniatae Thesaurus orthodoxae fidei* [Lib. XXV] // PG. T. 140. Col. 204C–205B.
- Nicetas Seides*. De controversiis ecclesiae Graecae et Latinae (recensio A) // Gegen den Primat des Papstes. Studien zu Niketas Seides / hrsg. R. Gahbauer. Munich: Verlag Uni-Druck, 1975. S. 1–78.
- Nicolaus Methonaeus*. Orationes // Ἐκκλησιαστικὴ Βιβλιοθήκη / εκδ. Α. Demetrakopoulos. [Leipzig: Τύποις Ὁθονος Βρυάνδου, 1866]. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1965. T. 1. Σ. 219–380.
- Nicolaus Methonaeus*. Refutatio institutionis theologicae Procli // *Nicholas of Methone*. Refutation of Proclus' Elements of Theologie / ed. A. D. Angelou. Athens; Leiden: Academy of Athens; Brill, 1984. (Corpus philosophorum Medii Aevi. Philosophi Byzantini; vol. 1). P. 1–174.
- Photii patriarchae Constantinopolitani* Epistulae et Amphilochia / ed. B. Laourdas and L. G. Westerink. Vol. 2. Leipzig: Teubner, 1984.
- Syméon le Nouveau Théologien*. Traités théologiques et éthiques / ed. J. Darrouzès. Paris: Cerf, 1966. (SC; vol. 122.1).
- Theodoretus Cyrensis*. Eranistes / ed. G. H. Ettliger. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- Афанасий Великий, свт.* На ариан слово первое // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиеп. Александрийского. Сергиев Посад: СТСЛ; Собственная тип., 1902. Ч. 2. С. 176–260.
- Афанасий Великий, свт.* На ариан слово третье // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, Архиеп. Александрийского. Сергиев Посад: СТСЛ; Собственная тип., 1902. Ч. 2. С. 369–455.
- Варсонофий Великий и Иоанн Пророк, прп.* Руководство к духовной жизни в ответах на вопросы учеников // Преподобных отцев Варсануфия Великого и Иоанна руководство

- к духовной жизни, в ответах на вопрошения учеников. [М.: Изд. Козельской Введенской Оптиной пустыни; Унив. тип., 1854]. М.: Правило веры, 1998. С. 1–536.
- Варсонофий Великий и Иоанн Пророк, прп.* Руководство к духовной жизни. М.: Локид-Пресс, 2007.
- Василий Великий, свят.* Письмо 8, к кесарийским монахам // *Он же.* Творения: в 2 т. Т. 2. М.: Сибирская Благовонница, 2009. (ПСТСО; т. 4). С. 455–468.
- Григорий Богослов, свят.* Слово 29, о богословии третье, о Боге Сыне первое // *Он же.* Творения: в 2 т. Т. 1. М.: Сибирская Благовонница, 2007. (ПСТСО; т. 1). С. 351–363.
- Григорий Нисский, свят.* Слово о Божестве Сына и Духа и похвала праведному Аврааму // Восточные отцы и учителя церкви IV в.: Антология: в 3 т. / сост., биогр. и библиогр. ст. иером. Илариона (Алфеева). М.: МФТИ, 2000. Т. II. (Памятники святоотеческой письменности). С. 354–365.
- История со времени царствования Иоанна Комнина / пер. под ред. В. И. Долоцкого. СПб., 1860–1862. Т. 2. Рязань: Александрия, 2003.
- Кирилл Александрийский, свят.* О поклонении и служении в духе и истине // Творения Святителя Кирилла, епископа Александрийского. Кн. 1 / общ. ред. А. И. Сидоров. М.: Паломник, 2000. (Библиотека отцов и учителей Церкви).
- Кирилл Александрийский, свят.* Толкование на Евангелие от Иоанна: в 2 т. / пер. М. Муретова. Т. 2. М.: Сибирская Благовонница, 2011.
- Кирилл, архиеп. Александрийский, свят.* Диалог о вочеловечении Единородного / пер., вступ. статья и примеч. К. Б. Юлаева // БВ. 2005–2006. № 5/6. С. 85–150.
- Творения святителя Епифания, еп. Кипрского. М.: Тип. В. Готье, 1872. Ч. 3. (ТСО; т. 44).

Литература

- Болотов В. В.* Лекции по истории древней церкви: в 4 т. Т. IV: История Церкви в период Вселенских Соборов / под ред. проф. А. Бриллиантова. СПб.: Тип. М. Меркушева, 1918.
- Давыденков О., прот.* Догматическое богословие: учебное пособие. М.: ПСТГУ, 2013.
- Иларион (Алфеев), митр.* Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание. М.: Вече, 2013.
- Мейендорф И., прот.* Иисус Христос в восточном православном богословии / пер. с англ. свящ. О. Давыденкова, при участии Л. А. Успенской, примеч. А. И. Сидорова. М.: ПСТБИ, 2000.
- Феодор (Юлаев), иером.* Кирилл Александрийский // ПЭ. 2014. Т. 34. С. 225–300.
- Gouillard J.* Le Synodikon de l'Orthodoxie: édition et commentaire. Paris: Editions E. de Boccard, 1967. (Travaux et mémoires; vol. 2).
- Simonetti M.* Giovanni 14:28 nella controversa Ariana // Kyriakon: Festschrift Johannes Quasten / ed. P. Granfield, J. A. Jungmann. Münster: Verlag Aschendorff Münster Westf, 1970. Vol. 1. S. 151–161.

The Question About the Interpretation of John 14, 28: «My Father is Greater than I» – and Its Resolution Within the Greek Patristic Tradition

Vladimir S. Korobov

MA in Theology

Postgraduate student at the Department of Philology at the Moscow

Theological Academy

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

vladimir.korobov@mpda.ru

For citation: Korobov, Vladimir S. "The Question About the Interpretation of the Verse of John 14, 28: 'My Father is Greater than I' – and Its Resolution Within the Greek Patristic Tradition". *Theological Herald*, no. 3 (42), 2021, pp. 90–108. DOI: 10.31802/GB.2021.3.41.005

Abstract. The article examines the history of interpretation of the passage: «My Father is greater than I» (John 14, 28). The topic of the article is part of a study of the theological issues of the Councils of Constantinople in 1166 and 1170. The purpose of this article is to show the Patristic understanding of the controversial passage for the correct interpretation of the decisions of the Councils of Constantinople. For the theological analysis of Jn. 14, 28 the diachronous-synchronous method is used, that is, studying the interpretations of the verse in different historical periods. The method is based on the analysis of the fragments obtained by searching the database of Greek texts (The Thesaurus Linguae Graecae®). The most common interpretations of the verse «My Father is greater than I» (John 14, 28) are the Triadological and Christological ones. The first one says that the Father is greater than the Son, as the Reason of His existence. The second interpretation is explained in the context of the Economy (the Oikonomia) of our salvation and includes two explanations complementary to each other: the Savior speaks of His human nature and at the same time implies the voluntary humiliation and belittling of His Divinity (kenosis).

Keywords: The Gospel of John, derogatory passages, Manuel I Comnenus, interpretation of Holy Scripture, the human nature of the Savior.

References

- Angelou A. D. (ed.) (1984) *Nicholas of Methone. Refutation of Proclus' Elements of Theologie*. Athens; Leiden: Academy of Athens; Brill (Corpus philosophorum Medii Aevi. Philosophi Byzantini; 1).
- Courtonne Y. (ed.) (1957) *Basilius Caesariensis. Epistulae. Vol. 1*. Paris: Les Belles Lettres.
- Darrouzès J. (ed.) (1966) *Syméon le Nouveau Théologien. Traités théologiques et éthiques*. Paris: Cerf (SC; 122/1).
- Dieten I. A. (ed.) (1975) *Nicetae Choniatae Historia*. Berlin; New York: De Gruyter (CFHB; 11/1–2).
- Durand G. M. (ed.) (1964) *Cyrillus Alexandrinus. Deux dialogues Christologiques*. Paris: Cerf (SC; 97).
- Ettlinger G. H. (ed.) (1975) *Theodoretus Cyrensis. Eranistes*. Oxford: Clarendon Press.

- Gahbauer R. (ed.) (1975) *Gegen den Primat des Papstes: Studien zu Niketas Seides*. Munich: Verlag Uni-Druck.
- Gautier P. (ed.) (1989) *Michaelis Pselli Theologica*. Leipzig: Teubner (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana; 1).
- Gouillard J. (ed.) (1967) *Le Synodikon de l'Orthodoxie: édition et commentaire*. Paris: Editions E. de Boccard (Travaux et mémoires; 2).
- Holl K. (ed.) (1922) *Epiphanius. Panarion*. Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung (GCS; 51).
- Kotter P. B. (ed.) (1973) *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 2*. Berlin: De Gruyter (PTS; 12).
- Laourdas B., Westerink L. G. (eds.) (1984) *Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphiloquia. Vol. 2*. Leipzig: Teubner (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).
- Mueller F. (ed.) (1958) *Gregorii Nysseni Opera. Vol. 3.1*. Leiden: Brill.
- Neyt F., Angelis-Noah P. (eds.) (2002) *Barsanuphius et Joannes. Quaestiones et responsiones ad laicos et episcopos*. Paris: Cerf (SC; 468).
- Simonetti M. (1970) "Giovanni 14:28 nella controversa Ariana", in P. Granfield, J. A. Jungmann (eds.) *Kyriakon: Festschrift Johannes Quasten*, vol. 1. Münster: Verlag Aschendorff Münster Westf, pp. 151–161.
- Tetz M. (ed.) (1998) *Athanasius. Werke. Bd. 1/1. Lfg. 2. (Die dogmatischen Schriften)*. Berlin; New York: De Gruyter.
- Uthemann K.-H. (ed.) (1981) *Anastasius Sinaitae Viae dux*. Turnhout: Brepols (CCSG; 8).

ПУБЛИКАЦИЯ ГЛАВЫ 61
(О ЕВХАРИСТИИ)
4-Й КНИГИ «СУММЫ
ПРОТИВ ЯЗЫЧНИКОВ»
ФОМЫ АКВИНСКОГО
В ПЕРЕВОДЕ ДИМИТРИЯ
КИДОНИСА ПО РУКОПИСЯМ
VATICANUS GR. 616
И TAURINENSIS 23 (C-2-16)

Михаил Михайлович Бернацкий

Научный сотрудник лаборатории исследования церковных
институций ПСТГУ
127051, Москва, Лихов пер., д.6, стр.1
mbernatski@me.com

Для цитирования: *Бернацкий М. М.* Публикация главы 61 «О Евхаристии» 4-й книги «Суммы против язычников» Фомы Аквинского в переводе Димитрия Кидониса по рукописям Vaticanus gr. 616 и Taurinensis 23 (C-2-16) // Богословский вестник. 2021. № 3 (42). С. 109–125. DOI: 10.31802/GV.2021.3.41.006

Аннотация

УДК 27-1

Перевод «Суммы против язычников» Фомы Аквинского, сделанный в XIV в. Димитрием Кидонисом, оказал большое влияние на поздне- и поствизантийское богословие. Глава 61 «О Евхаристии» 4-й книги стала через посредство Геннадия Схолария одним из источников решений антикальвинистских православных поместных Соборов XVII в. В предисловии содержатся наблюдения над тем, какие греческие соответствия выбрал Кидонис для перевода латинских терминов.

Ключевые слова: византийское богословие, томизм, Евхаристия, Геннадий Схоларий, Димитрий Кидонис, Досифей II Иерусалимский.

Заключение унии на II Лионском Соборе 1274 г., её последующее отвержение, миссионерская деятельность доминиканского ордена в Византии с конца XIII в., новые униальные переговоры в XIV в. — все эти события положили начало такому феномену, как *византийский томизм*. Во второй половине XIV в. по крайней мере пятнадцать сочинений, принадлежавших или приписывавшихся Фоме Аквинскому, были переведены на греческий язык и впоследствии оказали влияние на оригинальную византийскую и поствизантийскую богословскую литературу¹.

Особое место в этом корпусе занимают переводы «Суммы против язычников»² (полностью) и «Суммы теологии» (частично³) Аквината, выполненные Димитрием Кидонисом (1324/5–1397 гг.)⁴. Димитрий брал уроки латинского языка у доминиканского монаха из генуэзской Перы (район Константинополя), который посоветовал ему перевод отдельных фрагментов «Суммы против язычников» («Summa contra gentiles»); далее — SG) в учебных целях. Кидонис обсуждал переведённые пассажи с императором Иоанном VI Кантакузином и по его побуждению приступил к полному переводу SG, который был завершён 24 декабря 1354 г., о чём свидетельствует колофон в автографе Vaticanus gr. 616.

Иоанн VI поручил сделать списки перевода придворным писцам. Работа была закончена, несмотря на победу Иоанна V Палеолога над Кантакузином и удаление последнего в монастырь в сопровождении Кидониса в ноябре 1354 г. В дальнейшем списки заказывались высокопоставленными и состоятельными лицами. Чтение перевода SG в XIV в. не ограничивалось кругом антипаламитов и латинофронов: например,

- 1 Demetracopoulos J. A. The Influence of Thomas Aquinas on Late Byzantine Philosophical and Theological Thought: À propos of the *Thomas de Aquino Byzantinus* Project // Bulletin de Philosophie Médiévale. 2012. Vol. 54. P. 101–124; Ryder J. R. Dominican Influence in 14th Century Byzantium: Demetrios Kydones, Aquinas, and Greek-Latin Relations // Angelicum. 2016. Vol. 93. №. 2. P. 331–343.
- 2 Далее — SG.
- 3 Prima pars, Prima secundae и Secunda secundae. Большая часть Secunda secundae была издана в разное время: Θομά Ακρινάτου Σούμμα θεολογική ἐξελληνισθεΐσα / ἐκδ. Γ. Λεοντσίνη, Α. Γλυκοφρύδου-Λεοντσίνη, Φ. Δ. Δημητρακοπούλου, Σ. Ή. Σιδέρη, Π. Φωτοπούλου, Έ. Μ. Καλοκαρινού. Αθήνα, 1976–2002. (Corpus Philosophorum Graecorum Recentiorum; vols. 15, 16, 17a, 17b, 18). См. также: Фонкич Б. Л. Заметки о греч. рукописях советских хранилищ. 7. Московский автограф Димитрия Кидониса // Памятники культуры. Новые открытия. 1981. Л., 1983. С. 11–12, 15–17, 25–26; Fonkič B. L. Nouveaux autographes de Démétrius Cydonès et de Gennade Scholarios // Travaux et mémoires. 2002. Vol. 14. P. 243–250.
- 4 О нем см.: Дунаев А. Г. Кидонис Димитрий // ПЭ. 2013. Т. 32. С. 640–656.

влияние SG на митрополита Феофана Никейского и св. Николая Кавасилу является неоспоримым фактом, хотя систематическое исследование заимствований из томистского корпуса в творчестве последнего до сих пор отсутствует, в том числе в отношении богословия Евхаристии в знаменитом сочинении «Изъяснение Божественной литургии». Тем не менее, в первой половине XV в. влияние Аквината на византийское богословие возрастает, особенно в преддверии Ферраро-Флорентийского собора.

* * *

В ноябре 1432 г. Георгий Схоларий заказал список перевода SG Д. Кидониса и стал первым владельцем рукописи Taurinensis 23 (C-2-16)⁵. Также в эти годы (1431/1432 гг.) им был заказан список перевода «Prima pars Summae theologiae» — Vatop. 255. Где-то между 1454 и 1464 гг.⁶ Схоларий сделал сокращённое изложение (компендиум) по этим двум спискам с целью сделать новый кодекс (автограф Paris. gr. 1273⁷) более компактным и пригодным для «невольных скитаний и перемещений», которые он претерпевал после падения Константинополя.

В статье 2009 г.⁸ мы предложили новое чтение фрагмента 4-й главы гомилии «О таинственном теле Господа нашего Иисуса Христа»⁹, где Схоларий пишет о том, что в таинстве Евхаристии Господь имеет

- 5 *Frassinetti P.* Il codice Torinese C-2-16 contenente la versione greca della Summa contra Gentes, ad opera di Demetrio Cidone // Atti dello VIII Congresso internazionale di studi bizantini (Palermo, 3–10 aprile 1951). Rome, 1953. Vol. 1. P. 78–85. См. колофон: Ἡ βίβλος αὕτη πρότερον μὲν ἦν τοῦ μακαρίτου κυρίου Γενναδίου πατριάρχου, ὕστερον δὲ γέγονε τοῦ πατριάρχου μακαρίτου κυρίου Μαζιζίου («Эта книга прежде принадлежала блаженному патриарху Геннадию, впоследствии же стала [собственностью] блаженного патриарха господина Максима»).
- 6 По поводу датировки см.: *Blanchet M.-H.* Georges-Gennadios Scholarios (vers 1400 – vers 1472): Un intellectuel orthodoxe face à la disparition de l'empire byzantine. Paris, 2008. (Archives de l'Orient Chrétien; 20). P. 217–218; *Demetracopoulos J. A.* Scholarios' on Almsgiving, or How to Convert a Scholastic 'Quaestio' into a Sermon // Never the Twain Shall Meet? Latins and Greeks Learning from each Other in Byzantium / ed. D. Searby. Berlin, 2017. (Byzantinisches Archiv – Series Philosophica; vol. 2). P. 152–154.
- 7 Издание: *Oeuvres complètes de Georges (Gennadios) Scholarios* / ed. M. Jugie, L. Petit, X. A. Siderides. Paris, 1931. Vol. 5. P. 1–338.
- 8 *Бернацкий М. М.* Присутствие Христа в Евхаристии «по сущности»: к вопросу об интерпретации и источниках одного места из гомилии о Евхаристии Георгия (Геннадия) Схолария // БТ. 2009. Вып. 42. С. 169–182.
- 9 Περὶ τοῦ μυστηριώδους σώματος τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ // *Oeuvres complètes de Georges (Gennadios) Scholarios.* 1928. Vol. 1. P. 123–136.

общение с верными «по сущности» (κατ' οὐσίας), а в таинстве Крещения — «только по силе» (κατὰ μόνην δύναμιν). Мы показали, что этот фрагмент является парафразом третьего члена 61-й главы 4-й книги SG Аквината (Lib. 4, cap. 61, n. 3) и его следует интерпретировать в рамках концепции пресуществления и конкомитанции, а не в контексте антипаламитского богословия, как это было сделано в предшествующей литературе.

Текстологическим подтверждением нашего предположения послужило сопоставление фрагмента гомилии с латинским текстом и соответствующим текстом *компендиума* SG. Однако гомилия была написана Схоларием определённно до его отъезда на Флорентийский собор в 1438 г. в составе официальной делегации¹⁰. Таким образом, мы должны найти доказательство наших выводов непосредственно в рукописи 1432 г. Taurinensis 23 (C-2-16), которую будущий Константинопольский патриарх использовал при написании гомилии, а не в *компендиуме*, составленном через несколько десятилетий. Сейчас, получив доступ к этой рукописи, мы можем считать нашу гипотезу окончательно доказанной, как это видно из предложенного ниже издания 61-й главы SG в переводе Димитрия Кидониса.

Формула κατ' οὐσίας (*secundum substantiam*) и связанное с ней учение Фомы о реальной конкомитанции (*ex vi reali concomitantia*), — благодаря которой в Святых Дарах после пресуществления («изменения сущности») присутствует не только сущность Тела Христова, но и «весь целиком Владыка Христос, то есть с душой и Божеством», — не остались исключительно в рукописях сочинений Схолария. Гомилия Схолария решительно повлияла на поствизантийское православное учение о Евхаристии, в том числе нашла отражение в формулировках решений антикальвинистских Соборов XVII в.

10 Наша датировка основана на историко-богословском анализе другого его сочинения «О святых входах» (издание: *Oeuvres complètes de Georges (Gennadios) Scholarios*. 1930. Vol. 3. P. 196–204), которому будет посвящено отдельное исследование. Таким образом, предположение М. Жюжи о том, что гомилия была написана «до Флорентийского собора» (avant le concile de Florence) можно считать верным (см.: *Jugie M. La forme de l'Eucharistie d'après Georges Scholarios // Échos d'Orient*. 1934. Vol. 33. P. 291). О некорректности датировки Ф. Тиннефельда (*Tinnefeld F. Georgios Gennadios Scholarios // La Théologie byzantine et sa tradition. II (XIIIe – XIXe s.) / sous la direction de C. G. Conticello et V. Conticello*. Turnhout, 2002. № 90. P. 509) см.: *Бернацкий М. М. Присутствие Христа в Евхаристии «по сущности»*. С. 182.

Влияние это было опосредовано через краткую версию, созданную в XVI в.¹¹. Она была впервые опубликована в 1690 г. под именем Геннадия Схолария, патриарха Константинопольского¹², в составе издания «Опровержения кальвинистских глав и вопросов Кирилла Лукариса» Мелетия Сирига (1585–1663 гг.) и «Энхиридиона против кальвинистского безумия»¹³ Досифея II, патриарха Иерусалимского (1641–1707)¹⁴. Книга была напечатана благодаря усилиям Досифея, а сочинение Мелетия занимает ее бóльшую часть. Е. Ренодо (1646–1720) сделал ошибочное предположение, что Мелетий Сириг имеет отношение к созданию краткой версии¹⁵. На самом деле эта версия была напечатана в составе «Энхиридиона» Досифея и была включена им как одно из свидетельств использования термина «пресуществление» (μετουσίωσις) отцами и писателями Православной Церкви. В сочинении же Сирига Схоларий не упоминается вовсе. Следует отметить, что эта версия является не просто сокращением оригинального сочинения Схолария, но содержит некоторые новые, специфические для антипротестантской полемики XVI в. материалы.

- 11 Самая ранняя рукопись этой версии Vat. gr. 1724 датируется XVI в. Ещё один список Иерусалимской патриаршей библиотеки Ραπαγίου Ταρχου 111 может быть датирован по колофонам 1588–1603 гг., а фрагмент этого кодекса, который содержит краткую версию гомилии, датируется точно 1603 г. Обе рукописи тесно связаны: в обеих краткая версия сопровождается отрывком из сочинения «О церковной иерархии» Пс-Дионисия Ареопагита.
- 12 Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου Κωνσταντινουπόλεως γενομένου πατριάρχου ἐπὶ τῆς ἀλώσεως Ἀπόκρισις δογματικῆ πρὸς τινὰς ἐρωτήσαντας αὐτὸν περὶ τοῦ ἀγιωτάτου μυστηρίου τῆς ἱεραῆς εὐχαριστίας, ἐν ἣ ῥητῶς λέγει τὴν λέξιν τῆς μετουσίωσεως. Заголовок принадлежит патриарху Досифею.
- 13 Τοῦ μακαρίτου Μελετίου Συρίγου διδασκάλου τε καὶ πρωτοσυγγέλου τῆς ἐν Κωνσταντίνου Πόλει Μεγάλης Ἐκκλησίας Κατὰ τῶν καλβινικῶν κεφαλαίων καὶ ἐρωτήσεων Κυρίλλου τοῦ Λουκάρεως, ἀντίρρησις. Καὶ Δοσιθέου πατριάρχου Ἱεροσολύμων ἐγχειρίδιον κατὰ τῆς καλβινικῆς φρενοβλαβείας. Bucharest, 1690. Σ. 74–76 («Энхиридион» имеет отдельную пагинацию от работы Сирига).
- 14 О нём см.: *Бернацкиѳ М. М.* Досифей II Нотара // ПЭ. М., 2007. Т. 16. С. 71–79.
- 15 *Gennadii Patriarchae Constantinopolitani Homiliae de sacramento Eucharistiae; Meletii Alexandrini, Nectarii Hierosolymitani, Meletii Syrigi et aliorum De eodem argumento opuscula...* Paris, 1709. P. XIII, 29. Е. Ренодо сделал *editio princeps* гомилии «О таинственном теле Господа нашего Иисуса Христа» Схолария и перепечатал её сокращённую версию по изданию 1690 г. (эти тексты были перепечатаны в: PG. 160. Col. 351–380). Мнение Ренодо относительно авторства было некритически воспринято Тиннефельдом, см.: *Tinnefeld. Georgios Gennadios Scholarios*. P. 520. № 151. В статье 2009 г. мы также разделяем эту ошибочную гипотезу (см. с. 179–180).

В 17-ю главу «Исповедания православной веры» Досифея¹⁶, утверждённого на Иерусалимском соборе 1672 г., положение о присутствии всего Христа в Святых Дарах «по сущности (κατ' οὐσίαν)» в силу реальной конкомитанции вошло без упоминания имени Схолария. А вот в томосе Константинопольского собора 1691 г., организатором которого был также патриарх Досифей, это положение из «Исповедания...» не только дословно процитировано, но и содержится прямая ссылка на уже к тому времени напечатанную (1690 г.) гомилию Схолария как доказательство того, что слово μετουσίωσις не заимствовано от латинян:

«Вспользовалась же Церковь этим [словом], поскольку оно отличается от многозначных слов и превосходит все софизмы еретиков против таинства [Евхаристии], заимствовав его не от латинян но за много лет до этого (πρὸ χρόνων πολυαριθμητῶν) от собственных и истинных православных учителей обогатившись [этим словом], как это можно увидеть из сочинений защитника благочестия господина Геннадия, патриарха Константинопольского, который пред лицом православных Царей, благочестивых патриархов, священного синклита и учителей нашего Православия посредством того же слова как уже известного и признанного Церковью выступил в защиту священного таинства»¹⁷.

Безусловно, подобное утверждение было вынужденным «лукавством» со стороны Досифея в силу историко-политических факторов, обусловивших характер антикальвинистских поместных соборов XVII в. Однако данная тема выходит за рамки настоящей публикации.

Переводы Д. Кидониса с латинского языка характеризуются точностью в передаче латинского оригинала, однако их нельзя назвать подстрочником. Д. Кидонис активно модифицирует структуру предложения, вводя более понятные для греческого читателя синтаксические и грамматические конструкции. Что касается лексических соответствий, то Димитрий очень часто использует не один греческий термин для передачи латинского слова, даже если последнее употребляется в одинаковом контексте, как уже было замечено в исследовательской литературе¹⁸. Для нашей темы представляет интерес

16 Широко известно под названием «Послание восточных патриархов 1723 года».

17 *Бернацкий М. М.* Константинопольский Собор 1691 г. и его рецепция в Русской Православной Церкви (к вопросу о каноническом статусе термина «пресуществление») // БТ. 2007. Вып. 41. С. 139–140.

18 См.: *Wright C.* Towards an Edition of Demetrios Kydones's Autograph Translation of Thomas Aquinas' Summa Theologiae, Prima Pars // Nicolaus. 2013. Vol. 40. P. 19 и далее.

слово σύμβολον, которое Д. Кидонис использует не только для передачи латинского *signum*¹⁹, как, например, в главе 59 «О Крещении» («осязаемый знак таинства»: *signum sensibile sacramenti*; τὸ αἰσθητὸν σύμβολον τοῦ μυστηρίου²⁰), но и латинского *species* в главе 61 «О Евхаристии»:

«Духовная пища нам преподаётся под видами (символами) [хлеба и вина]» (*spirituale alimentum nobis traditur sub speciebus; ἡ πνευματικὴ αὕτη τροφή ἐν συμβόλοις ἡμῖν παραδίδεται*).

При этом в той же главе он использует традиционный перевод *species* через εἶδος (вид).

Можно предположить, что подобная вариативность выбора Д. Кидониса не была случайной. В истории византийского богословия Евхаристии употребление образной терминологии (εἰκόν, τύπος, ἀντίτυπον) в отношении освящённых Даров становится всё более проблематичным, начиная с V в. и особенно после иконоборческих споров²¹, однако термин «символ» стоит здесь особняком в силу наличия теории символа в сакраментологии «Ареопагитского корпуса», авторитет которого в поздневизантийском богословии был подавляющим.

Попытка Д. Кидониса соотнести в переводе термин σύμβολον с внешними «видами» Даров или их «акциденциями» после пресуществления²² найдёт отклик в поствизантийском богословии, например, у патриарха Александрийского Мелетия Пига (годы патриаршества: 1590–1601). В письме к митрополиту Гавриилу Севиру от 1596 г.

19 Вне контекста сакраментологии для перевода *signum* Кидонис использует слово σημεῖον, см.: *Fyrigos A. (ed.) Sancti Thomae de Aquino Summae contra gentiles versio Demetrii Cydonis cum correctionibus additamentis et scholiis Bessarionis Cardinalis Nicaeni // Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici. N. S. 2011. Vol. 48. P. 256.*

20 Ср. также: ...ut scilicet in eis virtus divina invisibiliter operaretur sub visibilibus signis; ὡς τ' ἐν αὐτοῖς δηλονότι, ἀοράτως τὴν θεῖαν δύναμιν ἐνεργεῖν ἐν αἰσθητοῖς συμβόλοις (глава 56 «О необходимости таинств», *Vat. gr. 613, fol. 454v*).

21 См. наблюдения по этой теме в коллективной статье «Евхаристия» (*Желтов М., диак., Бернацкий М. М., Ерилов П. В., Петров В. В., Ткаченко А. А. Евхаристия // ПЭ. 2008. Т. 17. С. 533–696*).

22 Ср. у свт. Никифора Константинопольского: *Antirrhethici tres adversus Constantinum Copronymum 2. 3*: «Мы же не называем их [т. е. Святые Дары] ни иконой, ни образом Его Тела, хотя они и приносятся за богослужением символически, но самим Телом Христовым обожены» (*Ἡμεῖς γὰρ οὔτε εἰκόνα οὔτε τύπον τοῦ Σώματος Ἐκεῖνου ταῦτα λέγομεν, εἰ καὶ συμβολικῶς ἐπιτελεῖται, ἀλλ' αὐτὸ τὸ Σῶμα τοῦ Χριστοῦ τεθεωμένον (Nicephorus I Patriarcha Constantinopolitanus. Antirrhethici tres adversus Constantinum Copronymum // PG. 100. Col. 336)*).

александрийский предстоятель защищает от католической критики особенности византийской литургии, в частности, соединение Даров после освящения. Оставаясь в рамках концепции пресуществления и конкомитанции (κατ' ἐλακολούθησιν, лат. *secundum concomitantiam*)²³, Мелетий пытается отстоять важность символической составляющей литургических действий:

«“Сие есть Тело Мое” и “Сия есть Кровь Моя” — так [Господь] через символы (διὰ συμβόλων) обозначил Плоть и Кровь, так что символы сами суть одновременно Плоть и Кровь, ибо хлеб есть Плоть, вино же — Кровь. Ведь в эти [Тело и Кровь] реально прелагаются те [хлеб и вино], при этом виды (εἶδῶν) остаются как символы (εἰς σύμβολα), сущности же [хлеба и вина] преложились в обозначаемые [символами] сущности». Соединение освящённых хлеба и вина происходит ради того, чтобы Плоть и Кровь «не по сопровождению (конкомитанции) только (κατ' ἐλακολούθησιν) были одно в другом, но и по соединению (καθ' ἕνωσιν) присутствовали вместе, то есть присутствовали [в Таинстве] сущностно и символически (οὐσιωδῶς καὶ συμβολικῶς)... не только по сущности, но и по виду (οὐ μόνον κατὰ τὴν οὐσίαν, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸ εἶδος)»²⁴.

По всей видимости, Мелетий был знаком с сочинениями Аквината, на которого он ссылается по имени, не только в латинском оригинале²⁵, но и в переводе Кидониса. Заметим также, что патриарх Александрийский значится в списке «более поздних»²⁶ славных и мудрых учителей Церкви», употреблявших слово «пресуществление», в томосе Константинопольского Собора 1691 г.²⁷

23 Эту концепцию, по мнению Мелетия, разделяют обе церкви — и Восточная, и Западная.

24 Epist. 257. 238–242, 394–397 // Epistulae (e cod. Patr. Alex. gr. 296). Ср.: Epist. 258. 114–116: «Как вино есть Кровь [Христова], так и хлеб есть Плоть: и они являются таковыми силой пресуществления. Христос же наш Спаситель соприсутствует в каждом из видов по сопровождению (лат. *concomitantia*)» (Ὡς ὁ μὲν οἶνός ἐστιν αἷμα, καὶ καθάπερ σὰρξ ὁ ἄρτος, καὶ ταῦτα τῇ δυνάμει καὶ ἰσχύϊ τῆς μετουσίωσης, τὸν δὲ Χριστὸν τὸν ἡμῶν Σωτῆρα συνέχεσθαι ἐν ἑκατέρῳ καὶ θατέρῳ τῶν εἰδῶν κατὰ ἐλακολούθησιν).

25 Мелетий получил образование в Падуанском университете Венецианской республики.

26 По отношению к Георгию (Геннадия) Схоларию.

27 *Бернацкий М. М.* Константинопольский Собор 1691. С. 140.

* * *

Мы публикуем 61-ю главу 4-й книги SG по автографу Димитрия Кидониса *Vaticanus gr. 616* с разночтениями по списку *Taurinensis 23* (C-2-16). Глава 61 является вводной и содержит положительное учение о Евхаристии. Латинский текст главы²⁸ переведён на русский. Публикация носит историко-богословский характер²⁹: в аппарате приведены зависящие от 61-й главы места из более поздних источников: полной и краткой версий гомилии Схолария, его *компендиума* SG, «Исповедания» патриарха Досифея и Томоса Константинопольского собора 1691 г. В скором времени мы планируем опубликовать остальные главы SG (62–69), посвящённые таинству Евхаристии, в переводе Д. Кидониса, что позволит презентовать учение Аквината о Евхаристии в том виде, в каком его узнали греки в XIV–XV вв.

- 28 Приводится по изданию: *Thomas Aquinas. Liber De Veritate Catholicae Fidei Contra Errores Infidelium: Qui Dicitur Summa Contra Gentiles*. Taurini, 1961. URL: <http://www.corpusthomaticum.org>
- 29 Пример филологического издания избранных глав 1-й книги со схолиями Виссариона Никейского см.: *Fyrigos A. (ed.). Sancti Thomae de Aquino Summae contra gentiles versio Demetrii Cydonis*. В настоящее время А. Фиригос готовит критическое издание всей SG в переводе Д. Кидониса.

SG. Lib. 4, cap. 61	Перевод Д. Кидониса SG. Lib. 4, cap. 61 (Vat. gr. 613, fol. 456v–457r; Tauriensis gr. XXIII, fol. 370rv)
<p>De eucharistia</p> <p>1. Sicut autem corporalis vita materiali alimento indiget, non solum ad quantitatis augmentum, sed etiam ad naturam corporis sustentandam, ne propter resolutiones continuas dissolvatur et eius virtus deperat; ita necessarium fuit in spirituali vita spirituale alimentum habere, quo regenerati et in virtutibus conserventur, et crescant.</p>	<p>Περὶ τῆς εὐχαριστίας</p> <p>Ὡσπερ δὲ ἡ σωματικὴ ζωὴ φυσικῆς τροφῆς δεῖται, οὐ μόνον διὰ τῆς¹ ποσότητος αὐξήσεως², ἀλλὰ καὶ διὰ τὸ ὑπερδεῖν τοῦ σώματος τὴν φύσιν, ἵνα μὴ διὰ τὰς συνεχεῖς ἀπορροίας διαλυθῆ, καὶ ἡ δύναμις τοῦτου ἀπόλληται, οὕτω καὶ ἐν τῇ πνευματικῇ ζωῇ ἀναγκαῖον τροφὴν ἔχειν πνευματικὴν, δι' ἧς οἱ ἀναγεννηθέντες καὶ τηρῶνται καὶ αὐξῶσιν ἐν ταῖς ἀρεταῖς³.</p>
<p>2. Et quia spirituales effectus sub similitudine visibilium congruum fuit nobis tradi, ut dictum est, huiusmodi spirituale alimentum nobis traditur sub speciebus illarum rerum quibus homines communius ad corporale alimentum utuntur. Huiusmodi autem sunt panis et vinum. Et ideo sub speciebus panis et vini hoc traditur sacramentum.</p>	<p>Καὶ ἐπεὶ τὰ πνευματικὰ καθ' ὁμοίότητα τῶν αἰσθητῶν ἡμῖν προσήκει⁴ παραδοθῆναι ὡς εἴρηται, διὰ τοῦτο καὶ ἡ πνευματικὴ αὐτῆ τροφὴ, ἐν συμβόλοις⁵ ἡμῖν παραδίδεται καὶ δι' ἐκείνων, οἷς κοινότερον οἱ ἄνθρωποι, πρὸς τὴν σωματικὴν χρῶνται τροφῇν. Τοιοῦτον δὲ ἐστὶν ὁ ἄρτος καὶ ὁ οἶνος. Καὶ διὰ τοῦτο ὑπὸ τῶ ἄρτου καὶ τῶ οἴνου, τὸ μυστήριον παραδίδεται τοῦτο⁷.</p>

1 διὰ τὴν τῆς *T*.

2 αὐξήσιν *T*.

3 Ср. *компендиум* Схолария: Ὡσπερ δὲ ἡ σωματικὴ ζωὴ φυσικῆς τροφῆς δεῖται, τοῦτο μὲν διὰ τὴν τῆς ποσότητος αὐξήσιν, τοῦτο δὲ διὰ τὸ ὑπερδεῖν τοῦ σώματος τὴν φύσιν, ἵνα μὴ διὰ τὰς συνεχεῖς ἀπορροίας διαλυθῆ, καὶ ἡ δύναμις τοῦτου ἀπόλληται, οὕτω καὶ ἐν τῇ πνευματικῇ ζωῇ ἀναγκαῖον τροφὴν ἔχειν πνευματικὴν, δι' ἧς οἱ ἀναγεννηθέντες καὶ τηρῶνται καὶ αὐξῶσιν ἐν ταῖς ἀρεταῖς (Oeuvres complètes de Georges (Gennadios) Scholarios. Vol. 5. P. 309. 2–10).

4 προσήκει *T*.

5 Ср.: Ep 257. 231–232 Мелетия Пига: «Итак, сохранившиеся [после пресуществления] виды суть символы, а реальные вещи суть Тело и Кровь» (Σύμβολα μὲν γὰρ ἐστὶ τὰ ἐν τῷ μυστηρίῳ διασφραζόμενα εἶδη, πράγματα δὲ τὸ σῶμα καὶ τὸ αἷμα — Epistulae (e cod. Patr. Alex. gr. 296)).

6 ὁ *om T*.

7 Ср. *компендиум* Схолария: Σύμβολα δὲ τῆς πνευματικῆς ταύτης τροφῆς, ὡς καὶ περὶ τοῦ βαπτίσματος εἴρηται, οἷς κοινότερον οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν σωματικὴν χρῶνται τροφῇν· ἄρτος δὲ ἐστὶ ταῦτα καὶ οἶνος, ὑφ' οἷς τὸ μυστήριον παραδίδεται τοῦτο (Oeuvres complètes de Georges (Gennadios) Scholarios. Vol. 5. P. 309. 2–10).

<p>3. Sed considerandum est quod aliter generans generato coniungitur et aliter nutrimentum nutrito in corporalibus rebus. Generans enim non oportet <i>secundum substantiam</i> generato <i>coniungi</i>, sed <i>solum secundum similitudinem et virtutem</i>: sed alimentum oportet nutrito <i>secundum substantiam coniungi</i>. Unde, ut corporalibus signis spirituales effectus respondeant, mysterium verbi incarnati aliter nobis coniungitur in Baptismo, qui est spiritualis regeneratio; atque aliter in hoc Eucharistiae sacramento, quod est spirituale alimentum. In Baptismo enim continetur verbum incarnatum <i>solum secundum virtutem</i>: sed in Eucharistiae sacramento confitemur ipsum <i>secundum substantiam</i> contineri.</p>	<p>Θεωρεῖται δ' ἂν εἶη, ὅτι τῷ γεννωμένῳ ὁ γεννῶν, ἐτέρως συνάπτεται· καὶ ἄλλως ἢ τροφή τῷ τρεφομένῳ ἐν τοῖς σωματικοῖς· τὸν μὲν γὰρ γεννῶντα, οὐκ ἀνάγκη κατ' οὐσίαν τῷ γεννωμένῳ συνάπτεσθαι, ἀλλὰ μόνον καθ' ὁμοίότητα καὶ δύναμιν· τὴν δὲ τροφήν, ἀνάγκη τῷ τρεφομένῳ κατ' οὐσίαν ἐξομοιοῦσθαι· ὅθεν ἵνα τοῖς σωματικοῖς συμβόλοις τὰ πνευματικὰ ἀποτελέσματα οἰκείως ἔχη, τὸ τοῦ σαρκωθέντος λόγου μυστήριον, ἄλλως ἢ μῖν ἐν τῇ πνευματικῇ γεννήσει τοῦτ' ἔστι⁸ ἐν τῷ βαπτίσματι ἡνοῦται· καὶ ἄλλως ἐν τῷ τῆς εὐχαριστίας μυστηρίῳ, ὅπερ ἔστι πνευματικὴ τροφή. Ἐν μὲν γὰρ τῷ βαπτίσματι, ὁ σαρκωθείς λόγος κατὰ μόνην δύναμιν περιέχεται· ἐν δὲ τῷ τῆς εὐχαριστίας μυστηρίῳ, ὁμολογοῦμεν αὐτὸν περιέχεσθαι κατ' οὐσίαν.</p>
<p>4. Et quia complementum nostrae salutis factum est per passionem Christi et mortem, per quam Eius sanguis a carne separatus est, separatim nobis traditur sacramentum corporis Eius sub specie panis, et sanguinis sub specie vini; ut sic in hoc sacramento passionis Dominicae memoria et repraesentatio habeatur. Et secundum hoc impletur quod Dominus dixit, Ioan. 6, 55: «Caro Mea vere est cibus, et sanguis Meus vere est potus».</p>	<p>Καὶ ἐπεὶ ἡ τῆς ἡμετέρας συμπλήρωσις σωτηρίας γέγονε διὰ τοῦ πάθους τοῦ θανάτου τοῦ Χριστοῦ καθ' ὃν τὸ αἷμα τοῦτου δηρημένον ἦν τῆς Αὐτοῦ σαρκός, δηρημένον ἡμῖν δίδεται καὶ τὸ τοῦ σώματος Αὐτοῦ μυστήριον, ἐν εἶδει ἄρτου· καὶ τὸ αἷμα Αὐτοῦ, ἐν εἶδει οἴνου· ἢ οὕτως ἐν τῷ μυστηρίῳ τούτῳ, ἡ μνήμη καὶ ἡ παρουσία τοῦ Δεσποτικοῦ πάθους γίνονται. Καὶ κατὰ τοῦτο πληροῦται τὸ ῥηθὲν ὑπὸ τοῦ Κυρίου ἐν τῷ ἔκτῳ τοῦ κατὰ Ἰωάννην· „Ἡ σὰρξ Μου ἀληθῶς ἐστὶ βρῶμα, καὶ τὸ αἷμά Μου ἀληθῶς ἐστὶ πόμα“⁹.</p>

8 τοῦτ' ἔστι *om T*.

9 Ср. *компендиум* Схолярия: Ἐπεὶ δὲ τῷ μὴν γεννωμένῳ ὁ γεννῶν συνάπτεται καθ' ὁμοίότητα καὶ δύναμιν ἐπὶ τῶν κτισμάτων, ἢ δὲ τροφή τῷ τρεφομένῳ κατ' οὐσίαν ἐξομοιοῦται, ἐν μὲν τῷ βαπτίσματι, ὅπερ ἔστι πνευματικὴ γέννησις, ὁ σαρκωθείς Λόγος κατὰ μόνην δύναμιν περιέχεται· ἐν δὲ τῷ τῆς εὐχαριστίας αὐτὸς περιέχεται κατ' οὐσίαν, ἢ γουν ἐν μὲν τῷ εἶδει τοῦ ἄρτου τὸ σῶμα αὐτοῦ, καὶ τὸ αἷμα ἐν τῷ εἶδει τοῦ οἴνου, ὡς ἂν ἐν τῷ μυστηρίῳ τούτῳ ἡ μνήμη τοῦ δεσποτικοῦ πάθους γίνονται. Καὶ οὕτως πληροῦται τὸ ῥηθὲν ὑπὸ τοῦ Κυρίου ἐν τῷ κατὰ Ἰωάννην· „Ἡ σὰρξ μου ἀληθῶς ἐστὶ βρῶμα, καὶ τὸ αἷμά μου ἀληθῶς ἐστὶ πόσις“ (Oeuvres complètes de Georges (Gennadios) Scholarios. Vol. 5. P. 309. 2–10).

Ср. гомилию о Евхаристии Схолария: «Тело Христово в отношении тела питая [его], в отношении же чистоты очищая и освящая благодаря соединению [Тела] с Божественной природой, достаточно доставляет нам духовной пищи; питаемые так, мы прекрасно возвращаемся к духовной чистоте и здоровью, от которых прежде запретная пища отвратила нас. <...> О Таинство, священнейшее всех Таинств, превосходящее само [Таинство] Крещения: ведь тем [Крещением] Владыка имеет общение с нами только по силе, а этим [Евхаристией] — по сущности» (Τὸ δὲ τοῦ Χριστοῦ σῶμα τῶ μὲν λόγῳ τοῦ σώματος τρέφον, τῶ δὲ τῆς καθαρότητος λόγῳ τῇ πρὸς τὴν θεϊαν φύσιν ἐνώσει καθάρων καὶ ἀγιάζων, ἀρκούντως ἡμῖν τὴν πνευματικὴν παρέχεται θρέψιν· τρεφόμενοι δὲ οὕτω καλῶς πρὸς τὴν πνευματικὴν καθαρότητα καὶ ὑγίαν ἐπαναγομέθα... Ὡ μυστηρίου πάντων μυστηρίων ἱερωτάτου καὶ αὐτὸ τὸ τοῦ βαπτίσματος ὑπερβαίνοντος· δι' ἐκείνου μὲν γάρ ἡμῖν ὁ δεσπότης κατὰ δύναμιν μόνην, διὰ δὲ τούτου κατ' οὐσίαν ἡμῖν κοινωνεῖ — *Oeuvres complètes de Georges (Gennadios) Scholarios. Vol. 1. P. 125. 32–36; 126. 21–24).*

Ср. краткую версию гомилии: «Вам же надлежит недвусмысленно верить (как и всем нам, христианам, так надлежит верить), что в этом таинственном Теле истинно присутствует сам Господь наш Иисус Христос, рожденный от Марии Девы, бывший [некогда] на кресте, [пребывающий] теперь на небе, Тот же Самый всецелый, скрываемый под акциденциями хлеба и вина, и присутствует [Он] в этом Таинстве по сущности, а не по благодати или силе» (Ὑμεῖς δὲ ὀφείλετε πιστεῦν ἀναμφιβόλως, καὶ πάντες Χριστιανοὶ οὗτω πιστεῦν ὀφείλομεν, ὅτι ἐν μυστικῶ τούτῳ σώματι, αὐτὸς ἐστὶν ἄληθῶς ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς, ὁ ἐκ τῆς Μαρίας Παρθένου γεννηθεὶς, ὁ ἐπὶ σταυροῦ, ὁ ἐν οὐρανῶ νῦν, αὐτὸς ἐκεῖνος ὁλόκληρος, ὑπὸ τοῖς συμβεβηκόσι τοῦ ἄρτου συγκαλυπτόμενος· καὶ κατ' οὐσίαν ἐστὶν ἐν τῶ μυστηρίῳ, οὐ κατὰ χάριν ἢ δύναμιν) (PG. 160. Col. 380A).

Ср. текст 17-й главы «Исповедания» патр. Досифея Иерусалимского: «Еще [веруем], что в каждой части и мельчайшей частице преложенного хлеба и вина находится не часть Тела и Крови Господней, но по сущности весь целиком Владыка Христос, то есть с душой и Божеством, или совершенный Бог и совершенный человек» (Ἐτι ἐν ἐκάστῳ μέρει καὶ τμήματι ἐλαχίστῳ τοῦ μεταβληθέντος ἄρτου καὶ οἴνου οὐκ μέρος τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Κυρίου, ἀλλ' ὅλον ὁλικῶς τὸν δεσπότην Χριστὸν κατ' οὐσίαν, μετὰ ψυχῆς δηλονότι καὶ θεότητος, ἦτοι τέλειον Θεὸν καὶ τέλειον ἄνθρωπον — *Καριήρης. Τὰ Δογματικά καὶ Συμβολικά Μνημεῖα. Graz, 1968. Τ. 2. Σ. 762 [842]*). Ср. томас Константинопольского Собора 1691: «И более не остается сущности хлеба и вина, но под видимыми образами хлеба и вина суть истинно и реально самые Тело и Кровь Господа. Кроме того, в каждой частице освященных хлеба и вина находится не [какая-либо] часть Тела и Крови Христовых, но по сущности весь целиком Владыка Христос, то есть с душою и Божеством, или совершенный Бог и совершенный человек» (... καὶ οὐκέτι μένει τὴν οὐσίαν τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ οἴνου, ἀλλ' εἶναι ἄληθῶς καὶ πραγματικῶς αὐτὸ τὸ σῶμα καὶ τὸ αἷμα τοῦ Κυρίου ἐν τοῖς φαινομένοις εἶδεσι τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ οἴνου· προσέτι δὲ ἐν ἐκάστῃ μερίδι τοῦ ἀγασθέντος ἄρτου καὶ οἴνου, μὴ εἶναι μέρος τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ, ἀλλ' ὅλον ὁλικῶς τὸν δεσπότην Χριστὸν κατ' οὐσίαν, μετὰ ψυχῆς δηλονότι καὶ θεότητος, ἦτοι τέλειον Θεὸν καὶ τέλειον ἄνθρωπον — *Ibid. Σ. 779 [859]*).

Перевод латинского текста SG. Lib. 4, cap. 61

О Евхаристии

- 1) И как телесная жизнь нуждается в материальной пище не только для количественного роста, но также для поддержания телесной природы (дабы она не разрушилась по причине непрерывной слабости и её сила не погибла), так стало необходимым в духовной жизни иметь духовную пищу, посредством которой возродившиеся [в крещении] и сохраняли бы добродетели, и возрастали в них.
- 2) И поскольку духовные действия нам были переданы по подобию соответствующих [действий] видимых, как было сказано [в главе 59¹], подобным образом духовная пища нам преподается под видами тех вещей, которыми люди обычно пользуются для телесного питания. Таковы же суть хлеб и вино. И потому под видами хлеба и вина подается нам это Таинство.
- 3) Но следует рассмотреть, что в телесных вещах различным образом соединяется рождающий с рождённым и пища с тем, кто ею питается. В самом деле, не надлежит рождающему соединяться с рождённым по субстанции, но только по подобию и силе; но надлежит пище соединяться с тем, кто ею питается, по субстанции. По той причине, что телесным образам могут соответствовать духовные действия, тайна воплощённого Слова одним образом соединяется с нами в Крещении, которое является духовным возрождением, и иным образом в этом таинстве Евхаристии, которое есть духовная пища. Ведь в Крещении воплощённое Слово содержится только по силе, а в таинстве Евхаристии, мы исповедуем, Оно само содержится по субстанции.

1 Ср.: «Так как осязаемый знак таинства должен быть подходящим для представления его духовного действия и поскольку смывание нечистот в телесных предметах легче и чаще осуществляется водой, крещение, следовательно, надлежащим образом совершается в воде, освящённой Словом Божиим» (Et quia signum sensibile sacramenti congruum debet esse ad repraesentandum spiritualem sacramenti effectum, foeditatis autem ablutio in rebus corporalibus facilius et communius fit per aquam: idcirco baptismus convenienter in aqua confertur per verbum Dei sanctificata. — SG. Lib. 4, cap. 59; καὶ ἐπεὶ τὸ αἰσθητὸν σύμβολον τοιοῦτον εἶναι προσήκει ὥστε τὸ τοῦ μυστηρίου πνευματικὸν ἀποτελέσμα παριστάναί, τὸ δ' αἶσχος ἢ ἀποκάθαρσις ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ῥᾶν καὶ κοινότερον δι' ὕδατος γίνεται, διὰ τοῦτο καὶ τὸ βάπτισμα, δι' ὕδατος οἰκείως τοῖς ἀνθρώποις προσάγεται ἀγιαζόμενον (sic!), διὰ λόγου θεοῦ. — Vat. gr. 613, fol. 455r; Tauriensis gr. XXIII, fol. 369r).

- 4) И поскольку исполнение нашего спасения произошло через страсть и смерть Христа, в которой Его Кровь была отделена от Плоти, то отдельно подаётся нам Таинство: Его Тело – под видом хлеба и Его Кровь – под видом вина, дабы таким образом в этом Таинстве имело место воспоминание и представление страсти Господа. И в этом исполняется то, что сказал Господь: «*Ибо Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питие*» (Ин. 6, 55).

Источники

- Gennadius Scholarius*. De sacramentali corpore Domini nostri Jesu Christi // PG. T. 160. Col. 351–374.
- Gennadius Scholarius*. De corpore et sanguini Domini // PG. T. 160. Col. 375–380.
- Θωμά Ακρινάτου* Σούμια θεολογική ἐξελληνισθεῖσα / ἐδ. Γ. Λεοντοσίνη, Α. Γλακοφρύδου-Λεοντοσίνη, Φ. Δ. Δημητρακοπούλου, Σ. Η. Σιδέρη, Π. Φωτοπούλου, Ε. Μ. Καλοκαρινού. Αθήνα: Ίδρυμα Ερευνής και Εκδόσεων Νεοελληνικής Φιλοσοφίας, 1976–2002. (Corpus Philosophorum Graecorum Recentiorum; vols. 15, 16, 17a, 17b, 18).
- Καρμίρης Ι.* Τὰ Δογματικά και Συμβολικά Μνημεῖα. Graz: Akademischen Druck u. Verlagsanstalt, 1968. T. 2.
- Nicéphorus I Patriarcha Constantinopolitanus*. Antirrhethici tres adversus Constantinum Copronymum // PG. T. 100. Col. 290–534.
- Oeuvres complètes de Georges (Gennadios) Scholarios / ed. M. Jugie, L. Petit, X. A. Siderides. Paris: Maison de la bonne presse, 1928–1936. 8 Vols.
- Thomas Aquinas*. Liber de Veritate Catholicae Fidei contra Errores Infidelium: Qui dicitur Summa contra Gentiles / ed. C. Pera, P. Marc, P. Carmello. Taurini; Romae: Marietti, 1961. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.corpusthomicum.org> (дата обращения 10.06.2021).

Литература

- Бернацкий М. М.* Досифей II Нотара // ПЭ. 2007. Т. 16. С. 71–79.
- Бернацкий М. М.* Константинопольский Собор 1691 г. и его рецепция в Русской Православной Церкви (к вопросу о каноническом статусе термина «пресуществление») // БТ. 2007. Вып. 41. С. 133–145.
- Бернацкий М. М.* Присутствие Христа в Евхаристии «по сущности»: к вопросу об интерпретации и источниках одного места из гомилии о Евхаристии Георгия (Геннадия) Схолария // БТ. 2009. Вып. 42. С. 169–182.
- Дунаев А. Г.* Кидонис Димитрий // ПЭ. 2013. Т. 32. С. 640–656.
- Желтов М., диак., Бернацкий М. М., Ермилов П. В., Петров В. В., Ткаченко А. А.* Евхаристия // ПЭ. 2008. Т. 17. С. 533–696.

- Фонкич Б. Л.* Заметки о греч. рукописях советских хранилищ. 7. Московский автограф Димитрия Кидониса // Памятники культуры. Новые открытия. 1981. Л.: Наука, 1983. С. 11–12, 15–17, 25–26.
- Blanchet M.-H.* Georges-Gennadios Scholarios (vers 1400 – vers 1472): Un intellectuel orthodoxe face à la disparition de l'empire byzantine. Paris: Éditions de l'Institut Français d'Études Byzantines, 2008. (Archives de l'Orient Chrétien; 20). P. 217–218.
- Demetracopoulos J. A.* The Influence of Thomas Aquinas on Late Byzantine Philosophical and Theological Thought: À Propos of the Thomas de Aquino Byzantinus Project // Bulletin de Philosophie Médiévale. 2012. Vol. 54. P. 101–124;
- Demetracopoulos J. A.* Scholarios' on Almsgiving, or How to Convert a Scholastic 'Quaestio' into a Sermon // Never the Twain Shall Meet? Latins and Greeks Learning from each other in Byzantium / ed. D. Searby. Berlin: De Gruyter, 2017. (Byzantinisches Archiv – Series Philosophica; vol. 2). P. 129–178.
- Fonkič B. L.* Nouveaux autographes de Démétrius Cydonès et de Gennade Scholarios // Travaux et mémoires. 2002. Vol. 14. P. 243–250.
- Fyrigos A.* (ed.). Sancti Thomae de Aquino Summae contra gentiles versio Demetrii Cydonis cum correctionibus additamentis et scholiis Bessarionis Cardinalis Nicaeni // Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici. N. S. 2011. Vol. 48. P. 193–266.
- Frassinetti P.* Il codice Torinese C-2-16 contenente la versione greca della Summa contra Gentes, ad opera di Demetrio Cidone // Atti dello VIII Congresso internazionale di studi bizantini (Palermo, 3–10 aprile 1951). Vol. 1. Rome: Associazione nazionale per gli studi bizantini, 1953. P. 78–85.
- Jugie M.* La forme de l'Eucharistie d'après Georges Scholarios // Échos d'Orient. 1934. Vol. 33. P. 289–297
- Ryder J. R.* Dominican Influence in 14th Century Byzantium: Demetrios Kydones, Aquinas, and Greek-Latin Relations // Angelicum. 2016. Vol. 93, No. 2. P. 331–343.
- Tinnefeld F.* Georgios Gennadios Scholarios // La Théologie byzantine et sa tradition. II (XIIIe–XIXe s.) / sous la direction de C. G. Conticello et V. Conticello. Turnhout: Brepols Publishers, 2002. № 90. P. 509.
- Wright C.* Towards an Edition of Demetrios Kydones's Autograph Translation of Thomas Aquinas' Summa Theologiae, Prima Pars // Nicolaus. 2013. Vol. 40. P. 15–30.

**«Summa contra gentiles», Book 4, Chapter 61 «On the Eucharist»
of Thomas Aquinas, Translated in Greek by Demetrios Kydones,
Edited from the Manuscripts Vaticanus gr. 616
and Taurinensis 23 (C-2-16)**

Mikhail M. Bernatsky

Researcher at the Ecclesiastical Institutions Research Laboratory
at St. Tikhon's Orthodox University
Moscow, Russia
mbernatski@me.com

For citation: Bernatsky, Mikhail M. “Summa contra gentiles’, Book 4, Chapter 61 ‘On the Eucharist’ of Thomas Aquinas, Translated in Greek by Demetrios Kydones, Edited from the Manuscripts Vaticanus gr. 616 and Taurinensis 23 (C-2-16)”. *Theological Herald*, no. 3 (42), 2021, pp. 109–125 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2021.3.41.006

Abstract. *Summa contra gentiles* by Thomas Aquinas was translated in the XIV c. by Demetrios Kydones (1324/5–1397). This translation had a great impact on the Late- and post-Byzantine theology. Chapter 61 «On the Eucharist», book four of Summa, happened to be, through Gennadios Scholarios, one of the sources of the decrees of the anti-Calvinist Orthodox councils of the 17th century. In the preface we made some observations on Kydones choice of Greek translations of Latin terms.

Keywords: Byzantine theology, Thomism, Gennadios Scholarios, Demetrios Kydones, Eucharist, Dositheos II Patriarch of Jerusalem.

References

- Bernackij M. M. (2007) “Dosifej II Notara” [“Dositheos II Notaras”]. *Orthodox Encyclopedia*, vol. 16, pp. 71–79 (in Russian).
- Bernackij M. M. (2007) “Konstantinopol’skij Sobor 1691 g. i ego recepciya v Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi (k voprosu o kanonicheskom statute termina ‘presushchestvlenie’)” [“The Council of Constantinople of 1691 and its Reception in the Russian Orthodox Church (on the Issue of the Canonical Status of the Term ‘Transubstantiation’)”]. *Theological Studies*, issue 41, pp. 133–145 (in Russian).
- Bernackij M. M. (2009) “Prisutstvie Hrista v Evharistii ‘po sushchnosti’: k voprosu ob interpretacii i istochnikah odnogo mesta iz gomilii o Evharistii Georgiya (Gennadiya) Skholariya” [“The Presence of Christ in the Eucharist κατ’ οὐσίαν. On the Interpretation and the Source of a Fragment from the Homily of George (Gennadios) Scholarios”]. *Theological Studies*, issue 42, pp. 169–182 (in Russian).
- Blanchet M.-H. (2008) *Georges-Gennadios Scholarios (vers 1400 – vers 1472): Un intellectuel orthodoxe face à la disparition de l’empire byzantine*. Paris: Éditions de l’Institut Français d’Études Byzantines (Archives de l’Orient Chrétien; 20), pp. 217–218.
- Demetracopoulos J. A. (2012) “The Influence of Thomas Aquinas on Late Byzantine Philosophical and Theological Thought: À Propos of the Thomas de Aquino Byzantinus Project”. *Bulletin de Philosophie Médiévale*, vol. 54, pp. 101–124;

- Demetracopoulos J. A. (2017) "Scholarios' On Almsgiving, or How to Convert a Scholastic 'Quaestio' into a Sermon", in D. Searby (ed.) *Never the Twain Shall Meet? Latins and Greeks Learning from each other in Byzantium*. Berlin: De Gruyter (Byzantinisches Archiv — Series Philosophica; 2), pp. 129–178.
- Dunaev A. G. (2013) "Kidonis Dimitrij" ["Kydonos Demetrios"]. *Orthodox Encyclopedia*, vol. 32, pp. 640–656 (in Russian).
- Fonkich B. L. (1983) "Zametki o grech. rukopisyah sovetskikh hranilishch. 7. Moskovskij avtograf Dimitriya Kidonisa" ["Notes on Greek Manuscripts of the Soviet Repositories. 7. The Moscow Autograph of Demetrios Kydonos"], in *Pamyatniki kul'tury. Novye otkrytiya. 1981* [Cultural monuments. New discoveries. 1981]. Leningrad: Nauka, pp. 11–12, 15–17, 25–26 (in Russian).
- Fonkich B. L. (2002) "Nouveaux autographes de Démétrius Cydonès et de Gennade Scholarios". *Travaux et mémoires*, vol. 14, pp. 243–250.
- Frassinetti P. (1953) "Il codice Torinese C-2-16 contenente la versione greca della Summa contra Gentes, ad opera di Demetrio Cidone", in *Atti dello VIII Congresso internazionale di studi bizantini (Palermo, 3–10 aprile 1951). Vol. 1*. Rome: Associazione nazionale per gli studi bizantini, pp. 78–85.
- Fyrigos A. (ed.) (2011) "Sancti Thomae de Aquino Summae contra gentiles versio Demetrii Cydonis cum correctionibus additamentis et scholiis Bessarionis Cardinalis Nicaeni". *Rivista di Studi Bizantini e Neellenici N. S.*, vol. 48, pp. 193–266.
- Jugie M. (1934) "La forme de l'Eucharistie d'après Georges Scholarios". *Échos d'Orient*, vol. 33, pp. 289–297.
- Jugie M., Petit L., Siderides X. A. (eds.) (1928–1936) *Oeuvres complètes de Georges (Gennadios) Scholarios. 8 Vols.* Paris: Maison de la bonne presse.
- Karmirēs I. (ed.) (1968) *Ta Dogmatika kai Symbolika Mnēmēia. T. 2* [The Doctrinal and Symbolic Memorials. Vol. 2]. Graz: Akademischen Druck u. Verlagsanstalt (in Greek).
- Leontsinē G., Glykophrydou-Leontsinē A., Dēmētrakopoulou F. D., Siderē S. Ē., Phōtopoulou P., Kalokairinou E. M. (eds.) (1976–2002) *Thōma Akuinatou: Soumma theologikē exellēnistheisa* [Thomas Aquinas: Summa Theologica exellēnistheisa]. Athēnai: Idryma Ereunēs kai Ekdoseōn Neoellēnikēs Philosophias (Corpus philosophorum Graecorum recentiorum; 15, 16, 17a, 17b, 18) (in Greek).
- Pera C., Marc P., Carmello P. (eds.) (1961) Thomas Aquinas. *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra Errores Infidelium: Qui dicitur Summa contra Gentiles*. Taurini; Romae: Marietti.
- Ryder J. R. (2016) "Dominican Influence in 14th Century Byzantium: Demetrios Kydonos, Aquinas, and Greek-Latin Relations". *Angelicum*, vol. 93, no. 2, pp. 331–343.
- Tinnefeld F. (2002) "Georgios Gennadios Scholarios", in C. G. Conticello, V. Conticello (eds.) *La Théologie byzantine et sa tradition. II (XIIIe–XIXe s.)*. Turnhout: Brepols Publishers, p. 509.
- Wright C. (2013) "Towards an Edition of Demetrios Kydonos's Autograph Translation of Thomas Aquinas' Summa Theologiae, Prima Pars". *Nicolaus*, vol. 40, pp. 15–30.
- ZheltoV M., Bernackij M. M., Ermilov P. V., Petrov V. V., Tkachenko A. A. (2008) "Evharistiya" ["The Eucharist"]. *Orthodox Encyclopedia*, vol. 17, pp. 533–696 (in Russian).

ДИСЦИПЛИНА «РУССКАЯ ПАТРОЛОГИЯ»: ИСТОРИЧЕСКИЙ ОБЗОР

Священник Павел Лизгунов

кандидат богословия
проректор по учебной работе Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
lizgunov@gmail.com

Для цитирования: *Лизгунов П. О., свящ.* Дисциплина «русская патрология»: исторический обзор // Богословский вестник. 2021. № 3 (42). С. 126–143. DOI: 10.31802/GB.2021.3.41.007

Аннотация

УДК 27-1 (27-29) (271.21)

В статье делается обзор становления дисциплины «русская патрология» в дореволюционной России, Советском Союзе, в западной науке (в том числе в среде русской эмиграции), а также в постсоветской России. Обозначается сравнительно малая изученность богословской составляющей русской литературы, что делает её исследование перспективным и актуальным. Недавнее выделение дисциплины русской патрологии из истории русской литературы соотносится с постепенным преобразованием патрологии в историю христианской литературы в западной науке, ставится вопрос о методе патрологии как науки.

Ключевые слова: святоотеческая письменность, духовная литература, русская патрология, русское богословие, прот. Георгий Флоровский, Г. Подскальски.

Введение

В 2014 г. был принят Единый Учебный план для бакалавриата духовных учебных заведений Русской Православной Церкви, по которому с этих пор обучаются все духовные учебные заведения России. В этом документе, помимо прочего, присутствует дисциплина «русская патрология». Объект изучения данной дисциплины — русские святые отцы: их биографии, творения и богословие¹. Можно сказать, что этот учебный план формализовал появление новой области церковной науки, прежде в чистом виде не существовавшей. До начала XXI в. не существовало учебной литературы, сводных монографий, обзорных энциклопедических статей, посвящённых такому предмету, как русская патрология. Есть огромный корпус трудов по истории Русской Церкви, по истории русской (в частности, древнерусской) литературы, но не по русской патрологии. В связи с этим интересно разобраться, в чём причины появления нового предмета, какова его необходимость, и оценить возможные перспективы его развития. Для этого следует сделать краткий обзор истории формирования этого предмета в русской и зарубежной науке.

Наибольший интерес в свете рассматриваемой темы представляют сводные труды по русской духовной письменности того или иного периода. Именно они будут рассматриваться в первую очередь. По необходимости будут упоминаться также отдельные авторы, посвятившие силы изучению различных разделов и представителей русской патристики, но не составлявшие сводных трудов.

1. Дореволюционная наука

Слава «отца русской патрологии» справедливо закрепилась за святым XIX в. свт. Филаретом (Гумилевским). Но здесь нужно уточнить термины. Свт. Филарета называют так не потому, что он первым изучал русское святоотеческое наследие, а потому что он был фактически первым систематическим патрологом России, изучавшим святоотеческое наследие вселенской Церкви и заложившим основы для его дальнейшего изучения в России. Его фундаментальный труд «Историческое учение об отцах Церкви» обширно использует западные исследования и святоотеческие издания и представляет собой рассказ о наиболее важных

1 В отличие от патрологии, комплекс русскоязычных святоотеческих текстов в данной статье будет обозначаться как «русская патристика».

для церковного учения святых отцов с I по III в., главным образом греческих. Можно сказать, что из этого труда выросла патрологическая наука России, давшая впоследствии такие значимые имена, как Н. И. Сагарда, св. мученик И. В. Попов, архим. Киприан (Керн).

Тем не менее свт. Филарет в некоторой степени занимался и собственно русской патрологией в рассматриваемом смысле — изучением русского святоотеческого наследия. В этом направлении им написана книга «Обзор русской духовной литературы». Это не вполне научное исследование — это краткий справочник по широкому кругу русских духовных писателей от начала христианства на Руси до середины XIX в., то есть до времени написания книги. Свт. Филарет признаёт, что его труд нельзя считать историей русской духовной литературы, для каковой, по мнению автора, накоплено недостаточно сведений, без каковых предпринимать попытку такого фундаментального исследования — «дело неумное»². Его книга — лишь краткий справочник по изучаемому предмету.

Кроме того, как справедливо замечает протоиерей Павел Хондзинский, в «Историческом учении об отцах Церкви» свт. Филарета сформулирован принцип, крайне важный для русской патрологии. Ставя вопрос о временных границах святоотеческого периода, свт. Филарет, опираясь на свт. Афанасия Великого, отождествляет их с эсхатологическими границами «существования воинствующей Церкви Христовой»³, опровергая протестантское ограничение его VI в. и католическое — XIII в.⁴ Такое решение вопроса делает в принципе возможным существование русской патристики и, соответственно, патрологии.

Немало сводного материала по русской патрологии можно найти в трудах по истории Русской Церкви вообще — в соответствующих разделах, а также в исследованиях по истории русской литературы. Прежде всего, это классические труды по церковной истории митрополита Макария (Булгакова)⁵, Е. Е. Голубинского⁶, того же свт. Филарета (Гумилевского)⁷ и др. Из историков литературы можно упомянуть,

2 *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об отцах Церкви. СПб., 1859. С. 1.

3 *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об отцах Церкви. С. XVI.

4 *Хондзинский П., прот.* Русская патрология. XI – начало XX в. С. 7.

5 *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви: в 12 т. М., 1994–1996.

6 *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви: в 2-х т. М., 1880.

7 *Филарет (Гумилевский), архиеп.* История Русской Церкви в пяти периодах: в 5 т. Харьков, 1848–1949.

например, Ф. И. Буслаева⁸, В. М. Истрина⁹, М. Н. Сперанского¹⁰, а также многих других исследователей, не оставивших общих курсов, но глубоко изучавших отдельные жанры и отдельных представителей древнерусской письменности (И. И. Срезневский, В. Н. Перетц и др.). Для данных авторов характерен акцент на филологическом анализе текстов в отличие от свойственного патрологии преимущественного внимания к развитию богословской мысли и личной святости изучаемых авторов.

2. Советский период

В советское время история русской литературы (в частности, древнего периода) изучалась очень активно, немало написано и обобщающих трудов. Можно назвать такие имена, как А. А. Еремин¹¹, Н. В. Водовозов¹², Д. С. Лихачёв¹³, В. В. Кусков¹⁴ и др.

Однако эти исследования в большинстве своём имеют значительно меньшее отношение к русской патрологии, чем литература дореволюционного времени. Патрология — это изучение богословия святых отцов; но и святость, и богословие были в этот период не в чести. Древнерусская литература, практически вся богословская по основному содержанию, изучалась почти исключительно с филологических, социально-экономических, политических, но не богословских позиций.

Например, в советских пересказах «Жития прп. Сергия» авторства прп. Епифания Премудрого прп. Сергей очень часто предстаёт исключительно как политический деятель, способствующий собиранию русских земель вокруг Москвы¹⁵. В этом случае центром исследуемого текста становится сфера совершенно периферийная для автора и многих поколений читателей, что неверно как с исторических, так и с филологических позиций и сильно искажает облик преподобного и сам ис-

- 8 Буслаев И. Ф. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. В 2 тт. СПб., 1861.
- 9 Истрин В. М. Очерк истории древнерусской литературы домосковского периода (XI–XIII вв.). Петроград, 1922.
- 10 Сперанский М. Н. История древней русской литературы. СПб., 2002.
- 11 Ерёмин И. П. Литература древней Руси. М.; Л., 1966.
- 12 Водовозов Н. В. История древней русской литературы. М., 1972.
- 13 Например: Лихачёв Д. С. Национальное самосознание Древней Руси. Очерки из области русской литературы XI–XVII вв. М.; Л., 1945; Лихачёв Д. С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.; Л., 1947. — и мн. др.
- 14 Кусков В. В. История древнерусской литературы: Учеб. для студентов вузов. М., 2003.
- 15 См., например: Кусков В. В. История древнерусской литературы. С. 171.

следуемый текст. Другой пример: в статье о преподобном Епифании Премудром О. Ф. Коноваловой очень компетентно и интересно рассказывается о связи «плетения словес» эпохи второго южнославянского влияния с древнерусскими орнаментами¹⁶, однако допускается неточность в пересказе евангельского текста: притча о богаче и Лазаре передается как притча о двух Лазарях — ошибка незначительная для целей статьи, однако очень заметная для человека, хорошо знакомого со Священным Писанием и вообще с христианским богословским контекстом. Пример гораздо более серьезного искажения — представление ряда советских учёных о близости прп. Нила Сорского к кругам жидовствующим¹⁷ (эта мысль встречается и у зарубежных исследователей)¹⁸ — представление для человека, принадлежащего к христианской традиции, абсолютно немыслимое.

Подобных умолчаний, натяжек и неточностей в литературе советского периода можно найти очень много, хотя встречаются труды по отдельным авторам, содержащие глубокий анализ, в том числе и духовных тем. В качестве примера можно назвать исследование Н. В. Сеницыной по прп. Максиму Греку¹⁹.

Очевидно, эти недостатки связаны с идеологией, по причине которой советскому учёному было крайне затруднительно не только написать и издать какое-либо объективное исследование на богословские темы, но и получить полноценный доступ к первоисточникам. В частности, для советского исследователя была малодоступна Библия, которая для всех без исключения авторов древнерусской письменности была не просто настольной книгой, но и вообще центром всей их жизни и без глубокого знания которой полноценное исследование русской патристики крайне затруднительно.

В целом, несмотря на отдельные недостатки, необходимо отметить, что учёные советской школы проделали очень большую аналитическую работу по атрибуции памятников, их историческому и филологическому анализу — работу, которая является необходимым основанием для любых будущих попыток богословского синтеза. Кроме того,

16 Коновалова О. Ф. «Плетение словес» и плетёный орнамент конца XIV в. // ТОДРЛ. 1966. Т. 22. С. 101–111.

17 Зимин А. А. Россия на рубеже XV–XVI столетий (Очерки социально-политической истории). М., 1982. С. 228.

18 Лилиенфельд Ф. О некоторых причинах приостановки исследований о Ниле Сорском и его роли в истории // Православная община: ж. Преображенского братства. 1995. № 26. С. 60.

19 Сеницына Н. В. Максим Грек в России. М., 1977.

в постсоветской науке указанный недостаток был в значительной степени преодолён.

Изучение истории Русской Церкви, в том числе её богословской составляющей, продолжалось и в собственно церковной среде, в особенности в духовных академиях, однако было крайне затруднено по идеологическим причинам. Многие исследования существовали лишь в самиздатовских вариантах, периодика ограничивалась «Журналом Московской Патриархии» и межакадемическими «Богословскими трудами», исследователи имели ограниченный доступ к архивам, что крайне затрудняло их работу. Среди видных историков Церкви этого периода, уделявших внимание и вопросам русской патрологии, стоит назвать, например, архиепископа Михаила (Чуба)²⁰, Н. И. Муравьёва²¹, И. Н. Шабатина²², игумена Марка (Лозинского)²³, К. Е. Скурата²⁴ и др. Однако сколь-нибудь значимых сводных трудов по русской патрологии данные исследователи не оставили.

3. Русская эмиграция

Отдельно следует остановиться на трудах русской эмиграции. Библиографически точная научная работа была часто затруднительна для авторов эмиграции по причине отсутствия доступа к рукописям, однако были предприняты очень серьёзные попытки осмысления русского святоотеческого наследия. Прежде всего, здесь следует отметить известнейшую книгу протоиерея Георгия Флоровского «Пути русского богословия»²⁵. Эта книга представляет собой, пожалуй, первую, если

- 20 Архиепископ Михаил оставил статьи о свт. Тихоне Задонском, свт. Игнатии (Брянчанинове), свт. Луке Войно-Ясенецком, прп. Силуане Афонском, публиковавшиеся в «Журнале Московской Патриархии» и «Богословских трудах».
- 21 Кандидатская диссертация Н. И. Муравьёва была посвящена Великим Четьям-Минеям свт. Макария Московского.
- 22 От И. Н. Шабатина остались статьи в «Журнал Московской Патриархии» о многих представителях русской патристики.
- 23 Игумену Марку принадлежит ряд трудов, посвящённых свт. Игнатию (Брянчанинову).
- 24 Ныне здравствующий профессор Московской духовной академии К. Е. Скурат в советское время трудился по преимуществу над общей патрологией и историей Поместных Церквей, однако занимался и русскими отцами. Отдельные статьи выходили в «Журнале Московской Патриархии». В новейшее время издан ряд книг, посвящённых древнерусской патристике (например: *Скурат К. Е. Православные основы культуры в памятниках литературы Древней Руси*. М., 2003. — И др.).
- 25 *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия, М., 2009.

не единственную, попытку свода и философского осмысления истории всей русской богословской мысли от её начала до времени жизни автора — правда, в большей степени он концентрируется на синодальном периоде. Методологическая особенность труда — стремление рассмотреть всю русскую духовную мысль с позиций мысли византийской как главного мерила правильности или ошибочности того или иного из «путей русского богословия». По манере изложения этот труд сложно назвать научным или учебным. Немецкий исследователь Г. Подскальски очень точно определяет жанр этого труда как богословскую эссеистику²⁶. Образно можно сказать, что данный труд, как и вообще творчество многих представителей Парижской школы богословия, напоминает своего рода богословский импрессионизм. Нередко автор описывает не столько сам предмет исследования, сколько пытается эскизно ухватить и передать читателю свои впечатления от этого предмета, не утруждая себя необходимостью не только доказывать ту или иную мысль, но даже нередко не проговаривая её до конца, набрасывает направление мысли и предоставляет читателю самостоятельно в этом направлении размышлять.

«...При всей своей книжности Иосиф равнодушен к культуре. Или точнее сказать, в культуре он только то примет, что подходит под идеал благочиния и благолепия, но не сам пафос культурного творчества...»²⁷.

«Разногласие между осифлянством и завожским движением можно свести к такому противопоставлению: завоевание мира на путях внешней работы в нем или преодоление мира через преображение и воспитание нового человека, через становление новой личности. Второй путь можно назвать и путем культурного творчества...»²⁸.

По какой причине автор «Просветителя» оказывается равнодушным к культуре, а завожские пустынноики — её творцами, а главное, в чём, собственно, заключается это равнодушие и это творчество — понять достаточно сложно. Подобных примеров нечёткости утверждений в книге можно найти много. Тем не менее и по сей день книгу прот. Г. Флоровского можно назвать наиболее основательным и даже

26 Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси. С. 10.

27 Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 34.

28 Там же. С. 38.

единственным в своём роде образчиком русской патрологии как по обширности, так и по глубине исследования.

Не меньшим значением обладает фундаментальный труд И. К. Смолича «История русского монашества»²⁹. Эта книга обладает определённой тенденциозностью суждений. Ключевой нерв истории русского монашества для её автора — противостояние иосифлян и нестяжателей. Автор однозначно на стороне нестяжателей, и все близкие к противоположному мировоззрению автоматически становятся у него «иосифлянами злыми». В их число попадают и прославленные Церковью прп. Пафнутий Боровский и сам прп. Иосиф Волоцкий, которые в книге И. К. Смолича выводятся очень мрачными красками. Но по широте охвата «история», пожалуй, так же беспрецедентна, как и «Пути русского богословия». В этой книге существенное внимание уделяется и монашеской письменности Руси. А поскольку русская патристика, равно как и вселенская, представлена по преимуществу (а точнее, почти исключительно) монашествующими, то данная книга представляет очень большой интерес для русского патролога. К сходному с «Пути русского богословия» жанру эссеистики можно отнести и книгу Г. П. Федотова «Русская религиозность»³⁰, исследованиями, в том числе и русской патристики, занимался протоиерей Иоанн Мейендорф³¹.

4. Западная наука

Семена, посеянные представителями русской эмиграции, дали на Западе обильные всходы, поскольку привлекли внимание других учёных к русской проблематике. На Западе появились очень яркие и глубокие исследователи отдельных периодов русской духовной литературы и составители обзорных трудов по ней. Взгляд извне, не изнутри русской культуры и, в большинстве случаев, из иной конфессии, несомненно, имеет недостатки в силу ментальной, культурной мировоззренческой удалённости и инаковости духовного опыта. Однако этот взгляд имеет и свои достоинства. Западные исследования являются свежим взглядом со стороны, лишённым привычных национальных шаблонов,

29 Смолич И. К. Русское монашество, 988–1917: Возникновение, развитие и сущность. М., 1997.

30 Федотов Г. П. Русская религиозность // Федотов Г. П. Собрание сочинений: в 12 т. Т. 10–11. М., 2001–2004.

31 См., например: Мейендорф И., прот. Византия и Московская Русь // Мейендорф И., прот. История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000. С. 337–527.

а по сравнению с советским периодом обладают значительно большей богословской глубиной. Автор европейский совершенно лишён нередко свойственного советскому исследователю предубеждения против духовной тематики. Как правило, он, напротив, обладает личной религиозностью (которая нередко и побуждает его заниматься таким довольно экзотическим для европейца предметом) и в богословских вопросах разбирается намного лучше.

Прежде всего, здесь следует назвать книгу немецкого учёного Г. Подскальски «Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.)»³². Это фундаментальный научный труд. Автор определяет свою цель как исчерпывающее исследование прежде малоизученного богословского аспекта древнерусской литературы, сводящее воедино всё, что было написано на эту тему прежде, в целях создания пособия для будущего исследователя конкретных, более узких тем. Можно признать, что цели этой автор достигает.

Из других авторов, занимавшихся историей русского богословия, следует назвать французского учёного Ж. Анри Леди, чью обширную энциклопедическую статью «Russie (pensées religieuses)»³³ Г. Подскальски называет наиболее дельной из того, что по этому предмету написано³⁴. Статья охватывает период от Крещения Руси до учреждения Священного Синода.

«История древнерусской литературы» итальянского слависта Рикардо Пиккио³⁵ интересна взглядом на древнерусскую литературу с позиций европейца. Автор вводит понятие «Slavia Orthodoxa», поставляет русскую литературу в контекст всеславянской и византийской литературы, чего русские авторы часто не делают или делают недостаточно. Это, правда, не чисто богословское исследование, автор рассматривает литературу самых разных жанров от древнего периода до XVII в., но внимательно останавливается и на богословских вопросах, для изучаемого предмета — ключевых. Книга отличается свежим взглядом и очень ярким, выразительным языком. По характеристике А. С. Дёмина:

32 Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). СПб., 1996.

33 Ledit J. Russie (pensée religieuse), I: Jusqu'à l'établissement du Saint-Synode // Dictionnaire de théologie catholique. 1939. T. XIV/1. P. 207–333.

34 Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси. С. 11.

35 Пиккио Р. История древнерусской литературы. М., 2002.

«подобные широта и цельность взгляда, желание оценить значение каждого факта в общей картине давно уже утеряны в наших внешне систематичных, но узких учебных пособиях по древнерусской литературе, предпочитающих выкладывать отдельные аккуратные “кирпичики” известных данных, не дай Бог допустив какую-нибудь неточность, а хотя бы силуэт получающегося единого сооружения даже не угадывать»³⁶.

Отдельными темами из истории русской богословской мысли занимались и многие другие исследователи, в том числе П. Паскаль, которого называют «патриархом французского славяноведения», и немецкий исследователь Л. Мюллер, который, наряду с очерками по отдельным русским писателям древности и современности, занимался изданием серии «Источники и исследования по истории русской духовной жизни»; много трудов издано Восточным папским институтом в рамках серии «*Orientalia Christiana*».

В силу достаточного внимания к богословским темам труды данных авторов представляют несомненный интерес для занимающегося русской патрологией.

5. Современная Россия

В России интерес к истории русской духовной мысли усилился после падения советской власти и обретения Церковью свободы. В истории древнерусской литературы несколько исправляются недостатки советского периода. Уже в конце советского периода выходит «Словарь книжников и книжности Древней Руси» под редакцией Д. С. Лихачёва³⁷, в котором содержатся вполне квалифицированные справки, в том числе, и по богословским воззрениям древнерусских писателей. В постсоветской России продолжается изучение русской литературы, в частности, нельзя не отметить труды Пушкинского Дома: продолжающий выходить журнал «Труды отдела древнерусской литературы», сборники «Христианство и русская литература» и др.

От патрологии данные издания отличаются прежде всего методологическим подходом: богословские тексты изучаются, как правило,

36 Дёмин А. С. Древнерусская литература глазами Рикардо Пиккио // Пиккио Р. Древнерусская литература. М., 2002. С. 10.

37 Словарь книжников и книжности Древней Руси. В 4 вып. / отв. ред. Д. С. Лихачёв. Л.; СПб., 1987–2017.

не столько в богословском контексте развития церковного святоотеческого предания, сколько в филологическом контексте истории литературы: соответственно, тексты церковные, околоцерковные или апокрифические могут рассматриваться равным образом. При подобном подходе прп. Епифаний Премудрый, к примеру, может легко соотноситься с апокрифом XIV в. об Адаме и Еве, а прп. Максим Грек — с Феодосием Косым, тогда как для церковного читателя и первый, и второй отцы находятся в несопоставимо более тесной связи, например, с греческим автором IV в. свт. Василием Великим или с русским автором XIX в. свт. Игнатием (Брянчаниновым), нежели с указанными произведениями. В целом светская наука в большей степени концентрируется на богословских текстах древнерусского периода. В новое время, после развития светской литературы, духовные писатели занимают меньше внимания учёных, чем светские.

Кроме того, современный период характерен появлением в церковной науке собственно русской патрологии как дисциплины посредством формулировки данного понятия, о чём говорилось в начале статьи. Однако необходимо отметить, что настоящая дисциплина в России сейчас в самом начале своего пути. Трудов, подобных по широте охвата и глубине проработки «Пути русского богословия» Флоровского (не говоря уже о книге Г. Подскальски), пока нет даже близко.

Из исследователей, которые сейчас занимаются русской патрологией, прежде всего следует назвать декана богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета протоиерея Павла Хондзинского. У него есть как публикации по отдельным отцам (прежде всего, по свт. Филарету Московскому), так и несколько обзорных обобщающих монографий из истории русской патристики предсинодальной эпохи³⁸ и, наконец, учебное пособие по русской патрологии за весь период её существования, начиная от Крещения Руси и завершая началом XX в.³⁹.

Эту книгу — «Русская патрология: XI – начало XX в.» — можно также отнести к жанру эссеистики, в этом отношении она напоминает «Пути русского богословия» протоиерея Георгия Флоровского (с которым в отдельных пунктах автор полемизирует), хотя по содержанию она гораздо более сжата, большинство тем автор рассматривает очень кратко

38 *Хондзинский П., прот.* «Ныне все мы болеем теологией»: из истории русского богословия предсинодальной эпохи. М., 2013; *Хондзинский П., прот.* Русская патрология Синодального периода. Учебное пособие по курсу. М., 2017.

39 *Хондзинский П., прот.* Русская патрология: XI – начало XX в. М., 2019.

и с какой-либо отдельной стороны. Появление этой книги — важное событие для русской патрологии как науки, однако называть её в полном смысле учебным пособием (как это обозначено в заголовке) едва ли корректно ввиду избранного жанра. Автор эскизно изображает контекст каждой из рассматриваемых эпох и делает наброски характеристик отдельных изучаемых отцов, не претендуя при этом на создание сколь-нибудь целостной картины о том или ином святом.

Например, автор очень лаконично, но довольно удачно описывает ряд основных особенностей богословских воззрений свт. Игнатия (Брянчанинова): предельное уважение к Преданию, учение о телесности души, отвержение западной духовности⁴⁰. Однако читатель, не знакомый с творчеством этого святого отца, едва ли может вынести из данной статьи представление о нём как прежде всего об учителе духовной жизни, авторе, который стремился адаптировать святоотеческое аскетическое учение к особенностям своего времени. Как представляется, именно то, что эта задача была выполнена святителем весьма удачно, и объясняет широкую популярность его трудов — в большей степени, чем резкое размежевание с Западом славянофилов конца XIX – начала XX в., как объясняет эту популярность автор учебника. В любом случае, книга протоиерея Павла Хондзинского полезна как не имеющая полноценных аналогов и обладающая серьёзными перспективами для дальнейшего расширения и развития.

Положительно следует отметить и появление журнала «Труды по русской патрологии», издаваемого Калужской духовной семинарией под руководством митрополита Климента, председателя Издательского отдела Русской Православной Церкви. Журнал издаётся с 2019 г.⁴¹ Изданные выпуски посвящены почти исключительно творчеству свт. Феофана Затворника.

6. Вопрос предмета и метода

В заключение этого краткого обзора хотелось бы коснуться вопроса, относящегося к методологии, который по сути, однако, является вопросом богословским. Это вопрос объекта исследования патрологии

40 Хондзинский П., *прот.* Русская патрология: XI – начало XX в. М., 2019. С. 56–58.

41 Труды по русской патрологии. Научный журнал Калужской духовной семинарии. Вып. № 1. Калуга, 2019.

как науки. Зачем вообще нужна русская патрология при наличии довольно подробно изученной истории русской литературы?

Часть ответа в статье уже дана — это недостаточная проработка существующими исследованиями по истории русской литературы важнейшей богословской составляющей этой литературы. Но этим ответом проблема не исчерпывается. Для того чтобы изучить богословскую составляющую, не нужно создавать новую дисциплину. Достаточно просто более глубоко проработать этот раздел истории литературы.

Однако предмет патрологии как науки — это не просто богословские тексты. Это Священное Предание Церкви, содержание христианской веры. И здесь мы сталкиваемся с фундаментальным сдвигом, который произошёл в западной теологии в течение XIX–XX вв., — сдвига от патрологии к истории христианской письменности. Патрология — традиционная дисциплина в корпусе церковных богословских наук ещё со времён Евсевия Кесарийского и блж. Иеронима. Эта дисциплина изучает святых отцов Церкви — авторов, за редким исключением прославленных в лике святых и оставивших такие творения, которые Церковь явным или неявным образом восприняла в качестве выразителей своего учения. Одновременно исследуется само учение Церкви, Священное Предание в историческом аспекте: как оно складывалось и формулировалось с течением времени отдельными личностями.

В течение XIX–XX вв., в первую очередь в протестантской науке, происходит постепенный отказ от понятия патрологии в пользу понятия истории христианской литературы. Учёные, работающие в этом направлении, указывают на то, что изначально патрология изучает не только святых, прославленных Церковью, но и авторов, отвергнутых и даже анафематствованных Церковью — Тертуллиана, Оригена. И в дальнейшем, по мысли критиков традиционной патрологии, авторы не вполне или вовсе не церковные очень сильно влияли на формирование церковного учения. Этот аргумент очень усиливается новейшими исследованиями в области атрибуции различных церковных памятников. Важнейшие для формирования церковного учения творения («Ареопагитики», труды прп. Исаака Сирина, прп. Макария Великого), как утверждает научное сообщество, в действительности принадлежат авторам, относящимся с точки зрения Православной Церкви к еретическим сообществам. В результате предмет изучения патрологии как богословия святых размывается и теряет очертания, корректнее говорить об истории христианской письменности вообще и наравне изучать христианских авторов различной конфессиональной направленности.

Защитники традиционной патрологии (главным образом, из православной и отчасти католической среды) стремятся доказывать, что исключения не отменяют общего правила и областью изучения патрологии должно быть именно наследие святых, воспринятое Церковью, — церковное догматическое и нравственное учение, и что христианский патролог не может одинаково относиться к трудам свт. Кирилла Александрийского и, скажем, монофизита Севира Антиохийского. Однако постепенное смещение внимания в науке от патрологии к истории литературы продолжается.

Этот фундаментальный вопрос требует отдельного освещения. Заметим лишь, что спор между патрологией и историей литературы, по сути своей, сводится к признанию или отвержению принципа согласия отцов. Представляется, что его решение тем или иным образом не может быть доказано с математической точностью, но в значительной степени является предметом веры, что в общем-то относится к любому богословскому вопросу.

Однако можно отметить, что появление предмета «русская патрология» на фоне имеющейся истории русской духовной литературы, как кажется, демонстрирует тенденцию, противоположную тенденциям современной западной теологии. Как к этому относиться — вопрос самоопределения. Но так или иначе, изучение истории русской святоотеческой письменности, русского богословия как самостоятельного предмета — перспективное направление современной науки, которое ждёт своего исследователя.

Источники

Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука в её историческом развитии и новейшем состоянии. М.: Изд. Свято-Владим. Братства, 2002.

Голубинский Е. Е. История Русской Церкви: в 2-х т. М.: Унив. типогр., 1901.

Истрин В. М. Очерк истории древнерусской литературы домосковского периода (XI–XIII вв.). Петроград: Наука и школа, 1922.

Кусков В. В. История древнерусской литературы: Учеб. для студентов вузов. М.: Высшая школа, 2003.

Словарь книжников и книжности Древней Руси. В 4 вып. / отв. ред. Д. С. Лихачёв. Л.; СПб.: Наука, 1987–2017.

Сперанский М. Н. История древней русской литературы. М.: Юрайт, 2018.

- Труды по русской патрологии. Научный журнал Калужской духовной семинарии. Выпуск № 1. Калуга, 2019.
- Филарет (Гумилевский), архиеп.* История Русской Церкви в пяти периодах: в 5 т. Харьков: Университетская тип., 1848–1849.
- Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об отцах Церкви. СПб.: Тип. II-го Отд-ния собств. е. и. вел. канцелярии, 1859.
- Филарет (Гумилевский), архиеп.* Обзор русской духовной литературы. СПб.: Издание книгопродавца И. Л. Тузова, 1884.
- Хондзинский П., прот.* Русская патрология Синодального периода. Учебное пособие по курсу. М.: ПСТГУ, 2017.
- Хондзинский П., прот.* Русская патрология: XI – начало XX в. М.: ПСТГУ, 2019.

Литература

- Буслаев И. Ф.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства: в 2 т. СПб.: Изд. Д. Е. Кожанчикова: Тип. товарищества «Общественная польза», 1861.
- Водовозов Н. В.* История древней русской литературы. М.: Просвещение, 1972.
- Дёмин А. С.* Древнерусская литература глазами Рикардо Пиккио // *Пиккио Р.* Древнерусская литература. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 9–13.
- Ерёмин И. П.* Литература древней Руси. Этюды и характеристики. М.; Л.: Наука, 1966.
- Зимин А. А.* Россия на рубеже XV–XVI столетий. (Очерки социально-политической истории). М.: Мысль, 1982.
- Коновалова О. Ф.* «Плетение словес» и плетённый орнамент конца XIV в. // ТОДРЛ. 1966. Т. 22: Взаимодействие литературы и изобразительного искусства в Древней Руси. С. 101–111.
- Лишценфельд Ф.* О некоторых причинах приостановки исследований о Ниле Сорском и его роли в истории // Православная община: ж. Преображенского братства. 1995. № 26. С. 54–60.
- Лихачёв Д. С.* Национальное самосознание Древней Руси. Очерки из области русской литературы XI–XVII вв. М.; Л.: АН СССР, 1945.
- Лихачёв Д. С.* Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.; Л.: АН СССР, 1947.
- Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви: в 12 т. М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994–1996.
- Мейендорф И., прот.* Византия и Московская Русь // *Мейендорф И., прот.* История Церкви и восточно-христианская мистика. М.: Институт ДИ-ДИК, 2000. С. 337–527.
- Пиккио Р.* История древнерусской литературы. М.: Кругъ, 2002.
- Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). СПб.: Византинороссика, 1996.
- Синицина Н. В.* Максим Грек в России. М.: Наука, 1977.

- Смолич И. К. Русское монашество, 988–1917: Возникновение, развитие и сущность. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 1997.
- Федотов Г. П. Русская религиозность / Федотов Г. П. Собрание сочинений: в 12 т. М.: Мартис, 2001–2004.
- Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009.
- Хондзинский П., прот. «Ныне все мы болееем теологией»: из истории русского богословия предсинодальной эпохи. М.: ПСТГУ, 2013.
- Ledit. J. Russie (pensee religieuse), I: Jusqu'à l'établissement du Saint-Synode // Dictionnaire de théologie catholique. Paris, 1939. T. XIV/1. P. 207–333.

The Discipline «Russian Patrology»: A Historical Review

Priest Pavel Lizgunov

PhD in Theology

Provost of instructional work at the Moscow Theological Academy

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

lizgunov@gmail.com

For citation: Lizgunov, Pavel O., Priest. "The Discipline 'Russian Patrology': A Historical Review". *Theological Herald*, № 3 (42), 2021, pp. 126–143 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2021.3.41.007

Abstract. The article observes the history of patrological research in pre-revolutionary Russia, Soviet Union, in Western science, including the Russian diaspora, and in post-soviet Russia. Author concludes that currently theological thought in Russian literature is insufficiently explored and that Russian Patrology is a perspective direction in modern theology. The author correlates the recent separation of Russian Patrology from History of Russian literature with the gradual transformation of patrology into History of Christian literature, which is taking place in Western science. The article raises the question as to what the method of Patrology as a science should be.

Keywords: Patristic writing, spiritual literature, Russian Patrology, Russian Theology, G. Florovsky, G. Podskalsky.

References

- Demin A. (2002) "Drevnerusskaya literatura glazami Rikardo Pikkio" ["Old Russian Literature Through the Eyes of Ricardo Picchio"], in R. Pikkio. *Drevnerusskaya literatura [Old Russian Literature]*. Moscow: Yazyki slavyanskoy kul'tury (in Russian).
- Eremin I. P. (1966) *Literatura drevney Rusi. Etyudy i kharakteristiki [Literature of Ancient Russia. Sketches and Characteristics]*. Moscow; Leningrad: Nauka (in Russian).
- Florovsky G. (2009) *Puti russkogo bogosloviya [Ways of Russian Theology]*. Moscow: Institut russkoy tsivilizatsii (in Russian).

- Istrin V. M. (1922) *Ocherk istorii drevnerusskoy literatury domoskovskogo perioda (XI–XIII vv.)* [Essay on the History of Ancient Russian Literature of the Pre-Moscow Period (XI–XIII Centuries)]. Petrograd: Nauka i shkola (in Russian).
- Khondzinsky P. (2013) “Nyne vse my boleyem teologiyey”: iz istorii russkogo bogosloviya *predsinodal'noy epokhi* [“Today We Are All Sick with Theology”: On the History of Russian Theology of the Pre-Synodal Era]. Moscow: St. Tikhon's Orthodox University Press (in Russian).
- Khondzinsky P. (2017) *Russkaya patrologiya Sinodal'nogo perioda. Uchebnoye posobiye po kursu* [Russian Patrology of the Synodal Period. Study Guide for the Course]. Moscow: St. Tikhon's Orthodox University Press (in Russian).
- Khondzinsky P. (2019) *Russkaya patrologiya: XI – nachalo XX v.* [Russian Patrology: XI – Early XX Century]. Moscow: St. Tikhon's Orthodox University Press (in Russian).
- Konovalova O. F. (1966) “Pleteniye sloves' i pletonny ornament kontsa XIV v.” [“Weaving of Words' and Wicker Ornament of the End of the XIV Century”], in D. S. Likhachov (ed.) *Trudy Otdela drevnerusskoy literatury* [Proceedings of the Department of Old Russian Literature]. Moscow; Leningrad: Nauka, vol. 22, pp. 101–111 (in Russian).
- Kuskov V. V. (2005) *Istoriya drevnerusskoy literatury: Uchebnik dlya studentov vuzov* [History of Old Russian Literature: Textbook for University Students]. Moscow: Vysshaya shkola (in Russian).
- Ledit J. (1939) “Russie (pensee religieuse), I: Jusqu'à l'établissement du Saint-Synode”. *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. XIV/1, pp. 207–333.
- Likhachov D. S. (1945) *Natsional'noye samosoznaniye Drevney Rusi. Ocherki iz oblasti russkoy literatury XI–XVII vv.* [National Identity of Ancient Rus. Essays from the Field of Russian Literature of the XI–XVII Centuries]. Moscow; Leningrad: Nauka (in Russian).
- Likhachov D. S. (1947) *Russkiye letopisi i ikh kul'turno-istoricheskoye znachenie* [Russian Chronicles and Their Cultural and Historical Significance]. Moscow; Leningrad: Nauka (in Russian).
- Likhachov D. S. (ed.) (1987–2017) *Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevney Rusi* [Dictionary of Scribes and Bookishness of Ancient Russia], 4 vols. Leningrad; Saint-Petersburg: Nauka (in Russian).
- Lilienfeld F. (1995) “O nekotorykh prichinakh priostanovki issledovaniy o Nile Sorskom i yego roli v istorii” [“On Some Reasons for the Suspension of Research on Nil Sorsky and his Role in History”]. *Pravoslav'naya obshchina*, no. 26, pp. 54–60 (in Russian).
- Meyendorff J. (2000) “Vizantiya i Moskovskaya Rus'” [“Byzantium and Moscow Russia”], in J. Meyendorff. *Istoriya Tserkvi i vostochno-khristianskaya mistika* [Church History and Eastern Christian Mysticism]. Moscow: Institut DI-DIK, pp. 337–527 (in Russian).
- Pikkio R. (2002) *Istoriya drevnerusskoy literatury* [History of Old Russian Literature]. Moscow: Krug (in Russian).
- Podskalsky G. (1996) *Khristianstvo i bogoslovskaya literatura v Kiyevskoy Rusi (988–1237 gg.)* [Christianity and Theological Literature in Kievan Rus (988–1237)]. Saint-Petersburg: Byzantinorossika (in Russian).
- Sinitsina N. V. (1977) *Maksim Grek v Rossii* [Maximus the Greek in Russia]. Moscow: Nauka (in Russian).

- Smolich I. K. (1997) *Russkoye monashestvo, 988–1917: Vozniknoveniye, razvitiye i sushchnost'* [*Russian Monasticism, 988–1917: Origin, Development and Essence*]. Moscow: Pravoslavnaya entsiklopediya (in Russian).
- Speransky M. N. (2018) *Istoriya drevney russkoy literatury* [*A History of Ancient Russian Literature*]. Moscow: Yurayt (in Russian).
- Vodovozov N. V. (1972) *Istoriya drevney russkoy literatury* [*A History of Ancient Russian Literature*]. Moscow: Prosveshcheniye (in Russian).
- Zimin A. A. (1982) *Rossiya na rubezhe XV–XVI stoletiy (Ocherki sotsial'no-politicheskoy istorii)* [*Russia at the Turn of the 15th–16th Centuries (Essays on Socio-Political History)*]. Moscow: Mysl' (in Russian).

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

ВОПРОС О СОСТАВЕ ПОМЕСТНОГО СОБОРА В РАБОТЕ ПРЕДСОБОРНОГО ПРИСУТСТВИЯ 1906 Г.

Владислав Иванович Пшибышевский

магистр богословия
аспирант Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
pvladislav1994@gmail.com

Для цитирования: *Пшибышевский В. И.* Вопрос о составе Поместного Собора в работе Предсоборного Присутствия 1906 г. // Богословский вестник. 2021. № 3 (42). С. 144–155. DOI: 10.31802/GB.2021.3.41.008

Аннотация

УДК 27-9 (271.2)

Целью исследования является анализ дискуссий первого предсоборного органа — Предсоборного Присутствия 1906 г. по вопросу о составе Поместного Собора, состоявшегося в 1917/18 гг. Этот вопрос был одним из главных в ходе дискуссий о желательных преобразованиях в жизни Церкви. Естественно, что участниками Всероссийского Священного Собора должны были стать лучшие представители всех уровней. Решения по столь неоднозначному вопросу были приняты не вдруг. Данное исследование привело к выводу, что участники Присутствия разошлись между собой при обсуждении состава Собора: одним он представлялся чисто епископским, а решения его следовало просто сообщить всей Церкви; другие же, которых в исследуемое время было большинство, писали о том, что такое величественное событие, как Поместный Собор Российской Православной Церкви, должно представлять все уровни общества, дабы принятые на нём решения не были односторонними и затрагивали все проблемные стороны жизни Церкви. Итоги работы Присутствия подвигли Святейший Синод официально, за подписью императора опубликовать расширенное и дополненное Положение о составе Собора. Оно было отредактировано Предсоборным Советом в 1917 г., но в своей основе явилось основополагающим для формулировок Положения 1917 г., регламентирующего созыв и деятельность Поместного Собора 1917/18 гг.

Ключевые слова: история Русской Православной Церкви, Поместный Собор 1917–1918 гг., состав Собора, Предсоборное Присутствие, предсоборный период, Положение 1907 г., клир, миряне.

Поместный Собор 1917–1918 гг. явился значимым событием в жизни Русской Православной Церкви. Хотя о Соборе как явлении много пишут и дискутируют, особый научный интерес представляет его состав: кто и на каком основании участвовал в соборной работе. Вопросом состава Собора занимались предсоборные органы в период с 1906 по 1917 г., первым из которых было Предсоборное Присутствие.

1. О Предсоборном Присутствии

Предсоборное Присутствие было учреждено 16 января 1906 г. императорским указом. Главной задачей этого органа была подготовка к созыву Поместного Собора. Деятельность Присутствия происходила с марта по декабрь 1906 г., возглавлял его митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский Антоний (Вадковский). В состав Присутствия входили архиереи, священники и профессора — всего тридцать восемь членов¹.

Присутствие было поделено на семь самостоятельных отделов. Первый из них именовался «О составе Поместного Собора и порядке рассмотрения и решения дел на нём»². Председателем был назначен архиепископ Херсонский Димитрий (Ковальницкий). Основной проблематикой являлось определение состава Собора: этот вопрос неоднократно поднимался в периодической печати, начиная с 1905 г.

Члены Предсоборного Присутствия первый раз собрались на заседание под председательством митрополита Антония (Вадковского) 8 марта 1906 г.³ Главной целью Присутствия, как отметили его участники, была подготовка необходимой базы для созыва Поместного Собора: «На нас лежит теперь долг указать благопотребное для Собора время и со всем усердием заняться тщательной подготовкой материалов, необходимых для решения всех подлежащих рассмотрению Собора вопросов»⁴.

1 Сахаров С. П. О Предсоборном Присутствии. Юрьев, 1910. С. 11–13.

2 Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия: в 4 т. Т. 1. СПб., 1906. С. 16.

3 Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия. Т. 1. С. 10.

4 Там же. С. 11.

2. Дискуссия о составе Поместного Собора

Уже в начале работы первого отдела, 14 марта, его председатель архиепископ Димитрий высказался относительно состава Собора:

«Рассуждения о составе... Собора должны опираться на ныне существующий синодально-епископский строй как строй канонический, так как это строй епископский, а не пресвитерианский. Где нет епископов, там нет Церкви»⁵.

По мнению участника Присутствия Н. П. Аксакова, главным правилом, которым надо руководствоваться для решения вопроса о составе Собора, является следующее: «Без епископа нет Церкви, как без Церкви нет и епископа»⁶. Н. П. Аксаков сделал акцент на том, что по своему составу будущий Собор должен «быть действительным выразителем Церкви, чтобы Церковь опознала в нём свой голос и свою волю и подчинялись бы его решениям, а не стала бы к ним в более или менее отрицательное отношение»⁷.

Члены Присутствия начали обсуждение роли епископа, а также того, смогут ли все архиереи прибыть на Собор, если же нет, то кто должен их заменять. А. А. Киреев сказал, что членами Собора могут быть только епископы, но усомнился в том, что все архипастыри смогут прибыть⁸. А. И. Бриллиантов внёс предложение: в случае невозможности приехать архиереев должен прислать вместо себя местоблюстителя⁹; а Н. П. Аксаков уточнил, что местоблюстителем епископа может быть кто-то из клириков епархии¹⁰.

2.1 Об участии викарных и неправящих архиереев

Следующий пункт обсуждения — участие в Соборе викарных епископов и архиереев, находящихся на покое, так называемых неправящих. В этом вопросе мнения присутствующих разделились на три группы:

5 Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия. Т. 1. С. 20.

6 Там же. С. 20.

7 Там же. С. 22.

8 Там же.

9 Там же. С. 23.

10 Там же.

- не препятствующие неправящим архиереям присутствовать на Соборе, но не видящие в этом особой необходимости;
- противники участия в работе Собора неправящих архиереев;
- сторонники участия всех без исключения архиереев как преемников апостолов.

Рассмотрим последовательно аргументацию всех трёх групп.

2.1.1 Возможность участия в Соборе неправящим архиереям

Семь членов Присутствия говорили о том, что в участии неправящих нет необходимости, но допускали возможность их присутствия в случае надобности. Председатель архиепископ Димитрий сказал, что во времена Вселенских Соборов неправящие епископы не могли принимать участия в избрании епископов, да и вообще «не могли ничего совершать без воли и разрешения (правлящего. — В. П.) епископа. Следовательно, право епископов участвовать в соборах соединялось с управлением епархиями»¹¹. Таким образом, в Соборе должны участвовать все правящие архиереи¹², а неправящих, то есть викарных и находящихся на покое, можно пригласить с правом совещательного голоса, но это необязательно¹³. Н. П. Аксаков сказал, что безоговорочно в Соборе должны участвовать только правящие архиереи: «Церковь других и не знает, за неправящими сохраняя только преимущество чести»¹⁴, но в исключительных случаях, ввиду крайней необходимости, самим Собором могут быть вызваны некоторые викарные архиереи:

«Епископы участвовали на Соборах просто потому, что были епископами, предстоятелями и пастырями Церквей, верными хранителю всею Церковью апостольскому Преданию, и без них, отрешенно от них, вверенные им Церкви не могли бы иметь надлежащего, закономерного голоса на Соборах. Участие их вытекает, однако, не из сана, а из обязательного для них попечения о Церкви»¹⁵.

11 Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия. Т. 1. С. 27.

12 Там же.

13 Там же. С. 23.

14 Там же. С. 26.

15 Там же. С. 24.

И. С. Бердников и В. Ф. Певницкий выступили за приглашение на Собор только тех викарных, которые известны учёностью¹⁶, ведь, по мнению Бердникова, «лучше держаться твёрдых начал, лучше следовать правилу, по которому обязаны быть на Соборе только правящие епископы»¹⁷.

По мнению Н. Н. Глубоковского все архиереи, как преемники апостолов, могут быть полноправными участниками Собора, но «каждый епископ обязательно осуществляет это право лишь в качестве предстоятеля (говоря языком библейским, в качестве «ангела») известной определённой Церкви»¹⁸, поэтому все правящие должны в обязательном порядке явиться на Собор, но во многих случаях желательное участие «и епископов неправящих»¹⁹, которые «тем самым обязываются осуществить своё епископско-апостольское право и, следовательно, являются полномочными членами»²⁰.

2.1.2 О запрещении участия в работе Собора неправящих архиереев

Противников участия «неправящих» архиереев было немного, всего двое: богослов и историк А. И. Бриллиантов и священник А. П. Рождественский. Первый без аргументации постулировал, что на Соборе должны быть только правящие архиереи с решающим голосом²¹. А вот священник А. П. Рождественский привёл следующий довод:

«Епископ по чину рукоположения обручается с Церковью и, доколе союз с епархией не прерван, является полномочным членом Соборов»²².

2.1.3 Необходимость участия в Соборе всех без исключения архиереев

Восемь членов Присутствия выступили за полноправное участие всех без исключения архиереев, то есть не только правящих, но и викарных и находящихся на покое. Протоиерей Ф. И. Титов говорил,

16 Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия. Т. 1. С. 26.

17 Там же. С. 25.

18 Там же.

19 Там же. С. 26.

20 Там же.

21 Там же.

22 Там же. С. 23.

что на Большом Московском Соборе 1667 г. присутствовали некоторые восточные архиереи, но не по приглашению, а по званию, поэтому нужно звать на грядущий Собор всех вообще русских преосвященных как правящих, так и викарных²³.

Интересный аргумент был высказан Н. А. Заозерским: «По правилам, каждый епископ имеет право и обязан присутствовать на Соборе. За неявку правила угрожают прещением»²⁴, но Николай Александрович не привёл этих правил. Одним из самых активных защитников полноценного участия всех архиереев в работе Собора был Н. С. Суворов, утверждавший, что на Соборе могут быть «все епископы, по их сану, и в том числе живущие на покое»²⁵. Суворов предложил звать всех правящих и викарных²⁶, потому что в древности не было епископов викарных и пребывающих на покое²⁷, в первые века «епископы участвовали (в Соборе. — В. П.) по сану, как носители апостольского Предания»²⁸.

Ф. Д. Самарин сказал, что поскольку «епископ поставляется на определённую кафедру и связан с ней и только в качестве председателя известной Церкви осуществляет своё право»²⁹, то на Собор надо звать правящих и викарных «как управляющих мелкими епархиями, которые входят в состав митрополичьего округа»³⁰, о возможности приглашения на Собор епископов на покое решит сам Собор³¹.

2.2. Об Апостольском соборе 51 г. и о возможности участия мирян

Члены Предсоборного Присутствия в процессе дискуссии о возможности участия клира и мирян в работе Поместного Собора отмечали, что решать вопрос о составе Собора необходимо на основании Священного Писания, правил святых апостолов, святых отцов и действующих гражданских законов³². В отношении участия клира и мирян в работе Собора участники Присутствия разделились на две группы: противниками

23 Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия. Т. 1. С. 25.

24 Там же. С. 23.

25 Там же. С. 26.

26 Там же. С. 23.

27 Там же. С. 23.

28 Там же. С. 24.

29 Там же. С. 26–27.

30 Там же.

31 Там же.

32 Там же. С. 27.

этого являлись Н. С. Суворов, Н. П. Аксаков, И. С. Бердников и Н. Н. Глубоковский, а все остальные присутствующие защищали право участия клира и мирян в соборных заседаниях.

2.2.1 О запрещении предоставления мирянам решающего голоса

Н. С. Суворов обратил внимание на то, что в канонах, помещённых в книгу правил, нет аргументов в пользу участия в Соборе кого-то кроме епископов, однако в доникейский период на Соборах присутствовали все верующие:

«Все одушевлены были одним духом, и епископы находились под нравственным давлением со стороны паствы... епископы знали, что за ними стоят верующие, которые могут принять и не принять их решения»³³.

Но Н. С. Суворов сделал важную оговорку, что эти люди не обладали на Соборе ни решающим, ни даже совещательным голосом:

«Если каноны не воспрещают участия пресвитеров и мирян на Соборах, то это значит, что не было повода к тому, так как никто из подчиненного епископам клира и мирян не претендовал на участие в Соборе в качестве членов»³⁴.

Также Николай Семёнович заметил, что в этой книге с первых глав ясно указывается на различие между епископами, пресвитерами и мирянами. По его мнению, нельзя приводить примеры из I в. христианства, ибо это «чрезвычайная эпоха в христианской жизни: епископов не было, а были апостолы. Кто были пресвитеры, не ясно»³⁵.

По мнению Н. П. Аксакова, в решении исследуемого вопроса нельзя обращаться к истории Вселенских Соборов, на которые епископы могли брать с собой кого-то, потому что Вселенские Соборы созывал император, и он же мог избирать «кого хотел»³⁶.

И. С. Бердников в своих аргументах также отметил, что I в. не может являться примером для решения обсуждаемого вопроса. Во-первых, потому что Апостольский Собор 51 г. — это ответ Иерусалимской общины Антиохийской, а во-вторых, книга Деяний не описывает этот Собор

33 Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия. Т. 1. С. 29.

34 Там же.

35 Там же. С. 36.

36 Там же. С. 28.

настолько ясно, чтобы делать из этого какие-то выводы и говорить, что в нём равно участвовали все без исключения³⁷. Также И. С. Бердников сказал, что сведения об участии клира и мирян в Соборах в первые века очень отрывочны, историки о созыве на Соборы епископов с духовенством и папской упоминают редко, во всех остальных случаях говорится о Соборах епископов. Бердников делает вывод, что те случаи, когда клир и миряне присутствовали на Соборах, были обусловлены следующими моментами³⁸:

- 1) клир и миряне допускались на Собор при выборах епископов, но с правом совещательного голоса;
- 2) они участвовали в Соборах епархиальных, «по делам одной епархии»³⁹, также с правом совещательного голоса.

Н. Н. Глубоковский также отстаивал право участия в Соборе одних епископов, сказав, что на Апостольском Соборе законополагающую силу имели апостолы и пресвитеры, они «законодательствовали от имени Церкви»⁴⁰, их определения сообщались Церкви. Относительно того, что каноны умалчивают об участии клира и мирян на Соборе Глубоковский сказал: «Невоспрещённое нимало не значит одинаково дозволенное»⁴¹. Клер и миряне, по мнению Глубоковского, могут присутствовать на Соборе «в достоинстве сосвидетелей веры и жизни данной поместной Церкви»⁴².

2.2.2 Поддержка участия в Соборе клира и мирян

Все остальные члены Присутствия поддержали право участия клира и мирян в работе Собора. Первым аргументом было высказывание В. З. Завитневича, который обратил внимание на Апостольский Собор 51 г. и на русские Соборы, говоря, что миряне принимали в них самое деятельное участие⁴³. Об Апостольском Соборе высказывался и протоирей П. Я. Светлов, по мнению которого чем исторические факты ближе к I в. христианства, тем они ценнее. С его точки зрения, Иерусалимский Апостольский Собор должен быть образцом, идеалом для последующих

37 Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия. Т. 1. С. 30–31.

38 Там же. С. 31.

39 Там же.

40 Там же. С. 40.

41 Там же. С. 41.

42 Там же.

43 Там же. С. 29.

поколений. Этот Собор представлял всю Церковь, в нём участвовали апостолы, пресвитеры и миряне

«Любовь не завидует... не ищет своего (1 Кор. 13, 4.5), не хочет устанавливать ничего силою, хочет, чтобы всё устанавливалось на добром согласии. Поэтому и на I Иерусалимском Соборе все само собою любовью было поставлено на своё место. Там не было внешней регламентации, которая старается втиснуть жизнь в тесные рамки»⁴⁴.

Протоиерей П. Я. Светлов заметил, что юридическая ценность духовенства и мирян на Соборе 51 г. не важна, поскольку тогда «действовало начало любви, когда у верующих было одно сердце и один дух. Миряне и пресвитеры принимали активное участие в обсуждении вопроса, они не молчали, а говорили»⁴⁵.

Интересно говорил В. И. Несмелов, что вопросы, непосредственно касающиеся клира и мирян, нельзя решать без них самих:

«Я полагаю, что такие вопросы, как вопрос о сокращении богослужения, об ослаблении постов, о втором браке священнослужителей, должны быть решены не одними только епископами, а вместе с ними и на одинаковых правах с ними также и клириками и мирянами»⁴⁶.

В итоге вопрос об участии пресвитеров и мирян в Соборе разрешён всеми членами Присутствия в положительном смысле. Разошлись дискутирующие только в вопросе о том, с каким голосом они могут присутствовать на Соборе. За право совещательного голоса для клира и мирян проголосовало двенадцать участников Присутствия, за допущение их на Собор с решающим голосом выступили семеро⁴⁷.

Общему собранию Присутствия была предложена формула: клир и миряне участвуют в работе Собора с правом совещательного голоса. Общее собрание смягчило решение первого отдела формулой, которую можно считать «более удачной и осторожной»⁴⁸. Решение по данному вопросу звучало так:

«Клирики и миряне, приглашённые на Собор, участвуют в обсуждении всех соборных дел и вопросов; но соборные

44 Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия. Т. 1. С. 35.

45 Там же.

46 Там же. С. 54.

47 Там же. С. 55.

48 Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия. Т. 4. С. 285.

определения и постановления составляются и подписываются одними епископами»⁴⁹.

3. Положение о составе Собора Русской Церкви

На основании дискуссии Присутствия 25 апреля 1907 г. появилось Высочайше утверждённое Положение «О составе предстоящего Чрезвычайного Собора Русской Церкви и о порядке производства дел на оном»⁵⁰. Согласно этому документу, решение Предсоборного Присутствия было «пересмотрено и исправлено Святейшим Синодом»⁵¹, а также расширено. Относительно состава Поместного Собора говорилось, что он состоит из епископов, клириков и мирян, правящие архиереи все участвуют в Соборе по должности, викарные могут быть членами Собора по приглашению Синода. В отношении клириков и мирян была сохранена формула, выработанная Присутствием: от каждой епархии, кроме архиерея, избираются один клирик и один мирянин.

До 1917 г. это положение станет главным документом, определяющим состав Священного Собора. Только Предсоборный Совет 1917 г., работая на основании дискуссий Присутствия, отредактирует и значительно расширит данное постановление, разрешив участвовать в работе Собора пяти представителям каждой епархии: двум клирикам и трём мирянам⁵².

Выводы

Результаты работы Предсоборного Присутствия сегодня очень важны, потому что, с одной стороны, важно знать и понимать эволюцию взглядов разных сторон на возможность и необходимость участия в Поместном Соборе клира и мирян в начале XX в. С другой стороны,

49 Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия. Т. 4. С. 285.

50 Положение о составе предстоящего Чрезвычайного Собора Русской Церкви и о порядке производства дел на оном // Полное собрание законов Российской империи: [Собрание 3-е. Т. 1–33. 1885–1917 гг.] Т. 27. № 29097. С. 229–230.

51 Там же. С. 229.

52 Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 1: Предсоборная работа 1917 г. Акты, определявшие порядок созыва и проведения Собора. М., 2012. С. 1178–1186.

вопрос о том, кто и на каких основаниях может участвовать в работе руководящего органа Церкви — Собора, и на сегодняшний день является предметом богословских споров. Вот почему, прибегая к опыту прошлого поколения, необходимо глубоко анализировать и изучать протоколы предсоборных органов, особенно Предсоборного Присутствия.

Источники

- Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Т. 1: Предсоборная работа 1917 г. Акты, определявшие порядок созыва и проведения Собора. М.: Изд. Новоспасского монастыря, 2012.
- Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия: в 4 т. СПб.: Синодальная Типография, 1906.
- Положение о составе предстоящего Чрезвычайного Собора Русской Церкви и о порядке производства дел на оном // Полное собрание законов Российской империи: [Собрание 3-е. Т. 1–33. 1885–1917 гг.] Т. 27. № 29097. С. 229–230.

Литература

- Сахаров С. П. О Предсоборном Присутствии. Юрьев: Тип. К. Маттисена, 1910.

The Membership of the Local Council as Discussed at the Predsobornoe Prisetstvie of 1906.

Vladislav I. Pshybysheskiy

MA in Theology

PhD student at the Moscow Theological Academy

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

pvladislav1994@gmail.com

For citation: Pshybysheskiy, Vladislav I. "The Membership of the Local Council as Discussed at the Predsobornoe Prisetstvie of 1906". *Theological Herald*, no. 3 (42), 2021, pp. 144–155. DOI: 10.31802/GB.2021.3.41.008

Abstract. The article is on a subject that is still full of secrets and unexpected facts. The question of the membership of the forthcoming Local Council was one of the main issues at the beginning of the 20th century in discussions about the desirable reforms in the life of the Church, the apogee of which was to be the All-Russian Local Council. Of course, the participants of the future Council were to be the best representatives of all levels. The decision on

such a controversial issue was not made suddenly. The purpose of the study is to analyze the discussions at the first pre-conciliar – *Predsobornoe Pristutstvie* of 1906 – which was to decide on the membership of the long-awaited Local Council. This study led to the conclusion that the participants of the Pristutstvie-1906 on the question of the membership of the Council. Some saw it as purely episcopal, so that the decisions of such a Council should only be told to the entire Church. Others, who were in the majority at the time under study, wrote that a majestic event like the Local Council of the Russian Orthodox Church should represent all levels of the society, so that the decisions made there would be balanced and would address all problems in the life of the Church. The results of the work of the Pristutstviye inspired the Holy Synod to publish, with the Emperor's signature, an expanded and amended Statute on the membership of the future Council, which was edited by the Pre-Conciliar Council in 1917, but in its basis will be fundamental for the wording of the Regulation of 1917 but turned out to be the basis for the Regulation – the document that prescribed the order of the convening and activity of the Local Council of 1917–1918.

Keywords: History of the Russian Orthodox Church, Local Council of 1917–1918, membership of the Council, *Predsobornoe Pristutstvie*, pre-conciliar period, Regulation 1907, clergy, laymen.

References

- Mramornov A. I. (ed.) (2012) *Dokumenty Svyashchennogo Sobora Pravoslavnoy Rossiyskoy Tserkvi 1917–1918 godov. T. 1: Predsobornaya rabota 1917 goda. Akty, opredelyavshiye poryadok sozyva i provedeniya Sobora* [Documents of the Holy Council of the Orthodox Russian Church of 1917–1918. T. 1: Pre-Conciliar Work in 1917. Acts that Determined the Procedure for Convening and Holding the Council]. Moscow: Novospassky Monastery (in Russian).

АДМИНИСТРАТИВНАЯ И ПРЕПОДАВАТЕЛЬСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПРОТОИЕРЕЯ ВСЕВОЛОДА ШПИЛЛЕРА В МОСКОВСКИХ ДУХОВНЫХ ШКОЛАХ

Священник Иоанн Кечкин

кандидат богословия

доцент кафедры церковной истории Московской духовной академии

141300, Московская область, Сергиев Посад,

Троице-Сергиева лавра, Академия

akoluf@yandex.ru

Для цитирования: *Кечкин И. Э., свящ.* Административная и преподавательская деятельность протоиерея Всеволода Шпиллера в Московских духовных школах // Богословский вестник. 2021. № 3 (42). С. 156–169. DOI: 10.31802/GB.2021.3.41.009

Аннотация

УДК 27-75 (929)

Статья посвящена малоизученной деятельности известного московского пастыря протоиерея Всеволода Шпиллера в московских духовных школах с 1950 по 1951 г. Вернувшись на родину из Болгарии в начале 1950 г., протоиерей Всеволод был радушно принят священноначалием Русской Церкви. Сразу же по возвращении его назначили преподавателем в Московские духовные школы и настоятелем Ильинского храма в Загорске (Сергиевом Посаде), а через непродолжительное время утвердили в должности инспектора Московской духовной академии. Несмотря на большое доверие патриарха Алексия I (Симанского) и председателя Учебного комитета митрополита Григория (Чукова), протоиерей Всеволод не смог выстроить нормальных, рабочих отношений с руководством и преподавательским составом Академии, что, естественно, привело к отставке с должности инспектора, а впоследствии к увольнению из Академии. В статье предпринята попытка на основании архивных данных и воспоминаний современников восстановить картину деятельности протоиерея В. Шпиллера, уточнить некоторые факты из его биографии этого периода.

Ключевые слова: духовное образование, богословское образование, Московская духовная академия, протоиерей Всеволод Шпиллер, митрополит Григорий (Чуков).

Протоиерей Всеволод Шпиллер (1902–1984) был одним из ярких представителей духовенства в Советский период истории Русской Православной Церкви. Но, к сожалению, период его деятельности в Московской духовной академии почти не исследован. В некрологе, составленном протоиереем Владимиром Рожковым (1934–1997) и напечатанном в «Журнале Московской патриархии» говорится лишь о том, что о. Всеволод преподавал, получил звание доцента и был инспектором¹. Почти ту же информацию с небольшими добавлениями личного характера передаёт настоятель Николо-Кузнецкого храма Москвы протоиерей Владимир Воробьёв в статье, посвящённой 100-летию со дня рождения протоиерея В. Шпиллера². Несколько больше сведений можно встретить в кандидатской диссертации священника С. Пушкова, но и у него только около страницы архивной информации без какого-либо анализа³. В современной статье известного церковного историка М. В. Шкаровского, посвящённой переписке отца Всеволода, академический период жизни почти никак не отражён⁴. В связи с этим будет актуально и интересно проанализировать на основании архивных данных и воспоминаний современников деятельность протоиерея В. Шпиллера в Московских духовных школах.

Отец Всеволод Шпиллер родился ещё в Российской империи, но был вынужден покинуть Родину и долгое время прожил в Болгарии, где получил духовное образование и принял священный сан в 1934 г. После освобождения Болгарии Красной армией в 1944 г. положение священника значительно улучшилось: вместе с семьёй он переехал в Софию, где стал клириком кафедрального собора, вскоре был удостоен сана протоиерея⁵, а также вошёл в комиссию при Министерстве иностран-

- 1 *Рожков В., прот.* Протоиерей Всеволод Шпиллер (Некролог) // ЖМП. 1984. № 7. С. 36–38.
- 2 *Воробьёв В., прот.* К 100-летию со дня рождения протоиерея Всеволода Шпиллера // ЖМП. 2002. № 7. С. 64–72.
- 3 *Пушков С., свящ.* Начальный период возрождения московских духовных школ (1945–1964). Профессорско-преподавательская корпорация. Кандидатская диссертация. Сергиев Посад, 2002. С. 150–151.
- 4 *Шкаровский М. В.* Болгарские письма протоиерея Всеволода Шпиллера иеромонаху Клименту (Лямину) // Вестник церковной истории. 2016. № 1–2 (41–42). С. 111.
- 5 А. Б. Ефимов и прот. В. Воробьёв допускают фактическую ошибку, когда пишут, что о. Всеволод был возведен в сан священноиконома в 1945 г. См.: *Воробьёв В., прот.* К 100-летию со дня рождения протоиерея Всеволода Шпиллера // ЖМП. 2002. № 7. С. 66. Хотя, как известно из автобиографии, написанной лично о. Всеволодом и хранящейся в архиве МДА, в августе 1945 г. он был удостоен сана протоиерея, а в сан священноиконома Болгарской Церкви был возведён 9 января 1950 г. См.: Архив МДА. Личное дело прот. В. Шпиллера. С. 3.

ных дел и исповеданий Болгарии для выработки проекта отделения Церкви от государства.

С 1945 г. начинаются активные контакты отца Всеволода с Русской Православной Церковью. В том же году произошло его знакомство с митрополитом Григорием (Чуковым), который прибыл в Болгарию по случаю преодоления греко-болгарской схизмы, продолжавшейся с 1872 г. Доверительные отношения с митрополитом Григорием протоиерей Всеволод сохранял вплоть до кончины владыки, последовавшей в 1955 г. В 1946 г. отец Всеволод познакомился с Патриархом Московским и всея Руси Алексием I (Симанским), который посетил Болгарию в связи с празднованием 1000-летия преставления прп. Иоанна Рыльского. В 1947 г. семья Шпиллеров приняла советское гражданство, а уже на следующий год протоиерей Всеволод участвовал в Совещании глав и представителей Поместных Православных Церквей, посвящённом 500-летию автокефалии Русской Церкви, где выступил с двумя докладами⁶.

Получение советского гражданства и переезд в Москву поддерживался Советом по делам Русской Православной Церкви при Совете министров СССР, который оказывал поддержку отцу Всеволоду. И это несмотря на тот факт, что в молодости Шпиллер во время гражданской войны принимал активное участие в боевых действиях против Красной армии. Интересна записка от 20 апреля 1949 г. члена Совета В. С. Карповича на имя председателя Совета Г. Г. Карпова, в которой протоиерей В. Шпиллер характеризуется как аккуратный поставщик информации о положении в Болгарской Церкви. И эта информация, по словам Карповича, «носила обстоятельный характер, писалась с большим умом, знанием обстановки, умением разбираться в людях и искренней приверженностью интересам Русской Православной Церкви»⁷.

Бесспорным является тот факт, что отец Всеволод Шпиллер во второй половине 40-х годов был очень ценным информатором для Советского государства относительно церковной жизни в Болгарии⁸. И только такое отношение к власти помогло ему вернуться на Родину.

6 *Ефимов А. Б., Ковальская Е. Ю.* Протоиерей Всеволод Шпиллер в Болгарии и его возвращение в Россию (новые биографические материалы) // Люди и судьбы Русского зарубежья: Сборник статей. М., 2011. С. 57–67.

7 *Власть и церковь в Восточной Европе. 1944–1953. Документы российских архивов / отв. ред. Т. В. Волокитина.* М., 2009. Т. 2. С. 103.

8 *Подробнее см.: Шкаровский М. В.* Болгарские письма протоиерея Всеволода Шпиллера иеромонаху Клименту (Лямину) // Вестник церковной истории. 2016. № 1–2 (41–42). С. 104–136; *Волокитина Т. В.* На дальних берегах (Болгария в судьбе В. Д. Шпиллера) // Русистика без границ. 2017. Т. 1. № 4. С. 73–84.

Семья Шпиллеров прилетела в Москву 5 февраля 1950 г. А уже 7 февраля по желанию самого священника состоялась обстоятельная беседа с заместителем председателя Совета С. К. Бельшевым⁹ о положении дел в Болгарской Церкви. В частности, отец Всеволод сообщил, что уже получил от патриарха назначение настоятелем храма в Загорск и преподавателем Московской духовной академии, где будет читать лекции по западным исповеданиям¹⁰. Отец Всеволод 10 февраля написал прошение на имя патриарха о принятии его в клир Русской Православной Церкви¹¹. Резолюция предстоятеля была следующей: «1950 10 февраля. Протоиерей Всеволод Шпиллер с любовью приемлется в клир Православной Русской Церкви и назначается настоятелем Ильинской церкви в г. Загорске»¹².

Преподавательская деятельность в Московских духовных школах

Первые недели февраля 1950 г. семья Шпиллеров проживала в столице в гостинице «Москва»¹³. Первую службу в Ильинском храме отец Всеволод отслужил под праздник Иверской иконы Божией Матери 24 февраля 1950 г.¹⁴ В это же время ректор Московских духовных школ протоиерей Александр Смирнов написал патриарху рапорт, в котором просит поручить протоиерею Всеволоду Шпиллеру «прочитать несколько лекций по истории и разбору экуменического движения воспитанникам четвёртого класса Московской духовной семинарии параллельно с преподаванием для них профессором Вертоградовым Сравнительного богословия»¹⁵.

Патриарх с предложением ректора Академии согласился и поручил выплачивать отцу Всеволоду ежемесячную зарплату с 1 марта в размере 5 тысяч рублей¹⁶.

- 9 Бельшев Сергей Константинович (1900–1962), полковник госбезопасности, заместитель председателя Совета по делам Русской Православной Церкви с 1945 по 1957 г.
- 10 Власть и церковь в Восточной Европе. 1944–1953. Документы российских архивов / отв. ред. Т. В. Волокитина. М., 2009. Т. 2. С. 368–376.
- 11 Архив МДА. Личное дело прот. В. Шпиллера. С. 23.
- 12 Там же. С. 24.
- 13 *Шпиллер И. В.* Воспоминания об о. Всеволоде Шпиллере. М., 1995. С. 48.
- 14 *Кречетова Е. Т.* Воспоминания об о. Всеволоде Шпиллере. М., 1995. URL: <http://odigitriyahram.ru/2015/04/28/vospominaniya-ob-o-vsevolode-shpillere>
- 15 Архив МДА. Личное дело прот. В. Шпиллера. С. 21. Рапорт написан 25 февраля 1950 г.
- 16 Архив МДА. Личное дело прот. В. Шпиллера. С. 1. Интересен тот факт, что первоначально предполагалась зарплата в размере 1 тысячи рублей, что соответствовало статусу

Можно предположить, что патриарх Алексей заранее рассчитывал, что Шпиллер займёт важное место в Московской духовной академии. Примером особого доверия патриарха к отцу Всеволоду явилась командировка последнего в Германию с ревизией деятельности архиепископа Берлинского Сергия (Королёва) в июне 1950 г.¹⁷ Такое доверие со стороны предстоятеля Церкви, и особенно советской власти, заставляло отца Всеволода вести себя в Академии очень свободно и независимо, можно даже сказать с неким вызовом по отношению к складывающейся академической традиции, поэтому за всё время преподавания отец Всеволод не смог или не захотел выстроить нормальных отношений с академической корпорацией. Руководство Академии по этой причине относилось к протоиерею В. Шпиллеру настороженно. По воспоминаниям многолетнего секретаря Совета профессора Николая Ивановича Муравьёва¹⁸ (1891–1963), между ректором отцом Александром Смирновым и отцом Всеволодом Шпиллером сразу же «начался раздор»¹⁹. Кульминацией этого противостояния стал спор о комнате, которую отец Всеволод пытался добавить к своей жилплощади в академическом корпусе²⁰. Приблизительно с начала марта 1950 г. семья Шпиллеров уже переехала в Загорск и проживала в старой, ныне не существующей гостинице через дорогу от главных врат Лавры²¹. Летом 1950 г. между ректором и преподавателем начался спор относительно количества комнат, которые отец Всеволод предполагал занять в отремонтированном корпусе. В личном деле хранится четырёхстраничный

преподавателя Академии с небольшой часовой нагрузкой. Этот документ – проект с подписью протопресвитера Н. Колчицкого находится в личном деле Шпиллера, при этом сумма была подчёркнута синим карандашом и поставлен вопросительный знак. Впоследствии документ с тем же номером (№ 264 от 28.02.1950) изменили в сторону увеличения ежемесячной зарплаты до пяти тысяч рублей. Такой должностной оклад выплачивался только ректору и инспектору.

- 17 Согласие властей было дано в мае, сама командировка проходила во второй половине июня. Возглавлял ревизионную поездку епископ Борис (Вик). Подробнее см.: Письма Патриарха Алексея I в Совет по делам Русской Православной Церкви при Совете народных комиссаров – Совете министров СССР. 1945–1970 гг. / под ред. Н. А. Кривовой; отв. сост. Ю. Г. Орлова; сост. О. В. Лавинская, К. Г. Лященко. М., 2009. Т. 1. С. 529, 530, 542, 543.
- 18 Подробнее об этом труженике богословской науки в Московской духовной академии см. статью: *Кечкин И. Э., свящ.* Административная и научно-педагогическая деятельность профессора Николая Ивановича Муравьёва в московских духовных школах // БВ. 2019. № 3 (34). С. 193–220.
- 19 *Муравьёв Н. И.* Московская духовная академия в лицах (1943–1948) // БВ. 2010. № 11–12. С. 895.
- 20 Там же. С. 895.
- 21 *Шпиллер И. В.* Воспоминания об о. Всеволоде Шпиллере. М., 1995. С. 48–49.

рапорт протоиерея В. Шпиллера на имя ректора протоиерея А. Смирнова, в котором отец Всеволод многократно ссылается на патриарха и просит предоставить ему именно три комнаты, а не две²². Ректор этому не способствовал, а протоиерей В. Шпиллер жаловался патриарху. В связи с этим вопросом отец Александр Смирнов даже обращался 12 сентября 1950 г. с особым рапортом к патриарху²³, но через неделю скоропостижно скончался.

В конце апреля 1950 г. на заседании Учёного Совета протоиерей В. Шпиллер устно выступил с просьбой разрешить ему, как выпускнику православного богословского факультета в Софии, представить работу на соискание учёной степени кандидата богословия. Совет разрешил написать прошение с указанием темы исследования²⁴. Но за время преподавания в Академии отец Всеволод не написал даже прошения на закрепление темы, несмотря на многочисленные указания со стороны Совета. Так, на заседании 6 октября 1950 г. Совет постановил обязать отца Всеволода представить научную работу на степень кандидата богословия²⁵.

В начале июня о. Всеволод подаёт в Совет прошение с просьбой предоставить ему на следующий 1950/1951 учебный год преподавание истории западных исповеданий в Академии²⁶. На заседании Совета 8 июня был составлен проект распределения учебной нагрузки профессорско-преподавательского состава, в котором протоиерею В. Шпиллеру отдавалось чтение сравнительного богословия в 4 классе семинарии, а также истории западных исповеданий на первых двух курсах академии²⁷. Эта педагогическая нагрузка сохранится за отцом Всеволодом в течение его недолгого преподавания в Московских духовных школах.

Администрация Академии не предъявляла к протоиерею В. Шпиллеру каких-либо особых требований, но старалась соблюсти

22 Архив МДА. Личное дело прот. В. Шпиллера. С. 6–9.

23 Архив МДА. Личное дело прот. В. Шпиллера. С. 12. По воспоминаниям сына о. Всеволода Ивана, в академическом корпусе они проживали в трёх комнатах с ванной. См.: *Шпиллер И. В.* Воспоминания об о. Всеволоде Шпиллере. М., 1995. С. 49.

24 Журнал заседания Совета Московской духовной академии и семинарии от 27.04.1950 // Журналы Совета Московской духовной академии и семинарии за 1949/1950 уч. год. Машинопись. С. 116–117.

25 Журнал заседания Совета Московской духовной академии от 06.10.1950 // Журналы Совета Московской духовной академии и семинарии за 1950/1951 уч. год. Машинопись. С. 35.

26 Архив МДА. Личное дело прот. В. Шпиллера. С. 5. Прошение было подано 6 июня 1950 г.

27 Журнал заседания Совета Московской духовной академии и семинарии от 08.06.1950 // Журналы Совета Московской духовной академии и семинарии за 1949/1950 уч. год. Машинопись. С. 155.

необходимую формальность. Например, в личном деле Шпиллера хранится документ, в котором секретарь Совета от имени Правления Академии просит отца Всеволода пояснить, будет ли он читать лекции 24 марта 1950 г., поскольку с 15 марта не было о нём никаких сведений²⁸. Также протоиерей В. Шпиллер несколько раз отсутствовал без указания причин на заседаниях Совета, что также воспринималось неоднозначно. На Совете 19 июня протоиерею В. Шпиллеру, как новому преподавателю Академии, было предложено «прочитать в присутствии профессоров, доцентов, преподавателей и студентов две лекции: одну – на тему по собственному выбору, а другую – по назначению Совета»²⁹.

Лекция состоялась в октябре, уже после назначения отца Всеволода на должность исполняющего обязанности инспектора Академии, и была посвящена теме: «Критика римско-католического догмата о главенстве папы в Церкви в русской богословской литературе позднейшего времени». Она была прочитана в присутствии членов Совета и студентов 4 класса семинарии и всех курсов академии. В итоге, члены Совета признали вступительную лекцию удовлетворяющей академическим требованиям. В связи с этим решили не назначать вторую лекцию, учитывая достоинства первой и засчитывая прочитанные лекции по экуменическому движению, а также проголосовали за присвоение протоиерею В. Шпиллеру учёного звания доцента³⁰. Это один из первых случаев в истории послевоенной Академии, когда звание доцента присвоили лицу, не имеющему степени кандидата богословия или кандидата наук.

Под руководством протоиерея В. Шпиллера была защищена только одна кандидатская работа на тему: «Главные партии Англиканской церкви, их еkkлесиология и критика последней с православной точки зрения» (1951 г.). Автором этой работы был Евграф Дулуман, впоследствии ренегат и активный советский борец против религии. Сложно сказать, по какой причине Дулуман решил взять в научные руководители именно Шпиллера.

28 Архив МДА. Личное дело прот. В. Шпиллера. С. 2.

29 Журнал заседания Совета Московской духовной академии и семинарии от 15.06.1950 // Журналы Совета Московской духовной академии и семинарии за 1949/1950 уч. год. Машинопись. С. 166–167.

30 Журнал заседания Совета Московской духовной академии от 06.10.1950 // Журналы Совета Московской духовной академии и семинарии за 1950/1951 уч. год. Машинопись. С. 34–35. См. также: *Муравьев Н. И.* Московская духовная академия в лицах (1943–1948) // БВ. 2010. № 11–12. С. 895.

Административная деятельность отца Всеволода в Московских духовных школах

После кончины ректора Академии протоиерея Александра Смирнова 19 сентября 1950 г. патриарх Алексий, ориентируясь на доклад митрополита Григория (Чукова), телеграммой из Одессы назначил временно исполняющим обязанности ректора профессора В. С. Вертоградова, а исполняющим обязанности инспектора – протоиерея Всеволода Шпиллера³¹. Отец Всеволод пробыл в должности исполняющего обязанности инспектора менее одного года. По воспоминаниям М. Х. Трофимчука, новый инспектор «взялся за дело горячо»³² и далее привёл случай активности отца Всеволода, когда он собрал всех студентов академии и семинарии и провёл с ними беседу о дисциплине, после чего объявил выговор всему 3-му классу семинарии и напомнил, что понижение балла за поведение хотя бы раз ставит под сомнение принятие священного сана³³.

Время инспекторства отца Всеволода не прошло без конфронтации с администрацией Академии по разным поводам. Уже 27 октября 1950 г. ректор выносит на заседание Совета вопрос об отчислении трёх воспитанников 1 класса семинарии за недостойное поведение. Ректора поддерживает большинство членов Совета, но отец Всеволод выступает против такого решения, считая, что нужно отчислить только одного. Даже информацию о многочисленных нарушениях этих студентов, представленную на заседании помощником инспектора Н. В. Бойцовым³⁴, отец Всеволод считал голословной. Но мнение протоиерея В. Шпиллера Совет Академии не поддержал³⁵.

Ещё большая напряжённость в отношениях между отцом Всеволодом и академическим руководством возникла после ревизии со стороны Учебного комитета и лично митрополита Григория (Чукова), которая проходила в конце декабря 1950 г. В своих дневниках митрополит Григорий указывает, что Московская академия должна больше подчиняться Учебному комитету, что стремление к автономии, за которое

31 Архив МДА. Личное дело прот. В. Шпиллера. С. 10.

32 *Трофимчук М. Х.* Академия у Троицы: Воспоминания. Сергиев Посад, 2005. С. 104.

33 Там же. С. 109.

34 Бойцов Николай Васильевич был помощником инспектора с октября 1948 г. по сентябрь 1953 г.

35 Журнал заседания Совета Московской духовной академии от 27. 10. 1950 // Журналы Совета Московской духовной академии и семинарии за 1950/1951 уч. год. Машинопись. С. 38–40.

стоит администрация Академии, только вредит налаживанию учебного процесса. Также, по мысли митрополита Григория, довольно отрицательную роль играло Хозяйственное управление и лично Даниил Андреевич Остапов³⁶. Протоиерей В. Шпиллер полностью разделял эти взгляды митрополита Григория, что сделало его «чужим» в Московских духовных школах. На заседании Совета Московской духовной академии 13 февраля 1951 г. был зачитан доклад митрополита Григория на основании прошедшей ревизии, а также предложения Совета Академии в ответ на вышеуказанный доклад. Протоиерей В. Шпиллер на этом заседании поддерживал доклад митрополита Григория и полемизировал с мнением профессоров В. С. Вертоградова и Н. П. Доктусова³⁷. Отец Всеволод даже настоял на том, чтобы его позиция была изложена отдельно как особое мнение³⁸.

Впоследствии Н. И. Муравьев в своих воспоминаниях также оценивал отношения ректора, профессора В. С. Вертоградова, и инспектора - протоиерея В. Шпиллера, как «неприятные»³⁹. Одной из причин этого, по мнению Муравьева, было поведение отца Всеволода, который сам устанавливал для себя выходные и уезжал в Москву, что раздражало ректора⁴⁰.

В итоге, Святейший Патриарх освободил протоиерея В. Шпиллера от обязанностей инспектора Московской духовной академии и семинарии с 1 июля 1951 г.⁴¹ В дневниках митрополита Григория (Чукова) можно найти информацию, что протоиерей В. Шпиллер был снят с должности усилиями Д. А. Остапова по причине полного разложения дисциплины⁴². Но необходимо добавить, что прот. В. Шпиллером было недовольно почти всё руководство Академии. Летом 1951 г. отец Всеволод был назначен настоятелем Успенского храма в Новодевичьем монастыре.

36 *Григорий (Чуков), митр., Александрова-Чукова Л. К.* Деятельность Учебного Комитета Священного Синода в 1946–1955 годах: к 70-летию основания. URL: <https://bogoslav.ru/article/4888315>

37 Журнал заседания Совета Московской духовной академии от 13.02.1951 // Журналы Совета Московской духовной академии и семинарии за 1950/1951 уч. год. Машинопись. С. 76–82. Необходимо пояснить, что в это время Вертоградов – ректор МДА, а Доктусов – секретарь Совета.

38 Там же. С. 89–90.

39 *Муравьев Н. И.* Московская духовная академия в лицах (1943–1948) // БВ. 2010. № 11–12. С. 884.

40 Там же. С. 884.

41 Архив МДА. Личное дело прот. В. Шпиллера. С. 15.

42 *Григорий (Чуков), митр. Александрова-Чукова Л. К.* Деятельность Учебного Комитета...

В новом 1951/1952 учебном году Совет Академии предполагал оставить за протоиереем те же самые предметы, которые он читал в прошлом году⁴³. В личном деле прот. В. Шпиллера сохранилось обращение к новому ректору протоиерею Константину Ружицкому относительно преподавательской нагрузки. В этом обращении отец Всеволод просит, чтобы его присутственными днями в Академии были вторник и среда, поскольку остальные дни заняты приходским служением в храме⁴⁴. Но уже в резолюции Патриарха от 19 сентября, наложенной на журнал № 1 Совета Академии от 13.09.1951, отмечалось, что «протоиерей Всеволод Шпиллер, ввиду его назначения настоятелем Николо-Кузнецкого храма в Москве и в связи с этим крайней занятости его по приходу, освобождается от преподавания в Духовной Академии и Семинарии, согласно нашей с ним об этом договорённости»⁴⁵.

Таким образом, отец Всеволод был уволен из Академии, не прочитав ни одной лекции в новом учебном году. В дневниках митрополита Григория встречается информация, что протоиерей В. Шпиллер докладывал о своём увольнении из Академии уполномоченному по Москве и Московской области А. А. Трушину, который был на его стороне⁴⁶. Но Совет по делам РПЦ не смог восстановить Шпиллера в Академии, скорее всего, по причине противодействия со стороны патриарха. Митрополит Григорий на основании разговора с протоиереем В. Шпиллером в октябре 1951 г. в своих дневниках пояснил увольнение отца Всеволода тем, что его деятельность «не понравилась доминирующему кружку заправил [в Академии] и Д. А. Остапову, и последний повлиял на Патриарха, и Шпиллера освободили и от инспекторства, и от преподавания»⁴⁷.

Митрополит Григорий несколько раз в 1952 и 1953 г. пытался включить отца Всеволода в состав Учебного комитета, но, несмотря на поддержку Совета по делам РПЦ, патриарх Алексей всегда выступал против⁴⁸.

43 Журнал заседания Совета Московской духовной академии от 13.09.1951 // Журналы Совета Московской духовной академии и семинарии за 1951/1952 уч. год. Машинопись. С. 29–31.

44 Архив МДА. Личное дело прот. В. Шпиллера. С. 17–17 об.

45 Журналы Совета Московской духовной академии и семинарии за 1951/1952 уч. год. Машинопись. С. 2.

46 *Григорий (Чуков), митр. Александрова-Чукова Л. К.* Деятельность Учебного Комитета...

47 Там же.

48 Там же.

Заключение

Таким образом, довольно печальным увольнением закончилось преподавание прот. В. Шпиллера в Московских духовных школах. Рассмотрение дальнейших отношений отца Всеволода с Академией выходят за рамки настоящей статьи и являются предметом будущих исследований. И можно только надеяться, что когда-нибудь появится полноценная научная биография этого яркого представителя духовенства советской эпохи.

Архивные материалы

Архив МДА. Личное дело прот. В. Шпиллера.

Архив МДА. Журналы Совета Московской духовной академии за 1949/1950 уч. год.

Архив МДА. Журналы Совета Московской духовной академии за 1950/1951 уч. год.

Архив МДА. Журналы Совета Московской духовной академии за 1951/1952 уч. год.

Источники

Власть и церковь в Восточной Европе. 1944–1953. Документы российских архивов / отв. ред. Т. В. Волокитина. М.: РОССПЭН, 2009. Т. 2.

Григорий (Чуков) митр., Александрова-Чукова Л. К. Деятельность Учебного Комитета Священного Синода в 1946–1955 годах: к 70-летию основания. [Электронный ресурс]. URL: <https://bogoslov.ru/article/4888315> (дата обращения 06.06.2020).

Муравьев Н. И. Московская духовная академия в лицах (1943–1948) // БВ. 2010. № 11–12. С. 865–898.

Письма Патриарха Алексия I в Совет по делам Русской Православной Церкви при Совете народных комиссаров — Совете министров СССР. 1945–1970 гг. / под ред. Н. А. Кривовой; отв. сост. Ю. Г. Орлова; сост. О. В. Лавинская, К. Г. Лященко. М.: РОССПЭН, 2009. Т. 1.

Трофимчук М. Х. Академия у Троицы: Воспоминания. Сергиев Посад: СТСЛ, 2005.

Шпиллер И. В. Воспоминания об о. Всеволоде Шпиллере. М.: ПСТБИ, 1995.

Литература

Волокитина Т. В. На дальних берегах (Болгария в судьбе В. Д. Шпиллера) // Русистика без границ. 2017. Т. 1. № 4. С. 73–84.

Воробьев В., прот. К 100-летию со дня рождения протоиерея Всеволода Шпиллера // ЖМП. 2002. № 7. С. 64–72.

- Ефимов А. Б., Ковальская Е. Ю.* Протоиерей Всеволод Шпиллер в Болгарии и его возвращение в Россию (новые биографические материалы) // Люди и судьбы Русского зарубежья: Сборник статей. М., 2011. С. 57–67.
- Кечкин И. Э., свящ.* Административная и научно-педагогическая деятельность профессора Николая Ивановича Муравьёва в московских духовных школах // БВ. 2019. Т. 34. № 3. С. 193–220.
- Кречетова Е. Т.* Воспоминания об о. Всеволоде Шпиллере // Воспоминания об о. Всеволоде Шпиллере. М.: ПСТБИ, 1995. [Электронный ресурс]. URL: <http://odigitriya-hram.ru/2015/04/28/vospominaniya-ob-o-vsevolode-shpillere> (дата обращения 06.06.2020).
- Пушков С., свящ.* Начальный период возрождения московских духовных школ (1945–1964). Профессорско-преподавательская корпорация. Кандидатская диссертация. Сергиев Посад, 2002.
- Рожков В., прот.* Протоиерей Всеволод Шпиллер (Некролог) // ЖМП. 1984. № 7. С. 36–38.
- Шкаровский М. В.* Болгарские письма протоиерея Всеволода Шпиллера иеромонаху Клименту (Лямину) // Вестник церковной истории. 2016. № 1–2 (41–42). С. 104–136.

Administrative and Teaching Activities of Archpriest Vsevolod Shpiller at the Moscow Theological Schools

Priest John Kechkin

PhD in Theology

Associate Professor at the Department of Church History at the Moscow Theological Academy

141 300, Moscow region, Sergiev Posad, Holy Trinity-St. Sergius, the Academy

akoluf@yandex.ru

For citation: Kechkin, John E., priest. “Administrative and Teaching Activities of Archpriest Vsevolod Shpiller at the Moscow Theological Schools”. *Theological Herald*, no. 3 (42), 2021, pp. 156–169. DOI: 10.31802/GB.2021.3.41.009

Abstract. The article is on the poorly studied activity of the famous Moscow pastor, Archpriest Vsevolod Shpiller (1902–1984) at the Moscow Theological Schools (which name stands for the Moscow Theological Seminary and the Moscow Theological Academy) in 1950–1951. Returning home from Bulgaria in early 1950, Archpriest Vsevolod was warmly received by the hierarchy of the Russian Church. Immediately after his return, he was appointed a teacher of the Moscow Theological Schools and the Father Superior of the St. Prophet Elias church in Zagorsk (the present-day Sergiev Posad). After a short time, he was made the inspector of the Moscow Theological Academy. Despite being trusted by Patriarch Alexius I (Simansky) and the president of the Educational Committee, Metropolitan Grigory (Chukov), Archpriest Vsevolod was unable to build up, working relations with the leadership and the teaching staff, which of course led to his resignation from his inspectorial post and then to his dismissal from the Academy. The article will attempt to restore the picture of Archpriest V. Shpiller’s activity at the Moscow Theological

Schools on the basis of the archival data and the memories of Fr. Vsevolod's contemporaries, to clarify some facts from his life during that period.

Keywords: Moscow Theological Academy, Archpriest Vsevolod Shpillar, theological education, Metropolitan Grigory (Chukov).

References

- Chukov G., Aleksandrova-Chukova L. K. (2020) *Deyatel'nost' Uchebnogo Komiteta Svyashchennogo Sinoda v 1946–1955 godah: k 70-letiyu osnovaniya* [Activities of the Educational Committee of the Holy Synod in 1946–1955: on the 70th Anniversary of its Foundation], available at: <https://bogoslav.ru/article/4888315> (06.06.2020) (in Russian).
- Efimov A. B., Kovalskaya E. Yu. (2011) "Protoierej Vsevolod Shpillar v Bolgarii i ego vozvrashchenie v Rossiyu (novye biograficheskie materialy)" ["Archpriest Vsevolod Shpillar in Bulgaria and His Return to Russia (New Biographical Materials)"], in A. B. Efimov, E. M. Mironova (eds.) *Lyudi i sud'by Russkogo zarubezh'ya: Sbornik statej* [People and Fates of the Russian Diaspora: A Collection of Articles]. Moscow: Institut vseobshchej istorii RAN, pp. 57–67 (in Russian).
- Kechkin I. E. (2019) "Administrativnaya i nauchno-pedagogicheskaya deyatelnost' professora Nikolaya Ivanovicha Murav'yova v moskovskih duhovnyh shkolah" ["Administrative and Scholarly-Pedagogical Activity of Professor Nikolai Ivanovich Muravyov at the Moscow Theological Schools"]. *Theological Herald*, no. 3 (34), pp. 193–220 (in Russian).
- Krechetova E. T. (1995) *Vospominaniya ob o. Vsevolode Shpillere* [Memories of Father Vsevolod Shpillar]. Moscow: St. Tikhon's Orthodox Theological Institute, 1995 (in Russian).
- Krivova N. A., Orlova Yu. G., Lavinskaya O. V., Lyashchenko K. G. (2009) *Pis'ma Patriarha Aleksiya I v Sovet po delam Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi pri Sovete narodnyh komissarov – Sovete ministrov SSSR. 1945–1970 gg. T. 1* [Letters of Patriarch Alexius I to the Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church Under the Council of People's Commissars – Council of Ministers of the USSR. 1945–1970, Vol. 1] Moscow: ROSSPEN (in Russian).
- Muravyov N. I. (2010) "Moskovskaya duhovnaya akademiya v litsah (1943–1948)" ["Moscow Theological Academy in Persons (1943–1948)"] *Theological Herald*, no. 11–12, pp. 865–898 (in Russian).
- Pushkov S. (2002) *Nachal'nyj period vozrozhdeniya moskovskih duhovnyh shkol (1945–1964 gg.). Professorsko-prepodavatel'skaya korporaciya. Kandidatskaya dissertaciya* [The Initial Period of the Revival of Moscow Theological Schools (1945–1964). Faculty Corporation. PhD Thesis]. Sergiev Posad (in Russian).
- Rozhkov V. (1984) "Protoierej Vsevolod Shpillar (Nekrolog)" ["Archpriest Vsevolod Shpillar (Obituary)"]. *Journal of the Moscow Patriarchate*, no. 7, pp. 36–38 (in Russian).
- Shkarovskij M. V. (2016) "Bolgarskie pis'ma protoiereya Vsevoloda Shpillera ieromonahu Klimentu (Lyaminu)" ["Bulgarian Letters of Archpriest Vsevolod Shpillar to Hieromonk Kliment (Lyamin)"]. *Herald of Church History*, no. 1–2 (41–42), pp. 104–136 (in Russian).
- Shpillar I. V. (1995) *Vospominaniya ob o. Vsevolode Shpillere* [Memories about Father Vsevolod Shpillar]. Moscow: St. Tikhon's Orthodox Theological Institute (in Russian).

- Trofimchuk M. H. (2005) *Akademiya u Troicy: Vospominaniya* [*The Academy at the Trinity: Memories*]. Sergiev Posad: Holy Trinity-St. Sergius Lavra (in Russian).
- Volokitina T. V. (2009) *Vlast' i cerkov' v Vostochnoj Evrope. 1944–1953. Dokumenty Rossijskih arhivov. T. 2* [*Governance and the Church in Eastern Europe. 1944–1953. Documents of the Russian Archives. Vol. 2*]. Moscow: ROSSPEN (in Russian).
- Volokitina T. V. (2017) “Na dal'nih beregah (Bolgariya v sud'be V. D. Shpillera)” [“On the Far Shores (Bulgaria in the Fate of V. D. Shpillar)”]. *Rusistika bez granic*, vol. 1, no. 4, pp. 73–84 (in Russian).
- Vorobyov V. (2002) “K 100-letiyu so dnya rozhdeniya protoiereya Vsevoloda Shpillera” [“On the 100th Anniversary of the Birth of Archpriest Vsevolod Shpillar”]. *Journal of the Moscow Patriarchate*, no. 7, pp. 64–72 (in Russian).

МИССИОНЕРСКОЕ ДВИЖЕНИЕ

РЕЛИГИОЗНАЯ СИТУАЦИЯ НА ФИЛИППИНАХ: СОЦИАЛЬНЫЙ И ИСТОРИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Дмитрий Сергеевич Семененко

аспирант кафедры теологии духовной образовательной
организации высшего образования Русской Православной Церкви
«Общecerковная аспирантура и докторантура имени святых
равноапостольных Кирилла и Мефодия»
115035 г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2 стр. 5
semenenkods@yandex.ru

Для цитирования: Семененко Д. С. Религиозная ситуация на Филиппинах: социальный и исторический анализ // Богословский вестник. 2021. № 3 (42). С. 170–188. DOI: 10.31802/GB.2021.3.41.010

Аннотация

УДК 2-63

Цель исследования — выявить социальный и исторический контекст, который влияет на религиозную ситуацию на Филиппинах в настоящее время. Обозначены исторические предпосылки появления католицизма и православия в этом государстве, выявлены причины исламских восстаний и террористических атак, появления Аглипайской церкви и распространения протестантских ересей. Научная новизна работы заключается в систематизации основополагающих причин религиозной обстановки настоящего времени на Филиппинах, а также во введении в научный обиход цифр из государственной статистики Филиппин, данных из ежегодных отчетов США о религиозном составе и из других иностранных источников, поскольку материалов о конфессиональном составе на русском языке довольно мало. Делается вывод о пёстрой религиозной ситуации на Филиппинах с конкретизацией положения основных вероисповеданий.

Ключевые слова: православие на Филиппинах, католицизм на Филиппинах, протестантизм на Филиппинах, мусульмане Филиппин, религиозная обстановка на Филиппинах.

Филиппины являются важным государством на геополитической карте мира — она 12-я страна в мире по численности населения. В условиях глобализации Филиппины являются стратегическим партнёром для сверхдержав, входят в состав интересов Китая, России, США. Уклад и жилищно-социальные условия Филиппин определяются конфессиональным выбором проживающего на Филиппинах населения, эти условия влияют на народодинамику. В связи с этим актуальным является исторический и социальный анализ. На 7 тысячах Филиппинских островов проживает 100 миллионов человек¹. Согласно последней переписи населения, проведённой в 2015 г. Статистическим управлением Филиппин (PSA), 79,5 % жителей этой страны являются католиками, а 9 % принадлежат к протестантским группам, включая Адвентистов седьмого дня, Объединённую церковь Христа, Объединённых методистов, Епископальную церковь на Филиппинах, Библейскую баптистскую церковь, Свидетелей Иеговы и Церковь Иисуса Христа святых последних дней и другие протестантские церкви. К прочим местным христианским группам относятся Iglesia ni Cristo (Церковь Христа), Филиппинская независимая церковь (Aglipayan, по имени основателя Грегорио Аглипая², откололась от католиков в начале XX в.). Порядка 4 % занимают Международная церковь членов Церкви Бога, Царство Иисуса Христа и Имя превыше каждого имени. По данным PSA, примерно 6 % населения являются мусульманами, также распространены языческие верования, индуизм, иудаизм, бахаизм. Филиппинцы с высшим образованием говорят на английском, а большинство населения — на себуано и тагальском языках. Вера занимает центральное место в жизни филиппинцев. Грамотность населения около 93 % (по переписи 2000 г.). Этнический состав: висайя 30 %, тагалы 28,1 %, себуано 13,1 %, илокано 9 %, бинисайя 7,6 %, хилигайнон 7,5 %, бикол 6 %, вараи 3,4 %, другие 25,3 %. Конституция предусматривает свободное исповедание религии и религиозного культа и запрещает учреждение государственной религии.

- 1 Republic of the Philippines. Philippine Statistic's Authority. National Quickstat. A Monthly Update of the Philippine Statistics Authority. January 2021. URL: https://psa.gov.ph/sites/default/files/attachments/ird/quickstat/NQS%20Phase2_%20January2021_final.xls
- 2 Филиппины: православная «Всепомогающая». (2018) URL: <https://ria.ru/20180622/1523178718.html>

Доиспанская система верований

Фернан Магеллан в 1521 г. открыл Филиппинские острова. До XVI в. источники³ указывают на существование типичных языческих верований у народов Филиппин: поклонение духам очага, духам предков, духам местностей и растений, поклонение животным (птице с жёлтыми перьями, крокодилам), поклонялись светилам и устраивали праздники с алкоголем. Духи вселяли ужас в местных жителей, и они старались приносить в пещеру благовония, еду, чтобы их задобрить. Регулярные жертвы и молитвы приносились, чтобы умиротворить этих божеств и духов: некоторые из них были доброжелательными, а некоторые злыми. Деревянные и металлические изображения олицетворяли духов предков, и между духами и их физическим символом не делалось никакого различия⁴.

Широко были распространены гадалки, колдуны, мастеровившие зелья, амулеты, чтобы, например, стать якобы невидимым для врагов. Впрочем, и у других изолированных народов языческие верования развивались по такому же сценарию, что указывает на одинаковый источник первобытных религий.

Интересным является погребальный обряд на Филиппинах: покойников оставляли в их домах, укладывали в ящик и останки могли храниться там долгое время. Культ поклонения предкам подразумевал присутствие умершего предка в доме с родственниками. Подобные культы сохранились до наших дней в Папуа Новой Гвинее, где мертвецов посыпают специальными веществами и в жарком климате трупы мумифицируются на длительное время.

Таким образом, изначальная вера филиппинцев в лучшую участь для хороших людей и в наказание для злых в загробной жизни послужила предпосылкой для успешной проповеди католиков. Отсутствие человеческих жертвоприношений также стало важным подспорьем в их миссии. Жители Филиппин в XVI в. оказались довольно восприимчивы к католическому вероучению.

3 Беналон К. «Православные филиппинцы молятся и трудятся, чтобы каждый мог ознакомиться с православием». История и современное состояние Православия на Филиппинах // Вестник Исторического общества СПбДА. 2020. № 1 (4). С. 318.

4 Miller J. Religion in the Philippines. URL: <https://asiasociety.org/education/religion-philippines>

Католическая миссия

С местными верованиями филиппинцев католики впервые столкнулись в 1565 г., когда на остров прибыли представители ордена августинцев, далее в 1577 г. его посетили францисканцы, в 1581 г. — иезуиты, в 1587 г. — доминиканцы. Миссия среди местного населения была успешной, довольно скоро появились деревянные храмы со всеми богослужебными атрибутами. Филиппинцы принимали веру с интересом. Католическим пасторам удавалось объяснять греховность языческих культов и ритуалов.

Успешность миссии была обусловлена, в первую очередь, порабощением местного населения и последующей экономической политикой «энкомьеда»: в случае крещения местный филиппинец попадал под защиту испанской короны, получал денежное довольствие и регулярные выплаты, также успех можно объяснить структурой священства, пышными церемониями богослужений и величественными каменными храмами. К концу XVII в. на Филиппинах было уже 300 тысяч католиков из местных жителей⁵. Католики построили кафедральный собор в Маниле на площади Форты Сантьяго — высокий, каменный с часовней и клиросом, возвели на территории монастыря ещё один храм Августина, в котором служили пятьдесят монахов. В монастыре Франциска служили сорок монахов. В колледже крепости Нуэстра Сеньора де Гиа служили двадцать католиков, рядом открыли семинарию. На королевские деньги выстроили каменную церковь Святого Андреса и святой Потенсианы, где создали приют для девушек и женщин, отвели место для рукоделия и репетиций хора.

В XVI в. было два католических архиепископа на филиппинском острове Лусон и один — на острове Себу. В 1595 г. иезуиты организовали на Филиппинах школу, а в 1605 г. преобразовали её в семинарию. В 1611 г. был открыт университет Фомы Аквинского, который действует до сих пор.

В 1896 г. Филиппины воевали за независимость от Испании, одной из причин стала казнь трёх местных священников в 1872 г. по обвинению в повстанческой деятельности. Далее Филиппины воевали с американцами в 1899–1902 гг., поскольку те хотели отобрать у Испании филиппинскую колонию. (Полную свободу Филиппины получили в 1946 г.)

5 Беналон К. «Православные филиппинцы молятся и трудятся, чтобы каждый мог ознакомиться с православием». История и современное состояние Православия на Филиппинах // Вестник Исторического общества СПбДА. 2020. № 1 (4). С. 320.

В те годы местные жители ратовали за национальное освобождение, и проримские католические служители не приветствовались. У одного из лидеров национального освобождения Исабело де лос Рейес появилась идея создания национальной церкви. Эту мысль претворил в жизнь католический священник Грегорио Аглипай в 1899 г. Так появилась Национальная Католическая Церковь Филиппин. Г. Аглипай вёл свою общину по-новому пути: отрицал целибат и главенство Рима. В настоящее время в общине 4 миллиона филиппинцев. Отойдя от католиков, аглипайцы не воссоединились с истинной православной христианской верой, а по примеру протестантов изобрели свой религиозный конструкт, отказались от вероучительной истины Троицы, почитания Девы Марии, Божественности Христа, отменили Таинство исповеди. Как указывает исследователь истории Н. Н. Поташинская⁶, догматические изменения были известны в основном верхушке самопровозглашённой церкви, рядовые филиппинцы даже не знали, что они перестали быть католиками.

Из 825-ти католических священников к аглипайцам перешли 100, а также 7 тысяч прихожан в 540 храмах (всего у католиков на Филиппинах в 1904 г. было 3 тысячи богослужебных зданий). На фоне отсутствия финансирования, отхождения от католической веры и того факта, что аглипайские священники больше занимаются политикой, чем религиозной деятельностью, паства аглипайцев стала переходить в протестантизм либо отказываться от веры вообще. В 1935 г. Г. Аглипай увлёкся марксизмом и организовал участие верующих в политических выборах. После смерти Г. Аглипая его церковь раскололась на тяготевших к католикам и перешедших в протестантизм. В 1955 г. Верховный суд Филиппин передал власть над церковью Исабело де лос Риеесу-младшему, который был настроен на протестантский лад. В результате Аглипайская церковь раскололась на пятнадцать мелких сект, которые стали враждовать друг с другом на фоне раздела храмовых зданий и кладбищ.

На Филиппинах действуют более ста девяносто религиозных организаций с названием православные, однако к истинному православию относятся только два-три. Все остальные организованы бывшими католическими священниками для зарабатывания денег, например, ради венчания на пляже (что запрещено римо-католиками, но разрешено за деньги у бывших римо-католических священников в ложных

6 Поташинская Н. Н. Из истории церквей и государства на Филиппинах // Берегиня. 777. Сова. Научный журнал. 2014. № 2. С. 49.

православных организациях)⁷. У местного населения присутствует разочарование в католицизме и из-за этого к религии вообще. Однако разговоры об истинной духовной жизни в Православной Церкви трогают сердца филиппинцев. За последние тридцать лет число католиков сократилось с 90 % населения до 70 %. Так, несколько раз президент Р. Дутерте выражал неодобрение в адрес Католической Церкви, несмотря на его клятву в 2018 г. не делать этого. В своём публичном выступлении в феврале он сказал, что католицизм может исчезнуть через двадцать пять лет из-за различных уголовных обвинений, таких как коррупция и сексуальное насилие.

Таким образом, мы видим, что католики проделали огромную работу на протяжении XVI–XVII вв. по проповеди католицизма: Филиппины до сих пор считаются единственной страной в Азии с наибольшим числом католиков; однако на протяжении последних десятилетий католичество всё больше стало уступать протестантизму. Власти же Филиппин повернулись в сторону поддержки мусульман. Причин для этого несколько. Первая — малое число священников на тысячу человек. Населению попросту не хватает внимания католиков. По этой причине последние решили сделать упор на привлечении местного населения в ряды католических священников, для этого римо-католики выступили в защиту социально неблагополучных слоёв населения и отстаивают их права. Данный шаг привёл к конфликтам с местными властями. Вторая причина ослабления влияния католиков заключается во все большей потере авторитета у населения в связи со случаями аморального поведения. Тому пример — свидетельство президента страны Родриго Дутерте в интервью телеканалу Al Jazeera в 2015 г. Он заявил, что в детстве он стал объектом сексуального внимания католического священника во время исповеди, что послужило причиной детской травмы⁸.

Православная миссия

Первые православные на Филиппинах упоминаются в XVI в. — потомки греческих моряков в городе Легаспи. Последующее упоминание уже о русских священниках хорошо задокументировано в романе

7 Максимов Г., диак. Мало где люди так открыты для православной веры, как на Филиппинах. (2013) URL: <https://pravoslavie.ru/58724.html>

8 Президент Филиппин объяснил свою жестокость травмой от встреч со священником-педофилом. (2016) URL: <https://newsland.com/user/4296648024/content/prezident-filippin-obiasnil-svoiu-zhestokost-travmoi-ot-vstrech-so-sviashchennikom-pedofilom/5514498>

Гончарова «Фрегат “Паллада”»⁹ — речь идёт о дипломатической миссии в Японию графа Е. В. Путятина, посетившем в 1854 г. и Филиппины. Известно, что в Маниле православный полковой священник совершал литургию по воскресным дням.

Одна из великих православных святынь Филиппин находится в католическом храме Бакларан в Маниле. Это чудотворная икона Божией Матери Страстная, вывезенная из православного монастыря Керас на Кипре ранее XV в. Затем она пребывала в церкви Святого Матфея в Риме, а список этой иконы был привезён на Филиппины в 1906 г. Во время японской оккупации образ был утерян и найден после войны.

В 1934 г. в Маниле появились русские иммигранты. Епископ Китайский и Пекинский Виктор (Святин) благословил построить храм в честь Иверской Иконы Божьей Матери. В 1945 г. он был разрушен попаданием американской бомбы. Через четыре года на остров Тубабао прибыли 5,5 тысяч русских беженцев из Китая (Республика Филиппины оказалась единственной страной, удовлетворившей запрос русских беженцев о предоставлении убежища), вместе с которыми прибыл и епископ Иоанн Шанхайский (Максимович), впоследствии причисленный к лику святых. Одними из первых устроенных зданий были две церкви: в честь Архангела Михаила и прп. Серафима Саровского. Также из бывшей американской походной церкви был устроен Свято-Богородицкий собор.

Можно рассказать ещё о следующем любопытном факте: ежегодно в Тихом океане образуется несколько тайфунов, которые проходят в том числе через Филиппины, и почти всегда через центральную их часть, включая остров Тубабао, но во время нахождения там православных беженцев тайфунов не было, а после их отъезда бури на острове возобновились.

Православие традиционно распространялось через города, а не через провинцию, поэтому тот факт, что городское население составляет 65%, очень важен для проповеди православия. В 2013 г. англиканская община в Пало, что недалеко от острова Тубабао, после обращения к монаху РПЦЗ Филиппу (Балингиту) присоединилась к Православной Церкви. Община построила часовню во имя св. Николая Сербского, службы совершались мирянским чином на себуанском языке. Была организована радиостанция, вещавшая на английском языке с трансляцией

9 *Митрополит Манильский и Ханойский Павел*. Православие: от Иерусалима до Манилы. Русская Православная Церковь на Филиппинах. (2020) URL: <http://phvieparchy.org/ru/pravoslavie-ot-ierusalima-do-manily/>

на Южный Давао. Впоследствии часовня была разрушена тайфуном Иоланда. Для помощи пострадавшим на остров вылетел священник Русской Православной Церкви на Тайване Кирилл Шкарбуль. Это вызвало рост интереса к православию у многих аглипайцев. В 2014 г. священник Кирилл Шкарбуль дважды совершал поездки на Минданао с гуманитарной помощью пострадавшим от тайфуна Иоланда. В результате в 2015 г. крупная аглипайская община (Независимая Католическая Церковь Филиппин) обратились к Патриарху Московскому и всея Руси Кириллу с просьбой о присоединении к православию.

Священники Георгий Максимов, Кирилл Шкарбуль и Силуан Томпсон совершили несколько массовых крещений в водах Тихого океана. И священники, и епископы аглипайцев приняли крещение мирянами после нескольких лет катехизации.

Большая часть православных филиппинцев проживает на острове Минданао — около 1500 человек. Храмы возводятся на пожертвования из России и Сербии. Богослужения совершаются на церковнославянском, английском, себуанском и тагальском языках.

В октябре 2016 г. Священный Синод назначил руководителя Административного секретариата Московской Патриархии епископа Солнечногорского Сергия (Чашина) управляющим приходами Московского Патриархата на Филиппинах, во Вьетнаме, в Сингапуре, Индонезии, Малайзии, Камбодже, Лаосе, КНДР и Республике Корея. Владыка начал работу с возобновления деятельности прихода в честь Иверской иконы Божией Матери в Маниле на Пасху в апреле 2017 г. Приход объединил православных многих национальностей, а костяком его стали православные филиппинцы, интересующиеся русской культурой.

Приходы Московского Патриархата на Филиппинах были включены в состав Патриаршего экзархата в Юго-Восточной Азии 28 декабря 2018 г.¹⁰. В рамках экзархата 26 февраля 2019 г. была создана Филиппинско-Вьетнамская епархия.

В 2019 г. решением Священного Синода определено быть правящим архиереем Филиппинско-Вьетнамской епархии Высокопреосвященнейшему Павлу с титулом митрополит Манильский и Ханойский. Тогда же были рукоположены в сан священства несколько филиппинцев — старост присоединившихся приходов. В священном сане служат филиппинцы, русские, американцы. Они не только освящают регулярными Таинствами филиппинцев и острова, но и вносят большой вклад в дело милосердия,

10 Образованы епархии в составе Патриаршего экзархата Юго-Восточной Азии. (2019) URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5379505.html>

оказывая помощь местным жителям: кормят нуждающихся, проводят практические занятия о правилах гигиены и здорового питания, помогают попавшим в трудные жизненные ситуации. Так, на средства Церкви было построено более ста домов для филиппинцев, пострадавших от тайфунов. Православная Церковь организовала миссионерский центр в Давао, где обучаются местные жители. Также действует программа по обучению талантливых филиппинцев в Санкт-Петербурге.

Существенный вклад в распространение православия на Филиппинах внес, благодаря регулярным поездкам с миссионерской и катехизаторской деятельностью, священник Георгий Максимов из Москвы: он совершал ежедневные богослужения на разных приходах, после службы проводил беседы.

В настоящее время среди джунглей, банановых и кокосовых пальм Филиппин православные богослужения совершаются уже в тридцати трёх русских приходах, главным образом на острове Минданао. Русские храмы открылись в городах Давао, Генерал-Сантос, Киамба, деревнях Санта-Мария, Аракан, Каюпо, Макалунгот, Литл-Багио, Саласан и других. В Маниле возрождается Иверский храм.

Приход свт. Иоанна Шанхайского, который был частью миссии РПЦЗ на Филиппинах, перешёл 20 сентября 2019 г. в Филиппинско-Вьетнамскую епархию РПЦ.

Митрополит Манильский и Ханойский Павел совершил 22 февраля 2020 г. чин великого освящения храма Преподобного Серафима Саровского в городе Макаланготе на острове Минданао. Эта церковь стала первым полноценным храмом епархии. В тот же день там же состоялось епархиальное собрание духовенства и мирян Филиппинско-Вьетнамской епархии, которая на тот момент насчитывала тридцать три прихода (30 на Филиппинах и 3 во Вьетнаме) и одиннадцать молитвенных помещений. В составе епархии было образовано пять благочиний: Манильское, Даваовское, Генерал-Сантовское, Вьетнамское и Давао-дель-Сурское.

Местное население активно заинтересовано в православной проповеди. Бывали такие случаи, когда во время ужина православному священнику приходилось отвечать на религиозные вопросы собеседника в одном из филиппинских кафе — тогда все рядом сидящие филиппинцы и даже обслуживающий персонал замирали, внимательно слушая ответы священника.

В городе Давао на острове Минданао действует миссионерский центр, одним из направлений которого является подготовка студентов

для дальнейшего обучения в духовных учебных заведениях в Москве. Ежедневные занятия проводят постоянный священник храма Блаженной Матроны Московской иеромонах Корнилий (Молев) и секретарь управляющего приходами Московского патриархата в Восточной и Юго-Восточной Азии¹¹.

Из текущих трудностей стоит отметить, что православных храмов на Филиппинах не хватает, общины растут и необходима помощь в обустройстве храмовой и приходской деятельности. Поскольку государство Филиппины включает в себя более 7 тысяч островов, жители которых говорят более чем на 175 языках, приходится переводить молитвы и богослужебные тексты на другие языки. Также проблему составляет отсутствие православных учебных заведений на Филиппинах, приходится ездить на учёбу в Санкт-Петербургскую и Московскую духовные академии.

Если говорить о специфике православного образа жизни на этих островах, то причащаться местные жители стараются на каждой литургии (получается два раза в месяц), перед этим постятся. В пост на Филиппинах, кроме рыбы, употребляют морепродукты, достать которые не проблема. Это креветки, крабы, осьминоги, рыба «туна»-тунец, угри и многое другое. Из овощей едят окру, балатон, камоти-батат, амपालа-горькую тыкву, саёте, оппо-кабачки и т. д.

Константинопольская Православная Церковь начала миссию на Филиппинах в 1977 г. В городе Параньяке в 2000 г. построили храм Благовещения Пресвятой Богородицы. В 1990 г. к православию на Филиппинах присоединилась крупная католическая община во главе с аббатом Викентием Эскарча вместе с бенедиктинским монастырём. В 1995 г. уже иеромонах Викентий помог общине протестантов во главе с Филимоном Кастро присоединиться к православию. Впоследствии Филимон трудился над возведением Благовещенского храма в Параньяке и присоединил к православию более шестисот филиппинцев.

Константинопольский Патриархат представлен на Филиппинах шестью приходами во главе с митрополитом Гонконгским Нектарием (Цилисом).

В 2008 г. Антиохийская Православная Церковь начала деятельность на Филиппинах после того, как католики и протестанты-евангелики обратились к митрополиту Австралийскому и Новозеландскому Павлу (Салиба) с просьбой о присоединении к православию. По данным

11 Филиппинско-Вьетнамская епархия. Русская Православная церковь, Патриарший Экзархат Юго-Восточной Азии. (2021) URL: <http://phvieparchy.org/ru/priesthood/>

на 2009 г. в Маниле и Давао действовал пятьдесят один приход. В настоящий момент у Антиохийской Церкви в Давао приходов нет.

Русская и Антиохийская Православные Церкви на Филиппинах поддерживают тесную дружескую связь и братскую любовь.

Вышеизложенные факты показывают, что местное населения активно заинтересовано в православной проповеди. Интерес к православию подтверждается многочисленными переходами из сект и других конфессий в православие в течение последних тридцати лет. Православной миссии всё больше требуется финансовая помощь в обустройстве храмовой и приходской деятельности.

Протестанты

Протестанты также занимаются миссионерской деятельностью на Филиппинах и составляют 11% от всего населения страны¹². Начало развития протестантских общин было положено в 1898 г. с приходом американцев на смену испанской колонизации. Католичество в то время пронизывало все сферы жизни филиппинцев, а антикатолическая настроенность американцев послужила мощным стимулом к началу миссии. Прежде всего все районы Филиппин были разделены для проповеди между пресвитерианами, баптистами и методистами. Раздел состоялся в 1898 г. в Нью-Йорке на встрече лидеров сект. Это было соглашение о вежливости для сдерживания конфликтов между сектантскими миссионерами. В 1901 г. протестанты создали Евангелический союз. Внедрялись протестанты через образование школ и университетов на Филиппинах: Силлиманский университет (1901), Центральный филиппинский университет (1905), Христианский университет Филамера (1904), Адвентистский университет Филиппин (1917), а также через систему здравоохранения.

Соглашение о вежливости длилось недолго, и характерная «болезнь» протестантов — дробление — началось почти сразу. Так, в 1909 г. произошёл раскол методистов, когда Николас Замора основал свою Евангелическую церковь методистов на Филиппинских островах. Далее разделились баптисты, пресвитериане и секта «ученики Христа».

В 1929 г. многочисленные деноминации: методисты, пресвитериане, конгрегационалисты и часть баптистов — слились в Объединённую

12 Global Christianity – A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population. (2011) URL: <https://www.pewforum.org/2011/12/19/global-christianity-traditions/>

Церковь Христа. Активную миссию ведут баптисты, пятидесятники, свидетели Иеговы. Но с приходом японской оккупации во время Второй мировой войны протестантское движение пришло в упадок из-за прекращения финансирования из США.

В 1948 г. образовалась протестантская организация «церковь Христа», число её приверженцев значительно увеличилось с 250 тысяч до 1,4 миллиона человек в настоящее время. Организация имеет националистическую ориентацию во взглядах и закрыта от непосвящённых.

В 1957 г. протестантская организация «Епископальная церковь Филиппин» получила начало от протестантов из США. Первыми епископами стали бывшие англиканские священники. В 1961 г. епископальная церковь заключила договор с англиканской церковью и образовался Национальный совет церквей Филиппин. В 1963 г. этот совет вошёл во Всемирный Совет церквей и Восточно-Азиатскую христианскую конференцию, что упрочило связи англиканцев с протестантами Великобритании. В 1965 г. было подписано соглашение со Старокатолической церковью Нидерландов, Германии, Швейцарии, Польши, Югославии. Как видим, экуменизм не чужд англиканской церкви.

В 1981 г. образовалось Новое религиозное движение — Эль Шаддаи, основатель которой — М. Веларде из Манилы. Считая себя католиком, он проповедует ересь протестантизма во время вечерних и ночных театрализованных выступлений. Его проповедь ориентирована на бедные слои населения. Толпа под воздействием речей Веларде скандирует: «Я богатый, я сильный...». Проповеди строятся на тезисе «всеобщего процветания». Практикуется ритуал освящения предметов: во время проповеди участники поднимают над головами зонты, фрукты, документы, телефоны, и М. Веларде освящает их. Основной акцент в проповеди делается на появлении чуда от главы секты. Используются техники гипноза. Лидер часто говорит о своих способностях к хилерству. Фактически, движение имеет все признаки протестантской харизматической секты с авторитарным управлением при обязательном условии — внесении денежных средств всеми участниками секты в качестве пожертвований¹³.

Таким образом, можно сказать, что протестантизм на Филиппинах, получивший распространение с 1800-х гг. при участии американских протестантских сект, переживает в настоящее время подъем. В основном,

13 Левтонова Ю. О., Шаддаи Эль (*El Shaddai*). Новое религиозное движение на Филиппинах // Юго-Восточная Азия: Актуальные проблемы развития. Институт востоковедения РАН. 2009. № 13. С. 292.

рост происходит за счёт прихожан, разочаровавшихся в католичестве и аглипайстве.

Многих филиппинцев не устраивает экзальтированность и сомнительные духовные практики пятидесятнических сект.

Однако характерные для протестантов болезни: дробление сект и изобретение своего рецепта веры — приводят к тому, что ушедшие из сект обращаются в истинную веру — православное христианство.

Мусульмане

Если обратиться к истории возникновения ислама на Филиппинах, то мусульманские общины стали появляться на островах Сулу, Минданао, Висайя и Лусон в XIII в. благодаря арабским и индийским торговцам. Испанские колонизаторы в XVI в. захватили центральные и северные острова. Мусульмане юга с самого начала колонизации стали бороться с испанскими христианами. В результате Сулу и Южная часть Минданао осталась под контролем султана Сулу.

Северные и центральные острова Филиппин развивались по капиталистическому сценарию, южные же оказались в рамках мусульманского средневековья с обычаями полигамии, рабства и кровной мести. Торговые пути, питавшие султанат Сулу, потеряли актуальность в XIX в. из-за колонизации голландцев и англичан. Султанат пришёл в упадок. Испанцы смогли взять под контроль и территорию султаната только в 1851 г. Но лишь побережье, глубокие же районы остались в тисках мусульманского средневековья, испанцы относились к южанам с презрением, как к дикарям, называя их моро (мавры).

После поражения Испании в войне с американцами в 1898 г. моро пытались заявить о своём суверенитете вооружённым восстанием, но с властью американцев им пришлось бороться до 1916 г.

Американцы же старались ассимилировать местное население и внедриться в управление общин. Было принято решение продать южные земли султаната и поставить территорию султаната под контроль Манилы. С севера и центра Филиппин хлынули переселенцы, торговцы, католические миссионеры. Стал насаждаться бюрократический режим, местные жители султаната не смогли конкурировать с переселенцами. Но гордо считали себя статусом выше по сравнению с северянами, которые были под властью колонизаторов более трёхсот лет, а жители султаната не являлись таковыми.

Моро стали активно сопротивляться владычеству США: с 1900 по 1941 г. было организовано более сорока вооружённых восстаний. Вражда на тот момент имела явно политический оттенок. Моро все больше отделялись от формирующейся филиппинской нации и не подчинялись Маниле.

В 1946 г. с приходом независимости Филиппин и отделением религии от политики, нация стала развиваться на основе христианских ценностей, моро всё больше контрастировали со своей приверженностью нормам ислама, мелкие мусульманские этносы стали объединяться под флагом ислама и называли себя бангсаморо (народ моро).

В 1986 г. группа исламистов во главе с Нур Мисуари образовала организацию — Фронт национального освобождения моро. В 1972 г. активисты начали вооружённую борьбу с властями Филиппин.

Моро обратились к мусульманским странам за поддержкой. Как раз в это время, в 1969 г., организовалась межправительственная Организация исламской конференции, которая повлияла на решение филиппинских властей, и те в 1978 г. объединили в одну автономию тринадцать провинций из двадцати двух, где поселены моро. Но правительство Филиппин не дало самого главного — контроля над полезными ископаемыми и другими ресурсами в руки местных властей моро. Контроль за ресурсами оставался у Манилы. Нур Мисуари пошёл на соглашение с правительством после выделения автономии, но другая часть моро была не согласна и, отколовшись, организовала Исламский фронт освобождения моро. Военные действия возобновились. Теперь повстанцы желали полного отделения и создания исламского государства на юге Филиппин.

В 1989 г. правительство пошло на соглашение и организовало Автономный мусульманский регион Минданао: в него вошли пять провинций с возможностью введения шариата.

В настоящее время напряжённость в Минданао сохраняется по причине недовольства моро. Они составляют всего 17 % от общего населения и остаются в экономическом и политическом меньшинстве. Переселенцам принадлежат 75 % земель в центре и на севере. В руках китайцев 3/4 торговли. В Минданао находятся шесть из десяти самых бедных провинций Филиппин, где высока детская смертность — 64 % и самый высокий уровень неграмотного населения — 40 %.

Этноконфессиональные конфликты на Филиппинах всё чаще приобретают исламизированный характер, когда меньшинство

мусульманского населения пытается отделиться от большинства христианизированного населения в центральных районах Филиппин.

В настоящее время на юге Филиппин действуют три сепаратистские исламские группировки:

- Фронт национального освобождения моро: они наиболее склонны к диалогу с правительством, выступают за историческую и религиозную самобытность юга Филиппин, за создание федеративной республики;
- Исламский фронт освобождения моро: выступают за создание шариатского государства на юге, готовят террористов для партизанских атак на власти Филиппин; многие руководители имеют опыт войны в Афганистане. В 2012 г. власти Филиппин пошли на уступки и расширили границы автономии, дали возможность организовывать собственную полицию, но национальные границы остаются под контролем Манилы;
- группировка Абу Сайаф: выступает против автономии и за создание панисламского супергосударства с объединением юга Филиппин, Малайзии, Индонезии, мусульманских районов Мьянмы и Таиланда. Террористы в южных районах Минданао атакуют мирных жителей, похищают людей, занимаются вымогательством. Основной состав группировки — молодые люди от 15 до 35 лет во главе с опытными террористами, прошедшими Афганистан.

Таким образом, общая картина мусульманского присутствия на Филиппинах выглядит следующим образом. Ислам появился на Филиппинах в XIII в. вместе с купцами из Персидского залива и султанатов Малайского архипелага. Пришедшие испанцы в XVI в. сталкивались с тем, что им уже приходилось перекрещивать не язычников, а распространявшихся мусульман. Почти с самого начала исламская община юга Филиппин пыталась обособиться и создать своё собственное исламское государство Бангсаморо (мусульманский народ). Данная область вела сопротивление всем правящим структурам: испанцам, затем американцам, далее японцам и сейчас филиппинцам. Сейчас мусульмане компактно проживают на острове Минданао. На Филиппинах в настоящее время около 6 % населения считают себя мусульманами. В стране действуют радикальные группировки, такие как Абу Сайаф (в 2002 г. в городе Патикул они захватывали и казнили Свидетелей

Иеговы за проповедь среди мусульман). Большинство мусульман являются членами различных этнических меньшинств и проживают на Минданао и близлежащих островах на юге. Хотя большинство из них исповедуют суннитский ислам шафиитского толка, небольшое меньшинство мусульман-шиитов проживает в провинциях Ланао-дель-Сур и Замбоанга-дель-Сур на Минданао. Всё больше мусульман мигрируют в городские центры Манила, Багио, Думагете, Кагаян-де-Оро, Илиган, Котабаты и Давао, и эта тенденция усилилась после захвата мусульманами Марави в мае-октябре 2017 г., когда местные жители бежали в другие провинции ради безопасности, а регулярные войска выбивали мусульман из города¹⁴. В 2018 г. в Замбоанге собрались все султаны Сулу и призвали правительство создать выделенный штат Бангсаморо с собственным правительством.

Заключение

Религиозная ситуация на Филиппинах довольно пёстрая. В центральных и северных районах преобладают католики с тенденцией перехода в протестантизм. На юге мусульмане поддерживают конфронтацию с местными властями, радикальные исламские группировки дестабилизируют террористическими актами мирную ситуацию на южных островах. Протестантские деноминации различных толков образуют плотное сектантское засилье на Филиппинах с тенденцией к харизматизации.

Однако ищущие истинную веру могут присоединиться к православному христианству более чем в тридцати приходах на Филиппинах. Интерес к православию у филиппинцев довольно большой, и в настоящее время рост приходов требует финансовых ресурсов для проповеди и окормления возрастающей паствы.

Источники

Global Christianity — A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population. (2011) [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pewforum.org/2011/12/19/global-christianity-traditions/> (дата обращения 22.06.2021).

14 US Department of State. 2019 Report on International Religious Freedom: Philippines. URL: <https://www.state.gov/reports/2019-report-on-international-religious-freedom/philippines/>

- Republic of the Philippines. Philippine Statistic's Authority. National Quickstat. A Monthly Update of the Philippine Statistics Authority. January 2021. [Электронный ресурс]. URL: https://psa.gov.ph/sites/default/files/attachments/ird/quickstat/NQS%20Phase2_%20January2021_final.xls (дата обращения 22.06.2021).
- US Department of State. 2019 Report on International Religious Freedom: Philippines [Электронный ресурс]. URL: <https://www.state.gov/reports/2019-report-on-international-religious-freedom/philippines/> (дата обращения 22.06.2021).

Литература

- Беналон К.* «Православные филиппинцы молятся и трудятся, чтобы каждый мог ознакомиться с православием». История и современное состояние Православия на Филиппинах // Вестник Исторического общества СПбДА. 2020. № 1 (4). С. 313–322.
- Левтонова Ю. О.* Шаддаи Эль (El Shaddai). Новое религиозное движение на Филиппинах // Юго-Восточная Азия: Актуальные проблемы развития. Институт востоковедения РАН. 2009. № 13. С. 291–310.
- Максимов Г., диак.* Мало где люди так открыты для православной веры, как на Филиппинах. (2013) [Электронный ресурс]. URL: <https://pravoslavie.ru/58724.html> (дата обращения 22.06.2021).
- Образованы епархии в составе Патриаршего экзархата Юго-Восточной Азии. (2019) [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5379505.html> (дата обращения 22.06.2021).
- Павел (Фокин), митр. Манильский и Ханойский.* Православие: от Иерусалима до Манилы. Русская Православная Церковь на Филиппинах. (2020) [Электронный ресурс]. URL: <http://phvieparchy.org/ru/pravoslavie-ot-ierusalima-do-manily/> (дата обращения 22.06.2021).
- Потапшинская Н. Н.* Из истории церквей и государства на Филиппинах // Берегиня. 777. Сова. Научный журнал. 2014. № 2. С. 48–66.
- Президент Филиппин объяснил свою жестокость травмой от встреч со священником-педофилом. (2016) [Электронный ресурс]. URL: <https://newsland.com/user/4296648024/content/prezident-filippin-obiasnil-svoiu-zhestokost-travmoi-ot-vstrech-so-sviashchennikom-pedofilom/5514498> (дата обращения 22.06.2021).
- Филиппинско-Вьетнамская епархия. Русская Православная церковь, Патриарший Экзархат Юго-Восточной Азии. (2021) [Электронный ресурс]. URL: <http://phvieparchy.org/ru/priesthood/> (дата обращения 22.06.2021).
- Филиппины: православная «Всепомогающая». (2018) [Электронный ресурс]. URL: <https://ria.ru/20180622/1523178718.html> (дата обращения 22.06.2021).
- Miller J.* Religion in the Philippines. [Электронный ресурс]. URL: <https://asiasociety.org/education/religion-philippines> (дата обращения 22.06.2021).

The Religious Situation in the Philippines: Social and Historical Analysis

Dmitriy S. Semenenko

PhD student at the Department of Theology at the Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies

4/2 bldg. 5, st. Pyatnitskaya, 115035 Moscow, Russia

semenenkods@yandex.ru

For citation: Semenenko, Dmitriy S. "The Religious Situation in the Philippines: Social and Historical Analysis". *Theological Herald*, no. 3 (42), 2021, pp. 170–188 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2021.3.41.010

Abstract. The study aims at identifying the social and historical context that influences the religious situation of the Philippines at the present time. The historical context of the emergence of Roman Catholicism in the Philippines is outlined; the reasons for Islamic uprisings and terrorist attacks, as well as the emergence of the Aglipay Church and the spread of Protestant, heresies are identified. The scientific novelty of the article lies in the systematization of the underlying causes of the religious situation of the present time in the Philippines. As a result, the author highlights the religious subtext of those phenomena and events of the religious life of the population of the Philippines that affect the present and the future.

Keywords: Roman Catholicism in the Philippines, Protestantism in the Philippines, Muslims in the Philippines, religious environment in the Philippines.

References

- Benalon K. (2020) "Pravoslavnyye filippintsy molyatsya i trudiyatsya, chtoby kazhdyy mog oznakomit'sya s pravoslaviyem". *Istoriya i sovremennoye sostoyaniye Pravoslaviya na Filippinakh* ["Orthodox Filipinos Pray and Work so that Everyone can get Acquainted with Orthodoxy". The History and Current State of Orthodox Christianity in the Philippines"]. *Bulletin of the Historical Society of the St. Petersburg Theological Academy*, no. 1 (4), pp. 313–322 (in Russian).
- Fokin P. (2020) *Pravoslaviye: ot Iyerusalima do Manily. Russkaya Pravoslavnaya Tserkov' na Filippinakh* [Orthodox Christianity: From Jerusalem to Manila. Russian Orthodox Church in the Philippines], available at: <http://phvieparchy.org/ru/pravoslavie-ot-ierusalima-domanily/> (access date 22.06.2021) (in Russian).
- Levtonova Yu. O. (2009) "Shaddai El (El Shaddai). Novoye religioznoye dvizheniye na Filippinakh" ["Shaddai El (El Shaddai). A New Religious Movement in the Philippines"], in *Yugo-Vostochnaya Aziya: Aktual'nyye problemy razvitiya. Institut vostokovedeniya RAN* [Southeast Asia: Actual Problems of Development. Institute of Oriental Studies at the Russian Academy of Sciences], no. 13, pp. 291–310 (in Russian).
- Maksimov G. (2013) *Malo gde lyudi tak otkryty dlya pravoslavnoy very, kak na Filippinakh* [There are few Places Where People are as open to the Orthodox Faith as in the Philippines], available at: <https://pravoslavie.ru/58724.html> (access date 22.06.2021) (in Russian).

- Miller J. (2021) *Religion in the Philippines*, available at: <https://asiasociety.org/education/religion-philippines> (access date 22.06.2021).
- Potashinskaya N. N. (2014) "Iz istorii tserkvey i gosudarstva na Filippinakh" ["On the History of Churches and the State in the Philippines"]. *Bereginya. 777. Sov. Nauchnyy zhurnal*, no. 2. pp. 48–66 (in Russian).

АГИОГРАФИЯ И ЛИТУРГИКА

СВЯТЫЕ СЕМЬ ОТРОКОВ ЕФЕССКИХ

Архимандрит Макарий (Веретенников)

доктор богословия, профессор Московской духовной академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
macarius.v@yandex.ru

Для цитирования: Макарий (Веретенников), архим. Святые семь отроков Ефесских // Богословский вестник. 2021. № 3 (42). С. 189–201. DOI: 10.31802/GB.2021.3.41.011

Аннотация

УДК 2-283:27-36

В настоящей статье в контексте гонения на христиан при императоре Декии в III в. прослеживаются основные свидетельства события, описанного в жизнеописании христианских святых – семи отроков, прославившихся в V в. в Ефесе при императоре Феодосии Младшем. Семь отроков, прячась от гонения, уснули в пещере и проснулись через несколько сотен лет. Приводится рассказ свт. Филарета Черниговского об исторических обстоятельствах их пробуждения. Рассказывается о разных аспектах богослужебного почитания святых семи отроков в греческой и русской церкви, а также описываются сохранившиеся памятники в христианском изобразительном и монументальном искусстве, у святых отцов и христианских поэтов. Завершается статья свидетельством игумена Даниила, совершившего в XII в. паломничество в Святую землю.

Ключевые слова: Декий, Ефес, семь отроков, Максимиан, Иамвлих (младший), Мартиниан, Иоанн, Дионисий, Ексакустодиан, Антонин, Феодосий Младший.

Исповедование христианства в Римской империи до Миланского эдикта Константина Великого (†337; пам. 21 мая) было опасно для жизни. Гонения на христиан воздвигали Римские императоры, уже начиная с Нерона (54–68). Кратковременным, но жестоким было гонение при императоре Декии (249–251). «Подобно другим более замечательным императорам того времени, он стремился к восстановлению и укреплению царства Римского, уже начавшего, несмотря на свое кажущееся могущество, расшатываться и колебаться в своих основах»¹. О начале гонения историк В. В. Болотов пишет: «Вероятно в конце 249 г. и во всяком случае в самых первых числах января 250 г. издан был эдикт против христиан. Действие его на христиан было тем более ужасно, что это был первый эдикт, предписывавший повсеместное по всей Римской империи гонение на непочитающих римской религии»². А. П. Лебедев характеризует воздвигнутое Декием гонение, оно «отличалось от других гонений в особенности тем, что простиралось на всех христиан империи, так что каждому из них предстояло неизбежное испытание в вере»³.

В гонение императора Декия в Ефесе страдали семь отроков⁴, их звали Максимиан, Иамвлих (младший), Мартиниан, Иоанн, Дионисий, Ексакустодиан и Антонин⁵. В. К. Кюхельбекер (†1846), современник

- 1 *Лебедев А. П.* Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства в греко-римском мире при Константине Великом. М., 1994. С. 103–104. См. также: *Циркин Ю. Б.* Император Деций; попытка возрождения Рима // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира / под ред. проф. Э. Д. Фролова. СПб., 2009. Вып. 8. С. 313–328.
- 2 *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви. II. История Церкви в период до Константина Великого. М., 1994. С. 117.
- 3 *Лебедев А. П.* Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства в греко-римском мире при Константине Великом. М., 1994. С. 105.
- 4 Известны и другие лики святых, включающие в себя семь имён: Семь мучеников Маккавейских (†166; пам. 1 авг.), Царственные стастотерпцы, Император Николай Императрица Александра, царевны Ольга, Татьяна, Мария, Анастасия и цесаревич Алексей (†1918; пам. 4 июля). В Болгарской Церкви почитаются святые седмочисленники: равноапостольные братья Кирилл и Мефодий, а также пять их учеников (пам. 27 июля по н. ст.).
- 5 См. о них: Великие Минеи чети, собранные Всероссийским Митрополитом Макарием. Октябрь: дни 19–31. СПб., 1880. Стб. 1773–1793; Ефесские спящие отроки // Православная богословская энциклопедия. СПб., 1904. Т. 5. Стб. 544–545; Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским институтом восточных языков. Вып. 41: Семь спящих отроков Эфесских. М., 1914; *Пайкова А. В.* Легенды и сказания в памятниках сирийской агрографии // Палестинский сборник. Сб. 30 (93). Л., 1990. С. 116–118; Святая юность. Рассказы о святых детях и о детстве и отрочестве святых. М., 1994. С. 240–245; *Дурылин С. Н.* В родном углу. Как жила и чем дышала старая Москва. М., 2018. С. 321–325; *Иаков Ворагинский.* Золотая легенда. М., 2018. Т. 2. 102–106.

А. С. Пушкина (†1837), посвятил Ефесским святым поэму, назвав её «Семь спящих отроков»⁶.

Многие христиане, чтобы избежать принуждения к принесению жертвы языческим богам, прятались за городом в пещерах. Во время публичного жертвоприношения святые отроки не последовали примеру языческого большинства:

«Но семеро дерзают на оковы,
Дерзают за Христа на смерть и срам;
Прошли, не жертвуя богам»⁷.

Когда они были ввергнуты в темницу, к ним пришёл правитель. Он сказал святым отрокам:

«За вас ходатай прежняя любовь;
Вы жребий битв рукою дерзновенной
Не раз решали: битвы те за вас
Подъемят умоляющий свой глас»⁸.

Однако, мужественные отроки твёрдо и непреклонно исповедовали христианскую веру:

«Мы свет познали истины священной;
От вечной правды не отступим мы...
Нет государь! Ни за венцы вселенной!
Не нам уж поклоняться духу тьмы;
Кумир, руками смертных сотворенный,
Который слаб и суетен и мертв,
Во веки не получит наших жертв»⁹.

Император Декий лишил юношей знаков воинского достоинства, что было весьма позорно. Он отпустил их на свободу, в надежде на их возвращение в язычество. Однако, отроки скрылись в пещере у подножия горы Охлон, где вход был потом завален камнями. В пещере, в которую отроки спрятались, их постиг дивный сон:

«И оградились знаком искупленья
И пали юноши на мягкий мох,
И замирает лепет их моленья;
На длань ланитою приникли — вздох —

6 Кюхельбекер В. К. Лирика и поэмы. Л., 1939. Т. 1. С. 416–446.

7 Там же. С. 420.

8 Там же. С. 423.

9 Там же. С. 425.

И се, — над ними ангел усыпленья
 Стал и расширил звездное крыло
 И время не для них уже текло»¹⁰.

Спустя много времени по повелению владельца горы стали разбирать у её подножия каменный завал и при этом открылось отверстие в пещеру. После этого отроки, находившиеся в ней, пробудились:

«Бесстрашных витязей Христовой веры;
 Их слуха зов младого дня достиг —
 И вместе пробудились в тот же миг»¹¹.

Свт. Филарет Черниговский (†1866) пишет, что их пробуждение произошло при Византийском Императоре Феодосии II Младшем (408–450),

«когда восстали еретики, отвергавшие воскресение мертвых, несмотря на возвешение в Евангелии, что “*мертвые услышат глас Сына Божия и, услышавши, оживут*”. В это время нового смущения в Церкви и проявилось наглядное свидетельство истины возвешенного Христом воскресения мертвых»¹².

Пробудившись, один из отроков направился из пещеры на городской рынок, чтобы купить всем пищи. К своему удивлению, он увидел, что уже не нужно было бояться исповедовать христианство. Благочестивый отрок услышал в свой адрес:

«Святые юноши! Вам в день рабочий
 Покой вменился: так! В вертепе том
 Не краткий срок крылатой, летней ночи,
 А ряд столетий чудотворным сном
 Запечатленны были ваши очи,
 И пал давно юпитеров алтарь,
 Христа давно почтили раб и царь»¹³.

На торжище, направившийся за продуктами юноша удивил продавцов предъявленной для оплаты монетой, которая давно вышла из употребления. Местный владыка, узнав о произошедшем, прибыл к пещере.

10 Кюхельбекер В. К. Лирика и поэмы. Л., 1939. Т. 1. С. 431.

11 Там же. С. 432.

12 Филарет, архиеп. Черниговский. Жития святых, чтимых Православной Церковью со свечениями о праздниках Господних и Богородичных и о явлениях чудотворных икон. М., 2000. Август. С. 30.

13 Кюхельбекер В. К. Лирика и поэмы. Т. 1. С. 439.

«Все были поражены и прославляли Бога дивного в чудесах Своих»¹⁴. Вскоре в Ефес прибыл извещённый епископом и наместником Византийский Император Феодосий¹⁵. После беседы с Императором отроки уснули вечным сном до всеобщего воскресения, когда «*мертвии услышат глас Сына Божия и услышавше оживут*» (Ин. 5, 25).

Согласно греческой Богослужебной Минеи кончина семи Ефесских отроков праздновалась 4 августа, а 22 октября — их «воскресение при Феодосии Младшем»¹⁶. Ефесские отроки упоминаются в службе Нового лета, для прославления которого созываются на торжество угодники Божии и среди них — «*иже во Ефесе седмочисленные отроки*»¹⁷. В службе (22 октября) святые отроки прославляются как «воскресения умерших изобразители»¹⁸: Господь «*преславным востанием отроков показал... Воскресение неведящим*» Его¹⁹. «*Вас же ублюде леты множайшими в вертепе спящих на уверение всех воскресения, отроцы, веков седмочисленных равночисленни светильницы*»²⁰. В службе славится также седмочисленность их сонма: «*седмосветлии*», «*седмочисленный страдальцев лик*», «*Седмерично облиста память ваша*». Такие же мысли мы находим и в службе святым на 4 августа: «*...веры твердое ограждение святых детей явися пещера, провозвещающая будущее всех воскресение: не четверодневнога Лазаря, но вечныя воскреси мертвецы*»²¹. Поэтому была такая традиция — посвящать им кладбищенские храмы. В Тобольске завальный (расположенный за городским валом) кладбищенский храм XVIII в. посвящён семи Ефесским отрокам²².

Свт. Марк Ефесский (†1457; пам. 19 янв.) после возвращения с Флорентийского Собора, где он ревностно защищал Православие, по повелению императора два года провёл в заточении. Освобождён

- 14 Филарет архиепископ Черниговский. Жития святых, чтимых Православной Церковью... Август. С. 31.
- 15 *Величко А. В.* История Византийских Императоров. М., 2009. Т. 1. С. 334–363.
- 16 *Сергий (Спаский), архиеп.* Полный Месяцеслов Востока. Т. 3: Святой Восток. М., 1997. Часть вторая и третья. С. 309. При различии Богослужебных Уставов память святых отроков могла совершаться и в другие дни (*Лосева О. В.* Периодизация древнерусских Месяцесловов XI–XIV в. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. М., 2001. № 1 (9). С. 24).
- 17 1 стихира на стиховне // Минея Сентябрь. М., 1978. С. 7.
- 18 Тропарь святым отроком // Минея Октябрь. М., 1980. С. 564.
- 19 Кондак // Минея Октябрь. М., 1980. С. 566.
- 20 2 тропарь 8 песни инога канона // Минея Октябрь. М., 1980. С. 572.
- 21 2 тропарь 9 песни канона // Минея Август. М., 1989. Ч. 1. С. 136.
- 22 Второе Крещение Сибири. Летопись возрождения Тобольской епархии: 1990–2010. Тобольск, 2011. С. 107–111. Около этого храма погребена врач И. В. Беллавина, родственница «исповедника XX в. Святейшего Тихона, Патриарха Всероссийского» (Там же. С. 111).

святитель был в день памяти семи Ефесских отроков. По этому поводу он написал затем стихотворение:

«Пещера имела вас собранными в смерти,
 Как это возможно различить на иконе, —
 Живых же в Бозе, Который от сна к жизни
 Снова (вас) воскресил. Дивное чудо!
 И ныне, веруя, что вы — живы в Бозе,
 Я, — вашего прекрасного Отечества предстоятель, —
 Призывая (вас) в бедах,
 Обретал вас готовыми оказать чудесную помощь.
 И вот, в праздник вашего отшествия,
 Мне приключилось освободиться из темницы;
 И на этой доске я пишу вам благодарность»²³.

Изображения Ефесских отроков встречается в христианском изобразительном искусстве. В Псалтири имеются такие слова:

«Се очи Господни на боящихся Его, уповающих на милость Его. Избавити от смерти души их, и препитати я в глад» (Пс. 32, 18, 19).

Напротив этих слов псалма на полях Хлудовской Псалтири изображены семь Ефесских отроков²⁴.

Прп. Паисий Великий (V в.; пам. 19 июня) после причастия Христовых Таин продолжительное время не вкушал пищи. Автор его жития в подтверждение данной особенности подвига указал на пример Ефесских святых:

*«Всесильный Создатель Бог наш знает, как в продолжение трехсот лет и даже больше сохранить жизнь на земли семи спящим отрокам»*²⁵.

Изображения семи отроков можно встретить в мелкой пластике, преимущественно в пластике XIII–XIV вв.²⁶. В Великом Новгороде почитание семи отроков известно, начиная с XIII в.²⁷. При раскопках Десятинного храма в Киеве был найден фрагмент каменной иконки

23 *Амвросий (Погодин), архим.* Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния. [М.], 1994. С. 327–328.

24 *Щепкина М. В.* Миниатюры Хлудовской Псалтири. Греческий иллюстрированный кодекс IX в. М., 1977. Л. 29. В знаменитой Киевской Псалтири миниатюра Семи Ефесских отроков отсутствует (*Вздорнов Г. И.* Исследование о Киевской Псалтири. М., 1978. С. 75).

25 Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих Миней св. Димитрия Ростовского. Кн. 10: Июнь. М., 1913. С. 428.

26 *Николаева Т. В.* Древнерусская мелкая пластика из камня XI–XVI вв. М., 1983. С. 20.

27 Там же. С. 30.

(XII в.) с изображением семи отроков Ефесских. Данная «икона является наиболее ранним образцом каменной пластики с подобным сюжетом»²⁸. На каменной иконке XI–XII вв., хранящейся в Государственном историческом музее, на одной стороне изображён великомученик Димитрий Солунский, а на обороте — святитель Николай и вокруг

«в семи клеймах, разделенных узкими рельефными полосами, изображены семь спящих отроков в разных позах. Верхнее клеймо сделано овальным. На гладкой внешней рамке вырезаны вглубь их имена»²⁹.

Изображение Ефесских отроков встречается и на других каменных иконках XIV в. вместе со Христом³⁰, с Гробом Господним³¹, либо с Богородицею³², а также со святителем Николаем³³.

Семь отроков изображены на змеевике конца XII–XIII в., хранящемся в ГИМе. На его «лицевой стороне искусной резьбой вглубь изображены в разных позах семь спящих отроков эфесских. Композиция хорошо вписана в круг, так что одна фигура изображена в центре, а остальные — вокруг нее»³⁴.

Незадолго до Батыева нашествия в Юрьеве-Польском был построен белокаменный собор во имя великомученика Георгия, простоял он очень недолго и рухнул. В 1471 г. мастер Василий Ермолин восстановил его. Экстерьер храма покрыт был каменной резьбой. Среди различных сюжетов резьбы имеется изображение семи отроков. Этот сюжет в фасадной пластике, как отметил Г. К. Вагнер, «совершенно уникален»³⁵. Композиция состояла из семи рельефов, из них сохранилось только пять, но они были перепутаны при восстановлении собора в 1471 г. мастером В. Д. Ермолиным. Изображение находилось в южной

28 Николаева Т. В. Древнерусская мелкая пластика из камня XI–XVI вв. М., 1983. С. 51.

29 Там же. С. 64. См. также: Рындина А. В. Суздальский змеевик // Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси. М., 1972. С. 217–234; Бланков Ж. О двоеверии и амулетах-змеевиках // Византия, Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. Искусство и культура. М., 1973. С. 208.

30 Николаева Т. В. Древнерусская мелкая пластика из камня XI–XVI вв. С. 82, 90.

31 Там же. С. 96, 118.

32 Там же. С. 80, 119.

33 Там же. С. 80 – 81.

34 Николаева Т. В., Чернецов А. В. Древнерусские амулеты-змеевики. М., 1991. С. 82. Считается, что данный змеевик «принадлежал Марии Шварновне, супруге Всеволода III Большое гнездо» (Там же. С. 83). Ср.: Аверьянов К. А. Великая княгиня Владимирская Мария. Загадка погребения в Княгининном монастыре. М., 2020. С. 72.

35 Вагнер Г. К. Легенда о семи спящих эфесских отроках и ее отражение во Владимиро-Суздальском искусстве // Византийский временник. 1963. Т. 23. С. 85.

закомаре западного фасада, реконструкцию этого изображения сделал Г. К. Вагнер³⁶. Данная композиция иконографически близка к изображению на суздальском змеевике³⁷.

Встречается данный сюжет и в храмовых росписях. В 1189 г. был расписан храм Благовещения на Мячине (Великий Новгород), в нём над выходом из жертвенника были написаны семь спящих отроков³⁸. В Петроверигском приделе Успенского собора Московского Кремля также помещено изображение Ефесских отроков³⁹. Их изображения знаменуют всеобщее воскресение. В. М. Кириллин, рассматривая значение числа семь, отмечает, в частности, такой аспект: число семь «использовали в качестве символа вечного покоя и отдохновения, которые наступают вместе с концом мира»⁴⁰.

Наряду с этим имеется и другой аспект их почитания. В Требнике имеется «Молитва святых семи отроков на немощного и не спящего». В этой молитве читаем такие слова:

«...и святыя Твоя славныя седмь отроки, исповедники и свидетели и свидетели Твоего явления показавый во дни Декия царя и отступника: и сия успивый в вертепе на лета 372, яко младенцы согреваемые в ложеснах матери своея, и никакоже претерпевшыя тления, в похвалу и славу Человеколюбия Твоего, в показание и извещение нашего пакибытия, и воскресения всех».

Поэтому к святым отрокам прибегают все страдающие бессонницей⁴¹. С. Н. Дурылин говорит о почитании образа Семи Ефесских отроков, который был святыней их семьи, он пишет:

«Семи отрокам молились от бессонницы. Так молился им отец, ища у них защиты от тяжелых дум, отгонявших от него сон... Так молился им однажды... братец Александр Николаевич... когда его,

36 Вагнер Г. К. О первоначальной форме композиции «Семь спящих отроков» на фасаде Георгиевского собора г. Юрьева-Польского // Советская археология. М., 1960. № 2. С. 263–270.

37 Вагнер Г. К. Легенда о семи спящих эфесских отроках... С. 87.

38 Царевская Т. Ю. «Семь спящих отроков Эфесских» в литургической программе церкви Благовещения на Мячине («в Аркажах») // Восточнохристианский храм. Литургия и искусство. СПб., 1994. С. 172–178.

39 Толстая Т. В. Успенский собор Московского Кремля. К 500-летию уникального памятника русской культуры. М., 1979. С. 22.

40 Кириллин В. М. Символика чисел в литературе Древней Руси (XI–XVI вв.). СПб., 2000. С. 29.

41 Святые угодники Божии целители душ и телес наших. Какому святому в каких случаях надо молиться. М., 2002. С. 411.

лежавшего в тифе, одолела бессонница, а врачи предписывали ему сон и покой, в головах его постели, по совету... тетюшки, поставили “Семь спящих отроков” с зажженной лампадой — и смирный сон низошел на его буйную голову»⁴².

Далее он описывает, как однажды к ним пришёл незнакомый человек и попросил поставить принесённую им свечу перед иконой.

Игумен Даниил, совершивший в XII в. паломничество во Святую Землю, посетил Ефес. Он отмечает:

«И ту есть близь пещера, идеже лежать тела 7-ми отрок, иже спали 300 и 60 лет, при Декии цари успоша, а при Феодосии Цари явишася»⁴³.

Частицы их мощей встречаются в мощевиках. Можно отметить, что в московском храме во имя Илии пророка в Черкизово (Москва) имеется икона Семи отроков Ефесских с частицами их святых мощей.

Источники

- Великие Минеи чети, собранные Всероссийским Митрополитом Макарием. Октябрь: дни 19–31. СПб.: Тип. Ф. Г. Елеонского, 1880.
- Второе Крещение Сибири. Летопись возрождения Тобольской епархии: 1990–2010. Тобольск: Изд.-информационный отдел Тобольско-Тюменской епархии, 2011.
- Иаков Ворагинский*. Золотая легенда. Т. 2 / пер. с лат. И. И. Аникьев, И. В. Кувшинская. М.: НО Издательство Францисканцев, 2018.
- Минея Сентябрь. М.: Изд. Московской Патриархии, 1978.
- Минея Октябрь. М.: Изд. Московской Патриархии, 1980.
- Минея Август. Ч. 1. М.: Изд. Московской Патриархии, 1989.
- Сергий (Спасский), архиеп.* Полный Месяцеслов Востока. Т. 5: Святой Восток. М.: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 1997. Часть вторая и третья.

Литература

- Аверьянов К. А.* Великая княгиня Владимирская Мария. Загадка погребения в Княгининском монастыре. М.: Центрполиграф, 2020.
- 42 *Дурылин С. Н.* В родном углу. Как жила и чем дышала старая Москва. М., 2018. С. 325.
- 43 Памятники литературы Древней Руси. XII в. М., 1980. С. 28; Книга хождений. Записки русских путешественников XI–XV вв. М., 1984. С. 29; Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4: XII в. СПб., 1997. С. 30, 32; *Малто Е. И.* Антология хождений русских путешественников, XIII–XV в.: Исследования. Тексты. Комментарии. М., 2005. С. 165.

- Амвросий (Погодин), архим.* Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния. [М.]: Изд. «Посад», 1994.
- Бланков Ж.* О двоеверии и амулетах-змеевиках // Византия, Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. Искусство и культура. М.: Наука, 1973. С. 203–210.
- Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. II: История Церкви в период до Константина Великого. [СПб.: Тип. М. Меркушева, 1910]. М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского ставропигиального монастыря, 1994.
- Вагнер Г. К.* Легенда о семи спящих эфесских отроках и ее отражение во Владимиро-Суздальском искусстве // Византийский временник. М.: АН СССР, 1963. Т. 23 (48). С. 85–104.
- Вагнер Г. К.* О первоначальной форме композиции «Семь спящих отроков» на фасаде Георгиевского собора г. Юрьева-Польского // Советская археология. М.: Наука, 1960. № 2. С. 263–270.
- Вздорнов Г. И.* Исследование о Киевской Псалтири. М.: Искусство, 1978.
- Дурылин С. Н.* В родном углу. Как жила и чем дышала старая Москва. М.: Изд. журнала «Москва», 2018.
- Эфесские спящие отроки // Православная богословская энциклопедия. СПб.: Тип. А. П. Лопухина, 1904. Т. 5. Стб. 514–515.
- Кириллин В. М.* Символика чисел в литературе Древней Руси (XI–XVI вв.). СПб.: Алетейя, 2000.
- Кюхельбекер В. К.* Избранные произведения. Т. 1. Лирика и поэмы. Л.: Сов. писатель, 1939.
- Лебедев А. П.* Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства в греко-римском мире при Константине Великом. М.: Изд. Олега Абышко, 1994.
- Лосева О. В.* Периодизация древнерусских Месяцесловов XI–XIV в. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. М.: Индрик, 2001. № 2 (4). С. 15–36.
- Николаева Т. В.* Древнерусская мелкая пластика из камня XI–XVI вв. М.: Наука, 1983.
- Николаева Т. В., Чернецов А. В.* Древнерусские амулеты-змеевики. М.: Наука, 1991.
- Пайкова А. В.* Легенды и сказания в памятниках сирийской агиографии. Л.: Наука, 1990. [Палестинский сборник. Сб. 30 (93)].
- Рындина А. В.* Суздальский змеевик // Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси. М.: Наука, 1972. С. 217–234.
- Святая юность. Рассказы о святых детях и о детстве и отрочестве святых. М.: Международный Изд. Центр Православной Литературы, 1994.
- Святые угодники Божии целители душ и телес наших. Какому святому в каких случаях надо молиться. М.: АСТ, 2002.
- Толстая Т. В.* Успенский собор Московского Кремля. К 500-летию уникального памятника русской культуры. М.: Искусство, 1979.
- Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским институтом восточных языков. Вып. 41: Семь спящих отроков Эфесских. М.: Тип. «Крестьянского календаря», 1914.

Филарет, архиеп. Черниговский. Жития святых, чтимых Православной Церковью со сведениями о праздниках Господских и Богородичных, и о явленных чудотворных иконах. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2000. Месяц август.

Царевская Т. Ю. «Семь спящих отроков Эфесских» в литургической программе церкви Благовещения на Мячине («в Аркажах») // Восточнохристианский храм. Литургия и искусство. СПб.: Дмитрий Буланин, 1994. С. 172–178.

Щепкина М. В. Миниатюры Хлудовской Псалтыри. Греческий иллюстрированный кодекс IX в. М.: Искусство, 1977.

Holy Seven Youths of Ephesus

Archmandrite Macarius (Veretennikov)

Doctor of Theology

Professor of the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141312, Russia

macarius.v@yandex.ru

For citation: Macarius (Veretennikov), archmandrite. "Holy Seven Youths of Ephesus". *Theological Herald*, no. 3 (42), 2021, pp. 189–201 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2021.3.41.011

Abstract. This article, in the context of the persecution of Christians under Emperor Decius in the 3rd century, traces the main evidence of the event described in the biography of Saint Seven Youths who became famous in the 5th century in Ephesus under Emperor Theodosius the Younger. Saint Seven Youths, while hiding from persecutors, fell asleep in a cave and woke up about two hundred years later. The article cites St. Filaret of Chernigov on the historical context of the awakening of the Seven Youths. The essay also tells about different aspects of the liturgical veneration of the Saint Seven Youths in the Greek and Russian churches, and also describes the surviving sources that can tell us on the miraculous event – those in Christian visual and monumental art, in Holy Fathers and Christian poets. The article ends with the testimony of Hegumen Daniel who made a pilgrimage to the Holy Land in the 12th century.

Keywords: Decius, Ephesus, Seven Youths, Maximian, Iamblichus (the younger), Martinian, John, Dionysius, Exacustodian, Antoninus, Theodosius the Younger.

References

- Anikiev I. I., Kuvshinskaya I. V. (eds.) (2018) *Iakov Voraginskiy. Zolotaya legenda* [Jacob Voraginsky. A Golden Legend], vol. 2. Moscow: Publishing House Franciscants (in Russian).
- Averyanov K. A. (2020) *Velikaya knyaginya Vladimirskaia Mariia. Zagadka pogrebeniia v Knyagininom monastyre* [Maria, the Grand Duchess of Vladimir. The Riddle of the Burial in the Knyaginina Monastery]. Moscow: Tsentrpoligraf (in Russian).

- Blankov J. (1973) "O dvoveryi i amuletkh-zmeyevikakh" ["About Dual Faith and Serpentine Amulets"], in *Vizantiya, Yuzhnyye slavyane i Drevnyaya Rus'. Zapadnaya Yevropa. Iskusstvo i kul'tura* [Byzantium, Southern Slavs and Ancient Russia. Western Europe. Art and Culture]. Moscow: Nauka, pp. 203–210 (in Russian).
- Durylin S. N. (2018) *V rodnom uglu. Kak zhila i chem dyshala staraya Moskva* [In the Native Corner. How Old Moscow Lived and Breathed]. Moscow: Publisher of the Journal "Moscow" (in Russian).
- Kirillin V. M. (2000) *Simvolika chisel v literature Drevney Rusi (XI–XVI veka)* [Symbolism of Numbers in the Literature of Ancient Rus (11th–16th Centuries)]. St. Petersburg: Aleteya (in Russian).
- Kuchelbecker V. K. (1939) *Izbrannyye proizvedeniya. T. 1. Lirika i poemy* [Selected Works. Vol. 1. Lyrics and Poems]. Leningrad: Sov. pisatel' (in Russian).
- Lebedev A. P. (1994) *Epokha gonenyi na khristian i utverzheniye khristianstva v greko-rimskom mire pri Konstantine Velikom* [The Era of Persecution of Christians and the Establishment of Christianity in the Greco-Roman World Under Constantine the Great]. Moscow: Publishing House of Oleg Abyshko (in Russian).
- Loseva O. V. (2001) "Periodizatsiya drevnerusskikh Mesyatseslovov XI–XIV v." ["A Periodization of the Old Russian Menologia of the 11th–14th Centuries"], in *Drevnyaya Rus'. Voprosy medievistiki* [Ancient Russia. Questions of Medieval Studies], no. 2 (4). Moscow: Indrik, pp. 15–36 (in Russian).
- Nikolaeva T. V. (1983) *Drevnerusskaya melkaya plastika iz kamnya XI–XVI vv.* [Old Russian Small Plastics from Stone of the 11th–16th Centuries]. Moscow: Nauka (in Russian).
- Nikolaeva T. V., Chernetsov A. V. (1991) *Drevnerusskiye amulety-zmeyeviki* [Old Russian Serpentine Amulets]. Moscow: Nauka (in Russian).
- Paikova A. V. (1990) *Legendy i skazaniya v pamyatnikakh siriyskoy agiografii* [Legends and Tales in the Sources of Syrian Hagiography]. Leningrad: Nauka (Palestinskiy sbornik, vol. 30 (93)) (in Russian).
- Pogodin A. (1994) *Svyatoy Mark Efesskiy i Florentiyskaya uniya* [Saint Mark of Ephesus and the Union of Florence]. Moscow: Posad (in Russian).
- Ryndina A. V. (1972) "Suzdal'skiy zmeyevik" ["A Serpentine of Suzdal"], in *Drevnerusskoye iskusstvo. Khudozhestvennaya kul'tura domongol'skoy Rusi* [Old Russian Art. The Artistic Culture of Pre-Mongol Rus]. Moscow: Nauka, pp. 217–234 (in Russian).
- Shchepkina M. V. (1977) *Miniatyury Khludovskoy Psaltyri. Grecheskiy illyustrirovannyy kodeks IX v.* [Miniatures of the Khludov Psalter. Greek Illustrated Codex of the 9th Century]. Moscow: M.: Iskusstvo (in Russian).
- Spassky S. (1997) *Polnyy Mesyatseslov Vostoka. T. 3: Svyatoy Vostok* [The Full Menologion of the East. Vol. 3: Holy East], part 2–3. Moscow: Church Scientific Center "Orthodox Encyclopedia" (in Russian).
- Tolstaya T. V. (1979) *Uspenskiy sobor Moskovskogo Kremlya. K 500-letiyu unikal'nogo pamyatnika russkoy kul'tury* [Dormition Cathedral of the Moscow Kremlin. On the 500th Anniversary of the Unique Memory Item of Russian Culture]. Moscow: Iskusstvo (in Russian).
- Tsarevskaya T. Yu. (1994) "'Sem' spyashchikh otrokov Efesskiykh' v liturgicheskoy programme tserkvi Blagoveshcheniya na Myachine ('v Arkazahkh')" ["'Seven Sleeping Youths of Ephesus' in the Liturgical Program of the Church of the Annunciation on Myachin

- (‘in the Arkazhi’)], in *Vostochnokhristianskiy khram. Liturgiya i iskusstvo* [*Eastern Christian Temple. Liturgy and Art*]. St. Petersburg: Dmitry Bulanin, pp. 172–178 (in Russian).
- Vzdornov G. I. (1978) *Issledovaniye o Kiyevskoy Psaltiri* [*Research on the Kiev Psalter*]. Moscow: Iskusstvo (in Russian).
- Wagner G. K. (1960) “O pervonachal'noy forme kompozitsii ‘Sem’ spyashchikh otrokov’ na fasade Georgiyevskogo sobora g. Yur'yeva-Pol'skogo” [“About the Original Form of the Composition ‘Seven Sleeping Youths’ on the Facade of St. George’s Cathedral in Yuriyev-Polsky”]. *Sovetskaya arkhologiya*, no. 2. Moscow: Nauka, pp. 263–270 (in Russian).
- Wagner G. K. (1963) “Legenda o semi spyashchikh efesskikh otrokakh i yeyo otrazheniye vo Vladimiro-Suzdal'skom iskusstve” [“The Legend of the Seven Sleeping Ephesian Youths and Its Reflection in the Vladimir-Suzdal Art”]. *Vizantiyskiy vremennik*, vol. 23 (48). Moscow: The Academy of Sciences of the Soviet Union, pp. 85–104 (in Russian)

ИСТОРИЯ СЛУЖБЫ ВСЕМ РУССКИМ СВЯТЫМ: XVI–XX ВВ.

Архимандрит Симеон (Томачинский)

кандидат филологических наук, кандидат богословия
доцент кафедры филологии Московской духовной академии
доцент кафедры древних и новых языков Сретенской духовной
академии
141300, Московская область, Сергиев Посад, Троице-Сергиева
лавра, Московская духовная академия
sym2tom@gmail.com

Илья Михайлович Ведищев

магистрант Сретенской духовной академии
107031, г. Москва, ул. Большая Лубянка, д. 19/3,
ilya.vedi.100698@mail.ru

Для цитирования: *Симеон (Томачинский), архим., Ведищев И. М.* История службы Всем русским святым: XVI–XX вв. // Богословский вестник. 2021. № 3 (42). С. 202–238. DOI: 10.31802/GV.2021.3.41.012

Аннотация

УДК 82-091 (271.2-563) (82-141)

В эпоху «Макарьевских Соборов», после канонизации целого сонма русских святых, появилась необходимость в составлении им богослужебных текстов. Святитель Макарий принял решение учредить общий день памяти всем российским чудотворцам, службу которым составил инок Григорий Суздальский. Однако почитание всех русских святых не было повсеместно распространено и вскоре вовсе забылось. На Поместном Соборе 1917–1918 гг. было вновь установлено повсеместное празднование дня Всех святых, в земле Российской просиявших, составление службы которым было поручено профессору Б. А. Тураеву и будущему святителю Афанасию (Сахарову). В данной статье представлена историческая справка об указанных событиях. Также в ходе исследования авторами

была рассмотрена дальнейшая судьба текста службы всем русским святым и проведён краткий анализ поэтики богослужебных гимнов из служб XVI и XX вв.

Ключевые слова: гимнография, поэтика, богослужебные тексты, служба всем святым новым чудотворцам российским, инок Григорий Суздальский, Афанасий (Сахаров), Б. А. Тураев, служба всем русским святым, Поместный Собор 1917–1918 гг.

Первая служба Всем святым земли Русской была создана в середине XVI в. вместе с соответствующим празднованием. Однако в синодальную эпоху она была забыта, праздник не отмечался, и лишь на Поместном Соборе 1917–18 гг. было принято решение о возрождении празднования Всем русским святым и воссоздании службы. В чём особенности этого богослужебного последования, почему его судьба сложилась так драматично и как произошло его возрождение?

1. Служба Всем российским чудотворцам от XVI в.

1.1. «Золотой век» русской гимнографии

Эпоха святителя Макария — вначале архиепископа Новгородского, а затем митрополита Московского (1542–1563) — являет собой золотой век русской гимнографии. Митрополит Макарий сумел собрать вокруг себя, вдохновить и поддержать множество самобытных русских авторов. До него наши предки за богослужебное творчество брались осторожно, с опаской, большей частью подражая греческим образцам.

До XVI в. мы едва можем назвать редких оригинальных русских авторов: преподобный инок Григорий, «творец канонов», из Киево-Печерской лавры, святитель Кирилл Туровский, да и, по сути, всё. Рядом с ними возвышается монументальная фигура сербского иеромонаха Пахомия Логофета, которого протоиерей Ростислав Лозинский остроумно назвал «кометой, внезапно появившейся, ослепившей своим светом и оставившей за собой длинный след»¹. Пахомий Серб в XV в. не только собственноручно написал несколько десятков новых служб, но и на многие века оставил для русских гимнографов образец того, как компилировать и составлять из литературного конструктора последование для любого типа святости.

В XVI в. появляется митрополит Макарий, и вдруг оказывается, что

«может собственных Платонов и быстрых разумом Невтонов Российской земля рождать»².

1 Лозинский Р., прот. Русская литургическая письменность. Тула, 2018. С. 142.

2 Ломоносов М. В. Ода на день восшествия на всероссийский престол Ее Величества государыни императрицы Елисаветы Петровны 1747 года. Цит. по: URL: <http://www.world-art.ru/lyric/lyric.php?id=10733>

Ещё будучи новгородским архиепископом, в юрисдикцию которого входила тогда и Псковская земля, Макарий находит способных к литературной деятельности клириков и монахов. Так выходят на авансцену псковский священник Ермолай-Еразм³, автор знаменитой «Повести о Петре и Февронии»; новгородский инок Зиновий Отенский, составитель службы святителю Ионе Новгородскому и автор «Сказания о Софии Премудрости Божией»; протопоп Сильвестр, автор «Домостроя»; псковский монах Василий-Варлаам, автор служб благоверному князю Всеволоду-Гавриилу, преподобному Савве Крыпецкому и другим; инок-пресвитер Илия Тучков, автор службы преподобному Михаилу Клопскому; игумен Маркелл Безбородый, композитор, распевщик, выдающийся гимнограф, который сам представляет собой целую эпоху в русском богослужебном творчестве, и многие-многие другие.

Все они творили по непосредственному благословию архиепископа Макария или под его тёплым покровительством, в созидательной атмосфере вдохновенного служения Богу и его святым. Ф. Г. Спасский отмечает, что четвёртая часть вошедших в наши богослужебные Минеи служб была составлена именно в Макарьевский период⁴. Причём это был отнюдь не только количественный, но и качественный расцвет русской гимнографии.

С попечением митрополита Макария связано и начало книгопечатания на Руси – деятельность диакона Ивана Фёдорова. Хотя первопечатный «Апостол» вышел в 1564 г., через год после смерти святителя, но, как отмечает Владислав Петрушко,

«вся подготовительная деятельность по изданию первой книги фёдоровской типографии связана с именем покровительствовавшего печатному делу митрополита Макария, великого ревнителя русской книжности»⁵.

В Москве вокруг митрополита Макария сформировалась «своеобразная Академия XVI в., члены которой были погружены в разнообразные научные и литературные занятия»⁶.

Суммируя заслуги митрополита Макария как богослова-литургиста, протоиерей Ростислав Лозинский подчёркивает, что он «лучшие

3 Потом он вслед за святителем Макарием переехал в Москву и стал протопопом Кремлёвского собора.

4 Спасский Ф. Г. Русское литургическое творчество. М., 2008. С. 380.

5 Петрушко В. И. История Русской Церкви: с древнейших времен до установления патриаршества. 4-е изд., испр. М., 2016. С. 326.

6 Лозинский Р., прот. Русская литургическая письменность. С. 186.

духовные силы современного ему общества сумел организовать на изыскание и увековечивание памяти святых, подвизавшихся в разных местах нашей Родины»⁷.

1.2. Создание службы Всем русским святым

И совершенно особым достижением, несомненно, стало создание службы Всем святым земли Русской. Сама идея о составлении единой всеобъемлющей службы и праздника русским святым была гениальным прозрением и важным духовно-аскетическим открытием эпохи митрополита Макария, у которого, скорее всего, эта идея и родилась.

На макарьевских Соборах 1547-го и 1549-го гг. были канонизированы тридцать девять новых святых (тридцать — для общецерковного почитания, девять — местночтимых)⁸. Речь идёт, в том числе, о таких великих святых, как благоверный великий князь Александр Невский, святитель Стефан Пермский, преподобные Зосима и Савватий Соловецкие, Михаил Клопский, Никон Радонежский и др.

Причём этому предшествовала огромная научно-исследовательская, как бы мы сейчас сказали, а также историко-археографическая и литургическая работа на местах, где изучались обстоятельства жизни каждого святого, его сочинения, составлялись его жития и богослужебные последования.

Особое место в ряду богослужебных последований, созданных в Макарьевскую эпоху, занимает служба «Всем святым новым чудотворцам Российским», составленная иноком Григорием из обители Евфимия Суздальского. О точном времени её составления высказывали разные гипотезы церковные историки: архиепископ Филарет (Гумилевский), В. О. Ключевский, архиепископ Сергей (Спасский), архиепископ Макарий (Булгаков) и др. Почти все считали, что служба создана после Собора 1549-го года и не позднее 60-х гг. Суммируя эти изыскания, И. Спасский в статье «Первая служба Всем русским святым и её автор» относит время создания службы к 1550-му г.⁹.

Он же приводит некоторые биографические сведения об иноке Григории Суздальском. Автор первой службы Всем русским святым

7 Лозинский Р., прот. Русская литургическая письменность. С. 186.

8 Петрушко В. И. История Русской Церкви: с древнейших времен до установления патриаршества. С. 303.

9 Спасский И. Первая служба Всем русским святым и ее автор // ЖМП. № 8. 1949. С. 54. См.: URL: <http://archive.e-vestnik.ru/page/index/194908474.html>

родился в самом начале XVI в.; около 1530 г. поступил в суздальский Спасо-Евфимиев монастырь; литературную деятельность начал около 1540 г. «Кратким житием» прп. Евфимия Суздальского, затем создал его «Пространное житие»; в 1550 г. написал службу Всем русским святым вместе с «Похвальным словом»; в 50-х гг. XVI в. сделал подробную запись о чудесах, совершившихся у раки преподобных Евфимия и Евфросинии. Скончался инок Григорий между 1563-м и 1570-м г. в Спасо-Евфимиевом монастыре, в котором прожил более тридцати лет¹⁰.

Первоначально праздник Всем русским святым был приурочен к памяти святого равноапостольного князя Владимира, став своего рода попразднством дня Крестителя Руси. Память святого князя Владимира совершалась 15 июля по старому стилю, а Всех русских святых — 17 июля, как значится из надписания самой древней из сохранившихся рукописей службы¹¹. Впоследствии праздник был приурочен к первому воскресенью после Ильина дня (об этом также свидетельствует отметка в рукописи), то есть, по сути, непосредственно после Владимирова дня.

Протоиерей Ростислав Лозинский отмечает, что уже Чиновник Большого Успенского собора, составленный около 1626 г., относит день памяти Всех русских святых к одному из седмичных дней перед Неделей Всех святых¹². Так началось сдвижение праздника ко дню Пятидесятницы.

Однако Петровское время вовсе упразднило день Всех русских святых. «Протестантские влияния при дворе преемников Петра I, космополитические настроения в верхних слоях русского дворянства, оказавшие определённое давление на руководящие церковные круги, привели к тому, что в XVIII в. праздник Всех русских святых сохранился только у старообрядцев», — пишет И. Спасский¹³.

1.3. Текстология службы Всем русским святым

Как отмечают и протоиерей Ростислав Лозинский, и И. Спасский, самым древним списком службы Всем русским святым авторства инока Григория следует считать рукописный сборник Троице-Сергиевой лавры начала XVII в. № 337¹⁴. Он доступен для просмотра и изучения

10 Спасский И. Первая служба Всем русским святым и ее автор // ЖМП. № 8. 1949. С. 54. См.: URL: <http://archive.e-vestnik.ru/page/index/194908474.html>

11 Псалтирь с воследованием. Доступно по: URL: <https://lib-fond.ru/lib-rgb/304-i/f-304i-337/>

12 Лозинский Р., прот. Русская литургическая письменность. С. 383.

13 Спасский И. Первая служба Всем русским святым и ее автор // ЖМП. 1949. № 8. С. 50.

14 Лозинский Р., прот. Русская литургическая письменность. С. 562.

на сайте Отдела рукописей Российской государственной библиотеки, в разделе «Главное собрание рукописей библиотеки Троице-Сергиевой лавры»¹⁵. Это рукописная «Псалтирь с воследованием», написанная полууставом. Служба начинается с листа 557, там говорится:

«Июля 17-го, память совершаем всех святых отец преподобных, русских новых чудотворцев, и святых мучеников, и преподобных жен, и всех праведных. Творим бдение всенощное».

И дальше следует богослужебное последование, за которым идёт «Слово похвальное на память всех святых русских новых чудотворцев», того же инока Григория (с листа 572).

Эта же служба имеется в рукописи бывшей фундаментальной библиотеки Московской духовной академии под № 209. Как отмечает И. Спасский, список

«был сделан между 1584 и 1587 г., ибо в предисловии упоминается царь Федор Иванович, а предстоятель Русской Церкви называется митрополитом, а не патриархом»¹⁶.

Рукопись носит название «Книга, глаголемая описание о российских святых, где и в котором граде, или области, или монастыре, или пустыни поживе и чудеса сотвори всякаго чина святых». По утверждению И. Спасского, этот список сделан с другого, более раннего (кон. XVI в.). Именно по этому списку конца XVII в. изучал службу архиепископ Сергей (Спасский)¹⁷.

Служба доступна для изучения на сайте Отдела рукописей Российской государственной библиотеки, в разделе «Фундаментальное собрание библиотеки МДА»¹⁸. Службе предшествует сказание «О уверении и крещении Руси», а также краткие сведения о главных русских святых. Богослужебное последование начинается с листа 58. Оно идентично последованию из собрания Троице-Сергиевой лавры, но разбито на абзацы и более удобочитаемо, поэтому для анализа будем использовать именно эту рукопись.

Печатная версия службы сохранилась только в некоторых старообрядческих изданиях. Так, в Российской государственной библиотеке,

15 Псалтирь с воследованием. URL: <https://lib-fond.ru/lib-rgb/304-i/f-304i-337/>

16 Спасский И. Первая служба Всем русским святым и ее автор // ЖМП. 1949. № 8. С. 51.

17 Там же.

18 Книга глаголемая описание о российских святых, где и в котором граде или области или монастыре или пустыни поживе и чудеса сотвори всякаго чина святых. URL: <https://lib-fond.ru/lib-rgb/173-i/f-173i-209/>

в Музее книги (Отделе редкой книги), имеются два издания XVIII в. «Служба всем российским чудотворцам», оба старообрядческие: одно — Супрасльской типографии, то есть типографии Благовещенского монастыря, от 1786 г.¹⁹, другое — Гродненской типографии, того же года²⁰.

Издания отличаются друг от друга форматом, набором, гарнитурой, размером шрифта, но в самих текстах значимых расхождений обнаружить не удалось.

1.4. Анализ службы Всем русским святым

Проанализируем саму службу. Она предназначена для празднования «месяца июля в 17-й день», то есть 17/30 июля, как продолжение праздника святого равноапостольного князя Владимира, на третий день. В надписании сказано: «Празднуем память всех святых новых чудотворцев российских. Списано смиренно иноком Григорием во обители Евфимия Суждальскаго».

Поскольку служба составлена как продолжение празднования князю Владимиру, то первая стихира на «Господи, воззвах» на малой вечерне посвящена именно просветителю Руси. В стихире он назван «ветвью, всесильною Божественною благодатию пресаждаему» — этот евангельский образ живого растения, плодоносной ветви будет продолжен в следующих песнопениях. Князь Владимир именуется Великим Василием, его прославляют как «нашего начальника Крещению».

Вторая стихира на «Господи, воззвах» плавно переходит от князя Владимира к его сыновьям Борису и Gleбу —

«возрастивый нам ветви богонасажденные и цветы благоуханныя нам источающи, Бориса чуднаго и Gleба ревнителя благочестию...».

Молитвенное обращение содержит просьбу ко всем трем венценосным правителям о властях предержавших:

«С нимиже предстоя, Христу молися царю нашему победы подати на неверныя...».

Третья стихира содержит благодарственное обращение к Богу, Который «просвети люди Своя банею благочестия, святым крещением» и после этого, для укрепления в вере,

19 Служба всем российским чудотворцам. (Супрасльская типография, 7294). [Супрасль, 1786].

20 Служба всем российским чудотворцам. (Гродненская типография, 7294). [Гродно, 1786].

«дарова нам наставники... преподобныя отцы... Антония, верх российской земли, мнихом первоначальника, Феодосия же, общему житию начальника, и Дионисия, добродетелем наставника, ихже молитвами от тьмы ко свету приближаемся».

Для нас может показаться неожиданным появление в первом ряду преподобного Дионисия — по всей видимости, Глушицкого, вологодского святого, канонизированного на Соборе 1547 г. Казалось бы, логичнее выглядело бы упоминание преподобного Сергия Радонежского или Евфимия Суздальского, в обители которого подвизался автор, инок Григорий, и которому он составил отдельную службу. Выбор именно преподобного Дионисия до конца не понятен и, возможно, объясняется личным духовным опытом автора или другими, не известными нам причинами.

Все три стихиры отмечены общей анафорой, единоначатием — «О дивное чудо», «Дивная пучина», «О дивное чудо». В этом есть некоторое подобие стихирам на «Господи, воззвах» праздника Успения Пресвятой Богородицы, но там они поются на 1-й глас, а здесь глас 4-й.

Также обращает на себя внимание использование в текстах службы, а также в самом её заглавии слова «российские», которое использовалось совершенно синонимично слову «русские». Так, в следующей стихире на «Славу» автор призывает нас собраться «ко честней памяти отца русского и наставника нашего Владимира...».

В славнике Креститель Руси назван русским именем (до этого в стихирах он именовался Василием) так же, как и «праматерь блаженная Ольга», тогда как его «честней леторасле» поименованы своими крестильными именами — Романом и Давидом (ранее песнописец называл их Борисом и Глебом).

Следующие стихиры посвящены: преподобному Антонию Печерскому, который «возсиял еси яко солнце и озарил еси российския земли концы», а в Киеве «пещеру, дарованную ти, аки град соделал еси»; преподобному Феодосию Печерскому, «мы бо правый путь шествовати тобою познахом»; наконец, всем вместе преподобным отцам, которые «русстей земли похвала и утверждение». Причём в этой же стихире через несколько слов появляется «российская земля» — «российская же земля проповедавая хвалится...». В этом песнопении использован красивый образ: земной язык святых умолк, но их чудеса свидетельствуют о славе Божией: «...ихже бо телесный язык умолче, но чудеса свидетельствуют прославльшаго вас Господа».

Последняя стихира на малой вечерне, на Славу, снова восхваляет князя Владимира, затем преподобных Антония, Феодосия и Дионисия, «с нимиже блажим Сергия, Варлаама и Кирилла, Евфимия и Димитрия, Авраамия, Пафнотия и Макария и вся русския светильники». Таким образом, инок Григорий считает подвиг преподобных отцов важнее святительского, о котором пойдёт речь в стихирах великой вечерни. Или же, напротив, малая вечерня в данном случае выступает как менее значимая часть службы, хотя это характерно скорее для современной церковной практики.

Наконец, мы добрались до главного песнопения службы — тропаря. Тропарь является своего рода визитной карточкой всего праздника: он несколько раз повторяется на всенощном бдении, звучит на часах и на Божественной литургии и призван в сжатом виде описать суть подвига святого. С этой точки зрения, тропарь является наиболее сложным песнопением, поэтому часто русские гимнографы предпочитали использовать устоявшиеся выражения и речевые клише, порой дословно копируя тропари другим святым.

В этом отношении тропарь «всем святым новым чудотворцам российским» инока Григория носит оригинальный характер. Даже глас выбран малоупотребительный — 3-й. Чаще в тропарях святым используется 4-й глас (например, тропарь святому князю Владимиру, преподобному Антонию Печерскому, преподобному Сергию Радонежскому и др.) или 1-й глас (например, благоверной княгине Ольге). Святым благоверным князьям Борису и Глебу написан тропарь 2-го гласа.

По содержанию тропарь, составленный иноком Григорием, тоже необычен. Оригинальный характер носят уже первые слова, обращённые к святым: «Пречестная версто, Богом возлюбленная, отцы преблаженнии...».

«Версто» — звательный падеж от слова «верста». Что это слово означает? В поисках ответа открываем «Полный церковно-славянский словарь» протоиерея Г. Дьяченко. Он даёт три значения: 1) поприще, известная мера расстояния, 2) чета супружеская, 3) возраст²¹. Ни одно из значений в приложении к русским святым не подходит.

В «Словаре трудных слов из богослужения» О. Седаковой слова «верста» нет вообще²², что дополнительно свидетельствует о редкости его употребления в богослужебных текстах.

21 Дьяченко Г., прот. Полный церковно-славянский словарь. М., [1898] 1993. С. 72.

22 Седакова О. А. Словарь трудных слов из богослужения. М., 2008.

Открываем «Словарь древнерусского языка» И. Срезневского, поскольку речь идёт о произведении XVI в. В нём спектр значений слова «верста» довольно широк: «ряд, род, возраст, зрелый возраст, сверстник, товарищ, чета, пара, мера пространства»²³. Основное значение указано так: «ряд, series, род, genus». Это уже многое объясняет.

Чаще всего в древнерусской письменности слово «верста» употреблялось в значении «пара», «двое». Например, в «Повести временных лет» преподобный Нестор Летописец так обращается к святым Борису и Глебу:

«Радуйтася, небесная жителя, в плоти ангела быста, единомысленная служителя, верста единообразная...»²⁴.

Здесь слово «верста» обозначает двух единомысленных и единокровных братьев, «двоицу».

О версте как о паре размышляет учёный Р. Кривко в «Очерках языка древних церковнославянских рукописей»²⁵. Любопытны примеры некоторых пословиц, например такая: «Эта же кукша, да не ворону верста». Р. Кривко считает, что в древнерусском «верста» доминирующее значение — «ровня», а не «пара». Однако, по наблюдениям учёного, именно богослужебные тексты дают большое количество примеров употребления «верста» в смысле «пара».

Довольно обширное семантическое поле слова «верста» приводит В. Даль в «Толковом словаре»: «ряд, порядок, линия, прямая черта, расположение в струнку, гусем», а также: «ровня, дружка, пара, чета...»²⁶. В современном языке производные от этого слова — «сверстник», «верстать», «верстак».

Учитывая, что служба русским святым объединяет множество разных людей, употребление слова «верста», тем более в главном песнопении праздника, выглядит весьма необычно. Возможно, дополнительным значением здесь выступает и устремлённость в горний мир, столп от земли до неба.

Если суммировать вышеупомянутые исследования и синтезировать некий общий смысл обращения «версто» в тропаре всем русским святым, то можно выразить его так: нечто грандиозное, величественное, сонм,

23 Срезневский И. И. Материалы для словаря древне-русского языка. URL: <http://oldrusdict.ru/dict.html#>

24 Нестор Летописец, *н.р.п.* Повесть временных лет. URL: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4869>

25 Кривко Р. Н. Очерки языка древних церковнославянских рукописей. М., 2015. С. 270–279.

26 Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. Т. 1. С. 181.

боевой порядок, содружество. Близкий аналог уже в современной службе всем русским святым, авторства епископа Афанасия (Сахарова), — обращение «полче Божественный», в котором выражена та же идея воинства, стройности, порядка, большого количества.

Возможно, полная замена тропаря в новой службе XX в. связана, в том числе, и с архаичностью слова «верста», которое теперь воспринимается с определёнными комическими коннотациями. И первый («Иерусалима вышняго гражданы...»), и второй («Якоже плод красный Твоего спасительного сеяния...») новые варианты тропаря, созданные в XX в., используют совершенно другую логику, лексику и даже музыкальный рисунок (соответственно 4-й и 8-й гласы), нежели тропарь инока Григория.

Вернёмся к анализу тропаря русским святым. В нём далее говорится:

«...в небесныя обители яко на колеснице добродетельми възидосте...».

Этот образ заставляет вспомнить и пророка Илию, и подкрепляет те оттенки значения слова «верста», о которых говорилось выше, — связь земного и небесного. В классической трёхчастной структуре молитвенного песнопения это, после вступительного обращения, вторая часть: краткое описание подвига.

Третья часть традиционно содержит просьбу к святым о молитве и заступлении:

«...теплии заступницы Русския земли и всем верным стена и утвержение, Христу молитесь даровати нам велию милость».

Тропарь носит цельный характер, не распадается на различные образы, не уклоняется в многословную витиеватость, что было характерно для русского литургического творчества после Пахомия Сербя. Единственным недостатком можно было бы назвать то, что тропарь почти полностью совпадает с одной из стихир на литии, посвящённой святым Борису и Глебу:

«Пречестная версто, Богом возлюбленная, мученика пресловущая, Борисе и Глебе, теплая заступника Российския земли и всем странам утвержение, Христу молитесь даровати душам нашим велию милость».

Возможно, стихира была написана раньше, а при составлении тропаря автор решил взять за основу готовый материал и несколько его видоизменить.

Великая вечерня начинается с прославления святителей «российския земли». Семантическое поле похвальных стихир лежит в области света, солнца, просвещения, что вполне оправданно для этого чина святости, для которого положено евангельское чтение о «светильнике на свещнице». О святителе Петре говорится: «яко второе солнце сияя», о святителе Алексии — «ты Русскую землю всю ученьми своими просветил еси» и т. д.

Вообще, тема просвещения сидящих во мраке красной нитью проходит через всю службу. Особенно величественно звучит эта мысль в славнике на «Господи, воззвах»:

«Днесь благодать Святаго Духа просвети и освети землю Русскую, обетшавшую грехом; Господи, Дух Твой послал еси в крепкоразумную душу благовернаго князя Владимира...».

Обращает на себя внимание эпитет «крепкоразумная», применённый к душе князя Владимира.

В стихирах на литии, большей частью, повторяются мысли и образы, уже звучавшие в службе, но есть и новые яркие моменты. Например, такой:

«Радуйся, всяко место и страна и град, иже граждане воспитавыя Небеснаго Царства...».

Отдельная стихира на стиховне посвящена женскому подвигу:

«Вси песньми духовными возопием, радуйся и веселися, граде Суждалю, иже израсти нам плод древа райскаго, Евфросинию благоверную, постником крепкое утверждение, вкупе же блажим с нею Олгу пребогатую и Февронию Муромскую, пресветлую светилницу; преподобныя и всеблаженныя матери, молитесь о нас ко Господу даровати нам велию милость».

В контексте прославления святых женщин особенно уместно сравнение их с «плодом древа райскаго».

Оба седална на утрене также используют тему райских обителей. Седален по первом стихословии живописует наше вхождение в рай, «отеческими молитвами озарившись», и призывает поревновать добродетелям святых, чтобы их предстательством Бог сделал нас причастниками Своего Царства. Седален по втором стихословии поставляет нас уже в раю, посреди русских святых, «добродетелей цветы взирающе, богоносных постник обходяще...». Но здесь же упоминаются и труды, которые понесли святые для вхождения в райские обители:

«страданьями наострившися искушений», «тело воздержанием боголепно покоривше духу».

За образец составитель взял светильны из последования «преподобных и богоносных отец, в подвизе просиявших», из субботы сырной²⁷, однако сделал это вполне искусно и умело применил к русским святым. Некоторые выражения из службы преподобным отцам, которой, без сомнения, вдохновлялся инок Григорий, также использованы в каноне.

Стихира по Евангелии снова воспроизводит тему просвещения:

«Незаходимое солнце праведное, Христе Боже, молитвами святых Твоих, празднующая их светоносное торжество, светом Твоим просвети...».

Мы приблизились к центральной части богослужебного последования — канону. По указанию составителя, поётся канон Богородицы на 6 и святым на 8, глас 8. Надписание канона — «творение Григория смиренного». Акростиha нет. Запев в каноне автор предлагает такой: «Святити вси русстии чюдотворцы, молитвe Бога о нас».

Первый тропарь первой песни в общем виде прославляет всех святых, «иже постом просиявшия». Второй тропарь посвящён князю Владимиру (здесь назван «царем Василием») и его детям: «Борису славному» и «Глебу благочестивому». Третий и пятый тропари прославляют всех русских святых, а четвёртый — преподобных Антония, Феодосия и Дионисия, к которому присоединен Никон (видимо, Радонежский).

Любопытны эпитеты, применённые автором к преподобным: «Антоние прекраснейший, киевская слава, державо безмолвию», «Феодосий ангеле», «Дионисий духоносный с Никоном славным». Очевидна самостоятельность и оригинальность творчества инока Григория, который с большим подъёмом и вдохновением прославляет святых.

Троичны (которые присутствуют далеко не во всех канонах и являются показателем хорошего стиля) и Богородичны также носят оригинальный характер и полны живого чувства. При этом видно, что автор весьма искусно владеет техникой гимнографии.

В третьей песне появляется имя преподобного Сергия Радонежского, «светильника многосветлаго всей вселенной, егоже молитвами вси спасаемся». Затем следует Варлаам, «Новуграду слава и похвала... начальник мнихом и утверждение в вере». Следующим прославляется Евфимий,

27 Триодь Постная. М., 2002. Ч. 1. С. 90.

«светлая звезда, суждальский светилник, иже дела и чудесы облиставый концы, угодник Христов, светило неугасимое, прибегающим покров и заступление». Потом поминается «великий Кирилл Белоезерский... Савва Освященный житием явися, светильник пустынный и утверждение иноком и учитель изящный».

Инок Григорий умеет для каждого святого найти яркие слова и облечь свой восторг и преклонение в изящные, оригинальные и живые выражения, что не так часто встречается в русской гимнографии.

В седальне по третьей песни поминаются Антоний, Феодосий, Дионисий, Сергей, Евфимий и «прочих божественных отец чудеса», а также Евфросиния Суздальская и «вся жены богомудрыя», а затем следует обращение ко всем святым.

Четвёртая песнь снова возвращает нас к теме райского сада:

«Едемскаго рая приидите видим цветы присноживотныя, богорасленна зданя (то есть Богом выращенные творения. — архим. С.), отцем тщания, имже делатель Господь».

С этого момента составитель начинает группировать святых по географическому признаку — принцип, положенный в основу для новой службы Всем русских святым, от 1918 г. Вначале прославляются вологодские святые: Димитрий Прилуцкий и Дионисий Глушицкий (о котором говорилось выше). Следующий тропарь 4-й песни посвящён Феодору и Павлу Ростовским. Затем — Никон и Сергей Радонежские, Савва и Андроник Московские, Авраамий Смоленский. Следующий тропарь прославляет Зосиму и Савватия Соловецких. Другой группирует вместе Косму Владимирского, Макария Калязинского, Пафнутия Боровского, Александра Ошевенского.

В пятой песни принцип объединения по местности продолжен. В одном тропаре сведены Никита Переяславский и Авраамий Ростовский:

«Небо четверсветлое явися на земле двойца сия».

В следующем прославляются благоверный князь Феодор Ярославский (Смоленский) со своими сыновьями и Макарий Унженский. Иной тропарь повествует о Ефреме Печерском, епископе Переяславском, а также Савве Вишерском и Александре Свирском. Говоря о юродивых Псковско-Новгородской земли, автор упоминает Михаила Клопского и Николу Блаженного (Николая Псковского). Следующий тропарь объединяет Павла Обнорского, Стефана Махрищского, блаженных Максима и Василия Московских, к которым присоединён юродивый Исидор Ростовский.

Последний тропарь святым 5-й песни включает преподобного Мефодия Пешношского, благоверного князя Александра Невского, князей Игоря Черниговского и Петра Муромского. В этом ряду князей не совсем понятно появление игумена Мефодия, да и географическая привязка, как мы видим, порой не вполне выдерживается. Но сам принцип группирования святых — по характеру и месту совершения подвига — оказывается весьма продуктивным.

В 6-й песни первые два тропаря оказываются практически полностью, с незначительными изменениями, заимствованными из Постной Триоди: один — «Приидите, внидем в клеть душевную...», другой — «Увы мне, что буду...» (вторник первой седмицы Великого поста, трипеснец на утрени, песнь 2-я, тропари 5-й и 3-й)²⁸. Для гимнографии это, в целом, обычное явление. Ещё один тропарь в этой песни носит общий характер, а количество тропарей меньше, чем в других песнях.

Второй по значению в службе тип песнопений, кондак, носит вместе с икосом оригинальный характер и отмечен сильным чувством. Глас кондака — 8-й. Начинается он с формулировки главного отличительного признака святых: «Яко благочестия проповедники и нечестия обуздателя, богоносных собор...». Далее снова возникает лейтмотив просвещения: «... уяснил еси Русскую землю озаря...».

И третья часть песнопения, молитвенное обращение, звучит так: «...тех молитвами в мире совершени Тебе славящая и величающая сохрани, поющая Ти алилуиа». Этот оборот заставляет вспомнить тропарь из службы XX в.:

«...тех молитвами в мире глубоце Церковь и страну нашу Богородицею соблюди...».

Седьмая песнь всецело посвящена святым женщинам. Если первый тропарь прославляет их вкуче, то второй посвящён «всенепорочной Ольге», третий — «страстоносице Евфросинии» Суздальской, четвёртый — «богомудрой Евфросинии Полоцкой», пятый — Февронии Муромской.

Только в 8-й песни составитель добрался до святителей, которые явно уступают в его картине мира преподобным. Первый тропарь в этом каноне традиционно прославляет святых этого чина в общем виде: «Пастыри и дивныя учителя, святители Христовы Церкви...».

Второй тропарь посвящён двум первоиерархам:

28 Триодь Постная. М., 2002. Ч. 1. С. 96.

«Великий во святителех Петр Московский и всяя России да почтен будет, яко небесный таинник, Алексие пребогатый, аки гора явися, вере твердость».

Обращает на себя внимание живость образов и непосредственность выражений: «аки гора явися».

Третий тропарь прославляет целый сонм святителей: Иону, Киприана, Максима Владимирского, Фотия и Филиппа. Следующий тропарь говорит только о Леонтии Ростовском, который «вере камень и основание». Пятый тропарь посвящён Исаею и Игнатию Ростовским, шестой — Иоанну и Феодору Суздальским, Никите, Иоанну и Евфимию Новгородским.

Последняя, 9-я песнь, посвящена мученикам. Первый тропарь вспоминает страстотерпцев Бориса и Глеба, которые «от врага братоубийцы убиение прияста». Второй тропарь прославляет мучеников Черниговских — князя Михаила с боярином его Феодором, которые «от нечестиваго пострадаста», третий — мучеников Меркурия и Авраамия Смоленских. В заключительном тропаре канона содержится обращение с просьбой о молитве ко всем святым, в том числе непоименованным.

Стихиры на хвалитех выдержаны в стилистике воинского служения, духовной брани, причём дважды повторяются такие выражения: «О соборе святой и Божественный полче...», «О Божественное воинство и полче...». Выражение: «полче Божественный» — будет использовано в службе XX в.

Ф. Г. Спасский выделял четыре аспекта литургической поэзии: учительный, исторический, богословский и полемический²⁹. Все они представлены и в службе Всем русским святым.

1.5. «Похвальное слово» инока Григория

В рукописи из Фундаментальной библиотеки Московской духовной академии наличествует только служба Всем святым новым чудотворцам российским, а «Похвальное слово» им того же инока Григория отсутствует, что следует считать большим недостатком данного списка. «Похвальное слово» можно найти в вышеупомянутой рукописи Троице-Сергиевой лавры (лист 572 и далее)³⁰.

Оно начинается так:

29 Спасский Ф. Г. Русское литургическое творчество. М., 2008. С. 378.

30 Псалтирь с воследованием. URL: <https://lib-fond.ru/lib-rgb/304-i/f-304i-337/>

«Хощу к похвал язык подвигнути и ужасаюся, хощу помянути и страх объемлет мя, хощу помянути иже святое житие поживших и веру Божественную сохранивших и Русскую землю чудесы просветивших и в постных подвизех просиявших, святых преподобных отец великих, и непрестанными к Богу молитвами великую победу на враги показавших, красная же и суетная мира сего отвергших, будущия ради жизни, яже Бог уготова любящим Его...».

Поскольку почерк переписчика не всегда хорошо читается, а рукопись местами залеплена воском, то возможны неточности в расшифровке. Примерно с четвёртой страницы начинается другая рука переписчика, с более разборчивым текстом, но потом снова возвращается прежний почерк.

«Похвальное слово» выдержано в жанре энкомия, или панегирика, с прославлением подвигов русских святых. Оно ещё ждёт своего исследователя.

Характерно, что епископ Афанасий (Сахаров) предполагал написание аналогичного «Слова похвального Всем святым, в земле Русской просиявшим». Оно должно было читаться на пять статей: в конце вечера, после седальнов по 1-й и 2-й кафизме, после полиелея и после 3-й песни канона. Это «Слово» «должно было словами русских летописей, житий святых и других русских памятников кратко сказать в похвалу каждому из прославленных угодников Божиих»³¹. К сожалению, эта идея пока не была реализована и ждёт своего воплощения.

2. Служба Всем русским святым от XX в.

В истории российского государства начало XX в. явилось особым периодом ожидания чего-то нового. Когда весь мир стоял на пороге череды переворотов, в Российской империи произошёл необычайный всплеск патриотизма, апогей которого пришёлся на начало Первой мировой войны. Однако период больших достижений и надежд был бесславно окончен падением монархии и переходом к политической чехарде.

Русская Православная Церковь эпохи Российской империи ассоциировалась со Святейшим Правительствующим Синодом. По задумке императора Петра I, Церковь, лишённая предстоятеля в лице Святейшего Патриарха, должна была стать государственным институтом, управление которым теоретически было поручено Синоду,

31 Лозинский Р., прот. Русская литургическая письменность. С. 386.

но по факту всё решалось светским государственным деятелем, религиозные убеждения которого зачастую сводились лишь к формальному исполнению обрядов. За без малого два столетия идеи первого императора Всероссийского были полностью воплощены в жизнь.

Несмотря на это, к концу XIX столетия в церковных кругах активно озвучивались мысли о возвращении правильного канонического устройства Церкви и восстановлении патриаршества. Произошедшие в начале XX в. события дали понять, что более подходящего времени для осуществления этих идей может попросту не наступить. Началась тщательная подготовка к Поместному Собору.

2.1. Предыстория создания новой службы

Как говорилось выше, к моменту выхода из Синодального периода в России служба Всем святым новым чудотворцам российским, принадлежащая перу инока Григория, уже долгое время пребывала в забвении. Если в эпоху макарьевских Соборов, сразу после её написания в середине XVI столетия, совершение службы было практически повсеместным, то к концу века само празднование Всем русским святым стало совершаться лишь в отдельных уголках страны и широкого употребления так и не получило³². К сожалению, в последующие годы, и особенно в Синодальный период, день памяти и служба Всем святым Церкви русской окончательно канули в небытие и имели место лишь в старообрядческой среде³³.

Восстановление давно утерянного празднования изначально не входило в планы Комиссии по подготовке Поместного Собора. Интересно, что ещё в 1908 г. крестьянин из Владимирской губернии Николай Осипович Газукин написал обращение в Святейший Правительствующий Синод, ходатайствуя о составлении особой церковной службы и об установлении ежегодного общецерковного празднования «всем святым Российским, с начала Руси прославленным». Аргументируя своё решение существованием дня Всех святых, который включает в себя воспоминание и о наших святых соотечественниках, Синод отклонил

32 *Спаский И.* Первая служба Всем Русским святым и ее автор // ЖМП. 1949. № 8. С. 50.

33 *Феофилакт (Моисеев), игум.* «Слово похвальное Всем Русским Святым» — памятник церковной литературы XVI века // Тысячелетие Крещения Руси: Международная церковная научная конференция «Богословие и духовность». Москва, 11–18 мая 1987. М., 1989. С. 296.

поданное прошение³⁴. Однако уже через десять лет этот вопрос все-рьез был поднят вновь.

Инициатором его обсуждения на Поместном Соборе 1917–1918 гг. стал известный русский историк — востоковед Борис Александрович Тураев. По воспоминаниям митрополита Евлогия (Георгиевского), это был «святой человек, знавший богослужение лучше духовенства»³⁵. В марте 1918 г. на одном из заседаний Соборного отдела о богослужении, проповедничестве и храме Б. А. Тураев выступил с предложением восстановить утерянный в веках день памяти Всех святых Русской земли, переработав и дополнив уже существующую, но всеми забытую службу инока Григория Суздальского.

«В наше скорбное время, когда единая Русь стала разорванной, когда нашим грешным поколением попораны плоды подвигов святых, трудившихся и в пещерах Киева, и в Москве, и в Фиваиде Севера, и в Западной России над созданием единой Православной Русской Церкви, представлялось бы благовременным восстановить этот забытый праздник, да напоминает он нам и нашим отторженным братьям из рода в род о Единой Православной Русской Церкви и да будет он малой данью нашего грешного поколения и малым искуплением нашего греха»³⁶.

20 августа того же года на общем заседании Собора был представлен доклад «О восстановлении празднования в первое воскресенье Петровского поста всех святых новых чудотворцев Российских»³⁷. Предложения Бориса Александровича, прежде поддержанные членами Отдела, были наконец приняты соборно. Некогда существовавшее в Русской Церкви празднование дня памяти Всех святых русских было восстановлено. Члены Поместного Собора постановили совершать им общецерковное празднество в воскресенье, следующее после Недели Всех святых, а корпус гимнографических текстов дня размещать в конце Цветной Триоди, таким образом как бы сопричислив день Всех русских святых к пасхальному циклу³⁸.

34 *Балашов Н., прот.* На пути к литургическому возрождению. М., 2001. С. 427.

35 Путь моей жизни: Воспоминания Митрополита Евлогия (Георгиевского), изложенные по его рассказам Т. Манухиной. М., 1994. С. 79.

36 Служба Всем святым, в земле Русской просиявшим (празднование 15, 16, 17 июля). М., 1995. С. 6–7.

37 Священный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Обзор деяний. Третья сессия / под общ. ред. Г. Шульца. М., 2000. С. 183–185.

38 Там же. С. 220.

Сразу после исторического решения Поместного Собора в помощь Б. А. Тураеву был определён один из активных членов Собора, молодой иеромонах Владимирского Рождественского монастыря Афанасий (Сахаров), будущий епископ Ковровский, викарий Владимирской епархии. Вместе они взялись за труд по срочному написанию корпуса богослужебных текстов праздника, в ходе которого выяснилось, что служба XVI в. не соответствует выдвигаемым требованиям и лишь малая её часть может быть используема в современном богослужении (преимущественно тексты, взятые Григорием из службы преподобных отцов в Субботу сыропустную³⁹). Владыка Афанасий вспоминал, что новые гимнографические тексты в первоначальном варианте службы писал преимущественно профессор Тураев, а сам он большей частью занимался подбором материала из уже существующих последований различным русским святым⁴⁰.

2.2. Подготовка службы Всем русским святым

В связи с тем, что работа Поместного Собора подходила к завершению, было необходимо до его закрытия подготовить весь текст службы памяти Всех русских святых, чтобы представить на утверждение участникам. Служба была поспешно составлена менее чем за месяц, и уже 8 сентября на предпоследнем заседании отдела по богослужению текст признали готовым к использованию за богослужением и направили на утверждение Священного Синода⁴¹. Вскоре, по благословению Святейшего Патриарха Тихона, последование было всего лишь за один день отредактировано членом Синода, будущим патриархом, а тогда митрополитом Владимирским и Шуйским Сергием (Страгородским), который, по словам протоиерея Николая Балашова, «вернул ее с одобрительным отзывом и некоторыми поправками, тропарь же составил заново (“Якоже плод красный...”)”⁴². К концу года исправленный

39 *Афанасий (Сахаров), еп.* О празднике Всех святых, в земле Русской просиявших, и о службе на сей праздник // *Косик О. В.* Кто нас разлучит от любви Божией? Книга о священноисповеднике епископе Ковровском Афанасии (Сахарове). С приложением полной службы всем святым, в земле Русской просиявшим. М., 2017. С. 399.

40 Там же.

41 *Балашов Н., прот.* На пути к литургическому возрождению. С. 428.

42 Там же.

и утверждённый Патриархом и Синодом текст службы Всем русским святым был издан отдельно брошюрой гражданской печати⁴³.

В силу сложившихся обстоятельств служба была издана с погрешностями. Святитель Афанасий впоследствии писал, что она печаталась в «случайно найденной типографии», имела немало опечаток и нуждалась в скорейшем редактировании. Однако даже при таком раскладе служба была высоко оценена правящими архиереями и тепло принята верующими. К примеру, преосвященный митрополит Петроградский Вениамин (Казанский) в письме к Святейшему Патриарху отмечал, с каким трепетом и горячей молитвой православные петроградцы восприняли первое совершение дня Всех русских святых в Князь-Владимирском соборе⁴⁴.

В связи с революционными событиями в стране и с приходом к власти большевиков, текст службы Всем русским святым чуть было не повторил судьбу службы инока Григория. Однако, несмотря ни на что, авторы службы всерьёз решили довести дело до конца и занялись её доработкой. Интересно, что первый храм во имя Всех русских святых был открыт всего через год после исторического соборного решения, пусть и во временном помещении. Делясь с отцом Афанасием своей радостью об описанном событии, профессор Б. А. Тураев, в частности, писал и о богослужебных текстах:

«Вы совершенно правы, что наша служба не поддается сокращению. Но это не беда; мне представляется более существенным следующее, бросившееся в глаза уже потом:

- 1) одной из паремий следовало бы назначить Ис. 49, 8–15;
- 2) Апостол лучше Кол. 3, 1–2;
- 3) нет святителя Питирима;
- 4) хорошо бы куда-нибудь в каноне поместить стих, посвященный Грузии, ведь свв. Нина и Тамара сделались у нас почти родными;
- 5) можно бы найти место для святителя Григория Просветителя;
- 6) Петроград обойдён и обижается»⁴⁵.

Из слов Б. А. Тураева можно сделать вывод, что у него были грандиозные планы по исправлению текста службы, основанные как на собственных наблюдениях, так и на отзывах реальных людей.

43 *Афанасий (Сахаров), еп.* О празднике Всех святых, в земле Русской просиявших, и о службе на сей праздник // *Косик О. В.* Указ. соч. С. 400.

44 *Балашов Н., прот.* На пути к литургическому возрождению. С. 429.

45 *Афанасий (Сахаров), еп.* О празднике Всех святых, в земле Русской просиявших, и о службе на сей праздник // *Косик О. В.* Указ. соч. С. 400–401.

Но, к сожалению, его намерениям не суждено было сбыться. Борис Александрович Тураев отошёл ко Господу 10 июля 1920 г., в день, когда Церковь вспоминает Положение Ризы Господней.

Трудности были вызваны и тем, что изданная в 1918 г. служба «разошлась по рукам участников Собора, не была разослана по епархиям и не получила широкого распространения», а «рукописные списки были в очень немногих церквах»⁴⁶. Таким образом, весь груз труда по богослужебному редактированию и распространению текста лёг на плечи молодого архимандрита Афанасия, летом 1921 г. принявшего от Патриарха Тихона рукоположение во епископа Ковровского, викария Владимирской епархии.

В это время Русская Церковь вступала в период гонений за веру Христову со стороны богоборческих властей. Великое множество достойнейших архипастырей, пастырей, монашествующих и мирян подвергалось осуждению за то, что оставались верны Церкви, вере и Богу. В те страшные времена нельзя было даже помыслить о том, чтобы заниматься редакцией и тем более изданием церковных богослужебных последований. Однако гонения на Церковь, вместо того чтобы искоренить память о недавно восстановленном празднике Всех русских святых, удивительным образом только помогли его повсеместному распространению⁴⁷.

2.3. Дальнейшая судьба службы

Епископ Афанасий сполна познал на себе все тяготы большевистских гонений, что, во-первых, не поколебало его крепкую веру во Христа, а во-вторых, не подорвало его желание и дальше заниматься увековечиванием памяти русских святых. По словам самого святителя, к 33-летней годовщине своего архиерейства он побывал:

«На епархиальном служении — два года, девять месяцев и два дня;
На свободе, но не у дел — два года, восемь месяцев и два дня;
В изгнании — шесть лет, семь месяцев и двадцать четыре дня;
В узах и горьких работах — двадцать один год, одиннадцать месяцев и двенадцать дней»⁴⁸.

46 *Парийский Л.* Служба Всем святым, в земле Российской просиявшим // ЖМП. 1946. № 9. С. 79.

47 *Глазов В., свящ.* Праздник всех святых в земле Российской просиявших. История и богословско-литургический анализ. Коломна, 2004. С. 17.

48 *Афанасий (Сахаров), еп.* О празднике Всех святых, в земле Русской просиявших, и о службе на сей праздник // *Косик О. В.* Указ. соч. С. 325.

Как ни странно, начало новому витку в истории текста службы Всем русским святым дал первый арест владыки Афанасия. Осенью 1922 г. он оказался во Владимирской тюрьме, где разделял тюремный застенок с виднейшими представителями духовенства со всей территории бывшей империи, которые оказались активными сторонниками дела покойного профессора Б. А. Тураева. Многие из них внесли существенный вклад в дальнейший труд Афанасия (Сахарова): в частности, были составлены новые тексты и поднят вопрос о возможности совершения службы Всем русским святым не только во второе воскресенье по Пятидесятнице, но по необходимости и в другое время. В трудах владыки сохранилось свидетельство о том, что впервые день Всех русских святых по исправленному тексту службы и не в воскресный день был совершен 28 октября 1922 г. в той самой 17-й камере Владимирской тюрьмы⁴⁹.

Все последующие годы владыка Афанасий работал над усовершенствованием корпуса гимнографических текстов этого праздника. Считается, что текст чинопоследования с его исправлениями впервые после революции был перепечатан в Париже по благословию митрополита Евлогия (Георгиевского) в 1930 г.⁵⁰ На территории Советского Союза возможность в той или иной степени открыто заниматься церковной издательской деятельностью появилась только после исторической встречи И. В. Сталина с митрополитами Сергием (Страгородским), Алексием (Симанским) и Николаем (Ярушевичем) в 1943 г. и после окончания Великой Отечественной войны.

Символично, что послевоенная издательская деятельность Русской Церкви началась именно с издания «Службы всем святым, в земле Российской просиявшим» — текста, наименее готового к прохождению цензуры советского социалистического государства⁵¹. В распоряжении Редакционной комиссии имелось не так много ресурсов: «корректирный, крайне несовершенный оттиск службы издания 1917 года», а также «рукописный список с нее, с исправлениями карандашом рукой покойного Святейшего Патриарха Сергия», которые были включены в итоговое издание. Вероятно, текст всё же был подвергнут некоторой правке

49 Афанасий (Сахаров), еп. О празднике Всех святых, в земле Русской просиявших, и о службе на сей праздник // Косик О. В. Указ. соч. С. 401.

50 Кравецкий А. Г., Плетнёва А. А. История церковнославянского языка в России (конец XIX–XX в.) / отв. ред. А. М. Молдован. М., 2001. С. 231.

51 Там же. С. 231.

со стороны светских властей, что, впрочем, не помешало широкому распространению текста службы и народного почитания⁵².

Даже после богослужебного издания «Службы всем святым, в земле Российской просиявшим» в 1946 г. епископ Афанасий (Сахаров) до самой своей смерти не оставлял трудов по дополнению и редактированию гимнографических текстов. Он считал, что по известным причинам необходимо установить второй день памяти, не выпадающий на воскресенье и позволяющий совершать полную службу русским святым без соединения с воскресной службой Октоиха.

Стоит отметить, что одна из основных идей будущего святителя по конкретной датировке заключалась в том, чтобы создать целый комплекс торжеств. Владыка считал, что непереходящим днём памяти «Всех святых, в земле Российской просиявших» должно стать 16/29 июля. В этом случае день памяти равноапостольного князя Владимира, просветителя славян (15/28 июля), становится как бы предпразднством или, наоборот, началом празднования. Третьим днём, или попразднством, дня Всех русских святых должен стать день памяти многоименного сонма «хотя и не прославленных еще к церковному чествованию, но великих и дивных подвижников благочестия и праведников, а также строителей Святой Руси и разнообразных деятелей церковных и государственных», по опыту «ктиторского дня» в афонских и других греческих монастырях⁵³.

На сегодняшний день вариант службы Всем святым, в земле Российской просиявшим, изданный в 1946 г. издательством Московской Патриархии, получил широкое распространение по всей канонической территории Русской Православной Церкви. Совершение её в соединении с воскресной службой Октоиха 1-го гласа стало для нас привычным явлением. За последние годы текст службы неоднократно печатался в нескольких изданиях богослужебных Миней, отдельными изданиями или, например, последованием гражданским шрифтом в соединении с уже упомянутой воскресной службой Октоиха «на ряду»⁵⁴, что является очень удобным для богослужебного использования в большинстве храмов Русской Церкви. Многие тексты стали для верующих

52 *Парийский Л.* Служба Всем святым, в земле Российской просиявшим // ЖМП. 1946. № 9. С. 79.

53 *Афанасий (Сахаров), еп.* О празднике Всех святых, в земле Русской просиявших, и о службе на сей праздник // *Косик О. В.* Указ. соч. С. 404.

54 Служба всем святым, в земле Российской просиявшим в неделю 2-ю по Пятидесятнице: Творение священноисповедника Афанасия Сахарова, епископа Ковровского / сост. Е. С. Кустовский. М., 2003.

хорошо узнаваемыми жизненными гимнами, которые всегда на слуху. Складывается ощущение, что этот праздник дошёл до нас испокон веков, и ещё наши праотцы «едиными устами и единым сердцем» воспевали стихиры «Земле Русская, граде святыи...»⁵⁵ на всем известный подобен или седален «Мужайся, Церковь Христова»⁵⁶. Трудно представить, что этой службе всего несколько десятков лет.

2.4. Анализ службы Всем русским святым

Однако наибольший интерес вызывает последование, которое до конца дней дополнял и обновлял священоисповедник Афанасий (Сахаров). Широкой известности и общецерковного использования этот вариант службы, к сожалению, не получил, хотя и представляет собой более целостный, продуманный и структурированный текст.

На момент своей блаженной кончины епископ Афанасий Ковровский составил:

- малую вечерню,
- великую вечерню с литией,
- полиелейную утреню,
- последование молебного пения (по окончании малой вечерни и непосредственно перед Божественной литургией),
- службу того же дня вечера,
- последование панихиды о подвижниках благочестия, строителях и правителях Русской земли и о всех православных христианах, в земле Русской от лет древних во благочестии поживших и в истинной вере скончавшихся.

Стоит отметить, что в отличие от варианта 1946 г., где в силу соединения с воскресной службой прослеживается некоторая разрозненность и незавершённость сюжетной линии, окончательный текст епископа Афанасия является более полным и целостным (добавлен текст малой вечерни, дополнены до необходимого количества стихиры на «Господи, воззвах», на литии и на стиховне).

55 Служба всем святым, в земле Российской просиявшим в неделю 2-ю по Пятидесятнице: Творение священоисповедника Афанасия Сахарова, епископа Ковровского / сост. Е. С. Кустовский. М., 2003. С. 14.

56 Там же. С. 18.

Чтобы понять смысловую и поэтическую составляющие службы, необходимо рассмотреть представляющие наибольший интерес гимнографические тексты.

Построение стихир на «Господи, воззвах», по мысли автора, осуществляется таким образом, чтобы при их исполнении каждому лику святости, представленному на Руси, было выделено отдельное место. Согласно словам самого владыки Афанасия, 1-я стихира на «Господи, воззвах» «Приидите, собори Российстии...» принадлежит перу его сподвижника и старшего товарища Б. А. Тураева⁵⁷.

«Приидите, собори Российстии, сущия в стране нашей святыя восхвалим: преподобныя, и иерархи, и князи благоверныя, мученики и священномученики, и Христа ради юродивыя, и жен святых словие, вкупе именуемая и неименуемая, сии бо воистинну дела и словеса, и многовидным житием, и от Бога даровании соделашася святии и Руси тезоимение святости подаша, ихже и гробы Бог чудеса прослави, и ныне несредственне прославльшему их Христу предстояще, молятся прилежно о нас, любовию совершающих светлое их торжество».

В данном гимне автор даёт общий, но довольно емкий перечень святых Русской земли, которые «воистину дела и словеса, и многовидным житием и от Бога даровании соделашася святии» и «предстояще, молятся прилежно о нас, любовию совершающих светлое их торжество».

При составлении стихир на литии святитель Афанасий использует очень интересный гимнографическо-певческий ход. Он составляет восемь так называемых стихир «по алфавиту», то есть каждая последующая стихира поётся на следующий глас и при этом на свой отдельный подобен.

Глас 1. Подобен: О, дивное чудо:

«О, дивное чудо! Источницы благочестия в России являются, и путеводители к Небеси святии сродницы нам бывают. Веселися, Русь Православная, сих отечество земное. Возопиим, вернии, таковыя имуще в бедах заступники: блаженнии и святии, Бога не престайте о нас молити, подающаго вами земли нашей велию милость».

Глас 2. Подобен: Егда от Древа:

57 Афанасий (Сахаров), еп. О празднике Всех святых, в земле Русской просиявших, и о службе на сей праздник // Косик О. В. Указ. соч. С. 399.

«Светите отечеству вашему всегда, славнии чудотворцы рустии, якоже звезды светлыя, покрываете бо присно сие от пагубы врагов и избавляете озлобления и бури всякия. Темже радостно празднует, летнюю память, блаженнии, совершающе, верою и любовию поюще Господа, вас прославльшаго».

Глас 3. Подобен: Велия мученик:

«Велия святых Твоих, Христе, сила: во гробех бо лежаще, духи прогоняют и упраздниша вражию власть, верою Троическою подвигшеся во благочестии».

Глас 4. Подобен: Дал еси:

«Дал еси знамение боящимся Тебе, Господи, Крест Твой честный, имже тии, посрамивше начала тьмы и власти, на Святей Руси православие утвердиша. Темже Твое человеколюбное смотрение славим, Иисусе всесильне, Спасе душ наших».

Глас 5. Подобен: Радуйся:

«Приидите, Небеснии предстателие наши, к нам, вашего требующим милостивнаго посещения, и избавите озлобленныя мучительскими прещении и лютаго неистовства неверных, от нихже, яко пленницы и нази, гоними есмы, от места на место часто преходяще и заблуждающе в вертепех и горах. Ущедрите убо, прехвальнии, и даруйте нам ослабу, уголите бурю и угасите еже на ны негодование, Бога моляще, подающаго вами земли нашей велию милость».

Глас 6. Подобен: Все отложше:

«Все отложивше житейское томление и сладость текущую презревше, крест возьмете, яко иго Божественное, и Христу последовате, и к Небесному покою чудно вселистесе. О друзи Христови, сосуди честнии, святии вси, в России просиявши, приидите посреде нас невидимо, предначинающе торжество и пение и сподобляюще даров невестственных ваш праздник совершающих светолоепно».

Глас 7. Подобен: Не ктому возбраняеми:

«Не лишени есмы надежды спасения, святыя бо сродники наша имамы, о нас молящихся. Господи, слава Тебе».

Глас 8. Подобен: Господи, аще и судищу:

«Господи, аще и нам по всему подобни быша святии, но, пристрастия земнаго отвергшися, любовию к Тебе крепко привязашася, и, венчавшися ныне рукою Твоею, предзащищают души наша».

В тексте ярко прослеживается тема обращения к Богу и его святым с молитвой о заступничестве за наше Отечество. При совершении такого варианта стихир на литии, подряд на все восемь гласов, появляется ощущение полноты службы, а чинопоследованию придаётся особая торжественность.

Отчётливый почерк Б. А. Тураева, как автора большей части написанных текстов, прослеживается и в тропаре праздника, который он составил ещё для первой редакции.

«Иерусалима вышняго граждан от земли нашае возсиявших и Богу во всяком чине и всяким подвигом угодивших приидите воспоим вернии: о всеблаженнии земли Русской заступницы, молитесь ко Господу, да помилует сию от гнева Своего, исцеляя сокрушения ея и верных людей своих утешит»

Сам тропарь был заменён редактором митрополитом Сергием (Страгородским) на собственный авторский текст, но святитель Афанасий всё-таки решил сохранить и этот вариант, поместив его на молебном пении⁵⁸. В несколько изменённом виде («Иерусалима Вышняго граждане...») этот тропарь сохранён и в самой службе праздника как «ин тропарь».

В свою очередь кондак праздника, также составленный Борисом Александровичем, был оставлен без изменений и представляет собой интересный и самобытный гимнографический текст, написанный по подобию тропаря Покрову Пресвятой Богородицы. Это связано отчасти и с тем, что праздник Покрова является для русского народа особо почитаемым.

«Днесь лик святых, в земли нашей Богу угодивших, предстоит в Церкви и невидимо за ны молится Богу. Ангели с ним славословят, и вси святии Церкви Христовы ему спразднуют, о нас бо молят вси купно Превечнаго Бога».

Стоит обратить внимание на размещение на утрени целых трёх величаний, написанных специально для дня Всех русских святых. В первом величании обращение происходит к Святой Троице, Единому Богу

58 Афанасий (Сахаров), еп. О празднике Всех святых, в земле Русской просиявших, и о службе на сей праздник // Косик О. В. Указ. соч. С. 451–452.

в трёх Ипостасях, который озарил верою Русскую землю и прославил наших святых сродников:

«Величаем Тя, Триипостасный Владыко, верою православною землю Русскую озарившаго и святых сродников наших сонм велий в ней прославльшаго».

Второе величание прославляет Пресвятую Богородицу как Небесную Царицу и Державную Владычицу Русской земли:

«Достойно есть величати Тя, Богородице, земли Русския Царицу Небесную и людей православных Владычицу Державную».

Третье величание, восхваляющее подвиг святых Русской земли, отсылает к службе новым русским чудотворцам инока Григория и к общей службе преподобным, где величание становится по первым словам как бы «ублажением»:

«Ублажаем вас, чудотворцы наши славнии, землю Русскую добродетельми вашими озарившии и образ спасения нам светоявленно показавшии».

При рассмотрении канона следует отметить его составление епископом Афанасием таким образом, что каждая песнь посвящена святым из отдельно взятой области России. Первый тропарь канона почти в точности воспроизводит первый же, открывающий тропарь канона инока Григория, устанавливая символическую связь между этими произведениями.

У инока Григория:

«Вси песньми духовными иже постом просиявшия Божественные отцы воспоем согласно, ихже изнесе Российская земля, всяко место, град и страна».

У епископа Афанасия:

«Вси в песнех духовных воспоем согласно во благочестии просиявшия Божественныя отцы наша, яже изнесе русския земли всяко место и страна и яже Церковь Русская воспита».

А первоисточником этого тропаря стал первый же тропарь из канона преподобным отцам, в подвиге просиявшим, из субботы сырной:

«Вси в песнех духовных, в подвизах просиявшия Божественныя отцы наша воспоим согласно, яже изнесе Египет, Фиваида и Ливия, всякое место и град и страна»⁵⁹.

Богородичен, завершающий каждую песнь, воспевают наиболее чтимую в упоминаемом регионе икону Божией Матери. Таким образом, первые песни, в которых прославляется подвиг первых русских святых Киевского периода русской государственности, сменяет четвёртая песнь, повествующая о святых нового престольного града Москвы и о чествуемой Иверской иконе Божией Матери. Далее упоминаются по отдельности святые северного региона (Новгород, Псков, Юрьев, Смоленск, Соловки, Валаам, Вологда, Ярославль, Ростов, Владимир, Тверь и др.), восточных земель (Казань, Сибирь, Поволжье), а также святые просветители Грузии, Великой Армении и других стран. В конце канона, в свою очередь, прославляется подвиг святых, наших старших современников (мучеников и исповедников за веру Христову на территории России, других стран и даже Китая).

Для дальнейшего рассмотрения службы необходимо обратиться к стихире на «хвалитех», также составленной Борисом Тураевым. Она интересна тем, что в ней прославляются святые миссионеры, которые много потрудились на ниве апостольского просвещения в удалённых уголках государства Российского.

«Глас Евангельский услышавше и апостольскою ревностию распалившесея, к научению неверных языков устремистесе, богоблаженнии и равноапостольнии Кукша, Леонтие, Стефане и Гурие и достоудный Иннокентие».

Памятуя о желании священноисповедника Афанасия постоянно улучшать и обновлять текст службы Всем русским святым, стоит сказать, что возможным добавлением к тексту данной хвалитной стихирой может стать упоминание таких великих светил, как святители Николай Японский и Иннокентий Московский.

Завершая обзор службы Всем святым, в земле Русской просиявшим, нельзя обойти вниманием один из самых красивых и молитвенных текстов — заключительную молитву на хвалебном каноне — авторства святителя Афанасия (Сахарова).

«О всеблаженнии и богомудрии угодницы Божии, подвиги своими землю Русскую освятившии и телеса своя, яко семя веры, в ней

оставльшии, душами же своими Престолу Божию предстоящи и непрестанно о ней молящиися! Се ныне, в день общаго вашего торжества, мы, грешнии, меньшии братия ваши, дерзаем приносить вам сие хвалебное пение. Величаем ваша великия подвиги, духовнии воины Христови, терпением и мужеством до конца врага низложившии и нас от прелести и козней его избавляющии. Ублажаем ваше святое житие, светильницы Божественнии, светом веры и добродетелей светящиися и наша умы и сердца богомудренно озаряющии. Прославляем ваша великая чудеса, цветы райстии, в стране нашей северней прекрасне процветшии и ароматы дарований и чудес повсюду благоухающии. Восхваляем вашу богоподражательную любовь, предстателие наши и покровителие, и, уповающе на помощь вашу, припадаем к вам и вопием: вси святии сродници наши, от лет древних просиявшии и в последния дн Б. А. Тураев и подвизавшиися, явленнии и неявленнии, ведомии и неведомии! Помните нашу немощь и уничижение и молитвами вашими испросите у Христа Бога нашего, да и мы, безбедно преплывше житейскую пучину и невреждимо соблюдше сокровище веры, в пристанище вечнаго спасения достигнем и в блаженных обителех Горняго отечества вкупе с вами и со всеми угодившими Ему от века святыми водворимся благодатию и человеколюбием Спасителя нашего Господа Иисуса Христа, Емуже со Превечным Отцем и со Пресвятым Духом подобает непрестанное славословие и поклонение от всех тварей во веки веков. Аминь».

При составлении молитвы автор пользуется такими удивительными поэтическими образами, как «цветы райстии, в стране нашей северней прекрасне процветшии и ароматы дарований и чудес повсюду благоухающии». В её завершении владыка обращается ко всему Собору Русских святых: «Вси святии сродници наши, от лет древних просиявшие и в последние дни подвизавшиися, явленные и неявленные, ведомые и неведомые». Можно говорить о том, что Церковь Русская почитает всех святых нашей земли: прославленных повсеместно и для местного почитания, известных всем и о которых знают единицы, великих святителей и скромных подвижников, мужчин и женщин, богатых и бедных, совсем молодых людей и глубоких старцев.

По словам протоиерея Ростислава Лозинского,

«служба святым Русской Церкви — это великий смотр богатырей русского духа, русской культуры, русской воли, всецело направленных на служение как своему родному народу, так и всему миру»⁶⁰.

И это верно как в отношении службы XVI в. инока Григория Суздальского, так и в отношении преемственно от неё происходящей службы XX столетия святителя Афанасия.

Источники

- Афанасий (Сахаров), еп.* О празднике Всех святых, в земле Русской просиявших, и о службе на сей праздник // *Косик О. В.* Кто нас разлучит от любви Божией? Книга о священноисповеднике епископе Ковровском Афанасии (Сахарове). С приложением полной службы всем святым, в земле Русской просиявшим. М.: ПСТГУ, 2017. С. 397–409.
- Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1955. Т. 1.
- Дьяченко Г., прот.* Полный церковно-славянский словарь. [М., 1898]. М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1993.
- Книга, глаголемая описание о российских святых, где и в котором граде или области или монастыре или пустыни пожиле и чудеса сотвори всякаго чина святых. [Электронный ресурс]. URL: <https://lib-fond.ru/lib-rgb/173-i/f-173i-209/> (дата обращения 23.08.2021).
- Псалтирь с воследованием. [Электронный ресурс]. URL: <https://lib-fond.ru/lib-rgb/304-i/f-304i-337/> (дата обращения 23.08.2021).
- Священный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Обзор деяний. Третья сессия / под общ. ред. Г. Шульца. М.: Крутицкое патриаршее подворье; Общество любителей церковной истории, 2000.
- Седакова О. А.* Словарь трудных слов из богослужения. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2008.
- Служба всем российским чудотворцам. (Гродненская типография, 7294). [Гродно: Старообрядческая типография, 1786].
- Служба всем российским чудотворцам. (Супрасльская типография, 7294). [Супрасль: Типография Благовещенского монастыря, 1786].
- Служба всем святым, в земле Российской просиявшим в неделю 2-ю по Пятидесятнице: Творение священноисповедника Афанасия Сахарова, епископа Ковровского / сост. Е. С. Кустовский. М.: Софт Издат, 2003.
- Служба Всем святым, в земле Русской просиявшим (празднование 15, 16, 17 июля). М.: ПСТБИ, 1995.
- Триодь Постная. Ч. 1 М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002.
- 60 *Лозинский Р., прот.* Русская литургическая письменность. С. 383.

Литература

- Балашов Н., прот.* На пути к литургическому возрождению. М.: Круглый стол по религиозному образованию и диаконии, 2001.
- Глазов В., свящ.* Праздник всех святых в земле Российской просиявших. История и богословско-литургический анализ. Коломна: [Б. и.], 2004.
- Игнатия (Петровская), мон.* О создании службы Всем российским святым // Альфа и Омега. 2005. № 44. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pravmir.ru/o-sozdanii-sluzhbyi-vsem-rossiyskim-svyatyim/> (дата обращения 31.08.2021).
- Игнатия (Пузык), мон.* Церковные песнотворцы. М.: Подворье СТСЛ, 2005.
- Кравецкий А. Г., Плетнёва А. А.* История церковнославянского языка в России (конец XIX–XX в.) / отв. ред. А. М. Молдован. М.: Языки русской культуры, 2001.
- Кривко Р. Н.* Очерки языка древних церковнославянских рукописей. М.: Индрик, 2015.
- Лозинский Р., прот.* Русская литургическая письменность. Тула: Аквариус, 2018.
- Ломоносов М. В.* Ода на день восшествия на всероссийский престол Ее Величества государыни императрицы Елисаветы Петровны 1747 года. [Электронный ресурс] URL: <http://www.world-art.ru/lyric/lyric.php?id=10733> (дата обращения 23.08.2021).
- Мурьянов М. Ф.* Гимнография Киевской Руси. М: Наука, 2004.
- Нестор Летописец, прп.* Повесть временных лет. [Электронный ресурс]. URL: <http://lib.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=4869> (дата обращения 26.08.2021).
- Парийский Л.* Служба Всем святым, в земле Российской просиявшим // ЖМП. 1946. № 9. С. 79–80. [Электронный ресурс]. URL: <http://archive.e-vestnik.ru/page/index/194609562.html> (дата обращения 23.08.2021).
- Петрушко В. И.* История Русской Церкви: с древнейших времен до установления патриаршества. 4-е изд., испр. М.: ПСТГУ, 2016.
- Путь моей жизни: Воспоминания митрополита Евлогия (Георгиевского), изложенные по его рассказам Т. Манухиной. М.: Издательский отдел всецерковного православного молодежного движения, 1994.
- Спаский И.* Первая служба Всем Русским святым и ее автор // ЖМП. 1949. № 8. С. 50–55.
- Спаский Ф. Г.* Русское литургическое творчество. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008.
- Срезневский И. И.* Материалы для словаря древне-русского языка. [Электронный ресурс]. URL: <http://oldrusdict.ru/dict.html#> (дата обращения 26.08.2021).
- Феофилакт (Моисеев), игум.* «Слово похвальное Всем Русским Святым» — памятник церковной литературы XVI века // Тысячелетие Крещения Руси: Международная церковная научная конференция «Богословие и духовность». Москва, 11–18 мая 1987. М.: Изд. Московской патриархии, 1989.

A History of the Service to All Russian Saints: 16th–20th centuries

Archimandrite Symeon (Tomachinskiy)

PhD in Philology, PhD in Theology

Docent at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Academy, Sergiev Posad, Moscow region 141300,
Russian Federation
sym2tom@gmail.com

Ilya M. Vedishchev

MA student at the Sretensky Theological Academy
19/3, Bolshaya Lubyanka, Moscow, 107031, Russian Federation
ilya.vedi.100698@mail.ru

For citation: Symeon (Tomachinskiy), archimandrite, Vedishchev, Ilya M. "A History of the Service to All Russian Saints: 16th–20th centuries". *Theological Herald*, no. 3 (42), 2021, pp. 202–238. DOI: 10.31802/GB.2021.3.41.012

Abstract. In the era of the St. Macarius's Councils of the 16th century, after the canonization of a whole host of Russian saints, it became necessary to compose liturgical services to them. Saint Macarius decided to establish a common day of remembrance for all Russian wonderworkers, whose service was composed by the monk Gregory of Suzdal. However, due to the prevailing circumstances, the veneration of all Russian saints was not widespread and soon completely forgotten. Several centuries later, at the Local Council of 1917–1918, it was decided to establish a widespread celebration of the day of all the saints who shone forth in the Russian land. The composition of the service to them was entrusted to Professor B. A. Turaev and the future Saint Athanasius (Sakharov). This article provides a historical background on these events. Also, in the course of the study, the authors examined the further fate of the text of the service to all Russian saints and carried out a partial poetic analysis of selected liturgical hymns from the services of the 16th and 20th centuries.

Keywords: hymnography, poetics, liturgical texts, service to all Russian saints, monk Grigory of Suzdal, Athanasius (Sakharov), B. A. Turaev, Local Council of 1917–1918.

References

- Balashov N. (2001) *Na puti k liturgicheskomu vozrozhdeniyu [Towards a Liturgical Revival]*. Moscow: Cultural and Educational Center "Duhovnaja Biblioteka" (in Russian).
- Georgievskij E. (1994) *Put' moej zhizni: Vospominaniya mitropolita Evlogiya (Georgievskogo), izlozhennye po ego rasskazam T. Manuhinoj [The Path of My Life: Memoirs of Metropolitan Evlogy (Georgievsky), Set Out According to His Stories by T. Manukhina]*. Moscow: Izdatelskij otdel Vserckovnogo pravoslavnogo molodezhnogo dvizheniya (in Russian).
- Glazov V. (2004) *Prazdnik vsekh svyatyh v zemle Rossijskoj prosiyavshih. Istoriya i bogoslovsko-liturgicheskij analiz [The Celebration of All the Saints who Have Shone Forth in the Russian Land: A History and a Theological-Liturgical Analysis]*. Kolomna (in Russian).

- Kosik O. V. (ed.) (2017) *Kto nas razluchit ot lyubvi Bozhiyey? Kniga o svyashchennoispovednike yepiskope Kovrovskom Afanasii (Sakharove). S prilozheniyem polnoy sluzhby vsem svyatyam, v zemle Russkoy prosiyavshim* [Who Will Separate Us from the Love of God? A Book About the Hieroconfessor Athanasius (Sakharov), Bishop of Kovrov. With the Application of the Full Service to All the Saints Who Have Shone Forth in the Russian Land]. Moscow: St. Tikhon's Orthodox University Press (in Russian).
- Kraveckij A. G., Pletnyova A. A. (2001) *Istoriya cerkovnoslavjanskogo yazyka v Rossii (konec XIX–XX v.)* [A History of the Church Slavonic Language in Russia (Late 19th and 20th Centuries)]. Moscow: Yazyki russkoj kultury (in Russian).
- Krivko R. N. (2015) *Ocherki yazyka drevnih cerkovnoslavjanskikh rukopisej* [Essays on the Language of Ancient Manuscripts in Church Slavonic]. Moscow: Indrik (in Russian).
- Kustovskij E. S. (ed.) (2003) *Sluzhba vsem svyatyam v zemle Rossijskoj prosiyavshim v nedelyu 2-yu po Pyatidesyatnice: Tvorenie svyashchennoispovednika Afanasiya Saharova, episkopa Kovrovskogo* [Service to All the Saints Who Have Shone Forth in the Russian Land, for Celebration on the 2nd Sunday After Pentecost: A Work by Hieroconfessor Athanasius Sakharov, Bishop of Kovrov]. Moscow: Soft Izdat (in Russian).
- Lozinskij R. (2018) *Russkaya liturgicheskaya pis'mennost'* [Russian Liturgical Compositions]. Tula: Akvarius (in Russian).
- Moiseev F. (1989) “Slovo pohval'noe Vsem Russkim Svyatym' — pamyatnik cerkovnoj literatury XVI veka” [“A Word of Praise to All Russian Saints' — A Source Book for Church Literature of the 16th Century”], in *Tsytacheletie Kreshcheniya Rusi: Mezhdunarodnaya cerkovnaya nauchnaya konferenciya “Bogoslovie i duhovnost'”. Moskva, 11–18 maya 1987* [The Millennium of the Baptism of Russia: International Church Scientific Conference “Theology and Spirituality”. Moscow, May 11–18, 1987]. Moscow: Publishing House of the Moscow Patriarchate (in Russian).
- Muryanov M. F. (2004) *Gimmografiya Kievskoj Rusi* [Hymnography of Kievan Rus]. Moscow: Nauka (in Russian).
- Parijskij L. (1946) “Sluzhba Vsem svyatyam, v zemle Rossijskoj prosiyavshim” [“Service to All the Saints Who Have Shone Forth in the Russian Land”]. *Zhurnal Moskovskoj Patriarhii*, no. 9, pp. 79–80 (in Russian).
- Petrovskaya I. (2005) “O sozdanii sluzhby Vsem rossijskim svyatyam” [“On the Composition of the Service to All Russian Saints”]. *Alpha i Omega*, no. 44, available at: <https://www.pravmir.ru/o-sozdanii-sluzhbyi-vsem-rossijskim-svyatyim/> (access date 21.08.2021) (in Russian).
- Petrushko V. I. (2016) *Istoriya Russkoj Cerkvi: s drevnejshih vremen do ustanovleniya patriarshestva* [A History of the Russian Church: From the Ancient Times to the Establishment of the Patriarchate]. Moscow: St. Tikhon's Orthodox University Press (in Russian).
- Puzik I. (2005) *Cerkovnyye pesnotvorcy* [Church Songwriters]. Moscow: Podvorye Svyato-Troickoj Sergievoj Lavry (in Russian).
- Sedakova O. A. (ed.) (2008) *Slovar' trudnyh slov iz bogosluzheniya* [Dictionary of Difficult Words from the Divine Service]. Moscow: Greko-latinskij kabinet Yu. A. Shichalina (in Russian).
- Schultz G. (ed.) (2000) *Svyashchennyj Sobor Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi 1917–1918 gg. Obzor deyanij. Tret'ya sessiya* [The Holy Council of the Orthodox Russian Church held in 1917–1918. Report of the Third Session].

The Review of Acts. Third Session]. Moscow: Krutickoe patriarshee podvor'e; Obshchestvo lyubitelej cerkovnoj istorii (in Russian).

Spasskij I. (1949) "Pervaya sluzhba Vsem Russkim svyatym i ee avtor" ["The First Service to All Russian Saints and Its Author"]. *Zhurnal Moskovskoj Patriarii*, no. 8, pp. 50–55 (in Russian).

Spasskij F. G. (2008) *Russkoe liturgicheskoe tvorcestvo* [*Russian Liturgical Compositions*]. M.: Izdatel'skij Sovet Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi (in Russian).

Sreznevskij I. I. (ed.) (2021) *Materialy dlya slovarya drevne-russkogo yazyka* [*Materials for the Dictionary of the Ancient Russian Language*], available at: <http://oldrusdict.ru/dict.html#> (access date 26.08.2021) (in Russian).

АРХИМАНДРИТ ЛЕОНИД (КАВЕЛИН) КАК АГИОГРАФ ОПТИНОЙ ПУСТЫНИ

Варвара Викторовна Каширина

доктор филологических наук
профессор ФГБОУ Российской академии живописи, ваяния
и зодчества Ильи Глазунова
101000, г. Москва, ул. Мясницкая, дом 21
kog@glazunov-academy.ru

Для цитирования: Каширина В. В. Архимандрит Леонид (Кавелин) как агиограф Оптиной пустыни // Богословский вестник. 2021. № 3 (42). С. 239–256. DOI: 10.31802/GB.2021.3.41.013

Аннотация

УДК 271.2 (929)

В 2022 г. исполняется 200 лет со дня рождения известного богослова, церковного историка и археографа XIX в. архимандрита Леонида (Кавелина). Первые исследования о. Леонида были связаны с Оптиной пустыней, где под руководством прп. Макария Оптинского он сформировался как инок и церковный исследователь. В духовном наследии архимандрита Леонида значительное место занимают агиографические работы, посвящённые первым оптинским старцам Льву и Макарию. Отличительной чертой агиографических сочинений было широкое использование исторических документов и свидетельств: воспоминаний очевидцев, биографических справок, писем, выписок из различных документов и книг. Историзм всегда сочетался с простотой и доступностью изложения, хорошим литературным слогом. Отец Леонид подготовил три редакции «Жития прп. Льва Оптинского» (1845, 1847, 1855–1857), а также первое «Житие прп. Макария Оптинского» (1861). Впоследствии другими агиографами Оптиной пустыни жития первых оптинских подвижников, составленные о. Леонидом, были дополнены и расширены. Значение ранних агиографических трудов о. Леонида, бесспорно, является очень важным для оптинского духовного наследия и для дальнейшего формирования о. Леонида как крупного церковного исследователя, оставившего большой след в науке.

Ключевые слова: агиография, Оптина пустынь, архимандрит Леонид (Кавелин), прп. Лев Оптинский, прп. Макарий Оптинский.

Вступление

Известный богослов, церковный историк и археограф XIX в. архимандрит Леонид (Кавелин, 1822–1891), наместник Троице-Сергиевой лавры (1877–1891), начинал монашеский путь в знаменитой Оптиной пустыни, под руководством прп. Макария Оптинского, где проходило его формирование как исследователя истории Русской Православной Церкви и агиографа. В статье рассмотрены агиографические труды о. Леонида, посвящённые первым оптинским старцам — прпп. Льву и Макарию.

Лев Александрович Кавелин родился в 1822 г. в Вяземском уезде Смоленской губернии. В 1832 г. поступил в Калужскую мужскую гимназию. Затем, в 1835 г., — в Первый московский кадетский корпус, который окончил с отличием в 1840 г. По окончании курса был выпущен офицером в императорскую гвардию и двенадцать лет служил в лейб-гвардии Волынском полку в городе Ораниенбауме (ныне г. Ломоносов).

Как отмечал профессор Московской духовной академии, богослов и духовный писатель И. Н. Корсунский,

«военная служба, притом в гвардии, представляла много разного рода соблазнов для молодого человека, и при увлечении этими соблазнами, а равно при исполнении налагаемых службою и светскими приличиями обязанностей и занятий, наоборот, мало представлялось досуга для занятия науками и литературою, вообще для удовлетворения высших потребностей духа. Но не таков был Лев Александрович, чтобы его увлекали эти соблазны...»¹.

Ещё в корпусе Лев Александрович проявил склонность к научно-литературным занятиям, публиковал статьи, повести, рассказы, стихотворения как на светские, так и на религиозные темы.

Публикации в журнале «Маяк»

В северной столице Лев Александрович близко познакомился с учеником оптинских старцев Степаном Онисимовичем Бурачком (1800–1877), издателем журнала «Маяк», который был журналом «современного просвещения, искусства и образованности, в духе народности

1 Корсунский И. Н. Наместник Сергиевой лавры, архимандрит Леонид <Кавелин>: (Некролог). М., 1892. С. 2–3.

русской»². Основной задачей редакции было «возбудить учёно-литературную жизнь и деятельность, направленные к ближайшим требованиям и нуждам русского общества»³. Направление журнала оказалось близким для Л. А. Кавелина, и он стал активно сотрудничать с редакцией журнала. В первом письме к издателю журнала в 1844 г. Л. А. Кавелин писал о том, что исторические исследования

«не одно только успокоение праздного любопытства. Замечания, опирающиеся на основы истинной философии, открывая причины былого величия, славы, мужества, силы и упадка народа, возвышают любовь к отчизне и оправдывают мудрое изречение римского витии, что история “*lux veritalis magistra vitae*”, то есть светильник истины — наставница жизни»⁴.

С течением времени, по замечанию И. Н. Корсунского, Лев Александрович

«стал глубже изучать историю монашества и дух его, что было для него тем удобнее, что близ его родины в Калужской губернии существовала обитель, которая была истинным светочем строго иноческой жизни и высокого духовного направления»⁵.

В 1845 г. Л. А. Кавелин подготовил в журнале публикацию отрывка из рукописи «Жизнь и подвиги Оптиной пустыни старца иеросхимонаха Леонида (в схиме Льва)», а также жизнеописание о. Феодора (Пользикова), ученика прп. Паисия (Величковского) и духовного наставника прп. Льва.

Во втором письме к издателю, предворяющем публикацию жизнеописания прп. Льва, Лев Александрович отмечал, что был лично знаком с прп. Львом, почившим в 1841 г., «мужем святой и высоко-подвижнической жизни!»⁶ Отрывок из рукописи по просьбе Льва Александровича был передан ему о. Порфирием (Григоровым) и включал «Вопросы ученика и ответы старца»⁷, которые затем вошли во все жизнеописания старца.

2 Подробнее см.: *Каширина В. В.* Степан Онисимович Бурачок как редактор журнала «Маяк». К истории церковно-общественной жизни России XIX века // БВ. 2019. Т. 34. № 3. С. 289–306.

3 Вместо предисловия // Маяк. 1840. Т. 1. С. XIV.

4 *Кавелин Л.* Письмо к издателю // Маяк. 1844. Т. 16. Раздел: Материалы. С. 1–2.

5 *Корсунский И. Н.* Наместник Сергиевой лавры, архимандрит Леонид <(Кавелин)>: Некролог. М., 1892. С. 2–7.

6 *Кавелин Л.* Второе письмо к издателю // Маяк. 1845. Т. 22. Раздел: Словесность. С. 68.

7 Там же. С. 82–101.

Следующее жизнеописание, переданное в редакцию журнала через Л. А. Кавелина, была публикация жизнеописания о. Феодора (Пользикова), ученика прп. Паисия (Величковского) и духовного наставника прп. Льва. Первую редакцию жизнеописания, по благословению прп. Льва, подготовил послушник Д. А. Брянчанинов, впоследствии свт. Игнатий⁸. В Оптиной пустыни эта редакция была значительно переработана монахом Порфирием (Григоровым). Третья редакция была сделана по требованию цензурного комитета. Как отмечал прп. Лев в письме к свт. Игнатию,

«во многом сделана перемена, а некоторые материи цензура не согласилась утвердить к напечатанию по правилам её. Но мы хотя и тем довольны, что не останется совсем в забвении жизнь праведника, заслужившего, несомненно, от Бога вечную награду, и будет для нас, любящих и почитающих его, утешением воспоминать его и боголюбезные труды его»⁹.

Последняя редакция вышла отдельным изданием в 1839 г.¹⁰

В предисловии к журнальной публикации Л. А. Кавелин сообщал, что с этим изданием его познакомила «одна благочестивая и многоуважаемая мною старушка»¹¹. Как мы полагаем, речь идёт о Евдокии Терентьевне Лесниковой, духовной дочери прп. Льва¹². Чтение жизнеописания подвижника благочестия явилось для Льва Александровича, по его собственным словам,

«новой и приятной встречей с тою же самою истиною... которая заставила меня и призадуматься, и умиленно вознестись мыслию и сердцем к дивным судьбам Господа, дивного во Святых Своих»¹³.

Жизнеописание схимонаха Феодора произвело большое впечатление на Л. А. Кавелина, поэтому он подготовил его журнальную публикацию для духовного назидания верующих и неверующих:

- 8 См. подробнее: *Каширина В. В.* Игнатий (Брянчанинов), свт. Житие схимонаха Феодора (ранняя редакция) <Подготовка текста, комментарии> // Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. М., 2006. Т. VIII. С. 633–650.
- 9 Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. М., 2004. Т. VI. С. 549. Письмо от 30 сент. 1839 г.
- 10 <Порфирий (Григоров), мон>. Жизнь и подвиги схимонаха Феодора. М., 1839.
- 11 Жизнь и подвиги схимонаха Феодора / подг. Л. Кавелин // Маяк. 1845. Т. 23. Раздел: «Критика». С. 9.
- 12 См. подробнее: *Каширина В. В.* Оптинский Петербург: Петербургская семья Лесниковых, оптинский схимонах Макарий // Всерусский соборь. 2004. № 4. С. 66–80.
- 13 Жизнь и подвиги схимонаха Феодора / подг. Л. Кавелин // Маяк. 1845. Т. 23. Раздел: «Критика». С. 10.

«Для верующих, без сомнения, утешительно будет видеть здесь явное доказательство, что и в наши времена не умалется промыслительное попечение Отца щедрот о своей Православной Церкви, видеть верность слова Господня: *“Прославляющих Мя, прославлю”* (1 Цар. 2, 30). Неверующие же если и не постигают высокого смирения отшельников и богатой нищеты их, а иногда и насмеются над ними, то, по крайней мере, они не могут отрицать величия подъятых ими трудов, не могут оспаривать их осязательных заслуг человечеству...»¹⁴.

Оттиск из журнала вышел в 1845 г. отдельным изданием¹⁵.

Вместе с С. О. Бурачком Л. А. Кавелин помогал также в издательских проектах Оптиной пустыни. В письмах прп. Макария к Л. А. Кавелину сообщается об отправке в Петербург книги «Житие старца Паисия», подготовленной в обители¹⁶, о помощи при прохождении цензуры русско-го перевода книги «Царский путь Креста Господня» святителя Иоанна (Максимовича)¹⁷ и др.

Духовное руководство прп. Макария Оптинского

В 40-е гг. Лев Александрович пользуется духовными советами прп. Макария, все более укрепляясь в своей решимости оставить мирскую жизнь и посвятить себя иноческим подвигам.

В апреле 1846 г., после отъезда Л. А. Кавелина из Оптиной, старец Макарий писал ему:

«Вы, бывши у нас в обители, удостоились вкусить дара благодатных ощущений. Сим вам показано, что есть благодать Божия и дабы могли различать ложь от истины и блага мирские и блага духовные. Но она вам показана — и сокрылась, ибо не можете понести её, не искусившись во брани со страстями и не стяжавши смирения. Хотя бы вы и постоянно здесь жили, то всё не могли бы удержать её, ибо и здесь есть борьба со страстями: пока не смирится человек, то не может

- 14 Жизнь и подвиги схимонаха Феодора / подг. Л. Кавелин // Маяк. 1845. Т. 23. Раздел: «Критика». С. 10.
- 15 Жизнь и подвиги схимонаха Феодора. (Письмо к издателю Маяка). [СПб., 1845]. Без тит. л. и обл. Отт. из журн. «Маяк, журн. соврем. просвещения, искусства и образованности в духе народности русской». 1845. Т. 23.
- 16 Собрание писем преподобного Макария Оптинского к мирским особам. Т. II. К-С / коммент. С. О. Захарченко. Петрозаводск, 2011. Письмо № 655 от 15 февраля 1847 г. С. 7.
- 17 Там же. Письмо № 657 от 25 марта 1850 г., № 659 от 29 июля 1850 г. С. 10–12.

ни страстей победить, ни стяжать духовных дарований. Но и самое искание дарований небезопасно — подвержено самомнению; а, напротив, иногда лишение оных низводит нас в бездну смирения»¹⁸.

Старец Макарий был пастырем, который внимательно и бережно следил за духовной жизнью Льва Александровича. Именно он одобрил и укрепил в своём чаде искреннее искание монашества:

«А когда Он <Господь> вложил сей огонь в сердце ваше, то поможет оному и возгореться в пламень велий, токмо Вы не усумневайтесь в помощи Его и не устрашайтесь прилогов вражиих, наносящих вам сомнение и боязнь якобы жестокости и неудобности пути его»¹⁹.

Ещё до монастыря старец благословил Льва Александровича изучать аскетические творения, которые обычно советуют читать насельникам монастырей: поучения преподобных Иоанна Лествичника, Исаака Сирина, Нила Сорского и других, — однако при этом советовал «не увлекаться в высоту парением, а, взирая к совершенству, тем больше познавать свою нищету и смиряться»²⁰.

После подачи прошения об отставке старец тепло ободрял Льва Александровича:

«Шаг сделан — да поможет Господь теши далее и, совершив отвержение и оставление мира, вступить в желаемый вами подвиг для приобретения Царствия Христова»²¹.

Первое историческое описание Оптиной пустыни

В 1847 г. Лев Александрович опубликовал первое историческое описание Введенской Оптиной пустыни²², выдержавшее затем несколько изданий (1857, 1862, 1876, 1885, 1902).

В предисловии к первому изданию Л. А. Кавелин отметил свою особую духовную связь с великой обителью:

18 Собрание писем преподобного Макария Оптинского к мирским особам. Т. II. К-С / коммент. С. О. Захарченко. Петрозаводск, 2011. Письмо № 653 от 13 апр. 1846 г. С. 4.

19 Там же. Письмо № 663 от 5 нояб. 1851 г. С. 16.

20 Там же. Письмо № 664 от 8 декабря 1851 г. С. 18.

21 Там же. Письмо № 667 от 26 января 1852 г. С. 21.

22 Историческое описание Козельской Введенской Оптиной Пустыни и состоящего при ней скита Св. Иоанна Предтечи: В 2 ч. / сост. Л. Кавелин. СПб., 1847.

«Много в глубине моей осталось воспоминаний о любвеобильной обители Оптиной! Там узнал я впервые цену уединения, возможного только в Боге и для Бога; тепла здесь была моя молитва, вызванная благоговейным, умилительным пением иноков, а суетные помыслы и скорбь, эти постоянные спутники мирской жизни, не посмели следовать за мною под сенью мирной обители. Но особенно меня пленил уединённый скит... Выходя за ограду скитскую, невольно подумал я: “Воистину блаженны, Господи, ихже избрал еси и приял вселиться во дворех Твоих! Благоговею пред тобою, безмолвный скит, люблю тебя, любвеобильная Оптина!..”»²³.

Характерной особенностью всех исторических и агиографических сочинений архимандрита Леонида (Кавелина) является историзм, опора на документальные источники и великолепный литературный язык. Автор, которому в ту пору было двадцать пять лет, пользовался материалами из архива монастыря, различными историческими документами, которые он подробно разбирал и публиковал в своём труде. Впоследствии им было издано более тридцати описаний монастырей.

По свидетельству И. Н. Корсунского, в работе Л. А. Кавелина «ясно обнаружались те достоинства историко-археологических исследований, какими отличаются все дальнейшие работы отца Леонида в той же области: широкое знакомство автора с предметом исследования по архивным и другим печатным и рукописным документам и источникам, живость и ясность, обстоятельность и изобразительность изложения и так далее»²⁴.

«Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни и состоящего при ней скита Св. Иоанна Предтечи» состояло из двух книг. В первой книге было дано описание монастыря, во второй — Иоанно-Предтеченского скита.

Историю монастыря Л. А. Кавелин разделил на пять периодов:

- 1) от основания обители, до восстановления её после Литовского разорения, или от половины XV-го столетия до 1630 г.;
- 2) от 1620 г. до упразднения обители в 1724 г.;
- 3) от восстановления обители в 1726 г. до 1764 г., то есть. до объявления духовных штатов;
- 4) от 1764 г. до 1796 г., период оскудения и упадка обители;

23 Историческое описание Козельской Введенской Оптиной Пустыни и состоящего при ней скита Св. Иоанна Предтечи: В 2 ч. / сост. Л. Кавелин. СПб., 1847. Ч. I. С. 2, 3.

24 *Корсунский И. Н.* Наместник Сергиевой лавры, архимандрит Леонид [Кавелин]: (Некролог). М., 1892. С. 7.

- 5) от 1796 г. до 1846 г., период её обновления, устройства и современного цветущего состояния.

В первой части было описано также местоположение и основание монастыря, храмы, ризница, чиноположение, или устав, обители, а также даны сведения о настоятелях монастыря и о «примечательных мужах, живших в Оптиной пустыни», — архимандрите Мельхиседеке²⁵ и иеромонахе Геннадии²⁶.

Во второй части книги, посвящённой истории скита, говорилось об основании и построении скита (1821–1825), уставе, а также о замечательных старцах, живших в скиту: старце Досифее²⁷, пришедшем в скит из Рославльских лесов, прп. Льве Оптинском²⁸ и схимонахе Иоанне (Малиновском)²⁹.

Наиболее полным в книге было житие основателя старчества — преподобного Льва Оптинского, ставшее первым повествованием о его жизни и духовных подвигах. Житие было составлено на основе жизнеописания схимонаха Феодора (Пользикова), воспоминаний автора, а также воспоминаний ученика старца, «проживающего ныне в северных пределах нашего отечества»³⁰, то есть о. Антония (Бочкова), в которых показана внутренняя жизнь старца, его духовное делание, практика откровения помыслов и др. В конце жизнеописания были опубликованы «Вопросы ученика и ответы старца»³¹. В этом же издании была опубликована литография старца Льва, выполненная П. Борелем³².

Ответы, записанные учеником, доносили до читателей живое слово самого старца, а также предоставляли его рассуждения по самым разнообразным вопросам, волнующим молодого человека. М. П. Погодин в рецензии на книгу «Историческое описание Козельской Оптиной пустыни...» по достоинству оценил помещённые в книге «Вопросы ученика и ответы старца», отметив, что в них «решаются вопросы высшей мудрости»:

25 Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни и состоящего при ней скита Св. Иоанна Предтечи / сост. Л. Кавелин. СПб., 1847. Ч. 1. С. 214–222.

26 Там же. С. 222–229.

27 Там же. Ч. 2. С. 40–42.

28 Там же. С. 42–84.

29 Там же. С. 84–96.

30 Там же. С. 51–63.

31 Там же. С. 63–84.

32 Борель П. Старец Лев (Наголкин). Литография Тюлина.

«Многие вопросы одного благочестивого юноши, Тамбовцева, и ответы о. Леонида, приложенные ко 2-й части, очень замечательны. Да, вдали от площадей и рынков света, в лесах и пустынях совершаются у нас многие поучительные события, возникают и решаются вопросы высшей мудрости, единой на потребу, но мы, легкомысленные, не обращаем на них внимания и даже смеёмся над ними»³³.

Поступление в скит Оптиной пустыни

Со временем у молодого офицера всё более усиливалось стремление к иноческой жизни, к служению Богу. Об этом он писал старцу Макарию, в скит Оптиной пустыни, а тот, в свою очередь, советовал внимательно следить за духовной жизнью, за всеми внутренними движениями сердца:

«Стремление к приближению к Богу есть звание Его, к которому надобно присовокупить наше содействие, исполнение святых Его заповедей, где бы мы ни находились: в пустыни ли или в сообществе, в мире или в монастыре. Везде надобно пещись о исполнении заповедей. И везде есть искус и произволению нашему, и сопротивление со стороны врага, попущением Божиим бываемое»³⁴.

В 1852 г., по выходе в отставку, Лев Александрович поступил в число братства Оптиной пустыни. Многие окружающие были удивлены его твёрдой решимостью оставить мирскую жизнь и поселиться в уединённом скиту Оптиной пустыни. Однако для близких людей, которые хорошо знали его духовное устройство, такой шаг не был неожиданным. Это решение пришло к нему постепенно, в результате знакомства со святителем Игнатием (Брянчаниновым) — тогда ещё архимандритом, настоятелем Сергиевой пустыни под Петербургом; с оптинским старцем Макарием (Ивановым), а также с издателем журнала «Маяк» С. О. Бурачком.

Действительно, Лев Александрович сделал решительный и судьбоносный для себя шаг. Оставив военную службу, где его ожидала блестящая карьера, он поступил в скит Оптиной пустыни. Об этом в «Летописи скита» была сделана следующая запись:

33 <Погодин> М. П. Историческое описание Козельской Оптиной Пустыни и состоящего при ней скита // Москвитянин. 1848. Ч. 2. № 4. Отд. 2. С. 137.

34 Собрание писем преподобного Макария Оптинского к мирским особам / коммент. С. О. Захарченко. Петрозаводск, 2011. Т. II. С. 8. Письмо № 656 от 12 апр. 1847 г.

«1 марта 1852. Пяток 6-й седмицы Великого поста, накануне Лазаревой субботы прибыл на жительство в скит (с сею целью оставивший и службу) отставной гвардии-капитан Лев Александрович сын Кавелин. Заметим сближение чисел: за 5 лет перед сим (15 марта) в самую Лазареву субботу прибыл о. Иоанн — бывший артиллерийский офицер Иван Андреевич Половцев»³⁵.

Пребывание в скиту Оптиной пустыни позволило о. Леониду ближе познакомиться с оптинским старчеством, опытно усвоить оптинскую духовную традицию и подготовить новые редакции жизнеописаний прпп. Льва и Макария Оптинских. По благословению старца Макария о. Леонид вёл летопись скита с 1852 по 1860 г. (с перерывом с ноября 1858 по декабрь 1859 г. из-за назначения в Русскую духовную миссию). Развёрнутые авторские отступления о современной исторической эпохе, о жизни скита, наконец, небольшие бытовые зарисовки, а также живые описания природы — всё это придавало историческому документу динамизм и выразительность и свидетельствовало о литературных дарованиях пишущего. Сам летописец, хорошо осознавая, что его записи будут ценны для потомков, иногда оговаривается:

«Замечу для будущих читателей сих кратких записок...»³⁶.

О. Леонид принимал также активное участие в книгоиздательской деятельности обители, будучи учеником и ближайшим помощником прп. Макария Оптинского.

Рукописный сборник «Письма (в списках) старца иеросхимонаха Льва (Леонида) (Наголкина)»³⁷

В 1855–1857 гг. о. Леонид (Кавелин) занимался подготовкой к изданию новой краткой редакции жизнеописания прп. Льва с приложением писем³⁸.

Первая рукописная книга содержит краткий очерк жизни старца иеросхимонаха Льва и 62 письма (в списках) старца Льва к разным лицам. В конце приложено письмо монаха Иоанникия к наместнику

35 Летопись скита Оптиной пустыни за 1852–1860 гг. // ОР РГБ. Ф. 214. Опт-361. Л. 3 об.

36 Там же. Л. 126.

37 Из собрания ОР РГБ (Ф. 214. Опт-370, 371).

38 Подробнее см.: *Каширина В. В.* Литературное наследие Оптиной пустыни. М., 2006. С. 369–373.

Алекسانдро-Невской лавры о. архимандриту Аарону о причине выхода из неё, а также составлено оглавление с указанием основных тем писем.

Вторая рукописная книга содержит 46 писем (в списках). В конце прилагается переписка учеников старца Льва, выписка из книги «Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Св. земле постриженника святыя горы Афонския инока Парфения» (М., 1855), а также оглавление. Письма старца содержатся на л. 1–81 об., а переписка учеников начинается с л. 366. Это позволяет предположить, что работа над сборником в какой-то момент была прервана, а большинство писем до сегодняшнего дня так и остались неопубликованными.

Это предположение подтверждается и фактами из биографии самого Л. А. Кавелина. Он был пострижен в монашество с именем Леонида 7 сентября 1857 г., рукоположен во иеродиакона 20 октября того же года и 29 — во иеромонаха. А в ноябре 1857 г. был назначен в Русскую духовную миссию в Иерусалиме, где пробыл два года.

Краткое жизнеописание старца, помещённое в первой рукописной книге, является редакторской обработкой уже изданного жизнеописания в «Историческом описании Козельской Введенской Оптиной пустыни...». В основном редакторская правка коснулась композиции воспоминаний. Если в «Историческом описании...» в жизнеописании старца можно выделить две структурные части: биографические сведения, собранные о. Леонидом (Кавелиным), и воспоминания о старце его ученика о. Антония (Бочкова), то в рукописном варианте эти части объединены воедино по хронологическому признаку.

Осознавая, что предлагаемые заметки о старце Льве недостаточны, составитель рукописного жизнеописания замечает, что «материалами для составления полного жизнеописания сего достопамятного старца может послужить нижеследующая переписка о нём между его учениками...»³⁹, «где также видно влияние его на умы благочестивых современников»⁴⁰.

Работа над составлением жизнеописания старца Льва, начатая о. Леонидом (Кавелиным), была продолжена о. Климентом (Зедергольмом), также насельником Оптиной пустыни, принимавшим активное участие в книгоиздательской деятельности монастыря. Новое

39 Краткий очерк жизни старца иеросхимонаха Льва // ОР РГБ. Ф. 214. Опт-370. Л. 31 об.

40 Письма (в списках) старца иеросхимонаха Льва (Леонида) (Наголкина) // ОР РГБ. Ф. 214. Опт-371. Л. 366.

жизнеописание старца, подготовленное о. Климентом (Зедергольмом), вышло в 1876 г.⁴¹

Сам о. Климент (Зедергольм) считал себя учеником и последователем о. Леонида (Кавелина), который первым составил краткое жизнеописание преподобного оптинского старца. Поздравляя о. Леонида с Пасхой 1876 г., о. Климент писал:

«От батюшки о. Амвросия посылаю Вам книги: жизнеописание старца Леонида и описание Оптиной Пустыни. При составлении первой основанием послужили Ваши труды. Вторая книга вся Ваша, только с необходимыми по времени добавлениями. Если что не так сделано нами, просим Вашего прощения и вместе с тем указания Вашего на ошибки наши, которые впоследствии могут быть исправлены. Ваше мнение, Ваше слово будет принято нами с искренней благодарностью. Вы в книжном деле много опытнее меня, грешного, и первый вы у нас проложили путь, по которому кое-как плетусь. Простите! Как думаю и как чувствую, так и написал»⁴².

Следующей редакцией жизнеописания прп. Льва стал труд архимандрита Агапита (Беловидова), вышедший до революции⁴³.

Жизнеописание прп. Макария Оптинского

В сентябре 1860 г. почил о Господе духовный отец о. Леонида старец Макарий. В том же году как знак любви и преданности ученика своему духовному наставнику и учителю, как скромное приношение на могилу духовника, как незримый и вечный памятник носителю оптинской духовной традиции в «Домашней беседе» была опубликована заметка о. Леонида «Последние дни оптинского старца иеросхимонаха Макария»⁴⁴, которая затем вышла отдельным изданием⁴⁵. А уже через год было опубликовано жизнеописание старца «Сказание о жизни и подвигах

41 Жизнеописание оптинского старца иеромонаха Леонида (в схиме Льва) / <сост. иером. Климент (Зедергольм)>. М., 1876.

42 Письмо о. Климента (Зедергольма) арх. Леониду (Кавелину) от 5 мая 1876 г. // ОР РГБ. Ф. 148. К. 12. Ед. хр. 61. Л. 5–5 об.

43 Первый великий старец Оптинский иеромонах Леонид (в схиме Лев) / <сост. архим. Агапит (Беловидов)>. Шамордино Калужской губ., 1917.

44 Леонид (Кавелин), иером. Последние дни оптинского старца иеросхимонаха Макария // Домашняя беседа. 1860. Вып. 47. 19 ноября. С. 587–594; Вып. 48. 26 ноября. С. 599–604.

45 Леонид (Кавелин), иером. Последние дни оптинского старца иеросхимонаха Макария. М., 1860.

старца Оптиной пустыни иеросхимонаха Макария, составленное оной же пустыни и <еромонахом> Л<еонидом>»⁴⁶. Второе издание книги вышло в 1881 г. и репринтно было переиздано Оптиной пустыней в 1995 г.⁴⁷

В книге подробно описан жизненный путь старца, его детские годы, пребывание в Площанской пустыни (1810–1833) под руководством ученика прп. Паисия (Величковского) схимонаха Афанасия (Захарова), который возродил в монастыре традиции монашеского делания. Схимонах Афанасий привёз из Нямецкого монастыря списки всех трудов старца Паисия: переводы книг преподобных Исаака Сирина, Макария Великого, Иоанна Лествичника, Варсонофия, Фалассия, Симеона Нового Богослова (12 слов), Максима Исповедника, Григория Паламы, «Огласительных поучений» Феодора Студита и др. Впоследствии рукописные списки Паисиевой редакции легли в основу издательской деятельности насельников Оптиной пустыни. В 1827 г. о. Макарий был назначен духовником Севского Троицкого монастыря и приобрел большой опыт духовничества.

В 1834 г. старец Макарий перешёл в Оптину пустынь, чтобы жить под руководством старца Льва и пользоваться его духовными советами. В дальнейшем он стал «одним из усерднейших его учеников, неизменно-верным благому, для произволяющих, игу послушания»⁴⁸.

Среди духовных даров старца Макария о. Леонид отмечал дар духовного рассуждения, ибо «оно, испытывая все помышления и дела человека, разделяет и отлучает всякое лукавое и неугодное Богу дело и удаляет от него прелесть»⁴⁹, а также смирение и любовь.

«Смирение выражалось в словах и делах, а равно и во всей внешности: в одежде, в каждом движении; не преувеличим, если скажем, что блаженный старец был живой образец смирения. Оно было альфой и омегой его учения, что можно яснее видеть из его писем»⁵⁰.

О том, как старец Макарий относился к своим чадам, о. Леонид писал: «Исполненный любви, старец проливал обильно милость свою на духовных детей своих, объёмля их всех душою своею и не тесно вмеща в сердце своём; по примеру Милосердного нашего Создателя

46 Сказание о жизни и подвигах блаженной памяти старца Оптиной пустыни иеросхимонаха Макария, составленное оной же пустыни и <ером.> Л<еонидом (Кавелиным)>. М., 1861.

47 *Леонид (Кавелин), архим.* Сказание о жизни и подвигах старца Оптиной пустыни иеросхимонаха Макария. Козельская Введенская Оптина пустынь, 1995.

48 Там же. С. 56.

49 Там же. С. 106.

50 Там же. С. 107.

и Искупителя, он не отвращался ни от кого, приходящего к нему и требующего милости душевной и телесной, и никого не отпускал от себя, не оказав, чем мог, внимания к его нужде»⁵¹.

Важным в жизнеописании является раздел, посвящённый истории переводов святоотеческих творений⁵², в котором впервые были обобщены основные сведения по оптинскому книгоиздательству.

Позднее жизнеописание прп. Макария, составленное о. Леонидом, стало основным источником для новой расширенной редакции, которую подготовил архимандрит Агапит (Беловидов) и которая вышла уже в наше время⁵³.

Заключение

О. Леонид считал, что главная задача агиографа — «сохранять в памяти имена, жизнь, подвиги, наставления и благородные деяния мужей благочестивых и добродетельных»⁵⁴.

Отличительной чертой агиографических сочинений о. Леонида (Кавелина) было широкое использование исторических документов и свидетельств: воспоминаний очевидцев, биографических справок, писем, выписок из различных документов и книг. По прошествии многих лет, когда были утрачены многие архивные документы, именно его многочисленные церковно-исторические труды остались единственными историческими источниками.

Историзм всегда сочетался у него с простотой и доступностью изложения хорошим литературным слогом.

О. Леонид на основе многих источников подготовил несколько редакций жития прп. Льва:

- «Жизнь и подвиги Оптиной пустыни старца иеросхимонаха Леонида (Маяк. 1845 г.);
- «Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни и состоящего при ней скита св. Иоанна Предтечи» (1847);

51 *Леонид (Кавелин), архим.* Сказание о жизни и подвигах старца Оптиной пустыни иеросхимонаха Макария. Козельская Введенская Оптина пустынь, 1995. С. 109.

52 Там же. С. 153–183.

53 *Жизнеописание оптинского старца иеросхимонаха Макария / <сост. Агапит (Беловидов), архим.>* Свято-Введенская Оптина Пустынь; Свято-Троицкая Сергиева Лавра. Сергиев Посад; М., 1997.

54 *Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни и состоящего при ней скита Св. Иоанна Предтечи / сост. Л. Кавелин.* СПб., 1847. Ч. 2. С. 40.

- «Письма (в списках) старца иеросхимонаха Льва (Леонида) (Наголкина)» с приложением краткого жития (ОР РГБ. Ф. 214. Опт-370, 371) (1855–1857).

После кончины своего духовного наставника прп. Макария Оптинского о. Леонид подготовил его первое житие (1861).

Впоследствии другими агиографами Оптиной пустыни жития первых оптинских подвижников, составленные о. Леонидом, были дополнены и расширены. Однако в поздние редакции были включены все материалы из ранних редакций. Это редакции жития прп. Льва: о. Климента (Зедергольма) 1876 г. и архимандрита Агапита (Беловидова) 1917 г., а также редакция жития прп. Макария архимандрита Агапита (Беловидова) начала XX в. В этом смысле ранние агиографические труды о. Леонида, бесспорно, являются очень важными для оптинского духовного наследия и для дальнейшего формирования о. Леонида как крупного церковного исследователя, оставившего большой след в науке. Недаром преподаватель Московской духовной академии Н. И. Субботин называл о. Леонида «строгим иноком и неутомимым тружеником науки»⁵⁵.

Архивные материалы

Летопись скита Оптиной пустыни за 1852–1860 гг. (ОР РГБ. Ф. 214. Опт-361).

Письма (в списках) старца иеросхимонаха Льва (Леонида) (Наголкина) (ОР РГБ. Ф. 214. Опт-370, 371).

Климент (Зедергольм), иером. Письма к архимандриту Леониду (Кавелину). 1870, 1876–1877 г. (ОР РГБ. Ф. 148. К. 12. Ед. хр. 61).

Источники

Жизнеописание оптинского старца иеромонаха Леонида (в схиме Льва) / <сост. иером. Климент (Зедергольм)>. М.: Козельская Введенская Оптина пустынь, 1876.

Жизнеописание оптинского старца иеросхимонаха Макария / <сост. архим. Агапит (Беловидов)>. Свято-Введенская Оптина Пустынь; Свято-Троицкая Сергиева Лавра. Сергиев Посад; М.: СТСЛ; Отчий дом, 1997.

Жизнь и подвиги схимонаха Феодора / подг. Л. Кавелин // Маяк. 1845. Т. 23. Раздел: «Критика». С. 1–33.

55 Субботин Н. Воспоминания об о. архимандрите Леониде // Памяти отца заместника Леонида, А. А. Гатцука, Н. А. Попова и А. А. Котляревского. М., 1893. С. 307–308.

- Жизнь и подвиги схимонаха Феодора. (Письмо к издателю Маяка). [СПб., 1845]. Без тит. л. и обл. Отт. из журн. «Маяк, журн. соврем. просвещения, искусства и образованности в духе народности русской». 1845. Т. 23.
- Историческое описание Козельской Введенской Оптиной Пустыни и состоящего при ней скита св. Иоанна Предтечи: в 2 ч. / сост. Л. Кавелин. СПб.: Тип. Морского кад. корпуса, 1847.
- Леонид (Кавелин), иером.* Последние дни оптинского старца иеросхимонаха Макария // Домашняя беседа. 1860. Вып. 47. 19 ноября. С. 587–594; Вып. 48. 26 ноября. С. 599–604.
- Леонид (Кавелин), иером.* Последние дни оптинского старца иеросхимонаха Макария. М.: Тип. Готье, 1860.
- Леонид (Кавелин), архим.* Сказание о жизни и подвигах старца Оптиной пустыни иеросхимонаха Макария. Козельская Введенская Оптина пустынь, 1995.
- Первый великий старец Оптинский иеромонах Леонид (в схиме Лев) / <сост. Агапит (Беловидов), архим.>. Шамордино Калужской губ.: Козельская Введенская Оптина пустынь, 1917.
- Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. М.: Паломникъ, 2004. Т. VI. <Порфирий (Григоров), мон.>. Жизнь и подвиги схимонаха Феодора. М.: Унив. тип., 1839.
- Сказание о жизни и подвигах блаженной памяти старца Оптиной пустыни иеросхимонаха Макария, составленное оной же пустыни и <ером.> Л<еонидом (Кавелиным)>. М.: Тип. В. Готье, 1861.
- Собрание писем преподобного Макария Оптинского к мирским особам. Т. II. К–С / коммент. С. О. Захарченко. Петрозаводск: ПетрГУ, 2011.

Литература

- Вместо предисловия // Маяк. 1840. Вып. 1. С. XIV.
- Кавелин Л.* Письмо к издателю // Маяк. 1844. Т. 16. Кн. XXXI. Раздел: Материалы. С. 1–2.
- Кавелин Л.* Второе письмо к издателю // Маяк. 1845. Т. 22. Кн. XLIV. Раздел: Словесность. С. 68.
- Каширина В. В.* Игнатий (Брянчанинов), свт. Житие схимонаха Феодора (ранняя редакция) <Подготовка текста, комментарии> // Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. М., 2006. Т. VIII. С. 633–650.
- Каширина В. В.* Литературное наследие Оптиной пустыни. М.: ИМЛИ РАН, 2006. С. 369–373.
- Каширина В. В.* Оптинский Петербург: Петербургская семья Лесниковых, оптинский схимонах Макарий // Всероссийский соборъ. 2004. № 4. С. 66–80.
- Каширина В. В.* Степан Онисимович Бурачок как редактор журнала «Маяк». К истории церковно-общественной жизни России XIX века // БВ. 2019. № 3 (34). С. 289–306.
- Корсунский И. Н.* Наместник Сергиевой лавры, архимандрит Леонид [Кавелин]: (Некролог). М.: Унив. тип., 1892.
- <Погодин> М. П. Историческое описание Козельской Оптиной пустыни и состоящего при ней скита // Москвитянин. 1848. Ч. 2. № 4. Отд. 2. С. 137

Субботин Н. Воспоминания об о. архимандрите Леониде // Памяти отца наместника Леонида, А. А. Гатцука, Н. А. Попова и А. А. Котляревского. М.: Императорское Московское археологическое общество, 1893. С. 307–308

Archimandrite Leonid (Kavelin) as a Hagiographer of the Optina Pustyn Monastery

Varvara V. Kashirina

Doctor of Philology

Russian Academy of painting, sculpture and architecture of Ilya Glazunov

Myasnitskaya str., 21, 101000, Moscow, Russia

kog@glazunov-academy.ru

For citation: Kashirina, Varvara V. "Archimandrite Leonid (Kavelin) as a Hagiographer of the Optina Pustyn Monastery". *Theological Herald*, № 3 (42), 2021, pp. 239–256 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2021.3.41.013

Abstract. 2022 marks the 200th anniversary of the birth of the famous theologian, church historian and archeographer of the 19th century, Archimandrite Leonid (Kavelin). His first studies were related to the Optina Pustyn monastery, where under St. Macarius of Optina he was formed as a monk and an ecclesiastical researcher. In the spiritual heritage of Archimandrite Leonid, a significant place is occupied by hagiographic works dedicated to the first Optina elders Leo and Macarius. A distinctive feature of hagiographic works by Fr. Leonid is the extensive use of historical documents and testimonies: eyewitness memoirs, biographical references, letters, extracts from various documents and books. Historicism is combined with simplicity and accessibility of presentation, a good literary style. Father Leonid prepared three editions of the "Life of St. Leo of Optina" (1845, 1847, 1855–1857), as well as the first "life of St. Leo of Optina" (1861). Subsequently, the lives of the first Optina ascetics, compiled by Father Leonid, were supplemented and expanded by other hagiographers of the Optina Pustyn. The significance of the early hagiographic works of Fr. Leonid is, undoubtedly, very important for the Optina spiritual heritage and for the further formation of Fr. Leonid as a major ecclesiastical researcher who left a significant mark on science.

Keywords: Archimandrite Leonid (Kavelin), St. Leo of Optina, St. Macarius of Optina, Optina of the Deserts, Hagiography.

References

- Kashirina V. V. (2006) *Literaturnoe nasledie Optinoj pustyni* [The Literary Heritage of the Optina Pustyn Monastery]. Moscow: Institute of World Literature Named After Maxim Gorky; Russian Academy of Sciences (in Russian).
- Kashirina V. V. (2006) "Optinskij Peterburg: Peterburgskaya sem'ya Lesnikovyh, optinskij skhimonah Makarij" ["Petersburg of Optina: The St. Petersburg Lesnikov Family, Schemamonk Macarius of Optina"]. *Vserusskij sobor*. 2004, no. 4, pp. 66–80 (in Russian).

- Kashirina V. V. (ed.) (2006) “Novonaydennye ranniye pis'ma svyatitelya Ignatiya Bryanchaninova” [“Newly Found Early Letters of St. Ignatius Bryanchaninov”], in O. I. Shafranova, A. N. Strizhov (eds.) *Polnoye sobraniye tvoreniy svyatitelya Ignatiya Bryanchaninova* [A Complete Collection of the Works of St. Ignatius Bryanchaninov], vol. 8. Moscow: Palomnik, pp. 615–630 (in Russian).
- Kashirina V. V. (ed.) (2006) “Svyatitel' Ignatij (Bryanchaninov). Zhitiye skhimonakha Feodora (rannaya redaktsiya)” [“St. Ignatius (Bryanchaninov). The Life of Schemamonk Theodore (Early Edition)”], in O. I. Shafranova, A. N. Strizhov (eds.) *Polnoye sobraniye tvoreniy svyatitelya Ignatiya Bryanchaninova* [A Complete Collection of the Works of St. Ignatius Bryanchaninov], vol. 8. Moscow: Palomnik, pp. 633–650 (in Russian).
- Kashirina V. V. “S. O. Burachok as Editor of ‘Maiak’ Magazine Materials on the History of Church and Public Life in Russia in the 19th Century”. *Theological Herald*, vol. 34, no. 3, 2019, pp. 312–331 (in Russian).
- Strizhov A. N. (ed.) (2001–2007) *Polnoye sobraniye tvoreniy svyatitelya Ignatiya Bryanchaninova: V 8 t.* [A Complete Collection of the Works of St. Ignatius Bryanchaninov: in 8 Volumes]. Moscow: Palomnik (in Russian).
- Zakharchenko S. O. (ed.) (2010–2014) *Sobraniye pisem prepodobnogo Makariya Optinskogo k mirskim osobam: V 3 t.* [Collection of Letters of the Monk Macarius of Optina to the Laity: in 3 Volumes]. Petrozavodsk: Publishing House of the Petrozavodsk State University (in Russian).

РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА

ОСНОВНАЯ ПРОБЛЕМАТИКА РОМАНА БОРИСА ВАСИЛЬЕВА «АЛЕКСАНДР НЕВСКИЙ» (К 800-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ СВЯТОГО БЛАГОВЕРНОГО КНЯЗЯ АЛЕКСАНДРА НЕВСКОГО)

Денис Владимирович Макаров

доктор культурологии
доцент кафедры филологии Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
denis.makarov@mail.ru

Для цитирования: Макаров Д. В. Основная проблематика романа Бориса Васильева «Александр Невский» (к 800-летию со дня рождения святого благоверного князя Александра Невского) // Богословский вестник. 2021. № 3 (42). С. 257–271. DOI: 10.31802/GB.2021.3.41.014

Аннотация

УДК 82.091 (27-36) (821.161.1)

Основная цель исследования – выявление основной проблематики романа Бориса Львовича Васильева «Александр Невский» и исследование художественного образа святого князя Александра. В работе применяется сравнительно-исторический метод и метод филологического анализа. Анализируется основная проблематика романа Б. Васильева. Образ св. Александра в романе сопоставляется прежде всего с «Повестью о житии Александра Невского» (XIII в.). Выявлены основные особенности художественного образа Александра Невского в романе Б. Васильева.

Ключевые слова: русская литература конца XX – начала XXI в., творчество Бориса Львовича Васильева, святой благоверный князь Александр Невский.

Память о святом благоверном князе Александре Невском в истории русской культуры сохраняли древние летописи: Новгородская первая летопись¹ (старшего извода), Лаврентьевская летопись², Псковская первая летопись³ (Тихановский и Синодальный списки).

Главным источником образа князя стал знаменитый памятник древнерусской литературы XIII в. «Повесть о житии Александра Невского» (в 15 и более редакциях).

Прежде чем рассматривать особенности создания образа Александра Невского в романе Бориса Львовича Васильева «Александр Невский», необходимо обозначить основные черты образа святого князя в «Повести о житии...», поскольку ею как основным источником пользовался не только сам Б. Васильев, но и его литературные предшественники XIX и XX в.

В «Повести о житии...» автор, современник зрелого Александра, основываясь на повествованиях о библейских и древнеримских героях, создаёт прекрасный образ князя-победителя, который «побеждал, но был непобедим» и княжение которого было «не без Божьего повеления»⁴. Автор подчёркивает княжескую красоту лица (подобную красоте лица Иосифа Прекрасного), громкий голос (подобный звуку трубы среди народа), физическую силу (подобную силе ветхозаветного судьи Самсона), премудрость (поистине Соломонову) и храбрость (как у римского царя Веспасиана).

Большое внимание уделено описанию молитв и веры князя Александра. Он показан как человек глубокой веры, не сомневающийся в том, что Бог обязательно придёт к нему на помощь, потому что «не в силе Бог, но в Правде»⁵.

Главной причиной (главным секретом) побед (и непобедимости) князя Александра является в «Повести...» непосредственная помощь Божия, которая проявилась во время Невской битвы в «несметном множестве убитых ангелом Господним» на противоположной стороне Ижоры, где не могли пройти полки Александровы, а также явлением старейшине земли Ижорской Пелугию (Пелгусию) святых мучеников Бориса

1 Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / отв. ред. М. Н. Тихомиров; под ред. и с предисл. А. Н. Насонова. М.; Л., 1950.

2 Лаврентьевская летопись. Л., 1926–1928. (ПСРЛ. Т. 1. Вып. 1–3).

3 Псковские летописи / под ред. А. Н. Насонова. Вып. второй. М., 1955.

4 Памятники литературы Древней Руси: XIII век. М., 1981. С. 427.

5 Там же. С. 429.

и Глеба, спешащих на помощь сроднику своему князю Александру. А во время Ледового побоища видением в воздухе воинства Божия, пришедшего на помощь Александру. Победу на Чудском озере автор «Повести...» сравнивает с победой Иисуса Навина у Иерихона, а освобождение Пскова — с победой царя Давида над иноплемениками.

Таким образом, несокрушимая вера святого князя Александра привлекает на помощь его (порой малочисленному) войску непобедимые ангельские полки Божии. Такую веру, наверное, можно сравнить с верой праотца Авраама или царя Давида.

Но не только как воина и молитвенника показывает князя Александра автор «Повести...», а ещё и как милосердного и щедрого правителя, милостивого и доброго для домочадцев своих, любящего священников, монахов и нищих, почитающего митрополитов и епископов, радушного к приходящим из чужих стран.

Итак, автор «Повести...» создаёт поистине библейский образ святого князя Александра Невского.

Новая высота появляется в образе князя Александра в завершающей части «Повести...». Целью последней поездки в Орду названо заступничество князя за свой народ перед ордынским царём. Причём заступничество это — ценой собственной скорой, по возвращении из Орды смерти — уподобляется жертве Сына Божия. А принятие монашества (великой схимы) не по каким-либо вынужденным причинам, а по «безмерному желанию принять ангельский образ»⁶ завершает создание образа новозаветного святого, оставляющего царство земное ради Царства Небесного.

По смерти князя Бог явил людям его святость: покойный принял собственной рукой «грамоту духовную»⁷. Это чудо показывает начало прославления Богом святого князя Александра Невского уже в Царстве Небесном.

В русской литературе XIX в. предшественниками Бориса Львовича Васильева в художественном изображении святого князя Александра Невского стали поэты Аполлон Николаевич Майков (стихотворение «В Городце в 1263 году», написано в 1875 г.) и Лев Александрович Мей (поэма «Александр Невский», вышла в свет 1861 г.).

В XX в. поэтическую традицию продолжил Константин Михайлович Симонов (поэма «Ледовое побоище», написана в 1937 г.). В этой поэме-предупреждении, навеянной ощущением приближающейся войны,

6 Памятники литературы Древней Руси: XIII век. М., 1981. С. 439.

7 Там же. С. 439.

как отметил Вячеслав Овсяников, «Александр Невский предстаёт как символ непобедимости русского народа, залог защиты русской земли. Предупреждение врагам: русский народ сломить невозможно»⁸.

Прозаические произведения, посвящённые жизни и подвигам князя Александра Невского начали создавать с 1940-х гг. XX в.

С 1944 г. по 1948 г. советский писатель Алексей Кузьмич Югов создаёт дилогию «Ратоборцы»⁹, одна из частей которой посвящена Александру Невскому.

Роман Василия Григорьевича Яна «Юность полководца» был опубликован в «Детгизе» в 1952 г.¹⁰

Писатель Анатолий Александрович Субботин, опираясь на данные Новгородской археологической экспедиции Артемия Владимировича Арциховского (открывшей, в частности, в 1951 г. берестяные грамоты), в 1957 г. написал исторический роман «За землю русскую», посвящённый эпохе Александра Невского.

Писатель-баталист и историк Сергей Павлович Мосияш в 1982 г. выпускает в издательстве «Детская литература» исторический роман «Александр Невский»¹¹.

Борис Львович Васильев — известный писатель-фронтовик, один из самых знаменитых представителей советской «военной прозы», автор известных произведений «А зори здесь тихие...» (1969), «В списках не значился» (1974), «Завтра была война» (1984) и многих других во второй половине 1990-х – начале 2000-х гг. обращается к русской истории и создаёт серию исторических романов «Романы о Древней Руси»: «Вещий Олег» (1996), «Александр Невский» (1997), «Ольга, королева русов» (2001), «Князь Ярослав и его сыновья» (2004), «Князь Святослав» (2006), «Владимир Красное Солнышко» (2007), «Владимир Мономах» (2010).

В романе «Александр Невский» (1997) Борис Васильев создаёт художественный образ святого князя Александра Невского и даёт ёмкое изображение эпохи княжеских усобиц и феодальной раздробленности на Руси. Как отмечено доктором филологических наук свящ. Илией Ничипоровым, «в композиции романа достигается искусное совмещение судьбоносных исторических сцен с решающим присутствием

8 Овсяников В. Александр Невский в русской литературе // Аврора, 2021. № 1. URL: <http://xn--80alhdjhdcxhy5hl.xn--p1ai/content/aleksandr-nevskiy-v-russkoy-literature>

9 Югов А. Ратоборцы. Эпопея в двух книгах. М., 1949.

10 См.: Ян В. Собрание сочинений в четырёх томах. М., 1989.

11 Мосияш С. Александр Невский: исторический роман. Л., 1982.

великого князя и частных эпизодов, проливающих свет на невысказанный драматизм его сердечных переживаний»¹². Основную проблематику романа составляют поднимаемые писателем актуальные вопросы русской жизни XIII в.

Первый вопрос — преемство Руси от Византии не только в православной вере, но и в византийском коварстве (и лукавстве). Братоубийство детей Всеволода Большое Гнездо показано именно как византийское наследие. Об этом говорит Константин на поминках отца — князя Всеволода Большое Гнездо:

«Только старший Константин не явился пред грозные очи отцовы. Был он, как утверждают, добр душой, заботлив и богобоязнен, с юности княжил в Новгороде, сумел не просто понравиться вздорным новгородцам — то не хитро, всяк знает, что плотники душою простоваты, — но и навёл там порядок, кого надо — казнив, кого надо — помиловав. В него поверили, и он поверил, а отец до болезни неожиданно вызвал его и велел перебраться в Ростов, а потом вдруг передумал и с гонцом передал, чтобы Константин уступил Ростов Юрию. За такой изменчивостью неглупый сын углядел ещё неясную интригу, Ростов уступать отказался и к отцу нарочно опоздал, ожидая, что там решат за него, а дальше видно будет. Всеволода это страшно разгневало, сгоряча он объявил второго сына Юрия своим преемником во владимирском столе, побушевал считанные минуты и отошёл вдруг, как говорят, увидев в дверях опоздавшего Константина, но, однако, успел закрепить Новгород за любимцем Ярославом.

Вот какая передвигка наследников произошла у смертного одра Всеволода Большое Гнездо в считанные минуты. Никто, однако, спорить не осмелился, хотя Юрий гневно смотрел на расстроенного Константина. Остальные, как положено, горевали, а Ярослав три дня плакал, но, как утверждают современники, слезами скорее сладкими. Последнее неудивительно, поскольку засиделся горячий князь в тихом Переяславле-Залесском и получить во владение богатейший город того времени в двадцать один год от роду было куда как приятно, и приятность эту скрыть от очевидца он не сумел.

А после похорон братья разъехались по жалованным уделам, и борьба этих уделов между собой не только потрясла Великое княжество

12 Ничипоров И., *свящ.* О романе Бориса Васильева «Александр Невский» // МЭВ. 2020. № 11. С. 70–71.

Владимирское, но и характеры самих осиротевших братьев. А ведь ещё на поминках Константин сказал будто бы сам себе:

— В Греции хитрости учат, а не братолюбие.

Покойный отец их князь Всеволод и впрямь провёл детство в Греции, но этих слов тогда будто не расслышали, а потом вспомнили о них. Как о пророчестве вспомнили, потому что сказано было вдруг и вроде бы не к месту. А оказалось — к месту...»¹³.

Второй вопрос — проблема двоеверия на Руси:

«На Руси ещё господствовало двоеверие, да и какого Бога следовало молить, когда новгородцы резали суздальцев, владимирцы — киевлян, а смоляне — псковичей? Бог-то оказывался общим для всех как раз тогда, когда уверовавшие и не уверовавшие в Него убивали с особым рвением, жгли чужие селения с особым удовольствием...»¹⁴.

Один из вымышленных героев романа, Ярун, говорит, что язычников на Руси больше, чем православных. И автор показывает, что поддержка церковниками записи добровольцев в армию монголов была вызвана желанием избавиться именно от язычников и тем самым решить проблему двоеверия:

«Церковь не только поддержала предложение князя о добровольцах, но и весьма обрадовалась. Её это устраивало едва ли не больше, чем Ярослава: Русь раздирало двоеверие, а отток язычников вселял надежду на окончательное торжество православия»¹⁵.

В частности, Борис Васильев показывает, что князь Ярослав Всеволодович нащупывал почву для объединения всего русского народа, а не только Церкви и владетельных князей в «едином храме для всей Руси», но для этого необходимо было избавиться от язычников в народе.

Третий вопрос — проблема феодальной раздробленности. Б. Васильев показывает, что причина самого нашествия в целом и всех поражений русских в частности — это разобщение князей, а единственный путь преодоления татаро-монгольского ига — объединение всех русских князей (и земель). Ярослав Всеволодович говорит об этом сыну Александру:

13 Васильев Б. Л. Александр Невский: роман. М., 2008. С. 6–7.

14 Там же. С. 59–60.

15 Васильев Б. Л. Александр Невский: роман. С. 135–136.

«Пора собирать камни, Александр Ярославич Невский, а не разбрасывать их!» —

попутно обличая сына за то, что тот оставил Новгород, побрезговав «умыться» новгородской грязью. А про себя Ярослав тут же говорит:

«Во имя Руси я татарской грязью умыться готов»¹⁶.

Можно сказать, что это вообще важнейший тактический принцип у Б. Васильева, который сам был участником Великой Отечественной войны и военным человеком (наверное, можно назвать его принципом военного человека, особенно разведчика), — быть готовым на любые личные жертвы и унижения ради спасения Руси и русского народа. В частности, этот вопрос рассматривается на примере необходимости вкушения кумыса в Золотой Орде. Автор явно проводит мысль о том, что если ты воин или дипломат (князь), а не монах, то спокойно пей у монголов кумыс, ибо это послужит достижению твоей миротворческой цели, а грех (ибо Церковь этого не одобряет) Господь простит. И звучит явное осуждение князя Даниила, который, поведясь на искушение от Батыея, предпочёл кумысу вино:

«Наконец-таки появилось вино, и Даниил сделал глоток с видимым облегчением. Дикарский напиток из немых чаш вызывал в нём неодолимое отвращение, да и Церковь всегда решительно выступала против богопротивного кумыса. Чогдар подметил это, подумав, что Галицкий совершает сейчас пусть мелкую, но незабываемую ошибку»¹⁷.

Четвёртый вопрос — положение Руси между Востоком и Западом. Проблема исторического выбора Руси, совершаемого святым князем Александром Невским, решается Б. Васильевым исходя из следующих предпосылок. Во-первых, татаро-монгольское нашествие, по Б. Васильеву, было вызвано, большей частью, убийством послов Субедея Богадура киевскими князьями, ибо Чингизхан утверждал, что кочевники не прощают убийства гостей, а послы и есть гости. Б. Васильев неоднократно говорит о том, что Субедей хотел воевать против половцев, а не русских. И князьям Руси нужно было пропустить татар без боя, ибо они шли на земли (особенно на степи) половецкие. Сама же Русь им была бесполезна, поскольку здесь нельзя пасти коней. Во-вторых, крестоносцы, вдохновляемые папой Римским, шли

16 *Васильев Б. Л.* Александр Невский: роман. С. 153.

17 Там же. С. 355.

в новый крестовый поход против «схизматиков», то есть Руси, а рыцарские ордена хотели географически расширить свои владения, и их целью было перекрещивание русов в католическую веру. В то же время Золотая Орда была лояльна к православию, требуя только материальной дани. Отсюда очевидным становится выбор князя Александра: лучше платить материальную дань царю, которому Бог покорил многие народы (сначала Батью, затем Берке), чем предать православную веру и поклониться латинянам.

Пятый вопрос касается взаимоотношений власти (государства) и Церкви. В романе звучат авторские слова о великом значении Церкви для судьбы всего русского народа. Однако главные герои романа мыслят по-своему. В частности, один из самых обаятельных персонажей романа Ярун¹⁸ верит во Христа, но не в попов, а в своё спасение. А князь Ярослав Всеволодович противопоставляет личному спасению спасение Руси.

Вот очень характерный диалог Яруна с князем Ярославом:

- «— А ты чего в церковь не ходишь, Ярун?
- Я во Христа верую, а не в попов. Во Христа и во спасение своё.
- О спасении Руси думать надо.
- Русь только меч спасти может, князь Ярослав. Силу копить надо. Невский это понимает, не в обиду тебе будь сказано»¹⁹.

Когда из Новгорода к Ярославу приезжает князь Александр Невский, Ярослав говорит ему о роли Церкви, но Александр остерегает отца, что «лебезить не надо»²⁰, чтобы на шею не сели, а помогать нужно, не только словами, но и силой, если будет надо.

Главная и общая цель для всех, как показывает Б. Васильев, — это, конечно, спасение Руси. В эпилоге романа писатель утверждает:

- «Старшие Ярославичи сыграли свадьбы и были счастливы, но не своим счастьем жил тогда человек. Каждый пытался по собственному разумению спасти Русь»²¹.

В частности, именно этим объясняется трагическая попытка спасти Сбыслава (незаконнорождённого сына князя Ярослава) спасти Русь от нового нашествия при помощи отравления князя Ярослава

18 Вероятно, его образ создан автором на основе одного из летописных героев битвы на Калке.

19 *Васильев Б. Л.* Александр Невский: роман. С. 151.

20 Там же. С. 152.

21 Там же. С. 446.

Всеволодовича, получившего от хана Гуюка в Каракоруме ярлык на великое княжение, тем самым спровоцировав новый поход монголов на Запад.

Б. Васильев создаёт образ князя Александра Невского прежде всего как великого полководца, способного «малыми силами» разгромить врага. Так оценивают Невскую победу Чогдар и Ярун, ближайšie сподвижники князя:

«— Не гневайся, великий князь, но доблесть твоего сына не в поединке со шведским ярлом.

— Что ты этим хочешь сказать?

— Доблесть полководца в том, что он, наступая малыми силами, не только разгромил врага, но и потерял при этом всего два десятка своих воинов.

— Да, князь Ярослав, это — его заслуга, — сказал Ярун. — Князь Мстислав Удалой проиграл битву на Калке, имея численное превосходство, а князь Александр Невский выиграл сражение у превосходящего по силам противника, потеряв всего двадцать своих витязей. О таких победах я до сей поры что-то не слыхивал»²².

При этом, в отличие от «Повести о житии...», Б. Васильев склонен видеть его успех не в непосредственной помощи Божией и участии в битвах полков небесных, а в его собственных качествах полководца: внезапности, решительности, быстроте. Так, например, один из главных героев романа — монгол Чогдар (в крещении Афанасий), военный советник князя Александра (а впоследствии главный советник Батыя), подчёркивает именно этот аспект в разговоре с Батыем. Батый даёт высокую оценку Невской битве и спрашивает Чогдара о князе Александре:

«Он рождён быть полководцем. Я высоко ценю битвы, оплаченные малой кровью, но о столь низкой цене ещё не слыхивал. Он уповал на своего всемогущего Бога?»²³

А Чогдар, как имевший непосредственное отношение к подготовке сражения, отвечает:

«Он уповал на быстроту, неожиданность и отвагу. Невский вызвал предводителя шведов на поединок именно тогда, когда это было необходимо, и победил его»²⁴.

22 Васильев Б. Л. Александр Невский: роман. С. 134.

23 Там же. С. 146.

24 Там же.

Тот же Чогдар, объясняя секрет победы князю Ярославу Всеволодовичу (отцу князя Александра), говорит:

«Внезапность, быстрота и полное окружение, — весомо, загибая пальцы на каждом слове, пояснил Чогдар. — Твой сын — полководец, великий князь»²⁵.

В 15 главе (часть 4) уже сам автор формулирует основные принципы тактики и стратегии князя:

«В триединство побед Александра Невского уже верили все его подчинённые — от воевод до рядовых ратников: внезапность, решительность и быстрота. Верили, как верят в удачливого полководца, понимая, что и внезапность, и решительность, и быстрота зависят от каждого, а значит, и сама битва тоже зависит от каждого её участника. Это осознание своего личного вклада в исход сражения сплачивало войска Невского сильнее самой жестокой дисциплины, даже той, которой славилась монгольская армия: каждый воин проникнулся уверенностью в собственных силах, ощущал плечи соратников и был готов к самым неожиданным действиям противника. И не боялся этого противника, зная, что он, он лично, сильнее, быстрее и решительнее любого врага. И все любили своего молодого могучего вождя, как ни одна армия тех кровавых и бурных времён»²⁶.

Б. Васильев также показывает, что одним из секретов военных успехов князя Александра является организация дальней и ближней разведки:

«Олексичу понравилась идея позаимствовать у монголов опыт тайной разведки», ибо «Чингисхан создал особый корпус для выявления тайных лазутчиков. Он следил за купцами, путниками, неизвестными бродягами задолго до того, как войско начинало готовиться к походу»²⁷.

По роману Б. Васильева, Александр Невский создаёт такую разведку и использует её при подготовке к взятию Пскова и битве на Чудском озере.

Следующая черта характера, присущая Александру Невскому в романе Б. Васильева — это потрясающее самообладание. Это проявляется, в частности, в сцене, когда Ярослав Всеволодович сообщает сыну,

25 *Васильев Б. Л.* Александр Невский: роман. С. 134.

26 Там же. С. 209–210.

27 Там же. С. 107.

что решил женить его на дочери князя Брячислава Полоцкого. Приведу небольшой отрывок из романа:

«— Князя Брячислава Полоцкого знаешь?

— Как-то встречались.

— Дочь его видел?

— Не приходилось. А что?

— Просватал я тебя.

Александр молчал. Он на редкость умел владеть собой, однако новость выбила его из седла настолько, что подходящих слов не находилось.

— Подушка меж тобой и Литвой будет, — малоубедительно продолжал отец. — Да и тебе пора о моих внуках подумать, поди...

Ярославу не понравился не столько покорный, сколько спокойно-сдержанный ответ Александра. Если бы была у него какая-то на примете, он бы так себя не вёл. Он бы либо взбунтовался, как, допустим, Андрей, либо заупрямился бы, как покойный Фёдор. Нет, судя по тону, женитьба на ком бы то ни было была сейчас для него безразлична. Его мучили какие-то иные, далёкие от женских утех мысли. Так вдруг показалось Ярославу, и он спросил:

— Не к месту я, похоже, со сватовством своим?»²⁸

А на самом деле, по сюжету романа Б. Васильева, князь влюбился:

«Александр был влюблён. Влюблён впервые в жизни, и так, как влюбляются в девятнадцать лет. И чтобы объяснить своё внезапное смятение, затеял разговор государственный, отлично понимая, что иного отец просто не поддержит и даже не поймёт»²⁹.

Таким образом, в социальном плане самообладание князя проявляется как полная внешняя непроницаемость, и как её следствие — невозможность прочесть мысли князя и отгадать его намерения. Отсюда происходит, порой непонятная внешним, быстрота и внезапность князя.

Также для Б. Васильева очень важна и непосредственная физическая сила и красота Александра Невского. Слова князя Брячислава (его будущего зятя) о юном Александре рисуют его внешний облик:

«Александр — сила твоя, Александр, великий князь! — засиял, залучился улыбками Брячислав. — Видел я его на Фёдоровых поминках: могучий муж растёт. И ростом выше всех, и голосом мощнее, и красотой мужеской, и силой богатъерской...»³⁰.

28 Васильев Б. Л. Александр Невский: роман. С. 83–84.

29 Там же. С. 86.

30 Там же. С. 78.

А о богатырской силе свидетельствует ответ самого князя отцу Ярославу Всеволодовичу, который между прочим спрашивает сына:

«Поди, уж быка кулаком на землю валишь. — Быка валю, — скупю улыбнулся Александр»³¹.

Пожалуй, самым главным качеством в личности Александра Невского для Б. Васильева является его забота о судьбе всей Руси:

«Русь для меня — не Новгород со Псковом и даже не земля Владимиро-Суздальская, отец. Русь — это все, все наследство прапрадеда моего Владимира Мономаха. А над нею тевтонские мечи с запада да татарские сабли с востока»³².

Именно с этим качеством личности Александра Невского связана отмеченная профессором МГУ свящ. И. Ничипоровым в созданном Б. Васильевым образе князя «отрешённость от личных интересов»³³, ибо его душа

«иным... занята... Русь меж молотом и наковальней оказалась, и сплющат её завтра в лепёшку или добрый меч на неё откуют, это ведь не Божья — это наша забота»³⁴.

После Б. Васильева к художественному изображению князя Александра Невского обращались Александр Юрьевич Сегень³⁵ (роман «Александр Невский. Солнце земли русской», опубликован издательством ИТРК в 2003 г.), Сергей Юхнов³⁶ (Сергей Михайлович Копычев) (историко-приключенческий роман «Лазутчик Александра Невского», опубликованный издательством Эксмо в 2008 г.). Эти произведения ещё ждут своих исследователей.

Выводы

Вероятнее всего, причиной обращения советского военного писателя во второй половине 1990-х гг. к древнерусской тематике и конкретно к образу святого Александра Невского стал кризис ценностей времени.

31 Васильев Б. Л. Александр Невский: роман. С. 83.

32 Там же. С. 84.

33 Ничипоров И., свящ. О романе Бориса Васильева «Александр Невский» // МЭВ. 2020. № 11. С. 70–71.

34 Васильев Б. Л. Александр Невский: роман. С. 84.

35 Сегень А. Ю. Александр Невский. Солнце Земли Русской. М., 2003.

36 Юхнов С. Лазутчик Александра Невского. М., 2008.

Разочарование в советской идеологии заставило искать новые нравственно-исторические основы и, главное, новые духовно-нравственные идеалы — образцы для подражания в истории Древней Руси, в частности образ святого благоверного князя Александра Невского, чей светлый лик никогда не будет забыт в отечественной культуре и литературе.

Источники

- Васильев Б. Л.* Александр Невский: роман. М.: Вагриус, 2008.
- Лаврентьевская летопись. Л.: АН СССР, 1926–1928. (ПСРЛ. Т. 1. Вып. 1–5).
- Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / АН СССР, Институт истории; отв. ред. М. Н. Тихомиров; под ред. и с предисл. А. Н. Насонова. М.; Л.: АН СССР, 1950.
- Памятники литературы Древней Руси: XIII век. М.: Худож. лит., 1981. С. 427–439.
- Псковские летописи / под ред. А. Н. Насонова. Вып. второй. М.: АН СССР, 1955.

Литература

- Мосияш С.* Александр Невский: исторический роман. Л.: Детская литература, 1982.
- Ничипоров И., свящ.* О романе Бориса Васильева «Александр Невский» // МЭВ. 2020. № 11. С. 70–71.
- Овсяников В.* Александр Невский в русской литературе // Аврора. 2021. № 1. [Электронный ресурс]. URL: <http://xn--80alhdjhdcxhy5hl.xn--p1ai/content/aleksandr-nevskiy-v-russkoy-literature> (дата обращения 13.07.2021).
- Сегень А. Ю.* Александр Невский. Солнце Земли Русской. М.: ИТРК, 2003.
- Югов А.* Ратоборцы. Эпопея в двух книгах. М.: Советский писатель, 1949.
- Южнов С.* Лазутчик Александра Невского. М.: Эксмо, 2008.
- Ян В.* Собрание сочинений в четырёх томах. М.: Правда, 1989.

The main Problem of Boris Vasiliev's Novel «Alexander Nevsky» (On the 800th Anniversary of the Birth of the Saint Prince Alexander Nevsky)

Denis V. Makarov

Doctor of cultural science

Associate Professor of Philology at the Moscow Theological Academy

The Saint Trinity Monastery (Lavra), Sergiev Posad, 141300, Russia

denis.makarov@mail.ru

For citation: Makarov, Denis V. "The main Problem of Boris Vasiliev's Novel 'Alexander Nevsky' (On the 800th Anniversary of the Birth of the Saint Prince Alexander Nevsky)". *Theological Herald*, no. 3 (42), 2021, pp. 257–271 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2021.3.41.014

Abstract. The main purpose of the research is to identify the main problems of the novel «Alexander Nevsky» by Boris Lvovich Vasiliev, an outstanding author of Soviet military prose, and to study the fictional image of Saint Prince Alexander Nevsky. The research analyses the main problems of the novel. The image of Saint Prince Alexander is compared, first of all, with the one presented by the famous 13th-century Russian source – «The Story of the Life of Alexander Nevsky». The research identifies the main features of the fictional image of Saint Prince Alexander Nevsky in the novel by Boris Vasiliev.

Keywords: Russian literature of the late 20th–early 21st centuries; the work of Boris Lvovich Vasiliev, Saint Prince Alexander Nevsky.

References

- Karskij I. F. (ed.) (1926–1928) *Lavrent'evskaya letopis'* [*The Laurentian Chronicle*]. Leningrad, (Polnoe sobranie russkikh letopisej; 1) (in Russian).
- Likhachov D. S. (ed.) (1981) *Pamyatniki literatury Drevnej Rusi: XIII vek* [*Literary Sources of Ancient Russia: The 13th Century*]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura (in Russian).
- Mosiyash S. (1982) *Aleksandr Nevskij: istoricheskij roman* [*Alexander Nevsky: A Historical Novel*]. Leningrad: Detskaya literatura (in Russian).
- Nasonov A. N. (ed.) (1955) *Pskovskie letopisi. Vyp. 2* [*Pskov Chronicles. Issue 2*]. Moscow: The Academy of Sciences of the Soviet Union (in Russian).
- Nichiporov I. (2020) "O romane Borisa Vasil'eva 'Aleksandr Nevskij'" ["About the Novel by Boris Vasiliev 'Alexander Nevsky'"]. *Moskovskie Eparhial'nye vedomosti*, no. 11, pp. 70–71 (in Russian).
- Ovsyanikov V. (2021) "Aleksandr Nevskij v russkoj literature" ["Alexander Nevsky in Russian Literature"]. *Avrora*, no. 1, available at: <http://xn--80alhdjhdcxhy5hl.xn--p1ai/content/aleksandr-nevskiy-v-russkoj-literature> (access date 13.07.2021) (in Russian).
- Segen' A. Yu. (2003) *Aleksandr Nevskij. Solnce Zemli Russkoj* [*Alexander Nevsky. The Sun of the Russian Land*]. Moscow: ITRK (in Russian).

- Tihomirov M. N., Nasonova A. N. (eds.) (1950) *Novgorodskaya pervaya letopis' starshego i mladshogo izvodov* [The Novgorod First Chronicle of the Elder and Younger Versions]. Moscow; Leningrad: The Academy of Sciences of the Soviet Union (in Russian).
- Vasil'ev B. L. (2008) *Aleksandr Nevskij: roman* [Alexander Nevsky: A Novel]. Moscow: Vagrius (in Russian).
- Yan V. (1989) *Sobranie sochinenij v chetyryoh tomah* [Collected Works in Four Volumes]. Moscow: Pravda (in Russian).
- Yugov A. (1949) *Ratobortsy. Epopeya v dvuh knigah* [Warriors. An Epic in Two Books]. Moscow: Sovetskij pisatel' (in Russian).
- Yuhnov S. (2008) *Lazutchik Aleksandra Nevskogo* [The Spy of Alexander Nevsky]. Moscow: Eksmo (in Russian).

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

МЕСТО ПОНЯТИЙ «ВИНА» И «ГРЕХ» В КАРТИНЕ МИРА ДРЕВНИХ СЛАВЯН (ОПЫТ ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОЙ РЕКОНСТРУКЦИИ ИДЕЙ НА ОСНОВАНИИ ЯЗЫКОВЫХ ДАННЫХ)

Протоиерей Олег Корытко

кандидат богословия

доцент кафедры богословия Московской духовной академии

доцент кафедры церковной истории Сретенской духовной академии

107031, г. Москва, ул. Большая Лубянка, д. 19, стр. 3

priest@list.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0812-4350>

Для цитирования: *Корытко О. В., прот.* Место понятий «вина» и «грех» в картине мира древних славян (опыт историко-культурной реконструкции идей на основании языковых данных) // Богословский вестник. 2021. № 3 (42). С. 272–287. DOI: 10.31802/GB.2021.3.41.015

Аннотация

УДК 21

В статье рассматриваются особенности восприятия категорий «вины» и «греха» в контексте мировоззрения славян дохристианской эпохи. Лингвистическая реконструкция, привлечение диалектных данных, религиоведческий анализ близких понятий позволяют сделать вывод о том, что первоначальное использование лексемы «вина», скорее всего, осмыслилось в правовом ключе и было связано с восстановлением порядка и возмещением причинённого ущерба. В статье установлена архаическая связь категории греха как нравственной ошибки с идеей кривизны и промаха, которая обнаруживает

себя при сопоставлении данных славянских и балтийских языков, а также в типологическом анализе схожих моделей переноса значений в ряде древних языков. Автор указывает на наличие архаического восприятия этих двух важнейших для религиозного мирозерцания категорий, в том числе, и в современной народной жизни. Кроме того, в статье утверждается, что, благодаря переводческой и — шире — созидательной, «инженерной» лингвистической деятельности святых равноапостольных братьев Кирилла и Мефодия, традиционные для славянского языка понятия «грех» и «вина» получили более глубокое осмысление и были обогащены религиозным содержанием. Данное обстоятельство служит одним из примеров, демонстрирующих специфику русской православной религиозности.

Ключевые слова: русская религиозность, архаические представления, религиозные идеи, славяне, грех, вина, нравственные ценности.

Со времени выхода в свет в далёком 1917 г. знаменитого труда «Das Heilige» («Священное»)¹ немецкого теолога, религиоведа и одного из первых исследователей в области феноменологии религии Рудольфа Отто, пытавшегося выявить наиболее существенное свойство религиозности, самую значимую категорию для понимания религии как феномена человеческого бытия, именно наличие категории священного, сакрального в человеческом сознании воспринимается в академическом сообществе как атрибут всякой религиозности.

В каком-то смысле продолжателем подобного подхода стал один из самых титулованных религиоведов XX в. М. Элиаде. В первой же главе своего классического труда по феноменологии религий он, пытаясь указать сущностное свойство религиозного мироощущения, вполне справедливо отмечает, что «определения религии имеют одну общую черту: каждое из них по-своему противопоставляет сакральное и религиозную жизнь профанному и жизни мирской»². К данной теме М. Элиаде неоднократно возвращался в своих трудах. Показательно в этом отношении название одной из его самых известных работ — «Le sacré et le profane» («Священное и мирское»)³.

В русском языке семантически близким к понятию «священный» является понятие «святой». Антиномичность категориального восприятия действительности, задаваемая религиозным мировоззрением, столь явственно обнаруживаемая в противопоставлении сакрального и профанного, неминуемо приводит к ещё одной очевидной оппозиции: святости и греха, а также связанного с последним понятия вины. В каком-то смысле эти две категории, отталкиваясь от категории священности/святости смыкаются с понятием мирского. Закономерным развитием подобной логики становится отождествление на уровне бытового словоупотребления понятий «мирской» и «грешный». Если для представителей западного христианства, во многом в связи с историческим феноменом Реформации, святость, образно говоря, широко растеклась по обществу, лишив церковные институции соответствующей монополии, то для носителей русской православной бытовой религиозности словосочетание «мирянская святость» звучит едва ли не как оксюморон.

1 Русское издание данного труда: *Отто Р.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / пер. с нем. яз. А. М. Руткевич. СПб., 2008.

2 *Элиаде М.* Трактат по истории религий. СПб., 1999. Т. 1. С. 28.

3 См., например: *Элиаде М.* Священное и мирское / пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. М., 1994.

Соответственно, понятие «мирянин» часто воспринимается в православной среде, особенно клерикально настроенной, как синоним слова «грешник», как тот, кто *невежда в Законе* (Ин. 7, 49), который достоин того, чтобы «сказали ему в ответ: “Во грехах ты весь родился, и ты ли нас учишь?” — и выгнали его вон» (Ин. 9, 34).

Всё сказанное с очевидностью ставит вопрос о необходимости выявления специфически русского или даже шире — архаического славянского наполнения таких конституирующих для религиозного сознания понятий, как «грех» и «вина». Только при ясном понимании их содержания обнаруживается «смысловой фон», на контрасте с которым возможно говорить о специфичности восприятия святости в контексте русской православной религиозности. Это, хотелось бы надеяться, должно стать следующим шагом исследовательской работы.

Пока же скажем, что в современном русском языке слово «грех» обладает заметным религиозным акцентом, что, впрочем, не исключает его внерелигиозного контекстного употребления. В то же время лексема «вина» имеет гораздо более универсальный характер. Этимология обоих слов не вполне проста, но очевидна историческая глубина их корней, уходящих ещё в дохристианскую эпоху.

В процессе христианизации славянских народов эти слова были насыщены новыми религиозными смыслами. Собственно говоря, ключевым в этом процессе стал подвиг равноапостольных просветителей славян. Переводческая деятельность святых солунских братьев Кирилла и Мефодия чрезвычайно обогатила славянский язык, дав ему не только огромное количество новых слов (за счёт заимствований и поморфемного калькирования греческих терминов и понятий)⁴, но и инициировав переосмысление исконной славянской лексики в рамках новой религиозной парадигмы мышления. Одним из таких ярких примеров и является история славянских слов «вина» и «грех», которые были насыщены христианскими идеями и смыслами.

В классическом труде «Индоевропейский этимологический словарь», составленном Ю. Покорным и содержащем более двух тысяч древних индоевропейских лексем, реконструируется и.-е. форма **agos-* со значением «ошибка, вина, грех», имевшим, очевидно, изначальную

4 Подробнее см.: *Верещагин Е. М.* История возникновения древнего общеславянского литературного языка. Переводческая деятельность Кирилла и Мефодия и их учеников. М., 1997.

связь с категорией материального ущерба, урона и причинения вреда⁵. Американские исследователи Дж. Мэллори и Д. Адамс в масштабном оксфордском труде по реконструкции индоевропейской культуры, восстанавливая слово с учётом таких ларингалов, как **h_aēgos*, отмечают, что оно могло иметь также и значение «стыда»⁶. Этот древний и.-е. корень вошёл в ряд языков и сохранился, в частности, в санскр. *āgas* «вина, грех», греч. *ἄγος* «вина, скверна» (в греческо-русском словаре А. Д. Вейсмана также содержится пояснение, что речь идёт об особо тяжком грехе, требующем очищения, например, об убийстве или нарушении священных обрядов)⁷, а также англ. *ache* «боль» и др.

Всё же в большинстве языков этот древний корень был утрачен. Но важнейшая религиозная категория⁸, которую он передавал, сохранилась и нашла выражение через самобытные языковые средства зарождавшихся новых региональных культур. Так, на славянской почве оформилась в виде понятий *вины* и *греха*, в частности, категория «преступления против порядка». Какие же смыслы и идеи мы можем обнаружить в этих словах?

Категория *вины* в мировоззрении славян

Академик А. А. Зализняк⁹ указывает на то, что в отношении происхождения слова *вина* существуют главным образом две версии. Первая версия, поддерживаемая, в частности, Р. Якобсоном, говорит о заимствовании лексемы из иранского **vināh* «вина, проступок, грех» (ср.-иранск. *vināθ*, перс. *gunāh*). Но наибольшее количество сторонников (напр.: А. Мейе, М. Фасмер, О. Гуйер, П. Я. Черных) получила всё-таки вторая версия — о самостоятельном внутриславянском развитии слова из общего и.-е. корня **uēi-/*uoi-* (в других вариантах транскрипции — **wei(h_x)*-¹⁰).

- 5 *Pokorny J.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bd. 1–3. Bern; München, 1959–1969. Bd. 1. S. 8.
- 6 *Mallory J. P., Adams D. Q.* The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World (Oxford Linguistics). Oxford, 2006. P. 277.
- 7 *Вейсман А. Д.* Греческо-русский словарь. М., 2020. С. 11.
- 8 Подробнее о категориях см.: *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 343–359; *Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси, 1984. Ч. 1. С. 800–831.
- 9 *Зализняк А. А.* Проблемы славяно-иранских языковых отношений древнейшего периода // Вопросы славянского языкознания. Вып. 6. М., 1962. С. 43.
- 10 *Mallory J. P., Adams D. Q.* The Oxford introduction... P. 518.

Индоевропейский корень **uej-/*uoj-* был тесно связан с идеей преследования и проявления силы¹¹. Среди языковых соответствий, содержащих указанный корень, даются лат. *vīs* («желаешь», а также «сила, мощь, нападение»), лит. *veju* («гнать, изгонять, преследовать»), греч. *ἔμμαι* («устремляюсь, спешу»), санскр. *véti* («следует, достигает, гонится») и зап.-тохарск. *wāyā-* («направлять движение, вести»).

В русском языке этот корень находим в таких лексемах, как *воин, война, воевать* и других производных от них словах. «Словарь древнерусского языка», составленный И. И. Срезневским, сообщает, что словом *вои* могли называть либо война, либо собирательно целое войско, рать¹², а одним из употребительных значений *воевати* было «разорять»¹³. П. Я. Черных предполагает связь глагола с охотничьей тематикой, приводя хеттское соответствие *wūyā*, «охотиться»¹⁴, что согласуется с идеей преследования жертвы, которую обнаруживаем на индоевропейском языковом уровне.

Как же славянская *vina* вписывается в этот «воинственный» семантический ряд? Лингвисты признают, что есть некоторые трудности с объяснением *i* в слове. Одним из первых обратил на это внимание В. Ягич, который отмечал, что в результате монофтонгизации дифтонга должен был бы получиться *ẽ*¹⁵. А. Мейе высказал предположение, что такая вокализация произошла под влиянием глагольных образований на *-nōti / -vinōti*, в которых *vi-* вполне закономерно¹⁶. П. Я. Черных уточняет, что допустимо также и мнение о том, что в древности произошла контаминация омонимичных корней **uej-/*uoj-* «гнаться, стремиться» и **uej-/*uoj-/*uī-* «вить»¹⁷.

Интересные значения находим в древнерусском языке у однокоренных слову *вина* глаголов: *повинути(ся)*, «покориться», *и обинутися* < *обвинутися, «бояться». Из сказанного можно попытаться реконструировать историческое развитие значения слова *вина*, происходившее,

11 Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bd. 3. S. 1123–1124; Mallory J. P., Adams D. Q. The Oxford introduction... P. 402–403, 518.

12 Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. В 3 т. СПб., 1893. Т. I. С. 284–285.

13 Там же. С. 279–280.

14 Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: в 2 т. М., 1999. Т. 1. С. 160.

15 Yagić V. Karl Brugmann und Berthold Delbrück, Grundriss der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen // Archiv für slavische Philologie. 1898. № 20. S. 370.

16 Meillet A. Études sur l'étymologie et le vocabulaire du vieux slave. Paris, 1902–1905. P. 447.

17 Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. Т. 1. С. 151.

вероятно, следующим образом¹⁸: «преследование» => «результат преследования» => «наказание» / «то, что заслуживает наказания».

Обращает на себя внимание довольно агрессивная «родословная» категории *вины*. Это позволяет предположить, что *вина*, будучи исторически связанной с идеей возмещения ущерба буквальным искуплением нанесённого вреда, в древности в большей степени воспринималась как понятие, относящееся, скорее, к сфере «формально-правовых» отношений, чем к нравственным категориям.

Впрочем, и сегодня в речевом узусе русского человека «статус» извинения всё же ниже, чем просьба о прощении. Извинение предполагает, что извиняющийся предлагает считать нанесённый вред «обнулённым», а долг — погашенным. Извинение — это просьба об избавлении от вины, тогда как прощение является действием, требующим больших нравственных усилий и более глубокой работы над собой как со стороны обидчика, так и со стороны обиженного.

Понятие *греха* и его языковые коннотации

В отличие от *вины* слово «*грех*» является праславянским новообразованием, которое не имеет соответствий в других индоевропейских языках. Но есть параллели в ряде балтийских языков (латыш. *grēks*, прусск. *grīkas*)¹⁹, в которые лексема была, скорее всего, заимствована из славянского. Сразу необходимо сказать, что однозначной и достоверной этимологии у слова нет. Существует несколько версий происхождения.

Одна из версий производит «грех» от глагола «грети» (по модели образования отглагольных существительных: *смеяться* => *смех*, *спети* => *спех*). Данная версия как наиболее вероятная представлена, в частности, в словаре М. Фасмера²⁰. Исходя из этой этимологии, *грех* объясняется как «то, что греет, жжёт совесть». Вместе с тем ряд исследователей справедливо, на наш взгляд, указывают, что данная версия претерпела явное влияние христианских представлений. В частности, авторы «Этимологического словаря славянских языков» (далее — ЭССЯ) отмечают, что, поскольку само понятие «грех» терминологизируется только в христианстве, «можно согласиться с тем, что гипотеза

18 Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. Т. 1. С. 151.

19 См.: Karulis K. *Latviešu Etimologijas Vārdnīca*. 2 vols. Vol. 1. Rīga, 1992. P. 312.

20 Фасмер М. *Этимологический словарь русского языка*: в 4 т. М., 1998. Т. I. С. 456.

о развитии значения “грех” из первоначального “жѣт совѣсть” есть не что иное, как подстановка христианского значения на место первобытного, что невозможно для слова праславянского, т. е. ещё дохристианского»²¹. Не встречает поддержки версия происхождения *грѣха* от *грѣти* и у А. Е. Аникина²².

Более предпочтительной, как полагают авторы ЭССЯ, следует считать версию происхождения от праславянской основы **groj̥-so-* со значением «кривизна, изгиб». На это, в частности, указывает семантика производного *грѣшити* — «не попасть, ошибиться, пропустить», а также «думать неверно», примеры употребления которого приводит, в частности, И. И. Срезневский²³:

— Не грѣшинте <не пропускайте> ни одинъ же ночь, аще можете, поклонитесь до земли (Поучение Владимира Мономаха, 18);

— Бродя грѣшиниша <не попали на брод> (Ипатьевская летопись, 6659 г.).

Лишь отчасти соглашаясь с комментарием автора статьи «Грех» в «Православной энциклопедии», указывающего на то, что примеры И. И. Срезневского относятся по большей части к переводной литературе с греческого²⁴, отметим, однако, что с тем же значением слово употреблялось до недавнего времени и в ряде диалектов русского языка. Например, в вологодских говорах начала XX в. встречался такой контекст, в котором слово явно использовано в значении «проходить мимо»: «Я стану рубить эту елишину. Не тронь, она грѣшит (в просеке)»²⁵. Впрочем, и сегодня в лексическом гнезде «грѣха» сохраняются слова со сходным значением: например, *огрѣх* — «пропущенное или плохо обработанное место в поле при пахоте, посеве, уборке и т. п.»²⁶.

Кроме того, ЭССЯ обращает внимание на примечательные примеры в балтийских языках, в которых тот же корень содержит значение **кривизны**: латышск. *grēizs* — «кривой, косой»,

21 Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. М., 1980. Вып. 7. С. 115.

22 Аникин А. Е. Русский этимологический словарь. Вып. 7 (вершь I – внятъся II). М., 2013. С. 86.

23 Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1893. Т. I. С. 604.

24 Иванов М. С. Грѣх // ПЭ. 2006. Т. 12. С. 330.

25 Словарь русских народных говоров. Вып. 7 (гона – депеть). Л., 1972. С. 138.

26 Большой толковый словарь русского языка / гл. ред. С. А. Кузнецов; Российская академия наук, Институт лингвистических исследований. СПб., 2003. С. 699.

лит. *graižas* — «гнутый, скрученный, изогнутый». К этому же ряду относится прусск. *greiwa* — «кривой».

Сложно сказать, в какой именно период развилось значение искривлённости: произошло ли это в дохристианскую эпоху бытия восточных славян, или же случилось под влиянием христианских представлений.

Вместе с тем ЭССЯ²⁷ и А. Е. Аникин²⁸ указывают на **частотность схемы переноса идеи промаха, непопадания в цель на этическую сферу**. Идея физического промаха, спотыкания, падения, отклонения может получить метафорическое осмысление и в нравственной области: в частности, лат. *ressātum* — «прегрешение», «промах», и *ressō* — «совершаю проступок», «спотыкаюсь»; греч. ἁμαρτία — «грех, ошибка», «промах», и ἁμαρτάνω — «не попадаю, промахиваюсь», «ошибаюсь». Интересно также и употребление др.-инд. *pātaka* и однокоренных ему слов²⁹. Слово, родственное русскому *падать*, встречается в священном тексте индуизма «Шива-пурана» в значении «грех»:

«...без поклонения и щедрых даров от греха (*pātakaṃ*) невозможно защититься. Пока есть признаки греха (*pātakaṃ*) в теле, не нужно ждать достижений»³⁰.

лат.	<i>ressātum</i>	«прегрешение» «промах»	<i>ressō</i>	«совершаю проступок» «спотыкаюсь»	>	и.-е. * <i>rōds</i> «нога» ¹
греч.	ἁμαρτία	«грех, ошибка» «промах»	ἁμαρτάνω	«не попадаю, промахиваюсь» «ошибаюсь»	>	и.-е. * <i>h₂mert-</i> «промахнуться, провалиться» (реконстр. R. Beekes ²)
др.- инд.	<i>pātaka</i> <i>pātana</i>	«грех» «падение, в т. ч. моральное»	<i>pāt</i>	«падение» «грех, слабость»	>	и.-е. * <i>ped-</i> «падать» ⁵

1 Walde A. Lateinisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1954. Vol. 2. P. 269.

2 Beekes R. Etymological Dictionary of Greek. Leiden; Boston, 2010. P. 83.

3 Mallory J. P., Adams D. Q. The Oxford Introduction... P. 400–401; 502. Monier-Williams M. A Sanskrit-English Dictionary. P. 616.

27 Этимологический словарь славянских языков. С. 115.

28 Аникин А. Е. Русский этимологический словарь. Вып. 12 (грак I – дбать). М.; СПб.; Новосибирск, 2018. С. 86.

29 Monier-Williams M. A Sanskrit-English Dictionary. Oxford, 1899. P. 616.

30 The Śiva Purāṇa / engl. transl., ed. by prof. J. L. Shastri. Delhi, 1950. Vol. 1. P. 229. — Пер. авт.

Попутно заметим, что и греческое *ἁμαρτία*, которое стоит в библейских текстах, является, в свою очередь, переводом др.-евр. *חַטָּא* *ḥat-tāṭ*, которое также имеет значения «промах, непопадание в цель» и «грех»³¹.

Итак, как мы видим, отклонение от нормы — будь то сбивание с ровного и твёрдого шага или непопадание в цель — может восприниматься в религиозном ключе как нарушение правильного порядка вещей. По сути, и искривление, кривизна могли получить такое же осмысление на славянской почве. Вспомним хотя бы противопоставление в народном сознании *правды* и *кривды*, в котором идеальному и очевидно прямому пути противостоит путь кривой, неправильный.

Выдающийся отечественный лингвист академик В. Н. Топоров³², разбирая происхождение прусского слова *greiwakaulin*, «ребро» (букв. «кривая кость»), делится интересными размышлениями. Он пишет о том, что сама по себе идея кривизны, реализуемая, в частности, в объектах искривлённой формы, относится к конституирующим религиозным идеям:

«Типологически нередкое гадание по костям, в частности, и по рёбрам... согласуется с сакральностью кривого, согнутого, извилистого»³³.

Сакральность в этом контексте, разумеется, понимается максимально широко как всё, что выходит за рамки обыденного и позволяет человеку выскользнуть из суесть будней, «обогнув» мистическим образом завалы рутинности, с тем чтобы выйти к обретению иного знания и связанного с ним опыта. В этом специфическом употреблении, конечно, сакральность вовсе не равна понятию священного и святого, как они воспринимаются в христианстве и иных авраамических религиозных традициях.

Продолжая мысль об особом отношении древних индоевропейцев к идее кривизны, Топоров в качестве примера приводит интересное сопоставление персонажа Криве-Кривайтиса из балто-славянского фольклора — жреца с кривым посохом, занимающегося гаданием и предсказывающего судьбу, с Аполлоном, вернее, с одним из его эпитетов *Λοξίης*, который буквально означает «извилистый», то есть запутанный в своих вещаниях»³⁴. Но всё же следует признать, что в данном

31 Klein E. A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English. Haifa, 1987. P. 213.

32 Топоров В. Н. Прусский язык. Словарь. М., 1979. Т. 2. С. 299–269.

33 Там же. С. 297.

34 Там же.

случае кривизна используется не в прямом значении, а получила метафорическое толкование, поскольку под «извилистостью» Аполлона имеются в виду трудные для понимания слова, которые от имени бога произносит находящийся в состоянии транса медиум³⁵.

В символическом языке славянской народной культуры кривизна однозначно воспринимается как «знак причастности к миру нечистой силы»³⁶. В мифологии признаками кривого, косоного или хромого наделяются персонажи демонического ряда (черт, леший и др.). Кроме того, немаловажно отметить, что причиной перечисленных выше телесных уродств у человека считается нарушение им установлений не выполнять определённые виды работ, а также труд в запретные, праздничные дни и др.

Примечательно, что человека, который «кривит душой», часто называют лукавым (в корне и этого слова содержится известный мотив искривлённости). В христианской же традиции, лукавым, как известно, именуется дьявол, что, безусловно, можно понимать как отражение универсальных архетипических представлений о связи кривизны с небезупречным нравственным поведением.

Комплексное изучение искривлённости как религиозной идеи и её отражение в разных явлениях духовной культуры — это, без сомнения, предмет отдельного научного изыскания. В рамках же настоящего исследования нам важно показать принципиальную возможность исторической связи идеи кривизны с понятием греха.

В завершение обзора этимологий отдельно следует упомянуть ещё об одной интересной версии, которая сближает *грех* с рядом *греза*, *грезити*. Эта версия, хоть и занимает периферийное положение, интересна тем, что основанием для сближения служит идея ошибки, обмана: ср. др.-русск. *ꙗꙗꙗꙗꙗ* — «ошибка» при *ꙗꙗꙗꙗꙗ* — «смещение» и *ꙗꙗꙗꙗ* — «смущение, смятение; грязь»³⁷. Впрочем, в словарях отмечается, что в этом случае праславянские чередования *s / z* объяснить сложно.

В целом нельзя не отметить большую привлекательность версии об идее «искривлённости», которую могло передавать слово «грех» в дохристианскую эпоху. Особенно привлекательной она выглядит в свете очевидной семантической параллели *ἄμαρτία*, как уже было отмечено

35 Корытко О., *прот.* Homo religiosus: на путях поиска истины. Авторский курс лекций по «Истории нехристианских религий». М., 2017. С. 409.

36 Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1999. Т. 2. С. 674.

37 Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. Т. 1. С. 215–216.

выше. В таком случае вполне понятным становится, почему именно это слово было выбрано равноапостольными Кириллом и Мефодием для передачи греческой лексемы.

Выводы

Подводя итог всему сказанному, следует сделать следующее заключение. Семантическое поле греха в дохристианский период было гораздо шире его нынешнего содержания, в значительной степени имеющего религиозное наполнение. В отличие от греха, понятие вины, хотя и может использоваться в религиозном контексте, имеет более широкую мировоззренческую коннотацию и религиозно более нейтрально.

Произошедшим с данными категориями переменами мы обязаны в первую очередь славянским просветителям. Их деятельность отнюдь не сводилась к простому «переложению» слов греческого языка на славянский. Это и невозможно было сделать с учётом состояния последнего на момент проводимой равноапостольными братьями и их учениками работы. Святые Кирилл и Мефодий стали не только создателями азбуки и литературного языка, но и его «конструкторами» и «инженерами смыслов». Даже в настоящем точечном примере с очевидностью явлена их филологическая и духовная гениальность, позволившая выбрать из, как минимум, двух близких терминов именно «грех» в качестве славянского эквивалента греческого *ἁμαρτία*, поскольку он был ближе по своей семантике к выражаемому христианскому понятию, в отличие от «вины», которой мешало до конца вписаться в христианский контекст агрессивное семантическое окружение, нагруженность данного слова социально-правовыми смыслами.

Как бы там ни было, всякий перевод — это соучастие в творчестве, соавторство, совершающееся при помощи словесных инструментов конкретного языка. «Воцерковление» таких категорий, как «вина» и «грех», наряду с демонстрацией гениальности переводчиков, являются вместе с тем и пример сохранения архаических смыслов в словах, прочно вошедших в христианский лексикон. Важно при этом осознавать, что насыщение слова новыми смыслами отнюдь не означает совершенное вытеснение прежнего значения, которое может бытовать не только в секулярном контексте, но и «проноситься контрабандой» в церковную среду, оставаясь выразителем архаических идей, уходящих корнями в глубокое прошлое.

Источники

- Beekes R.* Etymological Dictionary of Greek. Leiden; Boston: Brill, 2010.
- Karulis K.* Latviešu Etimologijas Vārdnīca. 2 vols. Vol. 1. Riga: Avots, 1992.
- Klein E.* A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English. Haifa: The University of Haifa, 1987.
- Monier-Williams M.* A Sanskrit-English Dictionary. Delhi–Varanasi–Patna. Oxford: The Clarendon Press, 1899.
- Pokorny J.* Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch. Bd. 1–3. Bern; München: Francke Verlag, 1959–1969.
- The Śiva Purāna / ed. J. L. Shastri. Vol. 1–4. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1950.
- Walde A.* Lateinisches Etymologisches Wörterbuch. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1954.
- Аникин А. Е.* Русский этимологический словарь. Вып. 7 (вершь I – вняться II). М.: ИРЯ РАН, 2013.
- Аникин А. Е.* Русский этимологический словарь. Вып. 12 (грак I – дбать). М.; СПб.; Новосибирск: Ин-т рус. яз. им. В. В. Виноградова РАН; Ин-т филологии Сибирского отделения РАН; Нестор-История, 2018.
- Большой толковый словарь русского языка / гл. ред. С. А. Кузнецов; Российская академия наук, Институт лингвистических исследований. СПб.: Норинт, 2003.
- Вейсман А. Д.* Греческо-русский словарь. [Репринт V-го издания 1899 г.] М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, г2020.
- Кочергина В. А.* Санскритско-русский словарь. М.: Академический проект; Альма Ма-тер, 2005.
- Славянские древности. Этнолингвистический словарь: В 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. М.: Институт славяноведения РАН; Международные отношения, 1995–2012.
- Словарь русских народных говоров. Вып. 7 (гона–депеть). Л.: Наука, 1972.
- Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. В 3 т. Т. I. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1893.
- Топоров В. Н.* Прусский язык. Словарь. В 5 т. М.: Наука, 1975–1990.
- Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: в 4 т. Т. I. М.: Терра, 1998.
- Черных П. Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка: в 2 т. Т. 2: Панцирь–Ящур. М.: Русский язык, 1999.
- Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. М.: Наука, 1974; н. в. Вып. 7 (*golvašь – *gyžati). М., 1980; Вып. 9 (*jъz – *klenъje). М., 1983.

Литература

- Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов / пер. с фр., общ. ред. и вступ. ст. Ю. С. Степанова. М.: Прогресс – Универс, 1995.

- Верещагин Е. М.* История возникновения древнего общеславянского литературного языка. Переводческая деятельность Кирилла и Мефодия и их учеников. М.: Мартис, 1997.
- Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. В 2 ч. Тбилиси: Изд. Тбилисского университета, 1984.
- Зализняк А. А.* Проблемы славяно-иранских языковых отношений древнейшего периода // Вопросы славянского языкознания. 1962. Вып. 6. С. 28–47.
- Иванов М. С.* Грех // ПЭ. 2006. Т. 12. С. 330–345.
- Корытко О., прот.* Homo religiosus: на путях поиска истины. Авторский курс лекций по «Истории нехристианских религий». М.: Изд. Сретенского монастыря, 2017.
- Лосский Н. О.* Характер русского народа. Frankfurt am Main: Посев, 1957.
- Отто Р.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / пер. с нем. яз. А. М. Руткевич. СПб.: Изд. Санкт-Петербургского университета, 2008.
- Элиаде М.* Священное и мирское / пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. М.: МГУ, 1994.
- Элиаде М.* Трактат по истории религий / пер. с фр. А. А. Васильева. СПб.: Алетейя, 1999. Т. 1; Т. 2.
- Mallory J. P., Adams D. Q.* The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World (Oxford Linguistics). Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Meillet A.* Études sur l'Étymologie et le Vocabulaire du Vieux Slave. Paris: Librairie Émile Bouillon, 1902–1905.
- Yagić V.* Karl Brugmann und Berthold Delbrück, Grundriss der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen // Archiv für slavische Philologie. 1898. № 20. S. 367–374.

The Place of the Notions «Fault» and «Sin» in the Worldview of the Ancient Slavs (An Experience of Historical-Cultural Reconstruction of Ideas Based on the Linguistic Data)

Archpriest Oleg Korytko

PhD in Theology

Assistant Professor at the Department of Theology

at the Moscow Theological Academy

Associate Professor at the Department of Church History

at the Sretensky Theological Academy

3, Building 17, Bolshaja Lubjanka str., Moscow, 115035, Russia

priest@list.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0812-4350>

For citation: Korytko, Oleg V., archpriest. "The Place of the Notions 'Fault' and 'Sin' in the Worldview of the Ancient Slavs (An Experience of Historical-Cultural Reconstruction of Ideas

Based on the Linguistic Data)”. *Theological Herald*, no. 3 (42), 2021, pp. 272–287. DOI: 10.31802/GB.2021.3.41.015

Abstract. The article covers the perceptual peculiarities of the categories «guilt» and «sin» in the context of the Slavs' worldview in the pre-Christian era. Linguistic reconstruction, the use of dialectal data, and the analysis of similar concepts allow us to conclude that the initial use of the lexeme «guilt» most likely had a legal interpretation and was associated with the restoring of order and compensation for the damage caused. The article identifies an archaic connection between the category of «sin» as a moral mistake and the idea of «curvature» and «blunder», which becomes clear in comparing data from the Slavic and Baltic languages, as well as in the typological analysis of similar models of meaning-transfer in several ancient languages. The author points out the presence of an archaic perception of these two categories, most important for the religious outlook, including their existence in the modern folklife. In addition, the article claims that as a result of the activity of the saint brothers Cyril and Methodius, the concepts of «sin» and «guilt», traditional for the Slavic linguistic environment, received a deeper understanding and were saturated with religious content. This fact is one of the examples that demonstrate the specifics of Russian Orthodox religiosity.

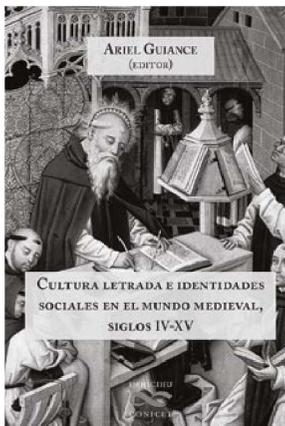
Keywords: Russian religiosity, the Slavs, sin, fault, moral values, archaic notions, religious ideas.

References

- Anikin A. E. (ed.) (2013, 2018) *Russkij etimologičeskij slovar'. Vyp. 7, 12.* [Russian Etymological Dictionary. Issue 7, 12] Moscow: Vinogradov Institute of the Russian Language at the Russian Academy of Sciences (in Russian).
- Beekes R. (ed.) (2010) *Etymological Dictionary of Greek.* Leiden; Boston: Brill.
- Benvenist É. (ed.) (1995) *Slovar' indoevropejskikh sošial'nykh terminov* [Dictionary of Indo-European Social Concepts]. M.: Progress — Univers (in Russian).
- Chernyh P. Ya. (ed.) (1999) *Istoriko-etimologičeskij slovar' sovremennogo russkogoazyka. T. 2* [A Historical and Etymological Dictionary of the Contemporary Russian Language. Vol. 2]. Moscow: Russkij yazyk (in Russian).
- Eliade M. (1994) *Svyashčennoe i mirskoe* [The Sacred and the Profane]. Moscow: Moscow State University Press (in Russian).
- Eliade M. (1999) *Traktat po istorii religij. T. 1* [A Treatise on Religious History. Vol. 1]. Saint Petersburg: Aletya (in Russian).
- Fasmer M. (ed.) (1998) *Etimologičeskij slovar' russkogoazyka. T. 1* [An Etymological Dictionary of the Russian Language. Vol. 1]. Moscow: Terra (in Russian).
- Gamkrelidze T. V., Ivanov V. V. (1984) *Indoevropejskij yazyk i indoevropejtsy. Rekonstruktsiya i istoriko-tipologičeskij analiz prayazyka i protokul'tury, v 2 ch.* [The Indo-European Language and the Indo-Europeans: A Reconstruction and Historical Analysis of the Proto-Language and the Proto-Culture, in 2 Parts]. Tbilisi: University of Tbilisi (in Russian).
- Karulis K. (ed.) (1992) *Latviešu Etimoloģijas Vārdnīca* [A Dictionary of Latvian Etymology], vol. 1. Riga: Avots (in Latvian).

- Klein E. (ed.) (1987) *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*. Haifa: The University of Haifa.
- Kochergina V. A. (ed.) (2005) *Sanskritsko-russkij slovar' [Sanskrit-Russian Dictionary]*. Moscow: Akademicheskij proekt; Alma Mater (in Russian).
- Korytko O. (2017) *Homo religiosus: na putyah poiska istiny. Avtorskij kurs leksij po Istorii nekhristianskih religij [Homo Religiosus: on the Ways of Searching the Truth. An Author's Course of Lectures on the History of Non-Christian Religions]*. Moscow: Sretensky Monastery (in Russian).
- Losskij N. O. (1957) *Harakter russkogo naroda [The Character of the Russian People]*. Frankfurt am Main: Possev-Verlag (in Russian).
- Mallory J. P., Adams D. Q. (2006) *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World (Oxford Linguistics)*. Oxford: Oxford University Press.
- Otto R., Rutkevich A. M. (ed.) (2008) *Svyashchennoe. Ob irratsional'nom v idee bozhestvennogo i ego sootnoshenii s ratsional'nyim [The Idea of the Holy: An Inquiry Into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational]*. Saint Petersburg: St. Petersburg University Press (in Russian).
- Pokorny J. (ed.) (1959–1969) *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch. Bd. 1*. Bern; München: Francke Verlag.
- Shastri J. L. (ed.) (1950) *The Śiva Purāna. Vol. 1*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Tolstoy N. I. (1995, 1999) *Slavyanskije drevnosti. Etnolingvističeskij slovar'. T. 1, 2 [Slavic Antiquities: An Ethnolinguistic Dictionary. Vol. 1, 2]*. Moscow: Institute of Slavic Studies at the Russian Academy of Sciences; Mezhdunarodnye otnosheniya (in Russian).
- Toporov V. N. (1979) *Prusskij yazyk. Slovar'. T. 2 [Old Prussian Language. Dictionary. Vol. 2]*. Moscow: Nauka (in Russian).
- Vereshchagin E. M. (1997) *Istoriya voznikoveniya drevnego obshcheslavyanskogo literaturnogo yazyka. Perevodčeskaya deyatel'nost' Kirilla i Mefodija i ih učenikov [The History of the Origin of the Ancient Proto-Slavic Standard Language. The Translation Activities of Cyril and Methodius and their disciples]*. Moscow: Martis (in Russian).
- Zaliznyak A. A. (1962) "Problemy slavyano-iranskih yazykovykh otnoshenij drevnejshego perioda" ["The Problems of the Slavic-Iranian Language Connections of the Ancient Period"]. *Voprosy slavyanskogo yazykoznanija*, no. 6, pp. 28–47 (in Russian).

РЕЦЕНЗИИ



CULTURA LETRADA E IDENDIDADES SOCIALES EN EL MUNDO MEDIEVAL, SIGLOS IV–XV

Guance A. (ed.)

Buenos Aires: Imhicihu — Conicet, 2019. 305 p.

ISBN 978-987-4934-04-8 (epdf)

УДК 94(36)

DOI: 10.31802/GB.2021.3.41.016

Со времён диспутов романистов и германистов цивилизация средневековой Европы рассматривалась как результат синтеза. В увидевшей свет в 2019 г. в Буэнос-Айресе книге «Cultura letrada e idendidades sociales en el mundo medieval, siglos IV–XV» («Культура просвещения и социальные идентичности в средневековом мире, IV–XV вв.») предпринимается ещё одна попытка дать ответ на вопрос, каково же было значение христианства в данном синтезе. Книга представляет собой сборник статей, посвящённых письменной культуре и образованию в средиземноморском регионе. Однако в силу как узости тематики, заявленной в названии книги, так и единства и комплементарности статей в концептуальном плане рецензируемое издание является вполне целостным. Все статьи написаны в рамках подхода, характеризующего средневековую культуру как плод синтеза Библии (христианства) и эллинизма. Специфика этого подхода обусловлена тем, что географические рамки исследований охватывают весь средиземноморский регион. Эта методологическая особенность наложила отпечаток на выводы, к которым пришли авторы сборника.

Сам редактор определил в книге три дискурсивные линии, или «оси». Первая линия подчёркивает влияние библейской традиции и христианства на культуру образования средневекового Средиземноморья. В рамках данного дискурса развивают свои работы А. Виале (Adrián Viale), П. Убьерна (Pablo Ubierna), В. Касамикела (Victoria Casamiquela Gerhold),

Э. Гарофало (Hernán Garófalo) и, собственно, А. Гиансе (Ariel Guiance). Линия вторая включает исследования, раскрывающие то, как различные модели прошлого влияли на формирование политических и идеологических основ средневековых монархий. В эту группу входят работы А. Наварро (Andrea Navarro), Ф. Ручези (Fernando Ruchesi), А. Эрнандеса (Alfonso Hernández Rodríguez). Статьи третьей линии, куда отнесены исследования Л. Кордо Руссо (Luciana Cordo Russo), С. Баррейро (Santiago Barreiro), Г. Джордано (Gustavo Giordano), делают акцент на синхронных изменениях, происходивших в культуре просвещения по отношению к трансформациям, которые претерпело европейское общество. Ниже будут рассмотрены наиболее примечательные, с точки зрения богословия, библеистики и церковной истории, статьи.

С точки зрения библеистики и патрологии особый интерес представляют статьи первого направления. Обращаясь к проблеме первенства в Церкви, А. Виале исследует эпизод апологии антипапой Анастасием Библиотекарем (810–879) папы Гонория I. Автор статьи приходит к справедливому выводу, что рассмотрение указанного эпизода в контексте планомерного и исторически детерминированного процесса утверждения папского примата является искусственно вырванным из исторического контекста, что мотивация Анастасия имела совершенно иные предпосылки¹.

К оригинальным, хотя и не бесспорным выводам пришла в своей статье, посвящённой Профетологию, В. Касамикела Герхольд. Анализ географического распространения и состава чтений данной богослужбной книги в Византии (на основании дошедших до нашего времени рукописей) позволил учёной заключить, что:

- 1) распространение «Профетология» было весьма ограничено и иметь полную версию ветхозаветных чтений могли себе позволить лишь крупные монастыри и состоятельные приходы²;
- 2) согласно субординации праздников (предложенной самой В. Касамикелой), лишь чтения Страстной и Светлой седмиц, а также двенадцатых праздников были доступны широким слоям христианского населения империи³;

1 См.: *Viale A. Anastasio Bibliotecario y la condena del papa Honorio // Guiance A. (ed.) Cultura letrada e identidades sociales en el mundo medieval, siglos IV–XV. Buenos Aires, 2019. P. 305.*

2 См.: *Casamiquela Gerhold V. La recepción del Antiguo Testamento en Bizancio: La evidencia del Prophetologion // Guiance A. (ed.) Cultura letrada e identidades sociales en el mundo medieval, siglos IV–XV. P. 45.*

3 *Ibid.* P. 67.

- 3) подбор отрывков из Ветхого Завета и пропуск некоторых стихов из этих отрывков продиктован византийской герменевтикой Священного Писания, ангажированной религиозными, политическими или социальными задачами своего времени. В конечном счёте В. Касамикела отвергает тезис об отождествлении «Ветхого Завета для Византии» («Antiguo Testamento de Bizancio») и «Профетология», оценивая последний как «возможное прочтение» Ветхого Завета» («una “lectura posible” del Antiguo Testamento»)⁴.

П. Убьерна в статье «Культура просвещения и социальная идентичность в Византии: заметки к лекции о Παραστάσεις σύντομοι χρονικά и Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως»⁵ на основе двух византийских произведений — иконоборческого (Παραστάσεις) и постиконоборческого периода (Πάτρια) — показывает диалектику преемственности и трансформации в византийской историографической традиции. Аргументированно обосновывая тезис о том, что произведение «Πάτρια» является компиляцией произведения «Παραστάσεις», учёный отмечает специфику новых идей и интерпретаций исторических фактов в этом трактате X в., объясняемых новой политической конъюнктурой и торжеством ортодоксии.

Вопрос о рецепции силы и насилия в раннесредневековых христианских произведениях (на примере трудов блж. Августина, свт. Григория Двоеслова и Исидора Севильского) рассматривается в исследовании Э. Гарофало с вызывающим названием «Битва и вера. Дискурсивные отсылки к насилию и борьбе в “построении” христианской веры в раннем средневековье (IV–VII вв.)». Автор статьи приходит к выводу, что в интерпретации феноменов насилия и страха, упоминаниями о которых изобилуют библейские тексты, проявляется некая *concors unitas*: с одной стороны, страх и насилие — последствия греха, с другой стороны, именно эти явления выступают временными средствами для исправления грешника⁶. Характерно, что автор отходит от идущей от Ж. ле Гоффа

4 См.: Casamiquela Gerhold V. La recepción del Antiguo Testamento en Bizancio: La evidencia del Prophetologion // *Guiance A. (ed.) Cultura letrada e idendidades sociales en el mundo medieval, siglos IV–XV. P. 68.*

5 Ubierna P. Cultura letrada e identidades sociales en Bizancio. Notas de lectura sobre Parastáseis syntomoi chroniká y Patria Kōnstantinoupóleōs // *Guiance A. (ed.) Cultura letrada e idendidades sociales en el mundo medieval, siglos IV–XV. P. 267–280.*

6 Garófalo H. El combate y la fe. Referencias discursivas respecto a la violencia y la lucha en la «construcción» de la creencia cristiana en la Alta Edad Media (siglos IV–VII) // *Guiance A. (ed.) Cultura letrada e idendidades sociales en el mundo medieval, siglos IV–XV. P. 121.*

традиции отождествления насилия с угнетением и неравенством: Э. Гарофало предпочитает рассматривать каждый случай в конкретном контексте библейского текста.

Статья А. Гиансе⁷ посвящена трансформации образа Рима в испанской историографии: от «историчного» описания Аврелием Пруденцием (348 – ок. 405) до осознанной идеализации римской цивилизации как антипода мусульманской культуры.

В рамках второй «оси» на примере герменевтики образа Мелхиседека в эпоху Карла Великого А. Эрнандес раскрывает идеологическое значение интерпретации библейского текста во Франкской империи. Исследователь констатирует, что толкователи Быт. 14, 18–24 — Алкуин, Теодульф, Клавдий Туринский и Рабан Мавр — в общем не отходят от святоотеческой традиции, рассматривая Мелхиседека как прообраз Христа. Однако каждый из указанных экзегетов акцентирует внимание на различных аспектах данного отрывка. Так, для Алкуина этот отрывок — повод утверждать разделение между церковной и королевской властью, а Рабан Мавр, исключая возможность священного царства всех христиан, относит этот библейский эпизод к реализации на земле христианской монархии.

«В целом, — заключает А. Эрнандес, — изучение образа Мелхиседека открывает нам возможность исследований — от восприятия патристической традиции в средневековье до сомнительно ортодоксального использования персонажей Ветхого Завета»⁸.

В своём исследовании А. Наварро обращается к теме дидактической литературы в Кастильском королевстве (XIII–XV вв.) для средневековой правящей элиты, уделяя особое внимание жанру мудрости. Именно от этого жанра ведёт начало концепция «добротного полка» («*buen regimiento*»), а также методика управления, распределения и регулирования власти. При этом созданные в условиях Реконксты педагогические произведения воспринимались как формирующие социальную идентичность и систему ценностей «зеркала»⁹.

7 *Guance A.* Roma hagiográfica: la imagen de la ciudad y la cultura clásica en la hagiografía hispana de la temprana Edad Media // *Eiusdem (ed.)* Cultura letrada e identidades sociales en el mundo medieval, siglos IV–XV. P. 149–178.

8 *Hernández Rodríguez A.* Uso y exégesis de la figura de Melquisedec en tiempos de Carlomagno // *Guance A. (ed.)* Cultura letrada e identidades sociales en el mundo medieval, siglos IV–XV. P. 200.

9 См.: *Navarro A.* Educar al príncipe y edificar los grupos de poder de la casa, la corte y el reino de Castilla, siglos XIII–XV // *Guance A. (ed.)* Cultura letrada e identidades sociales en el mundo medieval, siglos IV–XV. P. 240.

Ф. Ручези в работе «Культура просвещения и военное дело в Толедском королевстве вестготов» прослеживает влияние позднеримских военных рассказов на некоторые произведения вестготской историографии. Учёный подчёркивает, что обращение к римской традиции было вызвано необходимостью легитимации готскими элитами своей власти¹⁰.

В меньшей степени примечательны статьи третьего направления. Например, Л. Кордо Руссо, рассматривая рецепцию произведений об эпохе Карла Великого в Уэльсе, отмечает особый интерес к франкской и французской литературе в рыцарских кругах, а также обосновывает роль этих произведений для легитимации власти валлийской знати¹¹.

В центре внимания Г. Джордано оказывается широко распространённая в Европе средневековая легенда об «армии мёртвых», изначально связанная с мифическим королём Артуром. Прослеживая историю этой легенды от «*Otia imperialia*» Гервасия Тильберийского, учёный приходит к выводу, что и этот сюжет выступал в качестве некоторой «антиидеальной» модели политического устройства и поведения короля¹².

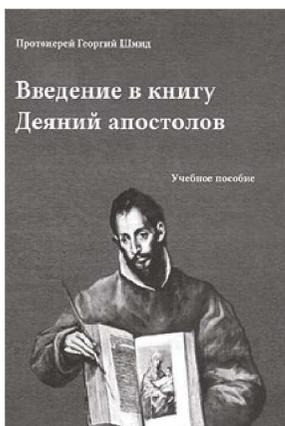
Завершая обзор рецензируемой книги, следует признать, что далеко не все изложенные в ней мнения следует принимать как однозначные и бесспорные. Однако однозначной и бесспорной является научная ценность и польза составивших этот сборник статей для историков Церкви, патологов и библиистов. Знакомство с этой книгой позволит рассматривать библейские и святоотеческие тексты с учётом конкретного исторического контекста фиксации, передачи этих произведений в средневековую эпоху, политической и общественной ситуации в средиземноморском регионе и особенностей функционирования данных текстов в социуме. Неоднозначность некоторых выводов авторов сборника и отказ от устоявшихся подходов к ряду проблем открывает широкое поле для диалога и научной дискуссии.

Владимир Викторович Бельский

- 10 Ruchesi F. La cultura letrada y los asuntos militares en el reino visigodo de Toledo // *Guiance A. (ed.) Cultura letrada e idendidades sociales en el mundo medieval, siglos IV–XV*. P. 263–265.
- 11 Cordo Russo L. Los avatares de Carlomagno en Galés // *Guiance A. (ed.) Cultura letrada e idendidades sociales en el mundo medieval, siglos IV–XV*. P. 91.
- 12 Giordano G. De Hellequin a Arturo. La familia artúrica y sus usos políticos en los *Otia imperialia* de Gervasio de Tilbury // *Guiance A. (ed.) Cultura letrada e idendidades sociales en el mundo medieval, siglos IV–XV*. P. 146.

Библиография

- Casamiquela Gerhold V.* La recepción del Antiguo Testamento en Bizancio: La evidencia del Prophetologion // *Guiance A. (ed.)* Cultura letrada e identidades sociales en el mundo medieval, siglos IV–XV. Buenos Aires: Imhichi — Conicet, 2019. P. 37–68.
- Cordo Russo L.* Los avatares de Carlomagno en Galés // *Guiance A. (ed.)* Cultura letrada e identidades sociales en el mundo medieval, siglos IV–XV. Buenos Aires: Imhichi — Conicet, 2019. P. 69–92.
- Garófalo H.* El combate y la fe. Referencias discursivas respecto a la violencia y la lucha en la «construcción» de la creencia cristiana en la Alta Edad Media (siglos IV–VII) // *Guiance A. (ed.)* Cultura letrada e identidades sociales en el mundo medieval, siglos IV–XV. Buenos Aires: Imhichi — Conicet, 2019. P. 93–122.
- Guiance A.* Roma hagiográfica: la imagen de la ciudad y la cultura clásica en la hagiografía hispana de la temprana Edad Media // *Eiusdem. (ed.)* Cultura letrada e identidades sociales en el mundo medieval, siglos IV–XV. P. 149–178.
- Giordano G.* De Hellequin a Arturo. La familia artúrica y sus usos políticos en los Otia imperialia de Gervasio de Tilbury // *Guiance A. (ed.)* Cultura letrada e identidades sociales en el mundo medieval, siglos IV–XV. Buenos Aires: Imhichi — Conicet, 2019. P. 123–148.
- Hernández Rodríguez A.* Uso y exégesis de la figura de Melquisedec en tiempos de Carlomagno // *Guiance A. (ed.)* Cultura letrada e identidades sociales en el mundo medieval, siglos IV–XV. Buenos Aires: Imhichi — Conicet, 2019. P. 179–200.
- Navarro A.* Educar al príncipe y edificar los grupos de poder de la casa, la corte y el reino de Castilla, siglos XIII–XV // *Guiance A. (ed.)* Cultura letrada e identidades sociales en el mundo medieval, siglos IV–XV. Buenos Aires: Imhichi — Conicet, 2019. P. 201–242.
- Ruchesi F.* La cultura letrada y los asuntos militares en el reino visigodo de Toledo // *Guiance A. (ed.)* Cultura letrada e identidades sociales en el mundo medieval, siglos IV–XV. Buenos Aires: Imhichi — Conicet, 2019. P. 243–266.
- Ubierna P.* Cultura letrada e identidades sociales en Bizancio. Notas de lectura sobre Parastáseis sýntomoi chronikaí y Patria Kōnstantinoupóleōs // *Guiance A. (ed.)* Cultura letrada e identidades sociales en el mundo medieval, siglos IV–XV. Buenos Aires: Imhichi — Conicet, 2019. P. 267–280.
- Viale A.* Anastasio Bibliotecario y la condena del papa Honorio // *Guiance A. (ed.)* Cultura letrada e identidades sociales en el mundo medieval, siglos IV–XV. Buenos Aires: Imhichi — Conicet, 2019. P. 281–305.



ВВЕДЕНИЕ В КНИГУ ДЕЯНИЙ АПОСТОЛОВ

Учебное пособие

Протоиерей Георгий Шмид

СПб.: Изд. СПбЦДА, 2020. 184 с.

ISBN 978-5-906627-72-8

УДК 82-95 (27-278)

DOI: 10.31802/GB.2021.3.41.017

В 2017 г. издательство Санкт-Петербургской духовной академии выпустило в свет учебное пособие протоиерея Георгия Шмида «Введение в книгу Деяний апостолов»¹. Уже в 2020 г. вышло второе переработанное и дополненное издание, которое и будет рассмотрено ниже. Протоиерей Георгий является кандидатом богословия и доцентом кафедры библеистики СПбДА. В основу издания положен курс лекций по книге Деяний апостолов, читаемый автором пособия в Духовной академии Северной столицы. Издание посвящено вопросам исагогики книги Деяний апостолов в свете современных научных исследований в этой области. Учебное пособие имеет целью воссоздать историческую и культурную обстановку, в которой появилась книга апостола Луки, и продемонстрировать направления и выводы дискуссий западных академических библеистов по исагогическим вопросам. Для этого привлечены исследования из области библейской текстологии, истории и патристики.

Учебное пособие является авторским плодом многолетнего изучения и преподавания книги Деяний апостольских, что особенно подчёркивает значимость труда. Автор изучил современную западную литературу и смог в рамках учебного пособия довольно компетентно изложить литературные и некоторые богословские особенности книги Деяний. Примечательно, что интерес к книге Деяний неожиданно вырос, когда в 2021 г. в рамках проекта по написанию церковных

1 Шмид Г., прот. Введение в книгу Деяний апостолов. Учебное пособие. СПб., 2017.

учебников для студентов-теологов вышел в свет труд митрополита Илариона (Алфеева) «Деяния святых апостолов: учебник бакалавра теологии»². Учебные пособия оказались взаимодополняющими: если митр. Иларион делает акцент на экзегезе, то прот. Г. Шмид фокусируется почти исключительно на исагогических вопросах.

В предисловии автор учебного пособия знакомит читателя с кратким содержанием книги Деяний апостолов и историческим контекстом, а также рассуждает о мотивах, которыми руководствовался апостол Лука при написании книги. Протоиерей Георгий отмечает слабый интерес отечественных академических библеистов Русской Церкви к исагогике книги Деяний: издано лишь два академических труда — «Деяния святых Апостолов. Опыт историко-критического введения» И. Николина (1895 г.)³ и «Св. Апостол Лука, Евангелист и Дееписатель» Н. Н. Глубоковского (1932 г.)⁴. Упомянуто также более современное исследование И. Левинской⁵. Нельзя не согласиться с тем, что студентам и преподавателям для знакомства с исагогикой Деяний приходится обращаться к общим курсам по Новому Завету, в основном западных авторов, и словарным статьям, поэтому нужно отдельное пособие для изучения «широкого круга тем и их подробного освещения»⁶.

В первой главе «Авторство и подлинность Деяний апостолов» собраны аргументы в пользу традиционного взгляда на апостола Луку как автора и Евангелия от Луки, и книги Деяний. Несмотря на изначальную анонимность этих книг, существует целый ряд доводов в пользу авторства ап. Луки. К таким доводам отнесены: внешние свидетельства ранних церковных авторов и составителя Мураториева канона, наличие двух прологов с общим адресатом, внутренняя тематическая связь, общая географическая схема, наконец, единство языка и стиля⁷. В подтверждение подлинности текста Деяний и его раннего происхождения в пределах I в. н. э. даны цитаты из раннехристианских сочинений II–III вв. в виде аллюзий на Деяния, а также парафразов и точных

2 *Иларион (Алфеев), митр.* Новый Завет. Деяния святых апостолов: учебник бакалавра теологии. М., 2021.

3 *Николин И.* Деяния святых апостолов. Опыт историко-критического введения. Сергиев Посад, 1895.

4 *Глубоковский Н. Н.* Святой Апостол Лука, Евангелист и Дееписатель. София, 1932. См.: *Шмид Г., прот.* Введение в книгу Деяний апостолов. С. 9.

5 *Левинская И. А.* Деяния апостолов. Главы I–VIII. Историко-филологический комментарий. М., 1999.

6 *Шмид Г., прот.* Введение в книгу Деяний апостолов. С. 9.

7 Там же. С. 11–18.

цитат. Приведены свидетельства из Первого послания к Коринфянам свт. Климента Римского, Послания Варнавы, Послания свт. Поликарпа Смирнского к Филиппийцам, Дидахе, «Пастыря» Ерма и др.

У заинтересованных читателей, к которым относятся преподаватели и студенты, может возникнуть трудность с поиском мест из упомянутых сочинений. Дело в том, что автор пособия не даёт ссылок на большинство раннехристианских текстов, а те, что есть, отсылают нас к изданию прот. П. Преображенского⁸ и к труду И. А. Левинской⁹. В библиографии указан перевод прот. П. Преображенского 1862 г., тогда как цитаты соответствуют современным правилам русского языка¹⁰. При сопоставлении текста учебного пособия с комментарием И. А. Левинской становится очевидно, что автор пособия цитирует раннехристианские сочинения по комментарию, при этом И. А. Левинская не указывает источник. Вероятно, И. А. Левинская использует издание прот. П. Преображенского, но, чтобы это установить, нужен более глубокий анализ. В итоге читатель лишён прямой ссылки на русский перевод раннехристианских сочинений, не говоря уже о том, что полезно было бы указать ссылки на современные критические издания¹¹.

Автор учебного пособия обращается к одному из сложных исagogических вопросов: как появились «мы-сообщения» в книге Деяний (см. 16, 10–17; 20, 5–15 и др.). В поисках ответа рассмотрена гипотеза о путевых заметках автора, иначе говоря, «дневника писателя». Этой гипотезе противопоставлены альтернативные гипотезы (чужой дневник и стилистический приём «мы-сообщения»), которые основываются на различении расхождений в некоторых богословских вопросах книги Деяний и посланиях апостола Павла: отношение к «естественному богословию»; отношение к закону в области христологии¹² и расхождения при описаниях миссионерского служения. Так, например, у ап. Луки и ап. Павла расходится взгляд на «естественное богословие», то есть

8 Преображенский П., свящ. Писания мужей апостольских. М., 1860. (Памятники древней христианской письменности в русском переводе; т. 2).

9 Левинская И. А. Деяния апостолов. Главы I–VIII. Историко-филологический комментарий. М., 1999.

10 Вероятно, имелось в виду новое издание: Писание мужей апостольских. М., 2008.

11 Например: Funk F. X., Bihlmeyer K. Die Apostolischen Väter. Tübingen, 1970; Holmes M. The Apostolic Fathers: Greek Texts and English Translations. 3rd Edition. Grand Rapids (MI), 2007; Les Pères Apostoliques. Paris, 2001.

12 Расхождением в христологии в учебном пособии считается отсутствие интереса Деяний к теме креста, чего нельзя сказать о посланиях ап. Павла. На взгляд рецензента, умолчание не должно считаться расхождением (с. 21–23).

на познание Бога через природу (см.: Деян. 17, 22–31 и Рим. 1, 19–2, 2). Если в Деяниях встречается позитивный взгляд, то в Послании к Римлянам — критический и даже обличительный.

Как видим, вопрос о «мы-сообщениях» отсылает автора к более широкому кругу проблем и не находит простого решения. Зато автор пособия находит тезис, который снимает проблему расхождений ап. Луки и ап. Павла:

«...для большинства идей, которые он (ап. Павел. — *рец.*) ставил в своих посланиях, в Деяниях просто нет места. С другой стороны, в задачу, которую ставил перед собой Лука при написании Деяний, не входило изложение всех идей апостола Павла, претерпевавших, необходимо заметить, постоянную эволюцию»¹³.

Действительно, необходимо отличать контекст и цель написания, при этом, на наш взгляд, не все расхождения могут быть объяснены этим, поэтому в условиях отсутствия нормированного церковного учения в апостольский век мы можем различать индивидуальные черты понимания веры во Христа и её отражения на страницах Нового Завета.

Во второй главе «Литературная форма Деяний апостолов» освещены следующие вопросы: происхождение названия книги, цель написания пролога, композиция и план книги Деяний, адресат и читательская аудитория писаний, литературный жанр и цель написания книги Деяний, язык и стиль писаний ап. Луки. Продемонстрированы трудности, которые возникали и у ранних комментаторов, и у современных исследователей при определении адресата Деяний, названного обращением «ὁ Θεόφιλε» (Деян. 1, 1). Автор пособия считает Феофила «конкретным адресатом»¹⁴ и полагает, что у нас нет серьёзных оснований видеть в нём чистого язычника или иудея, а также оглашаемого в Церкви. Адресат либо антиохийский христианин, как считали церковные авторы, либо «прозелит врат» — язычник на этапе вхождения в иудаизм¹⁵. Далее автор полемизирует с определением жанра книги Деяний как жизнеописания Петра и Павла и, вслед за В. Ракоцы¹⁶, предлагает определять жанр книги как

«керигматическую историю»¹⁷.

13 Шмид Г., *прот.* Введение в книгу Деяний апостолов. С. 26.

14 Там же. С. 62.

15 Там же. С. 64.

16 Ракоцы В., *свящ.* Будете мне свидетелями... Введение в Деяния апостолов. М., 2009.

17 Шмид Г., *прот.* Введение в книгу Деяний апостолов. С. 67.

Под термином «керигматическая история» понимается жанр, подразумевающий, что

«исторический материал, которым располагал апостол Лука, использовался им для развития богословской мысли»¹⁸.

Суть этой мысли определена довольно широко: как начало «новой религиозной истории»¹⁹, «передача спасительной вести»²⁰ и «время истории спасения»²¹ для всего человечества. Иначе говоря, богословская мысль апостола Луки движется от иудейского контекста происхождения христианства к открытости греко-римскому миру на примере миссии апостола Павла, то есть к универсализму христианства (см.: Деян. 1, 8; 13, 47).

Вопросам истории текста книги Деяний отведена третья глава «Литературная история Деяний апостолов», в которой подробно рассмотрены споры текстологов относительно типа текста и редакций, места и времени написания книги, хронологии, источников книги Деяний, ветхозаветных ссылок и аллюзий в книге. Выделено три основные датировки: ранняя — до 64 г., поздняя — 1-я половина II в. и промежуточная — 70–85 гг. Признавая, что часть церковных авторов и ряд современных исследователей настаивает на ранней датировке²², автор учебного пособия отдаёт предпочтение промежуточной датировке и приводит довольно веские аргументы в её пользу: датировка первого сочинения ап. Луки (Евангелия) более убедительна после 70-го г. н. э., то есть после разрушения Иерусалима, из-за описания деталей, характерных для уже случившегося события; существование «многих» составителей в Лк. 1, 1 сложно представить до 60-х гг. н. э.; слово «иудеи» в творениях ап. Луки имеет отрицательное значение, характерное для времени после Иудейской войны и др.²³ Автор понимает, что эти и другие аргументы могут быть оспорены, но всё же:

«...время появления писаний Луки в промежутке от 70 до 85 гг. является более вероятным и не вызывает каких-либо серьёзных возражений у исследователей. Такая датировка не противоречит свидетельству антимаркионова пролога к Лк., согласно которому Лука умер

18 Шмид Г., *прот.* Введение в книгу Деяний апостолов. С. 67.

19 Там же. С. 66.

20 Там же. С. 67.

21 Там же. С. 67.

22 Там же. С. 87–88.

23 Там же. С. 92–93.

в возрасте 84 лет, и по-своему подтверждает мысль о том, что история, которая пишется по свежим следам, не всегда самая лучшая»²⁴.

В данном резюме не была прояснена мысль о не самой лучшей истории, эта же мысль не проясняется и в контексте главы.

Историческая ценность книги Деяний апостолов исследуется в четвёртой главе. Об этой ценности автор пишет:

«Деяния — единственная книга во всём Новом Завете, в которой рассказывается об истоках и первых десятилетиях становления христианской Церкви. За исключением редких сведений, которые можно почерпнуть по этой теме из посланий апостола Павла, творение Луки является уникальным источником наших знаний о начальном этапе христианства»²⁵.

В учебном пособии упомянуты многие исторические и археологические сведения, упомянутые в Деяниях (с. 131–134). В этой же главе автор прослеживает в Деяниях апостолов черты заместительной концепции, согласно которой христиане стали «народом Божиим», заменив собой иудеев, не принявших Иисуса Христа. Отмечен ригоризм апостольской проповеди:

«Апостольская проповедь полагала конец временам неведения (см.: Деян. 3, 17) и одновременно с этим предлагала вторую (после земного служения Иисуса Христа) и последнюю возможность для покаяния иудеям, что ставило в прямую зависимость их членство или «истребление из» народа»²⁶.

Наравне с замещением автор видит и преемственность:

«Так, автор Деяний показал, что первая христианская община была образована из той части ветхозаветного народа Божьего, который стал истинным Израилем. Это стало залогом преемственности между новым народом Божиим, Церковью»²⁷.

В пятой главе «Ведущие мотивы писаний апостола Луки» изложены ключевые богословские темы Деяний апостолов: вселенский характер христианства; апологетические ноты в защиту христианства перед лицом Римской империи. Вселенский характер христианства, или универсализм, предполагает выход христианства за пределы теологии

24 Шмид Г., *прот.* Введение в книгу Деяний апостолов. С. 96.

25 Там же. С. 126.

26 Там же. С. 117.

27 Там же. С. 123.

и обрядов иудаизма для включения в себя как можно большего числа людей²⁸. Движение Луки к универсализму хорошо показано в миссионерских, богословских, историософских и этических аспектах книги Деяний. Апология христианства нужна ап. Луке для оправдания христиан перед иудеями за упреки в неверности Закону Моисееву, а также перед язычниками за упрек в неблагонадёжности для Римской империи (с. 151–170).

Последняя шестая глава учебного пособия названа «Заключение», хотя было бы уместнее заключение не выделять в главу, тем более что по содержанию оно относится ко всему учебному пособию. В этой главе автор подводит итоги литературного, исторического и теологического значения книги Деяний апостолов. В конце дан список сокращений и библиография, состоящая в основном из англоязычной и русской литературы.

Здесь уместно дать оценку книге прот. Г. Шмида как учебной литературе. Книга достаточно компетентно вводит читателя в круг исagogических вопросов относительно авторства, датировки, композиции, стилистических особенностей, истории текста и исторических событий книги Деяний апостолов. Менее подробно освещён ряд богословских вопросов. Самые важные предложения вписаны в чёрные рамки, что помогает читателю быстрее понять ключевые тезисы. Список литературы с указанием страниц для дальнейшего чтения в конце каждой главы (кроме 6-й главы) позволяет читателю легко найти дополнительные сведения. Небольшой объём учебного пособия (184 с.) делает его вполне доступным для усвоения студентами. При этом есть и определённые трудности, возникающие при работе с учебным материалом. Пространное предисловие (с. 5–10) повторяет выводы, которые содержатся в главах, чего можно было бы избежать. Маркированные списки оформлены с применением самых разных маркеров и тем самым отсутствует единство стиля. В учебном пособии крайне мало внимания уделено вопросам христологии и эсхатологии. Книга Деяний является не только историей и керигмой, но и эсхатологической историей или, как пишет архимандрит Ианнуарий (Ивлиев), «история со всеми своими “скорбями” здесь получает предэсхатологический характер»²⁹.

28 Шмид Г., прот. Введение в книгу Деяний апостолов. С. 151–160.

29 Ианнуарий (Ивлиев), архим. Евангельская эсхатология. URL: https://azbyka.ru/otechnik/lannuarij_ivliev/evangelskaja-eschatologija/

Подводя итог, можно с уверенностью сказать, что книга «Введение в книгу Деяний апостолов» прот. Г. Шмида является достаточно компетентным учебным пособием по исагогическим вопросам новозаветной книги.

Сергей Викторович Соловьёв

Библиография

- Глубоковский Н. Н.* Святой Апостол Лука, Евангелист и Дееписатель. София: [Б. и.], 1932.
- Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Евангельская эсхатология. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Iannuarij_Ivliev/evangelskaja-eschatologija/ (дата обращения 25.08.2021).
- Иларион (Алфеев), митр.* Новый Завет. Деяния святых апостолов: учебник бакалавра теологии. М.: ОЦАД; Издательский дом «Познание», 2021.
- Левинская И. А.* Деяния апостолов. Главы I–VIII. Историко-филологический комментарий. М.: ББИ, 1999.
- Николин И.* Деяния святых апостолов. Опыт историко-критического введения. Сергиев Посад: 2-я тип. О. И. Снегиревой, 1895.
- Преображенский П., свящ.* Писания мужей апостольских. М.: Тип. Каткова и К°, 1860. (Памятники древней христианской письменности в русском переводе; т. 2).
- Преображенский П., свящ.* Писание мужей апостольских М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008.
- Ракоцы В., свящ.* Будете мне свидетелями... Введение в Деяния апостолов / пер. с пол. М. Касьяненко; под общ. ред. свящ. З. Заборовского. М.: Духовная библиотека, 2009.
- Шмид Г., прот.* Введение в книгу Деяний апостолов. Учебное пособие. СПб.: СПбЦДА, 2017.
- Шмид Г., прот.* Введение в книгу Деяний апостолов. Учебное пособие. Второе издание, переработанное и дополненное. СПб.: СПбЦДА, 2020.
- Funk F. X., Bihlmeyer K.* Die Apostolischen Väter. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1970.
- Holmes M.* The Apostolic Fathers: Greek Texts and English Translations. 3rd Edition. Grand Rapids (MI): Baker, 2007.
- Les Pères Apostoliques. Paris: Éditions du Cerf, 2001.

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК
№ 3 (42) • 2021

*Научно-богословский журнал
Московской духовной академии*

ISSN 2500-1450

Литературный редактор	<i>А. О. Солдаткина</i>
Корректоры	<i>Е. В. Свинцова И. М. Быкова В. В. Егер</i>
Перевод на английский	<i>диакон Пётр Лонган</i>
Вёрстка	<i>Е. А. Шавергина</i>

Издательство Московской духовной академии
141312, г. Сергиев Посад,
Троице-Сергиева Лавра, Академия
Эл. почта: publishing@mpda.ru
Эл. почта редакции: vestnik@mpda.ru

Формат 70×100/16. Печ. л. 19
Подписано в печать 15.09.2021

Отпечатано в типографии ООО «Издательство Юлис»
www.yulis.ru • inform@yulis.ru
г. Тамбов, ул. Монтажников, 9. Тел.: (4752) 756-444
г. Москва, Гостиничный проезд, 4Б. Тел.: (495) 668-09-42